

STUDIA WARMIŃSKIE  
TOM VI



# STUDIA WARMIŃSKIE

TOM VI

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO  
DIECEZJALNE  
OLSZTYN 1969

NIHIL OBSTAT

(—) Ks. dr Jerzy Wirszyłło  
Censor

IMPRIMATUR

(—) † dr Józef Drzazga  
Biskup Olsztyński

(—) X. dr C. Kulikowski  
Kancelarz Kurii

Olsztyn, 4 sierpnia 1969 r.

Nr 2018/69  
[L. S.]

WARMINSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE  
Olsztyn, ul. Staszica 5  
Nakład 1000 + 20 egz. Format B5. Ark. druk. 40.  
Cena zł 100,—

OLSZTYNSKIE ZAKŁADY GRAFICZNE im. SEWERYNA PIENIĘŻNEGO  
Olsztyn, ul. 22 Lipca 7. Lz. 1749. E-5/31

SKŁADALI: Zbigniew Pałuska, Jerzy Piotrowski, Stanisław Siemaszko  
ŁAMALI: Józef Palmowski, Witold Sagan  
TŁOCZYLI: Tadeusz Juchniewicz, Czesław Wielezko  
Zbigniew Pendrak, Rajmund Hołubowski

## Z ŻYCIA EUCHARYSTYCZNEGO NA WARMII W DRUGIEJ POŁOWIE XVI WIEKU

Treść: Wstęp. — I. Przechowywanie Najświętszego Sakramentu. — II. Obowiązek słuchania Mszy św. — III. Komunia św. — Zakończenie.

### WSTĘP

Wiek XVI miał dla Kościoła Katolickiego na Warmii znaczenie decydujące. Wskutek rewolucji religijnej, wywołanej przez reformację, dwie trzecie diecezji warmińskiej, będące pod bezpośrednim zwierzchnictwem politycznym księcia Albrechta Brandenburskiego, odpadły od Kościoła. Katolicyzm ocalał tylko na terenie geograficznej Warmii, która stanowiła dominium biskupów warmińskich. Choć reformacja spowodowała dużo zamętu na Warmii, to jednak luteranizm nie znalazł tu wielu zwolenników. Nowinkom religijnym sprzyjała częściowo nieliczna szlachta, zwłaszcza ta, która bliżej obcowała z rodzinami niemieckimi na Mazurach oraz ludność miejska, szczególnie w Elblągu i Braniewie. Natomiast „na wsi warmińskiej luteranizm nie zaszczepił się”<sup>1</sup>.

Było to zasługą niestrudzonych zabiegów biskupa Maurycego Ferbera (1523—1537), kardynała Stanisława Hozjusza (1551—1579) i jego następcy biskupa Marcina Kromera (1579—1589). Dzięki ich wysiłkom Kościół Katolicki na Warmii powstrzymał napór protestantyzmu, umocnił się w świadomości wiernych i powoli, ale gruntownie odradzał się w duchu uchwał Soboru Trydenckiego. Jednak ślady luteranckiej burzy religijnej, jaka przeszła przez Prusy, istniały do końca wieku XVI i dłużej.

Celem artykułu niniejszego jest przedstawienie niektórych zagadnień życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie wieku XVI. Są to zagadnienia niesłychanie ważne dla tego stulecia. „Kwestia Eucharystii należała w okresie reformacji tak w Polsce, jak i za granicą do najbardziej dyskutowanych — od niej zaczynał się każdy ruch reformatorski”<sup>2</sup>. Przeto interesujące muszą być zagadnienia życia eucharystycznego na Warmii w tym wieku wielkich przemian religijnych.

Z powodu szczupłości materiałów archiwalnych z pierwszej połowy wieku XVI, dotyczących tego problemu, autor ogranicza się do drugiej połowy XVI stulecia. Podstawowym źródłem dla naszych zagadnień są najstarsze akta wizytacji kanonicznych parafii na Warmii, a mianowicie z lat 1565—1572<sup>3</sup>, 1572—1582<sup>4</sup> i 1597—1598<sup>5</sup> oraz opis Biskupstwa War-

<sup>1</sup> K. Piwarski: *Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych*. Gdańsk — Bydgoszcz 1946 s. 29—30. H. Zins: *Powstanie chłopskie w Prusach Książęcych w 1525 r.* Warszawa 1953 s. 77—78, 126.

<sup>2</sup> Ks. J. Bochenek: *Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii*. Warszawa 1936 s. V.

<sup>3</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (w skrócie ADWO), *Acta Visitationum Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1565—1572*, sygnatura B 2.

<sup>4</sup> ADWO, *Acta Visitationis Generalis Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1581*, sygnatura B 2.

<sup>5</sup> ADWO, *Acta Visitationis Generalis Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1597—1598*, sygnatura B 4.

mińskiego przez Marcina Kromera z roku 1583<sup>6</sup>. Zawarte w tych źródłach materiały odnośnie życia eucharystycznego nie były dotychczas wykorzystane. Jeśli nawet ukazały się drobne artykuły, związane z naszym tematem, opierały się raczej na aktach wizytacyjnych z następnych stuleci.

Motywy opracowania takiego tematu było wznowienie procesu beatyfikacyjnego kardynała Stanisława Hozjusza. Przez ten artykuł autor pragnie rzucić nieco światła na stosunki kościelne na Warmii za rządów przede wszystkim Hozjusza i przedstawić problemy życia eucharystycznego, które tak bardzo leżały mu na sercu. Całe swoje życie poświęcił przywróceniu jedności kościelnej, której symbolem jest Eucharystia św.

### I. PRZECHOWYWANIE NAJŚW. SAKRAMENTU

Jak w całym Kościele, tak i w diecezji warmińskiej, Najśw. Sakrament przechowywano w tabernakulum. Zgodnie z tradycją średniowieczną tabernakulum nie było związane z ołtarzem<sup>7</sup>. Sobór Trydencki nie wydał w tym względzie żadnego rozporządzenia i nie określił miejsca przechowywania Najśw. Sakramentu. We wszystkich kościołach diecezji warmińskiej, w drugiej połowie wieku XVI, tabernakulum było umieszczone poza ołtarzem.

Zwyczajnie znajdowało się ono na ścianie bocznej kościoła, w pobliżu ołtarza głównego po stronie ewangelii. Ale niejednokrotnie mieściło się i po stronie lekcji, jak w kaplicy św. Anny we Fromborku<sup>8</sup>, a czasem za ołtarzem na tylnej ścianie kościoła, jak w kościele parafialnym w Lidzbarku<sup>9</sup>. Umieszczano też tabernakulum na filarze kościelnym, stojącym blisko ołtarza głównego, jak to było w kościele parafialnym w Jezioranach<sup>10</sup>.

Tabernakulum miało kształt domku lub szafki i było zawieszane lub przymocowane do ściany, względnie do filaru kościelnego. Często na pomieszczenie tabernakulum wykuwano w murze czy filarze niszę odpowiedniej wielkości. Przeważnie tabernakulum było mosiężne lub spżówce czy miedziane, nieraz pozłacane. W ubogich parafiach, jak w Frączkach i Krekolach, tabernakulum było drewniane, a w innych choć było metalowe, to jednak drzwiczki były z drzewa<sup>11</sup>.

Dużą wagę i troskę przywiązywano do zabezpieczenia tabernakulum. Praktyka kościelna od dawna nakazywała przechowywać Najśw. Sakrament pod pilną strażą, a Sobór Laterański IV nałożył karę 3-miesięcz-

<sup>6</sup> ADWO, Descriptio Episcopatus Varmiensis cum suis parochiis et aliis sacerdotibus auctore Rvmo Martino Cromero Varm. 1583, sygnatura B 1a, B 1b.

<sup>7</sup> Ks. T. Szwaagrzyk: Przechowywanie Najświętszego Sakramentu w historii i liturgii Kościoła, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 9/1956/106.

<sup>8</sup> ADWO, B 1a, k. 33. „In latere altaris maioris ad cornu dextrum extat quoddam promptuarium in muro, appensa simul ante eum lampade. In quo creditur servatum fuisse olim V. Eucharistiae sacramentum”.

<sup>9</sup> ADWO, B 1b, k. 406. B 2, k. 204. „Praedicta omnia servantur in ciborio maiori, quod est post altare maius”.

<sup>10</sup> ADWO, B 2, k. 406. „Praedicta omnia servantur in ciborio minori in pillastro excavatum satis decenter”.

<sup>11</sup> ADWO, B 2, k. 234, B 3, k. 47.

nej suspensy na kapłanów za zaniedbanie w tym kierunku<sup>12</sup>. Wizytatorzy parafii niemal w każdym sprawozdaniu zamieszczają swoje uwagi na ten temat. Czasem krótko relacjonują, że sakrament Eucharystii znajduje się „pod dobrą strażą”, albo „pod silną strażą”<sup>13</sup>. Na ogół jednak szczegółowo opisują sposoby zabezpieczenia tabernakulum. Najczęściej miało ono dwoje drzwiczek lub było zamykane na dwa klucze. Bywały kościoły, jak w Grzędzie, Pieniężnie i Reszlu, gdzie zamykano tabernakulum na 3 klucze<sup>14</sup>. W Olsztynie, Sątopach i Tolkmicku zamykano je aż 4 kluczami<sup>15</sup>. Zamykanie tylko na jeden klucz, jak w Butrynach, Klebarku, Lubominie, Wapniku i Wilczkowie, było uważane raczej za niewystarczające<sup>16</sup>.

Szczególnie zabezpieczano tabernakulum drewniane lub mające drewniane drzwiczki. W takich wypadkach zawsze dawano zewnątrz kratę żelazną, jak w kościołach parafialnych we Fromborku, Pieniężnie i Tolkmicku. Następnie drzwiczki wzmacniano dwoma poprzecznymi ryglami i zamykano je na 3 kłódki, jak w Pieniężnie lub na 4 kłódki, jak w Tolkmicku<sup>17</sup>.

Może dziwne wydawać się to fortyfikowanie tabernakulum w owych czasach. Niewątpliwie były to czasy niespokojne. Rewolucja religijna, spowodowana przez reformatorów protestanckich, doprowadzała do licznych napięć i tumultów, ofiarą których padały zwykle kościoły i tabernakula. Ponadto, częste wojny, toczone na ziemiach pruskich, zawsze kończyły się grabieżą kościołów i profanacją Najśw. Sakramentu. Wobec niepewnej sytuacji politycznej i społecznej z konieczności musiano zabezpieczyć wszędzie tabernakula.

Klucze od tabernakulum zawsze były pod opieką proboszcza. Już przed Soborem Trydenckim, a tym bardziej po Soborze, synody ustawicznie przypominały proboszczom obowiązek sumiennego przechowywania kluczy od tabernakulum<sup>18</sup>. Na Warmii proboszczowie pod tym względem byli sumienni, osobiście opiekowali się kluczami, a wyjątkowo tylko, gdzie nie było kapłanów przy kościele, jak w Mingajnach i Rynie Reszelskim, klucze te wraz z kluczami do kościoła były pod strażą członków Rady Kościelnej<sup>19</sup>.

Nieco informacji zanotowali wizytatorzy na temat konopeum. Do końca XVI wieku nie istniał ogólny przepis kościelny, nakazujący zawieszanie konopeum na tabernakulum<sup>20</sup>. Nic dziwnego, że nie było ono powszechnie stosowane. W aktach wizytacyjnych diecezji warmińskiej z drugiej połowy XVI stulecia dość często są wzmianki o konopeum, co by świadczyło, że je dość powszechnie wprowadzono do kościołów na Warmii. Kolor konopeum nie był widocznie unormowany przepisami liturgicznymi, skoro w tym samym okresie kościelnym w niektórych kościołach

<sup>12</sup> Ks. T. Szwaagrzyk: Przechowywanie Najświętszego Sakramentu, jw. *Ruch Bibl. i Lit.* 10/1957/289—290.

<sup>13</sup> ADWO, B 3, k. 15, 35, 42, 46, 47.

<sup>14</sup> ADWO, B 2, k. 113. B 3, k. 15, 29.

<sup>15</sup> ADWO, B 2, k. 24, 369. B 3, k. 31.

<sup>16</sup> ADWO, B 1a, k. 234, 245, 377, 389, 399.

<sup>17</sup> ADWO, B 2, k. 1, 24, 113.

<sup>18</sup> Ks. T. Szwaagrzyk, jw. s. 290.

<sup>19</sup> ADWO, B 1a, k. 263, 379. B 3, k. 35.

<sup>20</sup> Ks. T. Szwaagrzyk, jw. s. 284.

było białe, w innych czerwone lub zielone, a nawet czarne, złotem przetykane, jak w Wilczkowie <sup>21</sup>.

Kilka razy wizytatorzy wspominają o antepedium, zawieszonym przed tabernakulum. Dotyczyło to kościołów w Kochanówce, Lechowcie i Lubominie <sup>22</sup>. Te nieliczne informacje wskazywałyby, że antepedium nie znalazło tak szerokiego zastosowania, jak konopeum.

W tabernakulum mieściły się przede wszystkim puszkki z Najśw. Sakramentem. Puszkki te najczęściej były mosiężne lub miedziane, nieraz pozłacane. W parafiach zamożnych były też puszkki srebrne, ale w parafiach ubogich, jak w Brąszwałdzie, Frączkach, Leginach, Orzechowie i Sętału były puszkki drewniane albo skórzane <sup>23</sup>.

Hostii świętych nie wkładano bezpośrednio do puszkki, ale najpierw owijano je w jakąś osłonę, którą była sakiewka lub woreczek z płótna lnianego, czasem jedwabnego. Dopiero te sakiewki czy woreczki z hostiami świętymi wkładano do puszek. W niektórych kościołach zamiast sakiewki czy woreczka używano małej puszkki ze srebra. W niej zamykano hostie święte i umieszczano ją w drugiej puszcze, większych rozmiarów. Jak nas informują akta wizytacyjne parafii Radostowo, sakiewkę czy woreczek puryfikowano podczas Mszy św., jak puszkę. Wizytatorowie polecieli proboszczowi, „aby wodę z pierwszego płukania wiano do chrzcielnicy” <sup>24</sup>.

Puszkę z Najśw. Sakramentem stawiano wewnątrz tabernakulum na korporale i na palce, albo tylko na korporale, jak w Wilczkowie, albo tylko na palce, jak w Kolnie, Lubominie, Reszlu, Sątopach i Szalmii <sup>25</sup>. W niektórych kościołach, jak w Błudowie i Gryżlinach, puszkka stała na portatylu nakrytym korporalem <sup>26</sup>. W opisie parafii Nowe Kawkowo czytamy o „jakimś trójnogu drewnianym, przykrytym płótnem i palką, na którym była puszkka z hostiami świętymi” <sup>27</sup>.

Ale tabernakulum nie było przeznaczone wyłącznie dla Eucharystii św., jak dzisiaj. Przechowywano w nim także naczynia liturgiczne, jak monstrancje, hostiarki, naczynia do ablucji komunikujących, najczęściej srebrne wraz ze srebrną łyżką lub pateną. Oprócz tego, w tabernakulum umieszczano także relikwiarze, pacyfikały, bursy do chorych, stuły i oleje św. W Braniewie była puszkka z Najśw. Sakramentem, w której stopie znajdowało się pomieszczenie na olej do namaszczenia chorych <sup>28</sup>. Zwykle jednak oleje św. były w osobnych naczyniach. Bursa do chorych, nieraz ze skóry, zawierała dwie małe puszkki w sakiewkach, z Najśw. Sakramentem i olejem chorych. Często bursa, oczywiście bez wiatyku, wisiała na ścianie obok tabernakulum, do której dopiero w razie potrzeby wkładano wiatyk, wyjmując go z tabernakulum <sup>29</sup>.

Dla wiernych, którzy przychodzili do kościoła i chcieli przyjąć komunię św., konsekrowano hostie podczas Mszy św. tego dnia odprawianej. Nato-

<sup>21</sup> ADWO, B 1a, k. 389.

<sup>22</sup> ADWO, B 1a, k. 338, 377 i 382.

<sup>23</sup> ADWO, B 3, k. 27, 47, 48, 50, 51.

<sup>24</sup> ADWO, B 3, k. 7.

<sup>25</sup> ADWO, B 1a, k. 263, 377, 389, 392. B 3, k. 31, 36, 115.

<sup>26</sup> ADWO, B 1a, k. 57, 248.

<sup>27</sup> ADWO, B 1a, k. 258.

<sup>28</sup> ADWO, B 3, k. 72.

<sup>29</sup> Por. ADWO, B 3, k. 15.



miast w tabernakulum przechowywano Najśw. Sakrament tylko na potrzeby chorych. Dlatego w puszkach było niewiele hostii konsekrowanych. Najwięcej znaleźli ich wizytatorzy w Biskupcu Warmińskim, bo 22, w Świątkach 20, w Klewkach 16, w Klebarku 14, w Kolnie i Sętału po 13, w Ornece 12<sup>30</sup>. W innych kościołach ilość hostii św. wahała się od 3 do 9. Znamienne, że w większych miastach, jak w Barczewie, Braniewie, Pieniężnie, Reszlu i Tolkmicku przechowywano w tabernakulum tylko 7—8 hostii św.<sup>31</sup>. Niektórym proboszczom, jak w Biskupcu Warmińskim i Kolnie, wizytatorzy polecili przechowywać mniej hostii św. w tabernakulum. Zasadniczo ilość hostii konsekrowanych w tabernakulum uzależniona była od liczby chorych w parafii, dlatego zwiększano ją w czasie epidemii.

W niektórych kościołach istniała praktyka przechowywania Najśw. Sakramentu osobno dla chorych, a osobno jako wiatyk dla umierających. W Braniewie, oprócz puszkę srebrnej z 8 hostiami dla chorych, była jeszcze w bursie druga puszkę srebrna z 4 hostiami na wiatyk<sup>32</sup>. W Biesowie również były dwie puszkę, jedna dla chorych z 1 hostią św., a druga z 3 hostiami na wiatyk<sup>33</sup>. Na ogół więcej konsekrowano hostii dla chorych, niż dla umierających jako wiatyk.

W swoich sprawozdaniach wizytatorzy nie pomijali sprawy renowacji Najśw. Sakramentu. Synod z roku 1565 postanowił, aby do konsekracji używano hostii świeżych, sporządzonych nie dawniej, jak przed 10 dniami. Następnie synod zarządził, aby renowacji dokonywano co dwa tygodnie i aby w ten sposób „zawsze można było mieć świeże hostie dla chorych”<sup>34</sup>. Praktyka jednak parafialna była odmienna.

Prawie powszechnie zmieniano hostie w tabernakulum co 4 tygodnie. W jednym wypadku, w Rynie Reszelskim, renowacja Najśw. Sakramentu odbywała się co 6 tygodni, a w kilku parafiach częściej, we Frączkach i Orzechowie co 3 tygodnie, a w Ramsowie i Sałopach co 2 tygodnie<sup>35</sup>. Nie całkiem zgodnie z postanowieniem synodalnym wizytatorzy tolerowali praktykę renowacji co 4 tygodnie w okresie zimowym. Natomiast w lecie polecali dokonywać renowacji co 2—3 tygodnie. W miarę jednak upływu lat coraz powszechniej przyjmowała się praktyka renowacji co dwutygodniowej.

Na ogół tabernakulum utrzymywano w czystości i wizytatorzy dość Eucharystii. Niekiedy jednak zauważali nieporządki, jak w kaplicy św. Jerzego na zamku lidzbarskim, gdzie polecili kapelanowi, aby tabernakulum „częściej czyścił i troszczył się o jak największą czystość wewnątrz”<sup>36</sup>. Zdarzały się też wypadki, że sakiewka czy woreczek na hostie

<sup>30</sup> ADWO, B 3, k. 36, 38, 50, 61, 63, 99.

<sup>31</sup> ADWO, B 2, k. 24, 112. B. 3, k. 10, 15, 72.

<sup>32</sup> ADWO, B 1a, k. 171.

<sup>33</sup> ADWO, B 3, k. 40. „Venerabile Sacramentum in pixide quadam stannea aut plumbea, cooperta velo sericeo viridi, ac in bursulis, in quarum altera erant 3 hostiae pro viatico et in altera 1 pro infirmis”. Przechowywanie Najświętszego Sakramentu osobno „pro viatico” i osobno „pro infirmis” świadczy, że oprócz zopatrywania umierających istniała też praktyka zanoszenia komunii św. chorym.

<sup>34</sup> F. Hipler (wyd.): Constitutiones Synodales Warmienses, Sambiensis, Pomehanienses, Culmenses necnon Provinciales Rigenses. Brunnsbergae 1899 s. 46.

<sup>35</sup> ADWO, B 3, k. 31, 35, 42, 47, 48. Por. W. Schenk; Z dziejów liturgii w Polsce. W: Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce. Lublin 1969 s. 161.

<sup>36</sup> ADWO, B 3, k. 1.

św. były brudne, jak w Braniewie, Klebarku, Leginach i Radostowie<sup>37</sup>. Wizytatorzy zobowiązywali wówczas proboszczów do częstszej puryfikacji tychże.

Przed Najśw. Sakramentem w tabernakulum palono światło już od XIII wieku. Ale jeszcze w XV wieku niewiele było kościołów, w których by istniał zwyczaj palenia lampki w znaczeniu dzisiejszym. Nie było bowiem prawa o charakterze powszechnym, które by to nakazywało. I Sobór Trydencki niczego nie postanowił w tej materii. Ale już synody potrydenckie „coraz częściej zwracają uwagę na cześć należną Eucharystii, objawiającą się także w paleniu wiecznego światła”<sup>38</sup>. W sprawozdaniach wizytacyjnych diecezji warmińskiej z drugiej połowy wieku XVI znajdujemy co do tego krótkie informacje.

W jednym tylko wypadku, w kaplicy św. Anny we Fromborku, jest wzmianka o lampie zawieszanej przed tabernakulum, a poza tym jest mowa ogólnie o świetle<sup>39</sup>. Również w jednym tylko wypadku, przy wizytacji kaplicy św. Jerzego w Lidzbarku, wizytatorzy informują o stałym paleniu światła: „przed Najśw. Sakramentem światło jest wieczne i pilnie należy dbać, aby nigdy nie zgasło”<sup>40</sup>. Widocznie istniał tu specjalny fundusz na utrzymywanie wiecznego światła przed tabernakulum. O nieustającym świetle, ale przez krótki okres czasu, wspominają akta wizytacyjne kościoła parafialnego we Fromborku: „Niekiedy i chorzy wypełniając ślub, ofiarują świece, które zwykły się palić w nocy i we dnie aż do zużycia”<sup>41</sup>. Poza tym, w aktach wizytacyjnych jest mowa tylko o paleniu światła podczas sprawowania służby Bożej w kościele.

W Klebarku światło zapalano podczas nabożeństw i w czasie „administrowania sakramentów”<sup>42</sup>. W Dobrym Mieście praktykę palenia światła rozszerzano i na odmawianie oficjum brewiarzowego, „od pierwszego dzwonięcia na jutrznię aż do odmówienia nony i znowu od pierwszego dzwonięcia na nieszpory aż do odmówienia kompletu”<sup>43</sup>. Wizytator kościoła parafialnego w Lidzbarku zaznaczył: „w niedziele i święta pali się światło od rozpoczęcia jutrzni przez cały dzień aż do końca nieszpórów. Natomiast w dni powszednie zapala się, kiedy rano otwiera się kościół i gasi się po ostatniej Mszy. Znowu zapala się po uderzeniu dzwonu na nieszpory i gasi się po ich ukończeniu”<sup>44</sup>. Przy wizytacji kościoła w Pieńźnie zanotowano: „przed Najśw. Sakramentem pali się światło od godziny czwartej rano aż do godziny czwartej po południu”<sup>45</sup>.

Wynika więc z tego, że poza jednym wypadkiem, o wiecznym świetle przed tabernakulum w wieku XVI na terenie diecezji warmińskiej nie może być mowy. Palono światło tylko w ciągu dnia i to w określonych godzinach, podczas nabożeństw, udzielania sakramentów św. i odmawia-

<sup>37</sup> ADWO, B 3, k. 7, 27, 61, 72.

<sup>38</sup> Por. Ks. T. Szwaagrzyk: Światło nieustające w liturgii Kościoła. *Ruch Bibl. i Lit.* 8/1955 26—30. Postanowił to również synod warmiński w roku 1565 — *Constit. Synod. Warm. jw.* s. 45

<sup>39</sup> ADWO, B 1a, k. 33.

<sup>40</sup> ADWO, B 3, k. 1.

<sup>41</sup> ADWO, B 2, k. 1.

<sup>42</sup> ADWO, B 3, k. 1.

<sup>43</sup> ADWO, B 3, ks. 112.

<sup>44</sup> ADWO, B 2, k. 204.

<sup>45</sup> ADWO, B 2, k. 113.

nia godzin brewiarzowych. Zapewne o oliwę z oliwek i o wosk pszczeli nie było wówczas łatwo, co utrudniało zaprowadzenie nieustającego światła w kościele. Oprócz tego, obawiano się chyba pozostawiać światło na noc, aby przypadkiem nie zapalił się kościół.

O światło w kościele troszczyły się przede wszystkim cechy i bractwa kościelne. I tak, bractwo św. Katarzyny w Tolkmicku miało 4 świece, „które zapalano w święta pierwszej klasy”. Cech rybaków we Fromborku miał jedną świecę, „która bezustannie pali się podczas służby Bożej”, a także 4 świece, „które zapalano tylko w święta pierwszej klasy podczas wszystkich nabożeństw”<sup>46</sup>. Świece te niejednokrotnie były umieszczane na specjalnych laskach, zatkniętych przed ołtarzem.

Dla całokształtu zagadnienia tabernakulum w drugiej połowie wieku XVI na Warmii należy dodać, że w niektórych kościołach było nie jedno, ale kilka tabernakulów. W Jezioranach były dwa tabernakula, jedno mniejsze, wykute w filarze, zawierało puszkę srebrną z 9 hostiami św., bursę do chorych na wsiach z 2 hostiami św. i naczynia z olejami św. W pobliżu tego było drugie większe tabernakulum na pomieszczenie monstrancji z hostią, pacyfikałów z relikwiami i innych naczyń liturgicznych<sup>47</sup>. W Lidzbarku były trzy tabernakula. Jedno małe na ścianie północnej kościoła, po stronie ewangelii, na przechowanie puszek srebrnej z 10 hostiami św., bursy do chorych z puszką srebrną, zawierającą 5 hostii św. i naczyń z olejami św. Drugie obok poprzedniego było większe i mieściło monstrancję z hostią konsekrowaną, wystawianą we czwartki na ołtarzu Bożego Ciała. Trzecie tabernakulum było wydrążone we filarze również od strony północnej i przeznaczzone na przechowywanie pacyfikałów z relikwiami i innych naczyń<sup>48</sup>.

Ale istnienie kilku tabernakulów w kościołach należało raczej do wyjątków. Powszechnie w kościołach warmińskich było tylko jedno tabernakulum, z reguły dość obszerne, w którym umieszczano wszystko to, o czym była wyżej mowa.

## II. OBOWIĄZEK SŁUCHANIA MSZY ŚW.

Akta wizytacji kanonicznych na ogół dokładnie informują nas o wypełnianiu przez wiernych przykazania kościelnego o słuchaniu Mszy św. w niedziele i święta. Najstarsze protokoły wizytacyjne z lat 1565—1572 w ciemnych barwach nakreślają obraz uczestniczenia mieszkańców Warmii we Mszy św. w niedziele i święta. Załedwie o kilku parafiach można było coś pozytywnego napisać na ten temat. Zaliczały się do nich parafie: Blanki, Brąswald, Krekole, Lubomino, Lutry, Paluzy, Skolity, Świętki, Unikowo, Żegoty i częściowo miasto Pieniężno. Wierni tych parafii przychodzili w niedziele na Mszę św. do kościoła, co proboszcz Lubomina wyraził słowami: „Wszyscy chętnie przychodzą do kościoła”<sup>49</sup>.

Ale ta pochlebna opinia o tych parafiach dotyczyła tylko niedzieli.

<sup>46</sup> ADWO, B 1a, k. 42, 50, 59.

<sup>47</sup> ADWO, B 2, k. 406.

<sup>48</sup> ADWO, B 1b, k. 272. B 2, k. 204. Każde tabernakulum jest nazwane ciborium — ciborium maius, ciborium minus, ciborium tertium. To ostatnie jest też nazwane promptuarium.

<sup>49</sup> ADWO, B 3, k. 97, 111.

Gorzej było ze świętami kościelnymi. Wierni wymienionych parafii nie mieli świąt w poszanowaniu i zaniedbywali obowiązek słuchania Mszy św. w święta. Co mogło być przyczyną tego? Prawdopodobnie było to skutkiem wpływów luteranizmu, który odrzucał kult świętych i nie uznawał świąt.

Zatem niewiele było parafii na Warmii, których wierni przynajmniej w niedziele regularnie uczęszczali do kościoła. Ogromna większość parafii przeżywała kryzys religijny, który ujawniał się głównie w zaniedbywaniu i lekceważeniu Mszy św. w niedziele i święta. Dokumenty wymienionych wyżej najstarszych wizytacji przekazują nam liczne skargi proboszczów na niską frekwencję wiernych w nabożeństwach niedzielnych i świątecznych.

Odnosiło się to przede wszystkim do miast warmińskich. Proboszczowie miejscy bardzo narzekali na swoich parafian, że nie poczuwają się do obowiązku wypełnienia przykazania kościelnego w tym względzie<sup>50</sup>. Proboszcz Biskupca Warmińskiego oświadczył wizytatorom: „Parafianie są ogromnie niedbali, niezwykle rzadko słuchają Mszy św. i przychodzą do kościoła, także bardzo wielu znajduje się takich, którzy zaledwie raz w roku nawiedzają kościół”. Najgorzej chyba było w Braniewie, gdyż wizytatorzy zanotowali: „ilekroć niesie się Najśw. Sakrament do chorych, nikt nie towarzyszy, niektórzy nawet szydzą, [...] a niektórzy zaledwie raz do roku przychodzą do kościoła i podają się wprost za ateistów”. Te wypowiedzi świadczą wyraźnie o lekceważeniu nauki Kościoła Katolickiego o ofierze Mszy św., a nawet o zaniku wiary w realną obecność Pana Jezusa w Najśw. Sakramencie, przynajmniej u pewnej liczby mieszczan warmińskich.

Mało lepiej było na wsiach warmińskich, zwłaszcza położonych w pobliżu miast, które ujemnie oddziaływały na okolicę. Proboszczowie miejscy żalili się na ogromną opieszałość swoich parafian w słuchaniu Mszy św. i na ograniczanie się ich nawet do jednorazowego w roku przyścia do kościoła. Wymowna jest skarga proboszcza z Ramsowa: „Parafianie są bardzo niedbali i niezwykle rzadko uczęszczają we Mszy św., tak że niekiedy proboszcz nie ma komu głosić kazania, nie ma, kto by na procesji niósł chorągwie czy krzyże”<sup>51</sup>. Charakterystyczna jest również relacja z parafii Barczewko: „Parafianie ogromnie rzadko słuchają Mszy św. w dni święte i bardzo oddają się rybołówstwu, zwłaszcza rano podczas kazania i Mszy św. Ci zaś, którzy uczęszczają do kościoła, po skończonym kazaniu natychmiast wychodzą na plac kościelny, przechadzają się, krzyczą głośno i wzniesają wrzaski, hałas i zamieszanie, nie sobie nie robiąc z upomnienia proboszcza”<sup>52</sup>. Zdaje się, że tego rodzaju postępowanie było także wynikiem propagandy luteranckiej. Protestantyzm bowiem nie uznawał ofiary Mszy św. i głównym elementem jego służby Bożej było kazanie, głoszone przez predykantów.

Z zaniedbywaniem obowiązku Mszy św. na wsiach i w miastach szły w parze różne przewinienia natury moralnej, jak łamanie postów kościelnych, ostentacyjne spożywanie pokarmów mięsnych w piątki dla okaza-

<sup>50</sup> ADWO, B 3, k. 13, 19, 39, 118, 179, 183, 207. Por. G. Matern, *Geschichte der Pfarrgemeinde SS. Petri und Pauli in Rössel, Königsberg 1935* s. 260.

<sup>51</sup> ADWO, B 3, k. 43.

<sup>52</sup> ADWO, B 3, k. 46.

nia wzgardy Kościołowi, wykonywanie prac służebnych w dni święte, nawet podczas nabożeństw w kościele, przesiadywanie w karczmach i upijanie się, gdy w kościele odprawiała się Msza św.<sup>53</sup>. Tak więc obraz życia religijnego na Warmii w połowie XVI stulecia był ponury i przygnębiający.

Chociaż nowinki protestanckie nie doprowadziły do rewolucji religijnej na Warmii, to jednak ich wpływ był widoczny w życiu kościelnym. Luteranizm znajdował podatny grunt w miastach, gdzie sprzyjało mu mieszczanstwo niemieckie. Ale częściowo przyjmował się i na wsiach, w których panowała powszechna bieda. W połowie wieku XVI Warmia była wyniszczona częstymi wojnami i mocno przerzedzona pod względem ludnościowym przez grasujące zarazy. Całe połacie łąnów były od lat nieuprawiane i leżały odłogiem<sup>54</sup>. Wolny czas w niedziele i święta biedna ludność wykorzystywała na zaopatrzenie się w żywność, zaniedbując równocześnie obowiązki religijne. Taka sytuacja ekonomiczna wsi warmińskiej ułatwiała posiew nowinek religijnych.

Nie dawali przykładu chłopom właściciele dworów i folwarków, którzy nieraz przyjmowali poglądy protestanckie i zrywali z Kościołem Katolickim. Warmińskie rodziny szlacheckie, zresztą nieliczne, przez bliskie obcowanie z rodzinami niemieckimi także ulegały wpływowi propagandy luterskiej. Dlatego proboszczowie niejednokrotnie skarżyli się na nich, że nie wypełniają przykazań kościelnych, a nawet odwodzą poddanych od Kościoła<sup>55</sup>.

Bywali również kapłani na Warmii przesiąknięci duchem protestanckim, a nawet zamiast Mszy św. wprowadzali nabożeństwa luterskie, jak w Braniewie i Unikowie. Dziekan z Pieniężna zgłosił wizytatorom, że na terenie jego dekanatu istnieją nabożeństwa ewangelickie: „Niektórzy nawet proboszczowie tamże rzadko odprawiają Mszę św., a częściej głoszą kazania i rzadko łączą jedno z drugim, ale albo jedno czynią, albo drugie”<sup>56</sup>. To mieszanie katolickich i ewangelickich obrzędów dezorientowało wiernych i ułatwiała przyjmowanie się nowej wiary.

Niekorzystnie na życiu kościelnym musiał odbić się brak kapłanów katolickich. Wierni pozbawieni posługi religijnej obojętnieli we wierze i łatwiej poddawali się wpływom protestanckim. O wielkim braku kapłanów mówią nam protokoły wizytacyjne. W Tłokowie Msza św. odprawiała się nieraz co piątą dopiero niedzielę, w Kłebowie co czwartą niedzielę, a w Skolitach co trzecią niedzielę<sup>57</sup>. Proboszcz ze Świątek, który co trzeci tydzień dojeżdżał ze Mszą św. do Skolit, oznajmił wizytatorom, że mieszkańcy Skolit „byliby gorliwsi i w słuchaniu Mszy św. i w ponoszeniu pełnych ciężarów na potrzeby kościelne”, gdyby mieli choć co drugą niedzielę Mszę św. w swoim kościele.

O wielkim braku kapłanów świadczy i taki szczegół zapisany przez wizytatorów. Dziekan w Lidzbarku, mający do pomocy tylko jednego wikariusza, obsługiwał parafię miejscową oraz kościoły sąsiednich parafii

<sup>53</sup> ADWO, B 3, k. 41, 43, 50, 51 i inne.

<sup>54</sup> Bp J. Obląk: Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii. *Studia Warmińskie* 2/1965/7.

<sup>55</sup> ADWO, B 3, k. 19, 28.

<sup>56</sup> ADWO, B 3, k. 205.

<sup>57</sup> ADWO, B 3, k. 171, 172, 199, 203, 212.

w Ignalinie, Kłębowie i Runowie<sup>58</sup>. Skutkiem tego, nabożeństwa musiały się rzadko odbywać w kościołach, wierni oswajali się z obywaniem się bez kościoła i posługi kapłańskiej, a nowatorzy mogli swobodnie propagować swoje idee.

Ten stan rzeczy bardzo niepokoił kardynała Stanisława Hozjusza. W swojej wszechstronnej działalności, która „przeorała Warmię jakby wielkim pługiem”, nie pominął żadnego środka duszpasterskiego dla zabezpieczenia zagrożonej wiary. Ale za najpilniejsze zadanie uważał katolickie wychowanie młodzieży duchownej i świeckiej. W tym celu sprowadził jezuitów na Warmię, założył w Braniewie *Collegium Hosianum* dla kształcenia młodzieńców świeckich i erygował Seminarium Duchowne dla wychowania młodego pokolenia kapłanów. Te poczynania „genialnej nieznużoności” Hozjusza odegrały rolę decydującą w odrodzeniu diecezji warmińskiej<sup>59</sup>.

Jego następca koadiutor i biskup Marcin Kromer dla przyspieszenia reformy życia kościelnego użył środka radykalnego. Wizytacja kanoniczna parafii warmińskich uświadomiła mu, że głównym złem jest lekceważenie przykazań kościelnych, a zwłaszcza opieszałość w regularnym uczęszczaniu na Mszę św. Doszedł do wniosku, że sytuacja religijna od razu zmieni się na lepszą, gdy zastosuje przymus kościelny, podobnie jak to uczynił książę Albrecht względem protestantów, ustanawiając „surowe kary dla uchylających się od nabożeństw”. Dlatego 23 lutego 1570 roku wydał edykt, tak zwany *Kirchgang* w sprawie uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta<sup>60</sup>. Ogłosił go jako biskup diecezji i jako zwierzchnik dominium warmińskiego. Miał więc edykt podwójną sankcję, kościelną i cywilną.

Na początku usprawiedliwiał wydanie edyktu słowami:

„Aczkolwiek zda się być niesłuszna, aby kogo poniewolnie do służby i zakonu Boga prawdziwego przymuszono, przecie jednak w Piśmie świętym jaśnie mamy (*compelle intrare*) to jest przymuszaj, aby weszli i jam obaczył, że wszędzie po wszytkiej Warmińskiej Diecezji [...] w słuchaniu słowa Bożego i Mszy św. wielkie niedbalstwo (z którego wzgarda Boga, a potem rozmaite karania doczesne i wiekuiste płyną) na oko się prawie pokazuje. Przełoż ku zbawiennemu pożytkowi niedbałem i w służbie Bożej ospałem Chrześcianom (którzy nie radzi do kościoła chodzą, ani czel Bożej z nabożeństwem chrześcijańskim rozmnażają) te niżej ustawy napisaćem kazał”.

Po tym wstępie Kromer zwrócił się do przełożonych cechów i bractw, aby pilnie sprawdzali, czy członkowie ich bractw czy cechu „do kościoła chodzą albo nie, którzy kazania i Mszy św. pospołu z dziećmi swymi (które jednak z dziesięci lat wychodzą) i czeladką, całej słuchają, albo więc którzy jej zaniedbują”.

<sup>58</sup> ADWO, B 3, k. 201.

<sup>59</sup> Bp J. Obląk: O początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie. *Studia Warmińskie* 5/1968/5—28. — K. Piwarski, jw. s. 370. — J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius. Braunsberg 1931 s. 221.

<sup>60</sup> *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 1889 s. 41. Tekst polski edyktu jest zamieszczony do dodatku do Constitutiones Synodales Dioecesis Varmiensis. Braunsbergae 1612. — J. Giertych: Oblicze regionalno-narodowe Warmii i Mazur, ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim. *Sacrum Poloniae Millennium*. Roma 1957 s. 338.

Z kolei koadiutor polecił burmistrzom, aby razem z rajcami miejskimi wybrali „jednego albo dwóch znacznych i pobożnych mężów z miasta, także też z przedmieścia”, którzy by kontrolowali mieszczan i pospólstwo w wypełnianiu obowiązków niedzielnych i świątecznych.

Następnie zobowiązał starostów i dziedziców, aby ich wójtowie i sołtysi „na każdą niedzielę i święto w kościele byli, a każdy wójt albo sołtys będzie pilno przestrzegał, jeżeli sobie podległy gospodarz albo gospodyni z dziećmi swoimi [...] i czeladką swoją na kazaniu święti byli, albo na niej aż do końca trwali”. Po skończonym nabożeństwie cechmistrzowie, przełożeni bractw, dozorczy miejscy i sołtysi mieli powiadomić proboszcza, którzy z wiernych nie dopełnili obowiązków religijnych i nie byli obecni w kościele.

Sankcje były następujące: Za opuszczenie Mszy św. i kazania wierni „winę dwóch groszy popadną”, a za opuszczenie samej Mszy lub samego kazania mieli płacić po 1 groszu. Natomiast przełożeni cechów i bractw, wójtowie i sołtysi za zaniedbanie obowiązku kontroli „dać winni pięć groszy, drugiego razu także pięć groszy, trzeciego razu pół grzywny pruskiej”.

Kary te cechmistrzowie „przyszłej niedziele wyciągną i jako pieniężną winę do skrzynki cechowej albo brackiej, poki się nie policzy, włożą”. Podobnie mieli czynić wójtowie, sołtysi i dozorczy miejscy. Wszyscy ci wobec starosty, burmistrza i proboszcza „co kwartał albo czwierć roku z pieniędzy wziętych rachunek uczynią”. Za gorliwe wykonywanie nałożonego obowiązku Kromer przyznał im z tej sumy „nagrodę szósty grosz pisując, a plebanowi piąty pójdzie, ostatek pieniędzy na воск i insze potrzeby kościelne obróca”.

Celem zaznajomienia wszystkich dokładnie z tymi przepisami i sankcjami, kapłani otrzymali polecenie odczytać edykt publicznie w kościele z ambony i ogłaszać go przez trzy niedziele lub święta po sobie następujące.

Po opublikowaniu edyktu frekwencja wiernych na Mszy św. polepszała się z każdym rokiem. Wizytatorzy i proboszczowie stwierdzali, że od edyktu parafianie stali się więcej obowiązkowi i bardziej pilni w uczęszczaniu do Kościoła. Proboszcz z Jezioran oświadczył: „odkąd ten edykt zaczął być przestrzegany w tym kościele, parafianie stali się więcej sumienni w słuchaniu Mszy św. niż przedtem, tak że ojcowie rodzin nie zaniedbują służby Bożej w niedziele i święta”<sup>61</sup>. Podobnie relacjonował proboszcz w Blankach: „Zarządzenie karne biskupa o słuchaniu Mszy św. jest zachowywane i kary na użytek kościoła są wypłacane. Teraz parafianie są dosyć pilni w uczęszczaniu do kościoła. W te dni, kiedy nie odprawiają się nabożeństwa w tym kościele, nie jest im ciężko iść do kościoła macierzystego dla wysłuchania Mszy św.”<sup>62</sup> Pochlebne świadectwo wystawił swoim wiernym proboszcz z Żegot: „Odkąd zaczęto przestrzegać edykt biskupi przeciw zaniedbywaniu kościoła, parafianie stali się tak gorliwi, że nie wychodzą z kościoła, póki po skończonej Mszy św. nie zostali pokropieni wodą święconą”<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> ADWO, B 2, k. 407.

<sup>62</sup> ADWO, B 2, k. 399.

<sup>63</sup> ADWO, B 2, k. 402.

Oczywiście, nie wszędzie i nie wszyscy dostosowali się do edyktu. Szczególnie opornie zachowywali się parobcy wiejscy, na których użalał się proboszcz z Piotrowca: „słudzy chłopscy mają zwyczaj przechadzać się po cmentarzu podczas nabożeństw i nie wchodzą do kościoła”<sup>64</sup>. Również parafianie Tolkowca źle wyrażali się o parobkach jednej ze wsi: „Słudzy z Demit nieprzyzwoicie zachowują się w kościele”<sup>65</sup>.

Na ogół jednak po edykcie mieszkańcy Warmii wypełniali obowiązki religijne w niedziele i uczestniczyli regularnie we Mszy św. Natomiast nadal zaniedbywali te obowiązki w święta kościelne i to zarówno na wsiach, jak i w miastach. Powszechnie skarżyli się proboszczowie na lekceważenie świąt przez wiernych. Tak zeznawał proboszcz z Bartąga o swoich parafianach: „tak są niedbali w słuchaniu Mszy św. i kazania w święta, że niekiedy przychodzi ich zaledwie 9 lub 10”. Podobnie żalił się proboszcz z Butryn, że „w niektóre święta zmuszony jest opuścić procesję i kazanie z powodu nieuczęszczania i nieobecności ludzi”<sup>66</sup>.

Gorzej jeszcze było w niektórych miastach. Parafianie z Ornety bardzo krytycznie ocenili swoich współwyznawców: „W niedziele parafianie są dość liczni na Mszy św. i kazaniu. Ale mają zwyczaj dwa razy tłumnie wychodzić z kościoła, raz po kazaniu i drugi raz po podniesieniu, nie otrzymawszy wpieryw błogosławieństwa kapłańskiego. Natomiast w święta uroczyste i poświęcone apostołom są bardzo niedbali, tak że teraz jest ich niewiele więcej, niż w dni powszednie. W tym czasie nie powstrzymują się od prac służebnych w mieście, niewiasty pieką chleb i piorą szaty, mieszczanie swoimi wozami wożą jedni drzewo, drudzy zboże, inni piwo, inni inne rzeczy”<sup>67</sup>.

Gwałcenie świąt istniało także w Dobrym Mieście i Olsztynie. „Zauważono bowiem, że w czasie nabożeństw wieśniacy przychodzą do miasta, sprzedają jarzyny, owoce, wyroby mleczne, zboże, płótno. To samo czynią także sukienicy, szewcy, rzemieślnicy, hafciarze, sprzedając wieśniakom swoje towary, przy zgodzie na to rady miejskiej”. Nawet podczas nabożeństw „jawnie sprzedaje się piwo i gorzałkę”<sup>68</sup>.

Zastanawiające jest to uporczywe lekceważenie świąt na Warmii. Tego nie da się chyba wytłumaczyć tylko skutkami propagandy protestanckiej, występującej przeciw kultowi świętych. Może z powodu zbyt wielkiej ilości świąt ludność była zrażona częstym chodzeniem do kościoła, co by znajdowało potwierdzenie w relacji proboszcza z Ornety: „Jeśli jednak 3 dni święte następują bezpośrednio po sobie, z każdym dniem mniej przychodzą do kościoła”<sup>69</sup>. A może ciężkie warunki ekonomiczne pochłaniały uwagę wiernych do tego stopnia, że nie mieli już sił myśleć o sprawach duchowych? Tym bardziej, że od roku 1577 obowiązywało chłopca w Polsce 6 dni pracy na roli pana.

Jeżeli tego rodzaju nieporządki zachodziły w dni święte, oznaczało to również, że edykt biskupi nie wszędzie był respektowany przez władze administracyjne biskupstwa warmińskiego. Nie wprowadzili go w życie sołtysi parafii Osetnik, na których proboszcz złożył skargę podczas wizy-

<sup>64</sup> ADWO, B 2, k. 109.

<sup>65</sup> ADWO, B 2, k. 105.

<sup>66</sup> ADWO, B 2, k. 359.

<sup>67</sup> ADWO, B 2, k. 171.

<sup>68</sup> ADWO, B 2, k. 314.

<sup>69</sup> ADWO, B 3, k. 111.



tacji: „Wprawdzie kilkakrotnie ogłosił edykt z ambony, ale dotąd ani jego upomnieniami, ani poleceniami władz biskupstwa nie udało się nakłonić sołtysów, aby proboszczowi wykazywali listę niedbanych i ściągali z nich kary. Do tego stopnia nic sobie nie robią ze samego edyktu. Stąd dzieje się, że parafianie stają się bardzo niedbali w służbie Bożej.”<sup>70</sup>

Nie wykonywali postanowień edyktu i wyżsi urzędnicy dominium warmińskiego. Parafie okręgu olsztyńskiego, jak Butryny, Jonkowo, Klebark, Klewki i Purda wniosły zażalenie na administratora komornictwa olsztyńskiego, że „bardzo często i w niedziele i święta zwoluje ludzi już to na polowanie, już to do łowienia ryb, już to do innych zajęć w folwarku”, a przez to odciągał ludzi od kościoła. Ponadto nie można było się go doprosić, „ażeby swoją powagą zmusił opornych do kar za zaniedbywanie obowiązków kościelnych. Skutkiem tego bardziej wzrosło lekceważenie kultu Bożego wśród parafian.”<sup>71</sup> Podobne skargi wypowiedano i pod adresem starosty dobromiejskiego, że „w dni święte zwykł w Kolegiacie Dobromiejskiej ogłaszać zarządzenia i wymierzać sprawiedliwość”, nie dając możliwości zainteresowanym wypełnienia przykazania kościelnego<sup>72</sup>.

Pod koniec wieku XVI sytuacja religijna na Warmii była już wyjaśniona i na ogół uporządkowana. Wierni wypełniali obowiązki religijne i ich frekwencja na nabożeństwach w niedziele prawie we wszystkich parafiach była zadowalająca. Natomiast w dalszym ciągu niepopularne było świętowanie zwłaszcza mniej ważnych świąt.

Proboszczowie nadal narzekali na opuszczanie nabożeństw w święta kościelne. Niektórzy stwierdzali, jak proboszcz z Sząbruka: „w niedziele są obecni, zaś w święta są bardzo niedbali”, lub jak proboszcz z Wrzesiny: w niedziele są obecni w kościele, w święta mniejsze zaledwie 3 albo 4, najwyższej 10 się zjawi”<sup>73</sup>. Do tego proboszcz z Henrykowa dodawał, że gdy święta trwają przez kilka dni, to „w pierwszy dzień prawie przez całą noc tak pobłażają obżarstwu i pijaństwu, że następnego dnia nie są zdolni pójść do kościoła”<sup>74</sup>.

W sprawozdaniach wizytacyjnych z lat 1597—1598 prawie nie ma wzmianki o zaniedbywaniu Mszy św. z powodu rybolówstwa, jak dawniej. Ale powtarzają się skargi na pijaństwo w niedziele i święta. Proboszcz z Brąswaldu komunikował, że „podczas nabożeństw niektóre kobiety roznoszą i sprzedają gorzałkę”. Proboszczowie z Prosit, Ramsowa, Runowa i Wapnika donosili, że parafianie przed przyjęciem do kościoła „najpierw nawiedzają karczmę i piją gorzałkę”<sup>75</sup>.

Istnieli również w tym czasie szlachcice i właściciele majątków, jak w Kalbornie, Pierławkach, Reszlu i Trękusie, którzy opuszczali Mszę św., lekceważyli dni święte i zmuszali poddanych do pracy na roli. Byli też sołtysi, jak w Jonkowie, Kraszewie, Mingajnach, Rogożu, Wapniku i Żegotach, którzy nie chcieli respektować edyktu Kromera, kontrolować parafian na nabożeństwach i karać zaniedbujących obowiązki kościelne<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> ADWO, B 2, k. 147.

<sup>71</sup> ADWO, B 2, k. 362—368, 387.

<sup>72</sup> ADWO, B 2, k. 322.

<sup>73</sup> ADWO, B 4, k. 147, 153.

<sup>74</sup> ADWO, B 4, k. 267.

<sup>75</sup> ADWO, B 4, k. 68, 103, 160, 226, 240.

<sup>76</sup> ADWO, B 4, k. 34, 47, 68, 74, 158, 202, 210, 240, 269.

Byli także parafianie, którzy nie wypełniali przykazania kościelnego, mimo stosowania względem nich edyktu biskupiego. Proboszczowie z Lechowa i Osetnika wyznali, że ich parafianie „opieszale przychodzą do kościoła, chociaż według edyktu Kromera są zapisywani i karani”. Podobnie relacjonował i proboszcz Dobrego Miasta, że w święto mało jest ludzi w kościele, „choć edykt Kromera w tej sprawie jest gorliwie zachowywany”<sup>77</sup>. Ale wszyscy ci nie wywiązujący się ze swoich obowiązków religijnych należeli do wyjątków, które zawsze będą istnieć nawet w okresie rozkwitu pobożności. Ogólnie stwierdzić trzeba, że przy końcu XVI stulecia wierność Kościołowi Katolickiemu na Warmii była ugruntowana i religijność wiernych należyście rozbudzona.

Na końcu wspomnieć trzeba o ciekawej informacji proboszcza z Grzędy. Mieszkańcy Prus Książęcych, od kilkudziesięciu lat zmuszani do luteranizmu, potajemnie jednak trwali przy wierze katolickiej. Według świadectwa tegoż proboszcza, „niektórzy wieśniacy ze sąsiedniego księstwa zwykli przychodzić do tego kościoła, oddawać cześć Najświętszemu Sakramentowi, przynosić palmy i świece do poświęcenia, zabierać wodę święconą, dawać ofiary, zachowywać i ucześnieć na inne obrzędy katolickie”<sup>78</sup>.

### III. KOMUNIA ŚW.

W średniowieczu nieczęsto przystępowano do komunii św., a „jeśli chodzi o polskie stosunki, to tu od początku komunii św. przyjmowano rzadko, kilka razy w ciągu roku”<sup>79</sup>. Choć teoretycznie częste przyjmowanie komunii św. było pożądane, to w praktyce rzadko kto zbliżał się do sakramentu ołtarza więcej, niż raz w roku. Komunia św. bowiem była przedstawiana jako „straszliwie groźna” i aby „nie narazić się na niebezpieczeństwo świętokradztwa”, powstrzymywano się od częstego jej przyjmowania. Od komunikujących wymagano całkowitej czystości duszy i komunii wielkanocną musiała poprzedzić podwójna spowiedź, pierwsza do niedzieli czwartej W. Postu, a druga przed Wielkanocą, po której dopiero udzielano komunii św.<sup>80a</sup>.

Synod warmiński z roku 1575 nakazał proboszczom, aby opuszczających pierwszą spowiedź „surowo ich skarcili przy komunii wielkanocnej”<sup>80</sup>. A gdyby po upomnieniu nadal przez szereg lat tak samo czynili, proboszczowie obowiązani byli „własną decyzją powstrzymać ich od komunii i uważać za ekskomunikowanych”. Nic dziwnego, że wobec takich rygorów ograniczano się raczej do komunii wielkanocnej, nakazanej przez przykazanie kościelne. I tak np. proboszcz Krekola zaświadczał

<sup>77</sup> ADWO, B 4, k. 193, 165, 274.

<sup>78</sup> ADWO, B 4, k. 25.

<sup>79</sup> Ks. P. Szczaniecki: Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św. Poznań — Warszawa — Lublin 1962 s. 183, 188, 193.

<sup>80a</sup> W. Abraham (wyd.): Najdawniejsze statuty synodalne archidiecezji gnieźnieńskiej, Kraków 1920 s. 48. Z. Chodyński — E. Likowski (wyd.): Decretales summorum pontificum pro regno Poloniae et constitutiones synodorum. T. 3. Posnaniae 1883 s. 212. Ks. W. Schenk: Liturgia sakramentów świętych, Część 2. Lublin 1964 s. 28.

<sup>80</sup> Constit. Synod. Warmienses, Sambienses... jw. s. 59.

o swoich parafianach w tym względzie: „raz tylko przyjmują komunię św.”<sup>41</sup>.

Nie oznacza to, żeby w ogóle nie było wiernych więcej razy komunikujących w roku. Wyrażenia proboszczów, że parafianie „przynajmniej raz w roku” przyjmują komunię św., wskazują, że byli i tacy, którzy częściej przyjmowali komunię św. Proboszcz z Klebarka wyraźnie to stwierdził, że jego parafianie „zwykle w większe święta częściej przystępują do komunii św.” Przemawiałaby za tym chyba i wypowiedź proboszcza z Lechowa, który „zauważył, że więcej zwykło przystępować do komunii, niż było rozdanych kartek do spowiedzi”<sup>42</sup>. Proboszcz nie umiał sobie tego wytłumaczyć i podejrzewał parafian o jakieś machinacje świętokradcze. A może po prostu niektórzy wierni po spowiedzi wielkanocnej przyjmowali sakrament ołtarza więcej niż jeden raz? Trzeba jednak stwierdzić, że w drugiej połowie wieku XVI więcej niż jednorazowa komunia św. w roku należała na Warmii do rzadkości. Z tego też powodu w tabernakulum przechowywano małe ilości komunikantów.

Natomiast trzeba również stwierdzić, że przykazanie kościelne o komunii wielkanocnej było na ogół respektowane. Gdy zwłaszcza w latach siedemdziesiątych wieku XVI były liczne kłopoty i zaniedbania w uczestczeniu na Mszy św. w niedziele i święta, to z przystępowaniem do komunii wielkanocnej nie było większych trudności. Proboszczowie w większości zaświadczenia: „w tym roku wszyscy przyjęli komunię św.”. O proboszczu parafii Lidzbark wizytatorzy zapisali, że „nie jest mu znane, aby ktoś nie przyjął Boskiego sakramentu przynajmniej raz w roku”<sup>43</sup>.

Jeśli były jakieś trudności, to raczej ze sakramentem pokuty, ponieważ wierni nie chcieli szczegółowo wyznawać swoich grzechów. Często proboszczowie skarżyli się, że parafianie ograniczali się tylko do ogólnej spowiedzi i wzbraniali się przed szczegółowym wymienianiem grzechów i ich okoliczności. Może to również było wynikiem propagandy protestanckiej, która odrzucała sakrament pokuty, dopuszczając jedynie spowiedź powszechną.

Jak wytłumaczyć wypełnianie na Warmii przykazania co do komunii wielkanocnej w przeciwieństwie do lekceważenia przykazania kościelnego o uczestniczeniu we Mszy św. w niedziele i święta? Najpierw trzeba mieć na uwadze, że ludzie wieku XVI byli religijni i odczuwali potrzebę zbliżenia się do Boga i nawiązania z Nim łączności, której najdoskonalszym wyrazem jest komunia św. Ponadto, reformatorzy protestanccy, choć odmiennie od Kościoła Katolickiego interpretowali Eucharystię, nie odrzucali komunii, przeciwnie zalecali ją swoim wyznawcom. Dlatego od początku rewolucji religijnej w stosunku do komunii św. nie było opozycji, jak w stosunku do Mszy św.

Istniały tylko pewne niepokoje w Braniewie, gdzie zamożni mieszczaństwo domagali się „kielicha”, czyli komunii pod dwiema postaciami. W związku z tym, dnia 16 marca 1564 roku kardynał Hozjusz osobiście przybył do Braniewa, i „przez cztery tygodnie niezmiernie przekonawał ludzi, nie gardząc pomocą ich żon i córek, że winni zerwać z błę-

<sup>41</sup> ADWO, B 3, k. 156—157. Por. Georg Matern: Geschichte der hl. Kommunion in der Diözese Ermland. Braunsberg 1911 s. 9—11.

<sup>42</sup> ADWO, B 4, k. 135, 274.

<sup>43</sup> ADWO, B 3, k. 146.

dem. Rezultatem długich rozmów i perswazji było przystąpienie wszystkich, z wyjątkiem dwóch, do sakramentów św. w sposób katolicki<sup>84</sup>. Poza tym, w aktach wizytacyjnych jest jeszcze wzmianka o Polakach w Barczewie, którzy wstrzymali się od sakramentów katolickich na Wielkanoc i udali się do Prus Książęcych, by tam przyjąć komunię pod dwiema postaciami. Podobnie uczynili służący z Osetnika, którzy zapewne byli ewangelikami, bo pochodzili z Prus Książęcych<sup>85</sup>.

Choć powszechnie na Warmii przystępowano do komunii wielkanocnej, to jednak w wielu parafiach trafiali się oporni w wykonywaniu tego obowiązku, tak wśród ludu, jak wśród szlachty i urzędników Biskupstwa<sup>86</sup>. Ale były to tylko jednostki, ogół natomiast wiernych wypełniał przykazanie kościelne co do komunii wielkanocnej.

Znaczniejszą opieszałość w przyjmowaniu sakramentu ołtarza na Wielkanoc zauważyła się w niektórych miastach, jak w Braniewie, Olsztynie i Pieniężnie. Proboszcz braniewski skarżył się: „Oprócz czeladników rzemieślniczych, nie mających stałego zamieszkania, wielu mieszczan nie przystąpiło w tym roku do komunii św.”<sup>87</sup>. Proboszcz z Pieniężna relacjonował: „Wszyscy parafianie w tym roku przyjęli komunię św., tylko wolni i czeladnicy rzemieślniczy zwykli się absentować do tego czasu”<sup>88</sup>. Również proboszcz Olsztyna zeznawał, że „wszyscy kawalerowie, jednak nie synowie mieszczan”, nie wypełnili przykazań kościelnych w okresie Wielkanocy<sup>89</sup>.

Z każdym rokiem jednak coraz mniej było zaniedbujących komunię wielkanocną. Przy końcu XVI stulecia proboszczowie ogromnej większości parafii zgodnie zaświadczały, że wszyscy parafianie przystępowali do sakramentów św. w okresie wielkanocnym. I tak np. proboszcz z Klebarka oznajmiał: „Na święta Wielkanocy wszyscy się wyspowiadali i przyjęli komunię św.”. Podobnie komunikował proboszcz z Tolkowca: „Wszyscy, którzy osiągnęli wiek rozeznania, przyjęli komunię św. na Wielkanoc”. Tak samo zapewniał proboszcz Ignalina i kościoła filialnego w Runowie: „W obydwóch kościołach na Wielkanoc wszyscy zadośćuczynili przykazaniu kościelnemu, przystępując do komunii św.”<sup>90</sup>.

Wypadki lekceważenia sakramentów św. w czasie wielkanocnym zachodziły gdzieś i przy końcu wieku XVI. W Reszlu nie przystąpiła do sakramentów św. rodzina jakiegoś szlachcica, a także mieszkańcy folwarku w Łężanach. Sołtys z Tumian opuścił komunię św. z powodu jakiegoś sporu z mieszczaninem olsztyńskim. Proboszcz z Ornety donosił: „W tym roku wszyscy przyjęli komunię św., z wyjątkiem 6 czy 7, którzy z powodu wzajemnych nienawiści powstrzymali się od komunii św. za radą proboszcza”. Proboszcz z Lidzbarka zgłosił: „Radcy i ławnicy rzadko się spowiadają i przystępują do komunii św.”, co chyba należy interpre-

<sup>84</sup> Ks. J. Koręwa: Z dziejów diecezji warmińskiej w. XVI — Geneza braniewskiego Hozianum. Poznań — Warszawa — Lublin 1965 s. 130. — A. Eichhorn: Der Ermlandische Bischof und Kardinal Stanislaus Hosius. Bd. I. Königsberg 1854 s. 148—155.

<sup>85</sup> ADWO, B 2, k. 147. B 3, k. 13.

<sup>86</sup> ADWO, B 3, k. 19, 28, 135, 198, 210.

<sup>87</sup> ADWO, B 3, k. 207.

<sup>88</sup> ADWO, B 3, k. 97.

<sup>89</sup> ADWO, B 3, k. 126.

<sup>90</sup> ADWO, B 4, k. 135, 226, 294.

tować w sensie zaniedbywania sakramentów św. na Wielkanoc<sup>91</sup>. Ale były to sporadyczne wypadki, nie zmieniające ogólnego poglądu na sprawę komunii wielkanocnej na Warmii u schyłku XVI stulecia.

W związku z komunią św. trzeba wspomnieć o ówczesnym zwyczaju podawania wiernym ablucji po przyjęciu sakramentu ołtarza. Do tej ablucji używano specjalnego, zwykle srebrnego naczynia w kształcie czary, którą napelniano winem. Z braku takiej czary posługiwano się kielichem, o ile możliwości nie konsekrowanym. Po komunii św. wierni podchodzili do czary czy kielicha i albo spożywali ablucję bezpośrednio z tych naczyń, albo za pomocą łyżeczki. Synod warmiński z roku 1577 wydał zarządzenie, aby ablucji nie podawano wiernym z kielicha, który był użyty do Mszy św., ale z innego oraz aby jej nie udzielał kapłan od ołtarza, ale jakiś świecki człowiek. Jeśli kielich był konsekrowany, świecki mężczyzna mógł go trzymać poprzez jakąś osłonę<sup>92</sup>.

Na końcu, należy jeszcze w kilku zdaniach omówić komunię św. chorych, dla których przecież przechowywano Najśw. Sakrament w tabernakulum. Jeśli chory znajdował się w miejscowości, gdzie był kościół, najpierw dawano wiernym znak dzwonem, że choremu będzie zaniesiona komunія św. Na głos dzwonu wierni schodzili się do kościoła, aby towarzyszyć kapłanowi niosącemu Najśw. Sakrament. Kapłan ubrany w komżę i stułę wyjmował puszkę, zostawiając w tabernakulum jedną hostię dla adoracji przygodnie wstępujących do kościoła. Puskę z Najśw. Sakramentem kapłan niósł prawdopodobnie pod baldachimem, procesjonalnie. Na czele szedł kampanator w komży, trzymając w jednej ręce świecę, a w drugiej dzwonek. Za nim postępowali czterej chłopcy-ministranci, ubrani w komeżki i dwaj z nich nieśli sztandary, a dwaj zapalone latarnie lub świece, zatknięte na laskach. Wierni, których na to stać było, trzymali w rękę również zapalone świece. Po drodze przynajmniej ministranci śpiewali responsorium *Homo quidam*. W ten sam sposób wracano do kościoła po udzieleniu komunii św. choremu<sup>93</sup>.

Inaczej było z chorymi na wsiach odległych od kościoła. Wówczas kapłan przywdziawszy tylko stułę, wkładał małą puszkę do bursy, w której znajdował się korporał. Następnie zawieszał sobie bursę na szyi i brał do ręki dzwonek, aby wzywać wiernych do oddania czci P. Jezusowi. Podróż do chorego odbywał sam na koniu lub pojazdem konnym, powożonym przez woźnicę<sup>94</sup>.

Wizytatorzy wszędzie kontrolowali, czy kapłani chętnie zaopatrują chorych sakramentami św. Na ogół spełniali ten obowiązek bez ociągania się i wierni rzadko kiedy wnosili w tym względzie skargę na swoich duszpasterzy.

#### ZAKOŃCZENIE

Życie eucharystyczne na Warmii w drugiej połowie XVI stulecia miało okresy swojego upadku i wzlotu, zależnie od sytuacji Kościoła. W dobie

<sup>91</sup> ADWO, B 2, k. 173, 495. B 4, k. 214.

<sup>92</sup> Constit. Synod. Warmienses, Sambiensis... jw. s. 67.

<sup>93</sup> ADWO, B 2, k. 7—8, 208. Por. K s. B. K u m o r: Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym. *Prawo Kanoniczne* 10/1967/308.

<sup>94</sup> ADWO, B 2, k. 24.

ofensywy doktryny protestanckiej osłabła nie tyle cześć do Najświętszego Sakramentu, ile wiara w ofiarę Mszy św., co wyraziło się w jej lekceważeniu i opuszczaniu w niedziele i święta. Ale po Soborze Trydenckim, pod wpływem niespożytej gorliwości kardynała Hozjusza i biskupa Kromera oraz działalności misyjnej jezuitów, sprowadzonych do Braniewa i pracy młodego pokolenia kapłanów, wychowanych w diecezjalnym seminarium duchownym, życie eucharystyczne na Warmii odrodziło się i nabrało właściwych rumieńców.

Na uspokojenie umysłów i umocnienie wiary w Najświętszy Sakrament duży wpływ wywierały pisma Hozjusza, z zapalem czytane i często wydawane. „Na podkreślenie zasługują mniej znane listy pasterskie i kazania o Eucharystii. Pisane są z największą jasnością i prostotą, są ściśle dogmatyczne, pełne szlachetnej miłości... Można powiedzieć, że są mistrzowskie, zwłaszcza jak na tę epokę”<sup>95</sup>. Kazania Hozjusza o komunii św. i o Mszy św. były wszędzie słuchane z największą uwagą. I może to żywe słowo, wypowiedane z ogromną żarliwością i przekonaniem, najmocniej oddziaływało na umysły i serca wiernych.

Duch kardynała Hozjusza przetrwał na Warmii długie lata, tym bardziej, że był nim ożywiony także jego następca biskup Kromer. Kazania i katechezy o Eucharystii i Mszy św. Hozjusza, a także Kromera, były przepisywane i rozsyłane do wszystkich parafii. Proboszczowie odczytywali je z ambony w Wielki Czwartek i w niedzielę wśród oktawy Bożego Ciała<sup>96</sup>. W ten sposób na wiele lat po śmierci autorów spełniały one ważną rolę w odrodzeniu życia eucharystycznego na Warmii.

#### AUS DER ERLÄNDISCHEN EUCHARISTISCHEN LEBEN IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 16. JAHRHUNDERTS

##### ZUSAMMENFASSUNG

Zu den strittigsten Problemen des 16. Jahrhunderts gehörte das der Eucharistie. Auf Grund von Akten, die im Archiv der Ermländer Diözese in Olsztyn aufbewahrt werden, untersucht der Verfasser, wie dieses Problem in Ermland sich darstellt. Es handelt sich vorzugsweise um die Art der Aufbewahrung des Allerheiligsten Sakraments in ermländischen Kirchen, um die Anteilnahme der ermländischen Katholiken am Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen, sowie um deren Empfang der Osterkommunion.

Das Allerheiligste Sakrament bewahrte man im Tabernakel auf, das an der Seitenwand der Kirche, in der Regel auf Seiten des Evangelii, in der Nähe des Hochaltars, oder an einem dem Hochalter am nächsten stehenden Kirchenpfeiler angebracht war. Neben dem Sakrament der Eucharistie befanden sich im Tabernakel auch heilige Öle, Heiligenreliquien und liturgische Gefäße aller Art. Vor dem Allerheiligsten Sakrament brannte Licht, aber nur am Tage und in bestimmten Stunden, gewöhnlich während der Kirchengottesdienste.

Der Kirchgang war von den Gläubigen sehr vernachlässigt, was durch die das Messopfer verwerfende protestantische Propaganda, durch Abneigung gegenüber den Geistlichen sowie durch die wirtschaftliche Lage der Gläubigen verursacht wurde, welche die Sonn- und Feiertage zum Erwerb von Lebensmitteln benutzten.

<sup>95</sup> Ks. J. Bochenek, jw. s. 149.

<sup>96</sup> F. Hipler: Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. Köln 1885 s. 108—113, 123. — Tenze: M. Kromers Gedichte, Synodalreden und Pastoralen. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 10/1894/145, 263.

Dieser Zustand begann sich zu bessern, als Bischof Kromer den sog. Zwangskirchgang einführte. Von Jahr zu Jahr stieg man der Besuch der hl. Messe an Sonntagen. Weiter aber nahm man leicht den Kirchgang an kirchlichen Feiertagen, was unzweifelhaft auf die Nachwirkung lutherischer Propaganda zurückzuführen ist.

Im Gegensatz zum Widerstande gegenüber der hl. Messe stiess man seitens der Gläubigen beim Kommunionempfang auf keine grössere Schwierigkeiten, wahrscheinlich deswegen, weil der Protestantismus zwar anders die hl. Kommunion interpretierte, sie aber nicht verwarf. In der Regel empfangen zu Ostern alle die hl. Kommunion. Ausserhalb der Osternzeit hörte zwar dieser fromme Brauch nicht auf, wurde aber ziemlich selten geübt.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts verloren die religiösen Neuigkeiten im Ermland ihre Anziehungskraft. Das kirchliche und eucharistische Leben erlebte seine Wiedergeburt und entwickelte sich immer besser. Es trugen dazu bei die Einführung im Ermland der Dekrete des Tridentinums durch die Diözesansynode von 1565, sowie die eifrige Tätigkeit der ermländischen Bischöfe, des Kardinals Stanislaus Hosius und Martin Kromers, die vermittels ihrer gedruckten Werke, vornehmlich durch Predigten und Katechesen, weiter durch Erziehung einer neuen Priestergeneration im Geistlichen Seminar in Braniewo, und nicht zuletzt durch jesuitische Missionen in den Parochien wirkten.





## POWSTANIE I ORGANIZACJA PRAWNA KAPITUŁY KOLEGIACKIEJ W DOBRYM MIEŚCIE DO ROKU 1429

**Treść:** I. Powstanie kapituły: 1. Pierwsze wiadomości o kapitule kolegiackiej. 2. Dzieje zewnętrzne kapituły. 3. Budowa kolegiaty. — II. Organizacja kapituły: 1. Skład kapituły. 2. Obsadzanie prałatur i kanonów. — III. Uprawnienia i obowiązki członków kapituły: 1. Uprawnienia. 2. Obowiązki.

### WSTĘP

W ostatnich latach zainteresowania historyków prawa zwróciły się ku zagadnieniom powstania, działalności i prawnej organizacji kapituł katedralnych i kolegiackich, które, poczynając od wczesnego średniowiecza aż po czasy nowożytne, były ważnymi instytucjami w życiu Kościoła i Państwa.

Dzięki tym zainteresowaniom uzyskano już szereg cennych wyników i w istotny sposób posunięto naprzód wiedzę o organizacyjnej strukturze tych kościelnych korporacji.

Niniejszemu artykulowi przyświeca podobny cel; ma on bowiem stanowić próbę opracowania prawnej organizacji kapituły kolegiackiej w diecezji warmińskiej z siedzibą w Dobrym Mieście, jako kościelnej, kolegiackiej osoby prawnej. Z tej racji opracowanie to nie będzie historią kościoła, czy nawet historią kapituły, chociaż i z jednym i z drugim zagadnieniem ma wiele punktów wspólnych. Kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście powstała przecież, rozwijała się i działała w konkretnych warunkach historycznych. Zrozumienie tych warunków ułatwia dostrzeżenie celowości powołania do życia i istnienia kapituły oraz w większym stopniu pozwala uchwycić jej działalność.

Ramy chronologiczne artykułu wyznaczają lata: 1341—1429, zatem pierwsze sto lat istnienia kapituły. *Terminus a quo* — to data powołania do życia kapituły; *terminus ad quem* — to pierwsza redakcja statutów, ułożonych przez nią samą, wprowadzone jeszcze krótkich i niekompletnych, stanowiących jednak próbę pisemnego ujęcia prawa zwyczajowego, którym do owej pory kapituła się rządziła.

Rok 1429 stanowi zatem zamknięcie pewnego odcinka rozwoju kapituły. Do tego bowiem momentu żadne zestawienie statutów nie miało miejsca. Nie nadał ich również swojej kapitule biskup Herman z Pragi w 1341 roku. Musiała ona rządzić się w tym okresie tylko nielicznymi postanowieniami dokumentów fundacyjnych, a przede wszystkim przepisami ustawodawstwa ogólnokościelnego oraz prawem zwyczajowym. Brała ona również wzór z warmińskiej kapituły katedralnej, która znacznie wcześniej ułożyła własne i zróżnicowane statuty, stanowiące o jej wewnętrznym ustroju i zakresie działania jako osoby prawnej.

Tak więc niniejsze opracowanie nie obejmuje zbyt długiego okresu czasu, nie sięga nawet do uchwał Soboru Trydenckiego, który do życia kapituł wprowadził wiele reform.

Podjęmając się jednak próby opracowania prawnej organizacji kapituły w najdawniejszym okresie jej istnienia, gdy musiała ona rządzić się

przeważnie prawem zwyczajowym, można napotkać dość poważne trudności, przede wszystkim z uwagi na brak podstawowych dokumentów prawno-historycznych, jak: akt erekcyjny, statuty czy księgi uchwał kapituły. Nie można jednak przejść obojętnie obok tego okresu, mimo iż braku źródłowe wyraźnie ku temu skłaniają. Pierwsze bowiem sto lat istnienia dobromiejskiej kapituły kolegiackiej stanowiły ważny etap jej rozwoju. Kapituła przecież wówczas powstała, rozwijała się i działała. Poznanie zatem pierwotnego ustroju kapituły będzie znacznie ułatwiać dostrzeżenie celowości jej istnienia w okresie późniejszym, w jaśniejszym świetle stawiać będzie jej działalność, pozwoli wreszcie na przeprowadzenie studium porównawczego dla obu okresów.

Okres istnienia i działalności kapituły do roku 1429 wydaje się być jeszcze godnym uwagi i z tego względu, ponieważ w tym czasie w życiu kapituł mogły zdarzać się częściej, aniżeli w okresie późniejszym, pewne specyficzne osobliwości w ich strukturze rozwojowej. A w dziejach dobromiejskiej kapituły odrębności takie rzeczywiście zaistniały.

Artykuł niniejszy jest więc tylko wstępem do pełnego opracowania prawnej organizacji kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście.

## I. POWSTANIE KAPITUŁY

### 1. PIERWSZE WIADOMOŚCI O KAPITULE KOLEGIACKIEJ W ŚWIETLE NAJSTARSZYCH ŹRÓDEŁ

Kapituła jako społeczność o charakterze osoby prawnej wymaga do swego powstania, poza wspólnym celem wszystkich swoich członków, jeszcze dwóch dalszych istotnych elementów, a mianowicie: formalnego, jakim jest erekcja dokonana przez kompetentną władzę kościelną oraz materialnego, w postaci stałego i pewnego źródła dochodów.

Poniższy rozdział traktować będzie o zagadnieniu podstaw formalnych i materialnych przy powstaniu kapituły kolegiackiej w diecezji warmińskiej w oparciu o dostępne nam dzisiaj źródła.

#### § 1. Erekcja kapituły we wsi Pierzchały (1341)

Dokumentem, który zawiera pierwszą wzmiankę o istnieniu kapituły kolegiackiej „Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych” w diecezji warmińskiej, jest dekret biskupa Hermana z Pragi, wystawiony 30 października 1343 roku, zarządzający jej translokację<sup>1</sup>. Zebrani w Or-

<sup>1</sup> Codex Diplomaticus Warmiensis (skrót: CDW). W: *Monumenta Historiae Warmiensis*. Bd. I. Hrsg. C. P. Woelky, J. M. Saage, Mainz 1860; Bd. II. Hrsg. C. P. Woelky, J. M. Saage, Mainz 1864; Bd. III. Hrsg. C. P. Woelky, Braunschweig und Leipzig 1874; Bd. IV. Hrsg. V. Röhrich, F. Liedtke, H. Schmauch, Braunschweig 1935. CDW II, s. 28—29: „Nos Episcopus et Capitulum... prout de iure potuimus, Collegium Canonicorum... anno Domini millesimo, trecentesimo, quadragésimo primo, decima septima die mensis Junii, sollempniter fuerat institutum, ...transtulimus in villam Ecclesie nostre Glottow prope Gudenstat ad Ecclesiam ibi Parrochialem”. Por. A. Birch-Hirschfeld: *Geschichte des Kollegiatstiftes in Gutstadt 1341—1811*, Braunschweig 1931; Praca ta została także ogłoszona i w periodyku Towarzystwa historyków warmińskich: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (skrót: ZGAE) 1932.

niecie<sup>2</sup>, wspomniany biskup Herman i jego kapituła katedralna<sup>3</sup>, uroczyście przenoszą, założoną przez siebie kapitułę kolegiacką w dniu 17 czerwca 1341 roku, do Głotowa w bliskie sąsiedztwo Dobrego Miasta. Dokument ten określa nową kapitułę jako *Collegium Canonicorum* i wskazuje na jej dotychczasową siedzibę w słowach: *quod prius erat apud Ecclesiam et in Ecclesia Omnium Sanctorum prope Braunsberch*. Ta właśnie wiadomość a także wcześniejsza jeszcze wzmianka o jakimś wiceprimiceriuszu kościoła Wszystkich Świętych, znajdującego się poza murami Braniewa z 25 kwietnia 1342 roku<sup>4</sup>, to jedyne i udokumentowane informacje odnośnie czasu i miejsca powstania kapituły<sup>5</sup>. Dają one jednak wystarczającą podstawę do stwierdzenia, że fakt erekcji z całą pewnością miał miejsce w dniu 17 czerwca 1341 roku, gdyż dokument z 1343 roku w słowach: *Collegium Canonicorum... sollemniter fuerat institutum* w sposób bardzo wyraźny i oczywisty to przesądza.

Powstaje jednak w związku z tym faktem inne nader ważne dla naszego zagadnienia pytanie, a mianowicie, czy został sporządzony dokument erekcyjny powołujący do życia kapitułę kolegiacką w 1341 roku. Istnieje wysoki i uzasadniony stopień prawdopodobieństwa, że taki dokument nigdy nie został sporządzony. Biskup Herman miał bowiem początkowo poważne wątpliwości, czy nowa korporacja kapitulna przyjmie się na nowopozyskanym terenie misyjnym i czy będzie ona posiadała wystarczające podstawy materialne dla swego rozwoju. Będąc więc niepewnym tych możliwości wystawił ją na razie niejako na okres próby. Formalny dokument erekcyjny mógł w tym czasie znajdować się dopiero w stadium przygotowania, a w najgorszym wypadku przynajmniej o nim myślano.

Tymczasem powołana mocą biskupiej władzy kapituła rozwijała się i sama organizowała swoją działalność, gdyż biskup Herman nie tylko nie sporządził dokumentu erekcyjnego, ale nie nadał kapitule nawet jakiegokolwiek statutów, w których by zakreślił dla niej ramy organizacyjne.

Przyszła wreszcie kolej na formalne potwierdzenie istniejącej już od dwóch lat kapituły. Posłużyła ku temu okazja przeniesienia siedziby kanoników do Głotowa w 1343 roku. Wtedy to biskup Herman i jego kapituła katedralna, zebrani w Orniecie, wyraźnie wypowiedzieli się o fakcie erekcji, nie jednak nie wspominając o dokumencie erekcyjnym. Sporządzony tym sposobem dokument na posiedzeniu w Orniecie z 1343 roku, zarządzający przeniesienie kapituły do Głotowa, jest jednocześnie

<sup>2</sup> Biskupi warmińscy początkowo rezydowali w Braniewie, potem w Orniecie, a od połowy XIV w. aż do końca XVIII w. w Lidzbarku Warm. Por. ks. J. O b l a k: *Historia Diecezji Warmińskiej*. Olsztyn 1958 s. 21—22.

<sup>3</sup> Zgoda kapituły katedralnej na Warmii była wymagana przy wszystkich zarządzeniach biskupich, dotyczących ważniejszych spraw diecezji, jak nakładanie większych podatków i kontrybucji, na rezygnację z biskupstwa i dobranie sobie koadiutora, zawieranie układów politycznych, nadawanie wszelkiego rodzaju dóbr materialnych i uprawnień, zakładanie miast itp. (Por. B. P o t t e l: *Das Domkapitel von Ermland im Mittelalter*. Borna-Leipzig 1911 s. 54; E. E n g e l b r e c h t: *Die Agrarverfassung des Ermlands*. München-Leipzig 1913 s. 8.

<sup>4</sup> CDW II, s. 16: „...dominus Bertholdus viceprimicerius capelle omnium Sanctorum foris civitatem Brunsberg”. Por. V. R ö h r i c h: *Die Kolonisation des Ermlandes*. ZGAE 12(1898)638.

<sup>5</sup> A. B i r c h - H i r s c h f e l d, jw. s. 6.

pierwszym dokumentem potwierdzającym formalnie dotychczasowe jej istnienie w miejscowości Pierzchały. Podobnie zresztą miały się sprawy z ustanowieniem kapituły kolegiackiej w Budziszynie<sup>6</sup>.

Innym argumentem, który może posłużyć na uzasadnienie powyższej tezy jest to, że niemal wszystkie dokumenty z tego najdawniejszego okresu istnienia kapituły aż do r. 1435 szczęśliwie dochowały się do naszych czasów i wszystkie zostały przedrukowane w wydawnictwie źródłowym. Trudno więc nawet przypuszczać, aby wśród tych wszystkich dokumentów zaginął tylko ten jeden i to najważniejszy, bo określający materialnie i prawne podstawy bytu kapituły.

Tak czy inaczej można w konkluzji podkreślić, że brak dokumentu erekcyjnego wcale jeszcze nie przesądza braku samej erekcji. W tym wypadku wystarcza w zupełności wola przełożonego kościelnego, wyrażona na zewnątrz np. słowami lub znakami. Dokument zaś wystawiony na piśmie (*in scriptis*) jest najlepszą formą uzewnętrznienia tej woli i posiada ponadto charakter dowodu.

Podobne trudności istnieją odnośnie miejsca powstania kapituły, gdyż wyrażenie *prope Brunsberch* (w pobliżu Braniewa), a także *foris civitatem Brunsberg*, dało okazję warmińskim historykom do rozmaitych interpretacji. Według dawniejszych badaczy Woelkyego<sup>7</sup> i Bendera<sup>8</sup>, kościół kolegiacki miał się znajdować poza murami Braniewa (poza miastem w nowopowstałej dzielnicy) i należy uznać za legendę opinię, jakoby Pierzchały były pierwotną siedzibą kapituły. Natomiast Röhrich<sup>9</sup> i Matern<sup>10</sup> uważają, że tą siedzibą przed 1343 r. była właśnie miejscowość Pierzchały (Pettelkau). Za tą drugą opinią opowiada się i Birch-Hirschfeld<sup>11</sup>.

Pierwsza wzmianka o istnieniu kościoła w Pierzchałach pochodzi jednak dopiero z 1405 r.<sup>12</sup> Kościół ten występuje tu jako filia Szalmii. Matern w swojej pracy nad wezwaniem kościoła w Pierzchałach wykazuje, że był on jednym z najstarszych na Warmii i swoją budową architektoniczną wywoływał wrażenie, że służył jakiemuś szczególnemu celowi. Zasługiwał tu na uwagę zwłaszcza chór kościoła<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> F. Schwarzbach: *Geschichte der Kollegiatskirche und des Kollegiatstiftes St. Petri zu Bautzen im Mittelalter*. Freiburg 1929 s. 14; A. Birch-Hirschfeld, *iw.* s. 6; Gerhard Matern: *Die kirchlichen Verhältnisse im Ermland während des späten Mittelalters*. Paderborn 1953 s. 117.

<sup>7</sup> *Scriptores Rerum Warmiensium* oder *Quellenschriften zur Geschichte Ermlands* (skrót: SRW). W: *Monumenta Historiae Warmiensis*. Bd. I. Hrsg. C. P. Woelky, J. M. Saage. Braunsberg 1866 s. 257, przypis 1.

<sup>8</sup> J. Bender: *Die altpreussischen Landschaften innerhalb der ermländischen Diözese*. ZGAE 2 (1861—1862) 378.

<sup>9</sup> V. Röhrich: *Die Kolonisation*. ZGAE 20 (1917) 7.

<sup>10</sup> Georg Matern: *Über den Titel der Kirche von Pettelkau*. *Pastoralblatt für Diözese Ermland* (skrót: PDE) 35(1903)6 n., który sądzi, że miejscowość ta w końcu XIII w. znajdowała się w ręku wielkiej własności i w nieznanych bliżej okolicznościach przed 1341 r. została przejęta przez warmińskich biskupów, skoro Herman z Pragi podarował całe te dobra kanonikom kapitulnym. I jeśli się przyjmie Pierzchały za miejsce założenia kapituły, wówczas bez trudności wyjaśni się fakt wejścia dobromiejskiej kapituły w posiadanie tej tak odległej wsi od jej późniejszej siedziby w Głotowie.

<sup>11</sup> A. Birch-Hirschfeld, *iw.* s. 7 n.

<sup>12</sup> CDW III, s. 404: „...ecclesie filialis in Pottilkau”.

<sup>13</sup> Georg Matern, *iw.* s. 7.

Zasadniczym jednak motywem doszukiwania się pierwotnej siedziby kapituły w Pierzchałach jest wszakże to, iż tradycja — co szczególnie mocno podkreśla Röhrich i Birch-Hirschfeld — żywa w samej kapitule od początku XVII wieku, zawsze wskazywała na Pierzchały jako miejsce założenia i pierwotną jej siedzibę, a nigdy na jakąkolwiek inną miejscowość<sup>14</sup>.

Hipoteza ta posiada również poważny stopień prawdopodobieństwa.

Niewątpliwie powołanie do życia kapituły w tak niewielkiej osadzie jak Pierzchały, wydaje się co najmniej zaskakujące i chyba nie znajdziemy podobnego przykładu wśród kapituł kolegiackich polskich czy też niemieckich. Studiując bowiem historię tych kapituł dowiadujemy się, że były one najczęściej erygowane przy większych miejskich kościołach parafialnych, z którymi były związane bardzo silnymi więzami na przestrzeni całego swego istnienia. Wybór Pierzchał na siedzibę kapituły, a w krótkim czasie przeniesienie jej do Głotowa, należy tłumaczyć szczególnymi warunkami i potrzebami pruskiej kolonizacji na tych terenach. Kolonizacja biskupstwa warmińskiego została zasadniczo zakończona za rządów dziesiątego z kolei biskupa Henryka III Sorboma (1373—1401) i trwała niemal przez półtora wieku. Utrudniały ją częste napady pogańskich jeszcze Litwinów, częste pomory, wojny krzyżacko-polskie i z biegiem lat coraz bardziej agresywna postawa Zakonu Krzyżackiego wobec biskupstwa warmińskiego. Właśnie Zakon Krzyżacki, który na mocy postanowień Stolicy Apostolskiej miał zabezpieczyć spokój i rozkwit życia religijnego w diecezji warmińskiej, okazał się w stosunku do Kościoła bodaj najbardziej destruktywną siłą. Lekceważąc całkowicie dobro Kościoła dążył *per fas*, a przeważnie *per nefas* do zupełnego podporządkowania sobie biskupstwa warmińskiego i wchłonięcia go we własny organizm militarny.

Warto tu przytoczyć sąd Rogera Bacona, który mógł być świadkiem początkowych, dostatecznie jednak wymownych postępków Krzyżaków w Prusach i na Warmii. Powiada on, że „wszystkie narody pogan bałtyckich dawno byłyby nawrócone, gdyby nie przemoc Braci Niemieckich, którzy nie chcą na to pozwolić, bo przede wszystkim pragną ich ujarzmić i poddać swej władzy”<sup>15</sup>.

I istotnie, rzeczywista chrystianizacja Prusów nawet po ich ostatecznym podboju będzie jeszcze sprawą kilku wieków następnych, skoro jeszcze w początkach wieku XVI pogańskie wierzenia i zwyczaje wykazywać będą wśród nich swoją żywotność<sup>16</sup>.

Wprowadzenie zatem Prusów do Kościoła musiało stać się przede wszystkim dziełem zakonników i biskupów diecezji pruskich<sup>17</sup>.

Biskup warmiński Herman zdawał sobie z tego sprawę, gdy erygował kapitułę kolegiacką, obok istniejącej już od roku 1260 kapituły katedral-

<sup>14</sup> Np. księga aniwersarzy z 1611 r. SRW I, s. 257: „Memoria Domini Hermani, Episcopi Warmiensis fundatoris venerabilis Capituli Ecclesiae Collegiatae Gutstadiensis, quod primo erat in Petelkaw erectum, deinde in Glottau translatum”. Por. J. Leo: *Historia Prussiae*. Braunsberge 1725 s. 151.

<sup>15</sup> T. Tyc: *Pomorze polskie a Krzyżacy. Roczniki Historyczne* III(1927)64.

<sup>16</sup> G. Labuda: *Polska i krzyżacka misja w Prusach do połowy XIII wieku*. Poznań 1937 s. 7 n.; A. Rogalski: *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*. Warszawa 1956 s. 1—44; ks. J. Obłąk, jw. s. 61.

<sup>17</sup> ks. J. Obłąk, tamże.

nej<sup>18</sup>. Nowa kapituła, będąca w kraju Zakonu jedyną kapitułą kolegiacką, przez odbywanie uroczystych modlitw oraz wspólne życie kanoników, miała w swojej gorliwości, jeszcze w większym stopniu niż katedralna, zajęta przeważnie sprawami administracji diecezji, troszczyć się o dobro Kościoła na Warmii. Nowa korporacja miała współdziałać przy dokończeniu dzieła kolonizacji i chrystianizacji kraju.

Wybierając Pierzchały na siedzibę kanoników kolegiaty, wiedział biskup Herman, że stanowią one miejsce pielgrzymek związanych ze czcią Matki Boskiej, będąc w przeszłości ośrodkiem staropruskiego kultu<sup>19</sup>. Stąd też, w kraju niezupełnie jeszcze pozyskanym dla chrześcijaństwa, ważnym musiało się wydać przekształcenie tego rodzaju ośrodków pogańskiego kultu w chrześcijańskie miejsca pielgrzymek, a kościołom ich nadanie większego znaczenia.

Tak więc można przypuścić, że praktyczne względy pracy misyjnej i rozbudowy diecezji w ogólności, a znaczenie Pierzchał w przeszłości i w chwili ówczesnej, miały decydujące znaczenie przy powoływaniu do życia kapituły kolegiackiej<sup>20</sup>. Ponieważ jednak nie zachował się dokument erekcyjny, dlatego nie znamy istotnych racji założenia kapituły w tym właśnie miejscu i czasie.

Niewykluczona pozostaje i ta możliwość, że biskup Herman z Pragi kierował się tu przykładami ze swej czeskiej ojczyzny. Za jego panowania nastąpiło ożywienie znacznie wcześniej już nawiązanych stosunków prusko-czeskich<sup>21</sup>. Cały kraj pruski ulegał wówczas pochodzącym z Czech i Niderlandów wpływom literackim, a przede wszystkim teologiczno-mistycznym<sup>22</sup>. Powstanie więc nowej kapituły kolegiackiej trzeba widzieć również i w świetle tego procesu wpływów.

Należy pamiętać jeszcze i o tym, że biskup Herman, który rządził diecezją od roku 1337—1349, był nie tylko pisarzem ale i doskonałym prawnikiem. Kronika Jana Plastwiga, opisująca życie i działalność warmińskich biskupów, nazywa go *decretorum doctor eximius... et in curia papae auditor Rotae*<sup>23</sup>. Ostatnio zostały odnalezione nawet w bibliotece watykańskiej jego dzieła kanonistyczno-teologiczne<sup>24</sup>. Przy swoich więc zainteresowaniach prawniczych zajął się on uregulowaniem życia religijnego w swojej diecezji i rozbudową instytucji diecezjalnych. A erekcja kapituły kolegiackiej między innymi należała, w mniemaniu biskupów, do tej rozbudowy i stanowiła jej najwłaściwszą formę<sup>25</sup>.

Prócz tych wszystkich względów natury formalnej i praktycznej, jakie leżały u podstaw powołania do istnienia kapituły kolegiackiej, należy

<sup>18</sup> Kapitułę katedralną założył w r. 1260 biskup Anzelm i umieścił ją w Braniewie przy katedrze. Po dezorganizacji spowodowanej powstaniem Prusów, odbudował ją biskup Henryk Fleming w r. 1288 i osadził ją we Fromborku, który był jej siedzibą aż do II wojny światowej. Por. ks. J. Obłąk, jw. s. 23.

<sup>19</sup> Georg Matern, jw. s. 6.

<sup>20</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 7.

<sup>21</sup> SRW I, s. 7, przypis 12; F. Funk: Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preussen. Leipzig-Berlin 1927 s. 34 n.

<sup>22</sup> F. Funk, jw. s. 85 n.

<sup>23</sup> SRW I, s. 41, 56.

<sup>24</sup> E. Brachvogel: Die Bibliothek der Burg Heilsberg. ZGAE 23 (1929) 285 n.; F. Funk, jw. s. 80.

<sup>25</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 8.

uwzględnić jeszcze jeden. Kapituła miała dostarczać biskupom warmińskim fachowych sił do pracy w diecezji. I rzeczywiście tak było, skoro kanonicy kolegiaty, o czym będzie mowa na swoim miejscu, wspomagali rządców diecezji w administrowaniu biskupstwem i na ich polecenie wykonywali różne funkcje diecezjalne. Co więcej, pozwalała ona biskupowi, według własnego uznania, wynagradzać zasłużonych kapłanów tytułami kanoników i beneficjami, podczas gdy kapituła katedralna uzupełniała swój stan liczebny przez wybory, w których biskup miał tylko jeden głos, jak każdy kanonik. W stosunku więc do kapituły katedralnej, która coraz więcej uniezależniała się od biskupa<sup>26</sup>, kapituła kolegiacka była od niego zależna całkowicie ze względu na przysługujące biskupowi prawo prowizji. W ten sposób stanowiła ona pewną przeciwwagę do katedralnej, chociaż oczywiście nigdy swoim znaczeniem dorównać jej nie potrafiła.

#### § 2. Przeniesienie kapituły do Głotowa (1343)

W dwa lata po założeniu, 30 października 1343 r., biskup Herman przeniósł nowozałożoną kapitułę kolegiacką do Głotowa<sup>27</sup>. Dokument translokacyjny jako cel takiego posunięcia podaje: aby wzrastała jeszcze większa chwała Boża i pobożność ludu i aby napływ wiernych do tego sławnego od dawna miejsca się powiększał<sup>28</sup>. Miano na uwadze z pewnością i drugi moment, mianowicie: podniesienie znaczenia kapituły kolegiackiej, gdyż Głotowo cieszyło się jeszcze większą sławą, jako miejscowość pielgrzymkowa, niż Pierzchały<sup>29</sup>.

Głotowo, ze względu na swoje uprzywilejowane położenie geograficzne, prawdopodobnie staropruskie miejsce sakralne, stanowiło siedzibę jednego z pruskich witeziów. W roku 1313 uzyskało ono prawa wsi chełmińskiej a od roku 1337 staje się siedzibą podkomorzego biskupa warmińskiego<sup>30</sup>. Pierwsza wzmianka o istniejącym tu kościele pochodzi z r. 1312<sup>31</sup>, który w rok później dokumentem lokacyjnym został uposażony<sup>32</sup>. Kościół głotowski, w stosunkowo krótkim czasie, ze względu na szczególną cześć Najświętszego Sakramentu, która się tu szerzyła, stał się jednym z najświetniejszych i najliczniej nawiedzanych na Warmii.

Prócz tego Głotowo, leżące w centrum biskupstwa warmińskiego, dawało kapitule większą możliwość rozwinięcia działalności kolonizatorskiej i duszpasterskiej oraz rozszerzenia swych posiadłości. W miejscowości

<sup>26</sup> B. Pottel, *iw.* s. 81.

<sup>27</sup> CDW II s. 28—29.

<sup>28</sup> CDW II, s. 29: „...ad maiorem divini cultus et devocionis ac Popularis frequentacionis augmentacionem”.

<sup>29</sup> A. Birch-Hirschfeld, *iw.* s. 10.

<sup>30</sup> Wallfahrt-Kirche und Kreuzweg in Glottau. PDE 14(1882)49; E. Tidick: Beiträge zur Geschichte der Kirchen-Patrosinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525. ZGAE 22(1926)351; V. Röhrich: Geschichte des Fürstbistums Ermland. Braunsberg 1925 s. 95; A. Kolberg: Die ältesten Kämmerer und Kammerämter im Ermland. ZGAE 9(1887)584.

<sup>31</sup> CDW I, s. 288: „...Conrado plebano in Glottovia”. Por. SRW I, s. 418.

<sup>32</sup> CDW I, s. 291: „...volentes Ecclesiae parochiali ibidem providere IV mansos ipsi ecclesiae pro dote perpetuo assignamus”. Por. A. Olczyk: Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525. Lublin 1961 s. 72.

wości Pierzchały, w sąsiedztwie rozległych włości braniewskich, kapituła kolegiacka nie miałaby możliwości rozwojowych, a zagospodarowanie odległych i rozproszonych wiosek nastroczałoby wiele trudności<sup>31</sup>.

Już w samym dokumencie z 1343 r. zapewniono kapitule, oprócz dotychczasowych posiadłości, obejmujących prawdopodobnie tylko Pierzchały, jeszcze 100 łanów z uposażenia biskupa i kapituły katedralnej. Obok tej perspektywy poszerzenia posiadłości, wspomniany dokument zawiera jeszcze szereg innych ważnych postanowień dotyczących dalszej rozbudowy kapituły.

Na podstawie tej darowizny utworzono trzy nowe prebendy kanoniczkie i dodano je do ośmiu już istniejących<sup>32</sup>. Do jednej z trzech nowoutworzonych prebend przyłączono kościół parafialny w Głotowie, w kościele natomiast utworzono wieczystą wikarię. W zamian za to dotychczasowy proboszcz Głotowa — imieniem Konrad — otrzymał godność prałacką erygowaną tym dokumentem. Primiceriusz, gdyż tak tę prałaturę określa dokument, od tej chwili miał piastować dwa ważne urzędy: prepozyta kapituły i proboszcza parafii w Głotowie, z tym, że opiekę duszpasterską nad wiernymi miał zlecić swemu wikariuszowi współpracownikowi<sup>33</sup>.

Godność prałacka primiceriusza równała się godności prepozyta. Primiceriusz otrzymał bowiem całkowitą władzę przewodniczenia w kapitule oraz prawo reprezentowania jej na zewnątrz. Jako kierownik kapituły kolegiackiej otrzymał nazwę primiceriusza jedynie dla odróżnienia go od godności prepozyta w kapitule katedralnej<sup>34</sup>. Obsadzenie tej prałatury, podobnie zresztą jak wszystkich pozostałych kanonii, prawo erygowania w przyszłości nowych prebend oraz prowizji na wieczystą wikarię, biskup zarezerwował dla siebie i swoich następców<sup>35</sup>.

Obok tych tak istotnych dla rozbudowy kapituły postanowień, dokument z 1343 roku zawiera jeszcze inne, nie mniej ważne. Biskup Herman zarządził bowiem połączenie parafii w Szalimii z drugim nowoutworzonym beneficjum w kapitule. Ówczesny pleban — Henryk — już wcześniej rezydował w gronie kanoników kapituły, mającej swoją siedzibę jeszcze w Pierzchałach, natomiast duszpasterstwo parafii i jej za-

<sup>31</sup> Wydaje się jednak, tak sądzi Röhrich, że przytoczone wyżej przyczyny są mało prawdopodobne, aby były wystarczającymi do przeniesienia kapituły do Głotowa. Por. V. Röhrich: Die Kolonisation, ZGAE 22(1926)7, przypis 4; V. Röhrich: Geschichte der Fürstbistums Ermland, jw. s. 127.

<sup>32</sup> CDW II s. 29: „Centum mansos bonorum nostrorum communium... ex quibus bonis aliis ipsius Collegii possessionibus prius sibi donatis connumerandis, tres Canonicatus et prebendas etiam tunc creavimus, et octo prioribus duximus adiungendos”.

<sup>33</sup> Tamże: „Quarum uni et infrascripte dignitati annexuimus ipsam parochialem ecclesiam in Głotow eam una cum ipsa prebenda cui sic annexa est, in prelaturam dicti Collegii erigentes, in persona domini Conradi hactenus ibidem plebani in prelatum eiusdem Collegii tunc creati sibi in eadem ecclesia perpetuum vicarium concreantes qui presit in amministrazione Sacramentorum”.

<sup>34</sup> CDW II, s. 30: „Ipsum autem Prelatum eiusdem Collegii iam prelatum ob Reverentiam dignitatum que sunt in nostra Ecclesia Cathedrali alio nomine censuimus videlicet Primicerium eiusdem Collegii”.

<sup>35</sup> Tamże: „Episcopo nostrisque successoribus eiusdem Prelature seu dignitatis et Canonicatum ac prebendarum atque perpetuarum vicariarum supra et infra scriptarum provisio remaneat, et nulli alteri reservata”.



rzządzanie sprawował od chwili przeniesienia kapituły do Głotowa przez wikariusza <sup>38</sup>.

Po tych ogólnych postanowieniach, dokument zarządzający przeniesienie kapituły do Głotowa, zawiera jeszcze dwa, o charakterze już wyjątkowym. Pierwsze z nich — to nadanie fundatorowi jednej z trzech nowych prebend prawa prezenty, które dozwalało mu przedstawić do tego kanonikatu, ale tylko jednorazowo, albo swego syna, albo też innego kandydata, gdyby syn nie został księdzem. Biskup natomiast zobowiązał się udzielić mu instytucji kanonicznej, zastrzegł jednak wyraźnie, iż na przyszłość podobny przywilej nie może mieć więcej miejsca <sup>39</sup>.

Drugie z kolei zarządzenie biskupie dotyczy uregulowania sprawy zamiany beneficjów pomiędzy kanonikiem kapituły kolegiackiej a kanonikiem kapituły katedralnej we Fromborku <sup>40</sup>.

Wreszcie ostatnie w porządku merytorycznym, a pierwsze chronologicznie to rozporządzenie dokonujące zmiany dotychczasowego wezwania kapituły „Wszystkich Świętych”, pod jakim występowała w miejscowości Pierzchały. Obecnie, do wezwania *Omnium Sanctorum* dodano nowe *Sanctissimi Salvatoris* <sup>41</sup>, to ostatnie miało być tytułem kościoła w Głotowie. Tak więc od roku 1343 kapituła kolegiacka w diecezji warmińskiej występować będzie pod wezwaniem „Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych”.

Tyle można wyczytać z dokumentu zarządzającego translokację kapituły do Głotowa.

Wszystkich powodów, obok wyżej przytoczonych, dla których dokonano owej translokacji do nowej miejscowości, nie sposób tu wymienić z braku materiału źródłowego. Nie ulega jednak wątpliwości, że w roku 1343 istniały jeszcze inne względy, a wśród nich mogły być już znane i aktualne te, które w cztery lata później, bo w roku 1347, wpłynęły w bezpośredni sposób na drugie z kolei przenosiny kapituły z Głotowa do Dobrego Miasta, o czym będzie mowa poniżej.

### § 3. Przeniesienie kapituły do Dobrego Miasta (1347)

Głotowo było tylko przez krótki okres siedzibą kapituły kolegiackiej i po czterech latach, 20 listopada 1347 roku <sup>42</sup> biskup Herman ponownie ją przeniósł, tym razem już do miasta — Dobre Miasto, gdzie miała pozostać przez pięć stuleci, aż do jej zniesienia.

Te drugie przenosiny nie nastąpiły zniechęca. Już pierwszy dokument translokacyjny z 1343 roku wspominał wyraźnie o możliwości dalszej zmiany miejsca, jeśli tylko zaistnieje ku temu potrzeba <sup>43</sup>. Niewystarcza-

<sup>38</sup> Tamże: „...alteri ex prebendis supratactis de novo creatis ecclesiam parochialem in Schalmia duximus annectendam. Ita quod dominus Henricus haecenus ibidem Plebanus, sit ulterius aut eius successor simplex canonicus”. Analogicznie do parafii głotowskiej i przy kościele w Szalmii ustanowiono również wieczystą wikarię: „...cuius canonicatui et prebende iamdictae ipsa parochialis ecclesia ut iam premititur est annexa, et habeat sub se vicarium perpetuum”.

<sup>39</sup> Tamże, s. 30.

<sup>40</sup> Tamże, s. 31.

<sup>41</sup> Tamże, s. 29; „Ex tunc ecclesiam Sancti Salvatoris et Omnium Sanctorum censuimus nominandam”. Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 11.

<sup>42</sup> CDW II, s. 101—102; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 11; ks. J. Oblek, jw. s. 24—25; A. Olezyk, jw. s. 70.

jące uposażenie kapituły w Głotowie, a zwłaszcza nie dość bezpieczne położenie miejscowości ze względu na częste i pustoszące napady pogańskich jeszcze Litwinów, z którymi trzeba było w tym czasie się liczyć, są w dokumencie *expressis verbis* wymienione, jako przyczyny przeniesienia kapituły do Dobrego Miasta<sup>44</sup>.

Właśnie na wiosnę 1347 roku nieprzyjaciel posunął się aż do Kętrzyna i Reszła<sup>45</sup>, a w niespełna dziesięć lat potem podjął on atak na Olsztyn i Dobre Miasto<sup>46</sup>.

Dobre Miasto (Guttstadt) zostało założone w 1325 roku<sup>47</sup>, a w 1329 otrzymało od biskupa Henryka II Wogenapa formalny dokument lokacyjny. Bardzo korzystne położenie na wyspie, którą zamykały dwa ramiona rzeki Łyny, gwarantowało miastu dostateczną ochronę przed napadami. Za jego murami kapituła kolegiacka musiała czuć się bezpiecznie<sup>48</sup>. Podobnie uczynił też i podkomorzy biskupa, który opuścił Głotowo i przeniósł się pod osłonę murów miejskich Dobrego Miasta<sup>49</sup>.

Najważniejszy dla kapituły był fakt, że istniejący w Dobrym Mieście kościół został łącznie ze wszystkimi uprawnieniami i posiadłościami do niej inkorporowany<sup>50</sup>. W ten sposób podniosły się poważnie dochody kapituły, jej utrzymanie było zapewnione, a kanonicy uzyskali większe pole działania, ponieważ przypadł im obowiązek zajęcia się duszpasterstwem w mieście.

Wprawdzie za życia ówczesnego proboszcza dobromiejskiego Mikołaja wykonywanie obowiązku duszpasterskiego miało być odłożone do momentu jego śmierci względnie rezygnacji z zajmowanego stanowiska. Tak więc ówczesny pleban dobromiejski w dalszym ciągu pozostawał na stanowisku rektora kościoła i do niego należało wykonywanie pieczy

<sup>44</sup> CDW II, s. 29: „...eidem Collegio, sive ibidem permaneat sive ex causa rationabili ad alium locum transferri contingat”.

<sup>45</sup> CDW II, s. 192: „Noe Episcopus et Capitulum utrimlibet insimul contractantes, et animadvertentes egestatem, indigenciam, ac insecuritym Collegii Canonico-rum... in Glottow nostre dyocesis ac pietatis oculo intuentes, Advertentesque qualiter in loco minus securo consistunt ipsi Canonici, et Litwanorum ac aliorum Crucis Christi inimicorum Frequenter habent sevicias pertimescere...”. Przyniesienie kapituły do Dobrego Miasta są powtórzone w dokumencie papieskim z 1407 r., w którym papież potwierdza prawa i posiadłości dobromiejskiej kolegiaty. Por. CDW III, s. 432.

<sup>46</sup> J. Voigt: Geschichte Preussens. Bd. 5. Königsberg 1827 s. 55.

<sup>47</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 12.

<sup>48</sup> CDW I, s. 409, przyp. 1.

<sup>49</sup> V. Röhrich: Die Kolonisation, jw. s. 632; Wallfahrt-Kirche und Kreuzweg in Glottau jw. s. 49 n. Podobne translokacje kapituł z uwagi na ich większe bezpieczeństwo występowały dość często na terenach niemieckich. I tak np. kapituła kolegiacka św. Bonifacego w Halberstadt, po wyprawie Henryka Lwa w r. 1179, przeniesiona została z góry Bosalebskiej za mury miasta. Por. G. Schmidt: Urkundenbuch der Collegiatstiftes S. Bonifacii et S. Pauli in Halberstadt. Halle 1881 s. 12; Również i warmińska kapituła katedralna po dezorganizacji spowodowanej powstaniem Prusów ok. r. 1280, przeniosła się z Braniewa do swej definitywnej siedziby we Fromborku, gdzie czuła się bezpieczniej.

<sup>50</sup> Od 18 marca 1348 r. nazywa się go: „...Camerarius de Guttentadt”. Por. A. Kolberg: Die ältesten Kämmerer und Kammerämter im Ermland, jw. s. 583.

<sup>51</sup> CDW II, s. 192: „Eidem Collegio meliori modo, quo de iure possumus, Ecclesiam parochialem in Gudenstat..., secundum formam Canonicam unimus, incorporamus, et applicamus, ac etiam annexamus. Ipsamque ei in plenam proprietatem conferimus et donamus cum quibuslibet suis iuribus, et pertinentiis, fructibus, et redditibus, ac obventionibus universis iure perpetuo habendis...”.

duszpasterskiej nad wiernymi parafii w Dobrym Mieście. Zobowiązany był jednak w zamian za to wypłacać rocznie kapitule 45 pruskich marek<sup>51</sup>, do czego też zobowiązał się przez złożenie specjalnej przysięgi<sup>52</sup>; zastrzegł jednak stanowczo, że nie może dźać się to dla niego nawet z najmniejszą szkodą (*sine mei preiudicio*). Nie oznaczało to nic innego, jak tylko uznanie przez proboszcza praw własności kapituły. Oprócz tego, na znak przyjęcia praw własności przez kapitułę, primiceriusz (prepozyt) kapituły miał odprawiać w niektóre uroczyste święta sumę w parafialnym kościele Dobrego Miasta, a na pozostałych kanoników nałożono obowiązek odmówienia części modlitwy brewiarzowej, przynajmniej tereji i seksty<sup>53</sup>.

Dzięki temu zaistniała dość wyjątkowa sytuacja z racji pozycji dotychczasowego proboszcza Mikołaja. Jak długo bowiem pozostawał on na stanowisku rektora kościoła w Dobrym Mieście, tak długo wieczysty wikariusz nie mógł objąć swego urzędu, który tym dokumentem został ustanowiony. Dopiero po śmierci proboszcza lub po złożeniu przez niego rezygnacji z zajmowanego stanowiska, a więc z chwilą zaistnienia normalnych warunków, obowiązki duszpasterskie dobromiejskiej parafii przejdą na wieczystego wikariusza, za wypełnianie których będzie miał określony udział w dochodach (*congrua portio*)<sup>54</sup>.

W dalszym ciągu dokument zastrzega wyraźnie, że kościół parafialny w Głotowie, słynny jako miejsce pielgrzymkowe<sup>55</sup>, ma zachować swe dawne wezwanie i precedencję, i w dalszym ciągu ma być uważany za kościół główny i macierzysty dobromiejskiej kapituły kolegiackiej. Tym samym kościół w Głotowie pozostał kościołem parafialnym, a inkorporowany do kapituły kościół w Dobrym Mieście stał się odtąd jego filią<sup>56</sup>. Mimo przeniesienia siedziby kanoników do Dobrego Miasta, w święta patronalne kościoła w Głotowie (Boże Ciało z oktawą, Wszystkich Świętych i św. Andrzeja), kanonicy mieli w dalszym ciągu celebrować w nim mszę św. oraz śpiewać godziny kanoniczne w chórze<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Tamże: „...quamdiu rector predictae Ecclesie extiterit, soluat et solvere teneatur annis singulis predicto Collegio Glottoviensi, seu alii pro ipso recipienti XL-ta quinque denarios pruthenticales usualis monete tunc currentis, quod pro annua pensione eidem Collegio facienda... Exnunc imponimus...”.

<sup>52</sup> CDW II, s. 105: „Ego vero Nicolaus rector predictae Ecclesie Parrochialis in Gudenstat, ...sine tamen mei preiudicio, quamdiu dicte Ecclesie rector ero, et singulis annis quadraginta quinque denarios usualis monete solvere me promitto Collegio prenotato, nomine pensionis superius designate”.

<sup>53</sup> Tamże, s. 103: „Primicerius aut eo non disposito, aliquis ex Canonicis predictis, celebrabit in aliquibus solemnibus festivitatibus missam publicam in Ecclesia parrochiali sepedicta... Et extunc tamen decantabuntur per ipsos Canonicos in ibi alique ex horis canonicis, saltem tertia et sexta...”.

<sup>54</sup> Tamże: „...assignata per ipsum Episcopum eidem vicario et suis Successoribus de ipsius Ecclesie proventibus aut obventionibus congrua portione per eundem Ordinarium moderanda, de qua possit habere sua necessaria...”. Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 13.

<sup>55</sup> „propter venerationem benedicti sacramenti sanctissimi Corporis domini Salvatoris, per quod ibi fiunt miracula” (CDW II, s. 104).

<sup>56</sup> CDW II, s. 104: „... imo debet omnino persistere in Glottov titulus et originalis honor ac principalis materitas velud prius...”. Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 13; A. Olezyk, jw. s. 70.

<sup>57</sup> Tamże: „Possint tamen Canonici juxta suum beneplacitum exercere officium divinum, et missas celebrare, ac horas canonicas decantare vicissitudinaliter nunc

Na razie jednak, gdy dobromiejski kościół parafialny nie był jeszcze w wyłącznym posiadaniu kapituły, a dotychczasowy proboszcz nadal rezydował w Dobrym Mieście, kanonicy mieli sposobność odprawiania modlitwy brewiarzowej i mszy św. w prywatnym domu, nabytym przez nich w mieście<sup>58</sup>. Sytuacja taka nie trwała jednak długo, bo już przed 12 marca 1357 roku nastąpiła rezygnacja proboszcza, dzięki czemu kapituła weszła w wyłączne posiadanie dobromiejskiego kościoła. Biskup Jan II ustanowił drugą godność prałacką w kapitule — dziekana, któremu też powierzył po wszystkie czasy duszpasterstwo dobromiejskiej parafii jako wieczystemu wikariuszowi. Jakub Cerdo, jeden z kanoników kapituły kolegiackiej, otrzymał prałaturę dziekana jako pierwszy na tym stanowisku<sup>59</sup>.

Tak więc przez ustanowienie godności prałackiej dziekana przy dobromiejskiej kolegiacie została zakończona jej wewnętrzna rozbudowa.

## 2. DZIEJE ZEWNĘTRZNE KAPITUŁY OD ZAŁOŻENIA DO PIERWSZYCH STATUTÓW 1429 R.

W pięćsetletniej historii dobromiejskiej kapituły kolegiackiej stosunkowo niewielką rolę odegrały wielkie wydarzenia polityczne tej epoki, takie jak pokój toruński w 1466 roku<sup>60</sup>, a nawet różne wojny, które w sposób jeszcze bardziej bezpośredni wpłynąć mogły na sprawy korporacji. Wydarzenia te niewątpliwie wpłynęły ujemnie na stan posiadania kapituły, ale rozwój i wewnętrzne życie tej instytucji pozostały w zasadzie nie naruszone.

Stąd bardziej uzasadnioną podstawę dla periodyzacji i zewnętrznej historii kapituły stanowią daty różnych redakcji jej statutów. Są one bowiem naturalnymi granicami w dziejach ustroju korporacji, jako że wyznaczają zakończenie poszczególnych okresów w jej wewnętrznym rozwoju.

*in matrice Ecclesia glottoviensi, nunc in filiali Gudenstat, prout eorum devocio gubernabit, ...hoc salvo, quod in die et infra octavam Corporis Christi, et in die Omnium Sanctorum, ac in die beati Andree Apostoli qui sunt patroni in Glottov, ibidem peragent missarum et horarum solemnia...*"

<sup>58</sup> Tamże, s. 105: "...liceat eisdem Canonicis ipsarum missarum et horarum decanacionem et divinatorum celebracionem facere in curia sive domo, quam nunc emerunt in civitate...". Wynika z tego że w krótkim czasie po wydaniu dokumentu, kanonicy przenieśli się do Dobrego Miasta, gdzie się osiedlili na stałe.

<sup>59</sup> CDW II, s. 246: "...Ecclesia parochialis (sic!) in Gudinstat ... vacante, causa resignacionis per Nicolaum ultimum rectorem seu plebanum in manibus nostris pure et libere ac legitime factam, et per Nos auctoritate ordinaria receptam et admissam... de consensu... Primicerii et Collegii ipsius dignitatem novam scilicet Decanatum creavimus et ordinavimus... ita videlicet, quod Decanus pro tempore in ipsa Ecclesia Collegiata nomine ipsius Collegii curam animarum parochie in Gudenstat habere et exercere debeat, tamquam vicarius perpetuus eiusdem Ecclesie inepororate... Quibus factis, statim eundem Decanatum sic oneratum contulimus discreto viro domino Jacobo Cerdonis canonico dicte Ecclesie Collegiate". Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 13; A. Olczyk, jw. s. 70.

<sup>60</sup> Przelomowym wydarzeniem w historii diecezji warmińskiej była wojna 13-letnia z zakonem krzyżackim, zakończona klęską tego ostatniego i zawarciem pokoju w Toruniu w 1466 r. Na mocy tego traktatu Prusy Zachodnie i Warmia przeszły pod bezpośrednie władanie Polski, a Prusy Wschodnie pozostały przy Krzyżakach,

Pięć głównych ujęć statutów kapituły kolegiackiej<sup>61</sup> pozwala na wyciąganie pewnych wniosków zarówno retrospektywnych jak i odnośnie przyszłości; z jednej bowiem strony odzwierciedlają one stosunki panujące w kapitule, z drugiej natomiast oddziałują na nie i wyznaczają ich rozwój. Dlatego też słusznie można w statutach upatrywać najważniejsze źródło dla poznania dziejów każdej kapituły<sup>62</sup>.

Najstarsza znana nam redakcja dobromiejskich statutów została zatwierdzona 20 kwietnia 1429 roku przez biskupa Franciszka Kuschmalza<sup>63</sup>. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że chodzi tu o pierwszą próbę pisemnego ujęcia prawa zwyczajowego, którym rządziła się kapituła kolegiacka i uzupełnienie postanowień dokumentów fundacyjnych. Za przypuszczeniem tym przemawiają podobne stosunki w warmińskiej kapitule katedralnej, a także fakt, że dobromiejska księga statutów<sup>64</sup>, przeznaczona do podręcznego użytku któregoś z kanoników podająca chronologicznie wszystkie redakcje statutów i najważniejsze postanowienia kapituły do roku 1609, na pierwszym miejscu stawia statuty z 1429 roku. We wstępnym protokole dotyczącym ich potwierdzenia, wyraźnie wspomniano tylko postanowienia dokumentów fundacyjnych<sup>65</sup>, z czego można wnosić, że przedtem żadne zestawienie statutów nie miało miejsca.

Tak więc rok 1429 stanowi zamknięcie pewnego odcinka w historii kapituły kolegiackiej na Warmii. Aż do tego momentu kapituła rządziła się raczej prawem zwyczajowym, a w przypadkach spornych względnie wątpliwych brała przykład, podobnie jak to czyniła i później, z kapituły fromborskiej, która już znacznie wcześniej ustanowiła u siebie zróżnicowane przepisy odnośnie Bożej służby i wewnętrznego ustroju<sup>66</sup>.

To że kapituła do roku 1429 nie posiadała statutów, można jeszcze założyć i z innego punktu widzenia. Rozbudowa jej wewnętrznego ustroju została w tym okresie zakończona, a stan posiadania osiągnął zasadniczo zakres, który nie ulegnie istotnym zmianom w następnych stuleciach. Rozwój ten był uwarunkowany sytuacją całego kraju. Z początkiem XV wieku zakończył się bowiem proces kolonizacji Warmii, napływ niemieckich osiedleńców ustał, ludność pruska włączona została w nowy organizm państwowy. W owych dziesięcioleciach różne instytucje, miasta, gildie i bractwa, zamknęły się od zewnątrz, ukształtowały swe statuty

stały się lennem Polski. Biskup warmiński otrzymał zatwierdzenie swoich praw i przywilejów, zapewnienie opieki królewskiej nad Warmią i godność senatora Rzeczypospolitej. Por. A. Rogalski, jw. s. 79—81.

<sup>61</sup> Znane są redakcje statutów z r. 1429, 1533, 1583, 1734, 1791.

<sup>62</sup> P. Schneider: Die bishöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche. Mainz 1892 s. 142; P. Torquebiau: Chapitres de chanoines. *Dictionnaire de droit canonique*. V. II Paris 1942, s. 562—563.

<sup>63</sup> CDW IV, s. 304 n.

<sup>64</sup> ADWO, Statuta, s. 1—30; księga statutów zawierająca 40 kart, oprawiona jest w pergaminową okładkę, na której znajduje się napis: „Statuta”. Brakuje ostatnich stron. Najprawdopodobniej została ona zredagowana na początku XVII w. i służyła za podręczny egzemplarz dla któregoś z dobromiejskich kanoników. W odpisie tym znajdujemy trzy redakcje statutów z lat: 1429, 1533 i 1583. Stanowi ona dzisiaj jedyny już odpis statutów, jaki znajduje się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (skrót: ADWO).

<sup>65</sup> CDW IV, s. 304: „...salvis tamen statutis prime fundacionis”.

<sup>66</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 15 i 47.

i spisały je<sup>67</sup>. Osiągnięto pierwszy okres rozkwitu kraju, przejściowo tylko zakłóconego wojną z 1410 roku, zakończonej klęską Krzyżaków pod Grunwaldem oraz najazdem z 1414 roku.

Chcąc przedstawić strukturę wewnętrzną kapituły, zwłaszcza od założenia aż do tego momentu, trudno to uczynić w oderwaniu od tych zewnętrznych wydarzeń. Wprawdzie, jak już na początku podkreślono, kapituła — mimo znaczenia, jakie jej przypadło w niewielkim biskupstwie warmińskim, i mimo ścisłego powiązania z losami kraju, nie brała bezpośredniego udziału w wypadkach politycznych. Mimo to krótki przegląd zewnętrznych dziejów kapituły, w pierwszym stuleciu jej istnienia, przyczyniał się będzie do głębszego zrozumienia jej ustroju i wewnętrznego rozwoju.

Jak dla całego kraju Zakonu i biskupstwa warmińskiego w ogóle, tak i dla kapituły dobromiejskiej lata od jej przeniesienia do miasta (1347) aż do wspomnianych wojen na początku XV wieku były okresem materialnego dobrobytu i wewnętrznej rozbudowy.

Już w roku 1344, ziemie obiecane kapitule z okazji translokacji do Głotowa, zostały jej przyznane. Oprócz 100 łanów, jak opiewał dokument z 1343 roku, kapituła otrzymała z dóbr biskupich jeszcze 20 łanów dodatkowo *in signum favoris et gratiae specialis*<sup>68</sup>. Aktu uposażenia wraz z kapitułą katedralną dokonał biskup Herman na posiedzeniu w Orniecie, lokując zarazem na tych terenach dwie wsie: Sętał i Rosental (Różnowo?) na prawie chełmińskim<sup>69</sup>. W ten sposób utrzymanie kapituły, jak na początek, wydawało się być zapewnione.

Z czasem gdy i to uposażenie okazało się zbyt szczupłe, biskup Jan II Stryprock podarował kapitule w 1356 roku jeszcze 60 dalszych łanów, a kapituła katedralna 40 łanów<sup>70</sup>. W rok później, 12 marca 1357 r.<sup>71</sup>, na skutek rezygnacji dobromiejskiego proboszcza, kościół w Dobrym Mieście wraz ze wszystkimi prawami i posiadłościami przeszedł definitywnie w posiadanie kapituły. Wkrótce potem kanonicy rozpoczęli budowę nowego kościoła i domu kapitulnego, która trwała do końca XIV w., o czym będzie mowa poniżej.

Prócz tego kontynuowano karczowanie lasów i rozbudowę włości.

<sup>67</sup> Przedmowa do CDW III: „Der Zuzug deutscher Ansiedler in das stark entvölkerte Land hat aufgehört, weil im Grossen und Ganzen seine Colonisation als beendet anzusehen ist... Städte erhalten ihre Willkühren, Gilden ihre Rollen, Bruderschaften und andere Corporationen ihre Statuten und Gewohnheiten...”. Por. E. Engelbrecht, jw. s. 56.

<sup>68</sup> CDW II, s. 39: „... de bonis nostris communibus donaverimus Collegio... centum mansos sicut in primordialis litteris nostris continetur... et in signum favoris et gratiae specialis eidem Collegio... superadditi fuerunt viginti mansi ad illos centum”.

<sup>69</sup> Tamże: „... qui omnes centum et viginti mansi in silva Kabocaym vulgariter nuncupata continentur, videlicet villam Zusental cum octoginta mansis et unam villam... cum quadraginta mansis quae villa vocari debet Rosintal... iure Culmensi patronatus”.

<sup>70</sup> CDW II, s. 236: „Egestatem et indigenciam Canonicorum Collegii Sancti Salvatoris et omnium Sanctorum in Gutynstat... considerantes, eidem Collegio sexaginta mansos... Et Nos Capitulum... villam... Steynberg (Łomy) nominatam, cum quadraginta mansis... conferimus libere presentibus...”.

<sup>71</sup> Por. s. 12 niniejszego artykułu.

W roku 1376 kapituła otrzymała 9 łanów lasu<sup>72</sup> brakujących w 120 łanowym kompleksie, a w roku 1377 osadziła na tych ziemiach wieś Plutki (Plotken)<sup>73</sup>.

Należąca do kapituły kolegiackiej od samego początku wieś Pierzchały k/Braniewa, ze względu na dużą odległość od Dobrego Miasta, uniemożliwiała jej regularną kontrolę i była przez to dla kapituły wielce niedogodna. Biskup Henryk III Sorbom w 1378 roku wymienił tę wieś na inną, równowartościową posiadłość ziemską w pobliżu Dobrego Miasta. W ten sposób kapituła wzbogaciła się o nowe dwie wsie biskupie: Łęgno (Lingenu) i Worławki (Warlack)<sup>74</sup>. Ponieważ jednak w Worławkach 8 łanów były wolnymi łanami chełmińskimi, z których kapituła nie mogła pobierać jeszcze czynszu, biskup zobowiązał się jednocześnie ze swej strony wypłacać dobromiejskim kanonikom odpowiedni czynsz do chwili, gdy te łany nie ulegną oczyszczowaniu<sup>75</sup>.

W 1382 roku warmińska kapituła katedralna przekazała kolegiacie dobromiejskiej jeszcze 3½ łana koło Sętala celem pokrycia niedomiaru, jaki zakradł się przy przekazywaniu 120 łanów przed 40 laty. Brak ten został wykryty przy nowym pomiarze posiadłości kapitulnych. Równocześnie przekazano kapitule kolegiackiej jezioro koło wsi Łomy. Kanonicy dobromiejscy zobowiązali się za to odprawiać cztery razy w roku *anniversarium* za zmarłych członków kapituły fromborskiej, a po śmierci każdego kanonika uroczyste egzekwie<sup>76</sup>.

Wszystkie te posiadłości nie wystarczyły jednak na utrzymanie kapituły i dlatego biskup Henryk II Sorbom, darowując w 1397 roku kapitule za odprawienie swego pogrzebu w nowowypudowanej kolegiacie w Dobrym Mieście, wieś Cerkiewnik (Münsterberg) i 60 łanów ze wszystkimi uprawnieniami, oświadczył, że czyni to, aby poprawić służbę Bożą w kapitule oraz zaradzić biedzie gniożącej kanoników i uniemożliwiającej niemal ich utrzymanie<sup>77</sup>. Cerkiewnik, położony około 7 km na południe od Dobrego Miasta, na żyznych polach łąkowych, ciągnących się nad rzeką Łyną oraz nad jeziorem Limajno (Leimangel), musiał być wówczas bardzo cenną posiadłością.

Wreszcie zakupienie dwóch wiosek Jesionowo (Eschenau) i Gradki (Gradtken) w roku 1402, które na południowym wschodzie od Dobrego Miasta graniczyły z wsiami kapitulnymi Sętala i Plutki, w zasadzie zamyka rozwój majątku kapitulnego w tym okresie. Jesionowo i Gradki zakupione zostały od trzech braci z rodu Bażyńskich (Baisen) po dłuższych pertraktacjach prowadzonych przez ekonoma kapituły. Nabycie tych posiadłości należy tłumaczyć chęcią stworzenia większego i zwartego

<sup>72</sup> CDW III, s. 18: „... addidimus eis novem mansos nemoris sitos, inter villas Kabekayme”.

<sup>73</sup> Tamże, s. 29.

<sup>74</sup> Tamże, s. 40—41: „... pro qua villa (Petelkau) duas villulas prope dictum oppidum Gutenstad sitas, scilicet Lindenaw et Wurlauken... eidem Collegio permutando dedimus et contulimus”.

<sup>75</sup> Tamże, s. 41—42.

<sup>76</sup> CDW III, s. 102: „... tres mansos cum medio, .. dedimus et donamus per praesentes”.

<sup>77</sup> „...cultum divini nominis adaugere egestatique ac necessitati Canonicorum eiusdem Collegii pie consulere” (CDW III, s. 293); A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 54.

kompleksu wsi kapitulnych, co w poważnym stopniu ułatwiało administrację. Jesionowo obejmowało powierzchnię 40 łanów, a pobliskie Gradki tej samej wielkości, w przeciągu 20 lat od nabycia zostały zagospodarowane i stały się folwarkiem kapituły. W 1422 roku kapituła oddała Gradki pewnemu zasadzcy, aby ten przekazał jej łany chłopom, na zasadach prawa chełmińskiego<sup>78</sup>.

Za rządów biskupa Henryka IV Vogelsanga (1401—1415), który starał się uregulować życie religijne na Warmii zgodnie z przepisami ówczesnego prawa kościelnego, kapituła kolegiacka zaczęła się ubiegać o papieskie zatwierdzenie swoich praw i wyżej nabytych posiadłości. Stało się to niebawem, bo już w roku 1407 z polecenia Kurii Rzymskiej zatwierdzenia tego dokonał biskup chełmiński<sup>79</sup>.

Tak więc w okresie redagowania pierwszych statutów w 1429 roku po dokonaniu najkonieczniejszej odbudowy szkód spowodowanych najazdem w 1414 roku<sup>80</sup>, kapituła kolegiacka posiadała następujące wioski: na południowy wschód od Dobrego Miasta, w zwartym kompleksie — Jesionowo (40 łanów), Gradki (40 łanów), Plutki (10 łanów), Włóczyska (Vierzighuben — 40 łanów), Sętał (74 łany), Dąbrowa (Damerau — 60 łanów), niedaleko w kierunku zachodnim Cerkiewnik (60 łanów), na zachód od Dobrego Miasta Łęgno (43½ łana) i Worławki (35 łanów) oraz na południowym zachodzie leżącą oddzielnie wieś Łomy (40 łanów). Do tego jeszcze dochodziły 4 łany i 20 morgów ziemi kościelnej w Dobrym Mieście oraz 6 łanów w Szalmii. Całość posiadłości obejmowała zatem około 452 łanów chełmińskich<sup>81</sup>, z których 342 były oczynszowane na rzecz kapituły<sup>82</sup>.

E. Engelbrecht szczegółowo przedstawił ustrój rolny na Warmii oraz niektóre odrębności jego rozwoju. Ustalenia te są również miarodajne dla poznania niektórych przynajmniej stosunków własnościowych dobromiejskiej kapituły kolegiackiej i muszą być przyjęte za podstawę dla pierwszego okresu jej istnienia, dla którego brak jeszcze wystarczających materiałów źródłowych w tym względzie. Ustrój wsi kapitulnej odpowiadał więc — jak wolno założyć — wzorowi przyjętemu w chełmińskich wsiach na Warmii. Z każdego łana kapituła otrzymywała pół

<sup>78</sup> CDW III, s. 369—370.

<sup>79</sup> Tamże s. 434 n.: „... pro utilitate mense ecclesie Sancti Salvatoris predictae, ut premittitur, factis, robur apostolice confirmationis adicere de specialí gracia dignaremur... supplendo omnes defectus, si qui intervenerint in eisdem”.

<sup>80</sup> Skierowana głównie przeciw Warmii, letnia wyprawa w 1414 r. spowodowała olbrzymie spustoszenia w południowych powiatach, wśród których znalazło się i Dobre Miasto. Również i kapituła kolegiacka poniosła dotkliwe straty. W czasie pożaru Dobrego Miasta spalił się dom biskupi i większa część budynku kapitulnego. Kościół kolegiacki zachował się, ale został niemal doszczętnie ograbiony. Także i wsie kapitulne zostały zniszczone. Przez dłuższy okres czasu kapituła odczuwała następstwa tych wydarzeń. Następne jednak lata przyniosły powolną jej odbudowę. Por. CDW III, s. 503—507. Celem zapewnienia egzystencji prebend kapitulnych, których dochody obecnie, na skutek spustoszeń wsi kapitulnych, prawie zupełnie zniknęły, na prośbę kapituły papież Marcin V zarządził w 1420 r. (Por. CDW III, s. 550) inkorporację kościoła parafialnego w Szalmii do kapituły kolegiackiej; aktu tego dokonał jednak dopiero w r. 1427 biskup Kuhschmalz (Por. CDW IV, s. 250). Wiele też poczyniono dla uporządkowania służby Bożej w kapitule. Por. A. Birchfeld, jw. s. 17.

<sup>81</sup> Gerhard Matern, jw. s. 201.

<sup>82</sup> CDW III, s. 431; Gerhard Matern, jw. s. 201.



marki czynszu, a w niektórych wioskach dochodziły jeszcze daniny w naturze, jak kury lub gęsi. Wójt, który sprawował jednocześnie i niższą władzę sądowniczą, musiał corocznie zbierać czynsz i odprowadzać go do kapituły oraz czuwać nad daninami w naturze. Tam, gdzie jeszcze urzędu wójta nie było, ustanawiała go kapituła<sup>83</sup>. Szarwark ciążył na lanach uprawnych, podczas gdy sami chłopci byli jeszcze według prawa chełmińskiego wolnymi. Nie wiemy, na czym w tym okresie polegał ten szarwark poddanych kapituły. W każdym razie świadczenia te początkowo były dość nieznaczne i ograniczały się do zagospodarowania folwarku kapitulnego Płutki; możliwe, że cztery łany kościelne w Dobrym Mieście też były uprawiane dzięki odrobkowi chłopów. Do tego jeszcze dochodziło zwożenie drzewa i cegły oraz prace przy budowie względnie reperacji kościoła lub domu kapitulnego<sup>84</sup>.

Budowa kościoła kolegiackiego i budynku kapitulnego, będąca przedmiotem szczególnej troski kapituły z chwilą przeniesienia jej do Dobrego Miasta, zasługuje na osobne omówienie.

### 3. BUDOWA KOLEGIATY

#### § 1. Kościół kolegiacki

W roku 1347, gdy biskup Herman przeniósł siedzibę kapituły z Głotowa do Dobrego Miasta, istniał już w tym mieście kościół parafialny, stanowiący z pewnością prostą budowlę drewnianą. W dziesięć lat później, gdy kościół ten stał się *de facto* świątynią kapituły kolegiackiej, ujawniła się potrzeba wzniesienia większej świątyni, aby sprostać potrzebom uroczystych modłów chóralnych<sup>85</sup>. W prywatnym bowiem budynku, niewielkich zresztą rozmiarów, nabytym przez kapitułę w mieście, dwunastu kanoników nie mogło się pomieścić. Fakt ten stanowił również poważny motyw skłaniający kapitułę do budowy nowego kościoła.

Trudno jest ustalić dokładną datę, kiedy zostały rozpoczęte pierwsze prace przy budowie kolegiaty; stało się to prawdopodobnie zaraz po roku 1357. Od tego roku widzimy w kapitule nową godność dziekana, któremu biskup Jan II powierzył duszpasterstwo parafii dobromiejskiej. Z tą chwilą zaistniały dla kapituły bardzo realne możliwości budowy nowej świątyni. Pieniądze potrzebne na ten cel łożyła kapituła częściowo ze swoich funduszków, przede wszystkim jednak musiała liczyć na pomoc materialną innych dobroczyńców<sup>86</sup>. Nowa budowla, wznoszona z cegły, jak wszystkie inne kościoły miejskie na Warmii, swoimi rozmiarami zdecydowanie je przewyższała i była, po katedrze fromborskiej, największą świątynią w całej diecezji. Natomiast dochody kapituły w tym okresie były jeszcze niewielkie i bardzo nieregularne, nie byłaby więc sama zdolna unieść takiego ciężaru na swoich barkach.

Najstarsze źródła główną pomoc w tym względzie przypisują biskupowi Henrykowi III Sorbomowi, który pod każdym względem okazywał się

<sup>83</sup> CDW III, s. 576.

<sup>84</sup> E. Engelbrecht, jw. s. 26 n., 75, 133—135; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 55—57.

<sup>85</sup> F. Dittlich: Beiträge zur Baugeschichte der ermländischen Kirchen. ZGAE 10 (1891—93) 585 n.; V. Röhrich, Die Kolonisation, jw. s. 652.

<sup>86</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 61.

protektorem kapituły kolegiackiej<sup>87</sup>. W oczach badaczy biskup Henryk III uchodzi za budowniczego kolegiaty, co zdaje się potwierdzać jeszcze i ten fakt, że wkrótce po ukończeniu budowy biskup zastrzegł sobie urządzenie swojego pogrzebu właśnie w dobromiejskim kościele<sup>88</sup>.

Nic nie wiemy, czy i w jakim stopniu brało udział w budowie nowego kościoła samo miasto. A. Birch-Hirschfeld jest zdania, że zostało ono zwolnione od wszelkich ciężarów na rzecz budowy kościoła i budynku kapitulnego<sup>89</sup>.

Dzięki staraniom biskupa Henryka kapituła otrzymała od papieża Bonifacego IX dwie bulle odpustowe. Pierwsza, datowana 12 września 1392 roku w Rzymie, nadawała pod zwykłymi warunkami odpust trzech lat i trzech kwadragen za nawiedzenie kościoła kolegiackiego w niedzielę po oktawie Bożego Ciała, o ile kolegiata nie ma innych odpustów za jej nawiedzenie, pomoc w budowie, złożenie ofiary lub tym podobne<sup>90</sup>. Natomiast druga bulla, datowana z Peruggii dnia 17 grudnia tegoż 1392 roku, wiernym nawiedzającym kościół kolegiacki w niedzielę po oktawie Bożego Ciała nadawała pod zwykłymi warunkami odpust równy temu, który został udzielony nawiedzającym w święto Piotra w okowach kościół klasztorny w Wadstene diecezji Linköping (Szwecja). Zastrzeżenie papieskie zostało tu złagodzone, gdyż ważność nowego nadania nie została uzależniona od całkowitego braku odpustów w kolegiacie dobromiejskiej. Bonifacy IX wyrażnie akceptuje nadane uprzednio odpusty za nawiedzenie kościoła i pomoc w jego budowie, w wymiarze trzech lat i trzech kwadragen przy pierwszym, a dwu lat i dwu kwadragen przy drugim i następnych nawiedzeniach<sup>91</sup>. Wynikałoby stąd, że budowa kościoła nie była jeszcze wówczas ukończona<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> SRW II, s. 281; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 61.

<sup>88</sup> F. Fleischer; Heinrich III Sorbom — Bischof von Ermland. PDE 25 (1893) 80, 91; A. Rogalski, jw. s. 56.

<sup>89</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 70.

<sup>90</sup> CDW III, s. 233: „... omnibus uere penitentibus et confessis, qui in die dominica post Octauas Corporis domini nostri Ihesu christi ecclesiam ipsam deuote uisitauerint, annuatim tres annos et totidem Quadragenas de iniunctis eis penitentibus misericorditer relaxamus. Volumus autem, quod si alias uisitantibus dictam ecclesiam uel ad eius fabricam manus porrigentibus adiutrices aut alias inibi pias elemosinas erogantibus uel alias aliqua alia indulgentia imperpetuum uel ad certum tempus nondum elapsum duratura per nos concessa fuerit, presentes littere nullius existant roboris uel momenti”.

<sup>91</sup> CDW III, s. 234—235: „... omnibus uere penitentibus et confessis, qui dominica post Octauas festiuitatis Corporis christi prefatam ecclesiam deuote uisitauerint, annuatim illam indulgentiam et remissionem suorum peccatorum concedimus, quam uisitantes ecclesiam Monasterii de Vasteno, ordinis sancti Augustini lincopensis diocesis, in festo sancti Petri ad Vincula auctoritate apostolica consequuntur. Volumus autem, quod, si alias uisitantibus dictam ecclesiam sancti Saluatoris uel ad eius fabricam manus porrigentibus adiutrices aut alias inibi pias elemosinas erogantibus seu alias aliqua alia indulgentia praeter illas, quas dudum certis tunc expressis diebus uisitantibus eandem ecclesiam sancti Saluatoris et ad eius fabricam manus porrigentibus adiutrices primo uidelicet Tres et deinde duos et subsequenter iterum duos Annos et totidem Quadragenas relaxauimus, imperpetuum uel ad certum tempus nondum elapsum duratura per nos concessa fuerit, uel sub presentis diei date littere apostolice super simili concessione confecte appareant, presentes littere nullius existant roboris uel momenti”.

<sup>92</sup> Podobnie sądzi A. Rogalski, jw. s. 56, który zakończenie budowy ustala na rok 1396. Odmienne zdania jest A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 62.

Służba Boża odbywała się w świątyni niewątpliwie o wiele wcześniej. Już bowiem w roku 1379, co wynika z testamentowej fundacji Mikołaja Grotkowa, był wzniesiony chór kościoła, w którym kanonicy zbierali się na modlitwę brewiarzową<sup>92</sup>. Prepozyt Grotkow przeznaczył pewną sumę pieniędzy na utrzymanie dwóch lamp, które miały płonąć dniem i nocą przed głównym ołtarzem na cześć Najświętszego Sakramentu. Można zatem przypuszczać, że budowa kościoła postępowała w ten sposób, że gotowe partie budynku sakralnego — podobnie jak we fromborskiej katedrze<sup>94</sup> — były kolejno oddawane do użytku.

Konsekracji dokonał prawdopodobnie biskup Henryk III Sorbom, na co jednak brak potwierdzenia w źródłach, a późniejsze akta powizytacyjne w roku 1716 podkreślają, że ani rok konsekracji, ani konsekrujący biskup nie są znane<sup>95</sup>.

Wyposażenie wnętrza kościoła oraz ustawienie bocznych ołtarzy przypadło na ostatnie dziesięciolecie XIV wieku. Przy budowie i utrzymaniu poszczególnych ołtarzy odegrały niemałą rolę cechy rzemieślnicze. Każde z cechowych bractw uważało któryś z ołtarzy za swój własny i miało obowiązek opiekowania się nim. Stan ten jest wprawdzie poświadczony dopiero w XVI wieku, ale niewątpliwie opiera się on na tradycji dawniejszej<sup>96</sup>.

W roku 1396 biskup Henryk III podarował nowej świątyni gotyckie stalle. W tym samym roku, zdaje się położono kamień węgielny pod budowę wieży, która została podjęta dopiero po ukończeniu głównego budynku; widać to jeszcze dzisiaj z jej usytuowania<sup>97</sup>. W kilkanaście lat później, w 1412 roku spotykamy już na wieży dobromiejskiego kościoła zegar<sup>98</sup>.

Tak wyposażony kościół kolegiacki podczas najazdu w roku 1414 został bardzo dotkliwie ograbiony, przynajmniej jego wnętrze. Lista szkód z tego roku wspomina nawet o zbezczeszczeniu Najświętszego Sakramentu<sup>99</sup>. Relacja ta jest jednak mało prawdopodobna, a oparta raczej na legendzie, jak to w podobnych okolicznościach często się działo. Trudno bowiem przypuścić, aby uciekający kanonicy dobromiejscy nie zatroszczyli się wcześniej o bezpieczeństwo Sakramentu Ołtarza.

Nie wiemy w jakim czasie dokonano odnowy kolegiaty, z pewnością rozpoczęto ją z chwilą, gdy kanonicy powrócili do Dobrego Miasta. Ze źródeł nie możemy niczego dowiedzieć się na ten temat poza wzmianką, że główny ołtarz wzniesiony został na grobie biskupa Jana Abeziera

<sup>92</sup> CDW III, s. 62: „...de quibus ego do et assigno quattuor marcas pro ungento ad duas lampades, que ardebunt die noctuque ante summum altare, quando non sunt hore canonicie in ecclesia pro honore et reverentia sacratissimi Corporis Domini nostri Jesu Christi”.

<sup>94</sup> A. Olezyk, jw. s. 72.

<sup>95</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 62.

<sup>96</sup> Tamże.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> Wiadomość tę podaje porozumienie zawarte pomiędzy kapitułą a radą miejską w 1412 r. Por. CDW III, s. 484.

<sup>99</sup> CDW III, s. 505: „Item dicta collegiata ecclesia et omnes alie ecclesie bonis, que in eis reperta sunt, spoliata, et tres parrochiales ecclesie combuste...”; Tamże, s. 507: „... sicut in ecclesia collegiata in Gutenstad, ubi venerabile sacramentum eukaristie ad terram impie proicientes et pedibus conculeantes captivis fidelibus dixerunt: „Ecce deus vester”.

dopiero w roku 1420, ku czci Świętego Krzyża, Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych<sup>100</sup>.

Zakrystia, składająca się z dwóch pomieszczeń, znajdowała się po stronie południowej chóru, między kościołem a domem biskupim. Z porozumienia kapituły i rady miejskiej wynika, że należała ona do samego kościoła a nie do budynku kapitulnego<sup>101</sup>.

## § 2. Budynek kapitulny

Równocześnie z budową kościoła przystąpiono do budowy budynku mieszkalnego dla kanoników. Prace przy jego budowie zostały zakończone około roku 1400<sup>102</sup>.

Podobnie jak kościół, budynek kapitulny był wysunięty na południowo-zachodni kraniec miasta; z dwu stron przylegał bezpośrednio do murów miejskich, a po przeciwległej stronie graniczył z bagnistymi łąkami ciągnącymi się wzdłuż rzeki Łyny. Położenie to wybrano z uwagi na większe bezpieczeństwo i dla uniknięcia niepotrzebnych zatargów z dobromiejskimi mieszczanami. Nie zawsze jednak dało się uniknąć tarć i sporów granicznych pomiędzy kapitułą a miastem.

Nowa kuria dla dobromiejskich kanoników, zbudowana z czerwonej cegły, składała się z dwóch skrzydeł, ustawionych do siebie pod kątem prostym, które razem z kościołem i domem biskupim otaczały z czterech stron kwadratowy dziedziniec. Uzyskano w ten sposób pewne odseparowanie domu kapitulnego od miasta, a kompleks budynków przypominał swoim wyglądem klasztor. Wrażenie to potęgowały jeszcze krużganki, dobudowane w okresie późniejszym, ciągnące się wzdłuż parteru i na wysokości pierwszego piętra, jakby na wzór drogi krzyżowej, tworząc tzw. *curritorium*<sup>103</sup>. Z dziedzińca na zewnątrz prowadziły dwie bramy, jedna z domu biskupiego do miasta, druga umieszczona w południowym skrzydle poza miasto. W 1396 roku układem z miastem zagwarantowano kanonikom prawo wybudowania w tej bramie niedużej furtki; kanonicy musieli jednak zobowiązać się do jej regularnego zamykania i punktualnego zaciągania straży, aby nie powstała stąd żadna szkoda dla miasta<sup>104</sup>.

W roku 1414 budynek kapitulny uległ całkowitemu zniszczeniu przez spalenie<sup>105</sup>.

Brak jest najmniejszej choćby wzmianki o tym, czy przy odbudowie

<sup>100</sup> Wynika to z małego skrawka pergaminu, odnalezionego przypadkowo w 1616 r. z okazji restauracji kościoła. Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 63.

<sup>101</sup> CDW III, s. 289: „Sacristia tamen ipsi Ecclesie annexa et in eodem latere sita, ad ipsam Ecclesiam, et non ad proprietatem Curie Canonicorum inibi pertinebit”.

<sup>102</sup> Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 63.

<sup>103</sup> Późniejsze sprawozdanie biskupa Grabowskiego z r. 1745, o stanie budynku kapitulnego i położeniu, w ten sposób opisuje jego wygląd: „... habitationes imo cubicula Canonicorum coninucta sunt templo et palatio episcopali, ita ut totum efficiat quadratum adinstar alicuius claustrii” (Por. ADWO, A 36, k. 121).

<sup>104</sup> CDW III, s. 289: „... et in ipsa valva portulam construere facere et tenere, quas eciam valvam et portam ipsi Canonici sollicitè claudant, aperiant, custodiant, et custodire faciant, et taliter, ut per has ex eorum Canonicorum negligencia Civitas predicta dampnum ab incurso hostium aliquod non incurrat”.

<sup>105</sup> CDW III, s. 505.

w ciągu następnych lat odzyskał on swój pierwotny kształt, ponieważ nie dochowały się w ogóle jakiegokolwiek informacje o najstarszym budynku kolegiaty. Odbudowany około 1420 roku — wyglądem swoim — w zasadzie nie różnił się od tego, który istniał jeszcze 500 lat później, mimo dokonanych nieznacznych przeróbek dachu i parteru, po nowych pożarach <sup>106</sup>.

Oba skrzydła kolegium składały się z dwóch pięter i parteru. Skrzydło zachodnie bezpośrednio przylegające do samego kościoła, stwarzało kanonikom możliwość swobodnego przejścia z domu wprost do zajęć w chórze.

Przeznaczenie pszczególnych pomieszczeń niewiele się chyba zmieniło w ciągu wieków. Na pierwszym piętrze południowego i zachodniego skrzydła mieszkała większość kanoników, w pokojach sąsiadujących ze sobą i wychodzących na krużganek. Jedynie prepozyt mieszkał osobno, w domu przylegającym do wschodniej ściany południowego skrzydła, który posiadał bezpośrednie połączenie z budynkiem kapitulnym <sup>107</sup>.

Na górnym piętrze znajdował się refektarz o bogato zdobionym ostrołukowym sklepieniu, z okien którego rozpościerał się widok na dolinę rzeki Łyny, w kierunku południowym. Refektarz służył najróżniejszym celom. Kanonicy używali go jako sali jadalnej, w nim też odbywali swoje posiedzenia i inne ważniejsze rozmowy. Prusowie pobierali tam również naukę religii.

Biblioteka kapituły, będąca zarazem archiwum i skarbcem, znajdowała się — choć dla tego okresu brak wyraźnej wzmianki — w drugim skrzydle, przylegającym do kościoła.

Na parterze mieściła się kuchnia, cele mieszkalne dla służby oraz szereg piwnic <sup>108</sup>.

Wobec nielicznych informacji, jakie dochowały się z tego okresu na temat wyglądu i urządzeń budynku kapituły, szczególnie są cenne te, które przypadkowo do nas dotarły w testamentie prepozyta Grotkowa z 1379 roku oraz w aktach sądowych kan. Gerarda Foxa, pochodzących z 1413 roku. Do tego dochodzą wyniki nowszych badań nad historią zabudowań kapitulnych <sup>109</sup>. Obok budynku kapituły istniał niewątpliwie szereg budynków gospodarczych, czego nie da się jednak wykazać na podstawie źródeł.

## II. ORGANIZACJA KAPITUŁY

Podjmując próbę przedstawienia najdawniejszego stanu i wewnętrznego ustroju dobromiejskiej kapituły trzeba pamiętać, że musiała ona mieścić się w ramach określonych przez kościelne prawo powszechne i prawo partykularne. Tym bardziej należy o tym pamiętać, gdy mamy omawiać organizację kapituły w okresie, kiedy rządziła się ona jeszcze prawem zwyczajowym, poza nielicznymi tylko postanowieniami, nadanymi jej przez biskupa w dokumentach fundacyjnych i w najstarszej

<sup>106</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 65.

<sup>107</sup> CDW III, s. 289: „... et inter domum seu habitaculum pro preposito eiusdem Collegii ibidem constructum”.

<sup>108</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 65.

<sup>109</sup> Tamże, s. 66.

redakcji statutów z 1429 roku, zamykającej pierwsze stulecie jej istnienia. Następnie należy mieć na uwadze bogactwo form prawnych normujących życie poszczególnych kapituł oraz różne opinie kanonistów zajmujących się tym ciekawym i niedostatecznie wyjaśnionym do dzisiaj zjawiskiem.

## I. SKŁAD KAPITUŁY

### § 1. Godności

W czasach, kiedy w kapitułach kwitło życie wspólne a reguły akwizgrańska i Chrodeganga służyły potrzebom i interesom kapituł jako zbiór norm prawnych, członków tych korporacji zaczęto dzielić na prałatów i kanoników<sup>110</sup>. Kryterium tego podziału widziano w stosunku członków kapituły do władzy jurysdykcyjnej oraz w wynikających stąd uprawnieniach do pierwszeństwa. Prałaci posiadali pewną jurysdykcję zakresu zewnętrznego, zwykli zaś kanonicy byli jej pozbawieni i ustępowali pierwszeństwa obdarzonym tą władzą<sup>111</sup>.

W Polsce, poza prepozytem jako zwierzchnikiem kapituły, do grona prałatów zaliczano tych wszystkich kanoników, „których szczególne funkcje jako organów korporacji kapitułnych zachowały się, jeśli nie realnie w formie faktycznie wykonywanych obowiązków, to przynajmniej w nazwach i tytułach”<sup>112</sup>.

Kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście od samego początku swego istnienia znała ten podział. Już najstarsze dokumenty źródłowe wyraźnie o nim wspominają, wymieniając godność prepozyta i dziekana oddzielnie od pozostałych członków kapituły, czyli zwykłych kanoników<sup>113</sup>.

Dla wprowadzenia w zagadnienie należy jeszcze zaznaczyć się z kwestią pierwszeństwa w kapitułach na Zachodzie i w Polsce.

W Kościele zachodnim znano dwie formy kapituł. Dwoistość form była wynikiem oparcia się organizacji kapituł na dwóch wzorach organizacyjnych. Wzorem dla jednych kapituł była reguła Chrodeganga, a dla drugich reguła zwana akwizgrańską. Kapituły opierające się na regule Chrodeganga wysuwały na czoło biskupa i jego zastępcę archidiacona a od XI wieku także prepozyta<sup>114</sup>. Drugi rodzaj kapituł stawiał na czele prepozyta, ale przez określenie *praepositus* rozumiał każdego przełożonego<sup>115</sup>.

<sup>110</sup> S. Zachorowski: *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich*. Kraków 1912 s. 51—53; W. Plöchl: *Geschichte des Kirchenrechts*. Bd II. Wien 1961 s. 156.

<sup>111</sup> P. Hinschius: *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*. Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Bd. II. Berlin 1878 s. 111; P. Schneider, *iw.* s. 85; P. Torquebiau: *iw.* s. 545—548; Z. Zachorowski, *iw.* s. 82; T. Pieronek: *Organizacja prawna kapituły kolegiaty św. Anny w Krakowie, Lublin 1960 s. 20 (maszynopis — KUL)*; W. Plöchl, *iw.* s. 156.

<sup>112</sup> S. Zachorowski, *iw.* s. 82.

<sup>113</sup> CDW II, s. 29, 30, 246.

<sup>114</sup> T. Silnicki: *Wpływy francuskie na polski Kościół w XI i XII wieku*. *Przegląd Teologiczny* 2 (1926) 61; W. Plöchl, *iw.* s. 157.

<sup>115</sup> T. Silnicki, *iw.* s. 61.

W większości kapituł francuskich przewodniczącym był dziekan, a w Niemczech na czele kapituł stał zazwyczaj prepozyt<sup>116</sup>, którego wysuwano na pierwsze miejsce i w kapitułach polskich<sup>117</sup>.

#### A. Prałatury

Pod względem liczby i kolejności prałatur w kapitułach istniała bogata różnorodność, gdyż prawo kanoniczne, zarówno powszechne jak i partykularne, nie określało w sposób ścisły, jaka liczba prałatów i kanoników miała tworzyć kapitułę<sup>118</sup>.

W kapitule kolegiackiej w Dobrym Mieście nie było nigdy więcej, jak dwie prałatury: prepozyta — który najpierw nosił nazwę primiceriusza — i dziekana<sup>119</sup>. Przy wąskim zakresie działania, jaki przypadł jej na Warmii, nie zaistniała potrzeba ustanowienia innej prałatury. Nie bez znaczenia w tej kwestii było stosunkowo późne założenie kapituły, ponieważ starsze kapituły katedralne i kolegiackie w swym wczesnym okresie rozwoju posiadały jeszcze inne prałatury, które później, po ustaniu życia wspólnego (*vita communis*) zaczęły powoli wygasać lub przekształcały się w urzędy czysto honorowe<sup>120</sup>. Przedstawiciele obu godności prałackich, od początków aż do zniesienia kapituły, musieli dźwigać na swych barkach niemal całkowity ciężar administracji; prepozyt w zakresie spraw majątkowych i reprezentowania kapituły na zewnątrz, a dziekani w zakresie duszpasterstwa.

Wprawdzie obie godności prałackie pojawiły się dopiero w kilka lat po założeniu kapituły, to jednak wcześniej — jak sądzi Birch-Hirschfeld<sup>121</sup> — figurowały one już w planie fundacyjnym i powołane zostały do życia, gdy tylko zewnętrzne okoliczności na ich erekcję pozwoliły.

O prepozycie czyli primiceriuszu źródła mówią od pierwszych lat istnienia kapituły. Już wkrótce, po jej założeniu, bo w roku 1342, pojawia się wiceprimiceriusz<sup>122</sup>, a w rok później godność primiceriusza<sup>123</sup>. Biskup Herman z Pragi przekazał tę prepozyturę dotychczasowemu plebanowi parafii Głotowo, niejakiemu Konradowi.

<sup>116</sup> W. Plöchl, jw. s. 157.

<sup>117</sup> S. Zachorowski, jw. s. 57—58.

<sup>118</sup> A. Barbosa: De canonicis et dignitatibus cathedralium et collegiatarum ecclesiarum, eorumque officio tam in choro quam in capitulo. Lugduni 1648 s. 15; D. Bouix: Tractatus de capitulis. Ed. 2. Parisiis—Lugduni 1862 s. 65.

<sup>119</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 30; Gerhard Matern, jw. s. 117.

<sup>120</sup> A. Brackmann, jw. s. 39; W Polsce, poza prepozytem, zwierzchnikiem kapituły, do prałatów zaliczano tych wszystkich kanoników, „których funkcje jako organów korporacji kapitułnych zachowały się, jeśli nie realnie w formie faktycznie wykonywanych obowiązków, to przynajmniej w nazwach i tytułach” (S. Zachorowski, jw. s. 82). Liczba prałatów była najczęściej jednakowa. W ich gronie spotykamy dziekana, archidiakona kustosa, scholastyka, proboszcza i kantora (S. Zachorowski, jw. s. 85).

<sup>121</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 31.

<sup>122</sup> CDW II, s. 16: „... dominus Bertholdus Viceprimicerius Capelle omnium Sanctorum foris civitatem Brunsberg”.

<sup>123</sup> Primiceriusz początkowo był ogólną nazwą na określenie wysokiego urzędu w Kościele. Tytuł ten, znany w regule Chrodeganga, zniknął już z końcem X wieku, a na jego miejsce pojawił się kantor. W regule akwizgrańskiej tytułu primiceriusza nie było. Por. P. Hinschius, jw. s. 97 n.; P. Schneider, jw. s. 93 n.; W. Plöchl, jw. s. 157.

Dokument z 1343 roku wyjaśnia, dlaczego kierownikowi kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście nadano tytuł primiceriusza zamiast prepozyta, który w tym okresie był już powszechnie używany. Sięgając bowiem do dawnego urzędu primiceriusza, znanego w regule Chodeganga, chciano przede wszystkim podkreślić różnicę między nim a prepozytem kapituły katedralnej z Fromborka, aby tego ostatniego pierwszeństwo nie było podawane w wątpliwość<sup>124</sup>. Niezwykle to określenie nie utrzymało się jednak na dłuższą metę<sup>125</sup> i po kilkunastu latach, tytuł prepozyta przyjął się definitywnie<sup>126</sup>, najprawdopodobniej na drodze praktyki, gdyż nie mamy na to, jak w poprzednim wypadku, żadnego dokumentu.

W dniu 12 marca 1357 roku doczekała się kapituła nowej, ważnej fundacji, która powiększyła jej stan liczebny, a mianowicie fundacji prałatury dziekana<sup>127</sup>.

Erekcji dziekanii, za zgodą primiceriusza i pozostałych kanoników, dokonał biskup Jan Stryprock, gdy tylko przyjął rezygnację z dobromiejskiej parafii od jej dotychczasowego proboszcza. Jakub Cerdo, kanonik dobromiejski, otrzymał tę prałaturę jako pierwszy dziekan w historii kapituły kolegiackiej<sup>128</sup>.

W roku 1343, z okazji przenoszenia siedziby kanoników do Głotowa, kanonik kapituły katedralnej Jan Glas *scolasticus Boleslaviensis*<sup>129</sup> nagrodzony został jedną z dobromiejskich prebend. Można by stąd wnosić o istnieniu prałatury scholastyka w kapitule kolegiackiej. Byłoby to jednak dużym błędem, gdyż żadne inne źródła tej prałatury nie potwierdzają<sup>130</sup>. Tytuł scholastyka, jakim obdarza kanonika Glasa dokument źródłowy, może odnosić się tylko i jedynie do jego dużo wcześniejszej działalności w Bolesławcu na terenie Śląska.

Na tym należy zakończyć proces powstawania, ogromnie zresztą uproszczony w porównaniu do innych kapituł, godności prałackich w Dobrym Mieście.

<sup>124</sup> CDW II, s. 30: „Ipsum autem Prelatum... alio nomine vocari censuimus videlicet Primicerium eiusdem Collegii”. Por. Gerhard Matern, jw. s. 117; Podobna tendencja do wyróżniania prepozytów katedralnych od kolegiackich daje się zaobserwować i na terenie innych kapituł zwłaszcza niemieckich, np. w Miśni, gdzie prepozyt kapituły katedralnej nazywany jest *praepositus maior* albo *summus* (Kunz von Brun: *Das Domkapitel von Meissen im Mittelalter*. Meissen 1902 s. 173).

<sup>125</sup> Jedyny raz pojawi się ono, jako echo tych najdawniejszych dokumentów, w sprawozdaniu wizytacyjnym z 1609 r., w którym czytamy: „Primus est Primicerius seu Praepositus...” (ADWO, B 6 k. 108).

<sup>126</sup> Tytuł ten był w wyłącznym użyciu już od r. 1361. CDW II, s. 329: „Quod Nos Nicolaus prepositus, Jacobus decanus... totumque Collegium... in Gutenstad”. Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 33.

<sup>127</sup> CDW II, s. 246; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 35; Gerhard Matern, jw. s. 117.

<sup>128</sup> Tamże, s. 247: „... statim eundem Decanatum... contulimus... Jacobo Cerdonis canonico dicte Collegiate Ecclesie”.

<sup>129</sup> Tamże, s. 31: „Tandem honorabilis frater noster Dominus Johannes dictus Glas, Scolasticus Boleslaviensis eiusdem ecclesie nostre Warmiensis tunc canonicus...”.

<sup>130</sup> Później nazywa się go już tylko Joannes de Bohemia. CDW II, s. 341: „Testes domini Jacobus decanus... Johannes de Bohemia Canonici in Ecclesia S. Salvatoris et omnium Sanctorum in Guthinstad”.



## B. Kanonie

Ówczesne prawo kanoniczne, zarówno powszechne jak i partykularne, nie określało w żaden sposób, jaka liczba prałatów i kanoników miała tworzyć kapitułę. Istniała jednak zgodna w tej kwestii opinia kanonistów, że w myśl zasady *tres faciunt collegium*, do założenia jakiegokolwiek kapituły było potrzeba przynajmniej trzech kanoników<sup>131</sup>.

Tak postawiona zasada prawna, ustalająca jedynie konieczne minimum, pozwalała na tworzenie takiej ilości prebend, na jaką stać było fundatorów przy erekcji. Toteż pod tym względem we wszystkich kapitułach istniała dość duża różnorodność.

Podobnie i w kapitule kolegiackiej w Dobrym Mieście powstawanie nowych prebend uzależnione było od możliwości materialnych ze względu na konieczne uposażenie prebend, a ponieważ sama kapituła, o czym była mowa w pierwszym rozdziale, tych możliwości nie posiadała, nie mogła więc pozwolić sobie na tworzenie nowych prebend własnym kosztem.

Jak już wyżej zaznaczyliśmy, w dobromiejskiej kapitule znany był podział na prałatów i kanoników. O liczbie prałatów była już mowa. Obecnie zwrócimy uwagę na kanoników.

Liczba kanonii w kapitule łącznie z obiema prałaturami, niemal od pierwszych lat jej istnienia, wynosiła dwanaście<sup>132</sup> i w zasadzie liczbę tę utrzymano aż do czasów nowożytnych, chociaż zdarzało się, że nie wszyscy kanonicy rezydowali w Dobrym Mieście<sup>133</sup>.

Bulla papieska z 1 maja 1401 roku<sup>134</sup> mówi wprawdzie o czternastu prebendach w Dobrym Mieście, z których dwie miały stanowić prałatury, a pozostałych dwanaście kanonie zwykle, to jednak ze wszystkich dostępnych źródeł wynika niezbicie, że nigdy ich więcej nie było niż dwanaście; podkreślają taki stan liczebny dobromiejskiej kolegiaty w sposób zdecydowany np. akta wizytacyjne z 1572 roku<sup>135</sup>.

Liczba dwunastu prebend nie powstała jednak bezpośrednio po założeniu kapituły. Dokument z 30 października 1343 roku, dotyczący translokacji kapituły do Głotowa, stanowi, że na podstawie darowizny 100 łanów „do istniejących ośmiu, trzy nowe kanonikaty dołączone zostają”<sup>136</sup>. Z jednej z trzech nowych prebend utworzono pierwszą prałaturę w kapitule — prepozyta (primiceriusza). Ponieważ obiecane 100 łanów, które biskup przekazał kolegiacie dopiero w następnym roku, były dotąd niezagospodarowane i dopiero po pewnym czasie mogły przy-

<sup>131</sup> A. Barbosa, jw. s. 15; D. Bouix, jw. s. 65; W. Plöchl, jw. III, s. 297.

<sup>132</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 19; Gerhard Matern, jw. s. 117; ks. J. Obłąk, jw. s. 25.

<sup>133</sup> Od XVI w. zaczęła się zmniejszać liczba kanoników rezydujących przy kolegiacie na korzyść kanonii honorowych. W XVII w. było 7 kanoników rezydujących i 5 honorowych; w XVIII w. 5 rezydujących i tyleż samo honorowych (ks. J. Obłąk, jw. s. 25).

<sup>134</sup> CDW III, s. 345: „... quod in ecclesia Gutenstad Warmiensis diocesis, in qua unus prepositus ut caput necnon decanus et duodecim canonici Capitulum facientes existunt...”

<sup>135</sup> ADWO, B 3, k. 238: „Licet autem Canonici cum Prelatis numero sint 14, tamen quia Prelaturis singulae praebendae hoc tempore sunt annexae, non nisi 12 in universum omnes numerantur”.

<sup>136</sup> CDW II, s. 29: „... ex quibus bonis... tres Canonicatus et prebendas etiam tunc creavimus, et octo prioribus duximus adiungendos”.

nosić dochód, musiało więc upłynąć jeszcze kilka lat, zanim jedenastu kanoników zaczęło rzeczywiście rezydować w kapitule. Kiedy to nastąpiło, nie da się dokładnie ustalić, gdyż nie mamy na to żadnej informacji źródłowej.

W 1357 roku biskup Jan Stryprock przyjął rezygnację dobromiejskiego proboszcza i utworzył ostatnią w dziejach kapituły prebendę jaką była godność dziekana<sup>137</sup>, który po wszystkie czasy, w imieniu kapituły, miał wykonywać duszpasterstwo w parafii. Datą więc roku 1357 zakończył się ostatecznie wewnętrzny rozwój kapituły, osiągając cyfrę dwunastu prebend, o której myślano prawdopodobnie już przy zakładaniu kapituły<sup>138</sup>. Podobnie zresztą i warmińska kapituła katedralna stopniowo osiągała zamierzoną od początku liczbę kanonii<sup>139</sup>. Studiując historię kapituł katedralnych i kolegiackich można znaleźć przykłady, że ich założyciele, już w akcie fundacji, określali nieraz przyszłą liczbę kanonii<sup>140</sup>. Kapituła z chwilą osiągnięcia najwyższej ilości członków zaliczała się do typu kapituł zamkniętych (*capitulum clausum*). Kapitułom zależało, aby osiągnąć *numerus clausus*, gdyż dawało to większą podstawę do rozwoju ich wewnętrznej organizacji. Wewnętrzny rozwój zależał między innymi też od materialnego niezależnienia się od biskupa. W praktyce więc kapituła o zamkniętej ilości członków zyskiwała najczęściej pewną autonomię w sprawach majątkowych<sup>141</sup>.

Liczba „dwanaście”, z uwagi na swoją symboliczną wymowę — co podkreśla Schneider<sup>142</sup> — cieszyła się u średniowiecznych fundatorów niemałym powodzeniem i dość często występowała przy tworzeniu kapituł kolegiackich<sup>143</sup>. Być może nie był tu zwykłym przypadkiem i ten fakt, że liczba członków kapituły kolegiackiej stanowiła dokładnie połowę liczby członków kapituły katedralnej, która w przyszłości miała wzrosnąć do 24 prebend.

Z powyższego należy wyprowadzić wniosek, że i dobromiejska kapituła kolegiacka już w swoich początkach, w zamiarach swoich założycieli, miała stanowić *capitulum clausum*. Liczba dwunastu prebend wskazuje na to, że kapituła ta, jako twór późniejszego średniowiecza, wyrosła na gruncie osadniczym i miała znacznie krótszą drogę rozwojową niż wiele innych kapituł polskich czy niemieckich, nie znających ograniczeń co do liczby swoich członków<sup>144</sup>.

Ponadto należy jeszcze stwierdzić, że w omawianym okresie działalności kapituły spotykamy się tylko z kanonikami rzeczywistymi, prebendalnymi, instytuowanymi na beneficja zgodnie z dokumentem fundacyjnym. O tzw. kanonikach nadliczbowych, czy honorowych źródła zupełnie milczą.

<sup>137</sup> Por. s. 12 niniejszego artykułu.

<sup>138</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 20.

<sup>139</sup> B. Pottel, jw. s. 10.

<sup>140</sup> S. Zachorowski jw. s. 54.

<sup>141</sup> P. Schneider, jw. s. 68 n.; S. Zachorowski, jw. s. 54, przypis 3; W. Plöchl, jw. III, s. 299.

<sup>142</sup> P. Schneider, jw. s. 68.

<sup>143</sup> Widać to na przykładzie kapituł kolegiackich: św. Pawła i Bonifacego w Halberstadt oraz św. Piotra w Budziszynie (G. Schmidt, jw. s. 16 i F. Schwarzbach, jw. s. 26).

<sup>144</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 20.

## § 2. Urzędy

Na przestrzeni całych dziejów kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście nie spotykamy nigdy więcej, jak tylko dwie prałatury: prepozyta i dziekana. Przedstawiciele obu godności prałackich musieli dźwigać cały ciężar administracyjny kapituły. Tylko w pewnej mierze prepozyt i dziekan znajdowali pomoc w osobach ekonoma i zakrystianina, których urzędy (*officia*) zmieniali każdego roku swoich posiadaczy.

## A. Prepozyt i dziekan

Jak w większości innych spraw, tak i tutaj działalność i zakres obowiązków obu prałatów nie zarysowuje się w sposób pełny w źródłach omawianego okresu, a wnioski wyciągnięte na podstawie późniejszego stanu rzeczy, pozwalają tylko częściowo te luki uzupełnić.

Uprawnienia i obowiązki prepozyta jako kierownika kapituły dobromiejskiej, w zasadzie niczym nie różniły się od norm ogólnie przyjętych w innych korporacjach kapitułnych, co też w sposób wyraźny podkreśla dokument fundacyjny<sup>145</sup>. Bliższych danych o szczegółach — odnośnie jego uprawnień i obowiązków — źródła z tego okresu nie zawierają. Krótkie statuty z roku 1429 wspominają o prepozycie tylko w jednym miejscu, przyznając mu, na równi zresztą z dziekanem lub starszym kanonikiem, władzę upominania innych kanoników za różne wykroczenia<sup>146</sup>.

Jednakże już i w tym okresie gros obowiązków prepozyta można określić słowami akt wizytacyjnych z 1597 roku, a więc *Praepositi officium est, bene administrare res Capituli, iudicia exercere et alia in commodum Capituli facere*<sup>147</sup>. Podobnie i biskup Wacław Leszczyński, który rządził diecezją warmińską w latach 1644—1659, krótko i dobitnie charakteryzuje urząd prepozyta w przeciwstawieniu do dziekana: *Praeposito Collegii, Decano Parochiae cura incumbit*<sup>148</sup>.

Od najdawniejszych czasów prepozyt sam osobiście zarządzał dochodami kapituły, prawdopodobnie sam też je regularnie rozdzielal kanonikom; wynika to wcale niedwuznacznie z uwagi zawartej w dokumencie erygującym prałaturę dziekana (1357), zalecającym całkowitą administrację tej prebendy prepozytowi, który też będzie wypłacał dziekanowi należną mu część za wypełnianie obowiązku duszpasterskiego<sup>149</sup>.

Bliższych szczegółów odnośnie zarządzania majątkiem kapitułnym, dla interesującego nas okresu, nie znamy, prawdopodobnie jednak już wtedy

<sup>145</sup> CDW II, s. 30: „... sed etiam adiunximus ei (sc. dignitati) potestatem Prellacionis totalem super idem Collegium, qualem in aliis Collegiis secularibus habere consuevit prepositus...”.

<sup>146</sup> CDW IV, s. 303: „Item canonicus ebrietatibus et commesacionibus in Collegio vel extra vacans unde verisimiliter status Collegii scandalizari poterit, et monitur caritative per prepositum, decanum vel seniores canonicos...”.

<sup>147</sup> ADWO, B 4, k. 193.

<sup>148</sup> Statusbericht des Fürstbischofs Leszczyński vom Jahre 1657, PDE 24 (1892) 58; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 34.

<sup>149</sup> CDW II, s. 247: „... et quod ipse Decanus racione decanatus et vicarie perpetue... singulis annis octo marcas... ultra porcionem sibi pro prebenda debitam. perpetuo, percipere debeat, et habere, que sibi... per Primicerium... debebunt ministrari”.

prepozyt korzystał z pomocy innych kanoników, zwłaszcza ekonoma kapituły.

Prócz tego prepozyt posiadał uprawnienia rozstrzygania sporów we wsiach należących do kapituły. W dokumencie lokacyjnym wsi Łomy z 1359 roku jest mowa o przedstawicielu kapituły (*commissarius collegii*)<sup>150</sup>, do kompetencji którego należało wyższe sądownictwo. A. Birch-Hirschfeld jest zdania, że w tym wypadku chodzi właśnie o prepozyta kapituły<sup>151</sup>.

Poza działalnością na rzecz kapituły, prepozyt zajmował się jeszcze duszpasterstwem w parafii Głotowo, którą przyłączono do jego prebendy<sup>152</sup>. Dzięki wykonywaniu tych obowiązków prepozyt pobierał, niezależnie od swej prebendy, jeszcze pewne dodatkowe wynagrodzenie<sup>153</sup>.

Wreszcie, jako kierownikowi kapituły, przysługiwały prepozytowi różne przywileje honorowe. Jego nazwisko znajdowało się zawsze na pierwszym miejscu we wszystkich dokumentach dotyczących kapituły, on ją reprezentował na zewnątrz i przewodniczył jej zgromadzeniom. W budynku kapitulnym posiadał większe mieszkanie, niż inni kanonicy i oddzielone od pozostałych.

Biskupi warmińscy najczęściej nadawali zaszczytny tytuł prepozyta tym duchownym, którzy byli im bliscy i którzy w ich służbie położyli jakieś zasługi<sup>154</sup>.

Podobnie ważną, jak prepozytura, była dla kapituły erygowana w 1357 roku godność dziekana. Jak długo kapituła znajdowała się w Głotowie, urząd ten nie był potrzebny, ponieważ parafia głotowska była złączona z prebendą prepozyta i on sam sprawował pieczę duszpasterską nad wiernymi. Z chwilą jednak, gdy biskup Herman przeniósł siedzibę kanoników do Dobrego Miasta (1347) i dokonał jednocześnie inkorporacji dobromiejskiego kościoła parafialnego do kapituły, z tą chwilą zaistniał dla kapituły nowy obowiązek duszpasterski. Na razie wypełniał go ówczesny pleban z Dobrego Miasta w dalszym ciągu jako proboszcz; później zaś, po jego śmierci lub rezygnacji z zajmowanego beneficjum, wieczysty wikariusz. Ta wyjątkowa sytuacja — o czym była już mowa — utrzymywała się przez 10 lat, gdyż w 1357 roku pleban Mikołaj zrezygnował z zajmowanego stanowiska a biskup Jan II Stryprock utworzył dziekanie i postanowił, że odtąd każdorazowy dziekan kolegiaty w imieniu kapi-

<sup>150</sup> CDW II, s. 247.

<sup>151</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 34.

<sup>152</sup> CDW II, s. 30: „... anneximus ipsam parochialem ecclesiam in Głotow eam cum ipsa prebenda cui sic annexa est, in prelaturam dicti Collegii erigentes. ... perpetuum vicarium concreantes, qui presit populo in administratione Sacramentorum et habeat distinctos suos redditus, et curam gerat plebis...”.

<sup>153</sup> Z akt wizytacyjnych z 1572 r. dowiadujemy się, że prepozyt kapituły, za spełnianie obowiązków duszpasterskich, otrzymywał z parafii Głotowo 16 marek (ADWO, B 3, k. 242).

<sup>154</sup> Szczególnie prepozyci Mikołaj z Grotkowa (Nicolaus von Grotkau) i Arnold von Gelren, występujący w wielu biskupich dokumentach jako świadkowie, odegrali niewątpliwie ważną rolę na dworze biskupa. Mikołaj Grotkow był długoletnim kapelanem biskupa Henryka II Wogenapa i został jednym z pierwszych prepozytów kapituły kolegiackiej, do rozbudowy której walczył się przyczynił i o której nie zapomniał w swoim testamencie. Także prepozyci: wspomniany Arnold von Gelren i Jan Frischzuh należeli do najznakomitszych prałatów swego czasu (A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 35).

tuły ma sprawować duszpasterskie obowiązki w parafii Dobre Miasto jako wieczysty wikariusz<sup>155</sup>. Za wykonywanie obowiązków duszpasterskich, obok dochodów płynących z prebendy, zapewniono dziekanowi osiem marek<sup>156</sup>.

Diekan dobromiejski posiadał więc funkcje trudne i odpowiedzialne, albowiem oprócz obowiązków duszpasterskich, przede wszystkim typu kaznodziejskiego<sup>157</sup>, sprawował jeszcze nadzór nad wszystkimi nabożeństwami parafialnymi i modlitwą w chórze<sup>158</sup>. Nie da się jednak wyказаć — jak tego pragnie A. Eichhorn, że diekan kolegiaty musiał być z reguły młodym, silnym mężczyzną, który po kilku latach rezygnował ze swej godności i stawał się znów zwykłym kanonikiem<sup>159</sup>. W każdym bądź razie, w pierwszym stuleciu istnienia kapituły, żadna tego rodzaju rezygnacja nie jest uwidoczniiona w źródłach<sup>160</sup>, a i w późniejszym okresie, według zdania A. Birch-Hirschfeld, chodzi tylko o nieliczne wyjątki<sup>161</sup>. Jeśli chodzi o późniejszy zwyczaj, że przy wakansie prepozytury z reguły dziekan obejmował to stanowisko, źródła w tym okresie nie informują o podobnym przypadku. Brak również wszelkich wiadomości o administracyjnych funkcjach diekana. W swej pracy duszpasterskiej znajdował on pomoc zwykłych wikariuszów i kapelanów, których szereg, dzięki hojnym fundacjom, działało przy kolegiacie już przy końcu XIV wieku.

Diekan wespół z prepozytem dzierżył w swoim ręku od samego początku władzę dyscyplinarną nad wszystkimi beneficjatami, jak i niższymi pracownikami kapitułnymi<sup>162</sup>. Nieraz też powoływano diekanów do różnych czynności sądowniczych w innych okręgach (archiprezbiteratach) biskupstwa<sup>163</sup>.

Wśród dobromiejskich diekanów tej epoki pojawia się szereg wybitnych osobistości, które odegrały poważną rolę w administracji diecezji, jak np. Mikołaj Crossen, zaufany biskupa Henryka Sorboma, równocześnie penitencjariusz; podobnie Piotr Steinbuth, kapelan biskupa Henryka IV Vogelsanga, późniejszy oficer sądu. Najznamienitszym dziekanem kolegiaty w tym czasie był chyba Arnold Coster von Venrade, który

<sup>155</sup> CDW II, s. 246.

<sup>156</sup> Tamże, s. 247; Gerhard Matern jw. s. 202.

<sup>157</sup> Obowiązek głoszenia kazań w odniesieniu do diekana jest akcentowany w wielu późniejszych źródłach, ale istniał zapewne już i w tym okresie (A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 36).

<sup>158</sup> Tamże.

<sup>159</sup> A. Eichhorn: Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst, ZGAE 4 (1868) 7, przypis 1.

<sup>160</sup> Wprawdzie nie jest jasna sprawa kanonika Mikołaja Crossena, który od 6 października 1398 r. występuje jako diekan kolegiaty (CDW III, s. 309) i dopiero, po dłuższej przerwie, pojawia się znów na tym stanowisku 22 lutego 1422 r. (CDW III, s. 582).

<sup>161</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 36.

<sup>162</sup> CDW IV, s. 303: „... unde status Collegii scandalizari poterit et monitur caritative per prepositum, decanum...”. O posiadaczu nowozałożonej wikarii w r. 1379 jest mowa, że ma on być „sub regimine Prepositi et Decani, qui pro tempore ibi erunt” (CDW III, s. 61).

<sup>163</sup> Np. diekan Henryk Schafsberg w 1357 r. otrzymał polecenie od papieża Grzegorza XI usunięcia proboszcza z Ornety i obsadzenia wakującego probostwa innym godnym kandydatem (CDW III, s. 22).

tylko częściowo piastował tę godność<sup>164</sup>. Coster, z pochodzenia flamandczyk z diecezji leodyjskiej, wyróżnił się początkowo jako notariusz biskupa Jana III Abeziera (1415—24), następnie dał się poznać przez to, że w 1458 roku, po śmierci biskupa Franciszka Kuhschmalza, został wysunięty przez część kapituły, uległ Krzyżakom, jako kandydat na biskupa warmińskiego. Ostatecznie nie udało mu się przeforsować swojej kandydatury, wyborcy jednak mocno podnosili jego wiedzę, zręczność w duchownych i świeckich sprawach, gorliwość w służbie Kościoła i czyste obyczaje. Przez 40 lat Coster piastował w służbie diecezji najważniejsze urzędy; zmarł jako kantor katedry we Fromborku<sup>165</sup>.

#### B. Urząd ekonomy i zakrystiana

Wszystkie ważniejsze sprawy dotyczące ogółu członków kapituły załatwiała na wspólnych zebraniach. Były jednak i takie, które wymagały działania jednostek wyłonionych z korporacji. W oparciu o tę konieczność powstawały urzędy kapitulne, do których zaliczono dawniej wszystkie godności w kapitule, posiadające wówczas odrębny i ściśle określony zakres uprawnień i obowiązków<sup>166</sup>. W naszym przypadku widzieliśmy to na przykładzie urzędu prepozyta i dziekana, pełniących określone zadania z tytułu przyjętych godności.

Pozostają jeszcze do omówienia dwa urzędy, mianowicie: zarządcy majątku kapitulnego zwanego ekonomem (albo prokuratorem) i zakrystiana, pełniącego nadzór nad kościołem. Każdy z członków kapituły miał obowiązek przejęcia urzędu na który został wybrany i spełniania wynikających stąd zadań<sup>167</sup>. Bliższe informacje o prerogatywach tych dwóch urzędników zawarte są dopiero w statutach z 1533 roku<sup>168</sup>, gdzie jednak określa się je jako instytucje już dawniej istniejące. Można więc przyjąć, opierając się przy tym na stanie obserwowanym w wielu innych kapitułach, że początki tych urzędów, i w naszym wypadku, sięgają początków samej kapituły.

Oba urzędy miały zasadniczo na celu odciążenie prałatów w ich obowiązkach, jako że ekonom miał wspomagać prepozyta w wewnętrznej administracji, zakrystian zaś miał pomagać dziekanowi w nadzorze kościoła. Przy częstej nieobecności prepozytów i dziekanów, zajętych niesieniem pomocy biskupowi, urzędy te były szczególnie ważne, gdyż stały na straży wspólnego dobra całej korporacji.

Urząd ekonomy jest po raz pierwszy wspomniany w dokumencie notarialnym z 1402 roku, rejestrującym zakupienie przez kapitułę dwóch wiosek: Jesionowo i Gradki. Kanonik dobromiejski Jakub Melsag, jako prokurator kapituły kolegiackiej, który sfinalizował tę transakcję, jest tam określony mianem administratora *in temporalibus*<sup>169</sup>. W dokumen-

<sup>164</sup> W źródłach figuruje on tylko jeden raz jako dziekan kapituły kolegiackiej, 6 sierpnia 1425 r. (CDW IV, s. 127).

<sup>165</sup> A. Eichhorn, jw. ZGAE 4, s. 130, gdzie przytacza szereg źródeł.

<sup>166</sup> S. Zachorowski, jw. s. 192; S. Librowski: Kapituła katedralna wrocławska. Warszawa 1949 s. 71.

<sup>167</sup> D. Bouix, jw. s. 339.

<sup>168</sup> ADWO, Statuta, jw. s. 22 i 23; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 37.

<sup>169</sup> CDW III, s. 369: „... constituerunt et solemniter ordinaverunt suum verum et legitimum procuratorem, sindicum, actorem, factorem... videlicet honorabilem et discretum virum dominum Jacobum Melsag, canonicum ecclesie predictae ac eorum in temporalibus administratorem”.

cie wcześniejszym z 1382 roku, którym biskup przekazuje kapitule pewien czynsz, wskazuje się na administratora *Collegii* jako tego, który będzie miał obowiązek jego ściągania<sup>170</sup>. Nie ulega chyba wątpliwości, że ów administrator utożsamia się z ekonomem, któremu, pod kierunkiem prepozyta, podlegała administracja majątku kapitulnego<sup>171</sup>.

Co do urzędu zakrystiana, do którego należała troska o dom Boży, o inwentarz kościelny, czuwanie nad schludnością i czystością pomieszczeń sakralnych itp., brak jest w tym okresie wszelkich jeszcze wiadomości<sup>172</sup>.

## 2. OBSADA PRAŁATUR I KANONII

### § 1. Osobiste kwalifikacje kandydata

Charakter zajęć i obowiązków, jakie ciążyły na prałatach i kanonikach jako członków kapituły, już z natury rzeczy domagał się od nich pewnych ściśle określonych kwalifikacji osobistych. Bliżej określało te kwalifikacje zarówno prawo powszechne i partykularne, jak i statuty każdej z kapituł. Wprawdzie statuty kapitulne na ogół przyjmowały te warunki, jakie stawiało kandydatom na kanoników wspomniane prawo, często jednak bliżej je określały, a nawet uzupełniały wymogami podyktowanymi wolą fundatorów, lub lokalnymi okolicznościami.

Ponieważ w kapitule kolegiackiej w Dobrym Mieście fragmentaryczne statuty z 1429 roku tego rodzaju warunków nie stawiały, musimy ograniczyć się jedynie do przepisów prawa powszechnego w tym względzie.

#### A. Święcenia

W pierwszym okresie istnienia kapituł nie spotykamy wśród kanoników osób nie posiadających święceń kapłańskich, albo przynajmniej subdiakonatu. W Konstytucjach Klemensa V znajdujemy przepis odmawiający prawa głosu tym kanonikom, którzy nie mają święceń subdiakonatu<sup>173</sup>. Pozbawienie prawa głosu i innych uprawnień, zwłaszcza w uposażeniu, miało zmusić członków kapituł do przyjmowania przynajmniej pierwszego z wyższych święceń<sup>174</sup>.

<sup>170</sup> Tamże, s. 100: „... ita videlicet quod administrator dicti Collegii, qui pro tempore fuerit, nomine ipsius collegii censum et redditus... perpetuo exigat...”. Kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście należała do słabo uposażonych i swój byt materialny opierała na kapitale zabezpieczonym na nieruchomościach, z którego pobierała roczny czynsz.

<sup>171</sup> W kapitułach polskich administracja majątku spoczywała początkowo w rękę prepozyta, już jednak w połowie XIV w. pojawia się w nich stanowisko prokuratora, zrazu pełniącego funkcje pomocnicze w stosunku do głównego zarządcy, który później przejmuje na siebie całość spraw majątkowych kapituły i wyodrębnia się jako nowy ściśle pojęty urząd. Por. S. Zachorowski, jw. s. 193—196; S. Librowski, jw. s. 72 i 75.

<sup>172</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 38.

<sup>173</sup> c. 2, VI, 1, in Clem.: „Ut ii, qui divinis in cathedralibus vel collegiatis... ecclesiis sunt mancipati officii, vel mancipabuntur in posterum, ad suscipiendos sacros ordines propensius inducantur statuimus, ut nullus de cetero in huiusmodi ecclesiis vocem in capitulo habeat, nisi saltem in subdiaconatus ordine fuerit constitutus...”. Por. D. Bouix, jw. s. 62.

<sup>174</sup> Podobnie i Sobór Trydencki wymagał od sprawujących w kościołach kolegiackich służbę Bożą przynajmniej święceń subdiakonatu; gdyby zaś tych święceń nie posiadali, nie mogli mieć głosu stanowczego w kapitule (Ses. 22, c. 4 de ref.).

Dokumenty fundacyjne kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście nie zawierały w tej kwestii żadnego wyraźnego przepisu. W każdym bądź razie dziekan, który w myśl dokumentu erekcyjnego z 1357 roku miał obowiązek zajmowania się duszpasterstwem, musiał posiadać święcenia prezbiteratu. W wielu wypadkach i przy innych kanonikatach spotykamy wzmianki świadczące dobitnie, że święcenia kapłańskie były warunkiem nieodzownym do wejścia w ich posiadanie. Np. dokument translokacyjny z 1343 roku wymaga prezbiteratu na nowoutworzoną prebendę w sposób wyraźny<sup>175</sup>; natomiast bulla Bonifacego IX z roku 1401, dotycząca obsadzania kanonii w dobromiejskiej kapitule, mówi nawet o tym obowiązku wiążącym wszystkich kanoników<sup>176</sup>. Podobny wymóg, dopuszczający do kanonii w Dobrym Mieście duchownych będących aktualnie kapłanami, poświadcza jeszcze raz przepis z roku 1407<sup>177</sup>.

Jakkolwiek w źródłach prawa powszechnego wymóg święceń kapłańskich do otrzymania prałatury czy kanonii był sformułowany dość elastycznie, to jednak można i należy stwierdzić, że w kapitule kolegiackiej w Dobrym Mieście wszyscy jej członkowie posiadali święcenia kapłańskie od samego początku istnienia kolegiaty. Przemawia za takim założeniem i stwierdzenie, że większość dobromiejskich kanoników, zanim jeszcze otrzymała prebendy w kapitule, pracowała już w duszpasterstwie lub też w służbie biskupa. Podobny stan rzeczy istniał i w kapitule katedralnej we Fromborku, w której święcenia kapłańskie stanowiły regułę<sup>178</sup>.

Dzięki praktyce, przyjmowania do kapituły kolegiackiej tylko duchownych ze święceniami kapłańskimi, nie spotykamy w Dobrym Mieście ani jednego wypadku przydzielania prebend nieletnim chłopcom<sup>179</sup>, co zdarzało się czasami w innych korporacjach kapitułnych średniowiecza<sup>180</sup>.

#### B. Wiek

Początkowo prawo powszechne nie przepisywało wprost wieku wymaganego dla kandydata na prałaturę, czy kanonię kolegiacką. Dopiero ogólne normy podane przez Sobór Trydencki, dotyczące wieku wymaganego od beneficjantów<sup>181</sup>, pozwalają ustalić, że prepozyt jako pierwsza godność w kapitule winien był zacząć 25 rok życia<sup>182</sup>, pozostali zaś członkowie kapituły, musieli ukończyć 22 lata<sup>183</sup>. Mimo autorytatywnego wyjaśnienia Stolicy Apostolskiej w tej sprawie, według którego ustalono

<sup>175</sup> CDW II, s. 30.

<sup>176</sup> CDW III, s. 345: „Cum autem... canonici... in sacerdotio constituti esse teneantur...”.

<sup>177</sup> Tamże, s. 435: „Prepositus, Decanus et Capitulum... qui duodecim numero et omnes in sacerdotio constituti existunt”.

<sup>178</sup> B. Pottel, jw. s. 12.

<sup>179</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 23; Gerhard Matern, jw. s. 121.

<sup>180</sup> Znane są trzy bulle Jana XXII, które dowodzą, że trzech chłopców 16-letnich otrzymało kanonie (F. Wernz — P. Vidal: *Ius canonicum*. Vol. IV, Romae 1934 s. 279).

<sup>181</sup> Ses. 24, c. 12 de ref.: „nemo igitur deinceps ad dignitates quascumque, quibus animarum cura subest, promoveatur, nisi qui saltem 25 suae aetatis annum attigerit...”.

<sup>182</sup> A. Barbosa, jw. s. 62.

<sup>183</sup> Ses. 24, c. 12 de ref.: „Ad ceteras autem dignitates... quibus cura animarum nulla subest, clerici ailoquin idonei et 22 annis non minore adsciscuntur”.



22 rok życia skończony za dolną granicę wieku dla kandydatów na kanoników kapituł kolegiackich, Benedykt XIV mówi wyraźnie, że wystarsza w tym wypadku ukończony 14 rok życia. Zastrzega jednak, że inaczej mogą stanowić statuty kolegiaty<sup>184</sup>.

Kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście nie posiadała w tej kwestii żadnych wyraźnych przepisów. Praktyka jednak dopuszczania do prebend kolegiaty duchownych ze święceniami prezbiteratu pozwala wysnuć przypuszczenie, że musiano tutaj się liczyć z przepisami prawa powszechnego odnośnie wymaganego wieku do przyjęcia święceń kapłańskich. Do XII wieku wymagano od kandydata na kapłana przynajmniej 30 lat, natomiast Sobór Laterański III opowiedział się za 25 rokiem życia<sup>185</sup>. Skoro więc weźmiemy pod uwagę, że w Dobrym Mieście dopuszczano do prebend tylko kapłanów, dojdziemy do wniosku, iż przeciętny wiek otrzymujących beneficja w kapitule odpowiadał przytoczonym wyżej wymogom prawa powszechnego.

#### C. Wykształcenie

Jest faktem niezbitym, że statuty kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, nigdy nie postawiły wymogu stopnia naukowego, jako warunku do otrzymania prebendy<sup>186</sup>, zresztą i prawo powszechne takiego warunku nie stawiało kandydatom na członków kapituł<sup>187</sup>, a jeśli niektóre kapituły wymagały od swoich przedstawicieli tytułu naukowego, to uzasadnieniem tego nie było prawo powszechne, lecz warunki miejscowe<sup>188</sup>.

Ponieważ jednak większość dobromiejskich kanoników wyrosła w służbie biskupa i na jego polecenie kanonicy kolegiaty wykonywali różne funkcje diecezjalne, dlatego można było spotkać w ich gronie sporo osobistości wysoko wykształconych, które zdobyły tytuły na różnych uniwersytetach w Europie. Najbardziej wówczas preferowanym uniwersytetem była Praga, która w XV wieku musiała ustąpić Lipskowi i Krakowowi. Studentów z Prus i Warmii znajdujemy jednak i na odleglejszych uniwersytetach, jak Bolonia czy nawet Paryż<sup>189</sup>.

Przy ograniczonej jednak znajomości nazwisk poszczególnych kanoników kapituły z tego okresu, tylko niewielu można zidentyfikować z całą pewnością, którzy zdobywali tytuły naukowe na uniwersytetach zagranicznych. I tak kanoników Mikołaja Waldowa w r. 1371<sup>190</sup> i Mikołaja

<sup>184</sup> Benedykt XIV: De synodo diocesana libri tredecim in duobus tomos distributi. Vol. II, Venetiis 1793, cap. IV: „... ut sunt Canonicatus Ecclesiarum Collegiatarum, quarum scilicet Canonici nisi propriis constitutionibus obstringantur ad suscipiendum Ordinem sacrum, haud sane ad id arctantur iure communi, quod nihil aliud in eis requirit, praeter aetatem annorum quatuordecim et Clericalem Tonsuram”.

<sup>185</sup> F. Wernz: Ius decretalium. Vol. II. Romae 1899 s. 147.

<sup>186</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 24.

<sup>187</sup> Dopiero Sobór Trydencki będzie zachęcał jedynie, aby w kapitułach katedralnych i kolegiackich, posiadających tytuł świętych, o ile to możliwe, wszyscy prałaci i przynajmniej połowa kanoników posiadała doktorat, magisterium albo chociaż licencjat teologii względnie prawa kanonicznego (Ses. 24, c. 12 de ref.). Przepis ten nie dotyczył naszej kolegiaty, gdyż nie posiadała ona tytułu świętej.

<sup>188</sup> W kapitule katedralnej we Fromborku bardzo ściśle przestrzegano zasady, że każdy kanonik musi ukończyć trzyletnie wyższe studia teologiczne lub kanoniczne na jednym z uniwersytetów katolickich (ks. J. Obłak, jw. s. 24).

<sup>189</sup> M. Perlbach: Prussia scholastica. Die Ost- u. Westpreussen auf den Mittelalterlichen Universitäten. Braunsberg 1895 s. 10 n.

<sup>190</sup> Tamże, s. 2.

Kalysa w 1367 r.<sup>191</sup> znajdujemy na uniwersytecie w Bolonii; tego ostatniego znacznie wcześniej, bo w latach 1357—62<sup>192</sup>, razem z kan. Arnoldem Lange w Paryżu. W tych samych latach na uniwersytetach w Pradze i w Wiedniu studiowali późniejsi dziekani kolegiaty: Herman de Melbingo, Teodoryk de Ulsen, Piotr Steinbuth i kanonik German Brun<sup>193</sup>. Andrzej Marienburg — prepozyt kapituły — po zdobyciu tytułu mistrza na uniwersytecie praskim, przeniósł się do Krakowa, gdzie od roku 1402—1412 pracował na uniwersytecie, pełniąc nawet przez pewien czas obowiązki dziekana Wydziału Sztuk Wyzwolonych. W dwa lata później, w roku 1414, spotykamy go w roli mistrza na uniwersytecie w Wiedniu<sup>194</sup>. Był to jednak przypadek wyjątkowy, aby dobromiejski kanonik, już po uzyskaniu prebendy, nauczał na uniwersytecie. Jedyne kanonik Mikołaj Kalys, który z chwilą rozpoczęcia studiów zrezygnował ze swojej kanonii w Dobrym Mieście, reprezentuje jeszcze podobny przykład<sup>195</sup>.

Oprócz wymienionych warunków, stawiano kandydatom na prałatów i kanoników jeszcze inne, wypływające z obowiązującego prawa. Wymagano nie tylko dobrej opinii<sup>196</sup>, ale także prawego pochodzenia<sup>197</sup>, jednak w tym ostatnim wypadku możliwa była dyspensa ordynariusza miejscowego<sup>198</sup>.

W warunkach polskich, żądano ponadto z czasem (od XVI w.) dowodu szlachectwa, zwłaszcza od tych, którzy starali się o kanonie katedralne i bogatsze beneficja w kolegiatach<sup>199</sup>. Ani w statutach, ani też w uchwałach kapituły w Dobrym Mieście — zdaniem Birch-Hirschfeld<sup>200</sup> — nie spotykamy się bodaj z jednym faktem, który pozwoliłby twierdzić, że brak szlachectwa uniemożliwiał, czy nawet tylko utrudniał otrzymanie prebendy. Przeciwnie, ogół członków kapituły rekrutował się z przedstawicieli stanu mieszczańskiego.

Dla okresu, w którym powstaje i zaczyna swą działalność kapituła, brak na ogół możliwości ustalenia pochodzenia społecznego kanoników dobromiejskich. W okresie bowiem, gdy nazwiska dopiero się tworzyły, podawano najczęściej tylko imiona, mając nawet pełne imię i nazwisko, nie zawsze można ustalić, czy ma się do czynienia rzeczywiście z nazwiskiem szlacheckim, czy też tylko z określeniami miejsca pochodzenia lub urodzenia<sup>201</sup>. Można jednak, bez obawy pogrążenia, wyrazić pogląd, że już wówczas szlachta rzadziej występuje w szeregach członków kapituły

<sup>191</sup> Tamże, s. 285.

<sup>192</sup> Tamże, s. 11.

<sup>193</sup> Tamże, s. 12, 16, 21, 24; A. Birch-Hirschfeld, *iw.* s. 23.

<sup>194</sup> M. Perlbach, *iw.* s. 15, 25, 169.

<sup>195</sup> A. Birch-Hirschfeld, *iw.* s. 24.

<sup>196</sup> J. Marciszowski, *Questio iuridica de praelatis et canonicis*. Cracoviae 1762, conc. 4, corol. 5; F. Schmalzgrueber: *Ius ecclesiasticum universum brevi methodo ad discentium utilitatem explicatum*. Vol. II. Romae 1844 s. 68.

<sup>197</sup> A. Barbosa, *iw.* s. 63; S. Zachorowski, *iw.* s. 118.

<sup>198</sup> F. Schmalzgrueber, *iw.* s. 96.

<sup>199</sup> A. Miciński: *Questio iuridica de Dignitatibus Ecclesiasticis*. Cracoviae 1740, concl. 3, corol. 5; T. Pieronek, *iw.* s. 54.

<sup>200</sup> A. Birch-Hirschfeld, *iw.* s. 21.

<sup>201</sup> Z dużym prawdopodobieństwem za przedstawicieli szlachty należy uznać kanoników: Jana de Scoten (CDW III, s. 341), Teodoryka de Ulsen (CDW III, s. 59) oraz Mikołaja de Campo (CDW III, s. 422). Na taki wniosek naprowadzają nazwiska tych kanoników.

kolegiackiej, niż to miało miejsce w katedralnej, jako że kolegiata i w okresie późniejszym zachowała charakter przeważająco mieszczański. E. Engelbrecht zjawisko to stara się tłumaczyć tym, że na Warmii był tylko znikomy procent osiadłej szlachty. Nie więc dziwnego, że wobec takiego składu społecznego i kapituła nie miała w swoich szeregach przedstawicieli wywodzących się ze szlachty<sup>202</sup>.

Zwykłych zresztą kapituł kolegiackich nie obejmowała bulla antypapieża Jana XXIII z roku 1414 *De non recipiendis plebeis ad canonicatus ecclesiae cathedralis*, włączona do statutów kapituły katedralnej krakowskiej dopiero po wydaniu przez króla Zygmunta I specjalnego dekretu w tej sprawie<sup>203</sup>. Statut sejmowy z 1505 roku zastrzegający prałatury w kościołach kolegiackich szlachcie rodowej nie był w praktyce wykonywany<sup>204</sup>, zaś kontynuacja walnego sejmu koronnego z 1607 roku, która zarezerwowała również i kanonie kolegiackie dla szlachty, dopuszczała wyjątki uznane przez prawo<sup>205</sup>.

Również i miejsce pochodzenia kanoników kolegiaty nie jest łatwe do ustalenia. Większość niewątpliwie pochodziła z Warmii, dokąd ich rodziny przywędrowały z Niemiec lub ze Śląska<sup>206</sup>. Te związki, zwłaszcza ze Śląskiem, nieraz występują w historii diecezji warmińskiej. Niektórzy kanonicy przybyli z Czech za przyczyną biskupa Hermana z Pragi — założyciela kapituły. Np. Jan Głás de Bohemia, uprzednio scholastyk kolegiaty w Bolesławcu, który najprawdopodobniej przybył na Warmię w świcie biskupa i przez niego został zamianowany w 1343 roku kanonikiem kapituły dobromiejskiej<sup>207</sup>. Kanonik Arnold Coster von Venrade, który w 1425 roku<sup>208</sup> sprawował funkcję dziekana kolegiaty, pochodził znowu z diecezji leodyjskiej a kanonik Mikołaj Swansfelt przybył do Dobrego Miasta z diecezji chełmińskiej<sup>209</sup>.

Wyżej przytoczone przykłady są tylko nielicznymi wyjątkami, najczęściej bowiem chodzi o osoby pochodzące z terenów biskupstwa warmińskiego.

Nie spotykamy w pierwszym okresie historii kapituły Polaków w gronie kanoników, ani też żadnego przedstawiciela z miejscowej pruskiej ludności. Ludność miejscowa stanowiła bowiem najuboższą i najniższą warstwę i wszelkie jej kontakty z Niemcami, jeszcze w XIV wieku, świadomie były utrudniane. Większość prałatów i kanoników kapituły kolegiackiej rekrutowała się więc z niemieckiego mieszczaństwa, głównie z miast warmińskich<sup>210</sup>.

<sup>202</sup> E. Engelbrecht, jw. s. 73 ns.

<sup>203</sup> Statuta capitularia ecclesiae cathedralis Cracoviensis (wyd. C. Teliga), Cracoviae 1884 s. VI.

<sup>204</sup> O. Balzer: Skartabelat w ustroju szlachectwa polskiego. Kraków 1911 s. 104—105.

<sup>205</sup> *Volumina legum*. Przedruk zbioru praw staraniem XX Pijarów w Warszawie (od roku 1732 do roku 1782). T. II. Petersburg 1859 s. 537; T. Pieronek, jw. s. 55.

<sup>206</sup> Nazwiska niektórych kanoników wskazują wprost na ich niemieckie pochodzenie (np. Arnold von Gelren, Johannes Grenesmöle, Thilen Messener) lub śląskie (np. Mikołaj Grotkau, Mikołaj Crossen, Mikołaj de Waldow).

<sup>207</sup> CDW II, s. 31; Z Czech pochodzą zdaje się jeszcze kanonicy Jan de Kadenau i Michał Gabriel Crumpnow (A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 21, przypis 19).

<sup>208</sup> CDW II, s. 127.

<sup>209</sup> Tamże, s. 366.

<sup>210</sup> E. Engelbrecht, jw. s. 49.

## § 2. Prowizja kanoniczna

Urzędu kościelnego nie można ważnie otrzymać bez kanonicznego nadania. Przez kanoniczne nadanie (*provisio canonica*) rozumiemy powierzenie komuś urzędu lub beneficjum (*concessio*) przez właściwego przełożonego kościelnego zgodnie z przepisami prawa<sup>211</sup>.

Prowizja kanoniczna mieści w sobie trzy odrębne akty: wyznaczenie osoby (*designatio personae*), nadanie tytułu (*collatio tituli*) oraz wprowadzenie w posiadanie (*missio in possessionem*)<sup>212</sup>.

W zależności od stopnia zaangażowania władzy kościelnej w pierwszym z tych trzech aktów prawnych, spotykamy się z nadaniem niezależnym urzędu kościelnego (*collatio libera*), a to w wypadku, gdy sam przełożony wybiera swobodnie kandydata i nadaje mu tytuł; z nadaniem zależnym (*collatio necessaria*), gdy ktoś inny wyznacza osobę, a przełożony nadaje jej tytuł<sup>213</sup>; wreszcie z nadaniem równoczesnym (*collatio simultanea*), gdy wyznaczenia osoby dokonuje biskup razem z kapitułą. Ta ostatnia forma była uznawana przez prawo powszechne za obowiązującą w kapitułach zwłaszcza katedralnych, ale dopuszczała do głosu prawo partykularne, które mogło stanowić inaczej<sup>214</sup>.

Według zgodnej opinii kanonistów uzależnienie kapituły od biskupa w nadawaniu godności kapitulnych wywodzi się z czasów, kiedy biskup i kapituła posiadali wspólny majątek. Zachorowski jest nawet zdania, że w tym czasie, kiedy kapituły nie cieszyły się zupełną samodzielnością, nie można nawet mówić o obsadzaniu kanonii w tym znaczeniu, jakie później pojawiło się w prawie kanonicznym.

W Polsce pod tym względem zachował się zwyczaj przeciwny prawu. Papież Innocenty III upominał Laskonogiego za samowolne rozdawanie prebend w Gnieźnie. W swoim napomnieniu powołał się papież na zwyczaj panujący w metropolii gnieźnieńskiej, na mocy którego nadawanie prebend należało do biskupów<sup>215</sup>. Zwyczaj, na którym biskupi opierali swoje prawo do nadawania godności w kapitułach dochował się do XIII wieku<sup>216</sup>. Także i XIV wiek nie przyniósł pod tym względem większej zmiany. Źródła odnoszące się do kapituł, którymi zajmował się Zachorowski, mówią wyraźnie o wyłącznym prawie biskupów do nadawania godności. Na podstawie zebranych materiałów wspomniany autor twierdzi, że w Polsce nie istniała *collatio simultanea*, że biskup sam obsadzał prałatury i kanonie bez jakiegokolwiek oglądania się na kapitułę.

<sup>211</sup> Kan. 147 § 1: „Officium ecclesiasticum nequit sine provisione canonica valide obtineri”; § 2: „Nomine canonice provisionis venit concessio officii ecclesiastici a competente autoritate ecclesiastica ad normam sacrorum canonum facta”.

<sup>212</sup> F. Wernz - P. Vidal: *Ius canonicum*. Ed. 3. Vol. II Romae 1943 s. 243—244.

<sup>213</sup> Jeżeli nadanie tytułu poprzedza prezentacja lub nominacja, prowizja zwie się *institutio canonica*; jeżeli wybór wymaga potwierdzenia, *confirmatio*; jeżeli zachodzi postulatcja, *admissio* (Kan. 148; M. Conte a Coronata: *Institutiones iuris canonici*. Vol. II. Ed. IV. Torino 1949 s. 241—242, F. Wernz, jw. s. 10, 144, 160).

<sup>214</sup> D. Bouix, jw. s. 197—214; P. Schneider, jw. s. 225—229; J. Denis: *Chapitres de chanoines*. DDC III (1942) 553—554.

<sup>215</sup> Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski. T. I. Poznań 1877. n. 42: „...ex consuetudine generali provincie circumstantis ad locorum episcopos spectat collatio prebendarum”.

<sup>216</sup> S. Zachorowski, jw. s. 95.

Trzeba jednak tutaj zaznaczyć, że prawo powszechne taką możliwość dopuszczało <sup>217</sup>.

W XIV wieku zaznaczył się jednak pewien przełom w tych stosunkach, zwłaszcza za pontyfikatu Jana XXII, kiedy to nieczym nie skrepowane prawo biskupa doznało znacznych ograniczeń ze strony papieskich prowizji zwłaszcza w formie ekspektatyw, które biskupom najbardziej ciążyły <sup>218</sup>.

Przyjrzyjmy się z kolei tym wszystkim aktom prawnym w zastosowaniu do kapituły w Dobrym Mieście, aby móc bliżej ocenić, w jakim stopniu sposób obsadzania prałatur i kanonii kapitułnych zgadzał się, a w jakim również różnił się od przyjętego schematu.

#### A. Wyznaczenie osoby i nadanie tytułu

Powiedzieliśmy już, że w prawie powszechnym stosowano zasadę tzw. równoczesnego nadawania (*collatio simultanea*) godności kapitułnych, polegającej na tym, że prawo przyjmowania do kapituły spoczywało w ręku biskupa i kapituły. Forma ta nie była jednak jedyną i dopuszczała do głosu prawo partykularne, które mogło stanowić inaczej. W kapitule katedralnej we Fromborku np. prawo kollacji przysługiwało jednocześnie biskupowi i kanonikom, przy czym biskup miał tylko jeden głos jak każdy inny kanonik <sup>219</sup>.

Inaczej natomiast ta sprawa wyglądała w kapitule kolegiackiej w Dobrym Mieście. Biskup nie musiał tu oglądać się na kapitułę ani na osoby trzecie, gdyż od samego początku (tzn. w samym akcie fundacyjnym) zarezerwował sobie i swoim następcom prawo wyłącznego obsadzania wszystkich prałatur i kanonii w kapitule. On sam według swego uznania wyznaczał osobę i sam nadawał jej tytuł. Nigdy zatem nie zaistniała w Dobrym Mieście forma kollacji równoczesnej, uznanej przez prawo powszechne za obowiązującą. To wyłączne prawo nadawania prebend w kolegiacie pozwalało biskupowi warmińskiemu swobodnie dobierać grono jej członków. Prawo to na przestrzeni całych dziejów kapituły ani razu nie zostanie zakwestionowane, chociaż czasami było ograniczone, zwłaszcza w drugiej połowie XIV wieku, papieskimi prowizjami <sup>220</sup>.

Już w najstarszym dokumencie, zarządzającym przeniesienie siedziby kanoników do Głotowa z 30 października 1343 roku, jest wyraźna wzmianka, że tylko biskupowi warmińskiemu i jego następcom przysługuje prawo obsadzania prałatury primiceriusza jak i wszystkich pozostałych kanonikatów <sup>221</sup>. Jednorazowy wyjątek od tej ogólnej zasady uczynił biskup na korzyść fundatora wymienionej prałatury, który mógł tylko jeden raz prezentować (*una tantum vice presentet*) do tej prebendy swego syna lub też kogoś innego, gdyby syn nie został kapłanem <sup>222</sup>.

Również przy erygowaniu prałatury dziekana w 1357 roku prawo

<sup>217</sup> Tamże, s. 97, przypis 2.

<sup>218</sup> Tamże, s. 97—104.

<sup>219</sup> Gerhard Matern, jw. s. 116.

<sup>220</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 24; Gerhard Matern, jw. s. 118.

<sup>221</sup> CDW II, s. 30: „Hoc salvo quod nobis... Episcopo nostrisque successoribus eiusdem Prelature seu dignitatis et Canonicatum ac prebendarum... provisio remaneat, et nulli alteri reservata”.

<sup>222</sup> Tamże; Gerhard Matern, jw. s. 117.

niezależnego nadawania przez biskupa godności w kapitule dokument zakłada i uznaje. Wprawdzie dokument nie wspomina wyraźnie o biskupim prawie kollacji odnośnie tej prałatury, jednak z faktu, że biskup od razu przekazał tę godność jednemu z dobromiejskich kanoników<sup>223</sup>, a także z dalszej praktyki wynika niezbicie, że i obsadzanie prałatury dziekana w kolegiacie leżało w rękach samego biskupa<sup>224</sup>.

Dnia 1 maja 1401 roku<sup>225</sup> papież Bonifacy IX definitywnie potwierdził prawo swobodnego obsadzania wszystkich godności w dobromiejskiej kolegiacie, jakie przysługiwało dotąd biskupom warmińskim z dokumentów fundacyjnych. Nastąpiło to na prośbę biskupa Henryka IV Vogel-sanga, który był doskonałym prawnikiem, i gdy tylko było możliwe, starał się uregulować życie religijne na Warmii według przepisów prawa, zabiegając przy tym o różne przywileje u Stolicy Apostolskiej<sup>226</sup>. W ten sposób kapituła kolegiacka została raz na zawsze pozbawiona wszelkiego wpływu na obsadzanie wakujących prebend i dzięki temu na jej terenie nigdy nie zaistniała *collatio simultanea*, co też jest niewątpliwie potwierdzeniem badań Zachorowskiego w tej kwestii.

Biskupie prawo kollacji, jak już zostało zaznaczone, w wieku XIV kilkakrotnie uległo ograniczeniu przez papieskie prowizje i ekspektatywy<sup>227</sup>.

W interesującym nas okresie istnienia kapituły — zdaniami A. Birch-hirschfeld<sup>228</sup> — źródła rejestrują sześciokrotnie tylko zastosowanie papieskich prowizji w formie ekspektatyw odnośnie któregoś z dobro-

<sup>223</sup> CDW II, s. 246.

<sup>224</sup> Gerhard Matern, jw. s. 117.

<sup>225</sup> CDW III, s. 346; Gerhard Matern, jw. s. 120.

<sup>226</sup> F. Fleischer: Heinrich IV Heilsberg von Vogelsang, Bischof von Ermland 1401—1415. ZGAE 12 (1897) 23.

<sup>227</sup> Do XIV w., poza nielicznymi tylko wypadkami, prawo do nadawania prebend w kapitułach polskich należało wyłącznie do biskupów. Dotąd prowizje papieskie nie ograniczały jeszcze w niczym praw biskupów w tym względzie. Od XIV w., przede wszystkim od pontyfikatu Jana XXII, zaczęła płynąć do Polski „cała rzeka papieskich prowizji, które przybierają rozmaite formy prawne”. Najczęstszymi spośród nich były tzw. ekspektatywy. Jeśli chodzi o podstawy prawne dla prowizji, to tkwią one zazwyczaj w prawie powszechnym lub dekretach papieży. Papież nadawał kanonię w drodze prowizji dlatego, że albo zawakowała ona na skutek śmierci kanonika w Rzymie, albo dlatego, że nastąpiło zrzeczenie się kanonii na ręce papieża. Obok prowizji, udzielanych według norm prawnych, były jeszcze inne, wydawane ex gratia speciali, opierające się wyłącznie na woli papieża w jakimś szczególnym przypadku. Na owej gratia specialis opierały się właśnie wszystkie ekspektatywy. Ten rodzaj ekspektatyw ciążył najbardziej biskupom i kapitułom, gdyż papież uniemożliwiał tą drogą obsadzenie kanonii. Na podstawie supliki, zawierającej prośbę o nadanie prowizji, papież nadawał petentowi prawo wejścia w posiadanie wyraźnie określonej prebendy, która dopiero w przyszłości zawakuje. Prowizja natomiast zawsze dotyczyła już opróżnionej kanonii, ekspektatywa, aby mogła być skuteczna, mieściła w sobie równocześnie nakaz obsadzenia wakującej kanonii w drodze zwykłej przez biskupa. W ten sposób rozwinięta praktyka papieskich prowizji doprowadziła wreszcie do zmiany pojęć i już nie biskupa uważano za rozdawcę prebend kanonickich, jak było jeszcze na początku XIV w., ale papieża i ten kto chciał otrzymać prałaturę lub kanonię, nie starał się o nią u biskupa, ale wносił suplikę wprost do papieża. Biskupi tracąc swoją władzę na korzyść władzy papieskiej, poczęli występować zdecydowanie w obronie swoich praw, podnosząc nieraz skargi na te anormalne stosunki, które niosły za sobą ogromne nadużycia. Prąd opozycyjny obudził się w końcu XIV i na początku XV wieku.

(S. Zachorowski, jw. s. 103—109).

<sup>228</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 25.

miejskich kanonikatów. G. Matern w swojej pracy, która opiera się na repertorium germaników Archiwum Watykańskiego<sup>229</sup>, wprowadza do historii kolegiaty nowe informacje, i za okres od założenia kapituły aż do 1432 roku wylicza aż dwanaście wypadków tego rodzaju ekspektatyw<sup>230</sup>. Petenci jednak, mimo że otrzymali prowizję, nie zawsze wchodzili w posiadanie swoich prebend<sup>231</sup>, prawdopodobnie dlatego, iż dochody z nich były bardzo szczupłe, o czym nie zawsze wiedzieli zainteresowani spoza terytorium Warmii. Innych znowu mógł odstraszać surowy obowiązek życia wspólnego, nakazany dla wszystkich członków kapituły oraz obowiązek stałej rezydencji przy kolegiacie.

W porządku chronologicznym są to następujące wypadki:

|  |  |
|--|--|
| 1359 r. — Gerard de Schonenwald <sup>232</sup> ; | 1399 r. — Mikołaj de Henningsdorf <sup>233</sup> ; |
| 1360 r. — Mikołaj Waldow <sup>233</sup> ;        | 1401 r. — Szymon Lutherborgh <sup>230</sup> ;      |
| 1393 r. — Mikołaj Gelucke <sup>234</sup> ;       | 1402 r. — Baltazar Rabe <sup>200</sup> ;           |
| 1393 r. — Henryk Heilsberg <sup>235</sup> ;      | 1402 r. — Arnold Winkeler <sup>241</sup> ;         |
| 1394 r. — Teodoryk de Ulsen <sup>236</sup> ;     | 1406 r. — Mikołaj von Velde <sup>242</sup> ;       |
| 1398 r. — Henryk Vormelant <sup>237</sup> ;      | 1414 r. — Henryk Wormeland <sup>243</sup> ;        |

Na skutek papieskich prowizji dochodziło nieraz do zatargów, a po przydzieleniu wakujących kanonikatów także do długotrwałych procesów. Biskup Henryk IV w swojej prośbie do papieża Bonifacego IX podaje, że w kolegiacie szerzy się sporo nadużyć, obowiązek rezydencji jest często zaniedbywany i szczerze wyznaje, że winę za ten stan rzeczy należy w znacznej części złożyć na papieskie prowizje; wreszcie oświadcza swoją gotowość zaprowadzenia porządku<sup>244</sup>. Bonifacy IX w odpowiedzi na tę suplikę zapewnia biskupowi i jego następcom wyłączne prawo do samodzielnego obsadzania wszystkich prebend w dobromiejskiej kolegiacie, o czym była już mowa.

#### B. Wprowadzenie w posiadanie (Recepcja i instalacja)

Ponieważ wszystkie beneficja w dobromiejskiej kolegiacie były niezależnego nadania, dlatego dokonanie dwóch istotnych aktów prawnych, wyznaczenie osoby i nadanie jej tytułu, należało do biskupa warmińskiego-

<sup>229</sup> Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien. Berlin 1916.

<sup>230</sup> Gerhard Matern, jw. s. 117—119.

<sup>231</sup> A. Motzki: Avignonesische Quellen zur Geschichte des Ordenslandes 1342—1366. Braunsberg 1914 s. 15.

<sup>232</sup> Tamże, s. 39, 44.

<sup>233</sup> Tamże, s. 17, 39, 44; M. Perlbach, jw. s. 2.

<sup>234</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 25; Gerhard Matern, jw. s. 119.

<sup>235</sup> Gerhard Matern, jw. s. 119.

<sup>236</sup> Tamże.

<sup>237</sup> Tamże.

<sup>238</sup> Tamże.

<sup>239</sup> Tamże.

<sup>240</sup> Tamże.

<sup>241</sup> CDW III, s. 484.

<sup>242</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 25; Gerhard Matern, jw. s. 119.

<sup>243</sup> CDW III, s. 59.

<sup>244</sup> CDW III, s. 345; Gerhard Matern, jw. s. 120.

go. Z chwilą ich dokonania kandydat uzyskiwał tym samym ściśle prawo do oznaczonego w dokumencie urzędu lub beneficjum<sup>245</sup>. Nie mógł on jednak jeszcze w pełni korzystać ze swego beneficjum; wprawdzie miał taki kandydat już ściśle prawo, było ono niejako jeszcze w zawieszeniu i dopiero przyjęcie wyznaczonego przez kapitułę w poczet swoich członków kandydata, czyli tzw. recepcja i instalacja, w zupełności realizowały posiadane przez niego prawo<sup>246</sup>.

Oba te elementy, recepcja oraz instalacja, składające się na jeden akt prawny wprowadzenia w posiadanie, stanowiły wprawdzie moralną jedność, lecz każdy z nich odbywał się osobno i inaczej.

Nie posiadamy żadnej informacji o tym, w jakiej formie odbywały się recepcja i instalacja w kapitule kolegiackiej w Dobrym Mieście w interesującym nas okresie. Prawdopodobnie formy te były identyczne z tymi, które będą ustalone w statutach z 1533 roku<sup>247</sup>, a które dadzą się odtworzyć według następującego porządku.

Recepcji dokonywał zazwyczaj prepozyt<sup>248</sup>, ponieważ jednak akt ten miał miejsce na posiedzeniu zgromadzonej w tym celu kapituły, dlatego niejednokrotnie obowiązek ten spadał na przewodniczącego, którym w wypadku nieobecności był dziekan<sup>249</sup>, lub jeden z kanoników, najstarszy godnością<sup>250</sup>.

Z recepcją łączył się jeszcze obowiązek złożenia przysięgi, w której prałat lub kanonik zobowiązywał się do zachowania wszystkich statutów kapituły<sup>251</sup>. Składał ją recypowany wobec całej kapituły w kapitularnu, używając formuły wyraźnie w statutach przepisanej<sup>252</sup>.

Recepcja miała więc miejsce tam, gdzie normalnie zbierała się kapituła na swoje posiedzenia, w kapitularnu, którym był refektarz. Instalacja natomiast odbywała się w kościele, w obecności członków kapituły<sup>253</sup>.

Objmowała ona wyznaczenie miejsca w chórze przez wskazanie odpowiedniej stali, stosownie do godności jaką miał piastować w kapitule nowy prałat czy kanonik, wprowadzenie w posiadanie ołtarza, nadanie prawa głosu w kapitule<sup>254</sup>, wreszcie objęcie w posiadanie mieszkania w kolegium.

<sup>245</sup> P. Schneider, jw. s. 242—244; M. Conte a Coronata, jw. I, s. 242; F. Wernz — P. Vidal, jw. I, s. 244; F. Capello, jw. s. 262; S. Zachorowski, jw. s. 113.

<sup>246</sup> T. Pieronek, jw. s. 63.

<sup>247</sup> Gerhard Matern, jw. s. 121.

<sup>248</sup> ADWO, Statuta, jw. s. 23: „Ubi vero novo canonico danda est possessio, fiet id per Prepositum, si praesens est...”.

<sup>249</sup> Tamże: „...alioqui per Decanum...”.

<sup>250</sup> Tamże: „...quo absente, per Seniores Canonicum praesentem”.

<sup>251</sup> Tamże: „Recepto ante omnia in loco Capitulari solenni iuramento de servandis statutis et statuendis”. Tamże, s. 35: „Postremo statuimus, quod quilibet, cui de Canonicatu, et prebenda in hac Ecclesia Collegiata provisum existit... praestabit in loco Capitulari et in praesentia omnium Canonicorum praesentium corporale iuramentum subscriptum, de servandis superscriptis Statutis... Est autem iuramentum tale...”.

<sup>252</sup> ADWO, Statuta, jw. s. 23.

<sup>253</sup> Tamże, s. 23: „Fiat autem traditio possessionis in Ecclesia praesentibus omnibus Canonicis residentibus”. Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 25 n.; Gerhard Matern, jw. s. 121.

<sup>254</sup> ADWO, Statuta, jw. s. 23: „...et cum ipsa traditione possessionis, detur illi Vox et locus in Capitulo, cum assignatione stali in Choro et habitatione in Collegio”.



Wprowadzie prawo powszechne nie przepisywało żadnych ceremonii w związku z tym faktem<sup>255</sup>, zazwyczaj jednak sprawą tą zajmowały się statuty kapitulne, określając w tym celu specjalny ryt. W kapitule w Dobrym Mieście nie było pod tym względem żadnych pisanych postanowień<sup>256</sup>.

Fakt instalacji pociągał za sobą pewne zobowiązania nowoprzyjętego, tak natury formalno-prawnej, jak i materialnej.

Pierwszym obowiązkiem było złożenie przysięgi o wiernym zachowywaniu statutów i zwyczajów kapituły. Kościelne prawo powszechne wymagało z okazji recepcji złożenia wyznania wiary (*professio fidei*)<sup>257</sup>. Ani w statutach, ani w uchwałach kapituły, ani w jakichkolwiek innych materiałach źródłowych, nie spotykamy wzmianki, która mogłaby naprowadzić na przypuszczenie, że kapituła przestrzegała prawa zobowiązującego jej członków do składania wyznania wiary. Dopiero po roku 1565, po ogłoszeniu na Warmii dekretów Soboru Trydenckiego, każdy nowo- wybrany kanonik musiał temu obowiązkowi zadośćuczynić<sup>258</sup>.

Drugim obowiązkiem instalowanego była konieczność zadośćuczynienia przepisom o ustalonych z tej okazji świadczeniach materialnych.

Dokumenty fundacyjne nic o nich nie wspominały, ale statuty z 1429 r. postanawiały, aby nowowstępujący do kapituły prałaci i kanonicy z okazji instalacji złożyli kapitule opłatę pieniężną, której wysokość była jednako- wa dla wszystkich członków kapituły i wynosiła dwie pruskie marki<sup>259</sup>. Ponieważ opłaty związane z przyjęciem do kapituły miały być wniesione do wspólnej kasy z dochodów pierwszego roku, stąd też przepisana suma nie musiała być uiszczona w dniu instalacji, ale wystarczyło dopełnić tego obowiązku w ciągu roku<sup>260</sup>.

### III. UPRAWNIENIA I OBOWIĄZKI CZŁONKÓW KAPITUŁY

Z każdym stanowiskiem w Kościele łączy się pewna suma uprawnień i obowiązków. Uprawnienia, jakie łączą się z określoną godnością potrzebne są dla należytego wypełniania obowiązków ciężących na osobie, która dany urząd piastuje. Uprawnienia zatem członków społeczności kapitulnej połączone są ściśle z ich obowiązkami, stanowią bowiem rękojmię zapewniającą prawidłowe ich wykonanie.

#### I. UPRAWNIENIA

Z chwilą recepcji i instalacji duchowny, przyjęty do grona kapituły, stawał się jej członkiem i wchodził w posiadanie szeregu praw i przywi-

<sup>255</sup> D. Bouix, jw. s. 189.

<sup>256</sup> Gerhard Matern, jw. s. 121.

<sup>257</sup> A. Barbosa, jw. s. 100.

<sup>258</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 100.

<sup>259</sup> CDW IV, s. 304: „Primo, quando alicui provisum fuerit de canonicatu et prebenda et eo residente in possessione de redditibus primi anni perceptis det duas marchas pro coquina et conservatione edificiorum”. Statuty z 1583 r., ze względu na dewaluację pieniądza, wysokość opłat z racji instalacji, podniosą do 10 marek, z tym jednak, że ci kanonicy, którzy przedtem byli na służbie u biskupa, będą płacić tylko 4 marki (ADWO, B 3, k. 244; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 100).

<sup>260</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 26; Gerhard Matern, jw. s. 12.

leją w właściwych tylko społeczności kapitulnej, o określonym z góry zasięgu i celu <sup>261</sup>.

Przed wszystkim zyskiwał prebendę jako źródło utrzymania, a w następstwie piastowania urzędu, jakim była kanonia, otrzymywał miejsce w chórze i stanowczy głos na zebraniach kapituły <sup>262</sup>.

Chociaż wymienione uprawnienia już ze swej natury wyodrębniały kanonika od reszty duchowieństwa, prawodawstwo kościelne darzyło go jeszcze szeregiem innych uprawnień, mających charakter przywilejów <sup>263</sup>.

### § 1. Miejsce w chórze

W momencie instalacji każdy z członków kapituły otrzymywał swoje miejsce w chórze (*stallum in choro*). Odtąd, ilekroć przychodził do kościoła celem wypełnienia obowiązków chórowych, zasiadał właśnie na tym miejscu, nie zmieniając go nigdy, chyba na mocy nowej prowizji kanonicznej wraz z prebendą. Kolejność posiadanej stali nie była dowolna, lecz uzależniano ją zawsze od godności, jaką jej właściciel posiadał w kapitule <sup>264</sup>. Zgodnie z powszechnie przyjętym zwyczajem stalle były ustawiane w dwa chóry, ciągnące się od głównego ołtarza wzdłuż bocznych ścian nawy głównej, a za bardziej zaszczytne uważano stalle bliższe ołtarza i po stronie ewangelii. Dlatego też i w kapitule w Dobrym Mieście obu prałatom przydzielano miejsca godniejsze niż zwykłym kanonikom. Jak wynika z późniejszych źródeł, kanonicy siedzieli w dwu rzędach, naprzeciw siebie, prepozyt na pierwszym miejscu po stronie ewangelii, po drugiej zaś dziekan. Pozostali kanonicy zajmowali miejsca wyznaczone im w dniu instalacji <sup>265</sup>.

Kwestia ta nie zasługuje na bliższe omówienie ze względu na niewielkie tylko jej znaczenie w życiu kapituły. Tak też była traktowana i przez samą kapitułę, gdyż nie ma w pierwszym jej okresie istnienia żadnej wzmianki w tym względzie, a w późniejszym — zaledwie znikome.

### § 2. Głos w kapitule

Uprawnieniem wysuwającym się bodajże na pierwsze miejsce w życiu kapituł katedralnych czy kolegiackich jest prawo głosu na posiedzeniach <sup>266</sup>. Tak jak miejsce w chórze wprowadzało prałatów i kanoników w liturgiczne życie katedry lub kolegiaty, tak prawo głosu w kapitule (*vox in capitulo*) otwierało przed nimi możliwość wpływu na jej losy. Wszyscy członkowie kapituły mieli równy głos.

Prawo głosu łączyło się jednocześnie z prawem do zajmowania odpowiednio zaszczytnego miejsca w sali posiedzeń kapituły, czyli kapitułarzu. Prałaci zajmowali miejsce według piastowanej przez siebie godności,

<sup>261</sup> P. Hinschius, jw. s. 88; S. Zachorowski, jw. s. 131.

<sup>262</sup> P. Hinschius, jw. s. 85; T. Pieronek, jw. s. 68.

<sup>263</sup> A. Barbosa, jw. s. 16; P. Torquebiau, jw. s. 563.

<sup>264</sup> P. Schneider, jw. s. 296.

<sup>265</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 28.

<sup>266</sup> D. Bouix, jw. s. 178—179; P. Hinschius, jw. s. 71; P. Schneider, jw. s. 294; T. Pieronek, jw. s. 70.

pozostali kanonicy natomiast zależnie od czasu przyjęcia ich do grona członków kapituły<sup>267</sup>.

Szczegóły wykonywania tego prawa przez dobromiejskich kanoników, za pierwsze stulecie istnienia kapituły, nie są nam jeszcze znane. W tym względzie w poszczególnych kapitułach nie było większych różnic i dlatego nie ma potrzeby dokładniejszego zajmowania się tym zagadnieniem.

### § 3. Prawo do dochodów

W praktyce Kościoła większość urzędów połączona jest ze stałym uposażeniem. Na tym tle wyrosło samo pojęcie beneficjum, w którym występowały zawsze dwa elementy: urząd kościelny oraz prawo do dochodów z uposażenia danego urzędu. Stąd beneficjum miało zawsze charakter uposażonego urzędu. Wielowiekowa praktyka Kościoła dała podstawę do ukucia znanego w kanonistyce adagium, że *beneficium est propter officium*. Prałatura czy kanonia w kapitule jest tak samo urzędem i łączy się zawsze z prawem do odpowiedniego utrzymania. Uposażenie kanonii nazywane jest tradycyjnie prebendą<sup>268</sup>.

Termin *prebenda* wywodzi się z dawniejszej epoki kapituł<sup>269</sup>. W czasach późniejszych terminem tym określano wszystkie dochody kanonika.

Kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście powołana została do życia w połowie XIV wieku. W tym czasie istniał już na Zachodzie i w Polsce wykształcony system prebendalny. Prebenda, pojęta jako źródło dochodów, składała się zasadniczo z dwóch części. Pierwsza, zwana *corpus* albo częściej jeszcze *fundus praebendus*, charakteryzowała się tym, że pochodzące z niej dochody były trwale, zazwyczaj lokowane na gruntach. Druga natomiast stanowiła dochód dorywczy i określano ją zwykle jako *distributiones quotidianae*, albo też *refectiones*. Pierwsza była przydzielana na stałe instalowanym członkom kapituły jako sprawującym służbę przy kolegiacie, druga — tym samym osobom, ale pod warunkiem osobistej obecności na nabożeństwach, czy innych zajęciach kapituły, za które statuty polecały nagradzać dystrybucjami<sup>270</sup>.

Kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście przy określaniu materialnych podstaw utrzymania dla swoich członków nie poszła za istniejącym już wzorem wytworzonym przez kapituły w Polsce, jak również i na Zachodzie

<sup>267</sup> S. Zachorowski, jw. s. 132.

<sup>268</sup> P. Hinschius, jw. s. 62; P. Schneider, jw. s. 61.

<sup>269</sup> Według kanonistów i historyków termin *prebenda* wywodzi się z tego okresu życia kapituł, kiedy kanonicy prowadzili wspólne życie. Każdy z kanoników miał udział w dochodach wspólnego majątku kapitułnego. Prebenda nie oznaczała więc nic innego, jak stypendium kanonika i jako taka stanowiła przeciwieństwo do beneficjum, w którym uposażenie z reguły stanowiła ziemia. Po zniknięciu wspólnego życia w kapitułach nie można już mówić o różnicy pomiędzy beneficjum a prebendą. Nazwę *prebenda* zatrzymano jednak nadal w użyciu, chociaż jej treść nie odpowiadała zmienionym już warunkom życia (Por. S. Zachorowski, jw. s. 133).

<sup>270</sup> S. Zachorowski, jw. s. 139—148; T. Pieronek, jw. s. 71; Z. Majcher, Kapituła katedralna przemyska obrządku łacińskiego, Lublin 1960 (maszynopis — KUL), jw. s. 47; Otrzymanie codziennych dystrybucji, zgodnie z późniejszym orzeczeniem Soboru Trydenckiego w tej sprawie, będzie zależne również od osobistego udziału w obowiązkach chórowych i posiedzeniach kapituły, a więc praktycznie od zachowania obowiązku rezydencji (Por. Ses. 12, c. 3 de ref.).

dzie, ale nawiązała do dawniejszych tradycji. Biskup Herman, powołując do życia kapitułę kolegiacką w diecezji warmińskiej, nakazał jej członkom ściśle przestrzeganie obowiązku wspólnego życia. Zgodnie więc z zasadą wspólnego mieszkania i stołu dobromiejscy kanonicy nigdy nie posiadali indywidualnego uposażenia. Życie wspólne sponuje bowiem jednolitą administrację majątku prebendalnego a także i równość poszczególnych prebend.

W przeciwieństwie więc do wszystkich niemal kapituł polskich i zachodnich, zwłaszcza niemieckich, a także w przeciwieństwie do kapituły katedralnej we Fromborku<sup>271</sup>, dobromiejskie prebendy były równe i swoim właścicielom przynosiły te same dochody w pieniądzu i naturaliach<sup>272</sup>.

Wobec skromnych przekazów źródłowych z pierwszego okresu istnienia naszej kapituły nie można podać pełnego obrazu dochodów z dóbr kapitulnych. Według tego, co można z nich wyczytać i wydedukować, na dochody kapituły składały się:

#### A. W gotówce:

1. świadczenia kanoników na rzecz kapituły z okazji instalacji<sup>273</sup>;
2. czynsze i daniny ze wsi kapitulnych<sup>274</sup>;
3. czynsz z kapitałów wypożyczonych z zabezpieczeniem gruntowym<sup>275</sup>;
4. daniny z karczem i młynów leżących na terenach kapitulnych<sup>276</sup>;
5. 2/3 grzywnien z *iudicia maiora* we wsiach kapitulnych<sup>277</sup>;
6. dobrowolne ofiary dobromiejskich parafian<sup>278</sup>;
7. kwoty przeznaczone na aniwersarze<sup>279</sup>;
8. darowizny testamentowe i dochody z majątku pozostawionego przez kanonika zmarłego bez testamentu<sup>280</sup>.

#### B. Daniny w naturze:

1. naturalia z folwarków kapituły;
2. plony z łąnów parafialnych w Dobrym Mieście, Głotowie i Szalmii;
3. dziesięciny zbożowe z wyżej wymienionych trzech okręgów parafialnych<sup>281</sup>;
4. daniny w naturze od chłopów czynszowych, jak kury, gęsi, len itp.;

<sup>271</sup> CDW II, 473 n.

<sup>272</sup> Wynika to już z dokumentu z 1343 r., w którym czytamy wyraźnie: „...nec plus ex eisdem et aliis communibus probentibus percipiat, quam alter Canonicus Collegii pernotati”. (Por. CDW II, 31; Gerhard Matern, jw. s. 202).

<sup>273</sup> CDW IV, 304.

<sup>274</sup> CDW III, 29 n.

<sup>275</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 59.

<sup>276</sup> Np. CDW II, 300, gdzie właściciel karczmy zobowiązany jest płacić rocznie jedną markę na rzecz kapituły: „de qua ipsi singulis annis termino predicto... solvere debebunt unam marcam”.

<sup>277</sup> CDW III, 30.

<sup>278</sup> Np. wszyscy dopuszczeni do I Komunii św. obowiązani byli płacić w 7 dniach ofiarnych swemu proboszczowi przynajmniej po dwa denary. (Por. Georg Matern: Geschichte der Kirche und des Kirchspiels Schalmey, ZGAE 17 (1910) 377).

<sup>279</sup> Np. CDW III, 99—100; SRW I, 210, 212.

<sup>280</sup> Statuty z 1429 r. postanawiają, że pozostawiona gotówka, wierzytelności, czynsze, bydło, przedmioty wartościowe kanonika zmarłego bez testamentu mają przysiąc „pro edificis seu mensa collegii”, po przeznaczeniu jednak określonej części na anniversarium za zmarłego, ulokowanej na procent. (Por. CDW IV, 304).

<sup>281</sup> Wysokość dziesięciny wahała się około 1/2 korca żyta i 1/3 korca owsa lub jęczmienia, albo 1 korzec tego samego zboża z łąna; łąny wójta były najczęściej zwolnione z dziesięciny. (Por. F. Steffen, Die soziale Lage der Pfarrgeistlichkeit in Deutschordenstaate, ZGAE 23 (1927) 49).

5. ryby z jezior kapitulnych;

6. miód z barci leśnych<sup>282</sup>;

7. *offertoria* — czyli ofiary dobromiejskich parafian<sup>283</sup>.

Prócz tego kapituła mogła żądać od swoich chłopów pewnych świadczeń szarwarkowych<sup>284</sup>.

Wszystkie te dochody na skutek niepomysłnych zbiorów, pożarów, zniszczeń wojennych itp. były bardzo niestale i tym samym ich roczna wysokość musiała z konieczności ulegać wahaniu<sup>285</sup>.

Nie można dokładnie ustalić, jak wysokie były dochody dobromiejskiego kanonika w tym okresie. Zgodnie z zasadą wspólnego życia, zdaje się nie ulegać wątpliwości, że były one znacznie mniejsze, niż dochody kanonika katedralnego, skoro Szymon Grunau w swojej pruskiej kronice nazywa dobromiejskie prebendy, w przeciwstawieniu do fromborskich, „małymi prebendami” (*kleine Prebenden*)<sup>286</sup>. Ich dochód nie mógł wynosić więcej, jak 10—15 marek<sup>287</sup>, gdyż w owym czasie wpływy z dziesięcin beneficjum duszpasterskiego wynosiły 25 marek w srebrze rocznie, a z beneficjum nie obciążonego duszpasterstwem tylko 18 marek<sup>288</sup>.

Prepozyt, w ręku którego spoczywała cała administracja kapituły, otrzymywał z tego tytułu dodatkowe jeszcze wynagrodzenie 16 marek. Niosący pomoc prepozytowi w sprawach administracyjnych ekonom otrzymywał podobnie 10 marek oprócz dochodów ze swego beneficjum. Również dziekan, do którego należało duszpasterstwo parafii w Dobrym Mieście, otrzymywał jako wieczysty wikariusz remunerację 8 marek rocznie, a w pierwszej połowie XIV stulecia nawet 16 marek. Dziekanowi pomagał zakrystian, który za swoje usługi przy kościele pobierał 3 dodatkowe marki<sup>289</sup>.

Chociaż stan majątkowy kapituły w Dobrym Mieście stale się powiększał i w chwili układania pierwszych statutów w 1429 roku obejmował 452 włóki chełmińskie, to jednak na skutek różnych klęsk, zwłaszcza wojennych, dochody kanoników tak dalece się zmniejszyły, że pod koniec XV wieku tylko sześciu kanoników mogło wejść w użytkowanie swoich prebend<sup>290</sup>. Tak więc kapituła kolegiacka w pierwszym stuleciu swego istnienia nie była zamożna. Jej dochód umożliwiał kanonikom na ogół dość skromne tylko życie, skoro dobromiejscy kanonicy decydowali się nieraz na zmianę swojej prebendy na zwykły wikariat<sup>291</sup>.

<sup>282</sup> Bartnictwo musiało być dobrze rozwinięte, ponieważ miód stanowił ważne źródło dochodów kapituły. (Por. np. CDW IV, 304).

<sup>283</sup> Owe *offertoria* aż do XV w. zastępowały późniejsze *iura stolae* (Por. F. Steffen, jw. s. 72, 85).

<sup>284</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 59.

<sup>285</sup> Tamże.

<sup>286</sup> SRW II, s. 341.

<sup>287</sup> Jedna marka w XIV w. — około 36 RM (marek przedwojennych). Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 36, przypis 1. Zatem 10—15 marek = ok. 360—540 RM = ok. 1500—2500 DM. (Por. Gerhard Matern, jw. s. 202).

<sup>288</sup> CWD II, 97: „...beneficium ecclesiasticum cum cura vel sine cura, cuius fructus, redditus, et proventus, si cum cura, viginti quinque, si vero sine cura fuerit, decem et octo marcharum argenti secundum taxationem decime valore annuum non excedunt”.

<sup>289</sup> Odnośnie do wynagrodzeń za wykonywanie poszczególnych urzędów w kapitule por. Gerhard Matern, jw. s. 201—203.

<sup>290</sup> SRW I, 365.

<sup>291</sup> SRW I, 375; II, 15.

Rok administracyjno-gospodarczy w kapitule dobromiejskiej, podobnie jak i w katedralnej, rozpoczynał się w uroczystość św. Marcina<sup>292</sup>. Uroczystość ta wypada na 11 listopada, a więc na okres, kiedy można już było dokonać rozliczenia dochodów płynących z ziemi. Do tego terminu poddani musieli oddać swoje świadczenia, a księgi rachunkowe poprzedniego roku poddawane były kontroli<sup>293</sup>.

#### § 4. Wakacje

Członkowie kapituł zarówno katedralnych jak i kolegiackich mieli prawo do odpoczynku przez pewien okres czasu w ciągu roku<sup>294</sup>. Z wakacji nie mogli korzystać rzecz jasna wszyscy członkowie kapituły równocześnie, ze względu na obowiązki chórowe<sup>295</sup>. Niewiele możemy powiedzieć o tym, w jaki sposób korzystali z tego prawa prałaci i kanonicy kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście. Wprawdzie statuty z 1429 roku podkreślają, jako jedną z niewielu kwestii, że każdy kanonik ma prawo oddalić się od kapituły na okres jednego miesiąca bez jakiegokolwiek usprawiedliwienia swojej nieobecności i zapewniają jednocześnie nieobecnym na ten czas prawo do dochodów<sup>296</sup>. Nie mówi jednak ten statut wyraźnie, aby kanonicy mieli wykorzystać ten czas na przysługujące im wakacje. Najprawdopodobniej owo zwolnienie z obowiązku rezydencji należy interpretować na rzecz wakacji i dobromiejscy kanonicy nie omieszkali z tych czterech tygodni skorzystać, w dowolnie obranych porach roku. Statuty nie mówią również, czy kanonicy mogli wykorzystać bądź cały miesiąc wakacji bez przerw, bądź też po tygodniu według swego uznania. Z chwilą przekroczenia legalnych terminów, kanonicy w okresie swej nieobecności, narażali się na karę utraty wszelkich dochodów<sup>297</sup>.

#### § 5. Prawa honorowe

Posiadanie kanonii było korzystne nie tylko ze względu na dochody, jakie przynosiła prebenda, ale stanowiło także niemały zaszczyt, wynosiło bowiem ponad resztę duchowieństwa diecezjalnego i dozwalało korzystać z praw honorowych, jakimi byli obdarzani członkowie kapi-

<sup>292</sup> Fakt ten jest poświadczony dopiero w statutach z 1533 r., ale jest rzeczą niewątpliwą, że chodzi tu o zwyczaj daleko wcześniejszy. ADWO, Statuta, s. 18: „Quia secundum antiquam observantiam quilibet aestimatur meruisse portionem suam, tam corporibus quam distributionibus in festo D. Martini: ...Statuimus ut eo tempore quo Prepositus et Sacristianus Canonicis solvunt, tam de corporibus et distributionibus, quam aliis proventibus nulli amplius detur, quam prout secundum numerum mensium computari valet, a die quo ad residentiam venit usque ad festum B. Martini”.

<sup>293</sup> ADWO, Statuta, s. 22.

<sup>294</sup> Sobór Trydencki, aby zapobiec częstym nadużyciom w tej dziedzinie postanowił, że członkowie kapituł nie będą mogli korzystać z wakacji, których czas przekracza trzy miesiące i nakazał stosować się do takich statutów lub zwyczajów kapitułnych, które wymagają dłuższego okresu rezydencji niż dziewięć miesięcy. (Por. Ses. 24, c. 12 de ref.; T. Pieronek, jw. s. 73).

<sup>295</sup> D. Bouix, jw. s. 331.

<sup>296</sup> CDW IV, 304; tekst niżej w przypisie 344.

<sup>297</sup> CDW IV, 304; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 29.

tuły<sup>298</sup>. Należy tu zaliczyć przede wszystkim odrębny strój, uprawnienie do specjalnego tytułu i do pierwszeństwa.

Wszyscy członkowie kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście — mamy na ten temat informacje późniejsze, przekazane w statutach z 1533 r.<sup>299</sup> — mogli używać odrębnego stroju zwanego almucją czyli długiej szaty zarzucanej na ramiona, z frędzlami i kapużą<sup>300</sup>. Almucję każdy z kanoników był obowiązany nabyć w pierwszym roku swej rezydencji przy kapitule; przy ewentualnym odejściu z grona członków kapituły mógł ją pozostawić swemu następcy. Uroczystego stroju używali kanonicy zazwyczaj w czasie procesji i przy innych uroczystych okazjach, podczas gdy na modlitwy w chórze przybywali tylko w komzach<sup>301</sup>.

Oprócz odrębnego stroju przysługiwał im również tytuł *Admodum Reverendus Dominus*, którego używano urzędowo w kierowanych do prałatów i kanoników pismach<sup>302</sup>. Obok tego występuje krótka forma *canonicus glottoviensis*, która w mniej ważnych i prywatnych pismach stanie się powszechnie używaną. Biskup zwracał się do dobromiejskich kanoników jako do *canonici collegiate ecclesie Sancti Salvatoris et omnium Sanctorum in Gutenstad nostre (Warmienses) dioecesis*<sup>303</sup>.

Członkowie kapituły nazywali siebie zawsze *Domherrn*, a nigdy *Stiftsherrn*, co przeczy twierdzeniu Werminghoffa, że tytuł ten był na ogół zastrzegany tylko dla kanoników kościołów katedralnych<sup>304</sup>. W każdym razie na Warmii takiego rozróżnienia nie spotykamy. Fakt ten potwierdzałby jedynie zdanie, że nie we wszystkich wypadkach dobromiejska kapituła wzorowała się na niemieckich przykładach.

Określenie *fratres* w odniesieniu do członków kapituły kolegiackiej pojawia się bardzo rzadko, częściej dopiero w źródłach XVI wieku<sup>305</sup>.

Kapitułom kolegiackim przysługiwało również prawo do pierwszeństwa przed wszystkimi kościołami parafialnymi diecezji. W porządku kościołów diecezji warmińskiej przysługiwało kapitule dobromiejskiej drugie miejsce, za kanonikami katedralnymi<sup>306</sup>. Korzystała ona z tego miejsca nie tylko w czasie publicznych procesji, ale przysługiwało ono również jej przedstawicielom na synodach diecezjalnych<sup>307</sup>.

<sup>298</sup> T. Pieronek, jw. s. 75.

<sup>299</sup> ADWO, Statuta, s. 13: „Omnes quoque Canonici debent diebus celebribus processionibus interesse, et in eisdem Almutio uti... Quod si obstinate facere recuserit, tantum illi de fructibus proventum, quanto Almutium comparari possit subtrahatur, de quo etiam illi liberum sit, per cessum vel decessum a Collegio abeundi disponere”.

<sup>300</sup> E. Brachvogel: Die Chorkleidung der ermländischen Dom- und Kollegiatstiftsherren. ZGAE 21 (1923) 124 n.

<sup>301</sup> ADWO, Statuta, s. 13: „Item. Sub divinis, tam Canonici quam Vicarii habeant superpellicei religionem...”. (Por. E. Brachvogel, jw. s. 126).

<sup>302</sup> P. Hinschius, jw. s. 86; T. Pieronek, jw. s. 76; CDW II, 599; CDW III, 179.

<sup>303</sup> CDW II, 144; od roku 1357 „canonicus Guttstadiensis”. Por. A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 18; CDW III 422, 596.

<sup>304</sup> A. Werminghoff: Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. Berlin 1913 s. 101; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 19.

<sup>305</sup> Np. ADWO, B 3, k. 116; Być może kierowano się w tym chęcią uniknięcia — podobnie jak w kapitule katedralnej — pomyłek z braćmi Zakonu (Por. B. Pottel, jw. s. 13).

<sup>306</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 29.

<sup>307</sup> M. Morawski: Synod diecezjalny w dawnej Polsce. Włocławek 1937 s. 18, 21, 31; T. Pieronek, jw. s. 77.

## 2. OBOWIĄZKI

Uprawnienia członków kapituły łączyły się ściśle z ich obowiązkami. Zgodnie z przepisami prawa powszechnego statuty zobowiązywały prałatów i kanoników do zajęć chórowych, a więc do odmawiania godzin kanonicznych, uczestniczenia we mszy konwentualnej, aniwersarzach i procesjach, następnie do obecności na posiedzeniach kapitulnych, sprawowania istniejących w kapitule urzędów, wreszcie domagały się czynnej rezydencji<sup>308</sup>. Na członkach kapituły kolegiackiej Dobrego Miasta spoczywał ponadto obowiązek wypływający z życia wspólnego, który wyróżnia tę kapitułę spośród wielu innych społeczności kapitulnych, jakie istniały w tym czasie w Polsce i na Zachodzie.

Krótko omówimy każdy z tych obowiązków, przede wszystkim w oparciu o dokumenty fundacyjne, statuty z 1429 roku i inne dostępne dla nas źródła, zwłaszcza z okresu późniejszego. Analizując materiał źródłowy, zwrócimy również uwagę na ich realizację w życiu codziennym kapituły, chociaż będzie to ogromnie trudne zadanie przy braku akt kapitulnych i akt wizytacyjnych dla tego pierwszego okresu.

## § 1. Godziny kanoniczne

Zasadniczym celem łączenia się duchownych w społeczność kapitulną było oddawanie publicznej czci Bogu przez wspólne modlitwy w chórze i uczestnictwo w nabożeństwach<sup>309</sup>.

Początkowo kanonicy osobiście spełniali te obowiązki, z czasem jednak — zwłaszcza na skutek posiadania kilku beneficjów i płynących stąd zaniedbań obowiązku rezydencji — zaczęli się dyspensować od wspólnego odmawiania brewiarza, składając to na barki wybieranych i utrzymywanych przez siebie zastępców — wikariuszy.

W kolegiacie dobromiejskiej sprawa uczestniczenia we wspólnych nabożeństwach przedstawiała się zgoła inaczej, niż w innych kapitułach<sup>310</sup>. Zgodnie z zasadą wspólnego stołu i domu, prałaci i kanonicy zobowiązani byli do wspólnego odmawiania godzin kanonicznych i to osobiście, bez jakiegokolwiek wyręczenia się wikariuszami<sup>311</sup>. Wprawdzie w statutach z 1429 roku nie spotykamy przepisu w tej materii, ale można wyrobić sobie przybliżony obraz zagadnienia w oparciu o inne przekazy źródłowe z tego okresu.

Już dokument z 1347 roku, zarządzający inkorporację dobromiejskiej parafii do kapituły w Głotowie, zawiera pewne dane odnośnie odmawiania godzin kanonicznych. Kanonikom mianowicie pozostawia się na razie swobodę w wypełnianiu tego obowiązku; mogą bowiem odmawiać bre-

<sup>308</sup> P. Hinschius, jw. s. 88; P. Schneider, jw. s. 309—315; P. Torquebiau, jw. s. 556; S. Zachorowski, jw. s. 152; T. Pieronek, jw. s. 78

<sup>309</sup> D. Bouix, jw. s. 284—286; T. Pieronek, jw. s. 79.

<sup>310</sup> W Polsce jeszcze w połowie XIII w. było znane wspólne odmawianie modlitwy brewiarzowej przez członków kapituł, lecz już w XIV w., a zwłaszcza w XV, tego rodzaju praktyka zupełnie zanikła. Brewiarz przestał być wspólnym obowiązkiem rzeczywistych członków kapituły, a stał się jednym z głównych zadań ich zastępców, wikariuszów (Por. S. Zachorowski, jw. s. 153).

<sup>311</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 71—72.



wiarz w miejscu dowolnym, albo w macierzystym kościele w Głotowie, albo w filialnym w Dobrym Mieście<sup>312</sup>. W święta patronalne kościoła w Głotowie, a mianowicie: Boże Ciało z oktawą, Wszystkich Świętych i uroczystość św. Andrzeja, dobromiejscy kanonicy modlitwę brewiarzową będą odprawiać wyłącznie w macierzystym kościele<sup>313</sup>. Na dowód przyjęcia na własność kościoła w Dobrym Mieście, biskup polecił primiceriuszowi kapituły celebrowanie w nim uroczystej sumy w wielkie święta, a na pozostałych członków kapituły nałożył obowiązek odmówienia części godzin kanonicznych, przynajmniej tercji i seksty, a jeśli czas pozwoli, również nony<sup>314</sup>.

Trudno coś więcej powiedzieć na podstawie tego dokumentu o modlitwie brewiarzowej dobromiejskich kanoników. Jest jednak charakterystyczne, że dokument ten ani jednym słowem nie wspomina, by kanonicy mogli ją wypełniać przez wikariuszów, chociaż tacy w tym czasie przy kolegiacie już istnieli.

Obowiązek modlitwy brewiarzowej w sposób wyraźny przypomniał dwunastu dobromiejskim kanonikom z kolei papież Bonifacy IX w bulli z 1401 roku. Papież w swoim dokumencie niejako zebrał i przytoczył obowiązujące na stałe zasady wspólnego życia w kapitule kolegiackiej w Dobrym Mieście, a w słowach *horis canonicis personaliter interesse*<sup>315</sup> zobowiązał ich w dalszym ciągu do wypełniania istniejącej od dawna praktyki wspólnego i osobistego odmawiania brewiarza.

Dokładny porządek odmawiania modlitwy brewiarzowej w chórze opisał dopiero statuty z 1533 roku. Zobowiązują one każdego beneficjanta do osobistego i wspólnego odmawiania w chórze jutrzni i prymy, a w dniach nieświętecznych, również tercji, chyba że zachodzi będzie w poszczególnych wypadkach usprawiedliwiony powód nieobecności<sup>316</sup>. Obowiązkiem chórowym przewodzić będzie kolejno każdy z kanoników (*per turnum*), w porządku zgodnym z ustalonymi w kapitule normami o pierwszeństwie. Każdy z członków kapituły, który aktualnie przewodził zajęciom chórowym, *tamquam praesidens, sive Rector Chori*, nazywał się hebdomadariuszem<sup>317</sup>. W spełnianiu swej posługi mógł się hebdomadariusz wyręczyć zastępcą, lecz tylko z grona kapituły<sup>318</sup>.

<sup>312</sup> CDW II, 104: „Possint tamen Canonici juxta suum beneplacitum ...horas Canonicas decantare vicissitudinaliter nunc in matrice Ecclesia glottoviensi, nunc in filiali gudenstat, prout eorum eos devotio gubernabit”.

<sup>313</sup> Tamże: „...hoc salvo, quod in die et in infra octava Corporis Christi, et in die Omnium Sanctorum, ac in die beati Andree Apostoli qui sunt patroni in Glottov ibidem peragant missarum et horarum solemniam”.

<sup>314</sup> Tamże, s. 103: „...celebrabit in aliquibus solemnibus festivitatibus missam publicam... eciam decantabuntur per ipsos Canonicos in ibi alique ex horis Canonicis, saltem tercia et sexta, vel quandoque eciam nona cum tempus requisierit oportunum”.

<sup>315</sup> CDW III, 345.

<sup>316</sup> ADWO, Statuta, s. 10: „Quilibet Beneficiatus, in hac Ecclesia Collegiata debet interesse personaliter matutinis, prime, et in diebus non celebribus, tercie; ac cum aliis cantare, nisi eum excuset necessitas rationabilis”.

<sup>317</sup> Tamże, s. 12: „...unus Canonicorum, is videlicet, qui est Hebdomadarius summae Missae, iisdem horis in Choro et Stallo suo, tanquam praesidens sive Rector Chori resideat”.

<sup>318</sup> Tamże: „Ubi vero legitime impeditus, id facere nequiverit, alterum quempiam ex fratribus in locum suum subordinet”.

## § 2. Msza konwentualna

Obowiązek odprawiania względnie uczestniczenia członków kapituły we mszy konwentualnej był zawsze mocno podkreślany w tradycji dawnych kapituł i w przepisach prawa kanonicznego<sup>319</sup>. O ile godziny kanoniczne stosunkowo wcześniej przestały być wspólnym i osobistym obowiązkiem prałatów i kanoników kapituł katedralnych i kolegiackich, o tyle msza konwentualna pozostała na zawsze ich wyłączną powinnością. Wyżej omawiany przepis dokumentu z 1343 roku dotyczył zarówno godzin kanonicznych, jak i obowiązku celebrowania mszy konwentualnej, nazywanej na razie mszą uroczystą albo publiczną.

Po przeniesieniu kapituły do Dobrego Miasta, a więc od roku 1347, tylko w święta patronalne kościoła w Głotowie dobromiejscy kanonicy tam się gromadzili na uroczystą mszę św.<sup>320</sup>. Dokument nie wspomina jednak o tym, do kogo należał obowiązek celebrowania takiej mszy; wydaje się, że należał on do prepozyta jako proboszcza parafii głotowskiej. Parafia w Dobrym Mieście była już inkorporowana do kapituły, kościół jednak nie był jeszcze wyłączną jej własnością, gdyż rezydował przy nim dotychczasowy proboszcz, pełniąc aktualnie duszpasterstwo nad wiernymi w parafii. Zaistniała zatem konieczność nabycia jakiegoś domu, który do chwili rezygnacji plebana w 1357 roku, służył dobromiejskim kanonikom za miejsce wspólnych modlitw<sup>321</sup>. Właśnie w tym dokumencie odnajdujemy wyraźną wzmiankę o możliwości wypełniania obowiązku mszy konwentualnej w zakupionym przez kapitułę domu, położonym w pobliżu kościoła.

We wszystkie jednak większe święta członkowie kapituły mieli gromadzić się w samym kościele na mszę publiczną celebrowaną przez prepozyta (primiceriusza)<sup>322</sup>. Dokument nie określał bliżej, o jakie uroczystości chodziło, należy się jednak domyślać, że należy przez nie rozumieć takie dni, które czy to przepisy diecezjalne, czy też panujący zwyczaj, wynosiły do rangi większych świąt i nakazywały uroczystej je obchodzić. Chociaż dokument nakazywał primiceriuszowi celebrę mszy publicznej w dobromiejskim kościele, to jednak nie zobowiązywał go do tego osobiście w sposób bezwzględny, gdyż mógł on w wypadku uzasadnionej przeskody wyręczyć się innym kanonikiem<sup>323</sup>.

Ponadto — podobnie jak to miało miejsce przy brewiarzu — hebdomadariusz odprawiał sumę w nakazane święta roku kościelnego, o ile takie wypadły w czasie jego dyżuru. O tym jednak dowiadujemy się z informacji późniejszych<sup>324</sup>.

<sup>319</sup> T. Pieronek, jw. s. 81.

<sup>320</sup> Por. przypis 313.

<sup>321</sup> CDW II, 104; „Interim autem quod non vacuerit predicta parrochialis Ecclesia in Gudenstat, ... liceat eisdem Canonicis decantacionem ipsarum missarum et horarum, et divinorum celebrationem facere in Curia sive domo, quam nunc emerunt in civitate ipsa prope Ecclesiam”.

<sup>322</sup> Tamże, s. 103: „Primicerius... celebrabit in aliquibus festivitativibus missam publicam in Ecclesia parrochialis...”.

<sup>323</sup> Tamże: „...aut eo non disposito, aliquis ex Canonicis predictis”.

<sup>324</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 29.

## § 3. Aniwersarze

Jednym z ważnych obowiązków, ciążących na całej kapitule, było odprawianie nabożeństw zwanych aniwersarzami. Nazwa ta przyjęła się stąd, że nabożeństwo doroczne za zmarłego nazywa się w liturgii *anniversarium*. Aniwersarze były nie tylko ciężarem dla członków kapituły, ale także jednym ze źródeł uposażenia. Nabożeństwo, zwane *anniversarium*, odprawiane było przez jednego z członków kapituły w ściśle określonym dniu <sup>325</sup>. Kapituły urządzały takie nabożeństwa żałobne w rocznicę śmierci, albo z własnej inicjatywy, albo na podstawie zapisu w tej intencji uczynionego przez ofiarodawcę. W skład nabożeństw aniwersaryjnych wchodziła msza św. i modlitwa brewiarzowa, składająca się najczęściej z odśpiewania jutrzni i chwały <sup>326</sup>.

Liczba aniwersarzy ulegała ciągłym zmianom. Zmiana w ilości nabożeństw żałobnych pochodziła stąd, że kapituły otrzymywały coraz to nowe zapisy, które zobowiązywały do publicznych modłów prałatów i kanoników w kościołach katedralnych i kolegiackich. Najstarszy wykaz aniwersarzy dobromiejskiej kolegiaty, pochodzący z 1611 roku <sup>327</sup>, sięga rejestrem zapisanych w nim imion aż do początków powstania kapituły. Znajdujemy w nim imiona warmińskich biskupów, kanoników kapituły katedralnej, wielu fundatorów i dobrodziejów, a przede wszystkim imiona prałatów i kanoników dobromiejskiej kolegiaty. Ci bowiem wszyscy, jeszcze za życia, fundowali nabożeństwa żałobne w kościele kolegiackim, które po ich śmierci były odprawiane raz lub dwa razy w roku.

Nabożeństwo żałobne w kolegiacie odprawiane było w identyczny sposób jak w katedrze fromborskiej <sup>328</sup>. W wigilię rocznicy śmierci po pierwszych nieszporach, członkowie kapituły zbierali się na odśpiewanie brewiarzowych modlitw za zmarłego, a mianowicie: jutrzni z dziewięcioma lekcjami. Kanoników w modlitwach za zmarłych wspomagali wikariusze działający przy kolegiacie. Nazajutrz, w sam dzień rocznicy, odprawiano uroczystą mszę św. i tzw. *requiem* (modlitwy przy katafalku), po czym dokonywano podziału należności pieniężnych pomiędzy kanoników i wikariuszów, którzy wzięli udział w aniwersarzu <sup>329</sup>.

Z czasem, gdy wobec zwiększającej się stale liczby tego rodzaju fundacji, odprawianie każdego aniwersarza stawało się zbyt uciążliwe, zaczęto łączyć po kilka aniwersarzy razem, tym bardziej, że na skutek deprecjacji pieniądza i innych strat wartość wielu kapitałów fundacyjnych uległa pomniejszeniu albo całkowitej likwidacji <sup>330</sup>. Ze względu na charakter niniejszego artykułu nie ma potrzeby szerszego omawiania tej kwestii.

<sup>325</sup> P. Pałka: Aniwersarze kapituły chełmińskiej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* IV (1957) z. 3, s. 31.

<sup>326</sup> Z. Majcher, jw. s. 64.

<sup>327</sup> Redakcję dobromiejskiej księgi aniwersarzy z 1611 r. opublikował C. P. Woelky: Die ermländischen Anniversarienbücher. SRW I, 251—290.

<sup>328</sup> Porządek, według którego odprawiano każdy aniwersarz, jest podany w SRW I, 210.

<sup>329</sup> Np. za wzięcie udziału w aniwersarzu kanonika katedralnego Gotfryda Cayphe wypłacano półtorej marki każdemu kanonikowi, wikariuszom natomiast po pół marki (Por. CDW III, 99—100).

<sup>330</sup> SRW I, 212; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 72.

## § 4. Uczestnictwo w posiedzeniach kapitułnych

Prawo głosu, jakie każdy prałat i kanonik otrzymywał w dniu swojej instalacji, upoważniało go do czynnego uczestniczenia w posiedzeniach kapituły. Kapituła jako kolegialna osoba prawna wyrażała swoją wolę na wspólnych posiedzeniach, na których załatwiała wszystkie ważniejsze sprawy<sup>331</sup>.

W początkach swego istnienia kapituły znały tylko jeden rodzaj zgromadzeń, na które schodzili się wszyscy członkowie, by radzić nad wspólnymi sprawami. Były to kapituły codzienne<sup>332</sup>. Zanik życia wspólnego w kapitułach spowodował, że owe codzienne zebrania ustąpiły miejsca znacznie rzadszym, ale za to regularnie zwoływanym kapitułom zwyczajnym i generalnym<sup>333</sup>. Kapituły zwyczajne (*capitula ordinaria*) powstały znacznie wcześniej niż generalne i przejęły rolę dawnych zgromadzeń codziennych; odbywano je często w ciągu roku, zazwyczaj w ściśle określone dni tygodnia, a przedmiotem ich obrad były mniejszej wagi sprawy powszedniego życia kapituły<sup>334</sup>. Sesje generalne kapituł, zwane również niekiedy peremptoryjnymi, zwoływano od jednego do trzech razy w roku, w oznaczone statutami dni, a celem ich było rozstrzygnięcie spraw ważnych o charakterze ogólnym<sup>335</sup>. Wreszcie trzeci rodzaj zgromadzeń kapitułnych stanowiły kapituły nadzwyczajne (*capitula extraordinaria*), zwoływane poza czasem wyznaczonym przez statuty, w celu rozpatrzenia spraw nieprzewidzianych, których rozstrzygnięcie wymagało szybkiej decyzji i nie dało się odłożyć do najbliższego, wyznaczonego w statutach terminu<sup>336</sup>.

Kapituła kolegiacka Najświętszego Zbawiciela i Wszystkich Świętych w Dobrym Mieście zbierała się zarówno na posiedzenia partykularne jak i generalne. Podobnie jak w wielu innych sprawach, tak i w niniejszej, dla pierwszego okresu życia kapituły, nie dysponujemy jeszcze materiałem źródłowym, by móc zilustrować wewnętrzną strukturę tych zebrań, mechanizm ich działania i sposób ujawniania podejmowanych decyzji na zewnątrz. Należy jednak przyjąć, że wszystko pod tym względem odbywało się według zwyczajów przyjętych przez inne kapituły, a przede wszystkim przykładem mogła tutaj służyć praktyka stosowana w warmińskiej kapitule katedralnej.

Dopiero statuty z 1533 roku, zwłaszcza statuty w uzupełnionej redakcji z 1583 roku oraz akta wizytacyjne z XVI i XVII wieku, podadzą pierwsze i dokładniejsze dane o rodzaju zebrań, terminie i sposobie ich zwoływania, o prawie ich zwoływania i przewodniczenia na posiedzeniach, wreszcie o porządku i sposobie prowadzenia obrad<sup>337</sup>. Z pierwszego stulecia istnienia naszej kapituły znane jest nam tylko miejsce prowadze-

<sup>331</sup> D. Bouix, jw. s. 164; P. Torquebiau, jw. s. 581; S. Zachorowski, jw. s. 157; T. Pieronek, jw. s. 85.

<sup>332</sup> S. Zachorowski, jw. s. 158.

<sup>333</sup> P. Hinschius, jw. s. 124—125; P. Schneider, jw. s. 141; Z. Zachorowski, jw. s. 167.

<sup>334</sup> T. Pieronek, jw. s. 108—109.

<sup>335</sup> P. Hinschius, jw. s. 125; S. Zachorowski, jw. s. 167.

<sup>336</sup> T. Pieronek, jw. s. 109.

<sup>337</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 117—118.

nia obrad, jakim był refektarz budynku kapitułnego<sup>338</sup>, pełniący rolę kapitułarza.

### § 5. Rezydencja

Członkowie kapituł katedralnych i kolegiackich obowiązani byli do rezydencji ze względu na zajęcia w chórze i nakaz uczestniczenia w zebraniach kapituły. W pierwszej fazie istnienia kapituł, kiedy praktykowane było jeszcze wspólne życie, sprawa ta nie nastroczała żadnych trudności. Nawet nie regulowano sprawy rezydencji żadnymi przepisami. Sprawą tą zajmowały się we własnym zakresie same kapituły<sup>339</sup>. Z chwilą upadku wspólnego życia w kapitułach daje się zauważyć coraz częstsze zaniedbywanie obowiązku rezydencji przez prałatów i kanoników kapituły.

Rozluźnienie pierwotnej dyscypliny, pojawiające się w tej dziedzinie życia kapituł, łączyło się z praktyką kumulacji beneficjów. Sytuacja była tym trudniejsza, że ustawodawstwo, pozwalające na kumulację beneficjów, skracало czas obowiązkowego pobytu w kościele. Ciągłe nieporozumienia, jakie powstawały między kanonikami, kapitułą a biskupem na tle rezydencji, musiały wreszcie doprowadzić do uregulowania tej sprawy. Należało określić, na czym polega obowiązek rezydencji i ustalić kary na tych kanoników, którzy nie chcieli wypełniać tej powinności<sup>340</sup>.

Tak prawo powszechne<sup>341</sup>, jak i statuty poszczególnych kapituł domagały się od swoich członków rezydencji czynnej, przez którą rozumiano obecność kanonika na mszy konwentualnej, różnego rodzaju procesjach i zebraniach kapitułnych<sup>342</sup>. Nie łamali natomiast obowiązku rezydencji prałaci i kanonicy, którzy dla słusznych powodów przebywali poza katedrą czy kolegiatą. Pierwszą karą, jaka spotykała kanonika nieprzestrzegającego rezydencji, było pozbawienie dystrybucji; ostateczną — dla niedbałych w tym względzie — nawet pozbawienie beneficjum<sup>343</sup>.

Obowiązek rezydencji w dobromiejskiej kapitule kolegiackiej został jasno sprecyzowany w statutach z 1429 roku. Statuty te wprost nakazywały rezydencję wszystkim bez wyjątku członkom kapituły. Przepis statutu regulujący ten obowiązek postanawia, że każdy kanonik w ciągu roku może przebywać poza kolegiatą tylko przez jeden miesiąc. Z chwilą przekroczenia terminu miesiąca, a więc czasu niekaralnego przebywania poza kapitułą, nie otrzymywał żadnych dochodów za cały czas swej nieobecności (od dnia, gdy wyjechał aż do chwili powrotu)<sup>344</sup>.

Nie jest wykluczone, że w interesującym nas okresie istnienia kapituły poszczególni kanonicy zwalniani byli z nakazu rezydencji. Np. dokument

<sup>338</sup> Zwyczajnym miejscem obrad dobromiejskiej kapituły był refektarz służący zresztą za salę wszelkich zgromadzeń kapitułnych. CDW III, 370: „Acta fuerunt hec Gutenstad in refectorio dominorum predictorum”.

<sup>339</sup> P. Hinschius, jw. s. 223.

<sup>340</sup> S. Zachorowski, jw. s. 155.

<sup>341</sup> c. 15, X, de cler. non resid., III, 4.

<sup>342</sup> Z. Majcher, jw. s. 71.

<sup>343</sup> S. Zachorowski, jw. s. 156.

<sup>344</sup> CDW IV, 304: „Item si quis fuerit absens in proprio suo negocio ultra unum mensem, quod nihil ei detur computando a die, qua exivit usque ad eius reditum, et quod interim tamquam non residens habeatur, et porcio sue prebende... sic neglecta, inter presentes alios canonicos dividatur, prout est consuetum”.

biskupa Hermana z Pragi z 1343 roku mówi wyraźnie o kanonikach nieobecnych przy kolegiacie za dyspensą biskupa<sup>345</sup>. Ponadto wielu kanoników posiadało inne beneficja i urzędy, które wymagały niewątpliwie dłuższej nieobecności, niż cztery tygodnie. Między innymi kanonik dobromiejski Wicholdus był jednocześnie i proboszczem w Świątkach<sup>346</sup>; kanonik Jan Sterchin piastował stanowisko notariusza biskupiego w Lidzbarku<sup>347</sup>; kanonik Baltazar Rabe — urząd oficjała Sądu Biskupiego<sup>348</sup> a prepozyt kapituły Andrzeja de Marienburg działał przez dłuższy czas na uniwersytecie w Wiedniu jako mistrz św. teologii<sup>349</sup>. Zwłaszcza prepozyci i dziekani dobromiejscy byli wykorzystywani do pełnienia różnych urzędów i funkcji, które uniemożliwiały im stałą rezydencję przy kapitule<sup>350</sup>.

Jest charakterystyczne, że w tym okresie nie ma ani jednego wypadku, by zaistniały jakieś konflikty pomiędzy biskupem a kapitułą w tym przedmiocie. Wszystko to zdaje się wskazywać na to, że kumulacja beneficjów w dobromiejskiej kapitule była rzeczą zwyczajną. Dopiero w okresie późniejszym, konflikt taki pomiędzy kapitułą a biskupem istnieje, właśnie na tle niemożności pogodzenia zadań<sup>351</sup>.

#### § 6. Wspólne życie (*vita communis*)

Już w IV wieku podejmowano pierwsze próby wprowadzenia wśród duchownych (zwłaszcza miast biskupich) praktyki wspólnego życia<sup>352</sup>. Chciano bowiem w ten sposób podnieść poziom moralny duchownych oraz świętość ich życia. W następnych wiekach w trosce o ascezę kleru pomyślano nawet o wykształceniu specjalnych reguł kanonickich, które zawierały całokształt przepisów o wspólnym życiu na wzór klasztorów; społeczności klasztorne uchodziły bowiem w tamtych czasach za ideał doskonałości chrześcijańskiej.

Znane są dwie klasyczne reguły w tym przedmiocie. Pierwszą z nich jest reguła Chrodeganga, biskupa Metz, ułożona około roku 760<sup>353</sup>, druga natomiast, nosząca nazwę reguły akwizgrańskiej, została ogłoszona na synodzie w Akwizgranie w roku 816 przez Ludwika Pobożnego<sup>354</sup>. Zarówno jedna, jak i druga nie były regułami zakonnymi i nie zobowiązywały duchownych prowadzących wspólne życie, kierujących się zasadą wspólnego stołu i domu, do składania ślubu ubóstwa, czy też wyrzeczenia się własności indywidualnej. Nie zabraniały również duchowieństwu dozwolonego kontaktu ze światem, a to ze względów dusz-

<sup>345</sup> CDW II, 31: „Canonici ex dispensacione Episcopi absentes”.

<sup>346</sup> CDW II, 221: „...et Wicholdo ibidem Canonico et plebano in Heilgental nostre diocesis...”.

<sup>347</sup> CDW III, 389.

<sup>348</sup> Tamże, s. 581.

<sup>349</sup> M. Perlbach, jw. s. 25.

<sup>350</sup> M. Perlbach, jw. s. 49.

<sup>351</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 30.

<sup>352</sup> S. Zachorowski, jw. s. 33, przypis. 1.

<sup>353</sup> Pełny tekst tej reguły zob. J. Mansi, PL XIV, 313 ns.: Streszczają dość obszernie P. Schneider, jw. s. 35 ns.

<sup>354</sup> Reguła akwizgrańska jest zamieszczona u A. Werminghoff: Die Beschlüsse des Aachener Concils im Jahre 816. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 27 (1901) 390 ns.

pasterskich<sup>355</sup>. Duchowny, żyjący więc w ramach reguły kanonickiej, nie stawał się zakonikiem ani nie przestawał być podmiotem praw i obowiązków właściwych duchowieństwu diecezjalnemu; prowadząc wspólne życie ze swoimi współbraćmi, zachowywał wraz z nimi jedynie pewne zwyczaje klasztorного życia<sup>356</sup>.

Powstające na Zachodzie kapituły w wiekach IX do XI opierały się w swojej wewnętrznej organizacji na tych właśnie regulach, zaprowadzając powszechnie dla swoich członków wymóg wspólnego życia. Praktyka taka utrzymała się w kościele zachodnim do początków XIII wieku, a przy późniejszych tego rodzaju fundacjach instytucja wspólnego życia nigdy już nie występowała<sup>357</sup>.

Również i na terenie polskiego kościoła organizujące się pierwsze kapituły były mocno związane regułą kanonicką, przede wszystkim akwizgrańską. Określenie np. kapituły poznańskiej przez *coenobium*, nadane jej przez kronikarza Thietmara, zdaje się dowodzić, że wspólne życie w tej kapitule było znane jej członkom i praktykowane. Inne polskie kapituły, jeśli nie otrzymały może takich nazw jak *coenobium* albo *monasterium*, to jednak swój wewnętrzny ustrój, który dopiero się wykształcał<sup>358</sup>, opierały w znacznej mierze na regule kanonickiej.

Obowiązek wspólnego życia, podyktowany pralatom i kanonikom polskich kościołów katedralnych i kolegiackich, musiał mieć praktyczną doniosłość, przede wszystkim ze względu na jednolitą administrację majątku prebendalnego, równość poszczególnych prebend oraz stałą i osobistą obecność członków kapitul przy kościele.

W początkach XIII wieku, kiedy polskie kapituły ukształtowały już swoją wewnętrzną organizację i pod tym względem zrównały się z zachodnio-europejskimi<sup>359</sup>, zaznaczył się u nich, za przykładem tych ostatnich, całkowity zanik praktykowanego dotąd wspólnego życia<sup>360</sup>.

Organizacja prawna kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, powstałej w połowie XIV wieku, w zasadzie w niczym nie wyróżniała się od tych założeń, jakie korporacjom kapitulnym stawiało prawodawstwo ogólno-kościelne, przepisy prawa partykularnego i powszechnie zachowane zwyczaje. Nawiązała ona jednak nie tylko w swojej pierwotnej strukturze do wzorów wczesno-średniowiecznej jeszcze zasady *vita communis* kleru, ale potrafiła na przestrzeni całych dziejów swego istnienia tej zasady surowo i konsekwentnie przestrzegać<sup>361</sup>.

Pierwsze świadectwo wspólnego życia w dobromiejskiej kapitule znajdujemy w uwadze, zawartej w dokumencie translokacyjnym z 1343 r., nakazującej, aby wszystkie prebendy kanonickie były sobie równe<sup>362</sup>. Następna wzmianka pochodzi z kolei z r. 1347. Jest to dokument zarzą-

<sup>355</sup> Tamże, s. 394, 417—418.

<sup>356</sup> S. Zachorowski, jw. s. 34 n.

<sup>357</sup> Tamże, s. 36.

<sup>358</sup> Tamże, s. 51.

<sup>359</sup> Tamże, s. 58.

<sup>360</sup> Np. warmińska kapituła katedralna, powołana do życia w czerwcu 1260 r., w ogóle nie знаła instytucji wspólnego życia (Por. B. Pottel, jw. s. 4).

<sup>361</sup> A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 43; Gerhard Matern, jw. s. 202.

<sup>362</sup> CDW II, 31: „Cum extunc iudem prouentus cum alijs communibus ipsius Collegij fructibus adunati debeant communitati et equaliter omnibus et singulis Canonis... deseruire”.

dający inkorporację dobromiejskiego kościoła parafialnego do kapituły, w którym czytamy o jednym i wspólnym pomieszczeniu dla wszystkich kanoników, czyli kurii<sup>363</sup>, nabytym przez kapitułę w Dobrym Mieście od pewnego mieszczanina. Te dwie wzmianki źródłowe dostatecznie potwierdzają istnienie w dobromiejskiej kolegiacie wspólnego życia od najdawniejszych czasów i stąd można słusznie wnioskować, że nakazał je sam biskup Herman w momencie założenia kapituły w Pierzchałach.

Przy braku dokumentu erekcyjnego i innych przekazów źródłowych nie jest łatwą rzeczą wykryć przyczyny istnienia tej niezwyklej — już dla owych czasów — praktyki w kapitule w Dobrym Mieście. A. Birch-Hirschfeld wysuwa przypuszczenie, iż decydującą rolę odegrały tutaj względy natury materialnej. Nie dość wystarczające uposażenie kapituły na terenie jeszcze nie zagospodarowanym, podległym procesowi kolonizacji, nie pozwalało na równomierny podział dochodów wśród kanoników, a tym bardziej na przydzielanie im własnych gruntów<sup>364</sup>. Hipotezę tę mógłby potwierdzić podobny fakt, jaki zaistniał w początkowym okresie istnienia kapituły w diecezji chełmińskiej, położonej w bliskim sąsiedztwie Warmii. I tutaj także ubóstwo młodego jeszcze kościoła i skąpe dochody zmusiły członków tej kapituły do praktyki wspólnego życia, przynajmniej w początkach jej istnienia, gdyż w niedługim czasie stan ten uległ istotnej zmianie pod wpływem reguły Zakonu<sup>365</sup>.

Zgoła inaczej ta sprawa przebiegała w kapitule w Dobrym Mieście. Zaprowadzona już na samym początku instytucja *vitae communis* dla wszystkich jej członków, została prawdopodobnie ze względu na swe dodatnie strony utrzymana przez pięć stuleci, aż do momentu skasowania kapituły przez rząd pruski dekretem z dnia 28 września 1810 r. Utrzymanie bowiem wspólnego stołu i domu dla kanoników musiało o wiele mniej kosztować, niż to miało miejsce we Fromborku, gdzie każdy z kanoników posiadał własne mieszkanie, stół i ze swej prebendy utrzymywał odpowiednią służbę.

Tak więc na tle prostych, przeważnie wiejskich stosunków społeczno-gospodarczych Warmii w tym okresie, jak i później, wymagania dobromiejskich kanoników nigdy nie wzrosły na tyle, by mogli — za przykładem innych kapituł — doprowadzić do zniesienia tego patriarchalnego stanu rzeczy.

Wydaje się jednak, że surowy tryb życia kanoników dobromiejskiej kolegiaty z obowiązkiem wspólnego mieszkania pod jednym dachem, wspólnego spożywania posiłków i równego podziału dochodów, nie mógł być podyktowany jedynie — jak sądzi A. Birch-Hirschfeld — wymogami natury czysto materialnej. Najważniejszym przeciwieństwem ich obowiązkiem miało być oddawanie publicznej czei Bogu przez wspólne modlitwy chórowe i uczestnictwo w nabożeństwach. Nie byłoby to możliwe, gdyby kanonicy nie przestrzegali pilnie obowiązku rezydencji przy kościele kolegiackim. Tak więc moment religijno-moralny, zwłaszcza w późniejszym już okresie istnienia kapituły, należy postawić być może na pierwszym

<sup>363</sup> CDW II, s. 105.

<sup>364</sup> A. Birch-Hirschfeld, *iw.* s. 44.

<sup>365</sup> J. Hoelge: *Das Culmer Domkapitel zu Culmsee im Mittelalter*. Lötzen 1913 s. 135.



nawet miejscu wśród przyczyn, tłumaczących zachowanie instytucji wspólnego życia w Dobrym Mieście.

W budynku kapituły, wzniesionym z końcem XIV wieku, znajdował się refektarz, służący za salę jej posiedzeń i miejsce wspólnych posiłków. Główne posiłki, dziennie dwa — we wszystkie piątki roku i w okresie Wielkiego Postu tylko jeden — i lekką kolację, spożywano w refektarzu<sup>366</sup>. Mamy na ten temat wiadomości dopiero z XVI w., ale ze względu na ten szczegół, obrazujący *vitae communis*, wykraczamy celowo poza czasowe ramy, nakreślone na wstępie dla tego artykułu.

Udział w posiłkach brali oprócz kanoników wszyscy wikariusze, nauczyciel, kantor oraz cała służba kolegiaty<sup>367</sup>; ta ostatnia miała swój osobny stół. Zwyczaj wspólnego spożywania posiłków przez kanoników razem z osobami świeckimi, istniejący zdaje się od samego początku, nie miał oparcia w statutach z 1533 roku i dlatego przez wizytacje biskupie z XVI wieku został ostro napiętnowany, jako rzecz wysoce niestosowna, aby parobcy i służące jadali w tym samym pomieszczeniu, co i duchowni. Od roku 1582 całkowicie zanikł i służba domowa spożywała posiłki w kuchni<sup>368</sup>.

Kanonicy zajmowali miejsca przy stole według starszeństwa stanowiska i wieku; prepozyt i dziekan zawsze na pierwszym miejscu<sup>369</sup>. Od czasu darowizny Ludwika Młyna z 1484 roku, obowiązani byli odmawiać, oprócz zwykłej modlitwy przy stole, jeszcze specjalną modlitwę za zmarłych<sup>370</sup>. Podczas posiłku nauczyciel lub jeden z obsługujących chłopców czytał urywek z odpowiednio dobranej lektury duchowej<sup>371</sup>. Ten chwalebny zwyczaj, podyktowany statutami, z czasem został zaniedbany; wizytacje biskupie go polecały i napowrót zaprowadziły<sup>372</sup>.

Statuty z 1533 roku wyraźnie zabraniają, aby którykolwiek z kanoników krytykował publicznie potrawy; w razie uzasadnionej pretensji mógł się zwrócić do ekonoma, jako odpowiedzialnego za te sprawy<sup>373</sup>. Posiłki były proste, chociaż dość dobre i obfite, ich kolejność była dokładnie ustalona<sup>374</sup>. Chorujący kanonicy mieli prawo do podwójnej porcji<sup>375</sup>. Poza wspólnymi posiłkami członkowie kapituły, zgodnie ze starodawnym zwyczajem, mieli jeszcze prawo do dwóch szklanek piwa, nazywanego wieczornym napojem, które podawano pomiędzy godziną 18 a 20<sup>376</sup>.

<sup>366</sup> ADWO, B 3, k. 116.

<sup>367</sup> Służba składała się z piekarza, stajennego, piwnicznego, kucharki, służącej i piwowara. Parobcy sypiali w stajni, a służące, w komorze, obok kuchni. (Por. ADWO, B 3, k. 241, B 2, k. 294).

<sup>368</sup> ADWO, B 2, k. 291.

<sup>369</sup> ADWO, B 2, k. 110, 117, 241.

<sup>370</sup> Tamże, k. 255; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 116.

<sup>371</sup> ADWO, Statuta, s. 26: „...volumus ut in prandio legatur aliquid, ex Sacris litteris, vel Sanctis Patribus, arbitrato Prepositi et Seniorum Collegii. Lectio vero eiusmodi fiat, per Ludimoderatorem..., vel per aliquem ex pueris et ministris eorundem...”.

<sup>372</sup> ADWO, B 1, k. 38.

<sup>373</sup> ADWO, Statuta, s. 25.

<sup>374</sup> Główny posiłek miał składać się z trzech dań: dwóch mięsnych i deseru; w większe święta z czterech (Por. ADWO, B 2, k. 291).

<sup>375</sup> ADWO, Statuta, s. 28: „Si quis in infirmitate decumbit, illi debet dari duplex portio in cibo”.

<sup>376</sup> ADWO, Statuta, s. 27: „...paratum cum cervisia, ad propinandum volenti, vel

Jak bardzo musiało być proste życie w kolegiacie, świadczy jeden ze statutów, polecający nowowstępującemu kanonikowi nabycie w pierwszych dwóch latach swojej rezydencji srebrnej łyżki, która po śmierci lub jego odejściu z kapituły pozostawała w kolegiacie<sup>377</sup>. Brak jest natomiast wiadomości o tym, aby w pierwszych dziesiątkach lat istnienia kapituły znajdowała się w budynku kapitulnym wspólna sypialnia, jak to przewidywała reguła Chrodeganga. Wprawdzie ze wzmianki, zawartej w bulli z 1401 roku, w której papież przyrzeka warmińskiemu biskupowi prawo obsadzania wszystkich dobromiejskich prebend, zdaje się niedwuznacznie wynikać taki stan rzeczy. Jest w niej bowiem mowa o wspólnym życiu wszystkich członków kapituły na sposób mnichów, jednym refektarzu i o jednej sypialni (*unum dormitorium*)<sup>378</sup>. Wydaje się jednak, że ta uwaga nie odnosi się do faktycznego życia w kolegiacie; bulla po prostu, zgodnie z dawniejszymi regułami kanonicznego życia, zakładała z góry taki stan rzeczy.

Bliższych szczegółów, dotyczących zasady *vita communis* w dobromiejskiej kapitule, dla omawianego okresu nie posiadamy. Ze wspomnianego już kilkakrotnie testamentu prepozyta Grotkowa — któremu zawdzięczamy zresztą wiele innych szczegółów z życia kapituły — zapisującego swoją srebrną i cynową zastawę *pro communitate Collegii*<sup>379</sup> dla goszczenia przyjezdnych gości wynika, że życie w kolegiacie nie było zbyt ubogie. Wzrost bowiem dochodów z poszerzonych i lepiej uprawianych posiadłości kapitulnych pozwalał na coraz lepszy stół, nabycie doskonalszego sprzętu domowego. Mimo wszystko, ówczesny luksus musiał być wielce względny z uwagi na częste kataklizmy, choćby np. najazd z 1414 r., które nie pozwalały na normalny rozwój nie tylko kapituły ale i całej diecezji warmińskiej.

#### ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było prześledzenie tylko pierwszego okresu życia dobromiejskiej kapituły, w którym korporacja ta nie wykształciła jeszcze swoich własnych i kompletnych statutów. Biskup Herman z Pragi również nie nadał swojej kapitule żadnych statutów. Musiała ona zatem rządzić się w tym pierwszym okresie swego istnienia wieloma postanowieniami, zawartymi w dokumentach translokacyjnych i fundacyjnych, jak również i przepisami prawodawstwa ogólnokościelnego.

Najstarsze statuty dobromiejskiej kolegiaty ukazały się dopiero w sto lat po jej założeniu, w roku 1429 i nie tworzą jeszcze całości; regulują tylko niektóre sprawy domagające się nowego określenia, nie usiłują jednak ująć całokształtu życia kapituły w ramy określonych prawideł.

volentibus bibere...". Ciekawą wiadomość na ten temat można wyczytać z akt wizytacyjnych: „Ultra prandium et caenam tempore ante Vespertino cuilibet 2 aut 3 haustas cervisiae conceduntur, ut eo fortior et animosior sit in decantandis Vespertis, ne deficiat in precibus suis” (Por. ADWO, B 3, k. 116).

<sup>377</sup> ADWO, Statuta, s. 30: „...cuilibet Canonicus residents, debet intra biennium a die residentiae... sibi cochlear argenteum comparare”.

<sup>378</sup> CDW III, 345: „Cum... Canonici... in communi vivere, unum refectorium et unum dormitorium ad modum religiosorum habere... teneantur”.

<sup>379</sup> CDW III, 63; A. Birch-Hirschfeld, jw. s. 48, 62.

Dopiero w roku 1533 kapituła odczuła potrzebę posiadania pełnych statutów i wówczas sporządzono nową, o wiele bardziej wyczerpującą ich redakcję. Aż do tego momentu, kapituła żyła więc w oparciu przede wszystkim o prawo zwyczajowe a w przypadkach konfliktowych lub wątpliwych, brała przykład z kapituły katedralnej we Fromborku, która znacznie wcześniej ułożyła własne i zróżnicowane statuty.

Tak więc, dopiero po opracowaniu całości dziejów kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, na podstawie wszystkich redakcji statutów, uzyskamy pełny obraz. Niemniej jednak już obecnie, po zapoznaniu się z dziejami kolegiaty w pierwszym stuleciu jej istnienia, nie będziemy dalecy od prawdy twierdząc, że jej prawna organizacja zgadzała się zasadniczo z założeniami, jakie tego rodzaju korporacjom stawiało prawodawstwo ogólnokościelne i powszechnie zachowywane zwyczajem.

Nie brak jednakże i pewnych różnic, które można zaobserwować w jej strukturze organizacyjnej w stosunku do ogólnych norm prawnych i obowiązujących w czasie jej powstania i trwania. Różnice te nie były tak zasadnicze, aby mogły zmienić charakter kapituły jako korporacji kościelnej, służącej celom religijnego kultu, a nawet w niektórych wypadkach, uwypukliły jeszcze bardziej ten właśnie jej obowiązek.

Na pierwszy plan wysuwa się tu stosunek biskupa-ordynariusza do kapituły kolegiackiej. Wyrażał się on w całkowitej zależności kapituły od biskupa, posiadającego wyłączne prawo obsadzania dobromiejskich prebend. Biskup więc sam wyznaczał osobę i nadawał jej tytuł. Inaczej sytuacja ta wyglądała w kapitule katedralnej, która swych członków uzupełniała drogą wyborów, w których biskup na równi z innymi kanonikami, miał tylko jeden głos. Tak więc, przy obsadzaniu prałatur i kanonii w dobromiejskiej kapitule, nie zaistniał ani jeden wypadek nadania zależnego czy równoczesnego, co miało powszechnie miejsce w innych kapitułach zachodnich i polskich.

Innym znowu, jeszcze ciekawszym zjawiskiem w ustroju kapituły w Dobrym Mieście, jest niewątpliwie to, że potrafiła ona nawiązać do wzorów wczesnośredniowiecznej zasady *vitalis communis* kleru i była jej drobniawczo wierna. Zjawisko to bez precedensu na terenie innych kapituł Zachodu i Polski, zwłaszcza, jeśli się zważy fakt, że zasada wspólnego życia uległa zapomnieniu już na początku XIII wieku.

Praktyka wspólnego życia członków kapituły musiała wywrzeć nie mały wpływ na życie samej kapituły. Prałaci i kanonicy dobromiejscy, zobowiązani do osobistego odmawiania godzin kanonicznych, nie mogli wyręczać się w spełnianiu liturgicznych funkcji przez swoich zastępców-wikariuszów, co było codziennym zjawiskiem, spotykanym na terenie niemal wszystkich innych korporacji kapitułnych.

Poza tym, bliskie, prawie że klasztorne współżycie wszystkich członków dobromiejskiej kapituły, musiało wywierać wpływ i na samych jej członków. Jednostka musiała liczyć się całością; przy wspólnych posiłkach, w mieszkaniu pod jednym dachem, czuła się zgoła inaczej, niż gdyby prowadziła własny dom, a to z kolei przyczyniało się do wzrostu poziomu życia religijnego i moralnego dobromiejskich członków kapituły. Z drugiej strony, wspólne życie nastęrczało znacznie więcej okazji do sporów i kłótni, jakie zdarzały się w murach budynku kapitułnego. Statuty z 1429 roku zawierają dość dokładne dyspozycje od-

nośnie kar za różnego rodzaju wykroczenia, przede wszystkim za publiczne i wzajemne obrażanie konfratrów.

Oto garść wniosków, dotyczących wewnętrznego ustroju kapituły i sposobu życia dobromiejskich kanoników. Na zakończenie należy jeszcze podkreślić, że kapituła przez swoją działalność, potrafiła wpływać nie tylko na samo miasto, gdzie znajdowała się jej siedziba, ale również w pewnej mierze i na całą diecezję warmińską.

Poprzez kolonizację i administrację swych posiadłości ziemskich, przez założenie i utrzymywanie szkoły kolegiackiej, a także szpitala a więc przez działalność oświatowo-charytatywną, przez rozwijanie i pobudzanie religijnego życia, wybudowanie kościoła i budynku kapitulnego, kapituła kolegiacka w Dobrym Mieście dokonała na pewno w tym pierwszym okresie swego istnienia część pracy, jaka przypadła Kościołowi na nowo pozyskanym terenie misyjnym.

#### DIE ENTSTEHUNG UND DIE ORGANISATION DES KAPITELS DES KOLLEGIATSTIFTS IN DOBRE MIASTO (GUTTSTADT) BIS ZUM JAHRE 1429

##### ZUSAMMENFASSUNG

Das Kollegiatstifts-Kapitel in Dobre Miasto verdient eine Bearbeitung aus unterschiedlichen Gründen, vor allem aber wegen des Spezifikums seiner Entwicklung. Es war das einzige innerhalb der Diözese Ermland bestehende Kollegiatstift.

Es wurde im Jahre 1341 durch Bischof Hermann von Prag gestiftet und zuerst in Pierzchały bei Braniewo, danach im J. 1343 in Głotowo und schliesslich im J. 1347 aus Sicherheitsgründen in Dobre Miasto angesiedelt. Diese Stadt blieb der Sitz des Kapitels bis zu seiner Aufhebung im J. 1810.

Die Ergänzung dieser Stiftung bildete der dem Kapitel durch ermländische Bischöfe verliehene Grundbesitz. In dem uns angehenden Zeitabschnitt des Bestehens des Kollegiatstifts 1341—1429 betrug sein Besitz 452 kulmische Hufen.

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurde in Dobre Miasto die Kollegiatkirche erbaut, die bis jetzt besteht und als einer der schönsten Baudenkmäler gotischer Architektur im Ermland gilt. Gleichzeitig erbaute man neben der Kirche ein Wohnhaus (Kapitelhaus) für die Stiftsherren, die dazu verpflichtet waren ein gemeinschaftliches Leben (*vita communis*) zu führen, unter einem Dache zu wohnen, gemeinsam die Mahlzeiten einzunehmen und die Einkünfte zu gleichen Teilen unter sich zu teilen. In Anbetracht der von ihm geübten *vita communis* erinnerte das Kapitel in Dobre Miasto fast eine klösterliche Gemeinschaft, eine Erscheinung, die in jenen Zeiten nicht nur in Polen, sondern auch im gesamten Westen einzigartig war. Die Mitglieder des Kapitels in Dobre Miasto (zwei Prälaten und zehn Kanoniker) waren ausserdem zum persönlichen Beten der *horae canonicæ* verpflichtet und durften sich weder darin noch in der Erfüllung anderer liturgischer Obliegenheiten durch ihre Vikare vertreten lassen, welches Letztere in allen anderen kapitularischen Körperschaften eine alltägliche Erscheinung war.

Gewisse Unterschiede, die wir im organisatorischen Aufbau des Kapitels in Dobre Miasto im ersten Jahrhundert seines Bestehens feststellen, waren nicht in dem Grade erheblich, dass sie den Charakter unseres Kapitels als kirchliche Körperschaft, die dem religiösen Kult diene, in irgend etwas ändern könnten.

Zusammenfassend kann man sagen, dass seine rechtliche Organisation im Grundsatz mit den Voraussetzungen übereinstimmte, deren Erfüllung seitens der Kollegiatstifts-Kapitel die allgemein-kirchliche Gesetzgebung und die durchgängig beobachteten Gewohnheiten erforderten.

Ks. MARIAN BORZYSZKOWSKI

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

(Dokończenie <sup>1</sup>)

Treść: — IV. Syn Boży, Duch Święty, Maryja w tajemnicy Wcielenia. 1. Jezus Chrystus — Słowo Wcielone. 2. Duch Święty. 3. Mariologia. — V. Kościół i Sakramenty święte. 1. Wiara. 2. Oddawanie czeł. 3. Nauka o Kościele. 4. Sakramenty św. w ogólności. 5. Sakrament Chrztu. 6. Sakrament Pokuty. 7. Sakrament Eucharystii. 8. Świętych obcowanie. — IV. Eschatologia. 1. Stany i miejsca eschatologiczne. 2. Znaki poprzedzające powtórne przyjście Chrystusa. 3. Sąd Boży. 4. Życie wieczne. — Zakończenie. 1. Ważki. 2. Uzasadnienie metodologiczne.

### IV. SYN BOŻY, DUCH ŚWIĘTY, MARYJA W TAJEMNICY WCIELENIA

#### 1. JEZUS CHRYSZTUS — SŁOWO WCIELONE

Omawiając drugą osobę Trójcy św., Syna Bożego, Jan z Kwidzyna wysuwa na czoło zagadnienie jedności osoby Chrystusa, zarówno w odniesieniu do dwóch natur: Boskiej i ludzkiej, jak również w odniesieniu do pozostałych osób Trójcy św., zwłaszcza Boga Ojca <sup>2</sup>.

Wykład Jana z Kwidzyna o Chrystusie, Synu Bożym, utrzymany jest w zasadzie na płaszczyźnie teologiczno-egzegetycznej. Poza fragmentem o Chrystusie, Słowie Wcielonym, brak analiz, które wyjaśniałyby treść stosowanych określeń. Najbardziej odczuwa się to przy takich terminach jak: natura, substancja, osoba; brak również bliższego omówienia charakteru zjednoczenia natur w osobie Chrystusa. Uniemożliwia to z kolei pełną ocenę poglądów Jana z Kwidzyna. Mimo tych braków zasadnicze tezy Jana z Kwidzyna na temat drugiej osoby Boskiej Trójcy św. zostały dosyć jasno wyrażone i poparte dodatkowo zaliczeniem do herezji poglądów m. in. Ariusza, Sabeliusza, Nestoriusza <sup>3</sup>.

Przyjmuje więc Jan z Kwidzyna, iż Chrystus chociaż pochodzi od Boga Ojca, jest mu współsubstancjalny, równy i identyczny pod względem

<sup>1</sup> Trzy poprzednie rozdziały ukazały się w *Studiach Warmińskich* t. 5 1968 ss. 111—199.

<sup>2</sup> „Consequenter ergo fidelis christianus dicit: Credo in Ihesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum. Sed nunquid sic dicendo credit in alium, quam in Deum Patrem? Respondetur: bene credit in alium a Patre, quia credit in Filium, qui est alium a Patre, sed non credit in alium Deum quid a Patre, quia sunt ambo vnus Deus”. (*Expositio symboli apostolorum*: art. II, rkp 1977 Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk k. 23 a).

Nb.: Przy odczytywaniu tekstu *Expositio* korzystałem również z rękopisów Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk: 1976, 1978, Mar F 104; Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie: III 297.

<sup>3</sup> Tamże: art. II, jw. k. 24 v d; art. III, jw. k. 27 a.

posiadanej natury<sup>4</sup>; dalej, że Chrystus posiada dwie natury: Boską i ludzką, złączone w jednej osobie<sup>5</sup>.

Przyjmując powyższe tezy Jan z Kwidzyna nie zadał sobie większego trudu, by je dostatecznie uzasadnić. Omawiając naturę Boską poszedł za św. Augustynem i skierował cały wysiłek na analizę i uzasadnienie jednego z wielu, a zarazem głównego, substancjalnego określenia Syna Bożego, mianowicie Słowa (*Verbum*)<sup>6</sup>. Na początku wyróżnił trojakiego rodzaju słowo: pomyślane, wypowiedziane, dokonane<sup>7</sup>. Słowo pomyślane jest według niego pojęciem umysłu, jest wewnątrznie doskonale uformowane i zdeterminowane, stanowi obraz rzeczy pomyślanej. Słowo wypowiedziane określa się ze względu na początek i pochodzenie, które są związane z duszą. Słowo dokonane jest wypowiedzeniem rzeczy; oznacza słowo pierwszorzędnie lub drugorzędnie<sup>8</sup>.

Słowo pomyślane, w zależności od natury, z którą jest związane, może być trojakiego rodzaju: ludzkie, anielskie, Boskie<sup>9</sup>. Zdaniem Jana z Kwidzyna świadczy o tym Pismo św. mówiąc o słowie pomyślanym ludzkim: „rzekł głupi w sercu swoim”<sup>10</sup>, anielskim: „anioł rzekł”<sup>11</sup>, Boskim: „niechaj stanie się światłość”<sup>12</sup>.

Bóg wypowiedział Słowo wieczne, niestworzone i doskonałe. Jest to pojęcie Boga jedynego i doskonałego, który siebie i wszystko inne przez się doskonale pojmuje i rozumie, jedynym, najprostszym i wewnętrznym

<sup>4</sup> „Et ut ostendatur Patri consubstantialis et cum eo esse eiusdem nature, dicitur Filius. Rursus ymagō nominat Filium ut similitudinē Patris, Patris conformem. Verbum ut similitudinē intellectualem. Filius vero ut similitudinē connaturalem. Multa alia Filius habet nomina, substantialia, attributa, uel appropriata, de quibus modo non est dicendum per singula, sed de Verbo eterno est aliquid dicendum”. (Tamże: art. II, jw. k. 23 v c). — Por. Hbr 1,3; J 1,1. — Tamże: art. II, jw. k. 23 v d.

<sup>5</sup> „Nestorius uero hereticus dicit in Christo duas personas, sicut duas naturas et aliam esse personam nature humane et aliam nature diuine. Contra quod dictum est: quod humana natura sit assumpta et deitati vnita in vnitate persone Filij, quia persona non assumpsit personam, nec natura naturam, sed persona naturam, uidelicet persona Filij naturam humanam, ut tertio libro Sententiarum, distincione quarta”. (Tamże: art. III, jw. k. 27 a). — Tamże: art. II, jw. k. 23 a; 24 v d; art. III, jw. k. 23 b, 27 a; art. IV, jw. k. 29 v d. — Por. Petrus Lombardus: Liber III Sententiarum d. 4, q. 2, a. 1.

<sup>6</sup> Expositio: art. II, jw. k. 23 v c.

<sup>7</sup> „Vltorius est sciendum, quod triplex est verbum increatum, scilicet: mentale, vocale et ens factum aut factibile”. (Tamże: k. 23 v d).

<sup>8</sup> Tamże. — Szerzej na ten temat mówi św. Augustyn: „jeśli mówimy coś prawdziwego, to znaczy coś, co znamy, wówczas musi się rodzić słowo z tej znajomości, która jest w pamięci i jest ono zupełnie jednorodne z tą wiedzą, z której pochodzi. Myśl ukształtowana na podstawie tego, co już wiemy, jest tym słowem wypowiedzianym w głębi serca. Nie jest to słowo ani greckie, ani łacińskie, ani z żadnego innego języka. Lecz kiedy trzeba je przekazać do poznania tych, do których mówimy, wówczas przyjmujemy się jakiś oznaczający je znak. Najczęściej jest nim dźwięk, czasami gest. ... Zatem słowo rozbrzmiewające na zewnątrz jest znakiem słowa jaśniejącego wewnątrz, które najbardziej zasługuje na miano słowa. To, co ustami wypowiadamy, jest tylko dźwiękowym wyrazem słowa. A jeśli taki wyraz nazywamy słowem, to dlatego, że słowo przyjmuje go, jako znak dla wyrażenia się na zewnątrz”. (Św. Augustyn: O Trójcy Świętej. Przel. M. Stokowska. Poznań 1963 XV, X—XI, 19 n., s. 425).

<sup>9</sup> Expositio: art. II, jw. k. 23 v c.

<sup>10</sup> Ps 13, 1.

<sup>11</sup> Zch 1,6; Lk 1,13.

<sup>12</sup> Rdz 1,3.

aktem. Takie Słowo Boskie pochodzi od Boga Ojca aktualnie, zawsze, trwale i wiecznie, trwając wraz z Ojcem w Jego substancji czyli naturze, wynika to ze słów św. Jana: „na początku było Słowo”<sup>13</sup>.

Między słowem pomyślanym Boskim, a stworzonym, zachodzi potrójna różnica<sup>14</sup>: a. Słowo pomyślane ludzkie cechuje wielość, Boskie natomiast jedność. W człowieku jest bowiem tyle słów, ile jest utworzonych pojęć. W Bogu jest jedność, gdyż nie może inaczej istnieć, jak tylko jeden pomyślany, dzięki temu Bóg samego siebie w sobie, a wszystko inne przez siebie poznaje. b. Słowo pomyślane ludzkie ma charakter następczy, jest później uformowane niż człowiek. Słowo Boże jest wobec Boga współweczne. c. Słowo pomyślane ludzkie jest przypadłością, Boskie natomiast substancją, gdyż utożsamia się z naturą Boga Ojca<sup>15</sup>. Na koniec Jan z Kwidzyna wyprowadza dwa wnioski odnoszące się do Słowa Bożego. A więc charakteryzuje się ono doskonałym podobieństwem do Tego, którego jest Słowem, czyli Syn Boży i Słowo Boże w pełni się utożsamiają<sup>16</sup>. Ponadto Słowo, pochodzi jako pojęcie od tworzącego pojęcie; od tego, którego jest słowem. Z tej racji zachodzi realna różnica między Bogiem Ojcem a Synem Bożym<sup>17</sup>.

Stosowany przez Jana z Kwidzyna termin *Słowo* ma charakter wyrażnie osobowy. Użyty został w tym sensie na oznaczenie Syna Bożego, jako drugiej Osoby Boskiej. Oznacza również duchowe pochodzenie Syna Bożego od Boga Ojca, a ponadto wskazuje z jednej strony na realną różnicę osób Boskich, a z drugiej strony na tożsamość ich natur.

Syn Boży jest jedyny, gdyż jest Synem Boga Ojca z natury. Świadczy o tym — zdaniem Jana z Kwidzyna — św. Jan: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał”<sup>18</sup>. Wiele natomiast jest synów przybranych Boga Ojca, jak mówi tenże św. Jan: „udzielił mocy, aby się stali dziećmi Bożymi”<sup>19</sup>.

Jezus Chrystus przyjmując naturę ludzką dokonał ofiary za cały rodzaj ludzki, aby go krwią swoją odkupić od grzechów<sup>20</sup>. „Ogolił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi”<sup>21</sup>. Gdy mówi się, iż Chrystus zstąpił z nieba, jeżeli chodzi o Jego ludzką naturę,

<sup>13</sup> „...de verbo divino, Genesis primo «dixit Deus: Fiat lux». Sic dicendo Deus dixit verbum eternum, increatum et perfectum. Et hoc est conceptus Dei Patris, vnicus et perfectus, quo se, et omnia alia a se, perfecte concipit et intelligit per vnicum simplicissimum attamen immanentem {actum}. Tale verbum diuinum est procedens a Patre actu, semper permanens, et in eternum cum Patre eiusdem substance seu nature perseuerans, et hoc patet bene per illud Joannis primo «In principio erat verbum etc.» (Expositio: art. II, jw. k. 23 v d). — Por. J 1, 1.

<sup>14</sup> Expositio: art. II, jw. k. 23 v d.

<sup>15</sup> Tamże: k. 24 a.

<sup>16</sup> Tamże. — Por. Augustinus: De Trinitate VI, II, 3; XV, X, 19 nn.

<sup>17</sup> Expositio: art. II, jw. k. 24 ab.

<sup>18</sup> J 3, 16.

<sup>19</sup> „Dicit vnicum, nam vnicus est naturalis Dei Patris Filius secundum illud Joannis tercio: «Sic Deus dilexit mundum...»” (Expositio: art. II, jw. k. 24 v c).

<sup>20</sup> Tamże: art. IV, jw. k. 27 v c.

<sup>21</sup> „Sic Ihesus Christus, Dominus noster, desiderio desiderans pasca cum discipulis suis manducare et pati pro nobis, ut nos redimeret et sanguine suo a peccatis nostris lavaret...” (Tamże). — Flp 2,7 oraz 2 Sm 18,33; Ap 1,5; Iz 57,1; Pnp 3,3; Mt 17,29. — Kazanie synodalne „Expergiscimini hodie...” rkp X A 2 Státní knihovna ČSSR — Universitní knihovna Praha Klementinum: k. 57 a. (Zob. niżej w dziale „Materiały”).

należy pamiętać, iż Chrystus zstąpił z nieba, nie żeby je opuścić, lecz aby przyjąć naturę ludzką w jedności osoby; w tym względzie się wyniszczył. Natura Boska przez wcielenie nie jest uniżona, a ludzka wywyższona<sup>22</sup>. Chrystus mógł cierpieć, gdyż przyjął naturę ludzką, a wraz z nią jej braki, mianowicie dolegliwości cielesne, jak głód, pragnienie, zmęczenie. Przyjął braki duchowe, jak smutek, boleść, bojaźń. Chrystus nie przejął jednak wszystkich braków natury ludzkiej, mianowicie pożądliwości ciała, niewiedzy, jak również nieprawości i winy<sup>23</sup>.

Jeżeli chodzi o świętość Chrystusa, Jan z Kwidzyna idąc za św. Tomaszem z Akwinu przypisuje jego naturze ludzkiej trojaka łaskę: osobową, zjednoczenia oraz Głowy Mistycznego Ciała<sup>24</sup>. Łaskę osobową Chrystus posiadał od momentu poczęcia. Był wolny od wszelkiej winy, gdyż nie popełnił grzechu, ani nie mógł go popełnić. Posiadana łaska uświęcała Chrystusa i wzmacniała jego świętość, aby był zdolny do prześlągania rodzaju ludzkiego<sup>25</sup>. Łaska zjednoczenia jednoczyła w Chrystusie dwie natury: Boską i ludzką. Dzięki temu Chrystus jest godny wiecznej szczęśliwości i czci właściwej samemu Bogu<sup>26</sup>. Łaska Głowy Mistycznego Ciała Chrystusa spływa na wszystkich, którzy jako członkowie tego Ciała należą do Niego przez wiarę i sakramenty św. Jak wszystkie członki w ciele człowieka korzystają z wpływu głowy, tak wszyscy ludzie, którym dana jest łaska Boga; jako członkowie Mistycznego Ciała Chrystusowego korzystają z wpływu Chrystusa jako Głowy<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> „Et nota, quod Christus secundum diuinam naturam dicitur de celo descendisse non quia celum deseruit, sed quia naturam humanam assumpsit in unitate persone. Ac per hoc Deus dicitur se exinanuisse nihil tamen honoris aut sue perfectionis per hoc amisit, quia diuina natura per incarnationem non est humiliata, sed humana natura est exaltata”. (Expositio: art. VI, jw. k. 37 a). — Por. Vita Latina: Prol. cap. I, h.

<sup>23</sup> „Sed quomodo potuit Filius Dei pati cum sit Deus, qui est impassibilis et immortalis. Respondetur, quod immo potuit pati et passus est uoluntarie, quia assumens humanam naturam assumpsit non solum humanam naturam, sed etiam defectus circa naturam, scilicet: penalitates corporales, ut famem, sitim, lassitudinem. Assumpsit enim defectus spirituales, ut tristitiam, gemitum et timorem. Non tamen omnes defectus assumpsit, quia non assumpsit egritudinem, nec carnis rebellionem seu concupiscenciam aduersus spiritum, nec ignoranciam aut aliquam culpam uel maliciam, quia tales eius summe innocentie derogassent, nec eum decuissent...”. (Expositio: art. IV, jw. k. 27 v d). — Por. Kazanie synodalne „Expergiscimini...”, jw. k. 57 a.

<sup>24</sup> „Vnde est sciendum, quod Christi humanitati triplex est gracia communicata. Diuine enim nature non datur gracia, sed ipsa habet omnem graciam communicare, que nature humane in Christo contulit graciam persone, similiter graciam vnionis et graciam capitis”. (Expositio: art. II, jw. k. 23 a). — Por. Thomas Aquinas: In III Lib. Sent. q. 6, a. 5 — q. 8.

<sup>25</sup> „Per primam graciam habuit a principio conceptionis sue omnis culpe immunitatem, quia nunquam peccauit, nec unquam peccare potuit etc. Habuit graciam ipsum sanctificantem et ipsum in sanctitate confirmantem, ut esset idoneus et sufficiens ad reconciliandum genus humanum”. (Expositio: art. II, jw. k. 23 a b).

<sup>26</sup> „Per graciam vnionis, qua diuina natura et humana natura sunt in Christo unite, est dignus non solum felicitate glorie, verum etiam adoracione, que est cultus reuerencie soli Deo debite. Et hec est gracia super graciam, quod natura humana per illam benedictam et ineffabilem vnionem in tantum exaltata est, quod extolli alicui non potest...”. (Tamże: k. b). — Por.: Petrus Lombardus: Liber III Sent. d. 9, a. 3, q. 2.

<sup>27</sup> „Per terciam graciam, scilicet capitis, Christus influit motum et sensum in uniuersos, qui ad eum accedunt per fidem rectam, uel per fidei sacramenta, siue



Pisząc o wiedzy Chrystusa, Jan z Kwidzyna wymienił pięć jego sposobów poznawania<sup>29</sup>. Pierwszy sposób poznania Chrystusa wynikał z jego Boskiej natury. Dzięki niej poznawał wszystko co terażniejsze, przeszłe, przyszłe, jak również wszystkie sprawy możliwe skończone i nieskończone w sposób aktualny i wyczerpujący. Poznanie to przysługiwało Chrystusowi jako Bogu<sup>29</sup>. Drugi rodzaj poznania Chrystusa miał oparcie w chwale niebieskiej. Dusza Chrystusa poznawała przez sprawność wywodzącą się z łaski w takim stopniu, w jakim natura skończona, uszczęśliwiona i zjednoczona z najwyższym dobrem, mogła swoim zakresem poznania objąć. Tego rodzaju poznanie było aktualne i wyczerpujące co do ograniczonej liczby przedmiotów, habitualne i transcendentalne odnośnie do przedmiotów nieskończonych<sup>30</sup>. Trzeci rodzaj poznania Chrystusa dokonywał się poprzez najdoskonalszą łaskę, dzięki której Chrystus wszystko co dotyczyło naprawienia natury ludzkiej poznawał daleko głębiej i lepiej niż prorocy i aniołowie. Poznawał mianowicie przez sprawność wlaną, wywodzącą się z łaski, jak święci, poznajacy dzięki oświeceniu Ducha Świętego<sup>31</sup>. Czwarty sposób poznania w Chrystusie miał oparcie w jego nieskażonej naturze. Tak Adam poznawał świat, korzystając z wrodzonej sprawności. Chrystus poznawał jednak daleko głębiej niż Adam<sup>32</sup>. Piąty sposób poznania Chrystusa dokonywał się poprzez doświadczenie zmysłowe. Chrystus poznawał w ten sposób wszystko co można było objąć zmysłami, w takim jednak zakresie, w jakim to było potrzebne do naprawienia natury ludzkiej<sup>33</sup>.

Podsumowując wykład o naturze ludzkiej Chrystusa Jan z Kwidzyna

aduentum Christi precesserunt, siue subsequuntur aut subsecuti sunt. Omnes enim sunt membra Christi et ipse eorum capud. Sicut ergo vniuersa membra in homine recipiunt influenciam motus et sensus a capite, sic omnes homines, quibus gracia diuina applicatur, applicata est, uel applicabitur, cum Christo faciunt vnum corpus mysticum et recipiunt sensum et motum supernaturalem ab vno capite Christo influente, et habundancia et plenitudine sua, qua in graciā habundat, sicut capud corporale super cetera membra sensuum plenitudinem". (Expositio: art. II, jw. k. 23 b).

<sup>29</sup> „Vnde in Christo fuerunt quinque modi cognoscendi". (Tamże: art. IV, jw. k. 28 a).

<sup>30</sup> „Primus est et fuit secundum naturam diuinam, quo cognouit omnia presencia, preterita et futura et omnia possibilia, finita et infinita, cognitione actuali et comprehensiuā". (Tamże). — Por. Tamże: k. 28 b.

<sup>31</sup> „Secundus modus fuit per gloriam comprehensoris, qua Christi anima cognouit per habitum gratuitum tot et tanta, quot et quanta capere potest natura finita per bonum infinitum beatificata, cui summe est vnita, ac per hoc ad finita cognoscibilia se extendit, que cognoscit actualiter et comprehensiuē; infinita autem habitualiter excedendo". (Tamże). — Por. Tamże k. 28 b.

<sup>32</sup> „Tercius modus est per graciā perfectissimā, qua cognouit omnia, que spectabant ad redemptionem nostram longe excellencius et melius, quam aliquis prophetarum uel eciām angelorum et hoc per habitum gratuitam infusum, sicut sancti Dei per Spiritum Sanctum illuminati". (Tamże: k. 28 a).

<sup>33</sup> „Quartus modus fuit secundum naturam integram, sicut fuit in Adam, qui per habitum innatum cognouit omnia ad mundi machinam constituendam, sed Christus illo quarto modo omnia illa longe excellencius, quam Adam cognouit". (Tamże). Por. Tamże: k. b.

<sup>34</sup> „Quintus modus fuit secundum sensibilem experientiam et hoc modo cognouit ea, que veniunt ad organa sensuum, secundum quem modum dicitur, quod didicit ex hijs, que passus est obedienciam, quia secundum cognitionem sensitiuam, non simul cognoscebat omnia, sed modo hec, nunc alia, secundum quod oportunum erat ad reparacionem nostram". (Tamże: k. 28 a).

stwierdza, prawie dosłownie za Piotrem Lombardem, iż Chrystus przejął na siebie coś z każdego stanu natury ludzkiej. Ze stanu pierwotnej niewinności zachował wolność od grzechu; ze stanu natury skażonej — śmiertelność; ze stanu łaski — jej pełność; ze stanu chwały — jej szczęśliwość<sup>34</sup>.

Wyznając posiadanie przez Jezusa Chrystusa dwóch natur: Boskiej i ludzkiej, Jan z Kwidzyna wiązał imię Jezus z naturą Boską i Zbawieniem, imię Chrystus zaś z naturą ludzką namaszczonej przez łaskę<sup>35</sup>. Akcentując we wcieleniu Chrystusa zbawczość, przyjmował iż po upadku człowieka zachodziła konieczność jego odkupienia przez Chrystusa, pośrednika między Bogiem a człowiekiem<sup>36</sup>. Chrystus nie zostałby wcielony, gdyby człowiek nie upadł<sup>37</sup>. Później Jan z Kwidzyna nieco złagodził kategoryczność swej tezy, opowiadając się za stosownością wcielenia<sup>38</sup>. Przyjmował więc, iż wcielenie Syna Bożego było stosowne po upadku człowieka, gdyż miało na celu naprawienie natury ludzkiej oraz obmycie grzechów. Zdaniem Jana z Kwidzyna wcielenie nie mogło nastąpić zaraz po upadku człowieka z następujących racji: człowiek trwał jeszcze w grzechu, później dopiero zrozumiał swoje nieszczęście i mógł być jak z choroby skuteczniej wyleczony; przez okres oczekiwania dobrodziejstwa wcielenia mogły być lepiej pożądane<sup>39</sup>.

Opinia Jana z Kwidzyna o konieczności, czy nawet stosowności wcielenia jest bardzo znamienita. Różni się od ogólnego stanowiska teologów średniowiecznych ze św. Tomaszem z Akwinu i Dunsem Szkotem na czele<sup>40</sup>. Nie jest łatwą rzeczą doszukać się źródeł takiego stanowiska u Jana z Kwidzyna. Być może oddziaływały na niego poglądy św. Anzelma z Canterbury, głoszącego iż Bóg musiał się wcielić, by można było uzyskać odpuszczenie grzechów<sup>41</sup> albo też Jana Wiclifa, który „głosił pogląd, że Bóg działa w świecie z konieczności, a więc i Wcielenie i Odkupienie nie były czymś dobrowolnym”<sup>42</sup>.

Jeżeli chodzi o zakres pojęcia Zbawiciel, to według Jana z Kwidzyna

<sup>34</sup> Tamże: k. 28 ab. — Por. Petrus Lombardus: Liber III Sent., d. 16, prolog.

<sup>35</sup> „Per Ihesum intelligitur natura diuina, quia Ihesus interpretatur Saluator: Mathei primo: «Ipse saluum facit populum suum a peccatis eorum». Per Christum intelligitur natura humana, quia Christus interpretatur vnctus. Christus Dominus est vnctus oleo gracie diuine in tanta plenitudine, ut possit alijs graciam influere...”. (Expositio: art. II, jw. k. 23 a). — Por. Tamże: Mt 1,21; J 1,14.

<sup>36</sup> „Post hominis lapsum necessarium erat remedium, ut homo redimeretur per Dominum nostrum Ihesum Christum mediatorem Dei et hominum, qui incarnatus non fuisset, ut pie creditur, si homo lapsus non fuisset...”. (Expositio: art. II, jw. k. 22 v d).

<sup>37</sup> Mt 9,12; Ap 22,20. Por. Expositio: art. II, jw. k. 22 v d.

<sup>38</sup> Tamże: art. III, jw. k. 25 ab.

<sup>39</sup> „Est sciendum quem (!) postquam sanctorum patrum desiderium diu fuerat in magno feruore continuatum, tunc primo congruum [[quod fuisset]] fit incarnari Dei Filium, non enim fuisset congruum, quod fuisset incarnatus ante hominis lapsum, cum incarnatio principaliter ordinata sit ad humane nature reparacionem et ad peccati ablucionem, nam medicina solummodo infirmis est necessaria...”. (Tamże: k. 25 a). — Por. Hab 2,3.

<sup>40</sup> W. Granat: Dogmatyka katolicka. T. 4. Lublin 1960 ss. 12—18.

<sup>41</sup> Tamże: s. 75.

<sup>42</sup> Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer. Ed. 32. Barcinonae 1963 n. 67. Skrót stosowany: D.

może on być ujęty ze względu na jego związek z poleceniem (*ab auctoritate*) lub też ze względu na polecenie i wykonanie (*ab execucione*). W pierwszym znaczeniu jedynym Zbawicielem rodzaju ludzkiego są wszystkie osoby Trójcy św.; w drugim znaczeniu Zbawicielem jest wyłącznie Syn Boży, jako Bóg — czynnik sprawczy zbawienia, jako Człowiek — czynnik wykonawczy<sup>43</sup>. Syn Boży jako Zbawiciel nie zawiera w sobie większego dobra od Boga Ojca albo Ducha Świętego, natomiast pozostałe osoby Boskie nie mają człowieczeństwa<sup>44</sup>.

Męka Chrystusa obejmowała cierpienia wywołane przez zewnętrzne obnażenie, ból ciała i smutek duszy. Ich źródłem byli grzesznicy, ludzie niesprawiedliwi i nieprzyjaciele. Ponadto przyczyn cierpienia Chrystusa dopatrywał się Jan z Kwidzyna w grzechach ludzkich oraz zbawieniu człowieka, ku czemu jednak skłaniała Chrystusa miłość<sup>45</sup>.

Mękę — zdaniem Jana z Kwidzyna — Chrystus podjął dobrowolnie, przynajmniej jeżeli chodzi o Jego wolę natury Boskiej, jak również gdy chodzi o wolę rozumu. Przeciwną była wola ciała, a więc skłonności i pożądanie natury, które miały swe źródło w zmysłowości i ciecie. Poprzez wolę rozumu Chrystus zgadzał się z wolą Boga Ojca. Potwierdzają to Jego słowa: „niech się stanie wola Twoja”<sup>46</sup>.

Jan z Kwidzyna wyliczył następujące cechy męki Chrystusa: Cierpienie Chrystusa było najogólniejsze. Chociaż Chrystus nie mógł cierpieć na płaszczyźnie natury Boskiej, cierpiał jednak z racji posiadania natury ludzkiej. Męką Chrystusa objęte było całe ciało oraz dusza i jej władze<sup>47</sup>. Męka Chrystusa była najsurowsza. Chrystus nie cierpiał tylko poprzez rany, lecz współbolał i współcierpiał z racji ludzkich przewinień. Chrystus cierpiał tu zarówno poprzez ciało jak i duszę, gdyż zmysłowość skaziła w nas i ciało i duszę<sup>48</sup>. W czasie męki duszę Chrystusa cechowała

<sup>43</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 48 b i v c. — Ap 5,9; Alexander Halensis: Summa p. 3, qu. 30, a. 1, 2. (Inkunabul Biblioteki Gdańskiej PAN; H. Jędrzejowska, M. Pelczarowa: Katalog inkunabulów Biblioteki Miejskiej w Gdańsku. Gdańsk 1954 n. 16). — Por. Expositio: art. VIII, jw. k. 48 v c.

<sup>44</sup> „Respondetur, quod aliquis dupliciter potest dici redemptor, scilicet uel ab auctoritate redemptionis uel ab auctoritate simul et *execucione*. Si redemptor dicitur ab auctoritate tantum, sic Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt vnus redemptor humani generis et vnus auctor redemptionis, eo, quia opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa, et ipsi precipue et principaliter effecerunt nostram redemptionem auctoritatiue. Si autem dicitur redemptor simul ab auctoritate et *execucione*, sic competit soli Filio, qui in quantum Deus fuit auctor, et in quantum homo fuit executor, nam Filius de uoluntate Patris et Spiritus Sancti assumpsit humanam naturam et in illa redemit hominem satis faciendo pro eo”. (Expositio: art. VII, jw. k. 48 b - v c).

<sup>45</sup> Tamże: art. IV, jw. k. 29 v c. — Por. Augustinus: De Trinitate VIII, X, 14.

<sup>46</sup> Mt 26, 42. — „Circa premissa est sciendum, quod Christus iam predicta omnia est passus uoluntarie et non invite, saltem secundum uoluntatem diuinitatis sue et similiter secundum uoluntatem rationis, licet passio fuerit contra uoluntatem carnis seu sensualitatis, sicut exprimit oratio saluatoris, qua dixit non sicut ego uolo, sed sicut tu uis, qua passio fuit contra inclinationem et appetitum nature, que est in sensualitate et carne”. (Expositio: art. IV, jw. k. 29 b).

<sup>47</sup> „Vltierus est sciendum, quod Christus passus est primo passione generalissima contra vniuersalem infectionem corporis et anime, non solum secundum omnia membra corporis principalis uerum etiam secundum omnem anime potenciam, licet pati non posset secundum diuinam naturam”. (Tamże: k. 28 b).

<sup>48</sup> „Secundo passus est etiam passione acerbissima contra libidinem et delecta-

zarówno radość, jak i smutek. Mimo niepodzielności dusza mogła się znajdować w przeciwnych stanach, gdyż jej radość miała oparcie w naturze Boskiej, natomiast ból i smutek w naturze ludzkiej. Z tej samej racji Chrystus miał dwie wole i dwa działania. Należy jednak tu zaznaczyć, iż cała dusza Chrystusa cierpiała, gdyż dusza była zjednoczona z ciałem<sup>49</sup>. Męka Chrystusa była najhaniebniejsza ze względu na miejsce cierpienia — Kalwarię, odstrasżający rodzaj męki — krzyż, ze względu na udział złoczyńców<sup>50</sup>. Męka Chrystusa była wreszcie śmiertelna. Spowodowała ona śmierć oddzielając duszę od ciała. Nie dotknęła jednak Boskości Chrystusa, nie oddzieliła jej od duszy, ani od ciała, lecz ciało w grobie, a dusza w otchłani pozostawały zjednoczone z najwyższym dobrem<sup>51</sup>.

Mękę Chrystusa, na wzór św. Tomasza z Akwinu, Jan z Kwidzyna powiązał ze zbawieniem, na które złożyły się: zasługa, zadośćuczynienie oraz ofiara Chrystusa<sup>52</sup>. W Chrystusie była doskonałość i pełność zasług; one też były źródłem wielkości Jego zasług<sup>53</sup>. Chrystus zasługiwał przez mękę zarówno dla siebie, jak i dla ludzi. W Jego zasługach miały swe główne źródła zasługi ludzi w odniesieniu do chwały duchowej i cielesnej, łaski oraz odpuszczenia grzechów<sup>54</sup>. Zadośćuczynny charakter męki Chrystusowej usprawiedliwił i zgładził grzechy; uwolnił też ludzi od władzy szatana, niewoli grzechu i stanu cierpienia<sup>55</sup>. Chrystus Pan jako sługa odkupił ludzi „nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale

cionem, quia non est solum passus dolendo ut paciens per wlnera, sed eciam condolendo ut compaciens propter delicta nostra et propter ingratiitudinem eorum pro quibus paciebatur...”. (Tamże).

<sup>49</sup> Mt 27,46; Ps 87,5; Thoma Aquinas: In III Lib. Sent. q. 15, a. 6; Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 16, a. 1, q. 2; Expositio: art. IV, jw. k. 28 b — v c; 29 v d; Kazanie synodalne „Expergiscimini hodie”: jw. k. 59 a.

<sup>50</sup> Pnp 21,23; Iz 53,12; Mdr 2,20. — „Tercio passio eius fuit ignominiosissima. Primo propter dampnatorum locum, quia in loco caluarie. Secundo propter supplicium verendum, videlicet crucis... Tercio propter malefactorum consortium...”. (Expositio: art. IV, jw. k. 29 a). — Kazanie synodalne „Expergiscimini hodie”: jw. k. 59 b nn.

<sup>51</sup> „Quarto Christus passus est passione interemptoria, que eum occidit, animam a corpore separavit, deitatem tamen non lesit nec ipsam ab anima, neque a corpore disiungit, sed corpus in sepulchro et anima in limbo manserunt vnita verbo Dei, seu deitati et summo bono...”. (Expositio: art. IV, jw. k. 29 a). — Por. Tamże: S. Augustinus: In ps. 48, sermo 2, n. 2; PL 36, 556; — Super Joannem tr. 57, n. 11; PL 35, 1738; Petrus Lombardus: Liber III Sent. dist. 21, a. 3. — O herezjach odnośnie męki Chrystusa Pana por. Expositio: art. IV, jw. k. 29 v d — 30 a.

<sup>52</sup> „Ex hijs patet, quod Christus per suam passionem causavit nostram salutem triplici modo, videlicet per modum meriti, per modum satisfaccionis et per modum sacrificij”. (Tamże: k. 30 v d). Por. Tamże: Thoma Aquinas: Summa Theologiae p. III, q. 48, a. 1—4. — Por. Vita Latina: lib. 4, cap. 23, b.

<sup>53</sup> „Ideo est sciendum, quod in eo fuerit omnis meriti perfectio et plenitudo, quia illa omnia fuerunt, ex quibus consurgit meriti magnitudo”. (Expositio: art. IV, jw. k. 30 a).

<sup>54</sup> „In merito namque Christi radicantur omnia merita nostra, siue sint satisfactoria pene, siue meritoria vite eterne, nec sumus digni absolui ab offensa creatoris, nisi per meritum Dei hominis”. (Tamże: k. 30 b). — Por. Tamże: k. 30 v d; Ps 73, 12: 68,5.

<sup>55</sup> Tamże: k. 29 v c; Ps 2,1; Iz 53,8; Rz 5,8; S. Augustinus: De Trinitate XIII, X, 15.

drogocenną Krwią..."<sup>56</sup>. Poprzez swą mękę Chrystus uwolnił ludzi od kary wiecznej, cielesnej zadośćuczynnej oraz od kary pozbawiającej widzenia Boga<sup>57</sup>. Zadośćuczynienie było przyjęte przez Boga ze względu na wielką miłość Chrystusa, godność Jego osoby oraz z racji surowości Jego męki<sup>58</sup>. Jeżeli chodzi o ofiarny charakter męki, według Jana z Kwidzyna „Chrystus ... samego siebie wydał za nas w ofierze i dani ... Bogu”<sup>59</sup>. Dzięki temu człowiek przez ofiarę męki został uwolniony od śmierci, a tym samym odkupiony<sup>60</sup>.

W wykładzie prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa Pana Jan z Kwidzyna wyróżnił trzy jego cechy: konieczność, jakość oraz prawdziwość<sup>61</sup>. Po śmierci na krzyżu, Chrystus został z niego zdjęty przez Józefa z Arymatei i Nikodema, a następnie złożony w grobie wykutym w skale<sup>62</sup>. Idąc za św. Łukaszem i św. Pawłem Jan z Kwidzyna przyjmuje, iż zmartwychwstanie Chrystusa było konieczne dla okazania mocy jego Bóstwa<sup>63</sup>, Chrystus zmartwychwstał do życia wiecznego w sposób doskonały<sup>64</sup>. Zmartwychwstał prawdziwie, integralnie, chwalebnie wraz z ciałem i tkwiącą w Nim duszą<sup>65</sup>. Ciało Jego, mimo że posiadało rany, korzystając z chwały duszy, cechowała jasność, niecierpiętlivość, subtelność, chyżość<sup>66</sup>.

<sup>56</sup> Expositio: art. IV, jw. k. 30 v d; I P 1, 19 n.; S. Augustinus: De Trinitate XIII, X, 15. — Expositio: art. II, k. 24 v d; 1 Kor 6,11; Mt 28,18; Ap 19,16.

<sup>57</sup> Tamże: art. IV, k. 30 v d; Ap 1,5. — „Liberavit enim nos merito passionis sue a pena eterna, a pena corporali satisfactoria et a pena, que fuit inter illas media, scilicet visionis diuine carencie”. (Tamże).

<sup>58</sup> „Hec satisfactio fuit accepta in conspectu Dei propter magnam Christi caritatem, propter persone eius dignitatem, et propter passionis acerbitatem”. (Tamże). Por. Tamże: k. 31 a.

<sup>59</sup> Ef 5,2.

<sup>60</sup> Expositio: art. IV, jw. k. 31 a. — Kazanie synodalne „Expergiscimini hodie”: jw. k. 59 v c.

<sup>61</sup> „Vt igitur Christi resurrectioni possimus melius conformari in vite nouitate, debemus circa eius resurrectionem tria videre, scilicet: resurrectionis Christi necessitatem, qualitatem et veritatem”. (Expositio: art. V, jw. k. 34 a).

<sup>62</sup> Tamże: art. IV, k. 31 a; por. k. 31 b.

<sup>63</sup> Lk 24,7; 2 Kor 13,5. — „Quo ad primum dico, quod necessarium fuit Christum resurgere... et hoc fecit, ut ostenderet uirtutem diuinitatis sue.” (Expositio: art. V, jw. k. 34 a). — Por. Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 56, a. 6.

<sup>64</sup> „Surrexit autem resurrectione perfecta, que est ad uitam inmortalem...” (Expositio: art. V, jw. k. 34 a). — Por. Tamże: Mt 28,4; Rz 6,9; Ap 1,5; 1 Kor 15,20; Augustinus: De Trinitate IV, VI, 10; Epistola ad Evodium, ep. 164, c. 3, n. 9; PL 33, 712 n. — Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 53, a. 3.

<sup>65</sup> Expositio: art. V, jw. k. 34 b.

<sup>66</sup> „Quo ad secundum, scilicet resurrectionis qualitatem, Christus surrexit cum corpore uero et non fantastico et integro, et eodem glorioso, habente cicatrices. Fuit autem gloriosum, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis et anima eius in resurrectione dimanat in corpus gloriam suam et fecit ipsum gloriosum sibi quatuor dotes tribuens, scilicet: claritatem, impassibilitatem, subtilitatem et agilitatem...” (Tamże: k. 34 b). — Tamże: art. VI, k. 36 a. — Por. Tamże: art. IV, k. 34 b — v c; J 20,26; Lk 24,31; Job 37,18; Ap 1,7; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 54, a. 4; Augustinus: Sermo 162; PL 39, 2064 (przez Jana z Kwidzyna przypisywana papieżowi Leonowi); Sex quaestiones contra paganos seu ep. 102 (a), q. 1, n. 7; PL 33, 375; Sermo I, c. 8; PL 40, 647 (cytowana przez Jana z Kwidzyna jako „in Symbolo”); De Civitate lib. 22, c. 19, n. 3; PL 41, 782; Beda: Super Lucam, l. 4, super 24, 40; PL 92, 631 A.

Prawdę zmartwychwstania swego Chrystus oznajmił poprzez aniołów i Pismo św. Ponadto udowodnił swe zmartwychwstanie poprzez świadectwa zmysłowe, zarówno ze strony ciała, pozwalając się dotykać i oglądać apostołom ciało i rany; jak i ze strony duszy, poprzez czynności cielesne, zmysłowe i umysłowe<sup>67</sup>. Prawdę i chwałę swego zmartwychwstania Chrystus ukazał w licznych objawieniach, do których Jan z Kwidzyna włącza także i wniebowstąpienie<sup>68</sup>.

Odnosnie do wniebowstąpienia Chrystusa Pana Jan z Kwidzyna podaje, iż wstąpił on do nieba w postaci ludzkiej, z ciałem i duszą, z obydwoma naturami: Boską i ludzką<sup>69</sup>. Wstąpił do nieba mocą własną korzystając z natury boskiej, drugorzędnie zaś z mocy duszy znajdującej się w stanie chwały<sup>70</sup>. Wniebowstąpienie nastąpiło w czterdzieści dni po zmartwychwstaniu, gdy Chrystus pocieszył i utwierdził apostołów w prawdzie zmartwychwstania<sup>71</sup>. Miejscem wniebowstąpienia była Góra Oliwna<sup>72</sup>. Nastąpiło ono w obecności apostołów, Najśw. Maryi Panny, niewiast z Galilei, siedemdziesięciu dwóch uczniów. Mniej prawdopodobna jest zdaniem Jana z Kwidzyna obecność innych uczniów Chrystusa, m. in. Nikodema, Gamaliela, Józefa z Arymatei<sup>73</sup>. Po wniebowstąpieniu Chrystus zajął należne miejsce w niebie empirejskim<sup>74</sup>, w gronie Trójcy św. „po prawicy Boga Ojca”. Jan z Kwidzyna wymienia pięć racji uzasadniających zajmowanie przez Chrystusa miejsca siedzącego. Chrystus nie miał żadnych braków, a z obfitości swej mógł obdarować wszystkich. Zajmowane miejsce przysługuje Mu jako sędziemu żywych i umarłych; daje odpoczynek po uciążliwej pracy, oznacza stałość jego szczęśliwości, umożliwia okazywanie czci ze strony niebios<sup>75</sup>. Zasiadając

<sup>67</sup> „Tercium id est veritatem sue resurrectionis Dominus multipliciter ostendit. Primo testimonio angelorum... Secundo testimonio scripturarum... Tercio multis argumentis, scilicet sensibilibus, probavit resurrectionis sue veritatem et gloriam et hoc dupliciter: primo ex parte corporis, secundo ex parte anime...” (Expositio: art. V, jw. k. 34 v d). — Por. Tamże: k. 35 a.

<sup>68</sup> „Iterum ad manifestationem sue resurrectionis pertinet quod multis et multocius apparuit. Nam prima die resurrectionis quinquies apparuit... post hunc diem apparuit adhuc quinquies...” (Tamże: k. 35 b). — Por. Tamże: k. 35 b—v c; 1 Sm 28,13; 3 Krl 17,22; 4 Krl 4,34; 13,20; Mt 28,17; Lk 24,15 i 20, 39 n., 43,50; J 11,1; 20,1 nn., 20, 27 n.; 3,13, 21,1 i 10 nn.; Dz 1,9; 1 Kor 15,8; 2 Kor 11,14; Augustinus: Contra Felicianum Arianum de unitate Trinitatis cap. XV; PL 52, 1171; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 55, a. 3.

<sup>69</sup> „...Christus Dominus ascendit in forma humana cum corpore et anima et cum utraque natura diuina et humana et secundum vtramque naturam...” (Expositio: art. VI, jw. k. 36 a). — Tamże: k. 39 a b.

<sup>70</sup> Tamże: k. 36 a; Augustinus: Epistola 118 ad Dioseorum, cap. 3, n. 14; PL 33, 438 n.; De civitate Dei lib. 22, c. 4; PL 41, 754 n.

<sup>71</sup> Expositio: art. VI, jw. k. 36 a b.

<sup>72</sup> Tamże: k. 35 b.

<sup>73</sup> Tamże: k. 36 b; Iz 63,1; Dz 1,10; Ps 46,6.

<sup>74</sup> „In hoc celum empirreum igneum... beata uirgo assumpta est, super omnes choros angelorum exaltata, et ultra hanc sacratissimam Virginem Christus ascendit”. (Tamże: k. 37 a). — Por. Tamże: k. 37 a b — v c; Ef 1,29; Mt 5,12; Bonaventura: Super II Lib. Sent. d. 2, proem.

<sup>75</sup> „Primo ad designandum, quia nullum habet defectum: omnis motus fit ad aliquid acquirendum. Habet enim appetitum non solum quietatum et satiaturum, sed habet sua perfectione et habundancia alijs dona largire... Secundo sedet, quia est iudex constitutus viuorum atque mortuorum... Tercio ad designandum quietem post magnum laborem, quem per totam uitam suam hic sustinuit... Quarto ad de-

w łonie Trójcy św. Chrystus posiada na równi z Bogiem Ojcem chwałę Boskiej szczęśliwości, jak i władzę sądowniczą, gdyż wszystkie osoby w Trójcy św. są równe<sup>76</sup>. Wniebowstąpienie miało duże znaczenie dla ludzi, zarówno ze strony Chrystusa, jak i samych ludzi<sup>77</sup>. Chrystus poprzez swoje wniebowstąpienie przygotował drogę, wstawia się za nami, odpoczywając od trudów zsyła dary, daje prawo posiadania królestwa, gdyż jako głowa wstępując do nieba pociąga za sobą swe członki. Po stronie ludzi wniebowstąpienie Chrystusa przyczyniło się do wzrostu wiary, wyniesienia natury, podniesienia miłości, wzrostu czci dla Chrystusa<sup>78</sup>.

Wykład nauki Jana z Kwidzyna o Chrystusie, Synu Bożym, został oparty głównie na *Expositio symboli apostolorum*. Wykorzystanie innych pism, jak np. *Vita Latina*, kazania *Expergiscimini*, miało charakter uzupełniający. Podobnie jak w innych miejscach, tak i tu prawda wiary została przez autora wyłożona w sposób popularny. Też wyjętą z wyznania wiary, po dokonaniu jej podziału, uzasadnia licznymi cytacjami Pisma św., popiera niekiedy zdaniem teologów, rzadziej wyjaśnia przy pomocy słownictwa filozoficznego. Nie stawia zagadnień — kwestii, typowych dla ujęć teologii akademickiej.

Z poszczególnych zagadnień warto zwrócić uwagę na opracowanie dwóch, mianowicie zagadnienia Słowa Wcielonego oraz prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa Pana. W pierwszym wypadku Jan z Kwidzyna wykorzystał dosyć mocno terminologię filozoficzną, używając jej jednak wyłącznie w płaszczyźnie narzędnej. W drugim wypadku zadziwia ogromna liczba cytatów Pisma św., nie spotykana przy innych okazjach.

signandum stabilitatem sue felicitatis. Quinto ad designandum reuerenciam honoris..." (Expositio: art. V, jw. k. 39 a). — Tamże: Ef 4,10; Dz 10,42; Ps 37,16; Ap 7,15; Rz 1,23.

<sup>76</sup> „Quantum ad tertium principale, scilicet de gloria excellencia, dicitur Christus sedere ad dexteram Dei omnipotentis, quia simul habet cum Patre gloriam diuinitatis, beatitudinem et iudicium potestatem". (Expositio: art. VI, jw. k. 33 v d). — Tamże: Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 58, a. 2; Joannes Damascenus: De fide orthodoxa l. 4, c. 2; PG 94, 1104 BC; Ps. Augustinus: De symbolo c. 7; PL 40, 646.

<sup>77</sup> J 14,2. — Expositio: art. VI, jw. k. 36 v c.

<sup>78</sup> „...Christi ascensio in celum, qua nobis suam presenciam corporalem subtraxit, fuit et est magnis nobis utilis quam si suam presenciam corporalem nobis reliquisset... Est ergo ratio ex parte ipsius et eciam ex parte nostri, quare voluit ascendere. Ex parte Christi quo ad ea, que fecit propter nostram salutem. Nam per hoc primo nobis viam preparauit... Secundo ad interpellandum pro nobis, nam representatio humane nature, quam celis intulit et assumpsit pro nobis, est quasi interpellatio pro nobis... Tercio, ut a laboribus, quos hic sustinuit quiescens sederet a dextris Dei tamquam potens Dominus et dona sua nobis mitteret, puta Spiritum Sanctum et alia... Quarto, ut reciperet nobis ius possidendi regnum etc. Christi ascensio est causa nostre ascensionis inchoative, non per modum meriti, aut per remocionem prohibentis, ut eius passio, sed est causa exemplaris, quia Christus cum sit capud nostrum et ascendit in celum, ei oportet nos coniungi, alias membra manerent sine capite et capud sine membris. Ex parte uero nostra est eciam quadruplex ratio. Prima propter fidei augmentum... Secunda propter nature subleuacionem... Tercia ratio ad erigendum caritatis affectum in celestia... Quarta, ut augeatur reuerencia ad ipsum Dominum; non iam existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum celestem..." (Tamże: k. 36 v c d). Por. Tamże: Ef 4,10; J 20,21; Mt 6,21; Kol 3,2; 2 Kor 5,16.

Z cytowanych przez Jana z Kwidzyna teologów na czoło wysunął się św. Augustyn. Zrąb doktryny o Chrystusie, Synu Bożym, został u niego przejęty głównie z Pisma św., z tym jednak, iż wzorem w tym dziele był dla Jana z Kwidzyna św. Augustyn. Inni teologowie nie odegrali większej roli. Nauka o Słowie Wcielonym, zwłaszcza o jego dwóch naturach, jest u Jana z Kwidzyna zgodna z nauczaniem Kościoła zawartym w dekretach soborów: efeskiego, chalcedońskiego, konstantynopolitańskiego <sup>79</sup>.

## 2. DUCH ŚWIĘTY

Zasadniczy wykład Jana z Kwidzyna o Duchu Świętym rozpoczyna się podaniem planu. A więc wyjaśnia teolog praski etymologiczne znaczenie słowa duch, a następnie pisze o pochodzeniu Ducha Św., o należynej mu czci, jego posłannictwie, rozdawnictwie łask, o prorocत्वach i objawieniach <sup>80</sup>.

Wyjaśniając etymologicznie termin *duch* <sup>81</sup> ostatecznie dochodzi Jan z Kwidzyna do wniosku, iż może ono mieć w aspekcie nadprzyrodzonym podwójne znaczenie. Absolutne, gdy weźmie się pod uwagę jego pochodzenie od słowa *duchowość* (*spiritualitas*); wówczas odnosi się do całej Trójcy św., gdyż brak w niej cielesności i materialności. Osobowe, gdy weźmie się pod uwagę pochodzenie słowa *duch* od *technienia* (*spiracio*); wówczas odpowiada tylko tej osobie, która pochodzi jako miłość, gdyż *technienie* występujące między jednym duchem a drugim utożsamia się z miłością (*amor*). Duch ten zwie się świętym, jeżeli owa miłość jest uporządkowana i czysta. Miłość taka odnosi się do Ducha Świętego, gdyż sam jest czysty, a dzięki niemu ludzie oczyszczają się z grzechów. Jest też mocny, gdyż umacnia ludzi w dobrym. Jest wzniosły, gdyż dzięki niemu ludzie wznoszą się od spraw ziemskich do niebieskich. Jest święty, gdyż uświęca ludzi swoją świętością, która jest doskonała i wolna od wszelkiego skażenia <sup>82</sup>.

Pisząc o pochodzeniu Ducha Świętego Jan z Kwidzyna zgodnie z Pismem św. przyjmuje, iż jest on Bogiem <sup>83</sup>. Pochodzi z jednoczesnego i równie doskonałego *technienia* Boga Ojca i Syna Bożego <sup>84</sup>. Duch Święty nie jest Bogiem Ojcem, ani Synem Bożym, lecz różni się od nich pochodząc z ich *technienia*. Jest związką miłości Boga Ojca i Syna Bożego <sup>85</sup>. Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty, są współwieczni. Bóg Ojciec odwiecznie zrodził Syna Bożego i obaj od wieków *techną* Ducha Świętego <sup>86</sup>.

<sup>79</sup> Por.: D. 111 a, 148, 291.

<sup>80</sup> *Exposicio*: art. VIII, jw. k. 46 v d.

<sup>81</sup> Tamże: k. 46 v d — 47 b.

<sup>82</sup> Tamże: k. 47 b. — Por. J 4,24; 1 Tes 4,7; Ps. Dionisius Areopagita: *De divinis nominibus* XII, 2; Gregorius: *Exposicio in librum Job sive moralia* hom. 30; PL 76, 1219 nn.

<sup>83</sup> *Exposicio*: art. VIII, jw. k. 47 b, v d; Por.: J 3,36; art. III, jw. k. 27 a; art. VIII, jw. k. 56 v d.

<sup>84</sup> *Exposicio*: art. VIII, jw. k. 47 b, v d; por. *Symbolum Athanasianum*: D. 75 n.; Petrus Lombardus: *Liber I Sent. d. XI i XII*.

<sup>85</sup> *Exposicio*: art. VIII, jw. k. 47 b — v c; art. II, jw. k. 24 b; por. Augustinus: *De Trinitate* XV, VI, 10; J 17,21. Por.: *Exposicio*: art. II, jw. k. 23 v c d, 24 v c.

<sup>86</sup> *Exposicio*: art. VIII, jw. k. 47 v d.



Bóg Ojciec i Syn Boży stanowią jedną zasadę tchnienia Ducha Świętego. Są od niego obaj wcześniejsi w porządku pochodzenia. Syn Boży pochodzi od samego Boga Ojca i stanowi między Bogiem Ojcem a Duchem Świętym punkt pośredni w porządku pochodzenia<sup>87</sup>.

W wykładzie na temat pochodzenia Ducha Świętego Jan z Kwidzyna mocno akcentuje prawdę o wspólnym, równoczesnym, wiecznym pochodzeniu Ducha Świętego od Boga Ojca i Syna Bożego. Fakt ten znajduje swe wytłumaczenie w polemice Jana z Kwidzyna skierowanej przeciw teologom prawosławnym greckim, ogłaszającym wyznawców Kościoła łacińskiego ekskomunikowanymi za pogląd, że Duch Święty pochodzi również od Syna Bożego<sup>88</sup>. Przy tej okazji Jan z Kwidzyna jeszcze raz przypomina, iż Bóg Ojciec nie pochodzi od nikogo, Syn Boży od Boga Ojca, Duch Święty zaś nie tylko od Boga Ojca, lecz i od Syna Bożego. Swoje stanowisko popiera wypowiedziami Pisma św.<sup>89</sup>.

Szerzej Jan z Kwidzyna omawia posłannictwo (*missio*) Ducha Świętego<sup>90</sup>. Posiada ono według niego następujący zakres: Duch Święty obdarza człowieka sobą samym oraz łaską przetwarzającą (*gracia gratum faciens*). Właściwe posługiwanie się rzeczami umożliwia łaska, a rozkoszowanie się Bogiem jest możliwe tylko dzięki Duchowi Świętemu<sup>91</sup>. Jest on zasadą

<sup>87</sup> „...Spiritus sanctus procedit et spiratur a Patre et Filio eque cito et perfecte, non perfectius aut prius a Patre quam a Filio, quia ibi non est ponere prius et posterius, ut dicitur in Simbolo Atanasij; hoc etiam probatur libro primo Sententiarum distinctione undecima et duodecima. Ex hoc sequitur quod Spiritus sanctus non Pater, nec Filius, sed distinguitur ab eis ex quo ab eis procedit et spiratur”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 b). — „Ex alio: amor non est ille cuius est amor, sed Spiritus sanctus est amor Patris et Filij. Igitur procedit ab eis, quia amor ab illo vel ab illis cuius uel quorum est. Amor enim procedit ab amante in amatum. Item secundum Augustinum septimo De Trinitate: nexus quo duo coniunguntur non est aliquis illorum duorum, sed Spiritus sanctus est nexus Patris et Filij, quia est mutus amor inter eos, quo mutuo coniunguntur...” (Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 b — v c.). — „Secundum exemplum ostendit Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse coeternos et vnum alium in tempore non precesisse, quamuis vnus eorum sit ab alio eternaliter et prior alio origine”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 v d). — „Sic Pater est prior Filio solo ordine originis, non prioritate temporis aut dignitatis”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 48 a). — „...Pater et Filius sunt vnum principium spirandi Spiritum sanctum et sunt eo priores ordine originis, quia originatur ab utroque sicut Filius originatur a solo Patre et est inter Patrem et Spiritum sanctum medium ordinis originalis”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 48 a).

<sup>88</sup> „Has rationes posui propter grecos scismaticos, qui dicunt nos excommunicatos propter hoc, quod nos latini tenemus et credimus Spiritum sanctum a Filio procedere”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 v d). — Por.: jw. k. 56 v d; art. IX, jw. k. 59 a.

<sup>89</sup> Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 v cd; J 16,13 n.; Gal 4,6; Petrus Lombardus: Liber I Sent. d. I. — Por.: Exposicio: art. VIII, jw. k. 56 v d.

<sup>90</sup> Por.: Septililium tr. II.

<sup>91</sup> „Quo ad quartum de Spiritu sancti missione est sciendum, quod Spiritus sanctus dicitur dari, mentem inhabitare, apparere et mitti. Dari dicitur in se et donis suis, quia non est datum optimum et donum perfectum nisi detur donum increatum, quod est Spiritus sanctus, et donum creatum, quod est gracia gratum faciens. Hijs duobus donis habitis homo habet quo potest frui et uti. Quia recte frui non est nisi a Spiritu sancto, nec potest quis recte frui nisi Deo, et recte uti rebus non contingit per gratiam gratum facientem. Et ergo licet in peccatore sit Spiritus sanctus, non tamen habet eum quamdiu est in peccato mortali, quia non habet facultatem fruendi ipso Deo, nec habet facultatem recte utendi creaturis”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 50 v c). — Por. Vita Latina Prol. I, a.

i źródłem łaski. Wlewa ją, powiększa, doskonali za zgodą człowieka<sup>92</sup>. Duch Święty mieszka w duszy człowieka, gdy poprzez łaskę przetwarzającą jest miły Bogu i staje się mu podobnym (*deiformis*). Łaska ta sprawia, iż człowiek zwraca się do Boga, człowiek i Bóg biorą się wzajemnie w posiadanie<sup>93</sup>.

Łaska w ujęciu Jana z Kwidzyna nie tylko uświęca człowieka, ale i przebóstwia (*deiformitas*). Obdarza go cnotami i darami nadprzyrodzonymi, uzdalnia do pełnienia zasługujących uczynków. Łaska działa zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz. Położenie przez Jana z Kwidzyna akcentu na uświęceniu wewnętrznym świadczy, iż chodziło mu o zwiążanie jej z bytem człowieka, który oświecony i przebóstwiony łaską ma możliwość stać się w pełni obrazem Trójcy św. Mówiąc o przebóstwieniu duszy ludzkiej dzięki łasce, Jan z Kwidzyna nie miał na myśli substancjalnego utożsamienia Boga z człowiekiem. Ujęcia takie miały miejsce u niektórych mistyków opowiadających się za panteistycznymi rozwiązaniami. U Jana z Kwidzyna Bóg udzielając się przez poznanie i miłość udziela się człowiekowi w sposób intencjonalny.

Koncepcja łaski uświęcającej, która polega na zaakcentowaniu w niej roli w przebóstwieniu człowieka, swymi źródłami sięga nauki Ojców Kościoła II i III wieku. Przejęta od nich, rozwijana była przez św. Augustyna i scholastyków, zwłaszcza teologów XIII wieku. Doktryna o przebóstwiającej roli łaski u Jana z Kwidzyna ma najwięcej elementów wspólnych ze stanowiskiem św. Bonawentury<sup>94</sup>.

Dalej, jeżeli chodzi o posłannictwo Ducha św., Jan z Kwidzyna wyróżnia dwa jego rodzaje, mianowicie w postaci uświęcenia wystarczającego do zbawienia, wewnętrznego i niewidzialnego<sup>95</sup> oraz uświęcenia mającego swe źródło w stanie obfitości łaski, zewnętrznego, dokonanego za pomocą widzialnego znaku; miało ono miejsce wobec apostołów i Chrystusa, którzy posiadali obfitość łaski<sup>96</sup>.

Rozwijając powyższą myśl Jan z Kwidzyna wymienia trzy typy stanu obfitości łaski: a. W Chrystusie, z racji odkupienia obfitość łaski była doskonała pod każdym względem. Duch święty nawiedził go pod postacią gołębic<sup>97</sup>. Łaska Chrystusa udzielała się ludziom na dwa sposoby: przez działanie lub pouczenie. Pierwszym sposobem łaska Chrystusa spływała na ludzi jako od Boga, który ją sprawia i daje, ponadto jako od człowieka, który wysłużył i dał wybranym łaskę przetwarzającą, konieczną dla

<sup>92</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 51 v d; Hbr 12,15; 1 Kor 15,10. — Por. o łasce i oświeceniu przez Boga: *Studia Warmińskie* V (1968) 164—167.

<sup>93</sup> „Inhabitare mentem dicitur Spiritus sanctus tunc, quando mens per gratiam gratum facientem est a Deo accepta et fit deiformis, talis enim gratia reducit hominem in Deum, et facit Deum hominem habere et Deum haberi ab homine...”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 50 v c). — Por.: *Septililium*: tr. II, c. 1. ss. 113 n.; c. 3, s. 119; c. 6, s. 124; c. 9, s. 128; c. 11, ss. 131 n.; c. 14, ss. 136—138.

<sup>94</sup> Por.: P. Parente: *Anthropologia supernaturalis*. Ed. 2. Roma 1946 ss. 21 n., 25; H.-T. Conus: *Divinisation*; B. Theologiens du 13<sup>e</sup> siècle. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Paris 1956 fasc. 22—23, col. 1416 nn.

<sup>95</sup> Por. *Septililium*: tr. II; *Vita Germanica*: lib. IV.

<sup>96</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 50 v e d.

<sup>97</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 51 a b; Petrus Lombardus; *Liber I Sent.* d. 16; Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. III, q. 39, a. 8.

podtrzymania życia ich duszy<sup>98</sup>. Drugim sposobem, wielu ludzi zostało dopuszczonych do poznania Boga, a obfitość łaski powinna spłynąć jeszcze na innych poprzez naukę Chrystusa<sup>99</sup>. b. Drugi rodzaj obfitości łaski ma swe źródło w sakramentach. Taką pełnię łaski mają kapłani, a ongiś posiadali apostołowie, którym Duch Święty został dlatego udzielony pod postacią powiewu<sup>100</sup>. Trzeci rodzaj pełni łaski ma swe źródło w nauce. Posiadają ją apostołowie i uczeni (*doctores*). Dlatego apostołom dany został Duch Święty pod postacią ognistych języków<sup>101</sup>.

Stosunkowo szeroko omówił Jan z Kwidzyna rolę Ducha Świętego w odniesieniu do poznania prawdy. Przyjmując, iż Duch Święty jest Duchem Prawdy, głosił że wszelka prawda od niego pochodzi. W czasach apostoelskich dawał łaskę darmo daną, często bez łaski przetwarzającej. Udzielał mianowicie następujących charyzmatów: proroctwa, tłumaczenia słowa Bożego, łaski i języków, mowy mądrości i wiedzy, łaski uzdrawiania, wyrzucania demonów, czynienia cudów, rozpoznawania duchów.

Zdaniem Jana z Kwidzyna wymienione wyżej charyzmaty mają swe uwieńczenie w darze proroctwa<sup>102</sup>. Wydaje się, iż Jan z Kwidzyna nawet utożsamia proroctwo z objawieniem<sup>103</sup>. W każdym razie posiadaniem daru proroctwa uzasadnia uzyskanie pozostałych charyzmatów Ducha Świętego<sup>104</sup>. Rezygnując z ich omówienia obstaje wyłącznie przy szerokim przedstawieniu proroctwa. Przez proroctwo — zdaniem Jana z Kwidzyna — „należy rozumieć wyjawienie tego, co przekracza ludzkie poznanie i możliwości”<sup>105</sup>. W objawieniu proroctw wymienia on trzy istotne momenty: a. „Wyciśnięcie podobieństwa rzeczy objawionej”; może tego dokonać anioł posiadający odpowiednią władzę. b. Oświecenie intelektu do poznania wyciśniętego podobieństwa rzeczy objawionej. Przyczyną główną jest tu Duch Święty, narzędzą może być anioł. c. Oznajmienie w świetle nadprzyrodzonym znaczenia podobieństwa. Dokonuje tego tylko Duch Święty, gdyż tylko Bogu należy się władza oświecania naszego intelektu<sup>106</sup>.

Treść objawienia powinna być przedmiotem poznania intelektualnego,

<sup>98</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 50 v d.

<sup>99</sup> Tamże: k. 50 v d; Mt 17,5.

<sup>100</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 51 a; J 20, 22 n.

<sup>101</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 51 a b; Dz 2,3; Augustinus: De agone christiano c. 22; PL 40, 302; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 39, a. 8.

<sup>102</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 52 v d—53 a; 1 Kor 12,8 nn. — Por. Septililium: tr. II, c. 1; Vita Latina: lib. I, c. 9, t.

<sup>103</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 53 b, 54 v d.

<sup>104</sup> Tamże: k. 52 v d—53 a.

<sup>105</sup> Tamże: k. 53 b.

<sup>106</sup> „Tercio est sciendum, quod in reuelacione prophetica specialiter tria fiunt. Nam primo fit ibi reij revelande similitudinis impressio. Secundo ad illius similitudinis inprese noticiam, seu uisionem, intellectus fit illustracio. Tercio tunc fit illius quod per similitudinem significatur in lumine supernaturali manifestacio. Primum horum potest fieri ab angelo, eo quod habeat potestatem super vim ymaginatuam et sensitiam. Secundum fit a Spiritu sancto principaliter, et potest fieri ab angelo secundario et ministerialiter. Tercium uero immediate et solum a Spiritu sancto, eo quod solus Deus habeat potestatem super intellectum nostrum, ut eum illumine et ei veritatem ostendat. ...”. (Tamże: k. 53 b—v c). — Augustinus: De magistro. Liber unus, cap. 11 nn.; PL 32, 1216 nn.; Job 12,13 nn.; Dn 2,22; 1 Kor 2,10 nn.; 2 P 1,12; Dn 9, 22; Ap 1,1.

gdyż ma tu miejsce oświecenie intelektu przez światło nadprzyrodzone<sup>107</sup>. Jasność intelektu zależy od stopnia objawienia. Jan z Kwidzyna podaje cztery jego stopnie: a. Widzenie rzeczy cielesnych poprzez wewnętrzną wizję wyobrażeniową lub poprzez wizję cielesną. b. Słyszenie głosu pouczającego o czymś nadprzyrodzonym. Objawienie to jest jaśniejsze od poprzedniego, gdyż słowa są bardziej zrozumiałe niż znaki. c. Słyszenie nie tylko głosu, lecz i widzenie osoby mówiącej. Może to być człowiek święty, anioł, obraz oznaczający Boga. d. Ukazanie się figury lub znaku podpadającego pod zmysły, pozwalające poznać ukrytą prawdę dzięki Bożemu objawieniu<sup>108</sup>.

Niekiedy mogą się zdarzyć prorocтва fałszywe, zwłaszcza ze strony szatana, który w pewnym zakresie zna rzeczy przyszłe. A korzystając z dopuszczenia Bożego, jednak bez współdziałania z Duchem świętym, niekiedy prorokuje, chociaż nie podaje czystej prawdy. Aby odróżnić prorocтво prawdziwe od fałszywego należy się posłużyć następującymi kryteriami. W proroctwie prawdziwym osoba prorokująca powinna być obdarzona wielką i doskonałą miłością, przez którą staje się bliską Bogu. Osoba przepowiadająca powinna być w zgodzie z Kościołem. Z tej racji winna być posłuszna jakiemuś człowiekowi starszemu, dyskretnemu, cnotliwemu, doświadczonemu w sprawach duchowych, któremu opowiedziałaby z pokorą swe objawienia. Powinna posiadać zdrowe władze zmysłowe. Wreszcie powinna osobę prorokującą cechować powściągliwość od spraw światowych i bogactw, godności, pożądliwości cielesnych. Jan z Kwidzyna bierze za podstawę słowa ewangelii św. Mateusza „po ich owocach poznacie ich”. Uważa, że należy też zwrócić baczną uwagę na zgodność objawień z wiarą i Pismem św. Dalszymi kryteriami powinny być konsekwencje moralne, cnota posłuszeństwa, prawdziwość objawień<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 53 v d; Dn 10,1.

<sup>108</sup> „Vbi ergo clarior intellectus, ibi est reuelacionis alior gradus, dum tamen limites prophete non transcendat. Primus uisionis gradus est quando res corporalis uidetur et cum hoc intelligitur quid per hoc significetur. Et hoc potest fieri dupliciter: ymaginaria uisione ad intra uel corporali ad extra. ...”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 53 v d). — Jer 1,11; Dn 4,24 n. — „Secundus gradus principalis est quando non uidetur res taliter, ut iam dictum est, sed auditur vox instruens de aliquo supernaturali ...”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 53 v d). — Tamże: k. 54 a; 1 Sm 3,10 n. — „Tercius (gradus) reuelacionis est quando non solum auditur vox instruens, sed etiam uidetur persona loquens. Et hoc variatur tripliciter, quia persona apprens aliquando est homo sanctus ... Aliquando est angelus sanctus ... Aliquando est effigies representans Deum ...”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 54 a). — 2 Mch 15,14; Łk 1, 11; Iz 7,11. — „Quartus gradus est, quando sub apparicione alicujus figure uel signi sensibilis capitur ueritas intelligibilia de occultis per diuinam reuelacionem”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 54 a). — Augustinus: Super Genesim ad litteram cap. 9; PL 34, 461; Richardus a s. Victore: In Apocalypsim Joannis libri septem lib. 1; PL 196,636.

<sup>109</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 54 b — v e d. — „Questio quarta. Quomodo prophete aut reuelacio Spiritus sancti potest discerni a reuelacione demonum aut falsum prophetarum. Respondetur quod hoc potest fieri considerando tria: uidelicet cui fit reuelacio, secundo considerando modum per quem fit reuelacio, tercio considerando reuelata qualia illa sint. Quod ad primum, persona est consideranda tripliciter: primo an magnam habeat caritatem, secundo an habeat in ecclesia Dei prelacionem an non, tercio an habeat consciencie puritatem et a tumultu hominum separacionem”. (Tamże: k. 54 v d). — Tamże: k. 56 v c; Łk 7,16; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. II-2, q. 172, a. 6.

Objawieniom prywatnym w wykładzie o Duchu Świętym Jan z Kwidzyna poświęcił stosunkowo dużo miejsca. Zwraca uwagę szczególnie na okoliczności towarzyszące objawieniom, które pozwoliłyby odróżnić objawienia dokonywane za przyczyną Ducha Św. od objawień mających swe źródło we wpływach szatańskich. Trzeba nadmienić, iż w całym wykładzie o objawieniach prywatnych daje się zauważyć obsesyjna obawa przed demonami.

Nie został dostatecznie wyjaśniony przedmiot materialny objawień. Wiadomo wprawdzie, iż obejmują one tajemnice wiary i rzeczy przyszłe; nie wiadomo jednak jaki jest stosunek treści objawień prywatnych do prawd wiary zawartych w Piśmie św.; nie wiadomo też jaki jest ich stosunek do objawień przed Chrystusem i po Chrystusie. Ich ostateczną ocenę pozostawia Jan z Kwidzyna autorytetowi nauczycielskiemu Kościoła. Szczególna troska Jana z Kwidzyna o uzgodnienie wypowiedzi Doroty z nauczaniem Kościoła świadczyłaby, iż poznane w doświadczeniu mistycznym prawdy traktował jako mieszczące się „wewnątrz” wiary.

Biorąc pod uwagę całość wykładu Jana z Kwidzyna o Duchu Świętym okazuje się, iż z omówionych przez niego osób Boskich Trójcy Świętej, właśnie Duch Święty w relacji do człowieka jawi się jako osoba Boska najbardziej aktywna. Duch Święty w ujęciu Jana z Kwidzyna pełni rolę przede wszystkim pośrednika między Trójcą Św. a człowiekiem. Dostarcza człowiekowi nie tylko prawdy, lecz i łaski; oświeca nie tylko jego intelekt, lecz i wolę. Szkoda, iż zakres poszczególnych działań Ducha Świętego wobec człowieka jest u Jana z Kwidzyna bardzo słabo sprecyzowany. Ma to miejsce zarówno w wypadku posłannictwa i rozdawnictwa łaski, jak i w wypadku objawień i prorocत्व.

Poglądy Jana z Kwidzyna o Trójcy Św. i jej osobach noszą na sobie znamiona niewątpliwie augustyńskie. Jan z Kwidzyna powoływał się na św. Augustyna bardzo często, szczególnie jednak w wykładzie o Trójcy Św. jego autorytet zajął czołowe miejsce. Mówiąc tu o związkach ze św. Augustynem, trzeba mieć na względzie recepcję doktryny o Trójcy Świętej w średniowieczu. Zdaniem K. Rahnera i I. Alfaro<sup>110</sup> szła ona dwiema drogami. Jedna poprzez św. Anzelma, Piotra Lombarda, św. Alberta Wielkiego, Ulryka ze Strassburga do św. Tomasza z Akwinu. Druga, bardziej neoplatońska niż poprzednia, korzystając ze św. Augustyna poprzez Boecjusza, wywodziła się głównie od Ryszarda ze św. Wiktora. Różniąc się w szczegółach rozwijana była przez Wilhelma z Auxerre, Wilhelma z Owernii, Aleksandra z Hales; najpełniej zaś została ujęta przez św. Bonawenturę, żywa była z końcem XIV wieku. Śladem tej drogi poszedł także Jan z Kwidzyna. Podobnie jak jego poprzednicy przyjmował, iż Bóg Ojciec, a nie wspólna osobom natura Boża jest zasadą ich pochodzenia. Dalej nawiązując do interpretacji bonawenturiańskiej św. Augustyna Jan z Kwidzyna potraktował Boga Ojca jako *bonum diffusivum sui* wobec pozostałych Osób Boskich w akcie duchowego pochodzenia: Syna poprzez naturę, Ducha Świętego poprzez wolę. Różnicę

<sup>110</sup> K. Rahner: Dreifaltigkeit; IV Die Dogmengeschichte der Trinitätslehre. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 3. Freiburg in Brsg. 1953 s. 553. — I. Alfaro: Gott Vater. *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Hrsgb. H. Fries. Bd. 1. München 1962 s. 601.

między Osobami Boskimi, za Aleksandrem z Hales i św. Bonawenturą, tłumaczył nie przez relacje, lecz przez pochodzenia.

Wykład o Trójcy św. Jana z Kwidzyna jest bardzo ogólny. Pomija w nim większość szczegółowych zagadnień dyskutowanych przez jego poprzedników i jemu współczesnych. Źródłem takiego ujęcia — sędzę — nie należy doszukiwać się w postawie św. Bernarda z Clairvaux, który przerażony współczesnymi mu poglądami heretyckimi, głosił iż jest rzeczą niewskazaną badanie prawdy o Trójcy św. a rezerwował ją dla życia wiecznego<sup>111</sup>. Jan z Kwidzyna ujmując w krótkim zarysie doktrynę o Trójcy św. miał raczej na względzie zarówno przyszłych czytelników, jak i popularny charakter komentarza.

Ciekawą rzeczą jest zwrócenie uwagi na określenia najczęściej stosowane do poszczególnych Osób Boskich. Wobec Boga Ojca Jan z Kwidzyna używa głównie nazwy „Wszchemogący”<sup>112</sup>. W stosunku do Jezusa Chrystusa czołowe miejsce zajmuje określenie „Syn Boży”, a bardzo często: „Syn Jego Jednorodzony”, „Syn”, „Syn Dawida”, „Syn Człowieczy”<sup>113</sup>. Obok nich Jan z Kwidzyna używa dosyć często w odniesieniu do drugiej Osoby Boskiej określeń: „Pan nasz”, „Odkupiciel”, „Sędzia”, „Głowa”<sup>114</sup>. Jeżeli chodzi o Ducha Świętego, używane przez Jana z Kwidzyna orzeczenia odnoszą się głównie do jego działalności zewnętrznej, mniej do jego istoty. Na czoło wysuwają się następujące: „związek miłości Boga Ojca i Syna Bożego”, „zasada udzielania łaski”, dzieło objawienia<sup>115</sup>. Jak już zaznaczono, rola Ducha Świętego w wykładzie Jana z Kwidzyna o Trójcy Św. jest bardzo znamienita. Jan z Kwidzyna twierdzi, iż Duch Św. pochodzi od Ojca i Syna przez czynność woli na sposób miłości. Chociaż to samo twierdzili inni, zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu<sup>116</sup>, u Jana z Kwidzyna teza ta nabrała szczególnego znaczenia. Wprawdzie Jan z Kwidzyna mocno akcentuje jedność i równość Osób Boskich oraz ich współdziałanie na zewnątrz, Duchowi Świętemu przypisuje jednak szczególną rolę w kontaktach z człowiekiem. Nasuwa się nieodparcie pytanie: dlaczego właśnie Duch Święty, a nie Jezus Chrystus? Jego czołowej roli nie można tłumaczyć echem poglądów Joachima de Fiore. Raczej można się tu doszukiwać wpływu teologii wczesnoscholastycznej, która temat łaski wiązała m. in. z Duchem Świętym<sup>117</sup>. Sta-

<sup>111</sup> A. Michel: *Trinité. Dictionnaire de théologie catholique*. V. 15. Paris 1950 col. 1717.

<sup>112</sup> *Expositio*: art. I, jw. k. 15 v c; k. 19 a; art. VI, jw. k. 36 a, k. 37 v c; k. 38 v d.

<sup>113</sup> Tamże: *Prol.* jw. k. 13 a; art. III, jw. k. 25 a—v c, 26 a—v d; art. IV, jw. k. 27 v d, 31 b; art. VII, jw. k. 42 v c; art. IX, jw. k. 57 b; art. X, jw. k. 61 a.

<sup>114</sup> Tamże: *Prol.* jw. k. 18 a; art. II, jw. k. 22 v d, 24 v c; art. IV, jw. k. 27 v d; art. V, jw. k. 33 a; *por.*: art. IV, jw. k. 28 b, 29 a, 30 a; art. VI, jw. k. 36 a. — *Prol.* jw. k. 13 b, art. IV, jw. k. 30 v d; — art. VI, jw. k. 39 a; art. VII, k. 43 a—v c, 44 a b, 45 a—v c; *por.* art. VII, jw. k. 42 a, 44 v c—d. — art. II, jw. k. 23 b; art. VI, jw. k. 37 v d.

<sup>115</sup> Tamże: *np.* art. II, jw. k. 23 v c; art. III, jw. k. 25 v c; art. VIII, jw. k. 47 v d; *por.*: *Prol.* jw. k. 9 b—v c; art. III, jw. k. 25 v c; art. VIII, jw. k. 47 b. — art. VIII, jw. k. 51 v c; art. IX, jw. k. 57 v d; *por.*: art. III, jw. k. 25 b; art. VIII, jw. k. 50 v c, 52 a—v d. — *Prol.* jw. k. 10 v c; art. VIII, jw. k. 53 a—54 v d; *por.* art. VIII, jw. k. 50 v c, 53 v c.

<sup>116</sup> Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. I, q. 27, a. 3. — *Por.* A. M. Krąpiec: *Inquisitio circa D. Thomae doctrinam de Spiritu sancto prout amore. Divus Thomas (Piac.)* 53: 1950 ss. 474 nn.

<sup>117</sup> J. Auer: *Gnade. Handb. Th. Grundb.* jw. Bd. 1, s. 555.

nowisko zajęte przez Jana z Kwidzyna jest zupełnie logiczne, jeżeli zwróci się uwagę na następujące przesłanki jego teologii: Człowiek jest obrazem i śladem Trójcy Św. W Trójcy Św. czynniki: miłość, wola, poznanie, są najbardziej związane z osobą Ducha Świętego. Człowiek, wyróżniający się od innych istot stworzonych posiadaniem władz umysłowych, ma najlepsze możliwości kontaktu z Trójcą Św. właśnie poprzez osobę Ducha Św. Ten bowiem, jako „związek miłości Boga Ojca i Syna Bożego” mógłby się najbardziej zbliżyć do człowieka i udzielić pomocy nadprzyrodzonej na płaszczyźnie jego władz umysłowych.

Omawiane tu poglądy Jana z Kwidzyna wyraźnie różnią się od potępionych przez Kościół w średniowieczu doktryn heretyków. Opowiadając się za łaską uczynkową Jan z Kwidzyna wykazał, iż nie zgadza się z poglądem Abelarda, że wolna wola sama z siebie wystarczy do jakiegoś dobra. Opowiadając się za ciągłym rozwojem stanu łaski, niemożliwością dojścia do tożsamości z Bogiem, przeciwstawił się herezji begardów i beginek, którzy głosili, iż „człowiek w tym życiu może zyskać tego rodzaju i tak wielki stopień doskonałości, że stanie się całkowicie bezgrzeszny i nie będzie mógł więcej w łasce postępować”. Łącząc praktykę ciągłego odnawiania się z przyjmowaniem sakramentów świętych, Jan z Kwidzyna ustrzegł się błędów popełnionych przez późniejszych teologów reformacji, potępionych na Soborze Trydenckim<sup>118</sup>.

### 3. MARIOLOGIA

Jezus Chrystus, w swej naturze Boskiej, pochodzący od wieków od Boga Ojca, jest z natury jego Synem<sup>119</sup>; w swej naturze ludzkiej, jako jedyny i jednorodzony Syn, został poczęty z Ducha Świętego i urodzony z Maryi Dziewicy. Maryja, po misji archaniola Gabriela uwierzyła, iż zostanie Matką Syna Bożego; wyraziła na to swą zgodę. Duch Święty uświęcił ją, użył jej poprzez wyniesienie jej mocy. W tym samym momencie Duch Święty uformował w Dziewicy Maryi i z jej ciała, ciało Syna Bożego, łącząc jego duszę z „ciałem zorganizowanym”<sup>120</sup>. „I oto dwoje: ciało i dusza razem złączone, zostały natychmiast zjednoczone z Bóstwem w Osobie Syna Bożego, która stanowi kres Wcielenia”<sup>121</sup>. Wcielenia więc została tylko druga osoba Boska<sup>122</sup>. Za św. Augu-

<sup>118</sup> D. 373, 471, 99.

<sup>119</sup> „Dicitur vnicum, nam vnicus est naturalis Dei Patris Filius, ...” (Expositio: art. II, jw. k. 24 v c). — „Secundo excluditur heresis dicentis Christum ante Mariam non extitisse, sed a Maria exordium sumpsisse, et sic non esset Dei Filius, Patri coeternus”. (Tamże: k. 24 v d).

<sup>120</sup> „... Ihesus Christus Dei Filius vnicus est conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine. Hic est notandum, quod Ihesu Christi domini nostri inhumanatio seu incarnatio est sic facta. Postquam a Deo missus fuit Gabriel angelus, prout dicitur Lucę primo (1,26). Et virgo Maria credidit et mater tanti filij esse appcepit ac consentit, tunc Spiritus sanctus in eam supervenit, eam sanctificavit et fecundavit elevando et confortando eius virtutem, quod urigo fecunda esse potuit, formautique in instanti corpus de purissimis Marie uirginis sanguinibus uel, ut alij dicunt humoribus, et eodem instanti anima coniuncta est corpori organizato”. (Tamże: art. III, jw. k. 25 b). — Por.: Tamże: k. 26 v d; Vita Latina: Prol. I, h.

<sup>121</sup> „... et illa duo, corpus et anima simul coniuncta, fuerunt mox deitati vnita in Dei Filij persona ad quam incarnatio est terminata”. (Expositio: art. III, jw. k. 25b). — Por. Tamże: k. 25 v c.

<sup>122</sup> Tamże: k. 25 v d, 26 a.

stynem, św. Anzelmem z Canterbury, Piotrem Lombardem<sup>123</sup> Jan z Kwidzyna przyjmuje, iż we wcieleniu brała udział cała Trójca Święta, jednak Duchowi Świętemu przypadła w tym dziele szczególna rola<sup>124</sup>. Mówi się jednak — powiada Jan z Kwidzyna — iż Chrystus został poczęty z Ducha Świętego. Przypisuje mu się to dzieło nie z tej racji, iż sam jeden go dokonał, lecz dla podkreślenia miłości, z której dokonało się wcielenie Syna Bożego<sup>125</sup>. Z działania Ducha Świętego wyłączone było wszelkie powiązanie cielesne, jak również pożądanie zmysłowe<sup>126</sup>. Duch Święty nie ukazał się Najświętszej Maryi Pannie w sposób widzialny, gdyż chociaż była pełna łaski, to jednak w przeciwieństwie do apostołów nie była skierowana do zakładania Kościoła, ani poprzez naukę, ani poprzez sakramenty św.<sup>127</sup>.

Za przyczyną Ducha Świętego Maryja poczęła ożywione ciało Syna Bożego, bez żadnego grzechu, święte i niepokalane. Z tej racji zwie się ją i jest rzeczywiście Matką Boga, gdyż nie tylko poczęła ciało ożywione duszą, lecz poczęła i zrodziła Syna Bożego<sup>128</sup>. Co więcej, w momencie poczęcia Maryja Dziewica stała się Matką Boga, utwierdzoną w świętości do tego stopnia, iż więcej nie mogła grzeszyć<sup>129</sup>.

Z racji poczęcia Syna Bożego Maryja posiadała trojaką moc (*virtus*): wrodzoną (*innata*), która służyła materią (*materiam ministravit*), moc wlaną (*infusa*), która Dziewicę przystosowała do poczęcia oraz moc niestworzoną (*increata*), która wszystko to wykonała. Korzystając zapewne z poglądów św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu, Jan z Kwidzyna przytacza tekst Pisma św. odnosząc go do Maryi: „... stworzył Pan nową rzecz na ziemi; niewiasta ogarnie męża”<sup>130</sup>.

Jan z Kwidzyna wyróżnił potrójne narodzenie Chrystusa: Boskie i wieczne, przez które narodził się z Boga Ojca, lecz bez matki (*de patre, sine matre*); ludzkie, które dokonało się z Maryi Dziewicy, bez ojca, lecz z matki (*ex matre, sine patre*); przez łaskę (*gratuita*), gdy Chrystus ro-

<sup>123</sup> Augustinus: De fide ad Petrum cap. 2, n. 23; PL 40, 766; Anselmus: De incarnatione Verbi cap. 5; PL 153, 276; Petrus Lombardus: Liber III Sent. d. 1, 2. — Expositio: art. III, jw. k. 25 v d.—26 a.

<sup>124</sup> Por: Joannes Damascenus: De fide orthodoxa lib. 3, cap. 6; PG 54, 1003; Thomas Aquinas: In III Lib. Sent. d. 4, q. 4, a. 4; XI synod w Toledo — D 284.

<sup>125</sup> „... licet tota trinitas illam incarnationem sit operata, quia opera trinitatis ad extra sunt indiuisa, dicitur tamen Christus Ihesus Dei Filius de Spiritu sancto conceptus, quia ei attribuitur incarnationis opus, non quod ipse solus hoc effecerat, sed ad signandam caritatem maximam, ex qua incarnatio seu Christi humanatio facta fuit...”. (Expositio: art. III, jw. k. 25 v c).

<sup>126</sup> Tamże: k. 25 v d.

<sup>127</sup> „... quare beatissime uirgini Marie non fuerit missus in specie visibili Spiritus sanctus, cum tamen fuerit plena gracia singulariter. Respondetur quod immo, quia eius gracia non ordinabatur ad plantacionem ecclesie per modum doctrine, nec per modum administracionis sacramentorum, sicut gracia apostolorum”. (Tamże: art. VIII, jw. k. 51 b).

<sup>128</sup> „Virgo concepit carnem animatam Filio Dei in vnitate persone vnitam, nullo peccato obnoxiam, sed omnino sanctam et immaculatam, ratione cuius dicitur et est mater Dei, quia non solum concepit carnem animatam, sed etiam concepit et peperit Dei Filium”. (Tamże: art. III, jw. k. 25 v c). — Vita Latina: Prol., cap. 1, d.

<sup>129</sup> „Amplius in eodem instanti (conceptionis) beatissima Maria uirgo est mater Dei effecta et in sanctitate sic confirmata, quod deinceps peccare non potuit”. (Expositio: art. III, jw. k. 25 v d). — Vita Latina jw.

<sup>130</sup> Expositio: art. III, jw. k. 25 v d; Jer 31,22.



dzi się duchowo w duszy człowieka, posiada wówczas ojca i matkę (*habet matrem et patrem*)<sup>131</sup>.

Omawiając macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny Jan z Kwidzyna daje wyraz pełnemu przekonaniu, iż Maryja była Matką Chrystusa co do jego natury ludzkiej. Prawdę o macierzyństwie łączy z dziewictwem i świętością Maryi, co wskazywałoby tu na wpływy św. Augustyna<sup>132</sup>. Najczęściej używa terminu *mater Dei*, podobnie jak św. Ambroży<sup>133</sup>. Mocno też podkreśla fakt istnienia Chrystusa jako Boga, jeszcze przed narodzeniem z Maryi w swej naturze ludzkiej, korzystając zapewne z orzeczeń soborów: efeskiego, chalcedońskiego, konstantynopolitańskiego drugiego<sup>134</sup>.

Zakres dziewictwa Maryi rozciąga Jan z Kwidzyna na czas przed narodzeniem, w czasie narodzenia i po narodzeniu Syna Bożego. Maryja jako dziewczina poczęła, jako dziewczica porodziła i po urodzeniu Syna dziewicą pozostała<sup>135</sup>. Swą zasadniczą argumentację opiera tu na Piśmie św. Starego Testamentu: „Oto pocznie i porodzi syna”<sup>136</sup>; „Ta brama ma być zamknięta. Nie powinno się jej otwierać i nikt nie powinien przez nią wchodzić, albowiem Jahwe, Bóg Izraela, wszedł przez nią. Dlatego powinna być zamknięta”<sup>137</sup>. Powołuje się tu również na św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu<sup>138</sup>.

Korzystając ze św. Ambrożego, a być może i ze św. Hieronima, Jan z Kwidzyna uważa, iż jest rzeczą niemożliwą, jak to sądził heretyk Helwidiusz, by Maryja posiadała jeszcze innego syna. Józef był też w stanie dziewiczym. Byłoby rzeczą niestosowną, gdyby Syn Boży narodził się z kobiety, która nie byłaby dziewicą<sup>139</sup>. Jak Ewa dziewica została uczyniona z dziewiczego Adama, tak Chrystus narodził się z kobiety dziewicy<sup>140</sup>.

Dla poparcia prawdy, iż dziewictwo Maryi nie zostało naruszone, Jan z Kwidzyna przytacza szereg racji dodatkowych. Powołuje się na wszechmoc Bożą, analogię w świecie przyrody oraz zdarzenia z dziejów Starego Testamentu. Skoro Bóg mógł stworzyć świat z niczego, utworzyć Adama, to tym bardziej wola jego nie napotykała na trudności w dziele narodzenia człowieka z dziewicy, gdyż „cokolwiek Pan zechce, to uczyni na niebie i na ziemi”<sup>141</sup>. Do podobnych wniosków — zdaniem Jana z Kwidzyna — można dojść biorąc pod uwagę niektóre zjawiska

<sup>131</sup> *Expositio*: art. III, jw. k. 26 a; Mt 12,50.

<sup>132</sup> Ks. Z. J. Kraszewski: *Mariologia*. Paris 1964 s. 39.

<sup>133</sup> *Ambrosius*: *De virginibus* II, 1, 10; PL 16,209; In *Lucam* 1,130; PL 15, 1930.

<sup>134</sup> D. 111, 148, 214.

<sup>135</sup> „*Virgo Maria virgo concepit, virgo peperit et post partum virgo permansit*”. (*Expositio*: art. III, jw. k. 26 b). — Por. *Vita Latina*: Prol., cap. 1, d.

<sup>136</sup> Iz 7,14.

<sup>137</sup> Ez 44,2.

<sup>138</sup> *Augustinus*: *Epistula* 137; PL 44, 2; *Thomas Aquinas*: *Summa Theol.* p. III, q. 28, a. 3. — Por. *Hieronymus*: *Commentarium in Ezechielem* 13,44; PL 25,430.

<sup>139</sup> *Expositio*: art. III, jw. k. 26 b, v c; 27 b; por. *Ambrosius*: *De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium liber unus cap. VI, n. 41 n.*; PL 16, 316 n.

<sup>140</sup> „... decens fuit, quod sicut Eva uirgo facta est de Adam adhuc uirgine. Ut sic vir Christus de uirgine muliere nasceretur...”. (*Expositio*: art. III, jw. k. 26 v c).

<sup>141</sup> Tamże: k. 27 b; Ps 134,6.

w świecie naturalnym, w którym zachodzące relacje między przyczynami i skutkami oraz skutkami a ich przyczynami nie niszczą któregoś z krańcowych stadiów. Jan z Kwidzyna wylicza tu takie zjawiska jak działanie promieni słonecznych przenikających istoty żywe, promieni cieplnych przechodzących przez kryształ, relację jaką zachodzi między kwiatem a rośliną, owocem a drzewem, działaniem bodźców na poszczególne zmysły<sup>142</sup>. Wreszcie przytacza szereg zdarzeń z Pisma św. Starego Testamentu będących typami niezniszczalności dziewictwa przy poczęciu i narodzeniu Syna Bożego. Wymienia krzak ognisty Mojżesza, różdżkę Jessego, łaskę Aarona, runo Gedeona<sup>143</sup>.

O kwestii niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny Jan z Kwidzyna wypowiada się wyraźnie w *Liber de Festis*<sup>144</sup>. Przyjmuje, iż Maryja była poczęta w grzechu pierworodnym. W swej argumentacji powołuje się na wypowiedzi św. Bernarda z Clairvaux oraz na Aleksandra z Hales, św. Bonawenturę i św. Tomasza z Akwinu<sup>145</sup>.

W czasach Jana z Kwidzyna nauka o poczęciu Najświętszej Maryi Panny nie była jeszcze dokładnie sprecyzowana. Z Dunsza Szkota Jan z Kwidzyna korzystał niezmiernie rzadko. Sięgał raczej do św. Tomasza z Akwinu. Tu jednak zdaje się zaważyło głównie stanowisko św. Bernarda z Clairvaux. Należy nadmienić, iż powyższy pogląd odnośnie poczęcia Najświętszej Maryi Panny został Janowi z Kwidzyna przekazany przez objawienia Doroty. Mając na celu w *Liber de Festis* wykazanie, iż jej prywatne objawienia są zgodne z nauką Kościoła, przytoczył stanowiska tych teologów, którzy byli zgodni z jej poglądami<sup>146</sup>.

Omawiając rolę Najświętszej Maryi Panny w misterium paschalnym, Jan z Kwidzyna uważał, iż w czasie męki Chrystusa współcierpiała i współradowała się z nim, okazując swój najgłębszy smutek, a zarazem najwyższą radość. Jej radość polegała na umiłowaniu najwyższego dobra stworzonego, którym było odkupienie rodzaju ludzkiego. Poprzez smu-

<sup>142</sup> Expositio: art. III, jw. k. 27 b.

<sup>143</sup> Tamże: k. 27 b—v c; Wj 3,2; Iz 11,1; Lb 17,23; Sdz 6,36 n.

<sup>144</sup> „Virginem sanctissimam fuisse in peccato originali conceptam tunc, quando homo, non semen concipitur; quod, quando semen concipitur, culpa non contrahitur a massa seminali neque gratia eidem infunditur; gratia enim et culpa solum sunt in rationali creatura, qualis non est praefata seminalis massa; sed quando anima creatur et creando corpori organizato infunditur, tunc homo concipi dicitur, et peccatum originale contrahitur ex infectione morbida, quae est in praefata seminis materia sive massa. Quando ergo in utero sanctae Annae anima Mariae fuit corpori unita, ipsa mox fuit infecta et tunc in peccato originali concepta; a quo citissime per gratiam est mundata et in utero sanctificata. Haec est doctorum sententia, quorum assertiones, probationes et definitiones videat, qui voluerit, in eorum scripturis: sanctum Thomam circa 3m Sententiarum et in 3a parte Summae suae, quaestione XLVa (XXVII), articulo 2<sup>o</sup>; Alexandrum etiam in 3a parte Summae suae: Bonaventuram circa distinctionem 3am libri tertii Sententiarum”. (*Liber de Festis*: cap. 102; [w] R. de Buck: jw. ss. 532 n.

<sup>145</sup> S. Bernardi Claravallensis: Epistula ad canonicos Lugdunenses; epistula 174; PL 182, 332—336. — Alexander Halensis: Summa Theol. p. III, q. 9, m. 2, a. 2. — Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1. — Thomas Aquinas: In III Lib. Sent. d. 3, q. 1, ad 2; Summa Theol. p. III, q. 14, s. 3, ad 1; q. 27, a. 1—2; q. 31, a. 7.

<sup>146</sup> O. J. Domański OFMConv.: Poczęcie Najśw. Maryji Panny. *Gratia plena*. Studia teologiczne o Bogurodzicy. Praca zbiorowa pod red. B. Przybylskiego OP. Poznań—Warszawa—Lublin 1965 ss. 218 n. — S. Swieżawski: (2) Z antropologii filozoficznej XV wieku. *Studia Medievalistyczne* 9 (1968) 236.

tek Maryja współczuła Synowi Bożemu, gdyż rozumiała jego cierpienie. Męka Syna, jak również jej rozważanie, wywoływały w niej ból; natomiast odkupienie ludzi sprawiało najwyższe zadowolenie<sup>147</sup>. W czasie męki, przed nawróceniem Łotra, jedynie dziewica Maryja współcierpiała z ukrzyżowanym Bogiem i człowiekiem. Tylko jej dany był przywilej współcierpienia, gdyż Chrystus postanowił uczynić ją uczestniczką dobrodziejstw odkupienia. Dlatego jak świat jest wobec Chrystusa zobowiązany z racji męki, tak będzie zobowiązany względem Matki z powodu jej współcierpienia, dzięki któremu stała się Matką swego Odkupiciela<sup>148</sup>.

Łączność Maryi z Chrystusem zapoczątkowana w dziele wcielenia, rozwijała się w misterium paschalnym. Na szczególną uwagę zasługuje pogląd Jana z Kwidzyna o roli Maryi w dziele odkupienia. Okazuje się, iż udział jej nie był pośredni, lecz aktywny poprzez współuczestniczenie w cierpieniu Chrystusa. Korzystał tu zapewne Jan z Kwidzyna z poglądów ps. Alberta<sup>149</sup>.

Najświętsza Maryja Panna nie była męczenniczką we właściwym tego słowa znaczeniu, gdyż nie poniosła śmierci dla Chrystusa. Pseudo-Hieronim uważał jednak, iż można Maryję nazwać męczenniczką ze względu na wielkość jej cierpienia<sup>150</sup>. Jan z Kwidzyna, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, przyznaje Najświętszej Maryi Pannie jednak tylko tytuł dziewicy<sup>151</sup>.

Najświętsza Maryja Panna była obecna przy wniebowstąpieniu Chrystusa na Górze Oliwnej<sup>152</sup>. Sama wniebowzięta znajduje się w niebie

<sup>147</sup> „Simi modo potest dicti te tristitia et leticia, compassione et congratulacione beatissime Marie virginis, que tempore passionis maximum habuit gaudium et maximum tristitiam. Nam cum gaudium sit delectatio in bono et de bono, bonum uero est duplex scilicet bonum summum increatum et bonum summum creatum, (hoc fuit redemptio humani generis). Et illa duo mouebant affectum beate uirginis tempore passionis in summo, quia cognouit quod per passionem Deo summo maximum feret honor et generi humano maximum acquireretur bonum, uidelicet eius redemptio. Et de utroque horum summe delectabatur et per consequens summe letabatur. Maxime etiam tristis fuit et Filio compaciebatur, quia apprehendit passionem eius ut suo appetitui naturali summe contrariam. Et sic causauit passio Filij in ea summum dolorem, sicut consideratio eiusdem passionis, prout fuit ipsa redemptio generis humani et via seu medium ad summum delectabile, in ea causauit summam delectacionem”. (Expositio: art. IV, jw. k. 28 v d). — Por. Bonaventura: In I Lib. Sent. d. 48.

<sup>148</sup> „... et quia tempore passionis ante conuersionem latronis sola uirgo habuit fidem et compassionem crucifixi Dei et hominis, immo ipsa sola est cui datum priuilegium compassionis, quod ei Filii communicare decreuit, ut ipsam participem faceret beneficio redemptionis, ut sicut totus mundus obligatur Filio propter passionem, ita obligaretur matri diuine propter compassionem, et fieret mater omnium per recitationem; caretque idem causa gaudij spiritualis, quia in passione facta est mater sui redemptoris”. (Expositio: art. IV, jw. k. 28 v d—29 a).

<sup>149</sup> Ps. — Albertus Magnus: *Mariale*. Strassburg 1485. Inc. nr 52 biblioteki Warm. Seminarium Duchownego w Olsztynie: „Queritur circa hoc sicut deus simul in passione habuit gaudium summum et summum bonum, vtrum beatissima uirgo simul habuerit vtrumque” (k. 59 a—v c); „De privilegio quod est communicatio passionis” (k. 58 a—59 a). — Por. B. Korosak OFM: *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coequalium*. Roma 1954.

<sup>150</sup> Expositio: art. XII, jw. k. 73 b; Ek 2,25.

<sup>151</sup> Expositio: art. XII, jw. k. 75 v d.

<sup>152</sup> Tamże: art. VI, jw. k. 36 b.

empirejskim<sup>153</sup>. Mówiąc zdawkowo o wniebowzięciu Jan z Kwidzyna ograniczył się do stwierdzenia faktu zajmowania w niebie miejsca i zażywania w nim chwały. Nie wyjaśnił w jaki sposób wniebowzięcie się dokonało, ani też natury wniebowziętej Maryi: a więc czy została wniebowzięta z ciałem, czy bez niego. Biorąc pod uwagę jego poglądy na strukturę nieba empirejskiego można by wątpić, czy zdaniem Jana z Kwidzyna Maryja została do nieba wzięta wraz ze swym ciałem. Zaważyć tu mógł pogląd wpływowego pisma ps. Hieronima, chociaż Jan z Kwidzyna na innym miejscu przyjmuje zmartwychwstanie Maryi jako fakt już dokonany<sup>154</sup>.

Maryi należy się cześć ze względu na jej pełność łaski, na godność osoby, którą poczęła i porodziła oraz ze względu na szczególny rodzaj chwały, przysługujący jej jako świętej Matce Boga. Wyniesiona została ponad wszystkie chóry aniołów i słusznie jest zwana królową aniołów<sup>155</sup>. Jej imię jest najświętsze, najśodsze, najgodniejsze<sup>156</sup>. Jako Matce Chrystusa przysługuje jej cześć wszechwysławienia (*hyperdulie*)<sup>157</sup>.

W swej mariologii Jan z Kwidzyna korzysta zarówno z Pisma św., z Tradycji, jak i z nauczania teologów. Cytuje głównie teksty Pisma św. Starego Testamentu, pomijając jednak Rdz 3,14 n i Mich 5,2 n. Wykorzystanie Pisma św. Nowego Testamentu ogranicza się w zasadzie do ewangelii św. Łukasza. Cytuje pisma Ojców Kościoła: św. Hieronima, św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Jana Damasceńskiego; teologów średniowiecznych: św. Bernarda z Clairvaux, Hugona ze św. Wiktora, św. Anzelma z Canterbury, Piotra Lombarda, Aleksandra z Hales, św. Bonawenturę, św. Tomasza z Akwinu. Podziela ponadto również pewne poglądy ps. Hieronima i ps. Alberta. Omawia też błędne poglądy odnośnie wcielenia: Eunomiusza, Eutychesa, Nestoriusza, manichejczyków, walentynian, „saracenów”, ebionitów, sabelian<sup>158</sup>. Jak w całej teologii tak i tu nie powołuje się na orzeczenia Kościoła w sprawach wiary. Mimo tego jednak, poglądy jego, stosownie do czasów w których żył, były z nimi zgodne.

<sup>153</sup> „In hoc celum empirreum igneum beata uirgo assumpta est, super omnes thrones angelorum exaltata”. (Tamże: art. VI, jw. k. 37 a). Por. Tamże: k. 37 v c; Septililium: tr. 1, cap. 12.

<sup>154</sup> Por.: Ps. — Hieronymus: Epistula 9 ad Paulam et Eustochium: De assumptione beatae Mariae Virginis XIV AB; PL 30, 138. — A. Ripberger: Der Pseudo-Hieronymus — Brief IX „Cogitis me”. Ein erster Marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert. Freiburg 1962. Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Vol. 9. — Ks. J. Wojtkowski: Wniebowzięcie Matki Bożej w zbiorach kazań należących do duchownych z Pomorza Gdańskiego na przełomie XV i XVI wieku. *Studia Pomoraniae Assumptionistica II. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* t. 13, z. 2: 1966 s. 97 przypis 24. — Por.: Expositio: art. XI, jw. k. 64 v c. Tekst zob. niżej w przypisie 65 do rozdziału VI niniejszej pracy.

<sup>155</sup> „... est singulariter veneranda propter gracie plenitudinem, propter persone quam concepit et peperit dignitatis celsitudinem, et propter glorie sue singularis magnitudinem, que mater Dei facta est, super omnes choros angelorum exaltata, celorum regina merito nominata”. (Expositio: art. III, jw. k. 26 v d). Por. Tamże: art. VI, jw. k. 37 v c.

<sup>156</sup> Tamże: art. III, jw. k. 26 a.

<sup>157</sup> Tamże: art. VIII, jw. k. 49 b.

<sup>158</sup> Tamże: art. III, jw. k. 26 v d—27 v c.

Przedstawione wyżej poglądy Jana z Kwidzyna zawierają bogatą treść teologiczną. Nasuwa się jednak pytanie: jaki jest ich walor filozoficzny? rzecz jasna tylko pośredni, gdyż Jan z Kwidzyna stojąc na gruncie wiary starał się w zasadzie unikać podawania wprost swych tez filozoficznych. Wyprowadzone pośrednio poglądy filozoficzne odnoszą się do trzech zagadnień, mianowicie do Boga, stosunku Boga do człowieka, wreszcie koncepcji samego człowieka.

Koncepcja Boga, jak w poprzednich rozdziałach, nosi dalej charakterystyczne znamiona późnośredniowiecznego augustynizmu. A więc Bóg Ojciec jest przede wszystkim wszechmogący; w stosunku zaś do pozostałych osób Boskich stanowi *bonum diffusivum*; różnią się one od niego pochodzeniem, a nie poprzez relacje. Mocno została podkreślona jedność Boga, a także rola jego woli i miłości.

Bóg w stosunku do człowieka przejawia swą działalność przede wszystkim w Osobie Ducha Św. Jego łaska oświecającą wolę i intelekt człowieka przebóstwia go. W ten sposób Bóg wyciska na duszy człowieka swą formę, nie utożsamiając się z nim substancjalnie.

Natura człowieka z racji swej niedoskonałości wymaga pomocy Boga. Człowiekowi będącemu obrazem i śladem Trójcy Św., poprzez wniebowstąpienie Chrystusa, została wytyczona droga powrotu do Boga.

W świecie stworzonym z niczego przez Boga aniołowie i ludzie zależą od niego. W koncepcji człowieka mocno został zaakcentowany rozdział duszy od ciała, negatywne ustosunkowanie się do przejawów cielesnej i zmysłowej działalności człowieka. Jeżeli chodzi o poglądy teoriopoznawcze, Jan z Kwidzyna wspomina o poznaniu zmysłowym i intelektualnym. Poznanie zmysłowe, którego przedmiotem jest świat materialny, ma wartość znikomą. Przedmiotem poznania intelektualnego są prawdy objawione. Jasność poznania intelektualnego zależy od stopnia uzyskanego od Boga oświecenia.

Powyższe tezy filozoficzne, zawarte w poglądach Jana z Kwidzyna, potwierdzają dotychczasowe wnioski o jego orientacji filozoficznej.

## V. KOŚCIÓŁ I SAKRAMENTY ŚWIĘTE

### 1. WIARA

Poglądy Jana z Kwidzyna na temat wiary sprowadzają się właściwie do zasygnalizowania pewnych zagadnień. Na czoło wysuwa się ujęcie wiary w aspekcie noetycznym. Podaje również określenie wiary w aspekcie dynamicznym, kościelnym oraz wymienia przyczyny błędów we wierze.

Z określenia wiary podanego przez Jana z Kwidzyna wynika, iż jest ona cnotą dotyczącą podstaw religii chrześcijańskiej<sup>1</sup>. Określając za św. Augustynem wiarę jako „wierzenie dzięki któremu wierzy się prawdziwie w to, czego się nie widzi”<sup>2</sup>, Jan z Kwidzyna powołuje się na znany

<sup>1</sup> *Expositio*: prol. jw. k. 12 a; por. *Petrus Lombardus*: *Liber III Sent.* d. 23.

<sup>2</sup> „*Fides est credulitas, qua veraciter creditur, quod non videtur*”. (*Expositio*: jw. k. 12 a). — „*Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur*”. (*Augustinus*:

tekst z listu do Hebrajczyków: „wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, świadectwem tych rzeczywistości, których nie widzimy”<sup>3</sup>.

Do określenia wiary, jako czynnika prowadzącego człowieka do zbawienia, Jan z Kwidzyna dochodzi w oparciu o analizę terminu *credere*<sup>4</sup>. Idąc za św. Augustynem<sup>5</sup> wyróżnia trzy typy aktów wiary w odniesieniu do Boga, mianowicie: *credere Deo*, *credere Deum*, *credere in Deum*. Wybiera ostatni, oznacza on miłowanie Boga poprzez wiarę. Korzystając dalej z wyjaśnienia św. Bonawentury, Jan z Kwidzyna tłumaczy, iż wiara z miłością kieruje człowieka do miłowania dobrego, do znoszenia złego, do miłości bliźniego<sup>6</sup>.

Jeżeli chodzi o ujęcie wiary w aspekcie kościelnym, stanowi ona zbiór artykułów wiary, które Kościół utrzymuje i głosi. Z kolei artykuł wiary jest ujęciem prawdy Boskiej, zdążającym do Boga<sup>7</sup>. Tylko ta wiara jest prawdziwa, którą głosi Kościół katolicki. Kto przeciwstawia się jej, jest heretykiem. Na herezję składają się dwa czynniki: błąd w umyśle hereetyka odnośnie rozumienia prawd wiary, w stadium początkowym, oraz upór woli hereetyka, w pełnym stadium herezji. Z powyższego Jan z Kwidzyna wyprowadza wniosek, iż jeżeli ktoś przeczy jednemu artykułowi wiary, nie jest zdolny przyjąć pozostałych prawd wiary<sup>8</sup>.

Jan z Kwidzyna wylicza dziewięć przyczyn mogących spowodować błąd odnośnie wiary: Są nimi: a. Niezdadność umysłu, która jest skutkiem grzechu, a powstrzymuje dostęp Bożego światła natchnienia<sup>9</sup>. b. Odwrócenie się umysłu od prawdy wiary, a zwrócenie się do błędów<sup>10</sup>. c. Nieuporządkowane uczucie, prowadzące człowieka do tego, co jest sprzeczne z wiarą<sup>11</sup>. d. Pycha, poprzez którą człowiek wynosi się ponad siebie i uważa, iż wszystko można zrozumieć umysłem i pojąć naturalną zdolnością, a chce prawdy wiary wcześniej zrozumieć, niż w nie uwierzyć<sup>12</sup>. e. Delikatność spraw wiary i surowość umysłu ludzkiego. W zasadzie owa przyczyna odnosi się do niewiernych i nieuków, którzy nie są w stanie pojąć prawd wiary ze względu na ich głębość i własną niewiedzę. Nie tłumaczy ich nawet to, że do czego rozumem się nie dojdzie, przedkładane jest ludziom do wierzenia<sup>13</sup>. f. Brak doświadczenia w spra-

Enchiridion cap. 8; PL 40, 234). Por.: Tenże: Sermo 38, cap. 2; PL 38, 236; Sermo 43, cap. 1; PL 38, 254 nn.; In Ioan. ev. tr. 40, n. 9; PL 35, 1960; tr. 79, n. 1; PL 35, 1837; ks. A. Tymczak: Nauka św. Augustyna o wierze. Przemysł 1933 ss. 42 nn.

<sup>3</sup> Expositio: prol. jw. k. 12 a; Hbr 11,1; por. Expositio: jw. art. I, k. 21 b.

<sup>4</sup> Expositio: art. I, jw. k. 16 v c; por. Petrus Lombardus: Liber III Sent. d. 23.

<sup>5</sup> Augustinus: De symbolo cap. 1; PL 40, 1190; Ennarrationes in ps. 78, 8; PL 36, 988; In Ioan. ev. tr. 29, n. 6; PL 35, 1630.

<sup>6</sup> Expositio: art. I, jw. k. 16 v cd.

<sup>7</sup> Tamże: prol. jw. k. 12 a.

<sup>8</sup> Tamże: k. 10 vd; por.: Thomas Aquinas: Summa Theol. p. II-2, q. 7, a. 2, ad 3; Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 24.

<sup>9</sup> Expositio: prol. jw. k. 9 v d; Job 24,13; Iz 59,2.

<sup>10</sup> Expositio: prol. jw. k. 9 vd; Prz 18,2.

<sup>11</sup> Expositio: prol. jw. k. 9 vd—10 a.

<sup>12</sup> Tamże: k. 10 a; Iz 7,9; Augustinus: Liber de uno magistro cap. 11; PL 32, 1216. Por. Tenże: Epistola 118 ad Dioscorum n. 32; PL 33, 447; In Ioan. ev. tr. 36, n. 7; PL 35, 1667.

<sup>13</sup> Expositio: prol. jw. k. 10 ab; Thomas Aquinas: Summa Contra Gentiles I,5, 2—3.

wach wiary. Zachodzi u tych ludzi, którzy nie chcą się wznieść ponad rzeczy cielesne, nie mogą dojść do spraw duchowych<sup>14</sup>. g. Poszukiwanie dowodów. Oczywiście dowody odnośnie artykułów wiary nie mogą mieć miejsca, gdyż same artykuły wiary przekraczają zdolność poznawczą zmysłów ludzkich. Wiara jest jednak potwierdzona tyloma cudami, które mogą mieć wyłącznie swe źródło w mocy Bożej<sup>15</sup>. h. Nieznajomość zakresu i zdolności umysłu ludzkiego. Nie chcący wierzyć w to, czego nie pojmują błędzą, gdyż Bóg ograniczył zdolność umysłu w przyjmowaniu prawd. i. Zaniedbanie. Nie korzysta się z pomocy Bożej do właściwego rozumienia prawd wiary<sup>16</sup>.

Ujęcie wiary, podane przez Jana z Kwidzyna, nie jest pełne. Ograniczył się tylko do podania jej określeń i przyczyn popełnianych wobec niej błędów. Większość tez Jana z Kwidzyna o wierze została zaczerpnięta z Sentencji Piotra Lombarda. Pomijając bliższe określenie natury i przymiotów wiary, sprawdzianów jej wiarygodności, źródła wiary, położył akcent na jej aspekt praktyczny. Mimo rezygnacji z wielu elementów doktryny św. Augustyna o wierze, w stanowisku Jana z Kwidzyna daje się wyraźnie zauważyć orientacja augustyńska, czego wyrazem jest przede wszystkim utożsamienie wiary z cnotą, nawiązanie do określenia św. Pawła, stosunek wiary do rozumu, pogląd na przedmiot wiary, zwłaszcza formalny, traktowanie Kościoła jako normy wiary<sup>17</sup>.

## 2. ODDAWANIE CZCI

Poglądy Jana z Kwidzyna odnośnie czci są następujące: Cześć boska należy się Bogu Stworzycielowi z racji wyniosłego majestatu<sup>18</sup>. Stworzeniom rozumnym należy się cześć zwyczajna. Może ona być większa lub mniejsza<sup>19</sup>. Maryji, Matce Chrystusa, nie przysługuje cześć boska, ale cześć wszechwysławienia<sup>20</sup>. Chrystusowi jako osobie Boskiej z racji jego natury Boskiej należy się bezwzględnie cześć Boska. Ciału Chrystusa, jego duszy, człowieczeństwu, w zasadzie należy się cześć wszechwysławienia. Ze względu jednak na stałe zjednoczenie natury ludzkiej z Boską, należy się im cześć Boska, ale względnie. Krzyżowi i wizerunkom Chrystusa należy się ubocznie cześć Boska. Podobnie wizerunkom Boga Ojca i Ducha świętego, gdyż nie czci się wizerunkowi, lecz jego przedmiot<sup>21</sup>. Duchowi świętemu jako Bogu należy się na równi z Bogiem Ojcem i Synem Bożym cześć Boska<sup>22</sup>. Cześć oddawana jednej z Osób Boskich nie wyklucza tym samym czci osób pozostałych. Cześć oddawana Chrystusowi jako Zbawicielowi odnosi się do pozostałych osób

<sup>14</sup> Expositio: prol. jw. k. 10 b—vc; 1 Kor 2,14.

<sup>15</sup> Expositio: prol. jw. k. 10 vc; Thomas Aquinas: Summa contra Gentiles I,6; Richardus a S. Victore: De Trinitate cap. 2; PL 196, 891.

<sup>16</sup> Expositio: prol. jw. k. 10 vd; Ef 4,16; Mk 9, 23; 1 J 5,20.

<sup>17</sup> Por.: A. Tymczak: jw. ss. 39, 42 n., 47 nn., 68 n., 73 n., 94 nn., 124 nn. — M. Seckler: Glaube. Handb. Th. Grundb. jw. I, ss. 535 n.

<sup>18</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 48 vc, 50 b.

<sup>19</sup> Tamże: k. 48 vc; 1 Kor 8,7.

<sup>20</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 49 b.

<sup>21</sup> Tamże: k. 48 vd—50 b.

<sup>22</sup> Tamże: k. 48 ab: Łk 4,8; Mt 4,10; Rdz 18,2.

Boskich. Jedynie cześć oddawana Synowi Bożemu z racji jego człowieczeństwa sprawia, iż do Chrystusa odnosi się w sposób ekstensywny, natomiast do pozostałych osób Boskich w sposób intensywny<sup>23</sup>.

Bałwochwalstwem jest kult należny Bogu, oddawany jakiemuś stworzeniu<sup>24</sup>. W zakres bałwochwalstwa wchodzi kult: demonów, gwiazd, elementów sferycznych np. ognia, obrazów, figur, powiedzeń i nazw, określonych pór czasu, rzeczy znalezionych<sup>25</sup>. Ponadto Jan z Kwidzyna zwraca specjalną uwagę na bałwochwalstwa w postaci kultu obrazów jako takich, szatana — wroga Chrystusa, hostii niekonsekrowanej<sup>26</sup>.

### 3. NAUKA O KOŚCIELE

Artykuł wiary o Kościele Jan z Kwidzyna sformułował następująco: *Sanctam ecclesiam catholicam*, bez poprzedzającego *credo*. Wiąże się to z jego stwierdzeniem, iż Kościół jako rzecz stworzona nie może być przedmiotem wiary, czci, ani miłości, gdyż one przysługują wyłącznie Bogu<sup>27</sup>.

„Kościół katolicki — pisze Jan z Kwidzyna — jest stworzeniem, będąc zreszczeniem wszystkich wiernych posiadających łaskę przetwarzającą, którego Chrystus jako człowiek jest głową”<sup>28</sup>. Początki Kościoła Jan z Kwidzyna wiąże z męczeństwem sprawiedliwego Abla<sup>29</sup>. Poprzedzający Chrystusa wierzyli we wcielenie Syna Bożego, jego mękę, śmierć, pogrzeb, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, jako rzeczy przyszłe; my wierzymy jako w rzeczy przeszłe i dokonane<sup>30</sup>.

Kościół katolicki cechuje jedność, odnosząca się wprost do samego Kościoła, godność odnosząca się do jego powszechności, stałość odnosząca się do jego świętości<sup>31</sup>.

Jedność Kościoła katolickiego polega na posiadaniu jednej podstawy i głowy — Chrystusa<sup>32</sup>, jednej wiary, jako że wszyscy poprzedzający

<sup>23</sup> Expositio: art. VIII, jw. k. 48 b—vc.

<sup>24</sup> Tamże: art. I, jw. k. 22 b.

<sup>25</sup> Tamże: k. 23 vc.

<sup>26</sup> Tamże: art. VIII, k. 49 a—50 b; Rdz 18,2; 2 Kor 11,14; Mt 24,23.

<sup>27</sup> „Articulum nonum posuit sanctus Matheus apostolus et ewangelista dicens: «Sanctam ecclesiam catholicam»; ubi est primo sciendum, quod in ecclesiam sanctam non est credendum. Quia credere in aliquo est fide et dilectione propter se in illud tendere seu ire. Et hoc non uidetur esse faciendum ecclesie, ne cultus uel amor soli Deo deditus creature impendatur”. (Expositio: art. IX, jw. k. 57 a).

<sup>28</sup> „Ecclesia enim catholica est creatura, cum sit omnium fidelium in gracia gratum faciente existencium congregatio, cuius Christus secundum quod homo est capud”. (Tamże). Por. Ef 5,23.

<sup>29</sup> „Et ecclesia incepit ab Abel iusto pocius, quam ab Adam, quia Abel fuit primus iustus iusticia continuata et non interrupta et fuit uirgo iustus et martyr”. (Expositio: jw. k. 57 b). Por. Mt 23,35; tamże: k. 58 a.

<sup>30</sup> „...nam precedentes Christum aliqua credebant futura, que nos iam credimus preterita, ut puta, ipsi credebant explicite uel implicite Dei Filium incarnandum, passurum, moriturum, sepeliendum, resurecturum, celum ascensurum etc. Hec omnia credimus iam facta, scilicet Filium Dei iam esse incarnatum, passum etc.” (Tamże: k. 57 b).

<sup>31</sup> „Hic tria sunt uidenda, que in hoc articulo innuuntur, scilicet: ecclesie vnitas, dignitas et firmitas. Vnitas inuitur in hoc nomine ecclesia; dignitas in hoc nomine catholica et firmitas in hoc nomine sancta”. (Tamże: k. 57 a).

<sup>32</sup> 1 Kor 3,11; Kol 1,18; Ef 5,23.



Chrystusa i po nim żyjący posiadali jedną wiarę<sup>33</sup>. O jedności Kościoła świadczy dalej jeden chrzest, odradzający duchowo wstępujących do Kościoła i stanowiący bramę dla pozostałych sakramentów, jak również jedność materii, formy, sprawczości i celu sakramentu chrztu świętego<sup>34</sup>. O jedności Kościoła świadczy ponadto jedna miłość jednego Ducha ożywiającego, zarówno co do nadziei, jak i co do łaski przetwarzającej, którymi w Kościele wszyscy są ożywieni przez Ducha świętego, aby mogli służyć jednemu Bogu<sup>35</sup>. Kościół katolicki jest również jeden w sensie zewnętrznym, gdyż poza nim nie może się nikt zbawić<sup>36</sup>. Dlatego jest rzeczą niebezpieczną odpaść od Kościoła poprzez grzech śmiertelny, herezję, ekskomunikę. Jeśli ktoś w tym stanie umrze, nie można go pochować razem z wiernymi, modlić się za niego, ofiarować mszy św.<sup>37</sup> Dobra duchowe rozechodzą się tylko po członkach Kościoła — Ciała mistycznego. Nie mogą z nich korzystać członkowie odpadli<sup>38</sup>.

Jeżeli chodzi o godność Kościoła, zdaniem Jana z Kwidzyna, okazuje mu się słusznie szacunek, gdyż został założony przez Chrystusa, jego apostołów i ich następców<sup>39</sup>.

Kościół posiada przykazania, przez które zbawiają się jego wierni<sup>40</sup>. Posiada też środki wystarczające wszystkim ludziom do zbawienia i uzdrowienia duszy z choroby, którymi są sakramenty święte<sup>41</sup>.

Z godnością Kościoła związana jest jak najbardziej jego powszechność<sup>42</sup>. Z tej racji obejmuje on ludzi wszystkich miejsc, czasów i płci<sup>43</sup>. Swoim zakresem Kościół obejmuje trzy stany: Kościół triumfujący — świętych znajdujących się w niebie; Kościół walczący — dusze wiernych złączone z ciałem śmiertelnym, prowadzących podczas ziemskiej pielgrzymki walkę z pokusami; Kościół cierpiący — dusze przebywające w czyśćcu, pewne przejścia do chwały Boskiej<sup>44</sup>. Najczcigodniej-

<sup>33</sup> „Quo ad primum, quia ecclesia sit vna, patet ex hoc, quia habet vnum fundamentum et capud, vnam fidem, vnum baptismum, vnam caritatem et vnum spiritum viuificantem”. (Expositio: art. IX, jw. k. 57 a).

<sup>34</sup> Tamże: k. 57 b — vc; Mt 28,19; Mk 16,16; J 1,26,35.

<sup>35</sup> Expositio: art. IX, jw. k. 57 a — vc; Dz 4,32; Ef 4,1 nn.; Rdz 15,1; Mt 6,24; Zach 9,16; Pp 6,4.

<sup>36</sup> „Sic igitur vna est ecclesia, extra quam nullus saluatur... igitur periculosum est valde extra ecclesiam esse. Prescinditur autem quis ab ecclesia propter peccatum mortale, propter heresim, propter excommunicationem etc...”. (Expositio: art. IX, jw. k. 57 vc). Por. Tamże: art. X, jw. k. 59 a.

<sup>37</sup> Tamże: art. IX, jw. k. 57 vc; 57 vd.

<sup>38</sup> Expositio: art. X, jw. k. 58 a b; por. Tamże: art. IX, jw. k. 57 a.

<sup>39</sup> „Quo ad secundum, scilicet de ecclesie dignitate, que merito est dignificanda, quia est a Christo et eius apostolis ac eorum successoribus fundata et dignificata...”. (Tamże: art. IX, jw. k. 57 v c). Por. Mk 16,15.

<sup>40</sup> „Secundo, quia habet precepta fidelia, que homo seruans saluatur”. (Expositio: art. IX, k. 57 v d). Por. Mt 19,17.

<sup>41</sup> Tercio, quia habet remedia omnibus hominibus ad salutem reficiencia ad curandum anime morbum. Et hec sunt septem sacramenta...”. (Expositio: art. IX, jw. 57 v d). Por. Tamże: jw. k. 57 b.

<sup>42</sup> Tamże: k. 58 a b.

<sup>43</sup> „Ecclesie vniuersitas patet ex hoc, quia extendit se ad omnem locum, ad omne tempus et ad omnem sexus”. (Tamże: k. 58 a); Rz 1,8; Mal 1,11; Dz 10,35; Kol 3,11; Gal 3,28.

<sup>44</sup> „Amplius ecclesie vniuersitas et dignitas patent per hoc, quod complectitur tres status fidelium, videlicet ecclesie triumphantis, in quo sunt omnes sancti in celo existentes, et statum ecclesie militantis, in quo sunt omnes aut in carne mor-

szymi członkami Kościoła są Najświętsza Maryja Panna i święci<sup>45</sup>.

Kościół nie osłabiły prześladowania. Męczennicy przysporzyli mu natomiast więcej wiernych. Nie niszczą Kościoła heretycy. Kościół się tylko oczyści i umocni<sup>46</sup>. Za świętym Bernardem z Clairvaux Jan z Kwidzyna wylicza cztery rodzaje wrogów Kościoła: tyrani w okresie męczenników, zwyciężeni zostali wiarą i cierpliwością; heretycy za czasów Doktorów, zwyciężeni zostali pismami i mądrością; domownicy i fałszywi chrześcijanie współcześni; antychryst<sup>47</sup>.

W nauce o Kościele Jan z Kwidzyna chociaż korzystał zapewne z poglądów średniowiecznych teologów, w zasadzie był pod wpływem myśli augustyńskiej. Wpływ ten daje się wyraźnie zauważyć w poglądach Jana z Kwidzyna na jedność Kościoła, w której za podstawę bierze Chrystusa jako Głowę i fundament Kościoła<sup>48</sup>. To samo można powiedzieć o określaniu Kościoła jako Ciała Mistycznego; traktowaniu Ducha świętego jako czynnika ożywiającego Kościół<sup>49</sup>. Inna teza Jana z Kwidzyna, iż grzech śmiertelny pozbawia wiernych członkostwa Kościoła, jest także pochodzenia augustyńskiego<sup>50</sup>. Autorytet Boski Kościoła został przez Jana z Kwidzyna dosyć mocno podkreślony. Wskazuje na jego Boskie pochodzenie zarówno od Chrystusa, jak i od Boga Ojca. Niekonsekwencją jest umiejscowienie jego powstania w czasach starotestamentowych. Czerpiąc powyższą myśl zapewne od św. Augustyna pominął ważne jego rozróżnienie: widzialne i niewidzialne bytowanie Kościoła<sup>51</sup>.

Nie omawiał Jan z Kwidzyna zagadnienia prymatu świętego Piotra w Kościele. Poszedł tu zapewne za dosyć popularną orientacją teologów średniowiecznych, kwalifikujących ten problem jako właściwy prawu kościelnemu, a nie teologii<sup>52</sup>. Nie mówił również wprost o nieomyślności Kościoła. Pośrednio jednak można wnioskować, iż ceni bardzo wysoko nauczanie Kościoła. Świadczy o tym jego ogólne dążenie do wykazania zgodności objawień Doroty z nauką Kościoła oraz uzależnienie prawdziwości treści objawień prywatnych od autorytetu Kościoła. Mówiąc o nauczaniu Kościoła Jan z Kwidzyna nigdy nie powoływał się na dokumenty papieskie lub soborowe. Utożsamiał nauczanie Kościoła z doktryną za-

---

tali contra insidias hostium pugnantes et statum omnium animarum in purgatorio existencium, de quibus certum quod venient ad gloriam Dei sempiterno contemplanda(m)". (Expositio: art. IX, jw. k. 58 a b).

<sup>45</sup> Tamże: k 58 b.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże: k. 58 b—v d; Ef 5,27; Rz 9,27; 2 Tes 2,8; Dn 2,44; 7,27.

<sup>48</sup> Expositio: art. IX, jw. k. 57 ab; por. Augustinus: Enarrationes in ps. 58; PL 36, 693; ks. W. Granat: Chrystus Odkupiciel i Kościół — Jego Mistyczne Ciało. Dogmatyka katolicka. T. IV. Lublin 1960 s. 219. — Y. Congar: Kirche; II. Dogmengeschichtlich. Handb. Th. Grundb. jw. I, ss. 805 nn. — H. Fries: Einheit. Tamże, s. 267.

<sup>49</sup> Ks. W. Staniszewski: Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa według św. Augustyna. Lublin 1936 ss. 43 nn., 97 nn. — Y. Congar; jw. — H. Fries: jw.

<sup>50</sup> Augustinus: Breviculus collationis cum Donatistis cap. 8, n. 10; PL 43, 629.

<sup>51</sup> Augustinus: Sermo 342 cap. 9,11; PL 36, 1500; ks. W. Staniszewski: jw. s. 3. — Y. Congar: Ecclesia ab Abel. Abhandlungen über Theologie und Kirche. Hrgb. von M. Reding. Düsseldorf 1952 ss. 78 nn.

<sup>52</sup> Ks. L. Kaczmarek: Tomasz Netter-Waldensis jako obrońca prymatu św. Piotra. Studium dogmatyczno-historyczne. Poznań 1947 s. 40.

wartą w pismach wybitnych teologów, zarówno patrystycznych, jak i średniowiecznych.

Nasuwa się przy tej okazji pytanie: jaki był stosunek Jana z Kwidzyna do idei koncyliarnych? Trudno dać właściwą odpowiedź na to pytanie, jako że Jan z Kwidzyna nie tylko, nie zajmuje w tej sprawie stanowiska, lecz nawet nie wspomina o papieżu jako następcy św. Piotra. Mateusz z Krakowa, przyjaciel Jana z Kwidzyna, wypowiedział się za koncyliaryzmem już w praskich mowach synodalnych<sup>53</sup>. U Jana z Kwidzyna brak podobnych wypowiedzi odnoszących się do naczelnych władz Kościoła<sup>54</sup>. Jest bardzo prawdopodobne, że na stanowisko Jana z Kwidzyna wywarła wpływ orientacja Zakonu Krzyżackiego, któremu ze względów politycznych zależało na dobrych stosunkach z Kurią Rzymską.

#### 4. SAKRAMENTY ŚW. W OGÓLNOŚCI

Jan z Kwidzyna, zgodnie z nauczaniem soboru lionńskiego drugiego (1274 r.), wylicza następujące sakramenty święte: chrzest, bierzmowanie, eucharystia, pokuta, kapłaństwo, małżeństwo, namaszczenie chorych<sup>55</sup>. Istotę sakramentów świętych określa w następujących słowach: „Sakramenty święte są przez Boga ustanowione jako lekarstwa, w których pod osłoną rzeczy zmysłowych, moc Boska działa tajemnie, tak że one przez podobieństwo przedstawiają, przez ustanowienie oznaczają, a przez uświęcenie udzielają łaski duchowej, przez którą dusza zostaje wyleczona z chorób wad; i do tego przede wszystkim są skierowane jako do celu ostatecznego. Sakramenty mają też znaczenie dla upokorzenia, nauczania i wyćwiczenia, gdyż łaska lecznicza nie jest udzielana pysznym, niedowiarkom i leniwym”<sup>56</sup>.

Wykład Jana z Kwidzyna zawarty w *Expositio* o sakramentach w ogólności jest bardzo krótki i nie wyczerpuje zagadnienia. Ogranicza się tylko do podania definicji sakramentu św. Nie jest to zresztą jego własna

<sup>53</sup> E. Winter: jw. (1) s. 128.

<sup>54</sup> Por.: „... «...Heu, heu! Domine Deus, quia ipsi sunt in persecucione tua primi, qui videntur in ecclesia tua primatum gerere diligere principatum». (Bernardus Claravalensis: Sermones de sanctis: In conversione S. Pauli. Sermo I, 2—3; PL 183, 362)”. (Kazanie synodalne Expergiscimini hodie... jw. k. 58 v c). Jan z Kwidzyna, mówiąc za św. Bernardem z Clairvaux, że dostojnicy kościelni bywają prześladowani — być może — miał na myśli ataki ze strony koncyliarystów. Nie jest to jednak pewne.

<sup>55</sup> *Expositio*: art. IX, jw. k. 57 vd; art. X, k. 61 v cd; Sermo secundus s. 67 a; Vita Prima jw. s. 469; Vita Latina: lib. 2, cap. 30, a; Septillium: tr. 2, cap. 1.

<sup>56</sup> „Hec sunt diuinitus instituta, tanquam medicamenta, in quibus sub tegimento rerum sensibilium divina uirtus secrecius operatur, ita quod ipsa sacramenta ex similitudine representant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam gratiam spiritualem, per quam anima curatur ab infirmitatibus viciorum et ad hoc principaliter ordinantur tamquam ad finem ultimum. Valent tamen ad humillacionem, erudicionem et exercitacionem, quia gracia curatiua non datur elatis, incredulis et fastidiosis. Igitur suscipiendo sacramenta humiliter excluditur superbia ab irascibili, homo eruditur eorum sermone, et sic excluditur ignorancia a potencia rationali, et homo exercitatur et sic excluditur accidia a potencia concupiscibili. Sicque tota anima curabilis est gracia Spiritus sancti, que in sacramentis confertur, secundum quam homo secundum tres potencias anime ad ymaginem trinitatis reformatur”. (*Expositio*: art. IX, jw. k. 57 vd). Por. Tamże: art. II, jw. k. 22 vd—23 a; art. III, jw. k. 25 a; art. X, jw. 61 v cd, 62 a, 64 a; Sermo secundus jw. s. 67 b.

definicja. Zaczerpnięta została, o czym Jan z Kwidzyna nie wspomina, z pism św. Bonawentury<sup>57</sup>.

Podane przez Jana z Kwidzyna określenie sakramentu swymi źródłami sięga sakramentologii Hugona ze św. Wiktora, który podkreślając znaczenie głównych czynników sakramentu: znaku, ustanowienia, uświęcenia, głosił iż zawiera on łaskę na podobieństwo naczynia z lekarstwem dla chorych. Nową i odmienną interpretację określenia sakramentu Hugona ze św. Wiktora podali św. Tomasz z Akwinu oraz św. Bonawentura, Duns Szkot, a za nimi Durandus i Gabriel Biel.

Pierwszy interpretował sakrament jako narzędzie zawierające w sobie bezpośrednio łaskę. W tym ujęciu sakrament był przyczyną, pośrednikiem w uzyskiwaniu przez człowieka łaski. Drudzy utrzymywali, że sakrament nie posiada w sobie specjalnej jakości, która byłaby przyczyną łaski. Stanowi on tylko pewną dyspozycję, która umożliwia uzyskanie jej wprost od Boga. Łaskę daje Bóg, *per concomitanciam*. Łaska Boża z racji przyjęcia sakramentu wpływa wprost do duszy człowieka<sup>58</sup>.

Jan z Kwidzyna, chociaż w swych wypowiedziach nawiązuje do Hugona ze św. Wiktora, czego potwierdzeniem mogą być zdania na temat leczniczej roli sakramentu św. i Chrystusa jako lekarza duszy ludzkiej, opowiedział się jednak za interpretacją bonawenturiańsko-szkotystyczną. Okaże się to wyraźnie na przykładzie sakramentu pokuty, który u niego stanowi tylko dyspozycję do przyjęcia łaski. Przyjęcie tej interpretacji świadczy, iż Jan z Kwidzyna w tym zagadnieniu nie był daleki od orientacji nominalistycznej.

Inne teksty pośrednio dostarczają pewnych informacji na temat szafarstwa sakramentów świętych. W *Exposicio* Jan z Kwidzyna wspomina, powołując się na św. Augustyna, iż do każdego sakramentu wymagana jest intencja<sup>59</sup>. Ciekawszy jest pogląd Jana z Kwidzyna odnośnie do obiektywnej wartości udzielanego sakramentu świętego, pośrednio zawarty w *Sermo primus*. Zdaniem jego ofiara mszy świętej złożona przez kapłana będącego w stanie grzechu śmiertelnego nie może dopomóc duszy ze względu na intencję celebrującego kapłana, lecz jedynie dzięki ogólnej intencji Kościoła lub człowieka korzystającego z pomocy niegodnego kapłana. „A więc — apeluje Jan z Kwidzyna — jeżeli chcemy w modlitwach i innych uczynkach dopomóc naszym zmarłym, aby szybciej z czyśćca zostali uwolnieni, powinniśmy my wszyscy kapłani, jak i wierni, być wolni od grzechu śmiertelnego”<sup>60</sup>. Pogląd o subiektywnej wartości sakramentów świętych, udzielanych przez niegodnego szafarza,

<sup>57</sup> „...sacramenta sunt signa sensibilia divinitus instituta tanquam medicamenta, in quibus sub tegumento rerum sensibilibus divina virtus secretius operatur; ita quod ipsa ex similitudine naturali repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam, per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum, et ad hoc principaliter ordinantur tanquam ad finem ultimum valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem, sicut ad finem qui est sub fine. (Bonaventura: Breviloquium p. 6, cap. 1).

<sup>58</sup> H. R. Schlette: Sakrament; II. *Handb. Th. Grundb.* jw. München 1963 B. II s. 459.

<sup>59</sup> Por. np. *Sermo secundus* jw. ss. 67 a—68 a. — „Intencio enim ad omne sacramentum requiritur, secundum Augustinum”. (*Exposicio*: prol. jw. k. 15 v d). Por. Augustinus: *De baptismo contra Donatistas* cap. 53; PL 43, 242 n.

<sup>60</sup> *Sermo primus* jw. s. 66 a.

został przez Kościół wielokrotnie potępiony<sup>61</sup>. Nie można powiedzieć, aby Jan z Kwidzyna w pełni uzależniał wartość sakramentu od świętości kapłana, gdyż przyjmuje iż braki szafarza niegodnego uzupełnia ogólna intencja Kościoła. Można jednak przyjąć, iż w poglądach Jana z Kwidzyna świętość kapłana stanowiła warunek drugorzędny wartości udzielanego sakramentu świętego.

Jan z Kwidzyna chociaż wymienia siedem sakramentów św., szerzej omawia tylko trzy, mianowicie: chrzest, pokutę, eucharystię.

#### 5. SAKRAMENT CHRZTU

Wykład o sakramencie chrztu świętego u Jana z Kwidzyna, jak w ogóle cała sakramentologia, jest bardzo krótki. Pomija w nim szereg istotnych zagadnień, m.in. problem szafarstwa i podmiotu chrztu świętego. Ogranicza się do wyliczenia elementów i skutków sakramentu chrztu.

Za materię chrztu św. Jan z Kwidzyna przyjmuje, zgodnie z nauczaniem Kościoła, wodę. Obok niej wspomina za ewangelią świętego Jana także o Duchu świętym<sup>62</sup>. Wskazywałoby to, iż korzystał z nauczania zawartego w datowanym 8 VII 1241 r. liście papieża Grzegorza IX do arcybiskupa Sigurda z Trondheim<sup>63</sup>. Jeżeli chodzi o formę „z dokumentów Kościoła jasno widać, że w obrzędzie chrzcielnym nakazywał on wymieniać trzy osoby Trójcy Świętej; uznawał jednak możliwość zmian w formułach, byleby tylko wymienić osoby Trójcy św. i chcieć wykonać czynność sakralną praktykowaną przez chrześcijan”<sup>64</sup>. Tekst formy chrztu świętego przytoczony przez Jana z Kwidzyna oparty jest o słowa ewangelii św. Mateusza: „...udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha świętego”<sup>65</sup>. Nie jest to forma rytualna, określona dosyć wyraźnie przez Kościół<sup>66</sup>. Tłumaczyć to można tym, iż *Exposicio* nie jest rytuałem. W zasadzie przytoczona przez Jana z Kwidzyna formuła chrztu świętego wyraża intencję szafarza chrztu.

Jeżeli chodzi o czynnik sprawczy chrztu świętego, Jan z Kwidzyna powołuje się na ewangelię św. Jana i zgodnie ze św. Augustynem, św. Tomaszem z Akwinu, przyjmuje iż wewnątrznie sakramentu chrztu udziela sam Chrystus, natomiast zewnętrznie i narzędnie czyni to człowiek<sup>67</sup>. Celem chrztu świętego, w oparciu o zdanie ewangelii św. Marka „kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony”, jest według Jana z Kwidzyna zbawienie<sup>68</sup>. Tak samo nauczał sobór laterański czwarty

<sup>61</sup> D. 296 n., 424, 488.

<sup>62</sup> D. 787 (412) 829 (447), 1082 (542 a), 1314 (696). — *Exposicio*: art. IX, jw. k. 57 v; J 3,5.

<sup>63</sup> „Cum secundum doctrinam evangelicam oporteat ex aqua et Spiritu sancto renasci (J 3,5)...”. (D. 829 (447)).

<sup>64</sup> Ks. W. Granat: *Sakramenty święte. Część II. Chrzest, bierzmowanie, pokuta. Dogmatyka katolicka. T. VII. Lublin 1966 s. 80.*

<sup>65</sup> „Secundo ab vnitate forme baptizandi Mathie ultimo (28, 19) «Baptizantes eos in nomine Patris et Filij»...” (*Exposicio*: art. IX, jw. k. 57 v c).

<sup>66</sup> Por. D. 757 (398); Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. III, q. 66, a. 5.

<sup>67</sup> „Tercio ab vnitate efficiencie, scilicet Christi, qui interius baptizat, Joannis primo (33): «hic est qui baptizat», homo tantum ministerialiter baptizat exterius”. (*Exposicio*: art. IX, jw. k. 57 v c). — Por. J 1,33; Augustinus: *In Ioan.* ev. tr.; PL 35, 1428; Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. III, q. 67, a. 4 n.

<sup>68</sup> „Quarto ab vnitate: finis Marci ultimo (16, 16): «Qui crediderit et baptizatus fuerit, saluus erit»”. (*Exposicio*: art. IX, jw. k. 57 v c).

(1215 r.)<sup>69</sup>. Szerzej omówił Jan z Kwidzyna skutki sakramentu chrztu świętego. Przez mękę Chrystusa w sakramencie chrztu została odpuszczona człowiekowi nie tylko kara wieczna, lecz i zadośćuczynna, którą powinien podjąć. Uwolniony też został od kary pozbawienia widzenia Boga, którą mieli ojcowie w otchłani<sup>70</sup>. Chrztost Kościoła gładzi wszystkie grzechy, zarówno pierworodny, jak i uczynkowe<sup>71</sup>. Poprzez sakrament chrztu świętego następuje odrodzenie duchowe u wstępujących do Kościoła. Chrztost stanowi bramę dla pozostałych sakramentów świętych. Bez niego nie można przyjąć żadnego innego<sup>72</sup>. Omawiając skutki sakramentu chrztu świętego Jan z Kwidzyna akcentuje szczególny jego wpływ na zniesienie wszelkich kar i grzechów<sup>73</sup>. Wskazuje również na związek sakramentu chrztu z dziełem odkupienia Chrystusa<sup>74</sup>, członkostwem Kościoła i innymi sakramentami<sup>75</sup>.

Jeżeli chodzi o źródła skąd Jan z Kwidzyna czerpał swoje poglądy o sakramencie chrztu świętego, można z całą pewnością stwierdzić, iż nie podzielał on stanowiska teologów nominalistycznych Duranda i Ockhama<sup>76</sup>. Czerpał natomiast w dosyć dużym zakresie z poglądów św. Tomasza z Akwinu<sup>77</sup> i nauczania Kościoła. Z Tomasza zaczępnął w zasadzie elementy formalne chrztu świętego, które zostały w jego wykładzie wypełnione treścią zawartą w Objawieniu i nauczaniu Kościoła, w dużym zresztą stopniu pokrywając się.

#### 6. SAKRAMENT POKUTY

Grzech popełniony po chrzcie świętym, śmiertelny lub lekki, może być odpuszczony przez prawdziwą pokutę. Zgodnie z nauczaniem teologów patrystycznych i scholastycznych, sprecyzowanym później na soborze florenckim (1439—1445)<sup>78</sup>, Jan z Kwidzyna wyliczył następujące

<sup>69</sup> „Sacramentum vero baptismi... proficit ad salutem”. (D. 82 (430).

<sup>70</sup> „Condonatur enim in baptizmo ex uirtute passionis nobis culpa et dimittitur pena non solum externa, que in temporalem commutatur, sed etiam [a] pena, quam satisfacione homo deberet sustinere; et [a] pena carencie visionis diuine, quam paciebantur patres in limbo, etiam est ablata”. (Expositio: art. IV, jw. k. 30 v d).

<sup>71</sup> „Siue ergo peccatum sit originale, siue actuale in ecclesia potest remediari, nam per baptismum tollitur omne peccatum in baptizato non ficto, siue is qui baptizatur rite sit adultus, siue paruulus”. (Tamże: art. X, jw. k. 61 ve). Por. *Sermo secundus* jw. s. 67 b.

<sup>72</sup> „Etiam ecclesie vnus est baptismus, quo omnes ingredientes habita opportunitate debent renasci seu spiritualiter regenerari. Ipse enim baptismus est ianua omnium sacramentorum, quia sine illo nullum aliud sacramentum est suscipiendum”. (Expositio: art. IX, jw. k. 57 b).

<sup>73</sup> Por. D. 239 (130), 637 (328); Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. III, q. 69, a 1.

<sup>74</sup> Por. D. 632 (324); Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. III, q. 67, a. 2, 7; Bonaventura: *In IV Lib. Sent. d. 6, p. 1, q. 6, conc.*

<sup>75</sup> Por. D. 632 (324).

<sup>76</sup> Por. B. Neunheuser OSB: *Taufe und Firmung. Handbuch der Dogmengeschichte.* Hrsgb. M. Schmaus, J. Geiselman, A. Grillmeier SJ. B. 4, Fasz. 2. Freiburg 1956 ss. 94 nn.

<sup>77</sup> Tamże: ss. 89, 91—93. — J. Betz: *Taufe. Handb. Th. Grundb.* jw. II, s. 626.

<sup>78</sup> D. 1323 (699).

części integralne pokuty: żal<sup>79</sup>, wyznanie grzechów oraz zadośćuczynienie<sup>80</sup>.

Żal jest bezwzględnie konieczny<sup>81</sup>. Zawiera w sobie następujące elementy: ból wobec popełnionych grzechów, odrzucenie wszystkich grzechów obecnych oraz mocne postanowienie poprawy na przyszłość<sup>82</sup>. Ich spełnienie umożliwia człowiekowi uzyskanie uwolnienia od grzechów oraz dostąpienie łask<sup>83</sup>.

Z powyższego wynikałoby, iż według Jana z Kwidzyna odpuszczenie grzechów dokonuje się zasadniczo w akcie żalu. Tak utrzymywali między innymi św. Anzelm, Abelard, Piotr Lombard<sup>84</sup>, i w przeciwieństwie do teologów ze szkoły św. Wiktora twierdzili, iż wyznanie grzechów samo w sobie nie jest konieczne do ich odpuszczenia<sup>85</sup>. Jan z Kwidzyna przyznaje, iż z wymienionych przez niego elementów pokuty, tylko żal (*contritio*) jest bezwzględnie konieczny i to do tego stopnia, iż w wypadku gdy człowiek nie ma sposobności wyznania swoich grzechów, do zbawienia wystarcza sam żal<sup>86</sup>.

Przyczyną wzorcą i zasługującą odpuszczenia grzechów jest śmierć

<sup>79</sup> U Jana z Kwidzyna występuje tylko termin *contritio*; brak rozróżnienia między *contritio* a *attritio*. Chociaż w XIII w. podział taki był „już ogólnie przyjęty, lecz nie w znaczeniu, jakie znamy w okresie trydenckim, a także i we współczesnej teologii. Nie brano na ogół pod uwagę motywu (miłość Boga interesowna czy bezinteresowna), lecz intensywność czynu lub jego skutki. Wyrazem *attritio* oznaczano przeważnie żal powstały z jakiegokolwiek motywu (nawet z miłości), ale nie połączony z odpuszczeniem grzechów i ozdobieniem duszy cnotą miłości; wyraz *contritio* oznaczał żal złączony z włąną cnotą miłości. Scholastycy sądzili, że łaska uczynkowa nadprzyrodzona może pochodzić tylko z cnoty miłości nierozdzielnie związanej z łaską uświęcającą; dlatego wnioskowali, że niemożliwy jest żal doskonały bez wlanej cnoty miłości i łaski uświęcającej; kiedy ich brak to *attritio* jako żal niedoskonały nie może przyczynić się do odpuszczenia grzechów przez Boga”. (Ks. W. Granat: jw. T. VII s. 232; por. ss. 250, 334 n.).

<sup>80</sup> „Penitentie vero vere partes integrales sunt: contritio in animo, confessio verbo et satisfactio in facto”. (Expositio: art. X, jw. k. 61 v c). — „Ne autem mox post commissionem peccati homo induretur, ... Jesus... ordinavit remedium, scilicet poenitentiam, veram cordis contritionem, puram confessionem et operis satisfactio-nem”. (Sermo secundus: jw. s. 67 b).

<sup>81</sup> „Hic est advertendum, quod inter partes penitentie contritio est simpliciter [est] de necessitate, confessio vero et satisfactio etiam sunt de esse penitentie, habita oportunitate”. (Expositio: art. X, jw. k. 61 v d). — Tamże: k. 62 a.

<sup>82</sup> „Contritio... debet tria includere, videlicet: dolorem de omnibus peccatis preteritis, cessationem ab omnibus peccatis presentibus et firmum propositum, quod ad futurum ab omnibus peccatis abstinendi”. (Expositio: art. X, jw. k. 62 a). — Sermo secundus: jw.

<sup>83</sup> Sermo secundus: jw. s. 67 b; por. Expositio: art. V, jw. k. 34 a.

<sup>84</sup> Abelardus: Sermo 8; PL 178, 440—443. — Petrus Lombardus: Liber IV Sent. d. 17. — Anselmus: Homilia 13; PL 153, 662. — Por. E. Amann, A. Michel, M. Jugie: Penitence — Sacrement. *Dictionnaire de théologie catholique*. V. 12 col. 941 nn. — B. Poschmann: Busse und Letzte Ölung: Handb. d. Dogmengesch. jw. Freiburg i. B. 1951 ss. 84 n.

<sup>85</sup> Por. ks. W. Granat: jw. T. VII ss. 196 nn.

<sup>86</sup> „Et si non haberet opportunitatem confitendi et satisfaciendi, sufficeret vera contritio ad salutem, secundum illud Ezechiel XVI (XVIII, 31): „Quare moriemini domus Israel, quia nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Convertimini ad me et vivetis”. Est tamen memorie commendandum, quod contritio vera in poenitentia est simpliciter necessaria, quia sine contritione peccatum non dimittitur, nec morbus animae a peccato mortali curatur, seu non tollitur”. (Sermo secundus: jw. s. 67 b).

Chrystusa<sup>87</sup>. Przelaniem swojej krwi Chrystus umożliwił grzesznikowi uzyskanie odpuszczenia grzechów<sup>88</sup>. Przyczyną wzorcza nowego życia w łasce, uzyskiwanego w sakramencie pokuty, obok odpuszczenia grzechów, było zmartwychwstanie Chrystusa<sup>89</sup>. Chrystus jest nie tylko najwyższym kapłanem, ale również najłagodniejszym lekarzem duszy człowieka obciążonego grzechami; z tej racji może on wielokrotnie zwracać się do Chrystusa o odpuszczenie grzechów poprzez sakrament pokuty<sup>90</sup>.

Grzechy odpuszcza sam Bóg, zwłaszcza w Osobie Ducha Świętego, i gładzi je swą władzą; kapłan w sakramencie pokuty dokonuje tego tylko nadrzędnie<sup>91</sup>. Kapłani, którzy są pośrednikami między obrażonym Bogiem, a obrażającymi ludźmi, korzystają z podwójnej władzy odpuszczania grzechów, mianowicie z wiedzy dla rozstrzygnięcia oraz z władzy związywania i rozwiązywania dla osądzenia i uwolnienia, której Bóg udzielił apostołom i ich następcom<sup>92</sup>. Wychodząc z zasady, iż poza Kościołem i obcowaniem świętych nie ma odpuszczenia grzechów<sup>93</sup>, Jan z Kwidzyna twierdzi, iż każdy kapłan, chociaż posiada święcenia i władzę odpuszczania grzechów, może jej tylko wówczas używać, gdy posiada władzę jurysdykcyjną<sup>94</sup>.

Zdaniem ks. W. Granata „istniała w Kościele świadomość od czasów apostoelskich... dotycząca posiadania władzy jednania grzeszników ze społecznością chrześcijan i że ten akt hierarchii Kościoła wpływa bezpośrednio lub pośrednio na odpuszczenie grzechów;...”<sup>95</sup>. Świadomość ta znalazła również swój wyraz w zasadniczo zgodnych poglądach teologów średniowiecznych w omawianym zagadnieniu, którzy jednak różnili się w tłumaczeniu związku zachodzącego między odpuszczeniem grzechów, a absolucją kapłana udzielającego sakramentu pokuty<sup>96</sup>. Wydaje się,

<sup>87</sup> Notandum, quod in iustificacione impij duo concurrunt, scilicet: remissio culpe et nouitas uite per graciam. Primi scilicet est causa exemplaris et meritoria remissionis culpe mors Christi... (Expositio: art. V, jw. k. 34 a). — Kazanie synodalne Expergiscimini hodie... jw. k. 57 vd.

<sup>88</sup> Vita Latina Prol. cap. 1, d; Hbr 9,22.

<sup>89</sup> „...sed secundi, uidelicet nouitatis uite per graciam, causa exemplaris est Christi resurreccio”. (Expositio: art. V, jw. k. 34 a).

<sup>90</sup> Tamże: art. X, jw. k. 61 ve, 64 a; Sermo secundus: jw. s. 67 b; Iz 49,15, Jer 3,1; Ez 18,30; Hbr 6,4 n.

<sup>91</sup> „Tercius error est hereticorum, quod nullus sacerdos habeat potestatem absoluendi et ligandi... Respondetur, quod solus Deus dimittit peccata et absoluit auctoritative, sed sacerdos facit hoc ministerialiter”. (Expositio: art. X, jw. k. 64 a). Por. tamże: prol. jw. k. 9 b; art. VIII, jw. k. 47 a; 1 Tes 4,7.

<sup>92</sup> Tamże: art. X, jw. k. 62 b, 64 a; J 20,23; Mt 16,19. — Powyższe rozróżnienie pochodzi z IX w., rozpowszechnione zostało przez Anzelma z Laon (†1117), Jan z Kwidzyna przejął je od Piotra Lombarda (Liber IV Sent. d. 18, c. 4 n.); Por. B. Poschmann: jw. s. 85.

<sup>93</sup> „...est tenendum, quod extra ecclesiam et sanctorum communionem non fiat remissio peccatorum, quia extra non est salus, eo quod sine fide impossibile placere Deo...”. (Expositio: art. X, jw. k. 61 v e); Hbr 11,1.

<sup>94</sup> Hijs autem debite concurrentibus cum absolutione facta ab eo, in quo est ordo sacerdotalis, clausis et iurisdictione, absoluitur homo a peccato et redditur ecclesie et reconciliatur Christo, mediante clauue sacerdotali”. (Expositio: art. X, jw. k. 61 v ed). — „Circa hoc est tenendum, quod licet vnusquisque sacerdos habeat ordinem et clauem; ad eos tamen usus clausis tantum se extendit, qui sibi ex superiorum ordinatione subiecti sunt, uel concessi, et ad quos et in quibus [sibi] casibus sibi conceditur, ut eis beneficium absolutionis impendat”. (Tamże: k. 62 b).

<sup>95</sup> Ks. W. Granat: jw. s. 300.

<sup>96</sup> Tamże: s. 348.



iż w zasadzie Jan z Kwidzyna opowiadał się za poglądem, że absolucja kapłana nie ma charakteru sprawczego; przynosi natomiast inne skutki. Tak w zasadzie utrzymywali teologowie średniowieczni przed Tomaszem z Akwinu. Piotr Lombard, na którego w omawianym zagadnieniu powoływał się Jan z Kwidzyna, mówił o podwójnym skutku absolucji: stwierdzała ona tylko odpuszczenie winy i kary<sup>97</sup>.

Jan z Kwidzyna opowiadając się za twierdzeniem, iż Bóg sam odpuszcza grzechy, kapłan natomiast udzielając sakramentu pokuty czyni to nadrzędnie, pisze jednak: „choćż pokuta nie jest w zasadzie potrzebna do odpuszczenia grzechów, gdyż sam Bóg ze swojej łaskawej woli odpuszcza grzech bezinteresownie i sam jest przyczyną sprawczą odpuszczenia grzechu, to jednak pokuta stanowi przyczynę odpuszczenia grzechu, bez której ono nie może nastąpić, gdyż jeżeli nie pokutuje się za grzech, nie można go odpuścić”<sup>98</sup>. Powyższy tekst ma zasadnicze znaczenie w rozumieniu ujęcia sakramentu pokuty u Jana z Kwidzyna. Według niego Bóg przebacza, ale posługuje się jako narzędziami władzą kapłańską i jurysdykcyjną. Z tekstu jednak wynika, iż pokuta została tu potraktowana jako *conditio sine qua non* odpuszczenia grzechów. Nie jest ona przyczyną usuwającą grzech i wlewającą łaskę; jest tylko warunkiem koniecznym procesu usprawiedliwienia. Powyższe stanowisko jest znamienne dla szkoły szkotyistycznej. U Dunska Szkota i jego zwolenników „pokuta, żal i zadośćuczynienie są tylko konieczną dyspozycją do przyjęcia sakramentu, w przeciwieństwie do św. Tomasza nie stanowią jego części”<sup>99</sup>.

Jan z Kwidzyna w swym ujęciu sakramentu pokuty był pod wpływem szkoły szkotyistycznej. Wątpliwą jest rzeczą czy korzystał bezpośrednio z pism Dunska Szkota, raczej zaważyły tu poglądy któregoś z teologów nominalizujących, którzy w swych rozważaniach wyszli ze szkotyizmu.

Szeroko traktował Jan z Kwidzyna o grzechach lekkich i śmiertelnych. Mimo szeregu określeń trudno powiedzieć, za którym z nich ostatecznie się opowiedział. Można jednak przyjąć, iż grzech śmiertelny jest wówczas, gdy ustaje życie duszy, oddala się od Boga, który ją ożywił swą łaską przetwarzającą<sup>100</sup>. W innych określeniach grzechu śmiertelnego Jan z Kwidzyna zwrócił uwagę na jego skutki, mianowicie odwróceniu się od Boga odpowiada kara potępienia czyli pozbawienia widzenia Boga. Zwróceniu się ku dobru zmiennemu, odpowiada stan kary materialnego ognia. Nieuporządkowaniu woli, występującej przeciwko słusznemu głosowi rozumu odpowiada kara „robaka”<sup>101</sup>. Wśród grzechów śmiertelnych wylicza Jan z Kwidzyna m.in. lichwiarstwo, skapstwo, świętokupstwo, cudzołóstwo, nienawiść oraz grupę grzechów przeciw Duchowi święte-

<sup>97</sup> Tamże: s. 249; B. Poschmann: jw. ss. 86 n.

<sup>98</sup> „Quartus est error dicentium, quod penitencia non valeat ad remissionem peccati, quia sic Deus non gratis dimitteret peccatum, sed propter meritum penitencie. Respondetur, quod licet penitencia non causet efficienter peccati dimissionem, sed dominus Deus de sua gratuita uoluntate gratis dimittit peccatum, et ipse Deus est causa efficiens dimissionis, attamen penitencia est causa dimissionis, sine qua non, quia nisi peniteat peccatum non dimittitur”. (Expositio: art. X, jw. k. 64 a).

<sup>99</sup> B. Poschmann; jw. ss. 100; por. 99—102. Por.: H. Vorgrimmler: Buss-sakrament. *Handb. Th. Grundb.* jw. Bd. I s. 215.

<sup>100</sup> Expositio: art. X, jw. k. 62 v d—63 a; Septilium: tr. VII, 3.

<sup>101</sup> Expositio: art. V, jw. k. 32 a.

mu<sup>102</sup>. Jeżeli chodzi o grzechy lekkie, to nie prowadzą one do nieprzyjaźni między człowiekiem a Bogiem, nie znoszą łaski, wprowadzają tylko do duszy zamieszanie. Chociaż wyznanie grzechów lekkich nie jest konieczne do zbawienia, jest wskazane dla osobistego doskonalenia<sup>103</sup>. Zgodnie z uchwałą soboru laterańskiego czwartego (1215 r.) Jan z Kwidzyna przyjmuje, iż grzechy należy wyznać równocześnie jednemu spowiednikowi<sup>104</sup>. Po śmierci możliwe jest wybawienie tylko z grzechów lekkich. Nie ma możliwości uwolnienia się od grzechów śmiertelnych, jeżeli nie zostały odpuszczone za życia, w stanie zasługiwania i pielgrzymowania<sup>105</sup>. Żyjący i umierający w grzechach ciężkich są zatwardziały mi grzesznikami. Zatwardziałość w grzechach (*inpenitencia*) jest grzechem ciężkim przeciw Duchowi świętemu, który nie może być odpuszczony<sup>106</sup>. Jan z Kwidzyna przestrzega, by nie powoływać się tu na miłosierdzie Boże, jakoby grzechy śmiertelne po śmierci zostały odpuszczone, jak to głosili heretycy Lucyferianie<sup>107</sup>.

Ze względu na sposób wyznawania grzechów, Jan z Kwidzyna wymienia trzy rodzaje pokuty: a. Prywatna czyli skryta, przeznaczona jest dla grzechów popełnionych skrycie; może ona być powtarzana<sup>108</sup>. b. Jawna — dla grzechów popełnianych jawnie; może być powtarzana, ale nie często<sup>109</sup>. c. Uroczysta — rozpoczyna się ją na początku Wielkiego Postu w stroju pokutnym, po wyłączeniu z Kościoła z racji popełnienia grzechów szczególnego rodzaju. W zasadzie nie może być powtarzana<sup>110</sup>.

Chociaż Jan z Kwidzyna bliżej nie wyjaśnił wymienionych typów pokuty, biorąc pod uwagę zwyczajowe praktyki pokutne w średniowieczu, można stwierdzić, iż dwa ostatnie rodzaje pokuty były formami pokuty publicznej. Pokuta publiczna polegała „na poświęceniu i podawaniu przez zwykłego kapłana (nie biskupa) szat i łaski pielgrzyma”. Pokuta publiczna uroczysta sięga swą tradycją pokuty publicznej z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Obejmowała grzechy bardzo ciężkie, które były znane publicznie<sup>111</sup>.

W omówionej wyżej koncepcji pokuty Jan z Kwidzyna nawiązał zarówno do tradycji wczesnej scholastyki, jak i do charakterystycznych dla jego czasów orientacji. Swą uwagę skupił głównie na akcie usprawiedliwienia — żalu, pozostawiając na uboczu analizę jego motywów.

<sup>102</sup> Sermo primus: jw. s. 65 b.

<sup>103</sup> Expositio: art. X, jw. k. 62 v d — 63 a.

<sup>104</sup> Tamże: k. 62 b; Septililium: tr. VIII, 2. Por. D. 312 (437).

<sup>105</sup> Sermo primus: jw. s. 66 a.

<sup>106</sup> Tamże: s. 66 b.

<sup>107</sup> Tamże. Lucyfer z Calaris († 370/1) — przywódca grupy lucyferianów, odłączonych od jedności z Kościołem. Po jego śmierci przewodził im Grzegorz z Elwiry († 392).

<sup>108</sup> Expositio: art. X, jw. k. 46 b; por. tamże: k. 64 a; Vita Latina: lib. 7, cap. 26, f.

<sup>109</sup> Por. Septililium: tr. VII, 5.

<sup>110</sup> „Vnde est sciendum, quod triplex genus seu modus est penitencie. Est enim quedam penitencia priuata occulta, que fit in occulto pro occultis peccatis. Alia est penitencia, que fit in manifesto pro manifestis peccatis. Tercia penitencia est sollempnis, que in capite ieiunii incipitur et extra ecclesiam penitens expellitur pro aliquibus horrendis peccatis...”. (Expositio: art. X, jw. k. 64 ab).

<sup>111</sup> Ks. W. S c h e n k: Liturgia sakramentów świętych: Cz. II. Lublin 1964 ss. 38 n.

Tym też chyba należy tłumaczyć, że nie korzystał z używanego od XIII wieku rozróżnienia *contritio* i *attritio*. Nie wyróżnia też przy sakramencie pokuty materii i formy. Podzielając w zasadzie w ujęciu sakramentu pokuty stanowisko szkotystyczne, ustrzegł się jednak tutaj przed nominalizmem.

#### 7. SAKRAMENT EUCHARYSTII

Nauka Jana z Kwidzyna o sakramencie eucharystii podana w zasadzie w *Expositio* jest następująca. W sakramencie eucharystii jest „prawdziwe ciało Chrystusa i prawdziwa jego krew, które nie tylko są oznaczone, lecz także prawdziwie się zawierają pod dwiema postaciami, mianowicie chleba i wina, jako w jednym a nie w dwu sakramentach. Ma to miejsce po kapłańskiej konsekracji, dokonującej się przez wypowiedzenie słownej formy ustanowionej przez Pana, mianowicie nad chlebem: «To jest ciało moje»; nad winem zaś: «To jest krew moja»”<sup>112</sup>. Poprzez słowa kapłana mającego intencję przemienienia chleb i wino przeistaczają się w ciało i krew Chrystusa, pozostają jednak pod postaciami zmysłowymi. W każdej z nich zawiera się całkowicie, jednak nie lokalnie, lecz sakramentalnie cały Chrystus<sup>113</sup>.

Przyjmować w sakramencie Chrystusa Pana może tylko ten, kto jest tego godny. Godność wymaga spełnienia — za św. Tomaszem z Akwinu — trzech warunków: czystości sumienia, wzniesienia myśli przez aktualną pobożność, czystości ciała. Niegodnym jest ten, kto znajduje się w stanie grzechu śmiertelnego, jest w zamiarze jego popełnienia, albo też przystępuje w niewłaściwej wierze<sup>114</sup>.

W wykładzie Jana z Kwidzyna o sakramencie eucharystii na czoło wysuwa się problem rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina, zagadnienie przeistoczenia oraz warunków ze strony podmiotu przyjmującego sakrament. Brak omówienia skutków sakramentu eucharystii, jej powiązania z problematyką Ciała Mistycznego, ofiarne-go charakteru mszy św.

Trudno powiedzieć na podstawie krótkiego wykładu Jana z Kwidzyna skąd zaczerpnął swoje poglądy. Chociaż cytuje w analizowanym fragmencie św. Tomasza z Akwinu, zapewne korzystał i z innych źródeł. Zresztą zakres korzystania ze św. Tomasza jest bardzo znikomy. Pewne podobieństwo pod względem treści istnieje między fragmentami *Expositio* Jana z Kwidzyna a dziełem *De sacramentis christianae fidei* Hugona ze św. Wiktora (†1141), na którego wielokrotnie się już powoływał<sup>115</sup>.

<sup>112</sup> *Expositio*: prol. jw. k. 14 a; por. tamże k. 15 a.

<sup>113</sup> Tamże: k. 14 a; por.: *Vita Prima*: jw. s. 496; *Vita Lindana*: cap. 9, 60 n.; *Vita Latina*: lib. 3, cap. 1, g; lib. 7, cap. 26, c; cap. 28, d.

<sup>114</sup> *Expositio*: prol. jw. k. 14 a — ve; por. *Vita Lindana*: cap. 9; *Vita Latina*: lib. 7, cap. 26, c. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 9, q. 2 n.

<sup>115</sup> „...quibus verbis cum intencione conficiendi a sacerdote prolatis, transsubstantiat vtrumque elementum secundum substantiam in corpus et sanguinem Ihesu Christi remanentibus speciebus sensibilibus, in quarum utraque continetur totaliter...”. (*Expositio*: prol. jw. k. 14 a).

„Per verba sanctificationis vera panis et vera vini substantia, in verum corpus et sanguinem Christi convertitur, sola specie panis et vini remanente...”. (Hugo a S. Victore: *De sacramentis Christianae fidei*: lib. 2, p. 8, cap. 9; PL 176, 468 A.

Korzystając ze św. Tomasza Jan z Kwidzyna nie ograniczył się tylko do podania warunków godnego przyjęcia sakramentu eucharystii<sup>116</sup>. Rozszerzył je o naukę św. Pawła: „Kto bowiem pożywa i pije, wyrok sobie spożywa i pije, gdy nie zważa na ciało Pańskie”<sup>117</sup>, zgodnie z dominującą w średniowieczu cechą pobożności, upatrującej w eucharystii przede wszystkim *misterium tremendum et fascinans*. Pomiął natomiast Jan z Kwidzyna całkowicie nowe ujęcie sakramentu eucharystii św. Tomasza oparte o układ czterech przyczyn: materialnej, formalnej, sprawczej, celowej<sup>118</sup>.

Analizując poglądy Jana z Kwidzyna trzeba pamiętać, iż żył w okresie schyłkowego średniowiecza. W zasadzie, jak inni teologowie tego okresu, przejął dorobek naukowy poprzedników; zaważył jednak na jego ujęciu poglądów duch czasu<sup>119</sup>. Niewątpliwie Jan z Kwidzyna jeszcze w okresie studiów, a i później jako mistrz Wszechnicy Praskiej, a nawet po powrocie do Kwidzyna, był pod wpływami Henryka Oythy, powiązanego z kołami nominalistycznymi Paryża. Można wobec tego postawić pytanie: jaki był stosunek poglądów o eucharystii Jana z Kwidzyna do poglądów Wilhelma Ockhama? Zdaniem B. Neunheusera OSB, teologowie w XIV i XV wieku idąc za stanowiskiem Wilhelma Ockhama wysuwali na czoło problem przeistoczenia, pomijając zagadnienie charakteru ofiarnego eucharystii, a jeżeli chodzi o ujęcie mszy św. ograniczali się do kwestii kazuistycznych i rubrycystycznych<sup>120</sup>. Powyższy wniosek można w pełni odnieść do stanowiska zajętego przez Jana z Kwidzyna. Omawia przeistoczenie, nie mówi o ofierze mszy św., a bardzo dużo miejsca poświęca udzieleniu odpowiedzi na drobiazgowe pytania związane z odprawieniem mszy św., powołując się przy tym na dzieła św. Augustyna, św. Alberta Wielkiego, Dunsza Szkota<sup>121</sup>. Mimo pewnych

<sup>116</sup> *Expositio*: jw. k. 14 b; por. Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 9, q. 2n.

<sup>117</sup> *Expositio*: jw. k. 14 a; Hbr 11,29.

<sup>118</sup> Por. Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. III, q. 73—83; B. Neunheuser OSB: *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, Handb. d. Dogmengesch. B. 4 Fasz. 4 b, Freiburg—Basel—Wien 1963 s. 40.

<sup>119</sup> „Die Theologen der spätscholastischen Zeit, also des 14. und 15. Jh., haben das überlieferte Glaubensgut bezüglich des Sakramentes des Altares übernommen und in seinen wesentlichen Zügen getreu bewahrt”. (Tamże: s. 44).

<sup>120</sup> „Die uns mit Ockham gegebene Denkweise bleibt typisch auch für die ganze folgende Zeit des 14. und 15. Jh. Die mit der Transsubstantiation zusammenhängenden Fragen stehen im Vordergrund; der Opfercharakter der Eucharistie wird übergangen; man behandelt von der Messe höchstens noch einige kasuistische und rubrizistische Fragen”. (Tamże: s. 47).

<sup>121</sup> „Hic primo queritur si sacerdos infra missam aduerteret se solam aquam infundisse in calicem, uel ita modicum de vino et ita multum de aqua, quod vinum esset absorptum... quid esset faciendum?... Secundo queritur si pollutio nocturna impediat a percipione eukaristie?... Tercio queritur, si musca, venenum uel aranca aut aliquis vermis ante consecrationem in calicem venerit, effundatur et loto calice aliud vinum cum aqua infundatur? Si autem post consecrationem aliquid illorum acciderit precedentium... Quarto queritur, si sacerdos non recolit se dixisse aliquid eorum que dicere debuit?... Quinto queritur, si aliquid de Christi sanguine stillaret; quid tunc agendum est?... Sexto queritur, si hostiam quis euomerit etc?... Septimo, si mus aut aliud animal propter negligentem custodiam speciem sacramenti comederit, quid est agendum?... Octauo queritur, si alique hostie ex obliuione uel ex ignorancia celebrantis remanent in altari quando celebrans conficit, utrum ille sint consecrate, et si una gutta aut plures adhererent calici ad extra numquid

podobieństw między Ockhamem a Janem z Kwidzyna zachodzi jednak dosyć istotna różnica. Wilhelm Ockham utrzymuje, iż „Chrystus może także lokalnie przebywać w dowolnie wielu miejscach równocześnie...”<sup>122</sup>. Jan z Kwidzyna natomiast, idąc w tym wypadku być może za św. Tomaszem z Akwinu stwierdza: w Ciele i Krwi Jezusa Chrystusa „zawiera się całkowicie, nie lokalnie, lecz sakramentalnie, cały Chrystus...”<sup>123</sup>.

Oceniając naukę o eucharystii Jana z Kwidzyna należy powiedzieć, iż był on zgodny z ówczesnym nauczaniem Kościoła zawartym między innymi w liście papieża Innocentego III z 29 listopada 1202 r. oraz w wyznaniu Michała Paleologa na soborze lionńskim w 1274 r.<sup>124</sup>. Wykład Jana z Kwidzyna o eucharystii był typowy dla czasów, w których żył; wyróżnia się jednak zwróceniem uwagi na warunki godnego przyjmowania sakramentu, co niewątpliwie miało związek z jego stanowiskiem odnośnie uczestnictwa w sakramencie ołtarza.

Z problemem eucharystii jest związana sprawa przyjmowania komunii świętej. Wymaga ona tu specjalnego omówienia. Należy nadmienić, iż chodzi tu wyłącznie o przyjmowanie komunii św. sakramentalnej, a nie duchowej.

Wiek XIV stał się okresem żywych dyskusji odnośnie komunii świętej wiernych. Jednym z głównych ich ośrodków była Praga za czasów Jana z Kwidzyna. „Komunii św. — pisze Karol Górski — udzielano rzadko, nawet zakonnicy nie komunikują częściej, niż raz w tygodniu. Grzegorz VII i wielki jego współczesny, św. Piotr Damiani zachęcali do codziennej komunii św., ale w praktyce uznawano ją tylko dla kleru, nawet nie dla zakonników. Świeccy komunikowali co najmniej raz w roku od r. 1215, kiedy sobór laterański IV wprowadził ten obowiązek. Najczęściej pobożni ludzie świeccy komunikowali trzy razy do roku. „W XIV w. komunია św. staje się częstsza”<sup>125</sup>. Opowiadali się za nią nie tylko Czesi, ale i inni teologowie. Czesi jednak, zwłaszcza Milicz z Kromieryża i Ma-

et ille sint consecrate? Nono queritur, si sacerdos in missa recordatur se comedisse, uel excommunicatum esse, aut in alio graui delicto?”. (Expositio: prol. jw. k. 14 a — 15 vd). — M.in. znany był Janowi z Kwidzyna traktat św. Alberta Wielkiego *De mysterio missae*, określony przez M. Grabmanna jako „jeden z lepszych w średniowieczu” (M. Grabmann: *Geschichte der katholische Theologie*. Freiburg i. Br. 1933 s. 73).

<sup>122</sup> E. Iserloh: *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*. Wiesbaden 1956 s. 202; por. ss. 273, 277.

<sup>123</sup> „...continetur totaliter non circumscriptibiliter, sed sacramentaliter totus Christus”. (Expositio: prol. jw. k. 14 a). — „Św. Tomasz z Akwinu, scholastycy starsi i tomiści współcześni... starają się prościej tłumaczyć obecność Chrystusa w Eucharystii; uznają mianowicie różną realnie od substancji rozciągłość, która sprawia, że ciało istnieje w trójwymiarowej określonej przestrzeni, czyli lokalnie (*circumscriptive*). Substancja natomiast jest nierozciąglą i jednakowa w różnych ilościach ciała i z przestrzenią ma kontakt nieprzeznaczony, tzn. nie w sposób opisowy (*circumscriptive*), lecz określnie (*definitive*) (cała w całym i cała w części). Otóż ciało Pana Jezusa znajduje się pod postaciami na sposób substancji, nie lokalnie”. (Ks. W. Granat: *Sakramenty święte w ogólności. Eucharystia*. W: *Dogmatyka katolicka*. T. 7, cz. 1 Lublin 1961 s. 258).

<sup>124</sup> D. 414, 465.

<sup>125</sup> Karol Górski: (3) *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Cz. I 1966 — 1795. Lublin 1962 s. 38.

ciej z Janowa, stawiali sprawę skrajnie. Zwolennicy Milicza domagali się nawet możliwości trzykrotnego przystępowania do komunii świętej w uroczystość Bożego Narodzenia. Maciej z Janowa dodatkowo akcentował obowiązek codziennej komunii świętej<sup>126</sup>. Z kręgiem Milicza m.in. związani byli w Pradze, opowiadający się za codzienną komunią św. wiernych: Jan z Jeleniej Góry, Mikołaj Wedlar, późniejszy altarysta kościoła św. Krzyża we Wrocławiu, dominikanin Henryk Bitterfeld z Brzegu<sup>127</sup>. Inni teologowie też byli za codzienną komunią św., zajmowali jednak stanowisko bardziej ostrożne i umiarkowane. Na przykład Mateusz z Krakowa († 1410), bliski przyjaciel Jana z Kwidzyna, w swoich pismach opowiadał się za codzienną komunią św., jednak zalecał rozpatrywanie każdego wypadku osobno<sup>128</sup>. Podobne, ostrożne stanowisko, wydaje się że zajmował Henryk Oytha, precyzując swe poglądy w *Tractatus de institutione venerabili Sacramenti* oraz w *Declaratio questionum de corpore Christi doctorum studii Vienensis et Pragensis*<sup>129</sup>.

Problem uczestnictwa wiernych w komunii świętej był nie tylko zagadnieniem teologicznym, miał też podłoże społeczne. Zdaniem E. Wintera, w związku z emancypacyjnymi tendencjami mieszczaństwa stawiano postulat, aby nie tylko kapłanom, lecz i wiernym było wolno przyjmować codziennie komunię świętą<sup>130</sup>. Wątpliwości natomiast musi budzić twierdzenie E. Wintera, jakoby ruch za komunią św. codzienną miał podłoże antyklerykalne, wywodzące się z kręgu górnořeńskich Przyjaciół Bożych, z którymi był związany działający na terenie Pragi Jan Dambach († 1372)<sup>131</sup>. Bardziej prawdopodobne natomiast jest, iż właśnie ów Jan Dambach, uczeń Eckharta, przyjaciel Taulera, wpływowym w Pradze mistyk, głosząc konieczność zjednoczenia człowieka z Bogiem, mógł oddziaływać na ośrodki religijne czeskie, wprost lub pośrednio, wskazując na sakrament eucharystii, jako na najlepszą drogę do tego zjednoczenia. O wpływie takim może świadczyć Mateusza z Krakowa *Tractatus rationis et conscientiae*, w którym m.in. utrzymuje, iż rozum i sumienie prowadzą dialog na temat korzystania z Wieczerzy Pańskiej. Zdaniem A. Schleiffa odzywają się tu tezy niemieckiej mistyki, gdy Mateusz mówi, że zjednoczenie z Bogiem jest lepsze w sakramencie eucharystii, niż osiągnięte poprzez post i dobre uczynki<sup>132</sup>.

Sprawą uczestnictwa wiernych w sakramencie eucharystii zajął się m.in. synod praski w 1389 r.<sup>133</sup>. Wypowiedział się przeciwko stanowisku Macieja z Janowa. Opowiedział się natomiast za stanowiskiem umiarkowanym, które zdaniem F. Hiplera, reprezentował Jan z Kwidzyna. Według niego Jan z Kwidzyna w zakończeniu prologu do *Expositio*

<sup>126</sup> F. Hipler: jw. (1) ss. 214 nn. — K. Górski: jw. (1) s. 576. — Tenże: jw. (3) s. 38.

<sup>127</sup> Por.: Hipler: jw. (1) s. 214. — H. Barycz: jw. s. 340. — E. Maleczyńska: jw. s. 260. — W Bibliotece PAN w Gdańsku rkp Mar 294 znajduje się „Determinatio M.H. Bitterfest Pragae ostendens, quod licite possit cotidie communicare devotus”.

<sup>128</sup> Por.: F. Hipler: jw. (1) ss. 214 n. — A. Schleiff: jw. (2) s. 7. — J. Krzyżaniakowa: jw. ss. 42—44.

<sup>129</sup> F. Hipler: jw. (1) s. 214.

<sup>130</sup> Por. E. Winter: jw. (1) s. 73.

<sup>131</sup> Tamże: ss. 46—48, 73.

<sup>132</sup> A. Schleiff: jw. (2) s. 7.

<sup>133</sup> C. Höffler: jw. s. LIII.

oraz w *Septililium* III, 4 i 5 głosił, że sakrament eucharystii jest pokarmem i lekarstwem duszy, którego rzadsze lub częstsze stosowanie może zalecać lekarz dusz w poszczególnych wypadkach, w zależności od duchowego pragnienia i dyspozycji<sup>134</sup>.

Jan z Kwidzyna istotnie w prologu do *Expositio* omawia niektóre zagadnienia sakramentu eucharystii<sup>135</sup>. Poza krótkim wykładem teologicznym o samym sakramencie<sup>136</sup>, dalej omawia kwestie kazuistyczno-liturgiczne mszy św. Nie ma tam natomiast wypowiedzi na temat cytowanego przez F. Hiplera stanowiska Jana z Kwidzyna odnośnie codziennego przystępowania do komunii św. Owszem, elementy takiego poglądu można by na siłę odnaleźć w ogólnej nauce Jana z Kwidzyna o sakramentach świętych<sup>137</sup>. Nie jest to jednak wystarczające, aby w pełni można było aprobować pogląd F. Hiplera.

Stanowisko Jana z Kwidzyna w sprawie codziennej komunii świętej zostało natomiast wyrażone i to stosunkowo mocno, najprawdopodobniej w Pradze przed 1386 r. w napisanej przez niego parafrazie *Pater noster*. Prośbę modlitwy Pańskiej „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” interpretuje w ten sposób, że wyróżnia trzy jego rodzaje: materialny, doktrynalny oraz sakramentalny<sup>138</sup>. Łączność pojęć codzienności oraz chleba sakramentalnego pozwala na jednoznaczne wyprowadzenie wniosku, iż Jan z Kwidzyna opowiadał się za codzienną komunią świętą<sup>139</sup>. Pośrednio powyższe stanowisko może też poświadczyć pochwała pragnienia codziennej komunii św. zawarta w *Vita Latina*<sup>140</sup>.

Reprezentowane przez Jana z Kwidzyna stanowisko odnośnie przyjmowania komunii świętej znalazło swoje potwierdzenie w duchowym kierownictwie Doroty z Mątowów, gdy się osiedliła w Kwidzynie. Z jej biografii wynika, iż po przyjęciu pierwszej komunii świętej w jedenastym roku życia, aż do czternastu lat nie mogła przystępować do komunii św. częściej niż dwa razy w roku, mianowicie w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego oraz Bożego Narodzenia. Później przystępowała częściej, siedem razy do roku. Od około 1380 r. pozwalano jej w Gdańsku przystępować raz w tygodniu, a po 1390 kilka razy tygodniowo. Po przybyciu w 1391 r. Doroty do Kwidzyna, Jan z Kwidzyna jako jej spowiednik i kierownik duchowy, po zapoznaniu się z jej pobożnością, udzielił jej pozwolenia na trzykrotne przyjmowanie komunii świętej w tygodniu. Po przeniesieniu się jej do rekluzorium od drugiego maja 1393 r. otrzymywała komunię św. codziennie. W dniu śmierci dnia 25 czerwca 1394 r. otrzymała komunię św. zaraz po północy; ponownego

<sup>134</sup> F. Hipler: jw. (1) s. 215.

<sup>135</sup> *Expositio*: prol. jw. k. 13 vd — 15 vd.

<sup>136</sup> Tamże: k. 13 vd — 14 a.

<sup>137</sup> Por. *Expositio*: art. IX, jw. k. 57 vd.

<sup>138</sup> „...panem nostrum cottidianum da nobis hodie, materialem, doctrinalem, sacramentalem”. (Parafraza *Pater noster*: jw.). — Por. *Expositio*: prol. jw. k. 13 v d.

<sup>139</sup> W tym sensie interpretuje A. Bober SJ podobny pogląd zawarty w tej samej prośbie Modlitwy Pańskiej (*De cognitione baptismi* 136; PL 96, 168) św. Idefonsa z Toledo († 667). Por. A. Bober SJ: *Antologia patrystyczna*. Kraków 1965 ss. 365 n.

<sup>140</sup> „O sitis invincibilis. O esuries insaciabilis et o ardor inextinguibilis! Nunquam sitis esse invincibilis convincitur, quem fons indeficiens non vincit, cum tamen fons simplex sole vincere scientem, et esuries insaciabilis ostenditur, quam esca plene reficiens non tollit, presertim cum esca sufficiens saciare solet esurientem”. (*Vita Latina*: lib. 7, cap. 27, h).

udzielenia komunii św. w tym samym dniu, mimo jej usilnych próśb, Jan z Kwidzyna odmówił<sup>141</sup>.

Postulat codziennej komunii św. w zasadzie był jak najbardziej słuszny. O jego niepowodzeniu mogło jednak zdecydować m.in. to, iż Milicz z Kromieryża i Maciej z Janowa głosili cały szereg poglądów nieortodoksyjnych. Obok przekonywania wiernych o nadejściu czasów apokaliptycznych występowali również ze skrajnymi programami reformy Kościoła. „Niemniej rosnące zainteresowanie Eucharystią wśród świeckich i kleru — jak pisze prof. Karol Górski — znalazło swój wyraz w żądaniu komunii pod dwiema postaciami, które wysunęli husyci. Postulat ten stał się zewnętrznym symbolem tego ruchu w XV w. Jest rzeczą zrozumiałą, iż wiązanie ruchu husyckiego z hasłami częstej komunii św. dla świeckich, a nawet komunii św. codziennej opóźniło ich przyjęcie na czas długi, tym więcej, że hasło komunii św. pod dwiema postaciami podjęte zostało później przez Lutra”<sup>142</sup>.

W katedrze pomezkańskiej Jan z Kwidzyna zajmował się duszpasterstwem, zwłaszcza w konfesjonale: głosił też często kazania. Studium teologii, zajęcia z poszczególnymi scholarami, modlitwy kanoniczne, pełnienie dzieł miłosierdzia, m.in. nawiedzanie chorych dzieci, dopełniały jego licznych zajęć<sup>143</sup>. Okazuje się właśnie tu, na ile to możliwe, jak działał na niego przykład gorliwych duszpasterzy praskich: Konrada Waldhausera, Milicza z Kromieryża, Macieja z Janowa, z tą jednak różnicą, iż potrafił unikać ich błędów.

#### 8. ŚWIĘTYCH OBCOWANIE

W świętych obcowaniu — utrzymuje Jan z Kwidzyna — wierni łączą się ze świętymi dla pozyskania dóbr duchowych. Każdy w Kościele może tyle ich uzyskać, na ile jest zdolny<sup>144</sup>. U podstaw zdolności pozyskiwania zasług Chrystusa lub świętych w niebie czy na ziemi leży posiadanie trzech warunków: wiary, posłuszeństwa i miłości. Są to więzy łączące człowieka z Kościołem i umożliwiające korzystanie człowiekowi z dobrodziejstw obcowania świętych. Zakres korzystania z powyższych dóbr zależy od stopnia doskonałości wyżej wymienionych warunków<sup>145</sup>.

Dobra duchowe rozchodzą się po wszystkich członkach Kościoła —

<sup>141</sup> Vita Latina: lib. 1, cap. 6, t; lib. 3, cap. 28, a; lib. 4, cap. 2, bc; lib. 5, cap. 10, fg; cap. 36, d; cap. 38, a-f; cap. 39, a-g; lib. 7, cap. 26, a-d; cap. 27, a-h. — Septililium: tr. III, 3. — Por.: F. Hipler: jw. (1) ss. 214, 217, 340. — R. de Buck: jw. ss. 543 n. — K. Górski: jw. (1) s. 379. — A. Olbrisch: Die Bedeutung von Bussakrament und Eucharistie im Vollkommenheitsstreben der seligen Dorothea von Preussen. Rom 1941. — T. Vegrin: Dorothea und das hl. Sakrament des Altares. *Der Dorotheenbote*. H. 7 1955 ss. 11 n. — R. Stachnik: Zum Vollkommenheitsstreben der seligen Dorothea. *Der Dorotheenbote* H. 17 1962 ss. 2 nn. — H. Westpfahl, A. Triller: jw. ss. 410—418.

<sup>142</sup> K. Górski: jw. (3) s. 39.

<sup>143</sup> Por. F. Hipler: jw. (1) ss. 212 n.

<sup>144</sup> „Sanctorum quidem communio est bonorum spiritualium per sanctos acquisitionum congregatio, de quibus quis que in ecclesia numero et merito existens in tantum participat, in quantum se capacem efficit, mediante adiutorio gratie diuine ut sibi inperciatur meritum Christi, adiutorium et meritum sanctorum in celo et in terra”. (Expositio: art. X, jw. k. 59 a).

<sup>145</sup> Tamże: k. 59; Ekl 4,12; Dz 4,32.



mistycznego Ciała Chrystusa. Nie mogą jednak z nich korzystać członkowie odpadli, gdyż nie spełniają warunków uczestnictwa w świętych obcowaniu; a więc heretycy sprzeciwiający się wierze, schizmatycy sprzeciwiający się posłuszeństwu, ekskomunikowani sprzeciwiający się miłości<sup>146</sup>. Członkowie odpadli od Kościoła tracą uczestnictwo w dobrach Kościoła i zdolność do zasługiwania sobie życia wiecznego<sup>147</sup>.

Z obcowania świętych wypływają trzy zasadnicze rodzaje dóbr duchowych:<sup>148</sup>

a. Odpusty Kościoła (*indulgentie prelatorum*). Ich źródłem jest skarbiec Kościoła i świętych obcowanie<sup>149</sup>. Zwierzchnicy Kościoła mogą ich udzielać w różnym stopniu. Wartość odpustów zależy od czterech warunków. Idąc za św. Tomaszem z Akwinu Jan z Kwidzyna wymienia dwa warunki ze strony udzielającego: władza i rozumna przyczyna; ze strony korzystającego: żal i pobożność czyli posiadanie stanu zasługiwania potencjalnego i aktualnego<sup>150</sup>. Błędne jest natomiast twierdzenie heretyków, iż dawanie odpustu za pomoc w budowie kościołów jest godne śmiechu, jako handel łaską<sup>151</sup>.

b. Modlitwy świętych. Ich źródłem jest miłość Kościoła triumfującego, który modli się za Kościół walczący oraz za dusze w czyśćcu<sup>152</sup>. Swoje stanowisko popiera Jan z Kwidzyna powołaniem się na wezwania błagalne z litanii do wszystkich świętych, zdanie św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, św. Tomasza z Akwinu oraz Pismo św.<sup>153</sup>.

Święci posiadają w niebie dwojakiemu rodzajowi poznanie: wieczorne (*cognicio vespertina*) — poznanie rzeczy przyrodzonych w ich właściwym rodzaju; korzystając z tego poznania nie są w stanie rozumieć zanoszonych do nich próśb; poznanie poranne (*cognicio matutina*) — poznanie rzeczy w Słowie, dzięki niemu widzą i rozumieją rzeczy związane z ich chwałą, a więc i modlitwy do nich zanoszone<sup>154</sup>.

c. Pomoc dla zmarłych. Wstawiennictwo świętych dosięga również dusz przebywających w czyśćcu. Święci Kościoła walczącego mogą zadośćuczynić i uwolnić ich od kary. Święci Kościoła triumfującego za zgodą Boga mogą karę im umniejszyć. Dusze po wyjściu z czyśćca mogą

<sup>146</sup> „Ad nudam necessitatem huiusmodi capacitatis ad minus tria requiruntur, scilicet: fides, obediencia et caritas; ut volens esse perticeps, fideliter credat, humiliter obediat et veraciter diligat. Qui rumpit fidem, fit hereticus. Qui rumpit obedienciam, fit scismaticus. Et qui rumpit caritatem, fit et est excommunicatus, saltem excommunicatione minore, et separatur a sanctorum communione”. (Exposicio: art. X, jw. k. 59 a). Por. Tamże: k. 59 b.

<sup>147</sup> Tamże: k. 59 v c.

<sup>148</sup> „Sunt autem tria subsidia inter alia, que de sanctorum communione proveniunt, scilicet: indulgentie prelatorum, preces sanctorum et suffragia mortuorum”. (Tamże).

<sup>149</sup> „Vnde sciendum, quod indulgentie veniunt de thezauro ecclesie et sanctorum communione”. (Tamże).

<sup>150</sup> Tamże; por. k. 59 v d — 60 b.

<sup>151</sup> Tamże: k. 63 v d.

<sup>152</sup> „Quod ad secundum, scilicet de precibus sanctorum est dicendum, quod partes ecclesie sibi subveniunt ex caritate per preces seu oraciones suas. Vnde ecclesia triumphans orat Deum pro ecclesia militante, et hijs qui in purgatorio...”. (Tamże: k. 60 b). — Tamże: art. V, jw. k. 32 b.

<sup>153</sup> Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 14 n., d. 51. — Gregorius: XL homiliarum in evangelia, hom. 32; PL 76, 1238 C; Job 5,1.

<sup>154</sup> Exposicio: art. X, jw. k. 60 vd; por. 60 ve — 61 a.

poznać swych wspomóżycieli dzięki objawieniu ze strony Boga, dusz w niebie lub aniołów<sup>155</sup>.

Pomoc ze strony ludzi żyjących dla dusz ludzi zmarłych jest możliwa tylko wobec tych dusz, które znajdują się w czyścisku<sup>156</sup>. Dusze przebywające w piekle lub otchłani nieochrzczonych nie mogą skorzystać z pomocy, gdyż nie są członkami Kościoła. Ludzie żyjący mogą swymi uczynkami dopomóc duszom ludzi zmarłych i uwolnić je od kar czyścicowych<sup>157</sup>. Powinni to czynić ze względu na ich karę, która jest bardzo wielka, ze względu na potrzebę, w której się znajdują; ze względu na życzliwość, której są godni oraz ze względu na ufność, iż dusze te odwdzięczą się swoim dobrodziejcom po dojściu do nieba<sup>158</sup>. Każdy więc człowiek, nawet święty, dopóki żyje, powinien zapewnić sobie, po swej śmierci, wsparcie uczynkami ludzi żywych. Poprzez uczynki, które są w stanie dopomóc duszom zmarłych, Jan z Kwidzyna rozumie jałmużnę, posty, modlitwy, ofiary mszy św., dobrowolne kary ekspiacyjne<sup>159</sup>. Nie przysparzają one wprawdzie zasług dla życia wiecznego, mogą jednak duszom czyścicowym zapewnić zmniejszenie kar oraz ograniczyć czas ich trwania. Zależy to jednak od stanu posiadania już uprzednio zasług przez duszę cierpiącą<sup>160</sup>. Ponadto wartość uczynków ofiarowywanych za dusze zmarłych nie jest obiektywna. Uczynki za zmarłych są zasadniczo dobre i wartościowe tylko wówczas, gdy ofiarujący je żyjący człowiek nie znajduje się w stanie grzechu śmiertelnego<sup>161</sup>.

Na przykładzie modlitwy, biorąc pod uwagę jej podmiot, przedmiot oraz cel i formę, wykazuje Jan z Kwidzyna wielostronne korzyści uczynków zanoszonych w intencji dusz zmarłych, przebywających w czyścisku<sup>162</sup>.

Bóg okazał człowiekowi wielkie miłosierdzie, dając mu lekarstwo na grzech pierworodny w postaci sakramentu chrztu świętego, a wraz z nim przykazania i obietnicę nagrody wiecznej. Dla uwolnienia się od grzechów po chrzcie popełnionych otrzymał człowiek od Boga sakrament pokuty. Jeżeli jednak człowiek nie skorzystał z dobrodziejstw tego sakramentu przed śmiercią i pozostały mu jakieś grzechy lekkie lub kary do odbycia, dzięki miłosierdziu Bożemu, człowiek żyjący może ofiarować swoje modlitwy za zmarłego; ten zaś może korzystać z uczynków oraz z modlitw ludzi żyjących i świętych w niebie<sup>163</sup>.

Zmarli, za których się wstawiamy poprzez modlitwy, stanowią godny przedmiot naszego orędownictwa. Mimo, że aktualnie cierpią, są już jednak wybrani i przeznaczeni do królestwa niebieskiego; z tej racji uczynki jakie w ich intencji wypełniamy, mają również wartość zasługującą i dla nas<sup>164</sup>.

Cel modlitwy w intencji dusz zmarłych jest bardzo wzniosły,

<sup>155</sup> Tamże: k. 61 b; Augustinus: De cura pro mortuis gerenda cap. 5; PL 40, 597.

<sup>156</sup> Sermo tertius: s. 69 b.

<sup>157</sup> Expositio: art. V, jw. k. 32 b; Sermo primus: jw. s. 64 b.

<sup>158</sup> Sermo tertius: jw. ss. 69 b — 70 b.

<sup>159</sup> Sermo primus: jw. ss. 64 a — 65 a; Expositio: art. V, jw. k. 32 b.

<sup>160</sup> Sermo primus: jw. s. 65 b; Expositio: jw.

<sup>161</sup> Sermo primus: jw. s. 65 a.

<sup>162</sup> Sermo secundus: jw. s. 67 a.

<sup>163</sup> Tamże: ss. 67 a — 68 a.

<sup>164</sup> Tamże: ss. 68 b, 69 a; Sermo tertius: jw. s. 69 b.

mianowicie ten, by wszyscy doszli do zgromadzenia świętych i otrzymali najwyższy stopień chwały. Również modlitwa stanowi jedną z form pomocy, w której zachodzi możliwość przypodobania się poprzez dobro drugiemu człowiekowi<sup>165</sup>. Myśl ta została przez Jana z Kwidzyna szerzej wyeksponowana w listownej odpowiedzi na prośbę o modlitwę jego oraz niejakiej Elżbiety, przebywającej w rekluzorium kwidzyńskim, po śmierci Doroty z Mątowów. Zdaniem Jana z Kwidzyna miłość sprawia, iż modlitwa zanoszona w intencji drugiej osoby ma dla modlącego się taką wartość, jaką mógłby wyjednać modląc się w swojej intencji. Człowiek będący w łasce, poprzez swoje uczynki i modlitwy ofiarowywane za żywych lub zmarłych, więcej zyskuje, aniżeli, gdyby one były dokonywane w intencji samego modlącego się. Stąd też uczynek zasługujący dokonany w intencji człowieka żywego lub zmarłego, którego dusza jest w czyszczeniu, ma dwa skutki. Pomaga człowiekowi żyjącemu w nawróceniu się lub umocnieniu w łasce, a zmarłemu w umniejszeniu kary. Człowiek zaś, który owe uczynki ofiarowywał w intencji innych, odnosi korzyści dla swego życia wiecznego. Z tej racji każdy uczynek zadany za pokutę, a spełniony, kiedy człowiek jest w stanie miłości, ma większą wartość od zwykłego uczynku, który zasługuje tylko na życie wieczne, gdyż zadośćuczyni ponadto za kary, jakie pokutujący powinien ponieść za grzech<sup>166</sup>.

Przedstawione w niniejszym rozdziale poglądy teologiczne Jana z Kwidzyna nawiązują głównie do myśli św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury. Chociaż mają one charakter eklektyczny, można odkryć w nich zasadniczy nurt, zgodny z plato-nizującymi tendencjami teologii Jana z Kwidzyna. Widać to najlepiej na przykładzie jego poglądów o Kościele i sakramentach świętych. Kościół w ujęciu Jana z Kwidzyna stanowi czynnik umożliwiający ludziom uzyskiwanie przeobóstwienia. Mocne zaakcentowanie w jego ujęciu roli Chrystusa, jako Głowy Ciała Mistycznego oraz środków — sakramentów świętych, którymi dysponuje, zwłaszcza sakramentu eucharystii, pozwalają się dopatrzeć w jego ujęciu płaszczyzny, na której spotyka się to co boskie z ludzkim; to co niewidzialne z widzialnym. Mając to na uwadze Jan z Kwidzyna skoncentrował się na ujęciu Kościoła w aspekcie wewnętrznym, na sakramentach świętych i trosce o warunki dobrego szafarstwa; pominął natomiast aspekt zewnętrznej działalności Kościoła, m. in. hierarchię.

Podane w rozdziale poglądy teologiczne Jana z Kwidzyna na temat Kościoła i sakramentów św. pozwalają na wyprowadzenie towarzyszących, jak i leżących u ich podstaw, tez filozoficznych. Można w zasadzie je skupić wokół relacji zachodzących między Bogiem a człowiekiem. Dodatkowym zagadnieniem jest tu znajomość terminów, zaczerpniętych z filozofii arystotelesowsko-tomistycznej.

Rzeczywistość nie jest ograniczona zakresem poznania zmysłowego; sięga dalej. Charakteryzują ją przede wszystkim dobra duchowe, wśród których Bóg zajmuje czołowe miejsce. Bóg jest celem ostatecznym czło-

<sup>165</sup> Tamże.

<sup>166</sup> Por. List na temat wartości uczynków jw.

wieka. Aby do niego powrócić, człowiek winien się wznieść ponad rzeczy cielesne, w kierunku duchowych. Bóg udzielając człowiekowi światła swego natchnienia, pomaga mu we wznoszeniu się ponad rzeczywistość zmysłową. Dużą rolę w dziele jednoczenia się człowieka z Bogiem, prowadzenia człowieka po drodze przeobstwania, odgrywa Kościół, który został ujęty nie w aspekcie instytucjonalnym, lecz jako Ciało Mistyczne Chrystusa zrzeszające ludzi dążących do świętości, a więc do upodobnienia się, a wreszcie zjednoczenia z Bogiem. Czołowe miejsce w Kościele zajmują sakramenty św. Podobnie jak cały Kościół, tak i one są czynnikami uświęcającymi, czyli przeobstwiającymi człowieka. Całe życie sakramentalne zostało podporządkowane świętości. Widać to zwłaszcza na przykładzie sakramentu eucharystii. Przyjmowanie Boga w komunii św. — zdaniem Jana z Kwidzyna — pozwala człowiekowi na uzyskanie, już tu na ziemi, wstępnego stanu przeobstwienia.

Ponadto podkreśla Jan z Kwidzyna śmiertelność ciała ludzkiego oraz skuteczną rolę miłości w kontaktach międzyludzkich, obejmujących nawet życie pozagrobowe.

Jan z Kwidzyna w zasadzie wierny augustynizmowi i skłonny do tendencji platonizujących, zarówno w teologii, jak i w specyficznym pojętej filozofii, korzysta również z terminologii arystotelesowsko-tomistycznej. Zaczerpnął ją od św. Tomasza, przy korzystaniu z jego rozwiązań teologicznych. Niestety zakres znajomości owej terminologii jest bardzo skąpy, obejmuje przyczyny: sprawczą, celową, formalną oraz wzorczą; oraz złożenie bytu ze substancji i przypadłości. Treść pojęć nie jest wyjaśniona. Nie jest nawet możliwą rzeczą na podstawie tekstów pism Jana z Kwidzyna wyjaśnić przyporządkowanie przyczyny wzorczej do pozostałych.

## VI. ESCHATOLOGIA

### 1. STANY I MIEJSCA ESCHATOLOGICZNE

Przed męką Chrystusa istniały cztery miejsca, w których dusze ludzkie przebywały po śmierci. Jan z Kwidzyna powołując się na św. Tomasa z Akwinu umiejscawia je „w środku ziemi”<sup>1</sup>.

a. Piekło potępionych (*infernium dampnatorum*). Przechodzą do niego dusze zmarłych w grzechu ciężkim. Objęte są karą zmysłów i potępienia. Z piekła, jak również z otchłani dzieci, nie ma możliwości wyjścia<sup>2</sup>. Chrystus nie wstąpił do piekła, nikogo z niego nie wybawił. Stało się tak dlatego, iż Chrystus może pomóc tylko tym, którzy są jego

<sup>1</sup> „Est sciendum, quod ante Christi passionem quatuor fuerunt receptacula animarum in medio terre; secundum sanctum Thomam...”. (Expositio: art. V, jw. k. 31 vc). — Por. Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 45, q. 1, a. 1; Summa Theol. suppl. q. 91, a. 3, ad 4; q. 97, a. 4, co; a. 7, ad 3.

<sup>2</sup> „Primum est locus seu infernus dampnatorum, qui est in corde seu centro terre”. (Expositio: art. V, jw. k. 31 vc). — „Illi vero, qui valde mali, illi sunt in inferno, pro quibus non est orandum, nec in eis prosunt suffragia aliqua facta pro vivos, ...”. (Sermo primus: s. 66 a). — „In primo autem receptaculo est tam pena sensus, quam dampni perpetue”. (Expositio: jw.). — Por. Sermo tertius: s. 69 b.

członkami, albo też staną się nimi przez nawrócenie. Znajdujący się w piekle nie byli członkami Chrystusa, nie mogli się nimi stać, gdyż byli poza stanem zasługiwania. Z tej racji odkupienie ich nie objęło<sup>3</sup>.

Szatan przed męką Chrystusa posiadał dwojakiego rodzaju moc: przyciągającą oraz nakłaniającą. Pierwszą kierował do otchłani sprawiedliwych i świętych. Władza ta została mu odjęta przez mękę Chrystusa. Drugą władzą szatan wtrącał w zło przez oszustwo i gwałt. Moc ta została u niego osłabiona przez mękę Chrystusa, jego pomoc i światło prawdy<sup>4</sup>.

b. *O tchłani* dzieci nieochrzczonych (*limbus infancium in peccato originali decedencium*). Dusze dzieci zmarłych w stanie grzechu pierworodnego idą do otchłani dzieci. W otchłani tkwią w karze potępienia, ale nie obejmuje ich kara zmysłów; są tam też ciemności wewnętrzne i zewnętrzne. Chrystus nie wstąpił do otchłani i nikogo z niej nie wybawił. Stało się tak dlatego, iż znajdujące się tam dzieci nie były zdolne do przyjęcia łask Chrystusa. Zadośćuczynienie jego nie mogło im dopomóc, ani też ich objąć, gdyż ten tylko jest członkiem Chrystusa, kto przez wiarę lub jakiś sakrament wiary mógł go poznać<sup>5</sup>.

c. *Czyściec* (*purgatorium*). Do czyścica dostają się dusze ludzi częściowo dobrych a częściowo złych, którzy umarli nie w grzechach ciężkich, lecz lekkich. Można wśród nich wyróżnić trzy grupy: dusze ludzi, którzy mimo żalu i wyznania grzechów nie wypełnili nałożonej pokuty; dusze ludzi, którzy nałożoną pokutę wypełnili, lecz w niedostatecznym stopniu i nie uzupełnili jej innymi pobożnymi uczynkami; wreszcie dusze ludzi, u których po wyznaniu grzechów i odbyciu pokuty, pozostały jakieś grzechy lekkie lub też grzechy zapomniane, za które nie zadośćuczynili<sup>6</sup>. Dusze w czyścicu przeznaczone są do szczęścia niebieskiego, mają pewną nadzieję na jego uzyskanie<sup>7</sup>. Dusze w czyścicu są objęte czasową karą zmysłów i odrzucenia, znajdują się w ciemnościach zewnętrznych, ale nie wewnętrznych, gdyż cierpiący tam posiadają łaskę<sup>8</sup>. Jest też w czyścicu ogień cielesny oczyszczający dusze z grzechów lek-

<sup>3</sup> „Ad hunc locum Christus non descendit, nec ab illo aliquem liberauit. Racio, quia Christi passio nulli prodest, nisi sit eius membrum, uel fiat per conuersionem. Sed illi in inferno non fuerunt membra Christi, nec potuerant fieri, quia fuerunt extra statum merendi. Nec in illo loco est redemptio, nec est pro eis rogandum, qui ibi esse sciuntur uel creduntur”. (Exposicio: jw.). — Tamże: art. VII, jw. k. 46 b, 47 vc.

<sup>4</sup> Tamże: art. IV, jw. k. 30 v cd. — Ap 20,2; J 12,31.

<sup>5</sup> „Secundum animarum receptaculum est limbus infancium in peccato originali decedencium. Ibi est pena dampni et non pena sensus. ... In vtroque receptaculo, primo et secundo, tenebre interiores et exteriores sunt. Ad illum secundum locum Christus etiam non descendit, nec ab eo aliquem liberauit. Racio huius est, quia illi paruuli non fuerunt capaces gratie Christi, nec satisfactio eius illis poterat suffragari neque ad eos extendi, quia ad eos solum extenditur, qui eius membra efficiuntur per fidem uel aliquid fidei sacramentum, sed neutrum illi potuerant habere”. (Exposicio: art. V, jw. k. 31 vc). — Sermo primus: s. 66 a.

<sup>6</sup> Sermo primus: s. 66 a. — Sermo tertius: s. 69 b. — Exposicio: art. V, jw. k. 31 vd.

<sup>7</sup> Sermo tertius: s. 69 b; Exposicio: jw.

<sup>8</sup> „Tercium receptaculum ... dicitur purgatorium, in quo est pena sensum et dampni ad tempus determinatum et finitum. Et sunt ibi tenebre exteriores, non interiores, quia gratiam habent. Ibi est ignis corporalis, qui spiritus iustorum, qui in hac uita penitentiam suam non impleuerunt, affliguntur usque ad satisfaccionem condignam...”. (Exposicio: art. V, jw. k. 31 v cd).

kich i miłości ziemskiej<sup>9</sup>. Kara w czyścicu jest wielka i ostra. Jan z Kwidzyna utrzymuje, że przekracza wszelką karę zmysłową tego świata, jest jednak mniejsza niż w piekle<sup>10</sup>. Dalej Jan z Kwidzyna uważa za prawdopodobne, idąc za Ryszardem z Middletown i św. Brygidą Szwedzką, że dusze w czyścicu modlą się za ludzi żyjących, zwłaszcza za tych, którzy im pomagają<sup>11</sup>.

Ogień w piekle i czyścicu jest cielesny, z natury swej nie działa na duszę, a tylko na ciało. O ile jednak jest narzędziem boskiej sprawiedliwości wówczas działa i na samą duszę. W czyścicu oczyszcza ją, w piekle nie oczyszcza lecz pali, sprawia ból, lecz nie spala<sup>12</sup>.

Zróźnicowanie kar w czyścicu i piekle uzależnione jest nie ze strony prześladowającego, lecz ze strony podmiotu cierpiącego, a więc w zależności od stanu jego grzechów<sup>13</sup>. Rodzaje kary wiecznej: ogień, zimno, płacz, fetor, robak, strach, ciemności wewnętrzne i zewnętrzne. Bóg jednak udzieli nieco światła, aby można było widzieć te okropności. Potępieni jednak nie dojrzą chwały zbawionych. Przedmiotem ich rozważań będzie zło, za które zostali potępieni. Wola ich będzie utrwalona w złu, będą zazdrościć duszom znajdującym się w niebie i pragnąć by zostały potępione. Będą grzeszyć bez dalszego jednak wpływu na swój stan<sup>14</sup>.

c. O t c h ł a ń Ojców (*limbus patrum*). Przebywały w nim dusze ludzi zmarłych we wierze i łasce, oczyszczeni za życia lub w czyścicu. Chrystus wstąpił do otchłani Ojców „jako do miejsca kary, ale nie z racji kary”. Chrystus wstąpił na życzenie dusz przebywających w otchłani w tym momencie, kiedy dusza jego została oddzielona od ciała. Przebywał tam Chrystus do czasu swego zmartwychwstania. Wstępując do otchłani obdarzył przebywających tam wizją uszczęśliwiającą, lecz nie miejscem

<sup>9</sup> Tamże: k. 31 vcd; art. VII, jw. k. 41 b—vc.

<sup>10</sup> Tamże: art. V, jw. k. 31 vd.

<sup>11</sup> Tamże: art. X, jw. k. 61 b. Por.: Richardus de Mediavilla: In IV Lib. Sent. d. 45. — S. Birgitta: Revelaciones. Vadstone—Nuremberge 1521. Starodruk 185 WSD w Olsztynie; l. 4, cap. 7, e. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 45, q. 2. — B. Durst OSB: Zur Frage der Armenseelen-Anrufung. Die Lehrentwicklung in 13. Jahrhundert und der heutige Stand der Frage. *Katholik* 21 (1918) 89 n.

<sup>12</sup> „Notandum, quod ignis iste corporeus in purgatorio et eciam in inferno, non agit in animam in quantum est instrumentum nature, sed solum ut sic agit in corpus. In quantum uero est instrumentum diuine iusticie sic agit in animam ipsam affligendo et purgando et hoc in purgatorio, sed in inferno non purgat, sed tantummodo cruciat, adurit et non consumit. Et hoc datum est illi igni a Deo, sicut datur anime et corpori (ut) compaciatur ibi et non deficiat nec consumantur...”. (Exposicio: art. V, jw. k. 31 vd—32 a). — Por. Tamże: art. VII, k. 41 b—vc; 46 b.

<sup>13</sup> „Item nota, quod penarum diversitas, tam in purgatorio, quam in inferno non ex parte affligentis, sed ex parte subiecti patientis ... Ille ergo, qui plura habet peccata, ille ceteris paribus plus affligitur et pluribus penis”. (Tamże: art. V, jw. k. 32 a).

<sup>14</sup> „Nota quod reprobi in inferno habebunt uoluntatem in malo obstinatam, nec poterint aliquod bonum velle. ... reprobi de omnibus bonis dolebunt, ideo uellent omnes bonos esse dampnatos. Eciam propinquorum glorie inuidebunt minus tamen eorum glorie, quam aliorum non propinquorum. Semper igitur peccabunt, sed non semper demerebuntur, quia erunt in termino, sicut sancti in celo, non merebuntur post iudicium, ita nec isti in inferno demerebuntur”. (Tamże: art. VII, jw. k. 46 b—vc). — Tamże: art. V, jw. k. 32 vc.

szczęśliwości. Oświecił ich światłem swojej chwały. W momencie swego wniebowstąpienia wprowadził ich do nieba<sup>15</sup>.

Pisząc o miejscach pobytu eschatologicznego Jan z Kwidzyna skupił swą uwagę na ich roli w okresie poprzedzającym Wniebowstąpienie Pańskie.

Piekło w ujęciu Jana z Kwidzyna to przede wszystkim miejsce pobytu dusz potępionych. Akcentuje jego realne i wieczne istnienie oraz różnicowanie kar<sup>16</sup>. Zdaniem Jana z Kwidzyna do piekieł wstąpiła tylko dusza Chrystusa<sup>17</sup>. Nie powołuje się przy tej okazji na cytaty z listu św. Piotra<sup>18</sup>. Wstąpienie Chrystusa do piekieł ma w ujęciu Jana z Kwidzyna charakter realny, teksty jego nie dają podstaw do interpretacji metaforycznej, na wzór Duranda<sup>19</sup>. Wydaje się, że przy opracowywaniu swoich poglądów o miejscach eschatologicznych Jan z Kwidzyna korzystał przede wszystkim z pism św. Tomasza z Akwinu<sup>20</sup>.

Poglądy Jana z Kwidzyna odnośnie miejsc i stanów pobytu eschatologicznego w zasadniczych punktach są zgodne z nauczaniem Kościoła w XIII i XIV w., zawartym w uchwałach soborów: laterańskiego IV (1215 r.), lionńskiego I (1245 r.), lionńskiego II (1247 r.); w liście papieża Jana XXII do Armeńczyków (1321 r.), w konstytucji *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII († 1342)<sup>21</sup>.

d. Niebo empiryjskie (*celum empirreum*), najwyższe wśród innych, jest miejscem wiecznej chwały, szczególnego pobytu Trójcy św., w tym Chrystusa po jego wniebowstąpieniu, Najśw. Maryi Panny po jej wniebowzięciu i wyniesieniu ponad wszystkie chóry anielskie i świętych<sup>22</sup>. Idąc za św. Bonwenturą Jan z Kwidzyna porównuje wnętrze nieba empiryjskiego do wysokiej okrągłej góry, której szczyt zajmuje Trójca św.,

<sup>15</sup> Quartus locus seu receptaculum animarum fuit supra dictos tres, qui dicebatur limbus patrum uel sinus Abrahe, in quo fuerunt illi, qui in fide recta et gracia decesserunt et purgati fuerunt in presenti uel in purgatorio. Ad hos Christus in anima sua descendit, ad locum pene, non ad penam. Et hoc fecit triplici de causa secundum sanctum Thomam. Primo, ut suos amicos consolaretur et liberaret. Secundo, ut inimicos suos confunderet. Tercio, ut sequaces suos et in ipsum credentes a tali descensu liberaret... (Tamże: k. 32 vc. — Tamże: k. 32 vd; art. VI, jw. k. 36 b—vc. — Por. Oz 13,14 n.; Zach 9,11 n.; J 10,11; 5,21; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 52, a. 2.

<sup>16</sup> Por. M. Richard: Enfer. *Dict. de théol. cath.* V, 5, col. 83.

<sup>17</sup> Por. H. Vorgrimler: Zagadnienia dotyczące zstąpienia Chrystusa do piekieł. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 1—10 (1965/6) ss. 89 n.

<sup>18</sup> Por. S. Kowalski: Le problème de la descente du Christ aux enfers. *Collectanea Theologica* 21 (1949) 46 nn.

<sup>19</sup> Por. H. Quilliet: Descente de Jésus aux enfers. *Dict. de théol. cath.* V, 4, col. 574.

<sup>20</sup> Por.: Thomas Aquinas: Summa Theol. p. I, q. 10, a. 3 ad 2; p. I-2, q. 89, a. 6; p. III, q. 52; suppl., q. 14, a. 5; q. 69, a. 3—7; q. 71, a. 5 n.; q. 97; Summa contra Gent. IV, 94; In III Lib. Sent. d. 22, q. 1 nn.

<sup>21</sup> D. 427, 429, 456, 464, 493 a, 531, 570 a, 574 a.

<sup>22</sup> „... decimum est celum empirreum ... hoc celum est super alios omnes celos corporales et dicitur celum celorum, et in eo est habitatio angelorum sanctorum et animarum beatarum, et erit et est etiam gloriosorum corporum. In hoc celum empirreum igneus omnes homines gloriosi evolant. In ipsum beata uirgo assumpta est, super omnes thronos angelorum exaltata, et ultra hanc sacratissimam virginem Christus ascendit”. (Expositio: art. VI, jw. k. 37 a). — Tamże: k. 37 b i vd.

niżej Najśw. Maryja Panna, aniołowie i święci<sup>23</sup>. Chrystus stanowi w niebie empirejskim niejako słońce; aniołowie i święci przyrównani są do gwiazd tego nieba<sup>24</sup>. Wszyscy w niebie, które Jan z Kwidzyna przyrównuje do „świętego Jeruzalem”, stanowią „świętą społeczność”<sup>25</sup>. Jej członków cechuje bezpieczeństwo, sprawiedliwość, światłość, wzajemna miłość, rozkosz, niewypowiedziana radość z umiłowania dobra najwyższego<sup>26</sup>. Święci w niebie będą mieli wolę utwierdzoną w dobrym, nie będą pragnąć zła. Ich stan zasług nie wzrośnie, gdyż będą poza stanem zasługiwania<sup>27</sup>. Nie ma w ich mieszkaniach zróżnicowania cielesnego<sup>28</sup>. Chrystus uzyskał w niebie najwyższe miejsce zarówno pod względem chwały, jak i godności<sup>29</sup>. Święci natomiast i aniołowie w tym samym niebie empirejskim różnią się zajmowanym miejscem i godnościami, zgodne z Pismem św.: „w domu Ojca mego jest mieszkań wiele”<sup>30</sup>.

Podany przez Jana z Kwidzyna opis nieba empirejskiego jest typowy dla scholastycznej tradycji chrześcijańskiej. Na szczególną uwagę zasługuje przyrównanie go do świętej społeczności, sięgające swymi źródłami św. Augustyna, przejęte później przez Grzegorza Wielkiego<sup>31</sup>. W opisie daje się zauważyć wysunięcie na czoło społecznego charakteru życia niebian, jako ludzi żyjących w doskonałej wspólnotcie, której patronuje swą miłością Bóg w Trójcy św.

Traktując o niebie, jako o miejscu wiecznej szczęśliwości, Jan z Kwidzyna daje jego opis w dwóch miejscach. W pierwszym omawia niebo jako miejsce wiecznej szczęśliwości, w drugim przedstawia jego treść w postaci uzyskiwanych tam nagród. Przy tej okazji daje się zauważyć, iż Jan z Kwidzyna mógł mieć pewne trudności z odpowiedzią na pytanie: czy pełnię szczęśliwości otrzymują dusze ludzi zmarłych w stanie świętości zaraz po śmierci, czy dopiero po sądzie ostatecznym; czy dusza odłączona od ciała w niebie może korzystać w pełni z życia wiecznego?

Jest rzeczą znamionną, iż Jan z Kwidzyna nie podaje wyraźnych informacji na temat sądu szczegółowego zaraz po śmierci człowieka. Owszem, można się domyślać, na podstawie kazania kwidzyńskiego, że dusza po śmierci otrzymuje jakąś zapłatę<sup>32</sup>; iż dusze w niebie korzystają z szeregu darów, głównie z widzenia Boga<sup>33</sup> i mają możliwość wspomagać swoimi wstawiennictwami u Boga ludzi żyjących i cierpiących. W zasa-

<sup>23</sup> Tamże: art. VI, jw. k. 37 vc. — Bonaventura: In II Lib. Sent. dist. 2, pars 2, dub. 2, a. 1, q. 2.

<sup>24</sup> Expositio: art. VI, jw. k. 37 vd — Job 38,32 n.; 1 Kor 15, 40 n., Iz 6,1.

<sup>25</sup> Vita Latina: lib. 7, cap. 28 d; Ap 21, 23 n.; Expositio: art. VI, jw. k. 37 vd.

<sup>26</sup> Expositio: jw. k. 37 vd, 38 a; Iz 32,1; 60,19; 64,3; 1 Kor 2,9; Ps 35,9; Iz 59,3. Por. Anselmus: Proslogion c. 26; PL 158, 242; Vita Latina: lib. 7, cap. 28 d.

<sup>27</sup> Expositio: art. V, jw. k. 31 vd, 32 b; art. VII, 46 b—vc; Sermo primus: s. 66 a; Sermo secundus: ss. 63 b, 69 a; Sermo tertius: s. 69 b.

<sup>28</sup> Expositio: art. XII, jw. k. 76 b; por. k. 78 vc.

<sup>29</sup> Tamże: art. VI, jw. k. 36 vc — J 14,3; Ef 1,21.

<sup>30</sup> Expositio: jw. k. 38 b — J 14,2.

<sup>31</sup> Augustinus: In Gal. n. 28; PL 35, 2125; Gregorius: In Ezech. II,1, n. 5; PL 76, 938.

<sup>32</sup> „Bonum est homini ut sic vivat, quod posset sperare, se recepturum mercedem saltem post mortem”. (Sermo tertius: s. 69 b).

<sup>33</sup> „Consequenter est sciendum, quod ad vitam eternam seu beatitudinem, quo anime beate ante iudicium finale confertur...”. (Expositio: art. XII, jw. k. 69 b).



dzie jednak w pismach Jana z Kwidzyna brak wyraźnego stwierdzenia istnienia sądu szczegółowego, bezpośredniego po śmierci człowieka.

Zdaniem ks. W. Granata „Niejasności i brak zdecydowanych poglądów u pisarzy chrześcijańskich w pierwszych trzech a nawet czterech wiekach odnośnie do sądu szczegółowego, a zwłaszcza co do wykonania jego decyzji ma kilka przyczyn: 1° dość rozpowszechnione oczekiwanie na drugie przyjście Chrystusa, 2° różnorodne opinie co do ziemskiego królestwa Chrystusa (millenaryzm), 3° pogląd, że bez zmartwychwstania ciał nie istnieje pełne szczęście człowieka, 4° w Piśmie św. Nowego Testamentu jest więcej tekstów o końcu świata i sądzie powszechnym, niż o definitywnym sądzie szczegółowym i wykonaniu jego decyzji”<sup>34</sup>. W późniejszym okresie wątpliwości co do sądu szczegółowego są już rzadsze, ale i w średniowieczu stanowisko takie nie było odosobnione. Na pogląd Jana z Kwidzyna mogła wpłynąć nie tylko postawa św. Augustyna, który chociaż sąd szczegółowy przyjmował, nie wyjaśniał jednak go w sposób wyczerpujący<sup>35</sup>; dalej obfitując tekstów Pisma św. Nowego Testamentu o sądzie ostatecznym, jak również przejęcie się dominującą w późnym średniowieczu apokaliptyczną wizją świata, czemu Jan z Kwidzyna dał wyraz w prologu do *Vita Lindana*. Szukając dalszych przyczyn tego stanu rzeczy, trzeba przyznać za H. de Lubac: „Jeszcze w XIV wieku Benedykt XII musiał potępić błędne mniemanie, jakoby dusze wybranych były pozbawione widzenia uszczęśliwiającego aż do dnia ostatecznego zmartwychwstania. A mniemanie to miało zwolenników nie tylko wśród małej garstki teologów. Bezpośredni poprzednik Benedykta na stolicy Piotrowej, Jan XXII głosił je w płomiennych kazaniach do ludu awiniońskiego w 1331 i 1332 roku i podtrzymywał je jeszcze w ostatnich latach swego długiego życia na konsystorzu z 3 stycznia 1334 roku. Działo się tak dlatego, że taka opinia, namiętnie wówczas dyskutowana, miała za sobą długi szereg zwolenników, a niektórzy wśród nich należeli do największych powag Tradycji tak greckiej, jak i łacińskiej”<sup>36</sup>.

U podstaw trudności, czy dusza odłączona od ciała może zażywać pełni szczęścia wiekuistego leżały raczej nie tylko teologiczne, lecz filozoficzne, szczególnie antropologiczne. Wychodzono z założenia, iż skoro cały człowiek, łącznie z duszą i ciałem, stanowi przedmiot oceny ze strony Absolutu, to — zgodnie z zasadą racji dostatecznej — nie tylko dusza powinna otrzymać nagrodę, lecz i ciało. Dualistyczne koncepcje hellenizmu i wczesnego chrześcijaństwa, silny wpływ różnych mutacji platonizmu w średniowieczu, traktowały ciało jako element skażony w człowieku, domagając się jego uprzedniego oczyszczenia, aby później dopiero, w łączności z duszą, mógł otrzymać odpowiednią nagrodę.

Powyższe racje, wraz z niedostatecznie jeszcze wówczas wyeksponowaną nauką o sądzie szczegółowym, mogły zaważyć na takim właśnie ujęciu poglądów Jana z Kwidzyna.

Wydaje się, iż problematyka tych trudności była Janowi z Kwidzyna

<sup>34</sup> Ks. W. Granat: *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Dogmatyka katolicka*. T. VIII. Lublin 1962 s. 121.

<sup>35</sup> Por. Augustinus: In Jo. exp.; PL 35, 1751 nn.

<sup>36</sup> H. de Lubac TJ: *Katolicyzm*. Przeł. M. Stokowska. Kraków 1961 ss. 98 n. — Por.: J. Ratzinger: *Auferstehung des Fleisches*. VI. Dogmengeschichtlich. LThK I (1953) 1049. — K. Forster: *Anschauung Gottes*. Tamże: kol. 587.

dobrze znana. Precyzując swe poglądy, dał rozwiązanie godne dobrego teologa, oparte o naukę Kościoła zawartą w wyznaniu Michała Paleologa z soboru lionńskiego II (1274 r.) oraz w konstytucji *Benedictus Deus* Benedykta XII († 1342)<sup>37</sup>.

Ogólnie można powiedzieć, iż zdaniem Jana z Kwidzyna, istotną nagrodę w postaci aktu widzenia Boga otrzymały dusze Ojców w otchłani po spotkaniu z Chrystusem, jak i te, które wprost po śmierci idą do nieba. Zasadniczy akcent tej nagrody, w myśl rozwiązań platonizmu chrześcijańskiego, położony został na przeżyciach duszy oddzielonej od ciała. Po sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu ciał nastąpi wzrost nagrody wiecznej. Obok posiadanego aktu widzenia Boga, dusze skorzystają z dodatkowych nagród współsubstancjalnej i przypadłościowej, wynikających ze zmartwychwstałego, uwielbionego i udoskonalonego podmiotu duszy, mianowicie ciała w niebie.

## 2. ZNAKI POPRZEDZAJĄCE POWTÓRNE PRZYJŚCIE CHRYSUSA

Powtórne przyjście Chrystusa będzie związane z sądem Bożym ostatecznym. Poprzedzą je pewne znaki: wprowadzające ludzi w błąd, wzbudzające strach oraz sprowadzające zgrozę<sup>38</sup>.

a. Jan z Kwidzyna, opierając się na ewangelii św. Mateusza, uważa, że Antychryst będzie głównym czynnikiem prowadzącym ludzi do błędu, a tym samym znakiem poprzedzającym nadejście Syna Bożego. Czas przyjścia Antychrysta nie jest znany. Będzie pochodził z pokolenia Dana i działał wzorem Chrystusa jako nauczyciel, głównie na terenie Judei. Obdarzony będzie przez szatana wielką siłą, przejawiającą się w cudach, odwadze, bluźnierstwach, prowadzeniu wojny ze świętymi, zsyłaniu plag śmierci. Okres panowania Antychrysta został przez Jana z Kwidzyna za Danielem oraz Apokalipsą określony na trzy i pół roku. Dalej w oparciu o Daniela uważa, iż po jego śmierci nastąpi 45 dni, w czasie których nawrócą się Żydzi. Nie nawrócą się jednak w tych dniach wszyscy ludzie. Nie należy też sądzić, aby zaraz po upływie tych 45 dni nastąpił koniec świata i sąd, gdyż zgodnie z ewangelia św. Mateusza „o onym zaś dniu i godzinie nikt nie wie, ani aniołowie niebiescy”<sup>39</sup>.

Antychryst będzie zwodził ludzi następującymi sposobami: mądrością słów, pozornym naśladowaniem cnót, świadectwem Pisma św., dokonywaniem cudów przy pomocy szatana i sztuki magicznej, obiecywaniem bogactw, grozą prześladowań<sup>40</sup>.

Szczególną uwagę zwraca Jan z Kwidzyna na cuda, omawiając szeroko

<sup>37</sup> D. 464, 530 n.

<sup>38</sup> „Primo premittenda sunt aliqua iudicium precedencia. Secundo aliqua sunt adiungenda iudicium concomitancia. Tercio videnda aliqua sunt sequencia. Quo ad primum est sciendum, quod aliqua eorum, que precedunt iudicium quendam sunt inductiva erroris, quedam incussiva timoris et quedam impressiva horrores...”. (Exposicio: art. VII, jw. k. 39 b). — Mt 24,24.

<sup>39</sup> Exposicio: art. VII, jw. k. 39 b—40 vd. — Rdz 49,16 n., Dn 12,7 i 11; Ap 13,5; Mt 24,36.

<sup>40</sup> „Et ille sex modis decipere temptabit fideles, scilicet: sapiencia verborum, secundo simulacione virtutum, tercio testimonio scripturarum, quarto operatione miraculorum et quinto promissione diuiciarum, sexto terrore persecucionum”. (Exposicio: art. VII, jw. k. 39 b). — Tamże: k. 39 v e—40 a. Por.: 2 Tes 2,3 nn.; Ap 13,11; 11,3; Augustinus: De civitate Dei lib. 20, cap. 19,1 n.

niektóre przejawy pozornej cudowności ze strony szatana. Podaje też kryteria cudu prawdziwego, które pozwalają go odróżnić od fałszywego<sup>41</sup>. „Cud we właściwym tego słowa znaczeniu — pisze Jan z Kwidzyna — jest czynem trudnym i dla natury niezwykłym, przekraczającym moc całej natury stworzonej, lecz mogącym zaistnieć na skutek działania innych przyczyn”<sup>42</sup>. U podstaw rozróżnienia cudu prawdziwego od fałszywego — zdaniem Jana z Kwidzyna — leżą następujące kryteria: sprawca główny, sprawca służebny oraz cel<sup>43</sup>.

Antychryst może dokonać tylko pozornego cudu. Materia tych cudów, dokonywanych zawsze z pomocą sztuki magicznej i siły szatańskiej, nacechowana jest kłamstwem i fałszem<sup>44</sup>. W cudzie prawdziwym czynnik sprawczy korzysta z mocy nieskończonej i nadnaturalnej; w cudzie pozornym tylko z mocy stworzonej. Sprawcami służebnymi cudu prawdziwego są dobrzy chrześcijanie przez sprawiedliwość publiczną, albo zli chrześcijanie przez oznaki sprawiedliwości publicznej. Antychryst sprawia dziwy, bo wysłuchują go szatani, z którymi fałszywi cudotwórcy zawierają umowę. Cud prawdziwy ma na celu korzyść Kościoła i chwałę Boga; cud fałszywy zaś oszustwo, pozyskanie próżnej chwały i okazanie osobistej wyniosłości. Bóg niekiedy dopuszcza możliwość czynienia cudów pozornych przez szatana i jego zwolenników, po to, by sami oszuści zostali oszukani, by dobrzy się ćwiczyli, by nikt takich cudów nie pragnął<sup>45</sup>.

b. Wymieniając dalsze oznaki poprzedzające przyjście Syna Bożego, mianowicie wzbudzające strach<sup>46</sup>, Jan z Kwidzyna idąc za ewangelią wg św. Mateusza, św. Łukasza oraz Apokalipsą wymienia: nieprzyjaźń narodów, trzęsienia ziemi, choroby, zarazy, głód, prześladowania, zaćmienie słońca i księżyca, spadanie gwiazd<sup>47</sup>. Za św. Tomaszem z Akwinu podaje piętnaście dalszych znaków poprzedzających ostatnie dni przed nadejściem Syna Bożego<sup>48</sup>.

Poza *Exposicio* problematykę eschatologiczną Jan z Kwidzyna omawia jeszcze w prologu do *Vita Lindana*. Ujęcie jej różni się od wykładu zawartego w *Exposicio* tym, iż jest niezwykle sugestywne i przesiąknięte atmosferą pesymizmu, z racji zbliżającej się katastrofy. Swoje przeświadczenie Jan z Kwidzyna uzasadnia powołaniem się na fakt pojawienia się znaków mających poprzedzić koniec świata, według zapowiedzi Apokalipsy<sup>49</sup>. Powołuje się również na świadectwo św. Pawła: „w dniach ostatnich nastaną chwile trudne. Ludzie bowiem będą samolubni, chciwi, wyniosli, pyszni...”<sup>50</sup>. Cel jaki tu przyświecał Janowi z Kwidzyna zdaje

<sup>41</sup> *Exposicio*: art. VII, jw. k. 39 vcd.

<sup>42</sup> „Vnde miraculum, quod sit proprie dictum, est factum arduum et nature insolitum, excedens facultatem tocius create nature, non tamen ineptum fieri per alias causas”. (Tamże).

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże: k. 39 vc.

<sup>45</sup> Tamże: k. 38 vd — 40 a.

<sup>46</sup> Tamże: k. 40 vd.

<sup>47</sup> Tamże — Mt 24,7 i 29; Łk 21,10 nn.; Ap 9,1.

<sup>48</sup> *Exposicio*: art. VII, jw. k. 41 a. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 48.

<sup>49</sup> Ap 8,12.

<sup>50</sup> 2 Tym 3, 1—3. Por. *Vita Lindana*: Prol. s. 18.

się być dosyć jasny: chodziło mu o sprawę beatyfikacji świątobliwej Doroty z Mątówów Wielkich. Trzynaście razy powtarzające się na kartach prologu wołanie za św. Pawłem: „wyzyskujmy sposobność, bo dni są złe”<sup>51</sup>, miało prowadzić czytelnika do wniosku: „więcej uczmy się z doświadczenia, niż z pism”<sup>52</sup>. „Z doświadczenia” — oczywiście — życia i praktyk ascetycznych świątobliwej Doroty, której biografii została *Vita Lindana* poświęcona.

Zdaniem ks. W. Granata „Obok zjawisk fizycznych są wymieniane przez wszystkich teologów i egzegetów trzy znaki: nawrócenie końcowe Żydów, ogólna apostazja i zjawienie się antychrysta... Poza wspomnianymi trzema znakami większość teologów wymienia jako znaki: głoszenie ewangelii w całym świecie i zjawienie się Eliasza i Henocha”<sup>53</sup>. U Jana z Kwidzyna znaki poprzedzające przyjście Chrystusa na sąd ostateczny sprowadzają się w zasadzie do dwóch: do działalności Antychrysta i zespołu zjawisk fizyczno-moralnych. Wspomina owszem o nawróceniu Żydów, śmierci proroków, lecz je łączy z działalnością Antychrysta<sup>54</sup>.

Podczas pobytu w Pradze Jan z Kwidzyna zetknął się niewątpliwie z myślą kręgu czeskich reformatorów: Konrada Waldhausera, Milicza z Kromieryża, Macieja z Janowa. Będąc m.in. pod wpływem millenarystycznych poglądów Joachima de Fiore († 1202), zarówno pismami, jak i kazaniem głosili panowanie Antychrysta i bliską paruzję Chrystusa<sup>55</sup>. Jan z Kwidzyna nie podzielał tych poglądów. Być może jednak atmosfera dyskusji religijnych w środowisku praskim przyczyniła się do tego, że na pierwszy plan, wśród znaków mających poprzedzić sąd Boży, Jan z Kwidzyna wysunął właśnie działalność Antychrysta.

c. Jeżeli chodzi o trzecią grupę znaków poprzedzających przyjście Syna Bożego, mianowicie budzących grozę, Jan z Kwidzyna wymienia dwa: spalenie świata i zmartwychwstanie ludzi<sup>56</sup>.

Spalenie świata materialnego dokona się mocą nadprzyrodzoną przez ogień, który obejmie rośliny, zwierzęta, ciała ludzkie<sup>57</sup>. Ogień, który poprzedzi sąd, jest szczególnego rodzaju. Składa się nań współdziałanie ognia elementarnego, ziemskiego, czyścącego i piekielnego<sup>58</sup>. Swoim zakresem działania obejmie karanie potępionych, oczyszczenie sprawiedliwych, spalenie roślin, zwierząt i ciał ludzkich, wysubtelnienie pierwiastków, które przysposobi do odnowienia. Ludziom sprawiedliwym, którzy nie mają nic do oczyszczenia nie zaszkodzi, spali tylko ich ciała<sup>59</sup>.

<sup>51</sup> Ef 5,16.

<sup>52</sup> *Vita Lindana*: Prol. s. 10.

<sup>53</sup> Ks. W. Granat: jw. s. 270.

<sup>54</sup> Por. *Expositio*: art. VII, jw. k. 40 a, vc.

<sup>55</sup> Por. E. Winter: jw. (1): ss. 86 nn., 100 n.; A. Schleiff: jw. (2) ss. 12 nn.; E. Maleczyńska: jw. ss. 259 n., 272, 297.

<sup>56</sup> „Quo ad tertium, scilicet ad illa que erunt impressiva horroris, specialiter duo erunt iudicium precedentia, scilicet mundi conflagratio et mortuorum resurreccio”. (*Expositio*: art. VII, jw. k. 41 ab). — Ps 96, 3; 2 P 3,7.

<sup>57</sup> *Expositio*: art. VII, jw. k. 41 b, 42 a.

<sup>58</sup> Tamże: k. 41 b.

<sup>59</sup> Tamże: k. 41 b, vc.

Jan z Kwidzyna wyjaśniając rolę światowego ognia zastrzega się, iż zasadniczym jego celem jest nie tyle zniszczenie świata, ile oczyszczenie go poprzez spalenie i przygotowanie do późniejszego odnowienia<sup>60</sup>.

Oczyszczenie świata polegać będzie na rozłączeniu elementów świata materialnego: siły palącej od ognia, ciemności od powietrza, lodowatego mrozu od wody, cienia i ciemności od powierzchni ziemi z pozostawieniem gęstości. Elementy zachowają swe cechy co do sprawności, lecz nie aktualnie. Ogień zachowa więc swą ciepłość i suchość, powietrze ciepło i suchość. Owe cechy elementów nie będą między sobą aktywne i bierne, ponieważ ustanie ruch niebios, który jest zasadą (*principium*) działania i przemian<sup>61</sup>. Poprzez oczyszczenie elementów świat uzyska większą jasność i piękniejszą formę<sup>62</sup>. Również niebiosa świata przejdą do nowego stanu. Ich oczyszczenie dokona się jednak nie przez ogień, lecz przez ustanie w nim ruchu niedoskonałego<sup>63</sup>.

A więc na początku ogień ów wyprzedzi przyście Chrystusa, a równocześnie oczyści sprawiedliwych, ukarze złych, spali ludzkie ciała wraz z innymi stworzeniami rosnącymi i żyjącymi na ziemi. Zaraz po tym nastąpi zmartwychwstanie zmarłych i przybycie Chrystusa Sędziego<sup>64</sup>. Wszyscy ludzie, poza Chrystusem i Maryją już zmartwychwstałymi, zmartwychwstaną równocześnie z rozporządzenia Bożego, który chce każdemu człowiekowi, złożonemu z duszy i ciała, wymierzyć, odpowiednią do jego zasług, sankcję<sup>65</sup>.

Przyczyną zmartwychwstania ciał wszystkich ludzi, dobrych i złych, będzie Chrystus jako Bóg, główna przyczyna sprawcza i wzorca wszystkich rzeczy. Chrystus natomiast jako człowiek będzie narzędną przyczyną sprawczą, oraz przyczyną wzorcą z racji swego zmartwychwstania<sup>66</sup>.

W zmartwychwstaniu można wyróżnić pewne etapy: 1. Ukształtowanie się ciał z prochu; jest przeciwne biegowi natury i dlatego dokona się

<sup>60</sup> „Ideo ultima mundi purgatio congrue fiet per ignem”. (Expositio: art. VII, jw. k. 42 a).

<sup>61</sup> Tamże: k. 41 vd — 42 a.

<sup>62</sup> Tamże: k. 41 vd —. Por. Iz 30,26; Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 48, a. 2, ad 1 et 2.

<sup>63</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 41 vd.

<sup>64</sup> „Quo facto statim erit resurreccio mortuorum et aduentus iudicis ad iudicandum...”. (Tamże: k. 41 vc). — Iz 66,15 n.; Pp 32,22; Jl 2,3.

<sup>65</sup> „Quo ad primum est dicendum, quod omnes homines simul resurgent quantum est de lege communi. Hoc dico propter Christum et eius beatissimam matrem gloriosam uirginem Mariam, quorum resurreccio iam est completa. ... Sed resurreccio secundum exigenciam diuine iusticie, que uult in resurreccione uniuicique retribuere pro loco et tempore prout meruit. Cuius ergo corpus cum anima meruit gloriam per gratiam, uel penam seu miseriam per culpam, ut totum compositum ex anima et corpore remuneretur necesse est secundum ordinem diuine iusticie corpus resurgere et anime reuiri...”. (Expositio: art. XI, jw. k. 64 vc). — J 5,28; 1 Kor 15,35 n. — Gregorius: Expositio in librum Job sive moralia: lib. XIV, cap. 55 n.; PL 57, 1075 nn.

<sup>66</sup> „Quo ad secundum dicendum est, quod causa nostre resurreccionis est Christus dominus, in quantum Deus et in quantum homo. In quantum Deus est causa efficiens principalis et etiam exemplaris, sicut rerum omnium. In quantum autem homo similiter est causa duplex nostre resurreccionis: est enim causa efficiens instrumentalis per imperium uocis, et est causa exemplaris in eodem genere per proprietatem sue resurreccionis”. (Expositio: art. XI, jw. k. 64 vd). — 1 Kor 15,12; Rz 5,12; 8,17.

w sposób cudowny. 2. Połączenie ciała z duszą dokona się na płaszczyźnie naturalnej w porządku dyspozycyjnym, a nie sprawczym. 3. Nierozłączne powiązanie duszy i ciała jako przewyższające naturę, dokona się na płaszczyźnie nadprzyrodzonej w sposób cudowny. Mimo wyróżnienia pewnych etapów zmartwychwstania ciało nie nastąpi sukcesywnie, lecz nagle, dzięki nadprzyrodzonej mocy Bożej. Dzień zmartwychwstania ciała nie jest dokładnie znany<sup>67</sup>. Należy potępić wszystkich, którzy określają datę zmartwychwstania ciała<sup>68</sup>. Można jednak — zdaniem Jana z Kwidzyna — przyjąć, iż tak jak u Chrystusa, zmartwychwstanie ciała dokona się rankiem<sup>69</sup>. A w ogóle fakt złożenia Chrystusa do grobu i jego zmartwychwstanie jest fundamentem, na którym opiera się nadzieja na zmartwychwstanie ludzi<sup>70</sup>.

Każdy człowiek zmartwychwstanie identyczny w swoim ciele i w swej duszy. Jak zasługiwał, tak też zmartwychwstanie. Ciała wszystkich ludzi, nie tylko dobrych, lecz i złych, po zmartwychwstaniu będą delikatne, niezniszczalne i nieśmiertelne, nie będą zdeformowane, ani nie będą posiadały żadnych braków naturalnych<sup>71</sup>. Ciała zmartwychwstałe ludzi sprawiedliwych będą się jednak różnić od złych. Sprawiedliwi obdarzeni będą cechami chwalebności, chyżości, jasności, przenikliwości, niecierpliwości. Ciała ludzi potępionych będą pozbawione wyżej wymienionych cech przysługujących ludziom sprawiedliwym<sup>72</sup>. Ciała ludzi zmartwychwstałych, zarówno dobrych, jak i potępionych, obok tożsamości, cechować będzie również integralność wszystkich członków<sup>73</sup>.

Powołując się na tekst św. Pawła: „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa”<sup>74</sup>, Jan z Kwidzyna interpretuje go w sensie dojrzałości nie duchowej, lecz fizycznej, wyprawdzając wniosek, iż zmartwychwstali, jak Chrystus, będą mieli około 33 i pół lat. Być może korzystał tu z pewnych inspiracji św. Augustyna<sup>75</sup>.

Wiara w zmartwychwstanie — zdaniem Jana z Kwidzyna — jest bar-

<sup>67</sup> „Quo ad tertium, scilicet de resurrectionis qualitate, dicendum est, quod tria erunt in resurrectione: Primum, corporum reformatio ex pulvere. Secundum, animarum iterata cum corporibus coniunctio. Tertium, anime et corporis inseparabilis conligatio. Quantum ad primum et tertium resurrectio erit miraculosa, quia primum est contra naturam cursum, tertium uero supra naturam, sed quo ad secundum erit resurrectio naturalis, non quidem effectiue, sed dispositiue. Attamen simpliciter loquendo resurrectio est dicenda miraculosa seu (non)naturalis. Sic etiam resurrectio secundum dicta tria erit subito et non successiue, quia fient illa tria diuine uirtute...”. (Expositio: art. XI, jw. k. 65 a). — Por. Tamże: k. 65 b. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 47. — Ps. Dionisius Areopagita: De caelesti hierarchia IV, 3 n. — Augustinus: De Trinitate I, XII, 23.

<sup>68</sup> Expositio: art. XI, jw. k. 65 b—vc.

<sup>69</sup> Tamże: k. 65 b.

<sup>70</sup> Tamże: art. IV, jw. k. 31 ab. — 1 Kor 15,51; Kol 3,3; Iz 11,10. — Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 50, a. 5; q. 51, a. 1.

<sup>71</sup> Expositio: art. XI, jw. k. 66 a, 67 vc. — Job 19,25 n.; 1 Kor 15,53.

<sup>72</sup> Expositio: art. XI, jw. k. 66 a, 67 a.

<sup>73</sup> Tamże: k. 66 ab; por. art. XI, k. 64 b—vd. — Łk 21,18. — Augustinus: Enchiridion ad Laurentium cap. 120; PL 40, 288.

<sup>74</sup> Ef 4,13.

<sup>75</sup> Expositio: art. XI, jw. k. 66 vc. — Augustinus: De ciuitate Dei lib. I, cap. 22,16; PL 41, 778.

dzo użyteczna, gdyż łagodzi śmierć bliskich, oddala bojaźń śmierci, zachęca do dalszej pracy, odstrasza od złych uczynków, znosi błędne mniemanie saduceuszy, żydów, mahometan i innych, odnośnie nauki o zmarłych wstaniu ciał<sup>76</sup>.

Jan z Kwidzyna mówiąc o znakach poprzedzających powtórne przyjście Chrystusa opierał się głównie na tekstach Pisma św., zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Dał im interpretację stosunkowo szeroką. Potrafił jednak zachować umiar, nie przekraczając zasadniczych linii wykładu, wyznaczonych orzeczeniami Kościoła, zawartymi w symbolach wiary, w wypowiedzi papieża Pelagiusza I († 561), w potępieniu błędów Abelarda, w uchwałach soborów laterańskiego IV (1215 r.), liońskiego II (1274 r.), w konstytucji *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII († 1342)<sup>77</sup>.

### 3. SĄD BOŻY

a. Cechami sądu Bożego są: pewność sądu, jawność i powszechność sądzonych<sup>78</sup>. Opierając się na licznych cytatach Pisma św., a także na wypowiedziach Piotra Lombarda i św. Tomasza z Akwinu, Jan z Kwidzyna uważa, iż sądu Bożego nie może nikt uniknąć<sup>79</sup>. Ominięcie go jest rzeczą niemożliwą<sup>80</sup>. Sądzeni będą wszyscy ludzie i aniołowie, zarówno dobrzy, jak i źli<sup>81</sup>. Dokładny czas sądu ostatecznego nie jest ludziom, ani aniołom znany. Nastąpi on podczas dnia, a nie w nocy. Ogłosi go trąba Chrystusa lub anioła<sup>82</sup>. Wówczas wszyscy ludzie zmarli zgromadzą się w dolinie Jozafat koło góry Oliwnej<sup>83</sup>. Chrystus zstąpi z nieba w postaci ludzkiej uwielbionej wraz z aniołami i świętymi<sup>84</sup>.

Chrystus zajmie na sądzie miejsce wyniosłe w przestworzach. Z tego miejsca będzie sędzić ludzi dobrych i złych<sup>85</sup>. Dobrym ukaże się w postaci ludzkiej i boskiej. Złym tylko w postaci ludzkiej, gdyż nie są w stanie dostrzec jego boskości<sup>86</sup>.

b. Poznanie Boga podczas sądu może się dokonać poprzez znaki (*per signa*) i skutki, albo przez istotę<sup>87</sup>. Poznanie przez skutki i znaki będą

<sup>76</sup> Expositio: art. XI, jw. k. 67 b—vc. — 1 Tes 4,13 n.; 2 Mach 7,7 i 9; 1 Kor 15,35 n.; Hebr 8,3; Ap 14,13; Mt 15,34 nn.; 22, 19 i 23; 1 Kor 15,19; Cyprianus: Epistula 53 ad Fortunatum et alios collegas, PL 4, 356 n.

<sup>77</sup> D. 228 a, 384, 462, 464, 530 n.

<sup>78</sup> „Ad secundum principale in hoc articulo accedendo, quod est iudicium Dei et ea que circumstant et concomitantur, est notandum, quod tria in articulo innuuntur. Primum est iudicij inevitabilitas, ibi *Inde venturus*. Secundum est latendi impossibilitas, ibi *Judicare*. Tertium est iudicandorum vniuersitas, ibi *Viuos et mortuos*”. (Expositio: art. VII, jw. k. 42 b). — Por. Tamże: k. 39 b.

<sup>79</sup> Tamże: k. 42 b. — Petrus Lombardus: Lib. IV Sent. d. 48. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 48; Summa Theol. p. III, q. 59, a. 6.

<sup>80</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 42 b. — Hbr 4,13; 1 Kor 15,22; 5,13.

<sup>81</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 42 vc, 43 b. — Flp 2,10.

<sup>82</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 42 vcd, 45 vd; art. XI, k. 65 a. — Mt 13,41; 24,3 n.; 1 Kor 15,52; 1 Tes 4,16.

<sup>83</sup> JI 4,2.

<sup>84</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 42 vcd. — Mt 25,31 nn.

<sup>85</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 42 vd.

<sup>86</sup> Tamże: k. 42 vd, 43 a, 45 vd. — Ap 1,7.

<sup>87</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 43 b.

mieli wszyscy ludzie, zarówno dobrzy, jak i źli. Szczególnie jednak będą z niego korzystać ludzie źli, a więc ci, którzy nie chcieli wierzyć w Chrystusa, że jest prawdziwym Zbawicielem i przyszłym sędzią<sup>88</sup>; którzy chociaż uwierzyli, że jest Bogiem, nie czcili go uczynkami wiary. Im ukaże się Chrystus poprzez zrozumiałe i oczywiste dla nich znaki, gdy przyjdzie na sąd w mocy, chwale i majestacie<sup>89</sup>, gdy słońce i księżyc zaćmia się, oni będą podziwiali moc i wielkość Boga i żalowali swego zaniedbania<sup>90</sup>.

Potępieni zobaczą Chrystusa uwielbionego, lecz to widzenie pomnoży ich karę przez jasność postaci Chrystusa rażącą wzrok, przez smutek z chwały Chrystusa płynący z nienawiści, a przede wszystkim przez rozpacz na widok śladów męki Chrystusa, która miała dla nich, niewdzięcznych być źródłem dobrodziejstw<sup>91</sup>. Poznanie Chrystusa w istocie Bożej przysługuje wyłącznie ludziom dobrym. Dzięki niemu poznają, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem. Oglądanie bóstwa jako takiego jest źródłem najwyższej rozkoszy, która nie przysługuje ludziom złym, potępnym, lecz wyłącznie dobrym<sup>92</sup>.

c. Jan z Kwidzyna wyróżnia pięć sposobów sądzenia. Sąd szczególnego autorytetu (*authoritatis*) przysługuje całej Trójcy św. wobec wszystkich ludzi i aniołów. Chrystus jako człowiek będzie sądził władzą delegowaną (*subauthoritatis*)<sup>93</sup>. Apostołowie i „mężowie doskonali”, uczestniczący w sądzie obok Chrystusa, jako znający prawa Boże i zwyczaje Królestwa Bożego, korzystać będą podczas sądu z godności ławników (*assessorie dignitatis*)<sup>94</sup>. Święci i aniołowie będą sądzili poprzez wyrażenie zgody (*approbationis*) na decyzję sędziego<sup>95</sup>. Ostatni sposób sądzenia, poprzez porównanie (*comparationis*), będą mieli ludzie. Dzięki niemu sami ocenią siebie, jako dobrych i złych<sup>96</sup>.

W sądzie ostatecznym wezmą również udział oskarżyciele, mianowicie szatan, grzechy każdego człowieka, cały świat: a więc niebo i gwiazdy, ziemia, powietrze, woda, skażone ludzkimi grzechami. Będą także świad-

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> „Septimo queritur an omnes iudicandi, tam mali, quam boni, cognoscant Christum Ihesum esse verum Deum, verum hominem, redemptorem et iudicem hominum. Respondetur quod duplex est cognitio deitatis: vna est per signa et effectus. Alia est in propria forma et essentia. Primam noticiam seu cognitionem deitatis Christi in iudicio omnes habebunt tam boni, quam mali, quia certissima signa et manifestissimos effectus ostendetur eius diuinitas, ut reprobi, qui nunc nolunt ipsum credere esse verum Deum redemptorem et futurum iudicem, tunc cognoscent ipsum esse verum dominum, redemptorem et iudicem. Et si crederent ipsum esse Deum et tamen eum non glorificauerunt per opera fidei, ostendetur eis Christus per signa euidentia, ut doleant se tantum bonum neglexisse et amisisse”. (Tamże: k. 43 b—vc).

<sup>90</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 43 vc. — Ek 21,27. — Petrus Lombardus: Lib. IV Sent. d. 48.

<sup>91</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 43 v ed.

<sup>92</sup> „Cognitione autem in propria essentia deitatis solum boni Christum verum Deum esse cognoscent. Racio huius est, quia deitas in propria forma non potest uideri sine summa delectatione, qua reprobi sunt indigni. ...”. (Tamże: k. 43 vc).

<sup>93</sup> Tamże: k. 43 a.

<sup>94</sup> Tamże: k. 43 a. — Mt 19,28.

<sup>95</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 42 b, 45 vc. — Mdr 3,8.

<sup>96</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 42 b. — Mt 12,41; Ap 11,18.



kwie: Bóg, będący nie tylko sędzią, lecz i świadkiem, sumienie oraz osobisty anioł stróż<sup>97</sup>. Tuż po ogólnym zmartwychwstaniu wszystkie grzechy, własne i cudze, zasługi, czyny, myśli wszystkich ludzi staną się znane wszystkim<sup>98</sup>.

d. Na sąd ostateczny składają się dwa momenty: zbadanie zasług oraz wymierzenie sankcji. Biorąc to pod uwagę Jan z Kwidzyna wyróżnia dwa rodzaje sądu: wyjaśniający oraz wymierzający sankcję<sup>99</sup>.

Pierwszy ustala wartość i stan uczynków dobrych i złych człowieka, jak również z wyjątkiem dzieci, stosunek do dzieł miłosierdzia i zaniedbania względem pokuty. Nie podlegają temu sądowi niewierni<sup>100</sup>.

Drugi ustala sankcję, decydującą o losie człowieka, stosownie do jego zasług. Ten rodzaj sądu obejmuje wszystkich ludzi, zarówno dobrych, jak złych, dzieci ochrzczone i nieochrzczone<sup>101</sup>.

e. Jeżeli chodzi o czynniki następujące po sądzie ostatecznym, to jak na początku, ogień napowrót obejmie świat. Po zakończeniu sądu żar ognia otoczy potępionych i sprowadzi ich do piekła, gdzie szatani będą wykonawcami boskiego wyroku sprawiedliwości na potępionych. Ludzie dobrzy pójdą w swej chwale wraz z Chrystusem do nieba<sup>102</sup>.

Nastąpi też odnowienie świata, „będzie nowe niebo i nowa ziemia”, zgodnie z tym co mówi Apokalipsa<sup>103</sup>.

Eschatologia chrześcijańska nie zawsze była właściwie rozumiana. Bardzo często popadano w skrajności: począwszy od pesymizmu przejawiającego się w głosach o końcowym unicestwieniu świata, aż do nieuzasadnionego optymizmu, znajdującego swe odbicie w poglądach milenarystycznych. Jan z Kwidzyna opowiadając się za nową ziemią i nowym niebem zajmuje stanowisko nie tylko umiarkowane, ale właściwe, bo zgodnie z tradycją myśli chrześcijańskiej, ściślej św. Augustyna, który pisał: „po odbyciu sądu przestanie istnieć to niebo i ta ziemia, kiedy zaczną istnieć nowe niebo i nowa ziemia. Albowiem razem ze zmianą rzeczy ten świat nie przeminie zupełnie. Dlatego mówi Apostoł: «Przemija postać tego świata. A pragnę abyście byli bez troski». Postać więc przemija, a nie natura”<sup>104</sup>. Podobnego zdania był również, często cytowany przez Jana z Kwidzyna, Hugo ze św. Wiktora. Komentując słowa św. Pawła: „przemija postać tego świata”<sup>105</sup> pisał: „nie powiedział przemija świat, lecz postać tego świata, to znaczy zewnętrzny wygląd i postać, którą posiada obecnie, zostanie przemieniona na lepszą formę; jeżeli

<sup>97</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 44 a—ve. — Ap 12,10, 2 Sam 10,4; Jer 11,4; 29,9; Job 20,27. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 48, a. 1.

<sup>98</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 44 b—ve. — 1 Kor 14,25; Ap 20,12; Dn 7,10.

<sup>99</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 44 v cd.

<sup>100</sup> Tamże: k. 45 a—vd. — Mt 25,45; Łk 3,8; 6,27 n.; J 3,18; 1 J 4,20.

<sup>101</sup> Expositio: art. VII, jw. k. 44 vd; por. k. 45 ve.

<sup>102</sup> Tamże: k. 41 ve, 46 ab.

<sup>103</sup> „Post predicta fiet mundi innovatio. Erit enim celum novum et terra nova ...”. (Tamże: k. 41 ve). — Ap 21,1.

<sup>104</sup> Augustinus: De civitate Dei lib. XX, cap. 14; PL 41, 679.

<sup>105</sup> 1 Kor 7,31.

jednak czyta się gdzieś, że świat przeminie, należy to rozumieć odnośnie zewnętrznej postaci, a nie odnośnie istoty, która pozostanie zawsze”<sup>106</sup>.

#### 4. ŻYCIE WIECZNE

Na temat życia wiecznego — zdaniem Jana z Kwidzyna — napisano wiele, lecz większość opracowań nie wyczerpuje tematu<sup>107</sup>. Więcej jednak można powiedzieć czym życie wieczne nie jest, niż czym jest. W życiu wiecznym — pisze Jan z Kwidzyna — „nie ma tam śmierci, płaczu, zmęczenia, słabości, głodu, pragnienia, żadnego żaru, zniszczenia, braku, żalu, smutku, bólu, trudu, strachu, złości, nieszczęścia, ani żadnego kuszenia przez nieprzyjaciela, możliwości grzeszenia, ani zasługiwania na karę. Będzie tam natomiast odpoczynek od pracy, pokój od wrogów, bezpieczeństwo od niewygód i napaści. Ludzie będą jak aniołowie Boży, jaśniejący ... w królestwie Bożym. Będzie tam zawsze życie bez śmierci, dzień bez nocy; ... radość bez bólu, bezpieczeństwo bez strachu, spokój bez trudu, wiedza bez błędu, pokój bez końca, męstwo bez słabości, prawda bez przewrotności, piękno bez zniekształceń, zdrowie bez choroby, prawda bez kłamstwa, miłość bez złośliwości, szczęśliwość bez nieszczęścia, prawdziwe bogactwo bez nieprawości, cześć bez niegodziwości, słowa z uwielbieniem, miłość ludzi bez obrzydzenia i nieczystości, pamięć bez zapominania, umysł bez błędu, wola bez zamieszania ducha i nieuporządkowania, przyjaźń ze szczerością, zgoda wszystkich i radość bez końca”<sup>108</sup>.

W życiu wiecznym Bóg będzie wszystkim dla wszystkich, gdyż „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce ludzkie nie zdołało pojąć jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy go miłują”<sup>109</sup>.

Przebywający w niebie uzyskują następujące nagrody, składające się na życie wieczne: substancjalną czyli istotną, współsubstancjalną oraz przypadłościową<sup>110</sup>.

Podobny podział nagród w niebie przyjmuje św. Bonawentura. Wymienia nagrodę substancjalną polegającą na widzeniu Boga (*visio*), zażywaniu (*fructio*) oraz posiadaniu Boga (*tentio*); współsubstancjalną, skupiającą się na chwale ciała, oraz przypadłościową, sprowadzającą się do aureoli należnej męczennikom, wyznawcom i dziewicom<sup>111</sup>.

W teologii Jana z Kwidzyna treść uzyskanych nagród w niebie przedstawia się następująco:

<sup>106</sup> Hugo a S. Victore: In Ep. 1 ad Cor. q. 68; PL 175, 526. Tłum. wg ks. M. Ziółkowski: Eschatologia. Sandomierz 1958 s. 423. — Podobnego zdania są św. Bonawentura (por. In IV Lib. Sent. d. 48, a. 2, q. 3) oraz św. Tomasz z Akwinu (por. Summa Theol. suppl. q. 91, a. 1). — Por. A. Piolanti: De novissimis. Torino 1946 s. 128. — P. Courcelle: Le Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens. *Archives d'Histoire et Littéraire du Moyen Age* 30 (1955) 46, 49, 52, 65 n.

<sup>107</sup> Expositio: art. XII, jw. k. 67 vd.

<sup>108</sup> Tamże: k. 67 vd—68 a. — Por. Augustinus: De civitate Dei lib. XXII, cap. 29,1; PL 41, 796 n.; cap. 30,1; PL 41, 801.

<sup>109</sup> 1 Kor 2,9. — Por. Iz 64,3; Rz 6,23. — Augustinus: Enchiridion ad Laurentium cap. 121; PL 40, 288; Enarrationes in Psalmum 118,1; PL 37, 1502.

<sup>110</sup> „Ideo est sciendum, quod triplex est premium, scilicet: substanciale, consubstanciale et accidentale”. (Expositio: art. XII, jw. k. 68 b).

<sup>111</sup> Bonaventura: Breviloquium p. 7, cap. 7. — In I Lib. Sent. d. 1, q. unica,

a. Nagroda substancjalna czyli istotna składa się z szeregu darów. W Bogu dusza uzyskuje widzenie istoty (*visio*), umiłowanie (*dileccio*) oraz stan zażywania tych dóbr (*tencio, apprehensio seu fruicio*), nazywany niekiedy dążeniem do Boga lub tkwieniem w nim<sup>112</sup>.

Szczęśliwość jest dwojaka: niestworzona oraz stworzona. Ta ostatnia stanowi dla duszy istotną nagrodę<sup>113</sup>. Jan z Kwidzyna bowiem uważa, że szczęśliwość niestworzona „ubłogosławia nas sprawczo czyli czyni nas rzeczywiście błogosławionymi”, natomiast stworzona, wewnętrzna, ubłogosławia nas formalnie i wynika z połączenia duszy z zasadą swego bytowania, mianowicie z Bogiem, dobrem najwyższym, do którego ostatecznie zdążają wszystkie stworzenia rozumne<sup>114</sup>. Ostatecznie więc szczęśliwość (*beatitudo*) polega na widzeniu odkrytym, jasnym, istoty Boga i trzech osób Trójcy św. Dusza ludzka jednym spojrzeniem swej wizji obejmuje całą istotę Boga, a w niej wszystkie trzy osoby Boskie, chociaż realnie się różniące<sup>115</sup>. Ponadto może w swej wizji poznać istnienie Chrystusa w sakramencie eucharystii oraz inne prawdy wiary<sup>116</sup>.

Poznanie uzyskiwane podczas wizji uszczęśliwiającej jest również w duszy ubłogosławionej źródłem uczuć, gdy istota Boga poznawana przez duszę utożsamia się z najwyższym dobrem. Ten aspekt wizji jest — zdaniem Jana z Kwidzyna — doskonalszy od poprzedniego, gdyż dusza podczas wizji istoty Boga, chociaż styka się z nią na płaszczyźnie intelektualnej w fazie początkowej, w zasadzie jednak łączy się z istotą Boga poprzez akt woli<sup>117</sup>. Jan z Kwidzyna, zgodnie ze swymi założeniami, podkreśla tu mocno swój woluntaryzm i istotę szczęścia wiekuistego upatruje w akcie woli wobec Boga, jako najwyższego dobra.

Można się z kolei za Janem z Kwidzyna zapytać, czy w ogóle można dojrzeć okiem cielesnym istotę Boga? Jego zdaniem zasadniczo nie, lecz tylko przypadłościowo. Bóg będzie widziany w stworzeniach swoich, zwłaszcza w ciałach uwielbionych, w których okaże się dzieło Bożego

a. 2. — In III Lib. Sent. d. 31, q. 2, a. 2. — Por. N. Wicki: Die Lehre der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin. Freiburg (Schweiz) 1954 ss. 181 n., 194, 197. — Ks. W. Granat: jw. s. 192.

<sup>112</sup> „Primum premium essenciale consistit in tribus dotibus anime, scilicet: in uisione, dilectione et tencione, apprehensione seu fruicione”. (Exposicio: art. XII, jw. k. 68 b). — Tamże: k. 69 vc.

<sup>113</sup> Tamże: k. 69 vc.

<sup>114</sup> „... vna beatitudo est increata, que beatificat nos effectiue, seu efficit nos realiter beatos. Alia (est) beatitudo creata, que est ad intra, et beatificat nos formaliter et resultat ex coniunctione anime cum suo principio essendi, scilicet cum Deo, summo bono, in quo ultima(tim) tendentis appetitus creature rationalis finaliter et saciabiliter requiescit. Et hec beatitudo est premium essenciale anime”. (Tamże: k. 68 vc). — Rdz 15,1.

<sup>115</sup> „Vnde in hoc premio essentiali et visione beatifica quinque per ordinem simul fiunt et sunt: Primo enim tres persone in vna essencia sub proprietatibus distinctis, vno simplici intuitu, vero visionis actu cognoscuntur, ita quod realiter anima beata uno mentis aspectu cognoscit tres personas in diuinis realiter differentes in personis ... Secundo dicta visio beatifica, qua Deus uidetur clare et nude ab anima beata, dicitur visio facialis ...”. (Exposicio: art. XII, jw. k. 68 v.cd). — Por. Tamże: k. 70 a. — J 14,9 nn.; Rdz 32,31; Wj 33,11; 1 Kor 13,12.

<sup>116</sup> Exposicio: art. jw. k. 70 a.

<sup>117</sup> Tamże: k. 69 a. — Por. Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 27, a. 2, q. 1; N. Wicki: jw. s. 200.

majestatu i tak wielka chwała, że ujawni się istota Boża. Jeszcze bardziej ujawni się ona w uwielbionym ciele Chrystusa<sup>118</sup>.

W widzeniu uszczęśliwiającym dusza wspierana jest dwojakim światłem. Stworzone światło chwały usposabia ją do oglądania światłości niestworzonej. Niestworzone i nieskończone światło, Bóg sam, sprawczo wznosi duszę ponad nią samą, by mogła oglądać „światłość nieprzystępną”<sup>119</sup>.

Powyższy pogląd, przyjęty przez Jana z Kwidzyna, w zasadzie był aprobowany przez wielu jego poprzedników. Biorąc pod uwagę, iż stworzenia rozumne same z siebie nie są w stanie poznać istoty Boga, natomiast podczas aktu wizji uszczęśliwiającej, w oparciu o zasadę racji dostatecznej, trzeba przyjąć jakąś pomoc nadprzyrodzoną ze strony samego Boga w postaci światła chwały. Być może korzystał tu Jan z Kwidzyna z iluministycznych koncepcji św. Augustyna lub przedstawicieli średniowiecznego augustynizmu, najprawdopodobniej ze św. Bonawentury, w czym jednak utwierdziły go zapewne postanowienia soboru w Vienne (1311—1312), który odrzucił twierdzenia Begardów i Beginek, utrzymujących iż dusza nie wymaga światła chwały wznoszącego ją do widzenia Boga<sup>120</sup>.

Wizja uszczęśliwiająca, zwraca uwagę Jan z Kwidzyna, nie jest u wszystkich ludzi równo jasna. Zachodzi tu pewna gradacja, uzależniona od stanu uprzednich zasług duszy. Nie wszyscy też mają równy udział w stopniu uczestnictwa i zażywaniu najwyższego dobra<sup>121</sup>.

Dusza podczas wizji uszczęśliwiającej nie może się doskonalić w poznawaniu istoty Bożej, lecz może poznawać większą liczbę przedmiotów, jeżeli Bóg którejs z nich zechce w sobie te lub inne rzeczy ukazać<sup>122</sup>.

W łączności z wizją uszczęśliwiającą dusza otrzymuje również pewne dary przysposabiające ją samą i jej ciało do najlepszego korzystania z widzenia istoty Bożej. Jan z Kwidzyna przyrównuje owe dary do posagu dawanego przez ojca na własność oblubienicy, a do użytku oblubieńca, w chwili przeprowadzenia do jego domu<sup>123</sup>. Nie każdy dar w ten sposób dany zalicza się do posagu, lecz dar zasadniczy, mający zapewnić środki do życia. Podobnie nie każdy dar zalicza się do posagu duszy wchodzącej do nieba, lecz dary zasadnicze, przysposabiające do aktu życia chwalebne<sup>124</sup>. Dary te nie różnią się w zasadzie od elementów nagrody substancjalnej. Są nimi: wizja istoty Boga, za jej wiarę; umiłowanie Boga, za jej miłość; dążenie i tkwienie w Bogu, za jej nadzieję<sup>125</sup>.

Dusza mogłaby jednak w przeżywaniu swej chwalebnej nagrody mieć pewne trudności ze strony ciała. Stąd, zdaniem Jana z Kwidzyna, w wyniku duchowych zaślubin z Bogiem, ciało uzyska cztery dyspozycje,

<sup>118</sup> Expositio: art. XII, jw. k. 70 b; por. jw. k. 78 b. — Job 19,27.

<sup>119</sup> Expositio: art. XII, jw. k. 69 a. — Ps 35,10; 1 Tym 6,16. — Por. K. Forster: jw. ss. 584, 587.

<sup>120</sup> D. 475. — Por. ks. W. Granat: jw. s. 167.

<sup>121</sup> Expositio: art. XII, jw. k. 69 a, 70 b, 76 b, 78 vc. — 1 Kor 15, 41; Ap 18,6 n.; J 14,2; 1 Kor 3,8; Ap 22,12. Por. D. 693.

<sup>122</sup> Expositio: art. XII, jw. k. 69 ab.

<sup>123</sup> Tamże: k. 69 b.

<sup>124</sup> Tamże: k. 69 vc.

<sup>125</sup> Tamże.

z których dwie dotyczą zmysłów, pozostałe popędów, aby mogło się stać doskonałym podmiotem duszy. Jeżeli chodzi o zmysły ciała, będzie ono łatwo przyjmowało wzniosłe uczucia, dzięki jasności (*claritas*), nie będzie ono zdolne do przyjmowania niskich uczuć, dzięki wolności od namiętności (*impassibilitas*). Jeżeli chodzi o władze ruchowe, to nie będą one stawiały oporu kierującej duszy, dzięki chyżości (*agilitas*), a ciała zewnętrzne nie będą stanowiły przeszkody, dzięki subtelności (*subtilitas*)<sup>126</sup>.

Jak w małżeństwie cielesnym, tak i w małżeństwie duchowym, z racji zaślubin dusza otrzymuje od Chrystusa, duchowego oblubieńca, szereg darów. A więc zostaje obdarzona radością mającą swe źródło w wizji Chrystusa jako człowieka; dalej darami od przyjęciół oblubieńca i oblubienicy, które są również radością, wynikającą z obcowania z mieszkańcami niebios i wspólnego przeżywania szczęścia<sup>127</sup>.

Należy przy tej okazji, za Janem z Kwidzyna, zaznaczyć, że chociaż omawiane dary należą do istotnej nagrody, to jednak nie są samą szczęśliwością, czyli życiem wiecznym. Szczęśliwość bowiem „jest doskonałym przyporządkowaniem, dzięki któremu dusza łączy się doskonale z Bogiem”. Wymienione poprzednio dary są tylko „sprawnościami czyli dyspozycjami, lub pewnymi jakościami duszy, które duszę przysposabiają do doskonałego przyporządkowania. Są one więc raczej skierowane do szczęśliwości, niż jej częściami. Szczęśliwość natomiast nie jest skierowana do połączenia Chrystusa z duszą, lecz sama stanowi zjednoczenie jego i duszy przez doskonale działanie, którym Bóg jest jasno widziany, doskonale miłowany, bezpiecznie posiadany i mile zażywany”<sup>128</sup>.

Drugim zasadniczym czynnikiem nagrody substancjalnej w życiu wiecznym jest umiłowanie (*dileccio*) Boga. Jan z Kwidzyna wyróżnia dwa jego typy: umiłowanie jako cnotę oraz umiłowanie jako dar. Umilowanie, chociaż w obydwu aspektach ma za przedmiot Boga, jako cnota kieruje się do Boga, najwyższego dobra, jako dar natomiast do Boga, jednoczącego się z miłującym go. Umilowanie jako cnota jest sprawnością duszy przechodzącej ze stanu łaski do stanu chwały. Dar umiłowania dusza, jako oblubienica Boga, otrzymuje ponad miarę zasługi w chwili wprowadzenia do nieba<sup>129</sup>.

Trzecim zasadniczym czynnikiem nagrody substancjalnej w życiu wiecznym, otrzymanym przez duszę od Boga, jest posiadanie Boga, jako najwyższego dobra. Jest ono przez Jana z Kwidzyna często utożsamiane ze stanem posiadania Boga lub też stałością w korzystaniu z najwyższego dobra przez miłość<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Tamże.

<sup>127</sup> Tamże: k. 69 vd.

<sup>128</sup> Tamże: k. 69 vd—70 a. — Ps 47,9.

<sup>129</sup> „De secunda dote, que dicitur dileccio, est sciendum, quod duplex est differentia inter dileccionem uirtutum et dileccionem dotum. Vna est secundum habitum, quia dileccio prout est uirtus, est habitus anime prout transit de statu gratie in statum glorie. Dileccio autem prout est dos, secumfert illud in dileccione, quod supra merita datur sponse in introduccione. Alia differentia penes obiectum, nam licet utriusque Deus sit obiectum, non tamen secundum quod Deus, sed Deus in quantum est summa bonitas est obiectum dileccionis, prout est uirtus. Obiectum autem dileccionis prout est dos et Deus in quantum est vnibilis in vnum suppositum, quia dileccio prout est dos ponit amantis ad rem amatam colliganciam”. (Expositio: art. XII, jw. k. 70 ab).

<sup>130</sup> „Tercia dos est inhesio seu tencio et ponit rei prius sperate contingen-

b. Nagroda współsubstancjalna zawiera w sobie cztery czynniki: jasność, subtelność, chyżość, niecierpiętlivość. Stanowią one chwałę ciała, nazywaną „drugą szatą”. Dusza święta przywdziawszy ją, doskonalej dąży do najwyższego nieba. Ciało uwielbione bowiem jest dostosowane do ducha i całkowicie mu poddane, zdolne postępować wszędzie za duchem i przebywać w krainie świętych <sup>131</sup>.

Jasność (*claritas*) czyni ciało uwielbione przejrzystym i jaśniejącym, usuwając ciemność czyli nieczystość materii oraz brak światła. Niecierpiętlivość (*impassibilitas*) stanowi pewną dyspozycję pozytywną, udzieloną ciału uwielbionemu. Pochodzi ona z obfitości chwały, spływającej z duszy na ciało. Różni się od niecierpiętlivości cechującej Adama niewinnego, lub dzieci przebywające w otchłani. Co do zakresu swego jest równa u wszystkich świętych, gdyż jest zaprzeczeniem wszelkiego cierpienia. Co do źródła swego zaś może być u jednego większa, u drugiego mniejsza, w zależności od stopnia zjednoczenia duszy z Bogiem <sup>132</sup>. Subtelność (*subtilitas*) wynika z panowania uwielbionej duszy nad ciałem. Ciało subtelne stanowi doskonały podmiot duszy. Subtelność uwielbionych ma charakter duchowy, gdyż ciała ich będą uduchowione <sup>133</sup>. Chyżość (*agilitas*) polega na doskonałym podporządkowaniu ciała duszy, która będzie mogła wedle woli i bez zmęczenia poruszać nim we wszystkich kierunkach <sup>134</sup>.

c. Nagroda przypadłościowa polega na szczególnego rodzaju radości i ozdobie czyli aureoli dodanej do szczęścia substancjalnego z racji męczeństwa, nauczania, powściągliwości dziewiczej. Aureola posiada różne stopnie, w zależności od poprzednio posiadanej jasności i stanu zasług, uczynków którymi święci upodobnili się do Chrystusa. Najcenniejsza ze wszystkich jest aureola męczenników <sup>135</sup>.

Eschatologia Jana z Kwidzyna podejmuje cały szereg zagadnień związanych z człowiekiem, od momentu jego śmierci. Omawia zarówno miejsce i stany eschatologiczne, jak również zmartwychwstanie ciał, sąd ostateczny, życie wieczne.

Powtórne przyjście Chrystusa będzie związane z sądem ostatecznym. Poprzedzą go pewne znaki, które wprowadzą ludzi w błąd, wzbudzą strach w nich i zgrozę. Owe znaki przejawiają się w działalności Antychry-

ciam, et hec dos ab alijs dicitur comprehensio, prout comprehendere idem est quod attingere, et ab alijs dicitur fruicio, prout fruicio capitur pro perfecta inhesionem, quia frui est amore inherere alicui propter se, et hec inhesio nominatur comprehensio". (Tamże: k. 70 b).

<sup>131</sup> „Premium autem consubstantialiale in quatuor dotibus consistit, videlicet: claritatis, subtilitatis, agilitatis et impassibilitatis". (Tamże: k. 68 b). — Tamże: k. 70 vc.

<sup>132</sup> Tamże: k. 70 vd—71 b.

<sup>133</sup> „Subtilitas corporum glorificatorum erit spiritualis, ad modum spiritus, quia corpora gloriosa erunt spiritualia, ut dicunt magistri super illud Apostoli (1 Cor) XV<sup>o</sup> (42): «Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale»". (Tamże: k. 71 b). — Por. A. Chollet: Corps glorieux. *Dict. de théol. cath.* V. 3, col. 1898 n.

<sup>134</sup> Tamże: k. 71 vd—72 a. — Iz 40,31.

<sup>135</sup> „Premium vero accidentale consistit in quodam speciali gaudio et decore, substantiali gaudio superaddito, quod quidem aureola nuncupatur et secundum doctorum sententiam debetur triplici generi operum, scilicet: martirio; predicacioni et continencie virginali. Et in omnibus iam dictis premijs seruabitur gradus et distinctio secundum maioritatem et minoritatem prius habite claritatis et secundum exigentiam meritorum". (Exposicio: art. XII, iw, k. 68 b). — Tamże: k. 72 a—75 vc.

sta oraz w zjawiskach moralno-fizycznych, wśród których szczególną rolę będzie spełniać oczyszczające spalenie świata i zmartwychwstanie ciał. Po tym nastąpi sąd ostateczny, jawny i powszechny. Z kolei ogień na powrót otoczy świat, potępionych sprowadzi do piekła, dokona się odnowienie świata.

Życie wieczne w niebie obejmuje następujące nagrody: istotną, przez którą dusza człowieka uzyskuje widzenie istoty Boga, jego umiłowanie oraz stan zażywania dobra najwyższego; współsubstancjalną, dzięki której ciało człowieka uzyskuje jasność, subtelność, chyżość, niecierpliwość, umożliwiając doskonalsze dążenie duszy do najwyższego nieba; przy-padłościową, która przejawia się w aureoli.

W poglądach eschatologicznych Jana z Kwidzyna przejawia się brak wyraźnego stwierdzenia sądu szczegółowego i bezpośredniego po śmierci człowieka. Daje się też zauważyć dosyć mocno przejęcie apokaliptyczną wizją świata. Brak jednak poglądów millenarystycznych. Przy omawianiu działalności Antychrysta odczuwa się u Jana z Kwidzyna troskę o zachowanie prawowierności w Kościele. W zmartwychwstaniu ciał i sądzie ostatecznym mocno zostały ukazane przejawy mocy Bożej; są to kolejne dzieła wszechmogącego Boga. Sąd ostateczny został ujęty w aspekcie chrystocentrycznym. Położony został nacisk na ukazanie poprzez sąd prawdy o człowieku. Ukaże to co było fałszywe oraz to co trwałe i oparte na Bogu. Wieczna szczęśliwość ma swoje oparcie w Bogu, jako najwyższym dobru. Do ujęcia życia wiecznego w niebie Jan z Kwidzyna wprowadził wiele elementów teologii mistycznej. W jego koncepcji nagrody wiecznej chodzi nie tyle o wartość samej nagrody, ile o skutki dalsze, mianowicie o pełne zjednoczenie się człowieka uwielbionego z Bogiem.

W swej eschatologii Jan z Kwidzyna opiera się przede wszystkim na Piśmie św. Interpretacja wypowiedzi Pisma św. w zasadzie pokrywa się z orzeczeniami Kościoła. Jan z Kwidzyna swą eschatologią wykracza w wielu wypadkach poza ramy wykładu nauki orzeczeń Kościoła. Powołuje się też na zdania św. Augustyna, Piotra Lombarda, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury. W teologii rzeczy ostatecznych u Jana z Kwidzyna dominuje augustynizm, w wielu wypadkach bliski chrześcijańskiemu platonizmowi.

W wyłożonych poglądach eschatologicznych Jana z Kwidzyna zawarte są zarówno pośrednio, jak i wprost, bardzo istotne tezy filozoficzne, odnoszące się do koncepcji Boga, jego poznania przez człowieka, dalej do antropologii, zwłaszcza na temat powrotu człowieka do Boga. Pozwalają one na wyraźniejsze sprecyzowanie orientacji filozoficznej Jana z Kwidzyna.

Eschatologia Jana z Kwidzyna pozwala ponownie stwierdzić wyznawany przez niego woluntaryzm. Pogląd ten przejawia się szczególnie w częstym określaniu Boga jako dobra najwyższego. Wola jest też istotnym czynnikiem, który odgrywa decydującą rolę w życiu ziemskim, a i po śmierci wiąże człowieka z czyszcem, niebem lub piekłem.

W eschatologii Jana z Kwidzyna zawierają się pewne uzupełnienia do teorii poznania Boga. Dotyczy ono ludzi podczas sądu ostatecznego. Poznanie Boga u tych ludzi nastąpi poprzez znaki i skutki, albo też przez

istotę. Pierwszego rodzaju poznanie Boga będą mieli wszyscy ludzie, szczególnie jednak żli; drugi rodzaj poznania będzie przywilejem wyłącznie dobrych ludzi. Jan z Kwidzyna nawiązał tu do uprzednio wyłożonej teorii poznania Boga. Miał na myśli najwyższy i najniższy sposób poznania Boga, a więc poprzez rozum i chwałę wiekuistą<sup>136</sup>.

Znamienny jest również pogląd Jana z Kwidzyna na poznanie istoty Bożej w czasie wizji uszczęśliwiającej. Przejął od św. Bonawentury nie tylko koncepcję nagród wiecznych, lecz i ujęcie sposobu poznawania Boga. Odszedł od koncepcji poznania istoty Boga *per medium condescendentiae et theophaniae*<sup>137</sup>. Poszedł raczej za wskazówkami biskupa paryskiego Stefana Tempier<sup>138</sup> i opowiedział się, podobnie jak św. Bonawentura<sup>139</sup> i inni, za bezpośrednim, jasnym, pełnym poznaniem istoty Boga.

Oczyszczenie człowieka dokonuje się zarówno na płaszczyźnie duchowej, jak i cielesnej. Nawet dusza człowieka sprawiedliwego, odłączona od ciała, nie otrzymuje zaraz pełni nagrody, ale dopiero po sądzie ostatecznym. Nagroda istotna w niebie polega przede wszystkim na wizji uszczęśliwiającej, skierowana jest na duszę człowieka. Przedmiotem wizji jest istota Boga. Jest ona wynikiem połączenia duszy z Bogiem, jako zasadą bytowania duszy. Dusza ludzka jednym spojrzeniem obejmuje istotę Boga, nie tylko na płaszczyźnie poznawczej, ale i wolitywnej; gdyż istota Boga utożsamia się z dobrem najwyższym. Dusza poznaje Boga w sposób nadprzyrodzony, korzystając ze specjalnej pomocy Bożej w postaci światła chwały, którym Bóg wznosi duszę skutecznie do widzenia swej istoty. Nagroda substancjalna wprawdzie dotyczy ciała człowieka, czyniąc je m. in. niezniszczalnym, integralnym, obdarzając je dyspozycjami doskonałymi, ale tylko po to by dusza mogła doskonale przeżywać swą szczęśliwość. Nagroda wieczna wzrasta po zmartwychwstaniu ciała i sądzie, zarówno pod względem intensywnym, jak i ekstensywnym. Wzrost ekstensywny ma swe źródło w łączności duszy z chwałą jej ciała; wzrost intensywny natomiast w doskonaleniu się działania duszy z racji jej połączenia się z niesprzecznym dla jej dążeń podmiotem, mianowicie uwielbionym ciałem. Przynosi ono duszy człowieka korzyść, chociaż nie istotną, ale drugorzędną. Ciało w tym stanie wróciło do cech, które posiadało przed grzechem pierworodnym. On był powodem jego skażenia i w ostatecznym rezultacie skutki jego wymagały oczyszczenia człowieka. Jan z Kwidzyna domaga się nie tylko oczyszczenia ciała, ale nawet świata. Temu celowi ma służyć spalenie świata, jako przygotowanie do odrodzenia. Pogląd powyższy, sięgający tradycjami stoickiego zognienia, nosi w sobie też znamiona pitagorejsko-neoplatońskie.

<sup>136</sup> Por. *Studia Warmińskie* V (1963) 194 nn.

<sup>137</sup> Por. H.-F. Dondaine: L'objet et le „medium” de la vision béatifique chez les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 19 (1952) 61, 83.

<sup>138</sup> Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. H. Denifle, E. Chatelain. V. 1 Paris 1899 ss. 71, 170. — Por. H.-F. Dondaine: jw. ss. 93, 99.

<sup>139</sup> „Queritur utrum in patria cognoscatur Deus sine medio aut per medium. ... Dicendum ergo quod proprie loquendo videtur Deus sine medio”. (Bonaventura: Rkp z Asyżu 186 k. 42 a—43 a; wg. H.-F. Dondaine: jw. k. 85). — Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 14, a. 1, q. 3. — Por. H.-F. Dondaine: jw. s. 93; B. Farnetani: La visione beatifica di Dio secondo Bonaventura. *Miscellanea Francescana* 54 (1954) fasc. 1—2, s. 5.



Wyłożona poprzednio już antropologia Jana z Kwidzyna znajduje w jego eschatologii dodatkowe potwierdzenie i uzupełnienie w myśl platońsko-augustyńskiej orientacji. Ciało człowieka, potraktowane przez Jana z Kwidzyna jako więzienie duszy, swym połączeniem z duszą nie przynosiło jej korzyści. Ze względu na ciało dusza miała trudność uzyskania pełni należnej jej chwały; zanim nie zostanie oczyszczona z win, które miały swe źródło w powiązaniach z ciałem. Jan z Kwidzyna wyróżniając duszę człowieka, przedkładając ją nad jego ciało, nie odważył się go potępić. Mimo negatywnej oceny ciała, traktował je jako integralny składnik człowieka. Wydaje się, iż jako teolog, zdawał sobie sprawę, że odrzucenie ciała, stworzonego przecież przez Boga, byłoby niezgodne z prawdami wiary chrześcijańskiej.

W swej antropologii Jan z Kwidzyna utrzymywał, iż człowiek jest naturą duchowo-cielesną. Niestety większość jego wypowiedzi na ten temat pomija w ogóle ciało, albo też traktuje je jako element utrudniający człowiekowi jako duszy dążenie do zjednoczenia się z Bogiem. W eschatologii jednak następuje pewien nawrót do ujęcia człowieka jako natury duchowo-cielesnej. Wyraźnie jawi się pogląd, że do Boga wraca cały człowiek, zarówno jego dusza, jak i ciało.

Mimo nawrotu w eschatologii do koncepcji człowieka jako natury duchowo-cielesnej, odczuwa się u Jana z Kwidzyna dominację dualistycznego spirytualizmu. Wyrok sądu ostatecznego w zasadzie dotyczy losów duszy. Wzajemne i nierozłączne połączenie ciała zmartwychwstałego z duszą dokona się w sposób cudowny. Nierozzerwalny związek duszy z ciałem nowego człowieka w niebie ma swe oparcie nie w naturze, lecz jest podtrzymywany nadprzyrodzoną mocą Boga<sup>140</sup>. Nagroda wieczna istotna należy się duszy. Nagroda współsubstancjalna, chociaż jest związana z chwałą ciała, ma jednak umożliwić doskonalsze dążenie duszy człowieka do najwyższego nieba.

Pogląd Jana z Kwidzyna na istotę człowieka ulegał wahaniom. Wyszedł z augustyńskiej koncepcji człowieka duchowo-cielesnego. Z kolei, głównie chyba za ps. Dionizym Areopagitą, zbliżył się mocno do stanowiska neoplatonickiego. W eschatologii zdaje się wracać do augustynizmu. Czym tłumaczyć zmiany w antropologii Jana z Kwidzyna? „Nieubłaganą konsekwencją wszelkiej chrześcijańskiej antropologii (zwłaszcza przed rozgraniczeniem dziedzin teologii i filozofii) — pisze prof. Stefan Swieżawski — było ustosunkowanie się do dwóch podstawowych dogmatów, do nauki o grzechu pierworodnym i o ciała zmartwychwstaniu. Im silniejszy był platonizm danej teorii człowieka, tym mocniej, ... podkreślano przemianę, jakiej dokonał w naturze ludzkiej grzech pierwszych ludzi oraz duchowość, a więc bezcielesność ciał, które otrzymamy w powszechnym zmartwychwstaniu”<sup>141</sup>. Na ujęciu antropologii Jana z Kwidzyna w pewnej mierze zaważyła teologia<sup>142</sup>. Prawdy wiary o stworzeniu człowieka,

<sup>140</sup> Por. R. Heilmann: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* Bd. 40 H. 3 (1965) 172 nn., 247.

<sup>141</sup> Por. S. Swieżawski: Homo platonicus w wiekach średnich. *Roczniki Filozoficzne* II-III (1949—1950) 277.

<sup>142</sup> Por. R. Heilmann: jw. s. 246.

grzechu pierwotnym, zmartwychwstaniu ciała, uwypukliły chrześcijańską koncepcję człowieka, złożonego nie tylko z duszy, ale i z ciała. U podstaw jednak całej antropologii Jana z Kwidzyna kryła się spirytualistyczna koncepcja człowieka, tkwiąca mocno w platonizmie.

## ZAKOŃCZENIE

### 1. WNIOSKI

Wiek XIV, obok wieku XV, mało zbadany w historii filozofii średniowiecznej, nie doczekał się jeszcze syntezy, na jaką zasługuje. Żywe w tym czasie były nie tylko różne kierunki filozoficzne, teologiczne, ale i postawy, dążenia, trudne do sklasyfikowania w kategoriach stosowanych do poprzednich wieków filozofii średniowiecznej<sup>1</sup>. Typologia doktryny Jana z Kwidzyna nie jest łatwa, ani nie może być ostateczna<sup>2</sup>. Ograniczę się więc do podania najważniejszych działów jego filozofii i zawartej w nich problematyki, do określenia jego orientacji filozoficznej, teologicznej oraz do próby wyłonienia zasadniczego nurtu ideowego, leżącego u podstaw jego doktryny.

Zagadnienia filozoficzne, omawiane przez Jana z Kwidzyna, chociaż nie zawsze zostały podane w sposób wyczerpujący, dadzą się ująć w następujących działach: teoria nauki, teoria poznania, filozofia bytu Boga i stworzeń.

W teorii nauki Jan z Kwidzyna przyznaje czołowe miejsce teologii; filozofii wprawdzie nie wyklucza, ale zajmuje ona dalsze miejsce. Znamienne jest zastosowanie przy ocenie wartości nauk kryterium utilitarne: teologia jako wiedza Boża jest bardziej pożyteczna i owocna niż jakakolwiek inna wiedza ludzka.

Powyższe kryterium stosował Jan z Kwidzyna konsekwentnie w wykładzie swych poglądów. Szczególnie wyraźnie jawi się ono w jego teorii poznania. Całą uwagę skupił w niej na poznaniu Boga przez człowieka. Pomijał poznanie świata. Wymieniał dwie zasadnicze płaszczyzny poznawcze. Poznanie rozumowe w oparciu o *ratio*, oznacza poznanie ludzkie na płaszczyźnie naturalnych możliwości. Opiera się na nim wiedza ludzka. Poznanie to nie daje pewności. Jest też niewystarczające w odniesieniu do poznania Boga i prawd wiary. W poznaniu natomiast intelektualnym (*intellectus illuminatus*) człowiek korzysta z pomocy oświecenia Boga; na tym poznaniu opiera się wiedza Boska — teologia, która jest pożyteczna i pewna. W *Exposicio* Jan z Kwidzyna mówił o trzech sposobach poznania Boga, dzięki rozumowi, wierze, chwale wiekuistej. W późniejszych pismach omawia wyłącznie drugi sposób poznania Boga; dzięki wierze korzysta człowiek z oświecenia Boskiego w postaci łaski. Obejmuje ono nie tylko jego intelekt, lecz głównie wolę i pamięć. Poznanie Boga,

<sup>1</sup> S. Swieżawski: (4) Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV w. *Roczniki Filozoficzne* 13 (1965) z. 1 ss. 44, 54.

<sup>2</sup> Por. Tenże: (5) Zagadnienie historii filozofii. Warszawa 1966 s. 691.

a raczej upodobnienie się duszy do Boga, uwarunkowane jest uzyskaniem przez nią stanów zmiękczenia, oświecenia, zjednoczenia. Poznanie, umiłowanie, przeżywanie Boga, rozwijają się dynamicznie w miarę doskonalenia się duszy w poszczególnych stanach.

Filozofia bytu podana została w pismach Jana z Kwidzyna fragmentarycznie. Jej tezy są często zawikłane w tekstach na temat Boga, człowieka, świata. Nie ma u Jana z Kwidzyna mowy o bycie jako przedmiocie metafizyki. Wymienia natomiast poszczególne typy bytów, a więc byt absolutny: Bóg, i byty przez niego stworzone: czysto duchowe (aniołowie), czysto cielesne (świat), duchowo-cielesne (człowiek).

Jan z Kwidzyna ujmując byt absolutny mocno zaakcentował jedność i jedyność Boga, tożsamość jego istoty z miłością i dobrem, stanowiącym zasadę pochodzenia pozostałych osób boskich i bytów stworzonych. Dowód na istnienie Boga zastąpił argumentacją na rzecz jedności Boga. Wśród jego przymiotów dominuje wszechmoc. Omawiając doskonałości Boskie nie szukał ich wytłumaczenia i oparcia na przesłankach metafizycznych. Bliski był doktrynie, iż wola Boska jest źródłem moralności. Struktura ontyczna bytów nie została podana. Jan z Kwidzyna nie analizuje ich treści, założeń, właściwości. Stwierdza wprawdzie, że rzeczy w świecie są stworzone, zależne, doczesne, skończone, zmienne, przygodne, ale tylko po to by je przeciwstawić bytowi absolutnemu. Nigdzie nie została podana ontyczna racja zależności stworzeń od Boga. Cały wysiłek Jana z Kwidzyna skupił się na ukazaniu relacji bytów stworzonych do Boga, zwłaszcza jako ostatecznej przyczyny celowej.

Wśród bytów stworzonych najdoskonalszymi są aniołowie, natury czysto duchowe. Dominuje ujęcie ich relacji do Boga, w mniejszym zakresie wobec ludzi.

Według antropologii filozoficznej Jana z Kwidzyna człowiek jest naturą duchowo-cielesną, stworzoną przez Boga na obraz Trójcy św. Dusza człowieka jest obdarzona władzami pamięci, woli i intelektu. Proces wewnętrznego doskonalenia się człowieka jest oparty na uświadamianiu sobie przeciwieństwa duszy i ciała oraz na dążeniu, zgodnie z ideałami neoplatońskimi, do wyzwolenia duszy z niewoli ciała i zjednoczenia się z Bogiem. Cała aktywność człowieka ma oparcie w jego duszy. Antropologia Jana z Kwidzyna ma charakter wybitnie teocentryczny. Bóg wobec człowieka jest nie tylko przyczyną sprawczą, opiekuje się nim, ale pełni wobec niego funkcję przyczyny celowej.

Świat został stworzony przez Boga z niczego i w czasie. Tłumacząc jego powstanie Jan z Kwidzyna łączy doktrynę przyczynowości sprawczej Dobra z teorią partycypacji. W przeciwieństwie do Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu brak w kosmologii Jana z Kwidzyna uzasadnień i interpretacji metafizycznych, ogranicza się wyłącznie do płaszczyzny astrologiczno-kosmologicznej.

Problematykę teorii nauki, teorii poznania, filozofii bytu Jana z Kwidzyna cechuje przede wszystkim teocentryzm, monizm, mistycyzm.

**Teocentryzm.** Wzorem wielu poprzedników Jan z Kwidzyna w centrum swego ujęcia rzeczywistości umieszcza Boga. Do niego kieruje się nie tylko człowiek ze swą duszą, lecz cały wszechświat. Bóg posiada

pełnię bytu, jest stwórcą, jest celem ostatecznym, do którego wszystko zmierza. Bóg jako Opatrzność zapewnia nie tylko trwanie bytom stworzonym, duchowym i duchowo-cieleśnym w ich istnieniu, lecz również okazuje im pomoc w poznawaniu siebie, oświecając je łaską. Zapewnia nie tylko jedność psychofizyczną duszy i ciała człowieka, ale jako wszechmocny może dokonywać cudów.

Teocentryzm Jana z Kwidzyna ujawnia się nie tylko w jego teologii, ale także w całej filozofii. Szczególnie mocno został ukazany w filozofii człowieka. Jan z Kwidzyna przypomina bardzo często, iż celem człowieka jest dostąpienie przeobóstwienia. Stanowi ono postępujące uczestnictwo w boskiej nieskazitelności, które swój szczyt osiąga w zmartwychwstaniu.

**Monizm.** W filozofii bytu Jan z Kwidzyna opowiada się za monistyczną koncepcją bytu. Jedynym kryterium różnicującym byty stworzone od bytu absolutnego jest ich pochodność i zależność, mające swe źródło w fakcie stworzenia i przyczynowania ze strony Boga. Doskonałość bytu Boga ma swoje oparcie w jego istocie. Jako wszechmocny zdolny jest do najpotężniejszych działań i z tej racji może udzielić istnienia bytom, przez co właśnie one w nim uczestniczą. O ile byt Boga cechuje przede wszystkim pierwotność, o tyle byt stworzony cechuje pochodność od bytu Boga. Byt pierwszy i pierwotny, którym jest Bóg, nie może być wytworzony przez żaden inny byt. Jest i istnieje jako pierwszy, gdyż z istoty swej nie może nie być; istota gwarantuje jego istnienie. Byt natomiast stworzony, z natury jest zależny, nie może nie być wytworzony przez inny byt i stąd cechuje go pochodność. Podkreślenie różnicy między omawianymi rodzajami bytów nie uzasadnia jeszcze pochodności bytu stworzonego od Boga. Nasuwa się tu zasadnicze pytanie: czy pochodność bytu stworzonego ma faktyczne uzasadnienie w metafizyce Jana z Kwidzyna? Celem uzyskania pełnej odpowiedzi należy zwrócić uwagę na sposób uzasadniania przez Jana z Kwidzyna pochodności bytu stworzonego ze strony bytu Boga, oraz na problem ontycznej postawy pochodności w samym bycie stworzonym.

Analiza zewnętrznych powiązań bytu Boga z bytem stworzonym pozwala stwierdzić, iż ze strony bytu absolutnego nie ma żadnych przeszkód, które uniemożliwiałyby wytłumaczenie pochodności i zaprzyczynowania bytu stworzonego. Bóg z racji swej wszechmocy może tłumaczyć byt skończony jako od siebie stworzony, przyczynowany, zależny i pochodny.

Inaczej natomiast przedstawia się problem ontycznej podstawy pochodności w bycie stworzonym. Byt taki, ze względu na pochodność swego istnienia jest bytem partycypującym w bycie Boga, a więc zależnym od bytu, z którego czerpie rację swej partycypacji. Z faktu pochodności i zależności bytu stworzonego od Boga Jan z Kwidzyna wyprowadza swą teorię partycypacji. Ma ona z jednej strony tłumaczyć i uzasadniać byt stworzony, z drugiej strony ma być racją wyodrębniającą Boga od stworzenia. W wyniku jednak tak ujętej zależności Jana z Kwidzyna teoria partycypacji w rzeczywistości konsekwentnie i koniecznie wynika z samej natury bytu stworzonego. Mówiąc szerzej, byt skończony u Jana z Kwidzyna partycypuje w istnieniu spoza siebie tylko dlatego, że został

stworzony. Zachodzi tu wyraźnie błędne koło. Zależność, która miałaby tkwić w bycie stworzonym i stanowić uzasadnienie jego partycypacji w stosunku do Boga, jest w tym układzie tylko skutkiem stworzenia bytu skończonego. W tej sytuacji cała teoria partycypacji Jana z Kwidzyna upada, gdyż w samym bycie stworzonym brak uzasadnienia jego bytowej zależności od Absolutu. Zarówno zależność, jak i partycypacja są wyłącznie rezultatem aktu stwórczego ze strony Boga. W bycie jednak samym brak uzasadnienia jego pochodności od Boga.

Jana z Kwidzyna teoria partycypacji różni się od ujęcia partycypacji bytu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, według którego racja powodująca różnicowanie między Bogiem a innymi bytami jest wewnętrzna, tkwi w nich samych. Polega ona na tym, że byty stworzone są złożone z istoty i istnienia, między którymi zachodzi realna różnica. Tej właśnie różnicy, stanowiącej podstawę przygodności istnienia i bytu stworzonego brak właśnie w Bogu, w bycie stworzonym.

Uzasadniając pochodność i przyczynowanie bytu stworzonego ze strony Boga poprzez akt stworzenia, Jan z Kwidzyna oparł się na tezie o partycypacji istnienia bytu skończonego. Istnienie miało być udzielone przez Boga. Powyższe rozumowanie byłoby słuszne, gdyby Jan z Kwidzyna przyjął taką strukturę bytu stworzonego, w której owa zależność byłaby uzasadniona realną różnicą między jego istotą a istnieniem. O tej różnicy jednak Jan z Kwidzyna nie mówi; treść bytu jest według niego wewnętrznie jedna, bez jakichkolwiek złożzeń z czynników ontycznych. Jego koncepcja bytu stworzonego nie jest daleka od koncepcji bytu niestworzonego. Upada tym samym możliwość uzasadnienia w metafizyce Jana z Kwidzyna pluralizmu bytowego stworzeń; nie ma natomiast przeszkód w przypisaniu mu monistycznej koncepcji bytu.

Teoria partycypacji i stworzenia bytów, Jana z Kwidzyna, jak to wyjaśniłem<sup>3</sup>, nie dają podstaw, aby go zaliczyć do zwolenników emanatyizmu. Powyższy wniosek osłabia nieco eschatologia Jana z Kwidzyna. Położenie dużego nacisku na powrót wszystkich bytów do Boga, doktryna o przebóstwieniu duszy, oczyszczenie i odnowienie świata, zdają się świadczyć ich u podstaw jego teologii eschatologicznej mogły leżeć tendencje emanacyjne.

**Mistycyzm.** Mistycyzm Jana z Kwidzyna, poprzez nieufność do naturalnych władz poznawczych człowieka, rezygnację ze świata zmysłowego, przez postulat doskonalenia duszy z pomocą oświecenia Boskiego, zmierzał do uzyskania dla niej stanu przebóstwienia i miał charakter wybitnie teistyczny, paralelny do teocentryzmu całej doktryny.

Dalszą charakterystyczną cechą głoszonego przez Jana z Kwidzyna mistycyzmu był jego woluntaryzm. Utożsamienie Boga z dobrem i miłością pociągnęło za sobą położenie akcentu na wolę, zarówno w Bogu, w relacji między Bogiem a innymi naturami rozumnymi, a przede wszystkim w człowieku. Wola wiedzie najpierw do poznania, a następnie do tego co nadprzyrodzone, do Boga. Dusza poznając, przeżywając i miłując Boga doskonali się i osiąga stan przebóstwienia. Jak u św. Augustyna: „Wszelki ruch chcenia jest pragnieniem, wszelkie pragnienie miłością,

<sup>3</sup> *Studia Warmińskie* V (1968) 186 n.

wszelka miłość, poza każdym poszczególnym dobrem które ma na oku, zmierza do Dobra dóbr, które jest Bogiem”<sup>4</sup>.

Prymat woli, przedmiot oświecenia, obudziły w Janie z Kwidzyna nieufność do naturalnych władz poznawczych człowieka do tego stopnia, iż można mówić u niego o pewnego rodzaju fideizmie sceptycznym. Opowiada się za tezami, których przesłanki zostały zaczerpnięte z wiary, negatywnie odnosił się do tez i przesłanek pochodzenia racjonalnego. Pomiął zagadnienie dowodów na istnienie Boga. Fideizm Jana z Kwidzyna przybierał różną postać. W *Expositio* jest on umiarkowany: obok powoływania się na autorytet Objawienia i zdania teologów Jan z Kwidzyna przyjmuje też możliwość poznania rozumowego Boga przez człowieka. Brak wypowiedzi deprecjonujących filozofię, chociaż opowiedzenie się za wiedzą boską bez niedomówień wskazuje, iż podstawą takiego wartościowania był fideizm. Skrajny fideizm, w formie sceptycyzmu odnoszonego do poznania rozumowego, przejawiał się w pismach biograficzno-ascetycznych związanych z postacią Doroty z Małotów. Komentarze Jana z Kwidzyna do wypowiedzi Doroty osłabiają wyraźnie wartość poznania rozumowego na rzecz poznania mającego swe źródło we wierze i oświeceniu Boga. Szereg wypowiedzi podważa rolę filozofii, stawia ją w rzędzie próżności, domysłu, fantazji.

Ponadto mistycyzm postulujący wewnętrzne doskonalenie człowieka, akcentował przede wszystkim rozwój jego duchowości. Wszystko co duchowe budzi u Jana z Kwidzyna wyraźną sympatię. Wobec materii dają się u niego wyczuć neoplatonickie akcenty nieufności i niechęci. Okazuje się, że ciało jest źródłem przeszkód na drodze zjednoczenia się duszy z Bogiem. Materialny świat nie jest czymś wykończonym w sobie, oczekuje go jeszcze oczyszczenie przed ostatecznym odnowieniem.

Poglądy filozoficzne Jana z Kwidzyna są bardzo znamienne dla przełomu XIV i XV wieku, zarówno co do podejmowanej problematyki, jak i co do proponowanych w niej rozwiązań<sup>5</sup>. Biorąc pod uwagę całość poglądów filozoficznych Jana z Kwidzyna trudno odnaleźć jakiś wspólny odpowiadający im mianownik w postaci czystej, któregoś z wielkich poprzedzających kierunków. Sklasyfikowanie w kategoriach historyczno-filozoficznych jego poglądów jest rzeczą trudną nie tylko z racji, że ich granice wprowadzają pewne uproszczenia do systemów, lecz również dlatego, że kryteria klasyfikujące są zmienne.

Jeżeli weźmie się pod uwagę Jana z Kwidzyna teorię bytu, a w pewnym zakresie i sposób uzasadniania twierdzeń, można by się dopatrzeć w jego poglądach neoplatonizmu średniowiecznego<sup>6</sup>. Jeżeli natomiast weźmie się pod uwagę nie tylko teorię bytu, ale ogólną postawę doktrynalną, teorię nauki, teologię, praktycyzm i woluntaryzm, uwarunkowania doktrynalne, to bardziej odpowiednim określeniem dla doktryny Jana z Kwidzyna wydaje mi się augustynizm nominalizujący.

Dlaczego augustynizm, a nie neoplatonizm? Neoplatonizm byłby do-

<sup>4</sup> E. Gilson: jw. (3) s. 313.

<sup>5</sup> Por. S. Swieżawski: jw. (2) s. 218; Tenże: jw. (4) ss. 54 nn. — W. Seńko: jw. ss. 19 nn.

<sup>6</sup> Por. M. Gogacz: O typach metafizyki średniowiecznej. *Studia Philosophiae Christianae* ATK 1967 nr 1 ss. 28 n.

brym określeniem przy wyraźnej koncepcji metafizyki. Ta jednak u Jana z Kwidzyna schodzi na dalszy plan, na czoło wysuwa się teoria nauki, uzależniając od siebie pozostałe dyscypliny, w których wyraźnie ujawniły się najbardziej charakterystyczne cechy filozofii Jana z Kwidzyna, mianowicie teocentryzm, monizm, mistycyzm z woluntaryzmem i spirytualizmem. Są jeszcze inne racje przemawiające na rzecz augustynizmu. Autorytetem, i to pierwszorzędnym, dla Jana z Kwidzyna, zarówno w filozofii, jak i w teologii, był św. Augustyn. Dowodzi tego nie tylko znajomość jego pism, lecz przede wszystkim wpływy doktrynalne. Nie są one zupełne, gdyż Jan z Kwidzyna wiele jego poglądów pominął i uzupełnił je doktryną średniowiecznych augustynistów. Sądzę jednak, że cenił więcej jego autorytet, niż troskę o wyczerpujące przejęcie jego poglądów. Powyższe stanowisko ma uzasadnienie w orientacji znamiennej dla wczesnego humanizmu czeskiego, który postulując nawrót do źródeł, głównie starożytnych, stawiał szczególnie na św. Augustyna. Dużą rolę w popularyzacji jego autorytetu odegrały czeskie klasztory augustianów, przybyłych z Italii. Nie jest to augustynizm czysty. Przyjęta w ograniczonym zakresie doktryna św. Augustyna została zinterpretowana poglądami św. Bernarda z Clairvaux, Wiktorynów, św. Bonawentury, w duchu Petrarki i Gersona. Dalej, omawiany tu augustynizm jest związany z tendencjami nominalizującymi, które ujawniły się przede wszystkim w teodycei oraz woluntaryzmie etycznym<sup>7</sup>.

Augustynizm nominalizujący miał wielu zwolenników. Czołowymi jego reprezentantami byli: augustianin Grzegorz z Rimini († 1358), a w Pradze Henryk Totting Oyta († 1396) i Konrad z Soltowa († 1407)<sup>8</sup>. Opierali się oni, szczególnie w teorii poznania, na św. Augustynie, ale byli też pod wpływem nominalizmu, przyjmując tylko pewne wnioski od Ockhama i jego zwolenników działających w XIV w. w Oksfordzie i Paryżu.

Stanowisko zajmowane przez Jana z Kwidzyna w XIV wieku nie było odosobnione. Oczywiście dowodów Arystotelesa podważali: m.in. Gerard Karmelita, Hugolin z Orvieto, Jan Rodington, Piotr z Candii, Ryszard Swinehead, Tomasz Claxton, Walter Burleigh. Za przesunięciem problematyki istnienia Boga z filozofii do teologii opowiadali się m.in. Gerard Karmelita i Hugolin z Orvieto. Wielu zajmowało się argumentacją na jedyność Boga. Trzeba tu wymienić m.in. Gotszalka z Pomuk, Jana Rodingtona, Piotra z Ailly, Adama Woodhama. Sceptycyzm ogólny w odniesieniu do tradycyjnie ujętej teodycei proponowali m.in. Jakub z Eltville, Piotr z Candii, Piotr z Guichart, Ryszard Bilingham. Pełny fideizm głosili m.in. Jan Rodington, Jan z Bassalis, Jan z Poliacco, Ryszard Bilingham, Wilhelm z Ware, Addam Woodham. Za wyższością wiedzy teolo-

<sup>7</sup> W. Seńko: jw. s. 37. — Z. Włodek: Krakowski komentarz z XV wieku do „Sentencji” Piotra Lombarda. W poszukiwaniu tendencji doktrynalnych na wydziale teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku. *Studia Medievalistyczne* 9 (1968) s. 281.

<sup>8</sup> M. Markowski: Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna. *Studia Medievalistyczne* 6 (1964) ss. 94, 96, 125, 127. — S. Swieżawski: jw. (4) s. 54. — Z. Włodek: jw. s. 286. — Por.: S. Swieżawski: (6) *Filozofia w Polsce średniowiecznej* (Stan badań i szkic przyszłej syntezy). [w] *Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce*. Cz. II. Lublin 1969 s. 19.

gicznej, opartej na Objawieniu, nad filozofią, opowiadali się przede wszystkim: Hugolin z Orvieto, Jan Rodington, Landulfus Caraciolo<sup>9</sup>.

Teologia Jana z Kwidzyna, jeżeli chodzi o zakres problematyki, obejmuje zagadnienia wchodzące w zakres wyznania wiary. Dominuje w niej problematyka skupiona wokół osób Boskich Trójcy św., Kościoła i sakramentów św., eschatologii. Znamienny jest chrystocentryzm w jego teologii, przejawiający się szczególnie poprzez wykład o Wcieleniu i Odkupieniu.

Teologia Jana z Kwidzyna była typową dla XIV i XV wieku. Była to teologia nazywana nową, odmienna od średniowiecznej teologii spekulatywnej. Na jej gruncie wyrosła *devotio moderna*, która z kolei stała się jednym z głównych czynników doktrynalnych renesansu.

Teologię Jana z Kwidzyna, stosownie do naczelných kryteriów teologii nowej, cechował antyintelektualizm. Miał on prowadzić, w przeciwieństwie do złotego okresu średniowiecza, do rezygnacji z przesłanek rozumowych i pomocy rozumowania filozoficznego. Był to antyintelektualizm filozoficzny, ściślej: bez metafizyki. U Jana z Kwidzyna antyintelektualizm był programowy na płaszczyźnie teoretycznej. Ujawniła go już jego koncepcja nauki oraz teoria poznania. W praktyce zasady tej Janowi z Kwidzyna nie udało się w pełni przeprowadzić. Korzystał bowiem, chociaż w ograniczonym zakresie, z poznania rozumowego i przesłanek filozoficznych. Antyintelektualizm prowadził siłą rzeczy w kierunku Objawienia i woli. Tak było i w teologii Jana z Kwidzyna. Dominuje w niej przede wszystkim Pismo św. i to do tego stopnia, iż można ją nazwać teologią biblijną. Osłabienie roli władz poznawczych zmierzało nieuchronnie do wyniesienia na czołowe miejsce władz wolitywnych, a co za tym idzie do uprawiania teologii o charakterze praktycznym i utylitarnym.

Praktyczny charakter teologii Jana z Kwidzyna przejawiał się w doborze odpowiednich rodzajów literackich jego pism, w zakresie i popularnym sposobie wyłożonej problematyki, w eklektycznym dążeniu do *sensus communis*. Powyższa orientacja znalazła swoje uzasadnienie w skupieniu jego twórczości pisarskiej na upowszechnieniu życia i objawień świątobliwej Doroty oraz w dążeniach do reformy kościelnej w ramach ortodoksji. Stanowisko Jana z Kwidzyna w tym względzie było bardziej umiarkowane od przyjaciela z Pragi, Mateusza z Krakowa. Traktuje on Kościół jako społeczność wiernych, z pominięciem jednak hierarchii i papieża. Pragnie przez duszpasterstwo wiernych, głównie dzięki kaznodziejstwu, sakramentom pokuty i (częstej) komunii św., popularyzację życia religijnego ludzi świeckich, prostych i pokornych, prowadzić dzieło reformy Kościoła.

Z nową teologią była ściśle powiązana *devotio moderna*, opowiadająca się za prymatem miłości, dążeniem do upodobnienia się do Chrystusa Pana, naśladowania go poprzez życie aktywne, za pełnią indywidualnych przeżyć religijnych<sup>10</sup>. Jej zwolennicy postulowali więc bliższe związanie

<sup>9</sup> A. Przymusiła: Stan badań nad filozofią XIV wieku na podstawie prac Konstantego Michalskiego. *Materialy i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej PAN*. 1966 seria A t. 6 ss. 100 nn. — Por.: J. Legowicz: *Zarys historii filozofii*. Warszawa 1964 ss. 186 nn.

<sup>10</sup> L. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer: *La spiritualité du*



teologii z potrzebami ludzi, oparcie jej przede wszystkim na Piśmie św. oraz na św. Augustynie. Opowiadali się za indywidualizmem, zwłaszcza co do modelu życia religijnego i świętości, stroniąc od czystej kontemplacji, modelu monastycznego, na rzecz bardziej laickiego, nie wykluczającego nawet życia rodzinnego.

Teologia i postawa Jana z Kwidzyna zawiera wiele elementów rozwiniętej w XV wieku *devotio moderna*. Brak wprawdzie w pismach stylu moralizatorskiego, tym niemniej wyraźnie dominuje w jego poglądach woluntaryzm. Postulaty etyczne znalazły swój wyraz w traktacie *Beatitudines*. Indywidualizm przeżyć religijnych przejawiał się w opiece duchowej nad swiątobliwą Dorotą z Małotów, w popularyzacji jej objawień oraz objawień św. Brygidy Szwedzkiej.

Teologia Jana z Kwidzyna zawiera nie tylko elementy typowe dla piętnastowiecznej *devotio moderna* niderlandzkiej, lecz również charakterystyczne cechy *devotio moderna* czeskiej. Twórczość Jana z Kwidzyna przypadła na okres, kiedy w Czechach idee wczesnego humanizmu włoskiego pozyskały sobie szereg zwolenników, zwłaszcza wśród augustianów i cystersów, których członkowie w swej pobożności sklaniali się do modelu religijnego nie odbiegającego w zasadzie od *devotio moderna* XV wieku. Chociaż nie można utożsamiać *devotio moderna* czeskiej z niderlandzką, zwłaszcza kręgu braci wspólnego życia<sup>11</sup>, to jednak zawiera ona w sobie charakterystyczne elementy nowego modelu pobożności, które przejawiały się w twórczości Jana z Kwidzyna. A więc chodzi tu o duży wpływ św. Augustyna na jego myśl teologiczną, dążenie do pobożności; Jan z Kwidzyna nie pisał swych pism dla celów naukowych, były one przeznaczone wyłącznie na użytek duszpasterzy, mnichów i wiernych, aby ich utwierdzić i udoskonalić w wierze. Wreszcie kult eucharystyczny i częsta komunie św., które szczególnie ujawniły się na przykładzie Doroty.

Czołowa rola teologii Jana z Kwidzyna i jej utylitarny, pastoralny charakter wpłynęły na ograniczony zakres ujęcia filozofii. Uwarunkowane to było jego koncepcją nauki i poznania. Teocentryzm teorii nauki Jana z Kwidzyna spowodował wyniesienie na czołowe miejsce teologii. Woluntaryzm teorii poznania przyczynił się do obudzenia nieufności wobec naturalnych władz poznawczych, a ponadto do podniesienia wagi postulatów etycznych. Konsekwencje tych filozoficznych postaw można dostrzec nie tyle w filozofii Jana z Kwidzyna, ile — rzecz znamieną — w jego teologii.

Woluntaryzm Jana z Kwidzyna przejawiał się w jego koncepcji Boga, który jest dobrem i miłością oraz wszechmocą. W Bogu dominuje wola i miłość. Duch święty jest związkiem miłości Boga Ojca i Syna, Syn Boży, przyjąwszy naturę ludzką, pełnił wolę Ojca. Maryja wyraziła zgodę na Chrystusa. Dalej woluntaryzm przejawia się w wierze poprzez utożsamienie jej z cnotą. Silnie przebija przez sakramentologię w posta-

Moyen-Âge. Paris 1961 ss. 523 nn. — P. Debongnie: „Devotion moderne”. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. Paris 1955 fasc. 20—21 kol. 743 nn. A. Weiler: Humanizm a scholastyka. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 1—10 (1966/67) s. 362.

<sup>11</sup> M. Borzyszkowski: jw. (2) ss. 561 n.

ci podniesienia znaczenia intencji przyjmującego sakrament i szafarza, sprowadzenia istotnych czynników grzechu, sakramentu pokuty, zbawienia, do przejawów działania woli. Bóg też odpuszcza grzechy swą wolą, okazując w ten sposób miłosierdzie człowiekowi. Także eschatologia Jana z Kwidzyna pozwala stwierdzić leżący u jej podłoża woluntaryzm. Przejawia się on nie tylko w przyjmowaniu, że Bóg jest dobrem najwyższym, wola jest istotnym czynnikiem, który odgrywa decydującą rolę w życiu ziemskim, a i po śmierci wiąże człowieka z czyścim, niebem lub piekłem. Miłość człowieka zdolna jest pomóc duszom w czyścim. Znaki poprzedzające sąd mają charakter moralno-fizyczny. Rzecz znamienita, iż działalność antychrysta w ujęciu Jana z Kwidzyna przejawiała się głównie na płaszczyźnie intelektualnej, m.in. poprzez błąd, mądrość, cytowanie Pisma św., sztukę magiczną. W zmartwychwstaniu i sądzie zostaną ukazane przejawy mocy Bożej. Obraz sądu ostatecznego podany przez Jana z Kwidzyna nosi w sobie wyraźne cele moralno-dydaktyczne. Wreszcie życie wieczne. Dusza łącząc się swym aktem woli z istotą Boga, jako najwyższym dobrem, będzie korzystała z wiecznej szczęśliwości.

Woluntaryzm przejawiał się również w neoplatońskich tendencjach teologii Jana z Kwidzyna. Mam tu na myśli przede wszystkim pogląd, iż celem człowieka jest uzyskanie przeobstwienia wstępnego w życiu doczesnym, pełnego w życiu wiecznym. Osiągnięcie jego jest związane z postulatem etycznym wyzwolenia się duszy człowieka z niewoli ciała, ciągłego doskonalenia się. Kościół stanowi u Jana z Kwidzyna czynnik umożliwiający ludziom uzyskanie przeobstwienia. Czołowe miejsce w działalności Kościoła zajmują sakramenty święte, które swą łaską oczyszczającą, uświęcają człowieka, wreszcie go przeobstwiają. Szczególną rolę w tym dziele zajmuje nie pokuta, lecz eucharystia — sakrament zjednoczenia człowieka z Bóstwem. Dalszą drogę człowieka do zjednoczenia się z Bogiem wytyczają Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie Chrystusa Pana.

## 2. UZASADNIENIE METODOLOGICZNE

Jan z Kwidzyna w swej koncepcji nauki stawiał na czołowym miejscu teologię, wiedzę Boską; drugorzędne miejsce przyznawał wiedzy ludzkiej, w zakres której wchodziła również filozofia. Powyższy układ nie oznacza, aby Jan z Kwidzyna odrzucał w ogóle wiedzę ludzką. Uważał jednak, iż skoro wiedza ludzka i tak zawiera się w wiedzy Boskiej, to lepiej na Bogu skupić zainteresowanie człowieka. Powyższa koncepcja nauki odbija się u Jana z Kwidzyna na jego metafizyce. Jak teologia, wiedza o Bogu, zajmuje czołową pozycję wobec filozofii i innych dyscyplin poznawczych, tak Bóg, był absolutny, stoi na szczycie hierarchii bytowej. Co więcej: jak wszelka wiedza ludzka zawiera się w wiedzy Boskiej, tak byty skończone zależą od Boga i dążą do uzyskania uczestnictwa w Nim<sup>12</sup>.

Tego rodzaju stosunek teologii do filozofii nie był obcy średniowiecznym scholastykom. Wnioskowanie teologiczne opierali na danych z Objawienia; filozoficzne na przesłankach rozumowych. O ile przesłanki rozumowe nie są w stanie doprowadzić do wniosku teologicznego, o tyle

<sup>12</sup> Por. E. Gilson: (7) *Filozof i teologia*. Przeł. J. Kotsa. Warszawa 1968 ss. 87 nn.

jednak wniosek teologiczny może swym zakresem obejmować niektóre wnioski uzyskane na płaszczyźnie filozoficznej<sup>13</sup>. Teologia scholastyczna korzystała więc nie tylko z przesłanek zaczerpniętych z Objawienia, ale często odwoływała się do rozumowania filozoficznego<sup>14</sup>. „Nie może być teologii scholastycznej — powiada E. Gilson — bez filozofii”<sup>15</sup>. Zdaniem prof. S. Swieżawskiego „...nigdy nie należy zapominać, że najwięcej dojrzałej treści filozoficznej znajduje się w dziełach teologicznych, gdy wchodzi w rachubę twórczość *more scholastico*...”<sup>16</sup>.

Tezy filozoficzne, nawet tak wybitnych osobistości, jak św. Bonawentury, św. Tomasza z Akwinu, zawierają się w dziełach nie tylko z tytułu, ale i z treści teologicznych. Wyłożone też były w porządku teologicznym<sup>17</sup>.

Wstępna analiza twórczości Jana z Kwidzyna pozwoliła stwierdzić, iż niektóre jego pisma, pod względem problematyki, są typowe dla pisarzy scholastycznych. Omawiają zagadnienia filozoficzne i teologiczne, oczywiście z przewagą ostatnich. Mogłem podjąć się opracowania tylko problematyki teologicznej, albo też wyłącznie filozoficznej. Obawiałem się jednak zarówno jednego, jak i drugiego rozwiązania. Zdawałem sobie sprawę, iż częściowe ujęcie problematyki nie da pełnego obrazu o twórczości Jana z Kwidzyna; prowadziłoby do ujęcia problematyki sprzecznej przede wszystkim z jego koncepcją nauki. Ujęcie wyłącznie części jego problematyki zubożyłoby jego twórczość i osobowość.

Podejmując się omówienia problematyki twórczości Jana z Kwidzyna nie zamierzałem przypinać mu etykiety filozofa lub teologa. Woląłem zrezygnować z ostatecznej klasyfikacji jego dorobku. Wszelka typologia w odniesieniu do późnego średniowiecza ma charakter roboczy. „Wszystkie więc uogólnienia, „typy”, zarówno rzeczowe (kierunki filozoficzne), jak przestrzenne (szkoły, ośrodki), czasowe (okresy), powinny być traktowane w każdej historiografii, a więc i w historiografii filozofii jako nietrwale i tymczasowe oraz jako z istoty swojej niewystarczające”<sup>18</sup>.

Historycy filozofii, historycy teologii, przyzwyczajeni są do pewnych schematów badań. Wszelki schemat jest uproszczeniem. Wtłaczanie w określone ramy tematu twórczości jakiegoś autora, całej lub części, szczególnie na przełomie XIV/XV wieku może prowadzić do wypaczenia myśli autora. Zamiast do klasyfikacji, typologii, dążyłem do pełnego ujęcia i obiektywnego zrozumienia twórczości Jana z Kwidzyna<sup>19</sup>. Przyjąłem stanowisko integralnego podejścia do problematyki zawartej w twórczości Jana z Kwidzyna, które m.in. przejawilo się w sformułowaniu tematu rozprawy. Na wybór wpłynęła jego teoria nauki, koncepcja bytu, teoria poznania, typ uprawianej teologii<sup>20</sup>. Decydując się na integralne podejście miałem na względzie jeszcze inne kryteria. Sądzę

<sup>13</sup> Tamże, s. 87.

<sup>14</sup> Tamże, ss. 87, 99 n.

<sup>15</sup> Tamże, s. 99.

<sup>16</sup> S. Swieżawski: jw. (4) s. 53. — Por.: Tamże, ss. 50 n. — Tenże: jw. (2) ss. 215 n. — W. Seńko: jw. s. 15.

<sup>17</sup> E. Gilson: jw. (7) s. 84. — Tenże: (3) Jedność doświadczenia filozoficznego. Przeł. Z. Wrzeszcz. Warszawa 1968 s. 39.

<sup>18</sup> S. Swieżawski: jw. (5) s. 691.

<sup>19</sup> E. Gilson: jw. (7) ss. 85 n.

<sup>20</sup> Tamże: ss. 83 nn.

mianowicie, że przy tym ujęciu możliwa jest nie tylko obiektywna ocena jego poglądów, lecz i z nimi związanej postawy Jana z Kwidzyna, jako rzecznika nowej teologii o nastawieniu praktycznym. „Ta «nowa», w stosunku do scholastycznej teologii spekulatywnej, koncepcja teologii jest reakcją przeciw intelektualizmowi, zbytnej ingerencji spekulacji filozoficznej na terenie teologicznym, przeciw zaniedbaniom w studium Biblii, przeciw pomijaniu elementu afektywnego itd. Z ideałami nowej teologii idzie w parze swoisty styl pobożności o ustalonej nazwie *devotio moderna* i tendencja praktycystyczna, domagająca się od filozofii użytecznych zastosowań i bezpośrednich związków z potrzebami bieżącego życia — i coraz mniej uznająca rację czystej kontemplacji”<sup>21</sup>. Integralne podejście do całej problematyki, jego twórczości pozwoliło na dostrzeżenie powyższych powiązań, a dalej na wyjaśnienie niechęci jego do zajmowania się w szerszym zakresie problematyką filozoficzną, na rzecz teologicznej. Ograniczenie się tylko do ujęcia jednego działu wyżej wymienionej problematyki nie doprowadziłoby do pełnego poznania ani jego filozofii, ani też teologii. Byłyby one niezrozumiałe, obcięte, a w dalszej kolejności doczekałyby się mylnej oceny. Skierowanie zainteresowania Jana z Kwidzyna na teologię jest przejawem jego postawy, szukającej środków wyjścia z trudnej wówczas sytuacji doktrynalnej. Dlatego też, jak pisze prof. S. Swieżawski „Historyk filozofii nie znający ... postaw i dążeń (podkr. MB) późnego średniowiecza nie jest zdolny do odnalezienia w badanych przez siebie tekstach wypowiedzi będących wyraźnymi lub zamaskowanymi wyrazami tych orientacji, a przez to samo nie wydobywa z tych tekstów całej, ważnej dla jego badań treści i odtwarza dzieje filozofii, ślizgając się po powierzchni i nie wnikając w ważne nieraz i istotne powiązania i uwarunkowania”<sup>22</sup>.

Podejmując się opracowania twórczości Jana z Kwidzyna miałem na celu przede wszystkim wydobyć z niej problematyki filozoficznej i teologicznej. Wymagało to z jednej strony ustalenia faktów historyczno-filozoficzno-teologicznych; z drugiej strony dokonania ich interpretacji.

Ustalenie faktów historycznych, teologicznych i filozoficznych, związane było z dotarciem do źródeł tekstowych Jana z Kwidzyna. Biorąc pod uwagę dzieła już wydane, szczególną uwagę na tym etapie badań zwróciłem na dwa teksty, mianowicie na kazanie *Expergiscimini*, ustalając m.in. jego autorstwo oraz wydając jego tekst w oparciu o jedyny dochowany rękopis z Pragi. Większe trudności nastroczały liczne kopie *Expositio symboli apostolorum*. W bibliotekach europejskich znajduje się ich ponad dziewięćdziesiąt. W tej sytuacji wydanie tekstu krytycznego przekraczało moje możliwości. Należało dokonać selekcji. Biorąc pod uwagę miejsce i czas powstania *Expositio*, teren Pomezanii, najprawdopodobniej Kwidzyn, koniec XIV lub początek XV wieku, zdecydowałem się na grupę najstarszych rękopisów biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku. Ale i w tej grupie należało dokonać selekcji<sup>23</sup>. W zasadzie

<sup>21</sup> S. Swieżawski: jw. (4) s. 55.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> „Ma się czasem wrażenie, że troska o maksymalną dokładność tekstu sprzeciwia się wymogom zdrowego rozsądku i że niekiedy lepiej by było dla dobra prac badawczych, aby wcześniej ukazało się np. wydanie jakiegoś tekstu średnio-

opierałem się na rękopisie 1977, pochodzącym z początku XV wieku. Jest to kopia biblioteczna; jego kopistę cechowała wielka staranność w zachowaniu integralności przekazu. Czytając ów tekst porównywałem go z innymi rękopisami: gdańskimi oraz krakowskim Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego. — Oprócz faktów źródłowych miałem na uwadze inne fakty historyczne, głównie wywodzące się i związane z praskim środowiskiem naukowym drugiej połowy XIV wieku<sup>24</sup>. Poznanie ich przyczyniło się do lepszego zrozumienia genezy poglądów Jana z Kwidzyna.

Stadium ustalenia faktów filozoficznych i teologicznych musiałem ograniczyć do pewnego zakresu. Obca mi jest faktograficzna koncepcja historii filozofii<sup>25</sup> i nie miałem zamiaru w ostatecznym wypadku utonąć „w morzu tekstów i innych faktów”<sup>26</sup>. Bliższa mi jest historia doktryn. Zależało mi przede wszystkim na przedstawieniu problematyki zawartej w twórczości Jana z Kwidzyna<sup>27</sup>. Materiał faktograficzny dotyczący Jana z Kwidzyna był bardzo bogaty i w zasadzie znany. Nie miałem zamiaru go rozszerzać. Na nim jednak kończyły się dotychczasowe badania. Nikt nie podjął się dotychczas pełnej interpretacji tych faktów. Prób oceny dorobku Jana z Kwidzyna ze strony F. Hiplera i A. Schleiffa nie można podciągnąć pod zakres pojęcia interpretacji; trudno je nazwać nawet wnioskami, jako że sięgały raczej intuicji niż faktów. W tej sytuacji jeszcze wyraźniej ujawniła się potrzeba, po prostu konieczność, wyjścia poza dotychczasowy etap badań. „Historyk — jak pisze S. Swieżawski — musi mieć przede wszystkim dość trzeźwej decyzji i umiaru, aby nie gromadzić bez ograniczeń materiału faktycznego; ... Łatwo można tu stracić miarę i zacząć traktować fakt jako kres i cel badań historycznych..., a nie jako punkt wyjścia i bazę empiryczną”<sup>28</sup>.

Mając do dyspozycji zbiór faktów historycznych, związanych z działalnością naukową Jana z Kwidzyna, należało i tu dokonać wyboru. U podstaw tej selekcji leżały kryteria problematyki podjętych badań<sup>29</sup>. Wybór obejmował fakty ważne w aspekcie filozoficznym i teologicznym<sup>30</sup>. Dalsza ich selekcja uwarunkowana była szczególną ważnością dla historii filozofii i teologii. Stan badań naukowych w odniesieniu do filozofii i teologii schyłku średniowiecza nie pozwala jeszcze w pełni ocenić oryginalności i *novum* rozwiązań teologa czy filozofa. Powyższe kryterium przy doborze faktów szczególnie ważnych nie dawałoby zresztą gwarancji obiektywizmu. Decydując się na dobór tekstów miałem przede wszystkim na względzie teorię nauki Jana z Kwidzyna, której konsekwencje dają się łatwo odnaleźć w całej jego twórczości<sup>31</sup>.

---

wiecznego na podstawie jednego, choćby niedoskonałego przekazu rękopiśmienne-go, niż aby czekać długie lata na tzw. edycję krytyczną, „doskonałą”, która powstaje jako zlepek szeregu, czasem bardzo różnorodnych przekazów i jest raczej tworem krytycznego wydawcy niż wiernym odtworzeniem autentycznego tekstu”. (S. Swieżawski: jw. (5) s. 726). — Por. Tamże: s. 741.

<sup>24</sup> Por. Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, ss. 725 n.

<sup>26</sup> Tamże, s. 726.

<sup>27</sup> Tamże, ss. 680, 705, 712, 718, 726, 729.

<sup>28</sup> Tamże, ss. 729 n.; por. ss. 725 n.

<sup>29</sup> Tamże, ss. 731 n.

<sup>30</sup> Por. Tamże, s. 732.

<sup>31</sup> Por. Tenże: jw. (4) ss. 56, 58.

Badanie wybranych faktów wymagało stawiania całego szeregu pytań, zgrupowanych przede wszystkim w kwestionariuszu<sup>32</sup> filozoficznym, teologicznym i historycznym. Temat pracy domagał się zestawu pytań dotyczących pełnej zależności doktryny Jana z Kwidzyna. Musiał uwzględniać nie tylko aspekt teologiczny, ale i filozoficzny, a w tym także pytania, które pozwoliłyby na wykrycie w tekstach, zdawałoby się czysto teologicznych, problemów filozoficznych, wreszcie uwarunkowań doktrynalnych. Nie udało się zastosować całego kwestionariusza filozoficznego ze względu na to, iż Jan z Kwidzyna, stosowanie do swojej teorii nauki, świadomie pominął wiele zagadnień metafizycznych. Udało się natomiast dobrze wyłonić teorię poznania, zwłaszcza Boga, oraz teodyceę, antropologię, angelologię, kosmologię. Mniejsze trudności były z wyłonieniem problematyki teologicznej. Dopomógł tu znacznie układ tematyczny *Exposicio*. Kwestionariusz historyczny obejmował badanie uwarunkowań, które mogły wpłynąć na poddane analizie fakty. Pewne usługi oddała tu erudycja Jana z Kwidzyna; w większości wypadków trzeba było jednak sięgać do prażródeł.

Zagadnienie uwarunkowań w XIV i XV wieku nabiera szczególnych barw. Wprawdzie w tym czasie nawiązuje się do wieków poprzednich, ale nie jest to kontynuacja poszczególnych kierunków w ich czystej formie. „W wiekach XIV i XV — pisze prof. S. Swieżawski — pojawiają się coraz to nowe kierunki «mieszane» u różnych myślicieli, którzy z rozmaitych, nieraz bardzo złożonych powodów, zespalają się w jedną całość, o mniej lub bardziej wyraźnym obliczu elementy zaczerpnięte z doktryn bardziej «czystych»...”<sup>33</sup>. Powyższe stwierdzenie można w pełnym zakresie odnieść do recepcji doktrynalnej Jana z Kwidzyna. Przejął poglądy z wielu szkół i nie zawsze je ujawniał.

Wykład problematyki filozoficznej i teologicznej Jana z Kwidzyna poprzedzony został całym szeregiem zabiegów badawczych, dokonanych na tekstach. Rozpoczęło je czytanie tekstów w języku łacińskim, aby dojść do pełnego i obiektywnego zrozumienia tkwiącej w nich problematyki<sup>34</sup>. Ujawniło to nie tylko zawartą w nich wprost problematykę, ale również świadomie pominiętą. Rozumienie tekstu w pewnej mierze ułatwiało nawiązywanie przez Jana z Kwidzyna do św. Augustyna i tradycji scholastycznej, zwłaszcza do św. Bernarda z Clairvaux, Piotra Lombarda, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, św. Bonawentury, św. Tomasza z Akwinu.

Za rozumieniem tekstu postępowało jego wyjaśnienie „będąc uchwyceniem i ujawnieniem znaczenia (w sensie wartości) tekstu...”<sup>35</sup>. Zakres wyjaśnienia nie jest rozległy, obejmuje najbliższy kontekst, a więc teksty zawarte w innych pismach Jana z Kwidzyna oraz zagadnienia historyczne związane z analizowanymi problemami<sup>36</sup>. W pracy stosowano zarówno wyjaśnienie immanentne poprzez zestawianie tekstów jedne-

<sup>32</sup> Tamże, s. 53. Tenże: jw. (5) ss. 702 n. — W. Stróżewski: Próba zreferowania wyników dyskusji Wyższego Seminarium Historii Filozofii KUL od r. 1953/54 do 1955/56. (maszynopis) cz. I, k. 2 nn.

<sup>33</sup> S. Swieżawski: jw. (4) s. 54.

<sup>34</sup> Tenże, jw. (5) ss. 776 n.

<sup>35</sup> Tamże, s. 788.

<sup>36</sup> Tamże, s. 789.

go pisma, głównie *Exposicio* oraz wyjaśnienie transcendentalne, gdy korzystałem z zestawienia tekstów innych pism Jana z Kwidzyna, a niekiedy z dzieł autorów średniowiecznego augustynizmu. Korzystałem też z wyjaśnień genetycznych oraz stawiania hipotez.

Kolejnym etapem zabiegów poznawczych na tekście była jego interpretacja, która również wyjaśniała fakty, ale w zakresie najszerszym, prowadząc już do pewnych ujęć syntetycznych. Bezpośrednio przed wykładem została dokonana ocena faktów, zarówno filozoficznych, jak i teologicznych<sup>37</sup>.

Wykład problematyki filozoficznej i teologicznej Jana z Kwidzyna starałem się ująć w formie opisu. Nie jest to wykład o charakterze faktograficznym, lecz zawiera w sobie zarówno elementy analityczne, jak i syntetyczne. Za cel obrałem ukazanie doktryny Jana z Kwidzyna poprzez wydobywanie jej z faktów, stwierdzenie i obiektywne ujęcie, aby mogła służyć lepszemu poznaniu poglądów XIV i XV wieku.

PHILOSOPHISCHE UND THEOLOGISCHE PROBLEME  
IN SCHAFFEN JOHANNIS VON MARIENWERDER (1343—1417)

ZUSAMMENFASSUNG

Johann aus Marienwerder (1343—1417) studierte in der artistischen und theologischen Fakultät in Prag. Im Jahre 1374 war er Dekan der *facultas artium*. Gegen Ende des Jahres 1387 kehrte er in seine Vaterstadt Marienwerder, die Hauptstadt der pomesanischen Diözese, zurück. Hier legte er als Ordensgeistlicher der Kreuzritter seine Profess ab. Er war u.a. Dekan des Domkapitels. In den Jahren 1392—1394 war er geistiger Berater der gottseligen Dorothea aus Gross-Montau.

Die bisherigen, dem Johann aus Marienwerder gewidmeten Arbeiten behandelten hauptsächlich diese letztere Tätigkeit. Der vorliegende Aufsatz dagegen bespricht sein Schaffen als Philosoph und Theologe um die Wende des 14. Jahrhunderts. Während seiner Prager Studien lernte er die Ideen des frühen böhmischen Humanismus kennen.

Er verfasste folgende theologische Schriften: eine Paraphrase des *Pater noster*, eine Synodalpredigt *Expergiscimini hodie*, eine *Exposicio symboli apostolorum* mitsamt einer *Tabula*, einen Traktat *Beatitudines*, drei Predigtreden, einen den Wert guter Werke behandelnden Brief. Ausserdem war Johann aus Marienwerder der Bearbeiter biographisch-asketischer Schriften, die u.a. die Offenbarung der Dorothea aus Gross-Montaus enthielten, und zwar: *Vita Prima*, *Vita Lindana*, *Liber de Festis*, *Vita Latina*, *Septililium*, *Vita Germanica*, *Libellus de vita, virtutibus et miraculis Dorotheae*. Er verfasste auch die *Annales Capituli Pomesaniensis*. Zu seinen zweifelhaften Schriften gehören: ein Gebet nach der hl. Messe, sowie ein Traktat über die Beichte, den H. Westpfahl veröffentlicht hat.

Die Theorie der Erkenntnis Gottes. Der Mensch als geistig-körperliches Wesen erkennt vermittels seiner Seele. Den Gegenstand der Erkenntnis der sinnlichen Seele bildet die materielle Welt. Die Aufgabe der intellektuellen Seele beruht vor allem auf der Erkenntnis übersinnlicher Dinge und Gottes. Sie wird erreicht vermittels seelischer Fähigkeiten, wie das Gedächtnis, der Intellekt und der Wille. In der intellektuellen Seele unterschied Johann zwei Erkenntnisebenen. Im vernunftmässigen Erkennen (*ratio*) schöpft der Mensch aus seinen natürlichen Möglichkeiten. Auf dieses Erkennen stützt sich das menschliche Wissen. Dieses Erkennen bietet aber keine Sicherheit und in Bezug auf Gott und die Glaubenswahrheiten ist es unzulänglich. Im intellektuellen Erkennen dagegen (*intellectus illuminatus*) wird dem Menschen die Hilfe göttlicher Erleuchtung zuteil. Auf dieses

<sup>37</sup> Por. Tamže, ss. 798 nn.

Erkennen stützt sich das göttliche Wissen, die Theologie, die nützlich und sicher ist.

In der *Expositio* spricht Johann von drei Arten der Erkenntnis Gottes: vermittels des Verstandes, des Glaubens und der ewigen Seligkeit in der Herrlichkeit des Himmels. In seinen späteren Schriften bespricht er ausschliesslich die zweite Art der Gotteserkenntnis. Durch seinen Glauben schöpft der Mensch aus der göttlichen Erleuchtung in Gestalt der Gnade. Diese Erleuchtung erstreckt sich nicht nur auf seinen Intellekt, sondern auch auf seinen Willen und auf sein Gedächtnis. Die Erkenntnis Gottes, oder vielmehr das Gott-Ähnlichwerden der Seele, ist dadurch bedingt, dass sie den Zustand der Erweichung, der Erleuchtung und der Vereinigung erreicht. Das Erkennen Gottes, die Liebe zu Ihm und das Gotterleben entwickeln sich dynamisch im Masse der Vervollkommnung der Seele in den einzelnen Zuständen, und führen zu ihrer Vergöttlichung.

In seiner Theorie der Gotteserkenntnis befand sich Johann unter dem Einfluss der Mystik und des Nominalismus. Sein Mystizismus stützt sich auf die durch den hl. Bernhard von Clairvaux behauptete Stellung. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita und der Viktorinen erstreckt sich auf die Arten der Gotteserkenntnis. Der Einfluss des Nominalismus kommt bei Johann in dem Verzicht auf die Gottesbeweise zum Vorschein und in der Stützung des Erkennens auf den Glauben.

Die Theologie Gottes, des Schöpfers. Gott ist geistige Natur, in der drei real unterschiedliche Personen sind: Gott der Vater, der Sohn Gottes und der Heilige Geist. Das Wesen Gottes ist vor allem durch die Einheit, die Durchdringlichkeit des Erkennens und durch die Allmacht gekennzeichnet.

Den Beweis der Existenz Gottes hat Johann, der darin Ockham folgte, durch den Beweis der Einheit und Einzigkeit des Wesens Gottes ersetzt. Gott erkennt alles im Aspekt der Gegenwart. Johann legt Nachdruck auf den äusseren Charakter des Wissens Gottes. Unter dem Einfluss Ockhams zog er die letzten Konsequenzen und verzichtete nicht auf die *Universalia*, sondern auch auf die Idee im Intellekt Gottes. Gott ist auch die Allmacht eigen. Er besitzt eine absolute und geordnete Macht. Gewisse Arten des Erfassens der göttlichen Allmacht scheinen davon zu zeugen, dass Johann, beeinflusst durch Ockham, u.a. nicht fern der Doktrin war, dass der Wille Gottes die Quelle der Moral sei.

Gottes Güte und Liebe bilden den Grund der Herkunft der göttlichen Personen, wie auch des erschaffenen Seins. Gott ist erfüllt von höchster Güte, die sich gemäss ihrer Natur ausbreitet. Gott der Vater teilt sie den anderen göttlichen Personen zu, zuerst dem Sohne Gottes und nachher beide gemeinsam dem Heiligen Geiste. Gott schuf drei Arten des Seins: rein geistige (die Engel), rein körperliche (die Welt) und geistig-körperliche (die Menschen). In Johanns allgemeiner Konzeption der Schöpfung gewinnen die Vorrang Theorien der Partizipation und der Erschaffung der Welt aus dem Nichts und in der Zeit. Hier kommen deutlich Einflüsse des hl. Augustin zum Vorschein. Die Engel schuf Gott in der umgestaltenden Gnade. Johann konzentrierte sein Augenmerk auf die Darstellung ihrer Beziehung an Gott. In seinen kosmologischen Ansichten knüpft Johann an die mittelalterliche Überlieferung an. Der Schöpfungsakt Gottes umfasste, wenn es sich um körperliche Dinge handelt, die ganze Welt, die sich aus den zehn Himmels-sphären und den vier Elementen: Feuer, Luft, Wasser und Erde, zusammensetzt. In seinen Ansichten beschränkt sich Johann ausschliesslich auf die kosmologische Ebene. Eine metaphysische Interpretation der im Kosmos auftretenden Erscheinungen fehlt. Gemäss der Anthropologie Johanns ist der Mensch eine durch Gott nach dem Ebenbild der hl. Dreifaltigkeit erschaffene, geistig-körperliche Natur. Die psychophysische Einheit des Menschen hat ihren Rückhalt in der Allmacht Gottes. Der Prozess der inneren Vervollkommnung des Menschen stützt sich darauf, dass er sich der Gegensätze Seele-Leib bewusst wird, sowie, in Eintracht mit dem neoplatonischen Ideal, auf des Streben nach der Befreiung der Seele von der Knechtschaft des Leibes. Die allgemeine Konzeption des Menschen, der sich aus zwei gegensätzlichen Substanzen, dem Leibe und der Seele, zusammensetzt, ist im Grunde mit dem Standpunkt des an Platon und Plotin anknüpfenden hl. Augustin konform.

Der Sohn Gottes, der Heilige Geist, Maria im Geheimnis der Erlösung. In der Darstellung der zweiten Person in der heiligen Dreifaltigkeit,



des Sohnes Gottes, behandelt Johann an erster Stelle das Problem der Einheit der Person Christi, sowohl in Hinsicht ihrer zwei Naturen, der göttlichen und menschlichen, als auch hinsichtlich der anderen göttlichen Personen. Indem Christus die menschliche Natur annahm, brachte er das Opfer für die ganze Menschheit. Die menschliche Natur Christi war mit dreifacher Gnade ausgestattet, und zwar mit der Person, mit der der Vereinigung und mit der Hauptes des mystischen Leibes. Christus besass auch die fünf Arten des Erkennens. Johann zögert mit der Stellungnahme für die Zweckmässigkeit oder die Notwendigkeit der Menschwerdung. Die Passion Christi, die er freiwillig auf sich nahm, bestand aus durch äussere Verletzungen hervorgerufenen Leiden, aus körperlichem Schmerz und aus seelischer Betrübnis. Dem hl. Thomas von Aquin folgend verband Johann die Passion Christi mit der Erlösung, die durch das Verdienst, die Genugtuung und das Opfer Christi zustande gekommen war. In der Darstellung der Wahrheit von der Auferstehung des Herrn unterscheidet Johann drei Elemente: die Notwendigkeit, die Qualität und die Wahrhaftigkeit. Durch seine Himmelfahrt bereitete Christus den Menschen den Weg zur ewigen Seligkeit.

Die Lehre Johanns vom Heiligen Geist wird durch seine etymologische Klarlegung des Begriffes „Geist“ eingeleitet. Danach spricht der Verfasser von der Herkunft des Heiligen Geistes, von der Ihm gebührenden Verehrung, von seiner Sendung, von den Gnadenerweisungen, von den Weissagungen und von den Offenbarungen. Der Heilige Geist ist die Verbundenheit der Liebe des Vaters und des Sohnes. Er verleiht dem Menschen die Gnade, die den Menschen nicht nur erleuchtet und heiligt, sondern ihn auch vergöttlicht. Weiter stattet er ihn mit übernatürlichen Tugenden und Gaben aus und schliesslich macht er ihn zur Vollbringung guter Werke fähig. Ausführlich bespricht Johann die Rolle des Heiligen Geistes in den Offenbarungen. Die Ansichten Johanns von der hl. Dreifaltigkeit haben Augustinische Eigenschaften in der Interpretation Richards von St. Viktor, Alexanders von Hales und des hl. Bonaventura.

Der Sohn Gottes wurde empfangen und geboren von der Allerheiligsten Jungfrau Maria. Bei der Menschwerdung die ganze hl. Dreifaltigkeit beteiligt, doch eine spezielle Rolle dabei ist dem Hl. Geist zugefallen. Die Wahrheit von der Mutterschaft der Allerseligsten Jungfrau Maria verbindet Johann mit ihrer Jungfräulichkeit und ihrer Heiligkeit. In der Frage der unbefleckten Empfängnis nimmt Johann den thomistischen Standpunkt an. Er erklärt sich für die aktive Mitbeteiligung Mariä beim Erlösungswerke und spricht von ihrer Himmelfahrt. In seiner Mariologie stützt sich Johann sowohl auf die Heilige Schrift und die Schriften der Kirchenväter, als auch auf mittelalterliche Theologen, u.a. auf Pseudo-Hieronymus und auf Pseudo-Albertus.

**Die Kirche und die Sakramente.** In der Auffassung des Glaubens legt Johann auf seinen praktischen Aspekt Nachdruck. Trotz des Verzierts auf viele Elemente der Lehre Augustins macht sich dessen Einfluss deutlich bemerkbar. Er wird sichtbar in der Identifizierung des Glaubens mit der Tugend, in der Anknüpfung an die Bestimmung des hl. Paulus, in der Ansicht vom Gegenstand des Glaubens, vornehmlich von dem formellen, in der Hinstellung der Kirche als der Norm des Glaubens.

Göttliche Anbetung gebührt nur Gott. Den Geschöpfen soll man eine einfache Achtung erweisen. Der Allerheiligsten Jungfrau Maria gebührt die Ehre der Allverherrlichung. Die dem Geschöpf erwiesene, nur Gott gebührende Ehre ist Abgötterei.

„Die katholische Kirche, schreibt Johann, ist eine alle Gläubigen, die die umwandelnde Gnade besitzen, verbindende Institution, deren Haupt Christus als Mensch ist“. In seiner Lehre von der Kirche stand Johann unter dem Einfluss des Augustinischen Gedankens. Diesen Einfluss bemerkt man in seiner Ansicht von der Kirche, worin Christus das Haupt und das Fundament der Kirche ist. Dasselbe lässt sich sagen von der Bestimmung der Kirche als mystischer Leib, von der Auffassung des Heiligen Geistes als des die Kirche belebenden Faktors und von der Lehre, dass die Todsünde den Menschen der Mitgliedschaft verlustig macht. Stark unterstrichen wurde die göttliche Autorität der Kirche. Vom Primat des hl. Petrus, vom Papst und von der Hierarchie tut Johann kein Erwähnung.

Die Sakramentologie Johanns ist durch die bonaventurisch-skotistische Interpretation gekennzeichnet. Das Sakrament gibt die innere Disposition zum Empfang

der Gnade und übt eine gesundmachende Wirkung aus. Johann erkennt sieben Sakramente an, bespricht aber ausführlicher nur drei von ihnen. Die Auslegung des Sakraments der Taufe schöpfte er aus dem hl. Thomas von Aquin und aus der Lehre der Kirche. In der Besprechung des Bussakraments führte er folgende integrale Bestandteile auf: die Reue, das Bekennen der Sünden und die Genugtuung. Die Reue hielt er für unbedingt notwendig. In der Auffassung des Bussakraments stand Johann unter dem Einfluss des skotistischen Gedankens. In der Auslegung des Altarsakraments stellte Johann das Problem der realen Gegenwärtigkeit Christi unter den Gestalten von Brot und Wein an die Spitze, weiter das Problem der Transsubstantiation sowie das Problem der seitens des empfangenden Subjekts zu erfüllenden Bedingungen. Er war für den häufigen Kommunionempfang und propagierte ihn.

In der Gemeinschaft der Heiligen vereinigen sich, nach Johann von Marienwerder, die Gläubigen mit den Heiligen zwecks Erlangung geistiger Güter. Sie ist durch den Besitz des Glaubens, des Gehorsams und der Liebe bedingt. Aus dieser Gemeinschaft entspringen folgende geistige Güter: Ablässe der Kirche, Gebete der Heiligen, Hilfe für die Seelen in Fegfeuer.

**Die Eschatologie.** Vor den Passion Christi gab es vier eschatologische Orte, in denen die menschlichen Seelen nach dem Tode verblieben: die Hölle, der Abgrund für die ungetauften Kinder, das Fegfeuer, der Abgrund der Väter; dazu kommt noch der Himmel. Johann gibt keine klaren Auskünfte zum Thema des Einzelgerichts nach dem Tode. Die Wiederkunft Christi wird mit dem Jüngsten Gericht verbunden sein. Vor ihm erscheinen gewisse Zeichen. Die einen werden die Menschen in die Irre führen — das Wirken des Antichrists; die anderen werden Furcht erregen — moralphysische Erscheinungen; andere werden Entsetzen erregen — der Weltbrand und die Auferstehung der Menschen. Das Jüngste Gericht wird von der Sicherheit und der Öffentlichkeit, sowie von der Allgemeinheit der zu Richtenden begleitet werden. Nach dem Gericht wird die Welt wieder vom Feuer umfasst und es erfolgt ihre Erneuerung. Millenaristische Anschauungen fehlen. Die im Himmel Verweilenden erhalten folgende Belohnungen: eine substantielle in der Form der Anschauung Gottes und der Liebe zu ihm, sowie des Genießens; eine halbsubstantielle, die in der Klarheit, der Durchdringlichkeit, der Gewandtheit und in dem Fehlen fleischlicher Leidenschaften zum Vorschein kommt; eine accidentelle in Form eines entsprechenden Heiligenseins.

**Schlussfolgerungen.** Die durch Johann behandelten philosophischen Probleme lassen sich in folgende Gruppen zusammenfassen: die Theorie der Wissenschaft, die Erkenntnistheorie, die Philosophie des Seins Gottes und der Schöpfung. Ihnen allen ist vor allem der Theozentrismus, der Monismus, Mistizismus mit Voluntarismus, der skeptische Fideismus und der Spiritualismus eigen. Die Theorie der Seins bei Johann gäbe die Berechtigung sie als Neuplatonismus zu bezeichnen. Wenn man aber andere Faktoren in Betracht zieht, dann ist die Bezeichnung der Philosophie Johanns als des nominalisierenden Augustinismus berechtigter.

Die Theologie Johanns, typisch für die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert, besass viele Eigenschaften einer neuen Theologie, auf deren Grund und Boden die *devotio moderna* erwuchs. Ihr waren eigen der Antiintellektualismus, das Sichstützen auf die Offenbarung und den Willen, der Praktizismus.

**Die methodologische Begründung.** Viele Schriften Johanns, charakteristisch für die Scholastik, enthalten nicht nur eine theologische, sondern auch eine philosophische Fragestellung. Bei meinem Unterfangen sie zu bearbeiten kam es mir nicht so sehr auf die Typologie an, als vielmehr auf das Verstehen derselben und auf ihre Erfassung. Ich stellte mich auf den Standpunkt eines integralen Herantretens an die in den Schriften Johanns enthaltene Problematik, das in der Formulierung des Themas der Untersuchung zum Vorschein kam. Die Wahl eines integralen Herantretens war für mich durch seine Theorie der Wissenschaft, durch seine Konzeption des Seins, durch seine Erkenntnistheorie sowie durch den Typus der von ihm betriebenen Theologie bestimmt. Die Bearbeitung der philosophischen und theologischen Problematik Johanns erforderte einerseits eine Festlegung von historisch-philosophisch-theologischen Tatsachen, andererseits die Durchführung ihrer

Interpretation. Die Festlegung der Tatsachen war mit einem Vorstoss zu den Textquellen Johans verbunden. Ich schöpfte aus den bisherigen editorischen Errungenschaften. Meinerseits habe ich die Autorschaft der Synodalpredigt festgelegt und der Texte mitsamt der *Tabula* zur *Exposicio* herausgegeben. Im Studium der Festlegung von Tatsachen habe ich mich auf ein gewisses Gebiet beschränkt; eine faktographische Konzeption der Wissenschaft liegt mir fern. Bei der Untersuchung auserwählter Texte benutzte ich den philosophischen, theologischen und geschichtlichen Fragebogen. Die Interpretation betraf das Verständnis des Textes, die Erklärung, die Interpretation, die Beurteilung und die Auslegung.



## GENEZA AGENDY BISKUPA MARCINA KROMERA

**Treść:** Wstęp. — I. Agendy warmińskie przed Marcinem Kromerem. 1. Pochodzenie ksiąg liturgicznych diecezji warmińskiej. 2. Agenda communis z 1505, 1512, 1520 roku. 3. Agendy używane na Warmii do 1574 roku. — II. Przyczyny opracowania Agendy Marcina Kromera. 1. Zapobieżenie protestantyzacji oraz nieodpowiedniość dotychczasowych Agend. 2. Ustawy synodu i rozporządzenia Marcina Kromera. 3. Braki i nadużycia w sprawowaniu kultu liturgicznego. 4. Niedostatek agend. — III. Pierwsza część Agendy, zwana sakramentalną, z 1574 roku. 1. Redakcja. 2. Druk i rozprowadzenie. 3. Opis. 4. Zawartość. — IV. Druga część Agendy, zwana ceremonialną, z 1578 r. 1. Redakcja. 2. Korekta. 3. Druk. 4. Rozprowadzenie. 5. Opis. 6. Zawartość. — Zakończenie.

### WSTĘP

Konstytucja II soboru watykańskiego o liturgii z dnia 4 XII 1963 roku w artykule 16<sup>1</sup> obok potrzeby badań teologicznych nad liturgią wymienia również potrzebę badań historycznych. Spojrzenie historyczne i ocena uformowana w jego świetle ma być czynnikiem konstytutywnym odnowy liturgicznej. Natomiast w art. 39 tejże konstytucji<sup>2</sup> jest umieszczona zasada dostosowania liturgii do charakteru i tradycji narodowych odnośnie do sakramentów św., sakramentaliów, procesji, języka liturgicznego i muzyki.

Zgodnie z intencją tej zasady, należałoby przebadać wkład poszczególnych narodów w rozwój kultu liturgicznego, ze szczególnym uwzględnieniem miejscowych zwyczajów. Chyba najwięcej wkładu poszczególnych narodów w formie lokalnych zwyczajów zawierają Agendy, które koncentrują życie liturgiczne Kościoła wokół sprawowania sakramentów, sakramentaliów, procesji, pogrzebu<sup>3</sup>. Księga ta, wyłoniła się z sakramentarzy<sup>4</sup>, przybierając w ciągu wieków takie nazwy, jak: *Obsequiale*, *Manuale*, *Sacerdotale*, *Pastorale*, w krajach zaś słowiańskich, i germańskich, a więc także i w Polsce, księgę tą aż do XVII wieku nazywano Agendą<sup>5</sup>.

Po wynalezieniu sztuki drukarskiej, niemal każda diecezja zabiegała o wydanie swoich ksiąg liturgicznych. Dlatego też, wiek XVI jest najbardziej bogaty w Agendy<sup>6</sup>, wystarczy wymienić takie ośrodki życia liturgicznego, jak: Gniezno, Poznań, Kraków, Płock, Wrocław, Warmia. Każdy z tych ośrodków starał się, aby swoje zwyczaje lokalne umieścić w Agendzie. Dlatego też Agendy z tego okresu przedstawiają wielki wkład tradycji i zwyczajów narodowych do liturgii i zasługują na specjalne studium historyczno-liturgiczne. Dotychczas badania nad agenda-

<sup>1</sup> Constitutio de sacra Liturgia cum commentario. Roma 1964 s. 12.

<sup>2</sup> Tamże, s. 17.

<sup>3</sup> L. Eisenhofer: Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg i.B. 1932 s. 100.

<sup>4</sup> LThK VIII (1963) 1327.

<sup>5</sup> J. B. Molin: Pour une Bibliographie des Rituels. *Ephemerides Liturgicae* 78 (1959) 220.

<sup>6</sup> W. Schenk: Z dziejów liturgii w Polsce. W: Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce. Cz. I. Lublin 1969 s. 139—218.

mi prowadzili: W. Abraham<sup>7</sup>, A. Franz<sup>8</sup>, J. Jungnitz<sup>9</sup>, S. Dziwisz<sup>10</sup>, W. Schenk<sup>11</sup>, pod którego kierunkiem ukazało się kilka prac z tego zakresu<sup>12</sup>.

Punktem newralgicznym w historii agend w Polsce jest niewątpliwie Agenda biskupa Marcina Kromera, która była pierwszym etapem ujednoczenia liturgii sakramentów i sakramentaliów w Polsce XVI wieku, oraz odrodzeniem tychże w duchu ustaw soboru trydenckiego. Swoją oryginalnością w układzie, sposobie opracowania, budziła i budzi zainteresowania historyków liturgii, muzykologów. Wokół Agendy warmińskiej Kromera powstało wiele opracowań naukowych dotyczących jej roli, zasięgu i wartości merytorycznej. A. Kolberg dając studium Agendy warmińskiej z 1512 i 1520 roku stara się wykazać wpływ tej Agendy na Agendę Kromera<sup>13</sup>. A. Eichhorn omawiając twórczość Marcina Kromera i jego dorobek na polu liturgicznym, zasygnalizował problem ukazania się jego Agendy<sup>14</sup>. F. Hipler w studium dziejów rytuału warmińskiego podaje ogólne wiadomości związane z powstaniem Agendy Kromera i jej treścią<sup>15</sup>. W piśmiennictwie polskim na uwagę zasługuje studium agend polskich przeprowadzone przez W. Wronę, który jednakże tylko dotyka zagadnienia roli, jaką spełniła Agenda Kromera w liturgii polskiej w XVI wieku<sup>16</sup>.

Prace powyższych autorów tylko pośrednio dotyczą Agendy Kromera i niezbyt jasno ukazują przyjęcie jej przez inne diecezje Polski. Dla dokładniejszego studium Agendy Kromera wydaje się rzeczą słuszną, że zanim zacznie się omawiać wartość i bogactwo tekstów liturgicznych tej Agendy, ich przetrwanie czy też powiązanie z agendami innych diecezji, należy ukazać najpierw przebieg jej opracowania: kto brał udział w jej redakcji, sprawy edytorskie, które ewentualnie mogły przyczynić się do przyjęcia Agendy przez inne ośrodki, co w przypadku Agendy warmińskiej rzeczywiście miało miejsce.

Źródła stanowią księgi liturgiczne diecezji warmińskiej aż do końca rządów biskupa Marcina Kromera. Są to mianowicie mszały, brewiarze, agendy oraz przedruki tych ostatnich dla niektórych diecezji polskich. Szczególnie cenne wiadomości podają przedmowy do tych dzieł oraz treść obrzędów liturgicznych. Przedmowy te wskazały punkt wyjściowy

<sup>7</sup> W. Abraham: Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim. Lwów 1925.

<sup>8</sup> A. Franz: Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter. Bd. 1—2. Freiburg i.B. 1904. Tegoż: Das Rituale des Bischofs Heinrich von Breslau. Freiburg i.B. 1912.

<sup>9</sup> J. Jungnitz: Die breslauer Ritualien. Breslau 1902.

<sup>10</sup> S. Dziwisz: Agenda sakramentalna Powodowskiego. Kraków 1967 (maszynopis).

<sup>11</sup> W. Schenk: Liturgia sakramentów świętych. T. I. Lublin 1962. T. II. Lublin 1964.

<sup>12</sup> M. Mikołajczyk: Dzieje liturgii sakramentu chorych w Polsce do rytuału piotrkowskiego. Lublin 1965 (maszynopis w archiwum KUL). Z. Zalewski: Święto Bożego Ciała do wydania rytuału piotrkowskiego. Lublin 1966 (maszynopis w archiwum KUL).

<sup>13</sup> A. Kolberg: Die älteste Agende in der Diöcese Ermland. Braunsberg 1903.

<sup>14</sup> A. Eichhorn: Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst. ZGAE IV (1869) 1—470.

<sup>15</sup> F. Hipler: Geschichte des altermländischen Diöcesanrituale. Pastoralblatt für die Diöcese Ermland (PDE) 3 (1869) 17—19, 4 (1869) 25—26.

<sup>16</sup> W. Wrona: Dzieje rytuału piotrkowskiego. Polonia Sacra IV (1951) 329—380.

pracy w odnalezieniu informacji o redaktorach agend, wydawcy jak i przyjęciu agend warmińskich przez liczne diecezje polskie. Informacje owe ukazały dalsze źródła: rękopisy listów osób bezpośrednio zaangażowanych w tworzeniu Agendy. Tym sposobem wykorzystana została korespondencja redaktorów Agend<sup>17</sup> i drukarza<sup>18</sup> z Kromerem, akta kurii biskupiej zawierające odpowiednie rozporządzenia dotyczące Agend<sup>19</sup> oraz akta wizytacji biskupiej z okresu lat od 1565 do 1598 ukazujące tło redakcji Agend. Zostały uwzględnione również ustawy synodów warmińskich. W sumie stanowi to siedemnaście woluminów rękopiśmiennych znajdujących się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie<sup>20</sup>.

Zasięg terytorialny badań ogranicza się do diecezji warmińskiej. Chronologicznie praca obejmuje czas od 1565 roku, kiedy to na synodzie podjęto decyzję wydania Agendy dla diecezji warmińskiej, do 1578 roku, to znaczy do czasu wydania drugiej części Agendy, zwanej ceremonialną. Poza tym we wprowadzeniu do tematyki badań uwzględniono czas od założenia diecezji (1243) do 1512 roku, kiedy wyszła pierwsza drukowana Agenda przeznaczona dla Warmii. W badaniach tego okresu chodziło o odszukanie śladów ksiąg liturgicznych Warmii, szczególnie zaś Agend.

Praca dzieli się na cztery rozdziały. Ponieważ agendy należą do ksiąg liturgicznych i wraz z Mszalem, Brewiarzem stanowią wyposażenie liturgiczne diecezji, dlatego celowe okazało się omówienie najpierw pochodzenia liturgicznych ksiąg na Warmii, tym bardziej, że w dotychczasowych opracowaniach zachodzą bardzo duże rozbieżności co do tego problemu. W tym kontekście należało również omówić Agendy, które były w użyciu diecezji przed ukazaniem się Agendy Kromera. Te właśnie zagadnienia stały się przedmiotem pierwszego rozdziału.

Następny rozdział przedstawia przyczyny opracowania nowej Agendy w świetle postulatów duszpasterskich jak też i rozporządzeń władzy kościelnej. Ponieważ Agenda warmińska ukazała się w dwu tomach, dlatego celem dokładniejszego podania ich genezy rozdział trzeci poświęcono omówieniu procesu tworzenia się Agendy sakramentalnej, ukazaniu etapów jej powstania, jak redakcji, edycji i zawartości. Czwarty zaś rozdział ma za przedmiot Agendę ceremonialną, zajmuje się mianowicie jej redakcją, edycją, zawartością oraz korektą. Podstawę źródłową tego rozdziału stanowią listy redaktorów Agendy.

## I. AGENDY WARMIŃSKIE PRZED MARCINEM KROMEREM

### 1. POCHODZENIE KSIĄG LITURGICZNYCH DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Diecezja warmińska w sprawowaniu kultu liturgicznego posługiwała się księgami liturgicznymi ogólnie przyjętymi w Kościele zachodnim, niemniej jednak w sprawowaniu tegoż kultu posiadała specyficzne obrzędy zawarte w Mszale, Brewiarzu jak i Agendzie, wyróżniające ją od innych diecezji. Obrzędy te przetrwały, jakkolwiek w małym zakresie, aż

<sup>17</sup> Listy Samsona z Woryn i Tomasza Płazy do Kromera.

<sup>18</sup> Listy Cholinusa do T. Płazy i M. Kromera.

<sup>19</sup> Akta Kurii Biskupiej od 1539—1612.

<sup>20</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, skrót ADWO.

do czasów obecnych<sup>21</sup>. Specyficzność tych obrzędów nie tylko nadała im miano obrzędów warmińskich, ale jednocześnie nasuwa problem pochodzenia ksiąg liturgicznych na Warmii. Po rozwiązanie jego trzeba sięgnąć aż do faktu utworzenia diecezji w 1243 roku<sup>22</sup>, a nawet daleko wcześniej, gdyż uprzednio tereny te były objęte misjami podległymi arcybiskupowi gnieźnieńskiemu<sup>23</sup>.

Ponieważ Warmia była często terenem wojen i burz dziejowych, z wczesnego okresu historii diecezji nie zachowały się żadne księgi liturgiczne<sup>24</sup>, które by umożliwiły rozwiązanie problemu. Dotąd wysunięto różne domysły i przypuszczenia, które można podzielić na dwie grupy.

Opinia pierwsza bierze za punkt wyjściowy czasy przed utworzeniem diecezji przez Stolicę Apostolską. W okresie tym Prusy jak również Warmia były terenem misyjnym podległym arcybiskupowi gnieźnieńskiemu, w którego trosce leżała sprawa nie tylko zapewnienia misjonarzy, ale także wyposażenia ich w księgi liturgiczne, niezbędne w dziele ewangelizacji. Z faktu sprawowania jurysdykcji i odpowiedzialności arcybiskupa gnieźnieńskiego za te tereny misyjne wyciągają niektórzy historycy wniosek, że księgi liturgiczne na Warmii powstały pod dużym wpływem ksiąg liturgicznych archidiecezji gnieźnieńskiej, już uprzednio używanych na tych terenach. Takie stanowisko reprezentuje Karol Górski, K. Krüger<sup>25</sup> i inni.

Dруга opinia odnośnie tworzenia się ksiąg liturgicznych na Warmii za punkt wyjściowy bierze misję Zakonu dominikańskiego i Zakonu krzyżackiego na tych terenach. Reprezentantami tejże opinii są F. Hipler<sup>26</sup>, Fleischer<sup>27</sup>, A. Kolberg<sup>28</sup>. Zdaniem Hiplera początek chrześcijaństwa w Prusach nasuwa przypuszczenie, że księgi liturgiczne mogły być podobne, przynajmniej początkowo, do ksiąg liturgicznych używanych przez krzyżaków<sup>29</sup>. Pierwszy biskup warmiński Anzelm był najpierw

<sup>21</sup> *Collectio rituum in usum cleri Dioecesis Warmiensis, ad instar appendicis Ritualis Romani, cum approbatione Sacrae Rituum Congregationis. Ratisbonae 1939.* Por.: 2 lutego... święto Zmartwychwstania... Boże Ciało.

<sup>22</sup> E. Sieniawski: *Biskupstwo Warmińskie*. T. I. Poznań 1878 s. 1. W. Röhrich: *Geschichte des Fürstbistums Ermland, Braunsberg 1925 s. 7 nn.* J. Obiłek: *Historia Diecezji Warmińskiej*. Olsztyn 1959 s. 12, 17.

<sup>23</sup> K. Krüger: *Der kirchliche Ritus in Preussen während der Herrschaft des deutschen Ordens. ZGAE III (1866) 694—712.* T. Manteuffel: *Papieżstwo i cysterki*. Warszawa 1955 s. 105.

<sup>24</sup> Najwcześniejsze księgi liturgiczne Warmii, które zachowały się dotąd, to fragment *Brewiarza Rugettela z 1376 r.*, fragment *Brewiarza biskupa Abeziera, Mszał Waczenrodego z 1497, Agenda communis z 1520 r.*

<sup>25</sup> K. Górski: *Blaski i cienie życia wewnętrznego w Prusach. Przegląd Powszechny 206 (1935) 382.* K. Krüger, jw.

<sup>26</sup> F. Hipler: *Geschichte des ermländischen Breviariums. PDE 10 (1876) 110.*

<sup>27</sup> F. Fleischer: *Das altermländische Missale, PDE 1894 s. 72—75.* J. Obiłek: *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej. Studia Warmińskie III (1966) 25.*

<sup>28</sup> A. Kolberg, jw.

<sup>29</sup> F. Hipler, *Geschichte des... Breviariums*, jw. s. 110 nn. K. Górski, jw. s. 382. Krzyżacy kilka razy zmieniali ryt swojej liturgii, a jednocześnie i księgi liturgiczne. Kiedy Zakon rozprzestrzenił się w innych krajach poza Ziemią Świętą, powstała obawa nieznamości rytu *Ordinis Sancti Sepulcri* przez dużą część członków. Za zgodą Stolicy Apostolskiej przyjął Zakon Krzyżacki w 1244 roku ryt dominikański, który w tym czasie rozpowszechnił się szeroko w krajach północnych, jak Niemcy, Polska, Prusy. Mocą tego uprawnienia krzyżacy przyjęli *Brewiarz domini-*



dominikaninem, a potem krzyżakiem i mógł do swojej diecezji wprowadzić liturgię Zakonu krzyżackiego wzorowaną na rycie dominikańskim. Przypuszczenie powyższe potwierdzałaby zbieżność panująca między najstarszymi księgami liturgicznymi Warmii i Zakonu krzyżackiego, zarówno w treści, rubrykach i kalendarzu. Ową zbieżność można zaobserwować szczególnie w najstarszym zachowanym dotąd Brewiarzu warmińskim kanonika Rugettela<sup>30</sup> z 1376 roku. W niektórych miejscach powyższego Brewiarza znajdują się określenia, które oznaczają stosunki zakonne, a więc występują tam takie zwroty, jak: *Fratres, ... benefactorum defunctorum ordinis nostri...*, *conventus prosequatur...*

Pod koniec XIV wieku zaznaczyła się w diecezji warmińskiej dążność do uwolnienia się spod rytu krzyżackiego i staranie się o własne księgi liturgiczne<sup>31</sup>. Próbę tę podjął biskup warmiński Jan II Stryprock. Uzyskał on mianowicie od papieża Grzegorza XI pełnomocnictwo datowane 25 lutego 1373 roku, do ustanowienia nowego porządku Służby Bożej z zaznaczeniem, aby nowe officium nie zostało skrócone, lecz raczej powiększone<sup>32</sup>. Przedwczesna śmierć nie dozwoliła mu osiągnąć zamierzonego celu. Uczynił to dopiero biskup Jan III Abezier (1415—1424)<sup>33</sup>.

W świetle przedstawionych hipotez można przypuszczać, że w diecezji warmińskiej używano początkowo krzyżackich ksiąg liturgicznych, że z końcem XIV wieku (zgodnie z ogólnym dążeniem ówczesnym)<sup>34</sup> usiłowano się usamodzielnić, że w XVI wieku spotyka się w niektórych parafiach księgi krzyżackie<sup>35</sup> (co wtedy i w innych diecezjach było przyjęte, np. w Gnieźnie spotykało się księgi wrocławskie, na Śląsku natomiast gnieźnieńskie, ołomunieckie itp.).

Co do Agendy używanej na Warmii i jej śladów w okresie najwcześniejszym, sprawa przedstawia się następująco. Pierwszą wzmiankę o Agendzie mamy z 1505 r. Historia okresu od 1243—1505 r. milczy o agendzie, chociaż o innych księgach liturgicznych, jak Mszale i Bre-

kański (zredagowany w 1251 roku na wzór Rzymskiego), w którym poczynili pewne zmiany akomodując go do stosunków panujących w Zakonie. Papież Aleksander IV potwierdził przyjętą przez krzyżaków liturgię dominikańską bullą z dnia 27 II 1257 r. Por.: A. A. King: *Liturgies of the Religious Orders*. 2 ed. London—New York—Toronto 1956 s. 331—341.

<sup>30</sup> Cytuję za F. Hipler: *Geschichte des... Breviariums*, jw. W jutrzni I niedzieli Adwentu znajduje się rubryka: „Hoc responsorium cantetur a maiore cum tribus versibus et Gloria Patri, reincipiatur Responsorium ab eodem, et cum ad secundam lectionem benedictio data fuerit, sedeant fratres”. Podobnie w I niedzielę po oktawie Epifanii: „Commemoratio familiarum benefactorum defunctorum ordinis nostri”. Nieszpory wielkanocne mają rubrykę: „Conventus prosequatur eam”.

<sup>31</sup> F. Fleischer, jw. s. 72.

<sup>32</sup> Codex Diplomaticus Warmiensis (CDW). T. II, Mainz 1864 s. 481: „Tuis in hac parte supplicationibus inclinati, fraternitati tue ordinandi et regulandi huiusmodi officium in dicta ecclesia, prout tibi expedire videbitur et iustum fuerit, non tamen illud diminuendo, sed potius augmentando, ... plenam et liberam concedimus... facultatem”.

<sup>33</sup> F. Fleischer, jw. s. 72 nn.

<sup>34</sup> W. Schenk: *Zródła do liturgii rzymskiej w Polsce*. W: *Pastori et Magistro*. Lublin 1966 s. 124.

<sup>35</sup> Wykazy akt wizytacyjnych często w inwentarzach ksiąg kościelnych wymieniają księgi liturgiczne Zakonu Krzyżackiego. Por.: *Acta Visitationis Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1565—1572 oraz 1597/98*. ADWO, B 3, B 4.

wiarzu, jest często mowa, a mianowicie o ich wydaniach, redakcji itd. Rodzi się pytanie, co je przyczyną milczenia wokół Agendy, która przecież była równie niezbędną księgą liturgiczną jak Mszał i Breviarz? Na pytanie to usiłuje odpowiedzieć A. Kolberg, historyk warmiński<sup>36</sup>. Zdaniem jego początek wieku XV stał się głośny przez wystąpienie Jana Husa i Wiklefa, a ruch zainicjowany przez nich objął swym zasięgiem znaczną część Europy, za przedmiot swych ataków obierając między innymi zewnętrzną stronę służby Bożej — liturgię, a więc sakramenty św., ceremonie, relikwie święte, odpusty itd. Łączność utrzymywana między Pragą a Warmią i Prusami sprzyjała rozrostowi husytyzmu na terenie Warmii. Zwolennicy nauki Wiklefa pojawili się na Warmii, siejąc zamęt w diecezji, za biskupa Jana III Abeziera<sup>37</sup>. Synod zwołany przezeń miał na celu przywrócenie naruszonego ładu kościelnego. Niebezpieczeństwo wzmożło się wskutek przywędrowania przedstawicieli husytyzmu za biskupa Franciszka Kuhschmalza (1424—1427)<sup>38</sup>. W tym czasie na synodzie dla prowincji ryskiej w Elblągu w 1427 roku postanowiono, że ceremonie, obrzędy, które zachowuje tradycja kościołów katedralnych w kulcie liturgicznym, są normą obowiązującą i powinny być zachowane, a wszelkie nowatorstwa, szczególnie zaś w śpiewie, obce tejże liturgii katedralnej, zostały zabronione. Każdy kościół parafialny miał się dostosować, pod sankcją ustanowioną na synodzie, do przepisów swojego kościoła katedralnego<sup>39</sup>. Dlatego A. Kolberg uważa, że ten okres żadną miarą nie był podatny na wprowadzenie nowej Agendy z prostego względu obawy przed nowatorstwem, które umożliwiłoby przyjęcie się husytyzmu. Takie czynniki wytyczyły linię trzymania się już przyjętej jednej Agendy. Chodziło teraz o ustalenie jaką Agendą posługiwano się w tym okresie.

Agenda warmińska, która ukazała się w 1512 i 1520 roku zawiera pewne obrzędy, których analiza może przesunąć wiek jej powstania i używania na terenie diecezji warmińskiej do wiele wcześniejszego okresu. W kwestii zaś ustalenia pochodzenia tej Agendy można posłużyć się metodą analizy jej treści, a wnioski tą drogą uzyskane zestawzić z analogicznymi badaniami Mszału i Breviarza dla diecezji warmińskiej.

Pierwszym kryterium potwierdzającym hipotezę umieszczenia Agendy z 1512 i drugiego jej wydania z 1520 roku zwanej *Agenda communis* w wcześniejszym okresie jest, zdaniem Kolberga, fakt iż jej niektóre elementy sięgają wieku jedenastego. Dowód tego przypuszczenia przeprowadza na podstawie imion występujących w Litanii do Wszystkich Świętych, oraz z dodatków, które weszły do życia liturgicznego zapewne po jej napisaniu i to w wieku późniejszym, o czym świadczyłyby umieszczenie ich na samym końcu. Takimi dodatkami są: cztery ewangelie na Boże Ciało, które widocznie zostały wprowadzone w całym Kościele znacznie później niż powstała Agenda.

Podobny wniosek można wyprowadzić z faktu umieszczenia na końcu tejże Agendy *Adoratio Crucis*, którym to obrzędem powyższa Agenda jest zakończona. Budowa jest następująca:

<sup>36</sup> A. Kolberg, jw. PDE 1903 s. 16—17.

<sup>37</sup> A. Rogalski: Kościół Katolicki na Warmii i Mazurach. Warszawa 1956 s. 56.

<sup>38</sup> Tamże, s. 56.

<sup>39</sup> F. Hipler (ed.): *Constitutiones Synodales Warmienses, Sambiensis, Pomehanienses, Culmenses, necnon provinciales Rigenses*. Brunsbergae 1899 kol. 303.

*Popule meus, quid feci tibi aut in quo contristavi te, responde mihi, quia eduxi te de terra egypti, parasti crucem saluatori tuo... Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pendit. Venite adoremus. Beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini. Ecce lignum...*

Antyfona *Popule meus* pochodzi z czasów papieża Bonifacego VIII (1294—1303). Oba dodatki wskazują więc, że Agenda ma poważny wiek, i co do swej głównej treści należy do czasów, z których pochodzą pierwsze rytuały i agendy, czyli początku dwunastego stulecia<sup>40</sup>.

W Litanii do Wszystkich Świętych nie występuje imię św. Elżbiety z Turyngii, kanonizowanej w 1235 roku, której cześć w krótkim czasie rozpowszechniła się w całych Niemczech, a imię jej przyjęto w Litaniach do Wszystkich Świętych. Najmłodszy święci to św. Gertruda († 659), Walburga († 779). Wielcy założyciele zakonów średniowiecznych: św. Bernard, św. Dominik i św. Franciszek nie są wymienieni. Są natomiast wcześniejsi święci, jak np. św. Benedykt.

Dalszym kryterium potwierdzającym byłyby teksty, bądź obrzędy zawarte w Agendzie, świadczące o pochodzeniu z liturgii krzyżackiej lub dominikańskiej, gdyż jak było powiedziane poprzednio, w okresie początkowym diecezji warmińskiej księgi liturgiczne tych zakonów były używane przez kler diecezjalny. Na stronie 80 Agenda communis wydanej w 1520 roku jest *Commendatio animarum* oraz obrzęd pogrzebu. Charakterystyczną cechą tego rytu jest rubryka mówiąca, iż po zakończeniu pogrzebu bracia i siostry udają się do chóru i tam odmawiają modlitwy za zmarłego.

Responsorium: *Si bona suscepimus...* Antyfona: *Media vita in morte sumus...* *Kyrie eleison, Pater noster*. Werset: Oracja: *Deus qui culpas delinquentium districte percussit...*

Następnie druga oracja: *Pro fratribus et sororibus congregationis*. Schemat modlitwy podobny do poprzedniej z różnicą w wersetach.

Responsorium: *Si bona suscepimus*. Rubryka: *Et cum perucnerint ad chorum, prostrati cantent psalmum: Miserere mei deus cum Gloria patri. Kyrie eleison. Pater noster. Saluos fac...* Oracja: *Satisfaciat tibi, domine deus, pro anima fratris nostri sancte dei genitricis semperque virginis marie et beati apostoli sanctique augustini confessoris tui omniumque sanctorum tuorum oratio et precantis familie supplicatio devota, ut peccatorum omnium veniam, quam precamur, obtineat nec cum patiaris cruciari gehennalibus flammis, quem filii tui domini nostri ihesu christi precioso sanguine redemisti. Qui tecum vivit...*

Obrzęd kończył się oracją, w której wzywano orędownictwa Najświętszej Marii Panny, św. Piotra Apostoła i wyznawcy św. Augustyna. Na uwagę zasługuje tu wezwanie św. Augustyna.

Zdaniem Kolberga<sup>41</sup> Rytuał rzymski i Rytuał szlezwicki z 1512 r. mają podobny obrzęd na końcu pogrzebu, ale tam nie ma wymienionych imion NMP, św. Piotra i św. Augustyna. Również agenda biskupa Henryka I z Wrocławia w opisie obrzędu pogrzebu ma podobną orację, z tym że występuje tam imię św. Fleriana<sup>42</sup>. Czyli w naszym wypadku chodziłoby tu o Zakon, który by opierał się na regule św. Augustyna i dlatego ta wzmianka o jego imieniu w rycie pogrzebu jest uzasadniona.

<sup>40</sup> A. Kolberg, jw. s. 10, 11.

<sup>41</sup> Tamże, s. 12.

<sup>42</sup> A. Franz: *Das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau*, Freiburg i.B. 1912 s. 97.

Św. Dominik, założyciel zakonu dominikańskiego, korzystał z reguły św. Augustyna. W świetle nowych opracowań wiadomo, że również krzyżacy przy układaniu reguły swego zakonu wzorowali się na św. Augustynie<sup>43</sup>. A więc wezwanie św. Augustyna w modlitwach pogrzebowych *Agenda communis* świadczyłoby o jej pochodzeniu z liturgii dominikańskiej lub krzyżackiej. Dominikanie na początku wieku XIII prowadzili dzieło ewangelizacji ziem północnych Prus<sup>44</sup>. Mieli tam wiele klasztorów, a później, kiedy utworzono administrację kościelną w czterech diecezjach: warmińskiej, pomezańskiej, sambijskiej i chełmińskiej, pierwsi ich biskupi byli z zakonu dominikańskiego<sup>45</sup>.

Wiek XIII to początek przejmowania agend od klasztorów przez kler diecezjalny. Prawdopodobnie biskup Anzelm przywiózł ze sobą powyższą Agendę i wprowadził ją do użytku swego kleru<sup>46</sup>, co zwykle czynili ci wszyscy misjonarze, którzy udawali się głosić ewangelię na terenach misyjnych<sup>47</sup>.

Po stwierdzeniu, że *Agenda communis* jest pochodzenia dominikańskiego i została wprowadzona na Warmii przez biskupa Anzelma, powstaje pytanie, czy była używana w okresie najwcześniejszym diecezji warmińskiej.

W brewiarzu biskupa Jana III Abeziera przy Niedzieli Palmowej znajduje się rubryka (k. 109): *Qualiter hodierna processio fecienda sit, require in ordinario missarum vel agenda*<sup>48</sup>. Czyli byłaby tu mowa o Agendzie, w której znajduje się wyjaśnienie i opis jak należy przeprowadzać procesję w niedzielę palmową.

W późniejszym czasie spotykamy wzmiankę o agendzie w testamentie księdza Arnolda Klundera z 1469 roku<sup>49</sup>. W testamencie tym są wymienione jego kosztowności, a wśród ksiąg liturgicznych agenda<sup>50</sup>. Można postawić wniosek, że historia nie dostarcza nam zupełnie pewnych argumentów ani za używaniem tej agendy, ani też mówiących o tym, że jej nie używano. Bliskim prawdy argumentem przemawiającym za jej używaniem w diecezji warmińskiej, jest wiek powstania i rys dominikański. Księgi liturgiczne dominikańskie przyjęli krzyżacy. Anzelm jako biskup obejmując Warmię mógł je wprowadzić do diecezji.

## 2. AGENDA COMMUNIS Z 1505, 1512, 1526 ROKU

W aktach wizytacyjnych z lat 1565—1572 (przechowywanych obecnie w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie)<sup>51</sup> znajduje się wzmianka o Agendzie używanej w diecezji warmińskiej. Adnotację ową sporządził ks. W. Scultetti, który z upoważnienia biskupa Kromera przeprowadzał wi-

<sup>43</sup> A. A. King, jw. s. 331.

<sup>44</sup> K. Krüger, jw. s. 694.

<sup>45</sup> A. Kolberg, jw. s. 13. P. Kielar: Henryk biskup Chełmiński, dominikanin. Lublin 1953 s. 19—39 (maszynopis w archiwum KUL).

<sup>46</sup> L. Eisenhofer, jw. s. 101.

<sup>47</sup> W. Abraham, jw. s. 402.

<sup>48</sup> Cytuję za A. Kolberg; jw. s. PDE 1903 s. 4.

<sup>49</sup> Zostały przejrane monografie niektórych parafii warmińskich i nie znaleziono adnotacji o Agendzie z tego okresu historii diecezji (1243—1505).

<sup>50</sup> J. Kolberg: Zur ältesten Geschichte der Pfarrkirche von Rössel. Braunsberg 1907 s. 15.

<sup>51</sup> ADWO, B 3, Acta Visitationis Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1565—1572.

zytację kanoniczną kościoła parafialnego w Tolkmieku i zaznaczył, że wśród ksiąg liturgicznych tego kościoła znajduje się *Agenda siue Benedictionale Commune Agendorum Cuilibet Pastori Ecclesiae necessarium, Lipsiae impressa per Melchiorem Lotter anno 1505*<sup>52</sup>. Wydanie to miało miejsce za czasów biskupa Waczenrode, za którego rządów wydano również *Mszał i Brewiarz*. Z tego wydania Agendy do roku 1902 nie dotrwał żaden egzemplarz<sup>53</sup>. A. Kolberg pisząc o tej agendzie pracę, którą opublikował w 1903 roku, miał jeszcze do dyspozycji dwa inne wydania, jeden egzemplarz posiadała Biblioteka Królewska w Królewcu<sup>54</sup>, z 1512 roku o tytule identycznym jak z roku 1505: *Agenda siue Benedictionale Commune Agendorum Cuilibet Pastori Ecclesiae necessarium*. Na stronie 84 w kolofonie było wymienione imię drukarza i miejsce wydania: *impressum Liptzg per Melchiorem Lotter*, jednak bez daty anonsującej rok wydania. Brak było dolnej części pierwszej karty, u góry napisana została ręcznie liczba 1412 i przekreślona z poprawką na 1512. Egzemplarz tej Agendy nie ma obecnie w zbiorach polskich, gdyż Katalog Centralny Starych Druków prowadzony przez Bibliotekę Narodową w Warszawie nie notuje tego wydania.

A. Kolberg miał również do dyspozycji swojej egzemplarz trzeciego wydania tej agendy z roku 1520. Tytuł taki sam jak poprzednich, lecz inne miejsce wydania. Zostało to udokumentowane na ostatniej stronie Agendy w kolofonie: *Impressum Basilee impensis honesti viri Thome Wolf: artis calcographiae gnari: Anno Dominice incarnationis M.D.XX die vero VIII Mensis Octobris*. Egzemplarz tego wydania zachował się do naszych czasów<sup>55</sup>.

Tytuł Agendy pozwala wyprowadzić wniosek, że księga ta miała szersze zastosowanie i była rozpowszechniona poza diecezję warmińską. Brak nazwiska autora przy tej agendzie zapewne dlatego, by pozbyć się cech partykularnych i zyskać szersze pole zastosowania a tym samym zapewne i zbytu<sup>56</sup>. Na okładce Agendy z roku 1520 znajduje się herb biskupa Fabiana z Łęzan (1512—1523). Zachodzi pytanie, czy Agenda ta została opracowana na Warmii, czy oparto ją na agendzie innej diecezji.

Kolberg analizując Litanię do Wszystkich Świętych zawartą w *Agenda communis* dochodzi do wniosku, że ojczyzną jej jest dolna Nadrenia: Kolonia, Trewir, aż do północnej Francji<sup>57</sup>. Wniosek ten uzasadnia tym, że w Litanii występują święci, którzy na tamtych terenach od dawnych lat obdarzani byli wielką czcią i nabożeństwem. Święty Gereon czczony w Kolonii, św. Dionizy z towarzyszami czczony w Paryżu, św. Gertruda w Niderlandach i św. Urszula wraz z towarzyszkami w Kolonii<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> Tamże, s. 221: *Visitatio Ecclesiae Parochialis in oppido Tolkmith per Valentinum Sculteti 5—6 V 1572 a.*

<sup>53</sup> A. Kolberg, jw. s. 4.

<sup>54</sup> Tamże, s. 6.

<sup>55</sup> Egzemplarz Agendy communis wydanej w 1520 roku według Centralnego katalogu starych druków w Bibliotece Narodowej w Warszawie, znajduje się w Bibliotece Uniwersytetu Poznańskiego pod sygnaturą Tt 3080.

<sup>56</sup> R. Kotula: Najstarszy druk polskiej agendy liturgicznej. *Kwartalnik Historyczny* 38 (1924) 331.

<sup>57</sup> A. Kolberg, jw. s. 10.

<sup>58</sup> M. G. Borkowska OSU: Kult liturgiczny św. Urszuli w Polsce do XVI w. *Roczniki Humanistyczne XIV* (1966) z. 2, s. 109—198.

## 3. AGENDY UŻYWANE NA WARMII DO 1574 ROKU

Wiek XVI cechuje wybujały rozkwit liturgii. Niemal każda metropolia, a nawet diecezja posiadała własne księgi liturgiczne a jednocześnie swoje odrębności w sprawowaniu liturgii. Kres temu stanowi rzeczy położył dopiero sobór trydencki, którego rozporządzenia przewidziały jednolity dla wszystkich diecezji Mszał i Breviarz, chyba że te diecezje, które chciałyby zatrzymać swoje odrębności w liturgii, wykażą się dwóchsetletnią tradycją posiadania swego rytu liturgicznego a równocześnie i ksiąg liturgicznych<sup>59</sup>.

Tak również było i na Warmii, która posiadała swój Mszał i Breviarz, jak również i swoją Agendę<sup>60</sup>. O agendach używanych w diecezji warmińskiej w XVI wieku najwięcej można zaczerpnąć wiadomości z akt wizytacyjnych, w których sporządzano dokładny rejestr ksiąg liturgicznych znajdujących się w kościołach. Nieocenioną wprost przysługę dla znajomości kwestii używania ksiąg liturgicznych na terenie diecezji warmińskiej stanowi dzieło biskupa Marcina Kromera *Descriptio episcopatus varmiensis*<sup>61</sup>.

Agendą urzędową, to znaczy aprobowaną przez biskupa i powszechnie będącą w użyciu w diecezji warmińskiej, była *Agenda siue Benedictionale commune Agendorum cuilibet Pastori Ecclesiae necessarium*, wydana w 1505, 1512 i 1520 roku<sup>62</sup>. Akta wizytacyjne<sup>63</sup> prowadzone w diecezji wymieniają tę właśnie Agendę obok agend kromerowskich, nazywając ją: *Agenda communis*, *Agenda communis impressa*, a w niektórych aktach *Agenda communis antiqua*<sup>64</sup>, lub po prostu *Antiqua (Agenda) obliterateda*<sup>65</sup>. I tak na przykład w aktach wizytacyjnych parafii Tolkmicko sporządzonych w 1572 roku spotykamy adnotację o *Agenda communis* z 1505 r., która zapewne była w codziennym użytku.

Ze względów duszpasterskich i praktycznych posługiwano się w niektórych kościołach agendami niekompletnymi, zawierającymi tylko niektóre sakramenty. Ponieważ najczęściej w duszpasterstwie sprawowane były sakramenty Chrztu i Małżeństwa, dlatego też celem udogodnienia wykonywania tych posług kapłańskich zrobiono wyciągi, czyli tzw. agendy skrócone, zawierające obrzędy tylko tych sakramentów. I tak w kościele św. Jakuba w Olsztynie w zakrystii znajdowała się osobna agenda do sprawowania sakramentu Chrztu i Małżeństwa, osobna zaś do Namaszczenia Olejem świętym chorych<sup>66</sup>.

<sup>59</sup> A. Wronka: Wprowadzenie w konstytucję o Liturgii II Soboru Watykańskiego. *Ruch Bibl. i Liturg.* 3 (1964) 138.

<sup>60</sup> F. Hipler: Geschichte des erml. Breviariums, s. 110—118. Tenże: Geschichte des ermländischen Diöcesanrituale, PDE 1869 s. 17—26, 41—46. F. Fleischer, jw. s. 72.

<sup>61</sup> ADWO, B 1/I, *Descriptio Episcopatus Varmiensis cum suis Parochiis et aliis Sacerdotiis, auctore Reverendissimo Martino Cromero, Episcopo Varmiense.*

<sup>62</sup> A. Kolberg, jw. s. 4 nn.

<sup>63</sup> ADWO, B 4, *Acta Visitationis generalis Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1597/8.*

<sup>64</sup> ADWO, B 1/I, jw. k. 200, inwentarz kościoła w Orniecie: „Missalia. Agenda communis etiam impressa”.

<sup>65</sup> Tamże, k. 394, inwentarz kościoła w Wapniku: „Agenda impressa, Missale Varmiense impressum etc”.

<sup>66</sup> ADWO, B 3, jw. k. 131, inwentarz kościoła św. Jakuba w Olsztynie: „Missalia, Antiphonalia, Agenda ad baptismum et cupulationem in pergamino scripta. Alia lacera etiam ad unctionem...”.

Synody diecezjalne, które wydawały przepisy i rubryki regulujące życie liturgiczne, stawały się źródłem prawodawstwa liturgicznego diecezji czy prowincji, dlatego postanowienia tychże synodów dodawano do agend, a stąd akta wizytacyjne wymieniają tego rodzaju agendy. O takim fakcie mówią akta wizytacyjne w parafii Klewki i Kawkowo<sup>67</sup>.

Na Warmii używano również agend innych diecezji polskich. Warmia od pokoju toruńskiego w 1466 roku przeszła pod zwierzchnictwo Polski. Siłą rzeczy powstały tendencje na dworze królewskim do obsadzania stanowisk wpływowych na Warmii ludźmi oddanymi sprawie króla. Duchowni ci udając się na Warmię celem objęcia stanowisk, zabierali ze sobą księgi liturgiczne własnych diecezji, do których już byli przyzwyczajeni. Takim to zapewne sposobem na Warmię dostały się agendy gnieźnieńskie<sup>68</sup>, plockie<sup>69</sup> i krakowskie<sup>70</sup>.

Ponieważ Warmia utrzymywała ożywione kontakty z Niemcami, przejęto również niektóre księgi liturgiczne diecezji niemieckich. I tak akta wizytacyjne kościoła w Ornece wymieniają agendy diecezji mogunckiej i innych<sup>71</sup>. Ponadto w diecezji warmińskiej mimo szeroko już wprowadzonych agend drukowanych, w niektórych kościołach nadal posługiwano się agendami rękopiśmiennymi, szczególnie w parafiach biednych.

## II. PRZYCZYNY OPRACOWANIA AGENDY MARCINA KROMERA

### 1. ZAPOBIEZENIE PROTESTANTYZACJI ŻYCIA KOŚCIELNEGO NA WARMII ORAZ NIEODPOWIEDNIOSĆ DOTYCHCZASOWYCH AGEND

Upadek życia religijnego na terenie Prus przejawiał się dość wcześnie i w formie może bardziej jaskrawej niż gdzie indziej. Przyczyny tego tkwiły w ciągłych wojnach, w Zakonie krzyżackim, w którym religia zeszała do roli parawanu zasłaniającego ekspansję polityczną i gospodarczą<sup>72</sup>. Dlatego też protestantyzm tu właśnie znalazł potężny bastion: biskup sambijski Jerzy von Polentz jako pierwszy wśród biskupów świata katolickiego przeszedł na protestantyzm, to samo uczynił biskup Pomezanii Erhard von Queiss<sup>73</sup>. Ostatni wielki mistrz krzyżacki, Albrecht Branden-

<sup>67</sup> ADWO, B 1/II, k. 238 b, inwentarz kościoła w Klewkach: „Agenda in pergamento scripta cum annexis statutis synodalibus etc.”.

<sup>68</sup> ADWO, B 1/II, k. 262 a, inwentarz kościoła w Kwiecewie: „Agenda Gnesnensis. Postilla etc.”. Akta wizytacyjne nie podają z którego roku pochodzi powyższa agenda. Należy przypuszczać, że jest nią agenda wydana w roku 1533 w Lipsku u Melchiora Lottera; Estreicher XII, 70.

<sup>69</sup> Tamże, k. 219 b, inwentarz kościoła w Purdzie: „Agenda Plocensis impressa etc.”. Również bez podania roku wydania, zapewne jak Estreicher XII, 70.

<sup>70</sup> ADWO, B 4, jw. k. 57, inwentarz kościoła w Bisztyнку: „Missale Varmiense impressum. Breviarium d. Bernardi. Agenda Cracoviensis”. Także k. 44 a, Dobre Miasto.

<sup>71</sup> ADWO, B 1/I, k. 302, inwentarz kościoła w Ornece: „Missalia II Varmiensa integra, itcm II Missalia Teutonicorum impressa. Agenda Wratislaviensis impressa et altera communis etiam impressa. Agenda Moguntina impressa”. Także k. 377, Lubomino.

<sup>72</sup> Por. A. Rogalski, jw. s. 137.

<sup>73</sup> J. Gierzych: Oblicze religijno-narodowe Warmii i Mazur, ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim, *Sacrum Poloniae Millennium*, T. IV. Rzym 1957 s. 289—452.

burski, zrzucił zakonny płaszcz, przyjął luteranizm, a w myśl zasady *cuius regio eius religio*<sup>74</sup> narzucił swoim poddanym w Prusach książęcych wyznanie luteranckie, usunął kapłanów katolickich, kaplice, figury świętych, zabronił pielgrzymek do Świętej Lipki<sup>75</sup>.

Tym samym Kościół katolicki na Warmii znalazł się w wielkim niebezpieczeństwie. Największe miasto warmińskie, Braniewo, sprowadziło predykantów ewangelickich i urządziło życie liturgiczne i religijne według ducha luteranckiego. W niektórych kościołach katolickich wprowadzono śpiewy luteranckie<sup>76</sup>, jak można wnioskować z uchwał synodu w Lidzbarku z 1565 roku, gdzie surowo i pod sankcją kary synodalnej nakazano wyeliminować to nadużycie. Na domiar złego, przy sprawowaniu liturgii sakramentalnej w kościołach katolickich posługiwano się obrzędami kościołów odłączonych<sup>77</sup>, co zapewne było konsekwencją używania agend protestanckich. Dlatego też kardynał Hozjusz stanowczo polecił archiprezbiterom wyszukiwanie takich nadużyć i pod sankcją kar synodalnych usuwanie ich z kościołów, podlegających ich władzy z racji przynależności do archiprezbiteratu.

Wystąpienia Lutra i protestantów często za przedmiot ataków na Kościół katolicki brały jego liturgie. Typowym przykładem tego sposobu myślenia protestantów o liturgii Kościoła katolickiego może być wypowiedź dworzanina w rozprawie Marcina Kromera<sup>78</sup>, „...Dworzanin: A to przyjmowanie Ciała Bożego pod jedną osobą, bezżeństwo wasze duchowne to jest celibatus i inne śluby, czyściec, msze żałobne i wigilie, wzywianie świętych, uczczenie trupich kości a ścirków, odpusty, obrazy, pokuty albo zadośćuczynienie za grzechy, ofiary, zasługi dobrych uczynków, święcenie wody, soli, ziół oleju, chleba, krzyżma, obowiązanie na posty, na święta, na spowiedź, na posłuszeństwo księży... i inne ustawy i wymysły ludzkie pod kłatwą i grzechem śmiertelnym i wiele innych zabobonów, które wolność krwią Pana Krystusową nabytą zniewolili barzej, niżli żydy stary zakon...”. Te zarzuty pod adresem liturgii Kościoła, jakkolwiek były przesadne i niesprawiedliwe, to jednak wskazywały szereg rzeczy zawartych w księgach liturgicznych średniowiecza, które trudno pogodzić ze zdrową nauką Kościoła. W sumie przyczyniły się nie tylko do sprawiedliwej obrony ze strony teologów katolickich<sup>79</sup>, ale również do nowego opracowania niektórych ksiąg liturgicznych, a szczególnie Agend, przywracając liturgii jej właściwe piękno i dynamizm. Pod wpływem tych ataków nawet drukarze niechętnie wydawali agendy ze względu na brak zbytu<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> Tamże, s. 336. — F. Dittrich: Geschichte des Katholizismus in Altpreussen von 1525 bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts. ZGAE 13 (1901) 1—239.

<sup>75</sup> J. Oblak: Historia Diecezji Warmińskiej, jw. s. 61 nn.

<sup>76</sup> F. Hipler (ed.): Constitutiones, jw. kol. 45 „aut si profanae quaedam cantilena admissentur (in Sacrificio Missae), quae omnino vultus aboleri”.

<sup>77</sup> Tamże, kol. 43: „In administratione et usu sacramentorum hoc inprimis curae parochis esse debebit, ut ne qua confusio, ne qua sint in ecclesia Dei schismatica, sed eandem omnes ceremoniarum, orationum et rituum receptam consuetudinem sequantur”.

<sup>78</sup> M. Kromer: Rozmowy dworzanina z mnichem. Wydał J. Łoś, Kraków 1915 s. 72—73.

<sup>79</sup> P. Sezaniecki: Siużba Boża w dawnej Polsce. Poznań—Warszawa—Lublin 1962 s. 7.

<sup>80</sup> F. Hipler: Die Geschichte des ermländischen Diöcesanrituale, jw. s. 18.



2. USTAWY SYNODU I ROZPORZĄDZENIA BISKUPA MARCINA KROMERA  
O SPRAWOWANIU KULTU LITURGICZNEGO SAKRAMENTÓW ŚW. I SAKRAMENTALIÓW

W takim to burzliwym okresie ruchu protestanckiego i kryzysu Kościoła katolickiego na Warmii przypadło rządzić diecezją warmińską Stanisławowi Hozjuszowi<sup>81</sup>. Celem wprowadzenia uchwał soboru trydenckiego, jak też i odrodzenia życia religijnego powierzonej sobie diecezji, zwołał synod do Lidzbarka w 1565 roku. Synod ten uchwalił szereg zbawienych dekretów dotyczących reformy obyczajów kapłanów, wiernych i ożywienia życia religijnego<sup>82</sup>. Najważniejszym dziełem synodu było wprowadzenie w życie uchwał soboru trydenckiego, by uzdrowiły życie religijne wiernych i duchowieństwa. Dlatego synod nakazał wszystkim duchownym przepisanie księgi konstytucji synodalnych oraz studium tychże pod sankcją kar ustanowionych na synodzie<sup>83</sup>.

Co do sprawowania sakramentów św. synod postawił zasadę: *Verbum et Sacramentum*, domagając się przed udzieleniem sakramentu, słowa objaśniającego<sup>84</sup>. Taką samą zasadę postawił synod przy sprawowaniu sakramentaliów: proboszczowie odąd wszelkie obrzędy, w których uczestniczą wierni, winni objaśniać stosownie do poziomu uczestniczących<sup>85</sup>.

O sakramencie Chrztu synod postanowił, aby w jego sprawowaniu szczególnie uwagę zwrócić na to, by odbywał się jak najbardziej okazałe. A więc że sakrament ten należy udzielać tylko w kościele, chyba że zachodzi nagle konieczność udzielenia go poza miejscem świętym. Nie należy opuszczać uroczystych ceremonii i modlitw, przez co liturgia Chrztu stałaby się mniej uroczysta<sup>86</sup>. Dla pożytku zaś uczestniczących w obrzędach Chrztu, aby mogli lepiej pojąć tajemnicę wiary, synod nakazał, by kapłani sprawujący ten sakrament objaśniali znaczenie obrzędów i modlitw<sup>87</sup>.

Ośrodkiem życia liturgicznego parafii jest Msza św. Synod postanowił, aby kapłani puczali lud, by wierni przynajmniej w niedziele i święta brali udział we Mszy św.<sup>88</sup>. Marcin Kromer w pięć lat później wydał tak zwany *Kirchgangesdict* (23 II 1570 roku)<sup>89</sup> zobowiązując pod sankcjami nawet administracyjnymi wszystkich wiernych, szczególnie rodziców, dzieci od lat 10, zarówno chłopców jak i dziewczęta, oraz służbę domową do uczęszczania na Mszę św. w niedziele i święta. Duchowni

<sup>81</sup> A. Rogalski, jw. s. 136—147.

<sup>82</sup> J. Obląk: Historia, jw. s. 63.

<sup>83</sup> P. Hipler (ed.): Constitutiones, jw. kol. 33: „Statuimus etiam, ut praesens libellus constitutionum synodaliū et in cathedrali et in collegiata ecclesiis nostris, tam ab archipresbyteris quam parochis nostris, descriptus habeatur et frequenter legatur... Qui secus fecerit, synodales poenas non efugiet”.

<sup>84</sup> Tamże, kol. 43: „Populus etiam, quid agatur in cuiusque sacramenti collatione, frequenter doceatur”.

<sup>85</sup> Tamże, kol. 47: „Volumus etiam, ut de ceremoniis his, et quid sibi velint, populus per parochos diligenter instruat”.

<sup>86</sup> Tamże, kol. 43: „Baptismum in facie ecclesiae et non alibi peragi, nec solennes ceremonias et orationes circa illum omitti, nisi aliud suaserit necessitas imminens, sed earum significationem populo saepius exponi mandamus”.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Tamże, kol. 45: „Admonendus est populus, ut saltem dominicis et festivis diebus missam audiat, quid agatur in ea docendus est, corrigendi sunt qui priusquam ea finiatur irreverenter discedunt, ut abusus hic tollatur”.

<sup>89</sup> Kromers Kirchgangesdict. PDE 1889 s. 41—43.

zaś zostali zobowiązani do pouczenia ludu o Mszy św.<sup>90</sup>. Był to nakaz bardzo zbawienny, gdyż z niezrozumienia Mszy św. rodziły się u wier-nych przekonania graniczące z zabobonami; tak np. szeroko rozpowszechniona była praktyka zamawiania Mszy św. celem odzyskania rzeczy skradzionych, za chore bydło itp.<sup>91</sup>.

Co do sakramentu Pokuty, synod nakazał, by wierni przynajmniej dwa razy w Wielkim Poście przystępowali do spowiedzi św.: pierwszy raz przed niedzielą *Laetare*, drugi raz *sub festum Paschatis*. Kto by zaniedbał, miał być surowo napomniany przez proboszcza<sup>92</sup>.

Wśród wiernych utrzymywała się opinia, że kto przyjął sakrament Namaszczenia Chorych, nie może dłużej żyć; dlatego niechętnie proszono o ten sakrament. Z tego powodu synod polecił kapłanom wyjaśnienie poprawnej nauki o tymże sakramencie i okolicznościach jego przyjęcia<sup>93</sup>.

W duchu wytycznych synodu ułożyła się działalność duszpasterska biskupa Kromera. W 1570 roku wydał polecenie dla duchowieństwa, by głosząc kazania objaśniało wiernym prawdy wiary, stosownie do poziomu intelektualnego<sup>94</sup>. Również w tym samym roku wydaje katechezy mystagogiczne o sakramentach świętych<sup>95</sup>, polecając kapłanom, by poszczególne sakramenty objaśniali w niedzielę i święta według tychże katechez.

O sakramencie Chrztu kapłani byli zobowiązani wygłosić kazanie w drugi i trzeci dzień oktawy wielkanocnej i Zesłania Ducha Świętego. Liturgia tych świąt jest ściśle złączona z tajemnicą Chrztu św. poprzez fakt, iż w tych dniach poświęcano wodę chrzcielną i udzielano Chrztu.

Katecheza o sakramencie Bierzmowania przeznaczona była do wygłoszenia w okresie trzech dni oktawy Zesłania Ducha Świętego. Ponieważ tematyka Wielkiego Postu koncentruje się między innymi wokół pokuty, dlatego kapłani zostali zobowiązani do wygłoszenia katechezy o sakramencie Pokuty w pierwszą lub drugą niedzielę Wielkiego Postu. O sakramencie Eucharystii natomiast w Wielki Czwartek (i oktawę Bożego Ciała).

<sup>90</sup> F. Hipler (ed.): *Constitutiones*, jw. kol. 45 (zobacz przypis 88).

<sup>91</sup> Tamże, kol. 33: „Prohibemus celebrari missas pro rebus ablatis restituendis, pro debilibus pecoribus sanandis, aut aliis id genus superstitiosis causis”.

<sup>92</sup> Tamże: „atque ut bis in quadragesima confiteatur, ante dominicam Laetare et sub festum paschatis”.

<sup>93</sup> Tamże, kol. 47: „Hortabuntur etiam saepe populum, ut hoc sacramentum non contemnant, ac falsam illam opinionem ex animis eorum evellere conabuntur, qua persuasum est nonnullis, non posse diutius vivere, qui semel sacramentum hoc acceperit”.

<sup>94</sup> ADWO, A 2, *Acta Curiae Episcopalis Varmiensis temporibus Ioannis Dantisci, Tidemani Giese, Stanisłai Hosii et Martini Cromeri Coadiutoris, ab anno 1539, 14 II ad 1572, 18 II, k. 217.*

<sup>95</sup> Na synodzie warszawskim w 1561 roku postanowiono wydać egzorty o sakramentach św. dla pouczenia ludu. Por.: B. Ulanowski: *Materiały do ustawodawstwa synodalnego... Archiwum Komisji Prawniczej* T. I, 1895 s. 463. Biskup Karnkowski opracował je w języku polskim, następnie przesłał Kromerowi celem przełożenia na język łaciński. Kromer uważając je za zbyt długie sam ułożył dwanaście katechez, którym nadał formę przemówień przed udzielaniem sakramentów św. Wydane drukiem przyjęto z wielkim uznaniem. Ukazały się w Krakowie u Scharffenbergera w 1570, w Kolonii 1571 i 1574. Zostały dołączone do Agendy warmińskiej z 1574 r., krakowskiej 1574, gnieźnieńskiej z 1578 r. Por. F. Hipler: *Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer*. Köln 1885 s. 94—95 nn. — E. Rosieński: *Marcina Kromera nauka o Kościele*, Lublin 1955 (maszynopis w archiwum KUL).

O Namaszczeniu Chorych kapłani winni byli głosić naukę w dzień świętych Filipa i Jakuba Apostołów, lub w jedną z niedziel Adwentu. O sakramencie Kapłaństwa w niedzielę, albo też święto najbliższe *Quatuor temporum*, kiedy to zwykle udziela się święceń kapłańskich.

O sakramencie Małżeństwa w niedzielę po oktawie Epifanii, gdyż ewangelia tejże niedzieli mówi o godach w Kanie Galilejskiej. Katechezę o Mszy św. polecił biskup Kromer głosić kapłanom w pierwszą niedzielę po Bożym Ciele i w święto Jana Ewangelisty. O obrzędach pogrzebowych w Dzień Zaduszny, lub w niedzielę gdy czyta się ewangelię *Ibat Jesus in civitatem, quae vocatur Naim*<sup>95</sup>.

Można zaryzykować wniosek, że wymogi postawione przez synod oraz rozporządzenia Marcina Kromera odnośnie sprawowania liturgii sakramentów świętych, były wielkie. Ale jedynie takie mogły odrodzić upadające życie liturgiczne w kościołach diecezji warmińskiej. Możliwość zaś sprostania owym wymaganiom mogła stać się realna jedynie wtedy, gdy kapłani za to życie liturgiczne odpowiedzialni będą zaopatrzeni w odpowiednie księgi liturgiczne. Dlatego też kardynał Hozjusz zobowiązał się sprowadzić do diecezji swojej najbardziej niezbędne księgi liturgiczne, to jest Agendy, które synod nazwał również *Ordinationes*<sup>97</sup>.

### 3. BRAKI I NADUZYCIA W SPRAWOWANIU KULTU LITURGICZNEGO JAKO BEZPOŚREDNI CZYNNIK OPRACOWANIA AGENDY

Obraz liturgii sprawowanej w kościołach warmińskich utworzony na podstawie akt wizytacyjnych za lata 1565—1572<sup>98</sup> nie przedstawia się pocieszająco i to pod wieloma względami.

Według spostrzeżeń poczynionych przez wizytatora, ołtarze w niektórych kościołach wbrew postanowieniom synodalnym<sup>99</sup> nie były konsekrowane<sup>100</sup>. Msze św. odprawiano na ołtarzach, które nie były wyposażone w portatyle (pomijamy tu stronę estetyczną i higieniczną obrusów: *rarissime lavantur*). Do sprawowania Mszy św. używano wina bardzo rozcieńczonego, a gdzieś tam tak mętnego, że jak zaznacza wizytator, trudno je nazwać winem<sup>101</sup>. Wino do mszy św. często przechowywano w tabernakulum. Przy odprawianiu Mszy św. niektórzy kapłani nie wykonywali należnych gestów liturgicznych, nierzadko opuszczali obrzędy i ceremonie, nie znali porządku odmawiania oracji mszalnych oraz przepisów liturgicznych mówiących kiedy należy odmawiać *Gloria Credo* itd.<sup>102</sup>. Konsekwencją takiej nieznamomości rytów był fakt, że

<sup>95</sup> ADWO, A 2, jw. k. 269; Processus ad clerum 9 III 1571.

<sup>97</sup> F. Hipler: Constitutiones, jw. kol. 33: „nobis vero curae futurum est, ut importentur in dioecesim nostram ordinationes, sive Agendae ecclesiasticae et manualia sacerdotum”.

<sup>98</sup> ADWO, A 3, Acta Curiae, Illustrissimi Martini Cromeri Coadiutoris, postea Episcopi Warmiensis 1571—1572, k. 201—209: „Pravitates, errores, abusus et defectus in Ecclesiis, Clero et populo, e proxima visitatione Dioecesis Warmiensis collecti 1572—1574”. For. A. Eichhorn: Der ermländische Bischof Martin Kromer, jw. s. 184. Zobacz także niżej przypisy 100.

<sup>99</sup> F. Hipler (ed.): Constitutiones, jw. kol. 50.

<sup>100</sup> Die Ergebnisse der ersten Kromerschen Generalvisitation. PDE 1890 s. 97.

<sup>101</sup> Tamże, s. 97: „Vinum nimis tenue et lymphatum alicubi pro sacrificio Missae administratur, alicubi turbidum nimis, adeo ut pro vino vix possit agnoscere”.

<sup>102</sup> Tamże, s. 98.

kapłani rzadko odprawiali Mszę św., a jeśli odprawiali, to w tak różnych rytach i ceremoniach, że trudno było ustalić jednolity ryt Mszy św. w tej samej diecezji <sup>103</sup>.

Nie wiele lepiej przedstawiała się sprawa przy udzielaniu i sprawowaniu sakramentów św. I tak stan względnie dobry rejestrują akta wizytacyjne co do udzielania sakramentu Chrztu św. Braki i nadużycia dotyczyły raczej strony drugorzędnej, jak obmycia rąk udzielającego Chrztu św. po spełnieniu obrzędów, wylewania wody do piscyny, przechowania kluczy od chrzcielnicy, sporządzania zapisów w księgach parafialnych: ochrzczonego i rodziców chrzestnych <sup>104</sup>.

Najwięcej zaniedbań ujawniają akta wizytacyjne co do sakramentu Pokuty. W niektórych kościołach była w użyciu formuła spowiedzi luteńskiego <sup>105</sup>. Duchowni nie przestrzegali przepisu prawa kościelnego o słuchaniu spowiedzi w kościele, lecz czynili to w domach prywatnych bez koniecznej przyczyny. Ponieważ na Warmii była ludność pochodzenia polskiego i niemieckiego, synod nakazał proboszczom, aby o ile sami nie rozumieją jednego z tych języków, dla zapewnienia należytej posługi kapłańskiej postarali się o kapelana posiadającego znajomość owego języka <sup>106</sup>. Zanikał również zwyczaj spowiedzi przed połową Wielkiego Postu. Najbardziej jednak obciążającym nadużyciem było to, że duchowni nie znali czasami formuły rozgrzeszenia <sup>107</sup>.

Sakrament Małżeństwa sprawowano w domach prywatnych. Przy udzielaniu go w kościele dochodziło często do nieuszanowania względem Najświętszego Sakramentu <sup>108</sup>. Duchowni powodowani osobistymi zatarczeniami i kłótniami odmawiali niekiedy udzielania sakramentów św. nie tylko ludziom zdrowym, ale nawet chorym <sup>109</sup>.

Również sakrament Namaszczenia Chorych, jego udzielanie i wyjaśnianie nauki o nim w myśl przepisów synodu, było zaniedbane. Następstwa nie dały długo na siebie czekać. Wierni rzadko o niego prosili, lub też wcale <sup>110</sup>. Na domiar złego niektórzy kapłani byli kompletnymi ignorantami co do znajomości obrzędów i rytów kościelnych <sup>111</sup>.

Przykrą konsekwencją tego stanu rzeczy był fakt, że wśród wiernych szerzył się zabobon, czarnoksiężstwo szczególnie u Prusów, którzy często nie znali nawet elementarnych prawd wiary, jak Ojciec nasz i innych <sup>112</sup>.

<sup>103</sup> Tamże, s. 97: „Sacrum Missae Sacerdotes variis et diversis ritibus et ceremoniis ac plane differentibus in una eademque Dioecesi peragunt”.

<sup>104</sup> Tamże, s. 97.

<sup>105</sup> Tamże, s. 98: „Confessionis Lutheranae formula in quibusdam locis in usu est”.

<sup>106</sup> F. Hipler (ed.): Constitutiones, jw. kol. 42: „Si qui parochi Teuthonicos et Polonos in sua parochia habent, si suppetunt facultates, capellanum alere debebunt, qui verbum Dei altero idiomate praedicet et confessiones audiat”.

<sup>107</sup> Die Ergebnisse, jw. s. 98: „Absolutionis sacramentalis formam veram Curati quidam corrumpunt, Capellani ignorant”.

<sup>108</sup> Tamże, s. 99.

<sup>109</sup> Tamże, s. 100: „Curati quidam non solum sanis, sed et aegrotis propter rancorem sacramenta denegant”.

<sup>110</sup> Tamże, s. 98.

<sup>111</sup> Tamże, s. 101: „Rituum Ecclesiasticorum sacerdotes nonnulli sunt imperitissimi. Notulam Dioecesanam ignorant, et absque discrimine quodcumque peragunt”.

<sup>112</sup> Tamże, s. 101: „Divinationes et incantationes in quibusdam locis frequentes sunt, praesertim apud Pruthenos. Orationem Dominicam et alia salutis necessaria passim multi ignorant”.

Zdarzały się wypadki, że zdania modlitw przeplatano formułami pogańskimi<sup>113</sup>.

Rok liturgiczny, a więc święta i niektóre poświęcenia związane z tymi świętami, w świetle akt wizytacyjnych, również niezbyt pocieszająco się przedstawiał. — Podczas Wielkiego Tygodnia, a szczególnie w Wielki Czwartek, Piątek i Sobotę, niektórzy kapłani nie odprawiali żadnych czynności liturgicznych: ani Mszy św., ani oficjum, ani też innych nabożeństw. Poświęcenia wody i paschału dokonywali kapłani wbrew powszechnym zwyczajom Kościoła. Na początku Wielkiego Postu zaniedbywano poświęcenia i nalożenia popiołu, lub dokonywano tego obrzędu w pierwszą niedzielę Postu. Poświęcenie ziół, palm, świec, odbywało się albo poza właściwym dniem, albo ograniczało się tylko do odczytania modlitw. W święto Bożego Ciała w wielu kościołach nie prowadzono procesji, a o ile je urządzano, to dopuszczano się nadużyć, np. ubierając ludzi świeckich w ornaty itp.<sup>114</sup>. Dni świąteczne *duplicia* i *semiduplicia* w wielu parafiach nie były zachowywane, zwłaszcza w okresie żniw<sup>115</sup>.

Obraz liturgii sprawowanej w kościołach diecezji warmińskiej, utworzony na podstawie powyższych faktów rzeczywiście nie przedstawiał się pocieszająco. Nie znaczy to jednak, że w każdym kościele tak było. W aktach wizytacyjnych zarejestrowano tylko te drastyczne fakty, które należało naprawić, dlatego też obraz utworzony na podstawie samych tych faktów byłby niepełny i mało obiektywny. Ale zdarzające się nadużycia spowodowały palącą potrzebę zredagowania jak najszybciej ksiąg liturgicznych, szczególnie zaś Agend, które położyłyby kres zamętowi i ujednoliciły liturgię sakramentów i sakramentaliów całej diecezji.

#### 4. OGÓLNY NIEDOSTATEK AGEND W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Biskup Marcin Kromer przyczynę nieznamomości obrzędów i rytów kościelnych, którą wykazywała wizytacja kanoniczna parafii, widział przede wszystkim w braku niezbędnych podręczników do wykonywania kultu liturgicznego. Dał temu przeświadczeniu wyraz w przedmowach do ksiąg liturgicznych, które w czasie swoich rządów diecezją wydał do użytku swych kapłanów.

Przekazując kapłanom diecezji warmińskiej pierwszą część Agendy zaznacza w okólniku z dnia 28 VIII 1574 r., że w diecezji dał się boleśnie odczuć brak tych ksiąg liturgicznych, tak bardzo niezbędnych w duszpaństwie, które w języku potocznym nazywa się Agendą<sup>116</sup>. Dlatego też, zaznacza w przedmowie do pierwszej części Agendy, nie żałował niczego, ani trudów, ani nakładów pieniężnych, aby tego rodzaju księgi liturgiczne jak najrychlej zostały wydane, gdyż w diecezji kapłani odczuwali wielki ich brak<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> A. Rogalski, jw. s. 181.

<sup>114</sup> Die Ergebnisse, jw. s. 99.

<sup>115</sup> Festa fori in der Diocese Ermland. PDE 1874 s. 86.

<sup>116</sup> Kattenbrink; Miscellanea Varmiensa, ADWO, H 19/II, k. 799: Litterae Circulares eiusdem D. Martini Episcopi ad Clerum Varmiensem de die 28 VIII 1574: „Cum eorum librorum quos Agenda vocant magna in hac Dioecesi esset penuria”.

<sup>117</sup> M. Kromer; Przedmowa do Agendy z 1574 roku z dnia 14 II 1572: „Quumque in aliis quoque dioecibus magna sit eiusmodi librorum penuria, non peperimus labori et sumptibus, ut eiusmodi libri primo quoque tempore accurate conscribaerentur et in lucem ederentur”.

Zdanie biskupa Marcina Kromera, iż brak Agendy jest przyczyną niewłaściwego spełniania liturgii, podzielali również kapłani diecezji warmińskiej i uważali, że w celu ujednoczenia i zlikwidowania nadużyć należy wydać odpowiednie Agendy. Widząc w wydaniu nowych Agend należyte opracowanych niezbędną pomoc w usprawnieniu liturgii, niejednokrotnie zwracali się z prośbą do biskupa Kromera o spowodowanie ich wydania<sup>118</sup>.

Kiedy zaś Agenda Marcina Kromera wydana w 1574 r. znalazła uznanie i została przyjęta w niektórych prowincjach kościelnych Polski i Litwy, gdzie biskupi tamtejsi polecili ją do użytku swego duchowieństwa, fakt ten stał się bodźcem dla Kromera, by zapobiec także brakowi innych ksiąg liturgicznych i ze zdwojonym zapalem zabrał się do opracowania nowego Mszału i Breviarza.

Jeszcze jedną z przyczyn opracowania nowej Agendy dla diecezji warmińskiej przez Marcina Kromera można widzieć w fakcie utworzenia Seminarium Duchownego w Braniewie przez kardynała Hozjusza<sup>119</sup>, w którym porządek studiów wymagał od adeptów znajomości nie tylko nauk humanistycznych, ale również i tej dziedziny teologii, która zajmuje się sposobem administrowania sakramentów św.<sup>120</sup>, obrzędów i ceremonii. Sprostac takim wymaganiom mogła jedynie dobrze opracowana Agenda, która by ujednoczyła liturgię w diecezji i zniosła różnorodność ceremonii i rytów.

### III. PIERWSZA CZĘŚĆ AGENDY, ZWANA SAKRAMENTALNĄ, Z 1574 ROKU

#### I. REDAKCJA AGENDY

Agendy, które wydawano i których używano w diecezjach do 1574 roku, zwykle były w jednym tomie i zawierały obrzędy i ceremonie sakramentów św., sakramentalia, błogosławieństwa i procesje.

Agenda Kromera wydana została w dwu tomach. Motywem przemawiającym za podzieleniem była zbyt duża objętość, która i tak by jeszcze wzrosła przez dodanie postanowień soboru trydenckiego dotyczących liturgii sakramentalnej. Dlatego to, jak zaznacza Marcin Kromer w przedmowie z 14 II 1572 roku do pierwszej części Agendy<sup>121</sup>, przemówił tu wzgląd praktyczny, gdyż jeden tom byłby za obszerny i niewygodny przy

<sup>118</sup> M. Kromer: Przedmowa do Agendy z 1578 roku, datowana 8 VI 1575: „quos plerique omnes huius diocesis sacerdotes et ecclesiae requirebant, conscribi edique curarem”.

<sup>119</sup> J. Obłąk: Historia, jw. s. 74.

<sup>120</sup> ADWO, A 89, De Seminario Brunsbergensi 1568—1610, k. 26: „Grammaticas, cantus, computi ecclesiastici, aliarum bonarum arcium disciplinam discant, Sacram Scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbantur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscant”. Por. ADWO B 1/I, jw. k. 270.

<sup>121</sup> M. Kromer: Przedmowa do Agendy sakramentalnej, jw.: „In duo vero volumina opus partiri nobis visum est, ne unius magnitudo sic excreceret, ut gestari id sacerdotis manibus in administratione sacramentorum commode non posset. Ac in alterum quidem volumen ea, quae ad sacramentorum administrationem pertinent, coniecimus: altero vero alios ritus et caeremonias sacras, ... complexi sumus. Ac priori „agenda sacramentalia”, posteriori autem, „agenda caeremonialia” titulum fecimus”.

sprawowaniu sakramentów św. Dlatego stosowną wydała się decyzja podzielenia Agendy na dwie części: pierwsza z nich obejmować miała to wszystko, co dotyczy sprawowania sakramentów św. i ich objaśniania, a druga część miała obejmować inne obrzędy i ceremonie, jak procesje i błogosławieństwa związane z rokiem liturgicznym. Nazwy zaś poszczególnych części poszły po tej linii, by część obejmującą sakramenty święte nazwać Agendą sakramentalną, natomiast część obejmującą obrzędy i błogosławieństwa nazwać Agendą ceremonialną.

Marcin Kromer w przedmowie do pierwszej części Agendy zaznacza, że do redakcji tego dzieła powołał ludzi uczonych i doświadczonych w sprawach liturgicznych, nie podając jednakże ich nazwisk. Nazwiska owych współredaktorów wymienia w przedmowie do drugiej części Agendy, którą napisał w 1574 roku<sup>122</sup>. Wynika z niej, że owymi mężami doświadczonymi w sprawach liturgii i powołanymi do redakcji przez Marcina Kromera byli: Samson z Woryn (Sampson a Worein)<sup>123</sup> i Walenty Sculteti<sup>124</sup>. Na podstawie zaś okólnika skierowanego do duchowieństwa, nakazującego rozprowadzenie Agend w diecezji warmińskiej, wiadomo, że czynny udział przy redagowaniu Agendy brał sam biskup Marcin Kromer, gdyż zaznacza, iż w dużej części — stosownie do swego urzędu — osobiście wprowadzał poprawki<sup>125</sup>.

W redakcji nowej Agendy duchowni desygnowani do tej pracy przez biskupa Kromera posłużyli się tekstami zaczerpniętymi z dawnych Agend warmińskich, jak też i z agend obcych diecezji, o czym wyraźnie mówi Kromer w przedmowie do Agendy z 1574 roku<sup>126</sup>. Jakkolwiek w opracowaniu nowej Agendy korzystano z wielu agend innych diecezji, to jednak najwięcej zaczerpnięto z dawnej Agendy warmińskiej, zwanej potocznie *Agenda communis*<sup>127</sup>, za czym przemawiałyby słowa Kromera umieszczone w przedmowie: *a communi usu non fere differentem formulam composuimus...*

Na podstawie akt wizytacji wynika, że przed Kromerem w użyciu była przede wszystkim *Agenda communis*, którą czasami nazywano

<sup>122</sup> ADWO, D 120 b, Scripta Cromeri seu Epistolae, ordinationes, acta et statuta synodalia Martini Cromeri Episcopi Varmiensis ex annis 1549—1589, k. 152: „Ad hoc opus adhibui viros pios et eruditos et huiusmodi rerum peritos, Sampsonem a Worein I.U.D. et Canonicum Officialemque nostrum, et Valentinum parochum Fraumbergensum. Eius autem operis pars, quae sacramentalia continet, praeterito absoluta, hoc demum anno edita est”.

<sup>123</sup> Urodził się w okolicach Olsztyna na Warmii, kształcił się w Lipsku i w Rzymie. W 1571 roku został powołany na oficjała generalnego. Był redaktorem Agend, Brewiarza. Zmarł przy redagowaniu Mszału 12 VI 1586 r. Por. A. Eichhorn: Die Prälaten des ermländischen Domkapitels. ZGAE III (1866) 548—550. E. Sienia wski: Biskupstwo Warmińskie. T. I. Poznań 1878 s. 28.

<sup>124</sup> Walenty Sculteti ur. 1533 roku, był proboszczem we Fromborku. W 1575 r. został archiprezbiterem i kaznodzieją katedralnym. Zmarł w 1578 roku jako proboszcz Fromborka. Por. ZGAE IV (1869) 177, 184, 212, a także S. Hoppe: Presbiterologia Varmiensis. Frauenburg 1915/16 (rękopis w ADWO).

<sup>125</sup> ADWO, H 19/II, jw. s. 799, tekst zobacz niżej w przypisie 135.

<sup>126</sup> M. Kromer: Przedmowa do Agendy sakramentalnej, jw.: „Conquisitis collatisque inter se veteribus huius et aliarum dioeceseon Agendis, et piorum quorundam de numero vestri taliumque rerum peritorum hominum opere consilioque utentes, compendiosam et a communi usu non fere differentem formulam composuimus”.

<sup>127</sup> A. Kolberg: jw. s. 4.

*Agenda antiqua*. Za stwierdzeniem, iż ta *Agenda communis* była główną podstawą źródłową przy opracowywaniu nowej Agendy przemawia również treść korespondencji samych redaktorów. Samson z Woryn, główny redaktor Agendy, w liście do biskupa Marcina Kromera z dnia 17 VIII 1574 r.<sup>128</sup>, napisanym w toku opracowywania drugiej części Agendy, zaznacza, że redakcja Agendy ceremonialnej więcej czasu i trudu pochłania, gdyż nie jest tak przepisywana ze starej Agendy (*Agenda communis*), jak to czyniono przy opracowywaniu pierwszej części Agendy<sup>129</sup>.

## 2. DRUK AGENDY I JEJ ROZPROWADZENIE

Praca redakcyjna nad Agendą została ukończona w 1572 r., za czym przemawia fakt napisania przedmowy przez biskupa Marcina Kromera pod datą 14 lutego 1572 roku<sup>130</sup>. Jako miejsce druku obrano Kolonię, która w XVI wieku stała się słynna ze swych drukarni na miarę europejską<sup>131</sup>. Wykonania podjął się Matern Cholinus († 1588), który w 1557 r. założył w Kolonii drukarnię *Pod złotą obręczą*<sup>132</sup>.

Pertraktacje związane z drukiem Agendy przeciągały się. Skład był gotowy dopiero w lutym 1574 r., o czym dowiadujemy się z listu Samsona z Woryn do Marcina Kromera z dnia 18 lutego 1574 r. W korespondencji tej anonsuje biskupowi swoje spostrzeżenia odnośnie wzoru Agendy, który nadesłał Cholinus celem dokonania przez redaktorów oceny i ostatecznej poprawy, aby następnie dokończyć druk. Spostrzeżenia Samsona z Woryn dotyczyły raczej strony zewnętrznej Agendy, a więc kształtu pisma, koloru „atramentu” i precyzji wykonania<sup>133</sup>. Druk Agendy został zapewne ukończony w miesiącach letnich, gdyż pod datą 28 sierpnia 1574 roku ukazał się okólnik biskupa Kromera zobowiązujący duchowieństwo do jej nabycia.

Agendy, które wydrukował Cholinus i nadesłał na Warmię, były dwójakiego rodzaju. Jedne były oprawione w skórę, drugie zaś bez oprawy skórzanej<sup>134</sup>. Za tego rodzaju wykonaniem Agendy przemówił zapewne względ na jej cenę i ewentualny rynek zbytu. Jest rzeczą ciekawą, że Agendy, których jak zaznacza Kromer *magna penuria sit*, nie mogły początkowo znaleźć nabywców do tego stopnia, że redaktorzy byli zaniepokojeni. Wobec takiego stanu rzeczy biskup Kromer wystosował okólnik

<sup>128</sup> ADWO, D 23, Sampsonis a Worein et Lucae Podoski ad Hosium et Cromerum Epistolae, k. 38, list Samsona z Woryn do Kromera z 17 VIII 1574: „In qua (altera parte Agendorum) congerenda et concinnanda, quantum operae sumpserimus, existimare eum volo, qui et rituum ecclesiasticorum, et rerum dioecesanarum expert non est. Pleraque non erant transcribenda, uti in prima parte fere factum”.

<sup>129</sup> Tamże.

<sup>130</sup> A. Eichhorn: Der ermländische Bischof, jw. s. 336—338.

<sup>131</sup> S. Dahl: Dzieje książki. Tłumaczył z języka duńskiego E. Garbaciak. Wrocław—Warszawa—Kraków 1965 s. 121.

<sup>132</sup> J. Benzing: Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Wiesbaden 1963 s. 228.

<sup>133</sup> ADWO, D 23, jw. k. 31, list Samsona z Woryn do Marcina Kromera z 13 II 1574 r.: „Specimen agendorum nostrorum gratissimum fuit mihi vidisse. Omnes iudicant modum paululo esse grossiorem, characterem litterarum minutiorem, et atramentum pallidius, praesertim rubrum. ... Poterat maior diligentia esse adhibita, admonendo typographo de modo, characterem, atramento et aliis. Videtur enim facturus is fuisse omnia, si exploratam mentem et voluntatem auctoris habuisset”.

<sup>134</sup> Kattenbrink, jw. T. II, s. 799.



do całego duchowieństwa diecezji podkreślając, że skoro w diecezji był tak wielki brak agend, postanowił pomóc duchowieństwu przez opracowanie nowej Agendy, w której przygotowanie sam w dużej części włożył wiele pracy i starań, a wiedząc że ta Agenda wielkie odda usługi duchowieństwu, zobowiązał je pod świętym posłuszeństwem do zaopatrzenia poszczególnych kościołów w jeden egzemplarz Agendy. Przy tym jednocześnie zarządził, by przy sprawowaniu liturgii sakramentów św. od tego czasu kapłani stosowali się do przepisów i ceremonii zawartych w Agendzie. — Zaopatrzenie prywatne kapłanów w Agendy pozostawił do woli każdego z nich<sup>135</sup>.

Agenda Kromera z 1574 r. swoją przejrzystością, starannością opracowania i układem wewnętrznym nie tylko przelamała początkową niechęć kapłanów diecezji, ale co więcej, odbiła się głośnie echem i znalazła uznanie w całym Królestwie Polskim. O powszechnym jej zastosowaniu myślał już autor, gdyż w tytule zaznaczono: *opus cuiuslibet Dioecesis Parochis et sacerdotibus perutile*. Zamierzenia Kromera znalazły pełne powodzenie, o czym z poczuciem dumy pisze w przedmowie do drugiej części Agendy z 1578 roku, stwierdzając, że bardzo wielu biskupom Polski i Litwy tak się spodobała, iż polecili ją swoim kapłanom, aby zgodnie z nią sprawowali obrzędy sakramentów św.<sup>136</sup>.

Jednym z pierwszych biskupów, którzy wprowadzili ową Agendę do użytku w swych diecezjach, był przyjaciel Kromera, biskup krakowski Franciszek Krasieński, który jeszcze w tym samym roku<sup>137</sup> postarał się o jej przedrukowanie dla diecezji krakowskiej. Agenda ta w niczym nie różni się od Agendy Marcina Kromera, wyjąwszy tytuł, gdzie zaznaczono że jest *ad usum dioecesis cracoviensis* i przedmowy, w której nie poskąpiono Kromerowi pochwał i uznania<sup>138</sup>.

W niedługim czasie Agenda sakramentalna Kromera została przyjęta w całej prowincji gnieźnieńskiej. Synod prowincjonalny (1577) postanowił bowiem wprowadzić Agendę wydaną przez biskupa włocławskiego (agenda ta była z niewielkimi zmianami przedrukiem Agendy Kromera), która miała być odąd urzędową agendą całej prowincji gnieźnieńskiej w celu usunięcia nadużyć w sprawowaniu sakramentów świętych, wynikających z wielości i różnorodności agend<sup>139</sup>.

<sup>135</sup> Tamże: *Litterae Circulares eiusdem D. Martini Episcopi ad Clerum Varmiensis*: „Cum eorum librorum, quos Agenda vocant, magna in hac Dioecesi esset penuria, Nos pro officio nostro, non sine labore eiusmodi libros, partim ipsi correximus, partim etiam per alios quosdam pios doctosque viros accurate corrigendos, atque typis deinde excudendos curavimus, et in huius Dioecesis Ecclesias disperliendas censuimus. Ut ex eorum praescripto Sacrorum ritus peragantur. Itaque misimus Archiepiscopo Soheburgensi Exemplaria aliquot tam compacta quam incompecta, ut indigentes, utrum maluerint, potestatem habeant...”.

<sup>136</sup> F. Fleischer, *iw*. PDE 1873 s. 47.

<sup>137</sup> W. Wrona, *iw*. s. 332.

<sup>138</sup> *Agenda sacramentalia, ad usum dioecesis Cracoviensis accommodata. Cum adiunctis verbis et admonitionibus Polonicis et Germanicis. Opus cuiuslibet Dioecesis Parochis et Sacerdotibus perutile. Coloniae 1574. Apud Maternum Cholinum. Przedmowa biskupa Franciszka Krasieńskiego.*

<sup>139</sup> B. Ulanowski, *iw*. s. 503: „Ad tollendos abusos in administratione sacramentorum eorumque uniformem administrationis formulam in tota provincia instituendam, sacra synodus decrevit, ut ea quae vulgo appellantur Agenda, per R. D. episcopum Wladislaviensem recens edita, ab omnibus ad quos sacramentorum administratio pertinet habeantur et ex eorum praescripto omnia fiant et procurentur”.

Z przedmowy napisanej do tej agendy przez Stanisława Karnkowskiego, wówczas biskupa wrocławskiego, dowiadujemy się, iż stwierdziwszy staranność opracowania oraz przejrzystość Agendy Kromera i jej ogólne uznanie przez innych biskupów, dostosował ją do potrzeb Kościoła prowincji gnieźnieńskiej i polecił wydać<sup>140</sup>. Biskup Piotr Kostka w korespondencji z biskupem Kromerem zaznacza, jak wielkie usługi oddał Kromer wydaniem swojej agendy, która wchodząc do użytku w całej prowincji gnieźnieńskiej przyczyniła się do ujednoczenia sprawowania sakramentów św.<sup>141</sup>.

### 3. OPIS AGENDY Z 1574 ROKU

Tytuł brzmi: *AGENDA / SACRAMENTA = / LIA, AD VSVM DIOECE- / sis Varmiensis accomodata. / CVM ADIVNCTIS VERBIS ET ADMONITIONIBVS / POLONICIS ET GERMANICIS. / Opus cuiuslibet Dioecesis Parochis et / Sacerdotibus perutile. Następuje herb Warmii i Kromera w drzeworycie z literami: M (=Martinus), C (=Cromerus), C (=Coadiutor), V (=Varmiensis). Adres wydawniczy: COLONIAE, / / APVD MATERNVM CHOLINVM. / M.D.LXXIII. / Cum Gratia et Priuileg. Caes. Maiest.*

Wymiary wynoszą 270 × 190 mm. Na odwrocie karty tytułowej: *CONTENTA IN HOC / volumine Agendorum Sacramentalium. / Na drugiej karcie nadliczbowej przedmowa Marcina Kromera datowana: Heilsbergae, Idibus Februarij, Anno M.D.LXXII.*

Każdy arkusz ma 4 karty, sygnatura biegnie od A do P, strony 119 + 24 nadliczbowe zawierające katechezy o sakramentach św. w języku niemieckim<sup>142</sup>, dołączone później. Katechezy w języku polskim, niestety, się nie dochowały.

Egzemplarz tej Agendy znajduje się w bibliotece Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie<sup>143</sup>. Oprawa jego obciążona jest białą skórą. Prawa krawędź okładki jest u dołu uszkodzona. Karty zawierające obrzędy sakramentów Chrztu i Małżeństwa świadczą o częstym używaniu. W egzemplarzu brak stron 34 i 35, które zawierają adnotacje i uwagi dotyczące ochrzczonych w herezji, brak także stron 39 i 40, gdzie znajdują się obrzędy związane z błogosławieństwem nowopoślubionej oraz obrzęd wprowadzenia do kościoła niewiasty po porodzie.

Teksty liturgiczne pisane są drukiem czarnym, rubryki zaś czerwonym. Krój jednakowy: antykwa K. Garamonda<sup>144</sup>. Cechy charakterystyczne pisowni Agendy są następujące: litera „u” oznaczana jest zamien-

<sup>140</sup> *Agendorum ecclesiasticorum liber in usum Provinciae Gnesnensis conscriptus... Coloniae 1578. Apud Maternum Cholinum. Przedmowa S. Karnkowskiego: „in quorum manus devenerunt probata, nunc demum in usum Ecclesiarum totius Provinciae Gnesnensis accomodata sunt”.*

<sup>141</sup> ADWO, D 36, Petri Kostka Episcopi Culmensis ad Cromerum Epistolae 1569—1593, k. 40, list z 19 XII 1577 r. Por. przedmowę M. Kromera do *Brewiarza*, z 14 II 1587 r. ADWO, D 120, k. 67, 153; PDE 1873 s. 149; J. Wojtkowski: *Przedmowa Marcina Kromera do trzeciego wydania Brewiarza warmińskiego w Kolonii roku 1581. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* IV, 4 (1957) 131—137.

<sup>142</sup> Estreicher XII, 71.

<sup>143</sup> Biblioteka Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, sygnatura Lg 580.

<sup>144</sup> S. Dahl, jw. s. 204.

nie, raz przez „u”, innym razem przez „v” i to zarówno na początku, jak i w środku czy też na końcu wyrazu. Litera „s” posiada dwie formy: lacińską i gotycką. Wyraz „et” pisany jest raz literami, innym razem przez „&”. Występują również abrewiacje typu stosowanego ogólnie w średniowieczu: np. na oznaczenie litery „m” po samogłosce występuje pozioma kreska nad samogłoską.

Przy niektórych sakramentach zawarte są w Agendzie teksty w języku narodowym, to znaczy w języku polskim i niemieckim, wydrukowane czarnym pismem gotyckim. Przy sakramencie Namaszczenia Chorych zarówno rubryki jak i teksty modlitw nad chorym są w języku polskim i niemieckim. Przy sakramencie Małżeństwa pominięto całkowicie tak zwaną *Benedictio nuptiarum*, oraz rubryki określające czas, kiedy można błogosławić małżeństwa. Te partie zostały umieszczone dopiero w Agendzie ceremonialnej (s. 136—138: *Benedictio nuptiarum* oraz *Nuptiae quando celebrari debent*). Opuszczenie tychże partii w pierwszej części Agendy można uważać za pomyłkę przypadkowo popełnioną, jak wynika z listu Samsona z Woryn, współredaktora Agendy, skierowanego do Marcina Kromera<sup>145</sup>.

Biskup Marcin Kromer w przedmowie do pierwszej części Agendy zwraca się do duchowieństwa, aby stosownie do przepisów i poleceń soboru trydenckiego, jak też i jego osobistych, objaśniano sakramenty święte. Objasnienie to ma mieć miejsce wtedy, gdy sakrament udzielany jest wiernym, a winno polegać na ukazywaniu wiernym owoców i skutków tychże sakramentów. Również zobowiązał swoich kapłanów, aby objaśniali ludowi stosownie do poziomu religijnego ceremonie i obrzędy, jakie zwykło się sprawować w Kościele, a przez to by pobudzali lud do pobożności, czci i szacunku tajemnic świętych. Aby zaś mogli się z tego obowiązku należycie wywiązać, polecił dołączyć na końcu Agendy 12 katechez w języku lacińskim, polskim i niemieckim.

W spisie rzeczy umieszczonym na początku Agendy podano, że od s. 97 rozpoczynają się *Catecheses Latinae, Polonicae et Germanicae, cuilibet Sacramento et actioni accommodatae*. W tekście zaś na 97 stronie umieszczona jest następująca adnotacja: *Catecheses sive institutiones latinae et Polonicae cuilibet Sacramento et actioni accommodatae: per Reverendissimos dominos D. Stanislaum Carnkowski Episcopum Vladislaviensem et Martinum Cromerum, Coadiutorem Warmiensem conscriptae*. Z zestawienia tych dwóch tytułów widać, że nie umieszczono katechez w języku niemieckim. Te zaś, które znajdują się obecnie, są pochodzenia późniejszego o kilka lat, na co wskazują znaki wodne. Z listu Tomasza Płazy do Kromera datowanego 27 lipca 1578 r.<sup>146</sup> dowiadujemy

<sup>145</sup> ADWO, D 23, jw. k. 38: List Samsona z Woryn do Kromera 17 VIII 1574: „Benedictio nuptiarum, licet non sit in usu, potest tolerari, in hac posteriore parte, cum priore fuerit ommissa. Poterunt etiam addi ex sententia Plassi, interdicta tempora nuptiarum celebrandarum, ita tamen, vt illud tempus, quod intercedit a dominica Rogationum vsque ad Trinitatem, exprimaturs esse dispensabile arbitrio episcopi vel eius Officialis”.

<sup>146</sup> ADWO, D 35, Listy polskie T. Płazy do Kromera 1577—1589, k. 11: list z 27 VII 1578 r.: „Pisal do mnie abym mu poslal osobno florenos decem pro tricentis Catechesibus Germanicis, ex quibus 200 exemplaria addita sunt ad Agendam Warmiensem, reliqua 100 missa Episcopo vladislaviensi cum agendis. A w niez to przystoi czlowiekowi dobru: z osobna malo nie kazdy sextern szaczawal aby tym wieczy pieniedzy zlupil. Bodai mi sie bylo nie snilo o tych Agendach”.

się, że Matern Cholinus, który drukował Agendę, zwrócił się do niego z prośbą o uiszczenie dziesięciu florenów za trzysta katechez w języku niemieckim, z których 200 ma być dołączonych do Agendy warmińskiej, pozostałe zaś mają być wysłane biskupowi wrocławskiemu. Stąd nasuwa się wniosek, że przy wydaniu pierwszej części Agendy z przyczyn niewiadomych nie wydrukowano katechez w języku niemieckim.

Dla całości opisu Agendy należy również powiedzieć o nakładzie pierwszej części. Danych źródłowych mówiących wprost o ilości egzemplarzy wydrukowanych w 1574 roku, niestety, nie spotkano. Są jednak fakty, z których można wnioskować, jak wielki był ten nakład. Jak powiedziano wyżej, Cholinus przekazał 200 egzemplarzy katechez w języku niemieckim dla diecezji warmińskiej, z zaznaczeniem, że należy je dołączyć do Agend<sup>147</sup>, czyli liczba 200 egzemplarzy katechez mówiłaby o takim samym nakładzie części pierwszej Agendy. Druga część, czyli Agenda ceremonialna, została wydana w dwustu egzemplarzach<sup>148</sup>. Z obu tych faktów można wyprowadzić wniosek, że Agenda sakramentalna miała nakład dwustu egzemplarzy.

#### 4. ZAWARTOŚĆ AGENDY SAKRAMENTALNEJ

*Exorcismus salis pro baptismo f. 1. Baptismus unius Masculi f. 2. Baptismus Foemellae f. 13. Baptismus plurium f. 19. Baptismus breuior infirmi pueri f. 29. Cautelae circa baptismum f. 30. Obstetricum informatio circa partum f. 31. De iis qui in haeresi, et schismate baptizati sunt f. 32. Matrimonio copulandi modus f. 35. Communicandi infirmum ordo f. 54. Extrema unctio f. 57. Septem psalmi Poenitentiales f. 58. Litania f. 64. Aegrotorum exhortationes et interrogationes et orationes f. 74. Morientium et mortuorum curatio f. 86. Euangelium secundum Joannem, In principio f. 95. Catecheses sive institutiones latinae, Polonicae et Germanicae, cuilibet Sacramento et actioni accomodate f. 97.*

### IV. DRUGA CZĘŚĆ AGENDY, ZWANA CEREMONIALNĄ Z 1578 ROKU

#### 1. REDAKCJA AGENDY

Druga część Agendy zawiera sakramentalia, czyli bogosławieństwa, procesje i modły, pozostające w ścisłym związku z rokiem liturgicznym<sup>149</sup>. Bogaćstwo i różnorodność owych obrzędów istniejących w diecezji stały się przyczyną, że do ich opracowania, zweryfikowania i dostosowania do potrzeb zabrano się z wielkim pietyzmem i starannością, a radość biskupa Marcina Kromera, płynąca z faktu, iż z wielkim entuzjazmem przyjęto pierwszą część Agendy<sup>150</sup> jeszcze bardziej spotęgowała jego zapał do podjęcia prac związanych z redakcją Agendy ceremonialnej.

Do pracy redakcyjnej powołał, znanych już nam z opracowania pierwszej części Agendy, Samsona z Woryn i Walentego Sculteti<sup>151</sup>. Prace rozpoczęto po 10 grudnia 1573 roku, jak wynika z korespondencji

<sup>147</sup> Tamże.

<sup>148</sup> ADWO, D 34, Litterae latinae et polonicae ad Cromerum 1571—1581, k. 26, list Cholinusa do Kromera z 20 VI 1578.

<sup>149</sup> L. Eisenhofer, jw. s. 100 nn.

<sup>150</sup> ADWO, D 120 b, k. 152: „Ac ita multis placuit, ut plerique Poloniae et Lithuaniae Episcopi eam acciperent, et dioeceseon suarum sacerdotibus vtendam praescriberent”.

<sup>151</sup> Zobacz wyżej tekst przytoczony w przypisie 122.

Samsona do biskupa Kromera<sup>152</sup>. Z innego listu tegoż redaktora dowiadujemy się, że pracę zamierzał ukończyć przed połową Wielkiego Postu 1574 roku i rękopis odesłać do Kolonii celem wydrukowania<sup>153</sup>. Ukończenie redakcji w oznaczonym terminie okazało się jednak niemożliwe z przyczyn natury obiektywnej. Redaktorzy bowiem zadali sobie trud w postaci poważnego studium istniejących zwyczajów liturgicznych w kościołach diecezji, celem wyszukania ich, wyselekcjonowania, opracowania porównań i ustalenia reguł posługiwania się tymi obrzędami w parafiach, o ile możliwe zgodnych z liturgią kościoła katedralnego<sup>154</sup>. Taki sposób opracowania Agendy wymagał nie tylko większego trudu, ale także dużej ilości czasu, co w sumie pozytywnie wpłynęło na wartość Agendy. Dlatego też termin ukończenia przedłużył się aż do sierpnia 1574 roku<sup>155</sup>.

Zasadniczo współredaktorami byli obaj wyżej wymienieni. W świetle korespondencji Samsona z Woryn wylania się jednak jeszcze inna osoba, Tomasz Płaza. On to zauważył, że w pierwszej części Agendy brak było rubryk określających czas zawierania ślubów<sup>156</sup>. Te właśnie partie zostały umieszczone w drugiej części Agendy. Staraniem i pracą Płazy została wydana Pasja, która wchodzi w skład Agendy. Tytuł tejże Pasji wskazuje jako autora Tomasza Płazę<sup>157</sup>.

Marcin Kromer na pewno nie był redaktorem drugiej części Agendy w tej mierze co Samson z Woryn czy Sculteti. Byli oni doskonałymi znawcami problemów liturgicznych Warmii, gdyż całe życie tu pracowali. Kromer zaś był na Warmii kilka lat, co zapewne nie pozwoliło mu jeszcze na równie doskonałą orientację i znajomość życia liturgicznego diecezji. Mógł więc pełnić rolę doradcy, kierownika redakcji czy też korektora. Łatwo do takiego wniosku dojść w świetle korespondencji Tomasza Płazy do Kromera<sup>158</sup>. Innym argumentem potwierdzającym taki wniosek może być okólnik Marcina Kromera nakazujący rozprawienie Agendy ceremonialnej<sup>159</sup>.

Dzieło redaktorów było bez precedensu, o wielkiej wartości dla ujednolicenia liturgii w diecezji warmińskiej, a w niedalekiej przyszłości w całym Królestwie Polskim. Ci, którzy bezpośrednio pracowali nad jej redakcją podkreślali w listach do Kromera ogrom pracy, a ocenę pozostawiali temu tylko, kto w obrzędach liturgicznych i zwyczajach kościołów diecezji jest dobrze zorientowany<sup>160</sup>. Sami zaś, świadomi co można

<sup>152</sup> ADWO, D 23, list Samsona z Woryn do Kromera z 10 XII 1573, k. 28: „De altera parte agendorum dabimus operam”.

<sup>153</sup> Tamże, k. 30, list Samsona z Woryn do Kromera z 18 II 1574: „Non deerit mihi in maturanda altera parte agendorum. Nec ipse deero, sed vereor, ut possit transmitti Coloniam ante mediam XL-mam. Nam non pauca erunt scribenda”.

<sup>154</sup> F. Hipler (ed.): *Constitutiones*, jw. kol. 303.

<sup>155</sup> ADWO, D 23, k. 38, list Samsona z Woryn do Kromera z 17 VIII 1574.

<sup>156</sup> Tamże.

<sup>157</sup> Zobacz wyżej, w opisie bibliograficznym Agendy ceremonialnej, s. 206.

<sup>158</sup> ADWO, D 35, k. 9, list Tomasza Płazy do Kromera z 6 IV 1578.

<sup>159</sup> ADWO, A 38, *Liber Processuum ad Parochos Diocesis Warmiensis 1554—1612*, k. 59: „Prodiit in lucem tandem diu expectata altera pars Agendorum Ecclesiasticorum, studio et cura nostra pro usu hulus nostrae dioeceseos accurate correctae et auctae”.

<sup>160</sup> ADWO, D 23, k. 38, list Samsona z Woryn do Kromera, zobacz wyżej w przypisie 128.

jeszcze zrobić, sformułowali osąd: *Non tamen negari potest, quin in nostris agendis permulta quoque cultius et decentius, simulque religiosius constitui possint*<sup>161</sup>.

## 2. KOREKTA AGENDY CEREMONIALNEJ W ŚWIETLE KORESPONDENCJI WSPÓLREDAKTORÓW

Po przejrzaniu przygotowanego przez redaktorów rękopisu Agendy i dokonaniu poprawek przez biskupa Kromera, przesłano ów rękopis do drukarza. Ten zaś w myśl umowy przesłał próbne odbitki Agendy do nakładcy, celem poczynienia poprawek. Trudno ustalić, czy każdy ze współredaktorów otrzymał od Cholinusa, gdyż on drukował i tę część Agendy, owe odbitki. Wiadomo tylko na podstawie korespondencji, że Samson z Woryn otrzymał. Z powierzonych obowiązków wywiązał się z właściwą sobie dokładnością, ale, jak zauważa w liście do Kromera, korekta nie dotarła we właściwym czasie do drukarza<sup>162</sup>. Niemniej jednak pewne poprawki Agendy zostały poczynione drogą pośrednią, przez korektę Agendy gnieźnieńskiej, będącej przedrukiem Agendy warmińskiej. Opiekę nad drukiem obydwu sprawował Tomasz Płaza. On właśnie dokonał korekty agendy gnieźnieńskiej, która stała się podstawą korekty Agendy warmińskiej<sup>163</sup>.

Agendę warmińską przeglądał gruntownie Samson z Woryn, lecz nie najlepszą wystawił jej ocenę. Widząc, że źle podstawione zostały nuty przy *Liber generationis* oraz szereg innych jeszcze mankamentów, wyraził dość drastycznie swe oburzenie mówiąc: *tollatur impius ne videat gloriam Dei*<sup>164</sup>.

Krytyczne stanowisko Samsona z Woryn wobec odbitki Agendy i zawartych w niej błędów drukarskich godziło również w Tomasza Płazę, jako odpowiedzialnego za poprawność druku Agendy. Nosił się on z zamiarem odwiedzenia Kromera, lecz nie uczynił tego obawiając się, aby nie odniósł — jak powiada w liście do Kromera — „jakiegoś despektu dla onej Agendy”<sup>165</sup>.

Natomiast Płaza uspokajał biskupa Kromera i tłumaczył, że te błędy są jedynie w agendzie gnieźnieńskiej, że to są tylko małe usterki, że Pan Bóg nie patrzy na nuty: „czy kto śpiewa fa miasto mi”, że nigdzie nie znajdzie się ksiąg liturgicznych, a szczególnie już Agend bezbłędnie napisanych, że aby uniknąć wszelkich usterek, do tego potrzebny byłby specjalny korektor, który by na miejscu sprawdził drukarza<sup>166</sup>.

Rezultat relacji Samsona z Woryn do Kromera i interwencji tegoż u Tomasza Płazy był taki, że urażony w swej ambicji Płaza zapewnił

<sup>161</sup> Tamże.

<sup>162</sup> ADWO, D 23, k. 80, list Samsona z Woryn do Kromera z 12 IX 1578: „Apparet nuperrimam correcturam meam esse praetermissam, eo quod fortasse non in tempore perlata est ad typographum”.

<sup>163</sup> ADWO, D 32, k. 157, list datowany z Frankfurtu 22 IX 1577, którego treść wskazuje jako autora Cholinusa, powiadamia o rychłym wysłaniu odbitki Agendy do Tomasza Płazy: „Agendorum specimen mitto”.

<sup>164</sup> Tak referował Płaza w liście do Kromera, ADWO, D 35, k. 9.

<sup>165</sup> Tamże: „Expectet igitur D. Sampson. Aczkolwiek mi też dał sznoplek o to Liber Generationis, wszakoż ja będę się starał i staram się jakby eius negotium cum illo filio perditionis bonum sortiatur finem”.

<sup>166</sup> Tamże.

Kromera, iż troskę o poprawność wydrukowania Agendy bierze na siebie i w tym kierunku robi wszystko, co będzie mógł, aby rzeczywiście Agenda stosownie do swego celu była należycie wydrukowana.

Należało się spodziewać, że rzeczywiście tak się stanie. Bo i Cholinus nadesłał list do Kromera napisany w tymże duchu, zapowiadając rychłe ukończenie druku Agendy i zapewniając, że wszystkie części Agendy, szczególnie Pasja, zostaną wykonane z największą troską i starannością, jak było mu to zlecone przez Tomasza Płazę<sup>167</sup>.

Rzeczywistość okazała się nieco odmienna niż zapewnienia drukarza i Tomasza Płazy. Samson z Woryn w liście, w którym dziękował biskupowi Kromerowi za podarowany mu egzemplarz Agendy, przedstawia zarazem swe uwagi i spostrzeżenia dotyczące jakości druku.

Zdaniem jego wszystkie nuty są o wiele staranniej wykonane i podłożone, niż to było w przesłanym mu wzorze. Pasje są wystarczająco poprawione, gdziekolwiek tylko są niezbyt dobrze rozmieszczone nuty, zarówno na liniach jak i pod liniami. Tego rodzaju niedociągnięcia powtarzają się również w prefacjach mszalnych. Ale jest to usterka małej rangi, którą można dyskretnie poprawić, lub tylko zapamiętać. Dalszym niedociągnięciem jest tekst źle podstawiony pod nuty, ale łatwo może być przez śpiewającego spostrzeżony. *Liber generationis*, co do którego było tak wiele nieporozumień, zawiera melodie warmińskie (odbitka Agendy zawierała na tym miejscu nuty *ex codice peregrino*).

Podając ogólną ocenę muzykaliów wydrukowanych przez Cholinusa Samson z Woryn stwierdził, że stosunkowo najmniej pracy będzie przy poprawieniu nut. Poważniejszym problemem była poprawa tekstu. Tu mianowicie wysunął wniosek, aby Agendy nie brudzić umieszczeniem tekstów naniesionych ręcznie na marginesie, lub pod błędnymi tekstami, lecz wydać osobną erratę i dołączyć ją do każdego egzemplarza Agendy, tak jak to miało miejsce przy wydaniu *Brewiarza* biskupa Fabiana<sup>168</sup>. Projekt ten Kromer zaakceptował, bo Cholinus powiadomił go 1 stycznia 1579 r., że na najbliższe targi książek (na wiosnę) przekaże gotową erratę Tomaszowi Płazie<sup>169</sup>.

Dalszym postulatem Samsona z Woryn było, by Kromer polecił nie rozprowadzać Agendy lecz przyspieszyć wydanie erraty, dołączyć ją do każdego egzemplarza i dopiero wtedy rozprowadzić Agendę wśród duchowieństwa Warmii<sup>170</sup>. Inne stanowisko zajął w tej materii biskup Kromer. Zgodził się na wydanie erraty, ale rozprowadzenia Agendy nie uzależnił od niego. Polecił natomiast rozprowadzić Agendę z zaznaczeniem, że ze względu na skomplikowany problem poprawienia nut, każdy winien w nabytym egzemplarzu poprawić je według kodeksów dawniejszych, będących jeszcze w użyciu diecezji, lub poczekać na nadejście erraty, którą księża otrzymają od archidiecezjalnego regionu<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> ADWO, D 34, k. 26, list Cholinusa do Kromera z 20 VI 1578: „Omniaque sunt notis studiosissime exornata et distincta, uti mihi a D. Thoma demandatum fuit”.

<sup>168</sup> Biskup Fabian wydał dla Warmii *Brewiarz* w 1516 r.

<sup>169</sup> ADWO, D 39, *Miscellanea Cromeri* 1576. List Cholinusa do Kromera z 6 I 1579, k. 29: „Mendarum annotationes adparabo in proximas nundinas, quam D. Plaza inde transmittam, unicuique exemplari adiungendam”.

<sup>170</sup> ADWO, D 23, k. 81.

<sup>171</sup> ADWO, A 88, k. 78, ókólnik Kromera o rozprowadzeniu Agendy ceremonialnej z 22 IX 1578 r.

Ciekawy szczegół wnosi adnotacja sporządzona na karcie tytułowej egzemplarza olsztyńskiego ręką z XVI wieku<sup>172</sup>. Wynika z niej, że drukarz niektóre teksty liturgiczne i towarzyszące im rubryki wydrukował w jednym kolorze, czyli gdy tekst modlitw liturgicznych następuje po tekście rubryki, oba są w kolorze czerwonym i odwrotnie, gdy tekst rubryki następuje po tekście liturgicznym, oba są w kolorze czarnym. Dlatego też, aby nie wprowadzać użytkownika Agendy w błąd, zaznaczono, że słowa drukowane w kolorze czarnym i ręcznie podkreślone czerwoną linią należy uważać za rubrykę, natomiast czerwone podkreślone linią czarną należy uważać za tekst modlitwy.

Jakkolwiek Samson z Woryn nie zalecał czynienia poprawek na marginesach Agendy, by jej przez to niepotrzebnie nie brudzić, to jednak w egzemplarzu Agendy ceremonialnej znajdującym się w Olsztynie są pewne uwagi dopisane ręcznie na marginesie.

### 3. PERTRAKTACJE ZWIĄZANE Z WYDRUKOWANIEM AGENDY

Wydanie drukiem Agendy okazało się rzeczą niełatwą. Dojrzeli to już sami redaktorzy Agendy w toku opracowania. Ponieważ druk ksiąg w owych czasach był bardzo drogi, Kromerowi wydało się rzeczą stosowną ograniczyć nakład. Samson z Woryn wyraził wątpliwość, czy wobec tego ktoś zechce podjąć się druku tak małej ilości egzemplarzy i czy ta ilość będzie odpowiadać nakładowi pracy włożonemu w przygotowanie Agendy<sup>173</sup>.

Marcin Kromer na synodzie diecezjalnym w Lidzbarku zrobił wiele, aby wyjednać ustawę zobowiązującą wszystkich proboszczów diecezji do złożenia z każdego łasztu daniny zbożowej 10 groszy na fundusz wydania Agend i Breviarzy, do końca listopada 1575 roku<sup>174</sup>. Widocznie jednak Kromer stał dalej na stanowisku wydania mniejszej ilości Agend, skoro Tomasz Płaza w liście z 31 października 1575 roku usiłował go przekonać, że dla drukarza ilość egzemplarzy jest rzeczą względną, gdyż koszt związany z przygotowaniem czcionek do druku jest jednakowy<sup>175</sup>.

Problem znalazł interesujące rozwiązanie. Biskup Kromer polecając wydać Agendę nosił się już zapewne z myślą o jej ewentualnym przyjęciu przez inne diecezje, co widać nawet w sformułowaniu samego tytułu Agendy, jak również w przedmowach do obydwu Agend. Niedwuznacznie przedstawił taki projekt współredaktorom<sup>176</sup>, których zdanie było w tej sprawie raczej sceptyczne, co można wywnioskować z korespon-

<sup>172</sup> Agenda ceremonialna, egzemplarz ADWO, k. nłb. 2 v: „nota quod ubi corrigendo subducta est nigro textui rubra linea, pro rubro is haberi debet. Ubi vero rubro nigra subducta est, nigrum esse debet”.

<sup>173</sup> ADWO, D 23, k. 38, list Samsona z Woryn do Kromera z 17 VIII 1574, dopisek tej samej ręki wykonany na marginesie: „Neque certum est, an quis tam pauca exempla pro hac nostra dioecesi imprimere velit, cum fructus labori et sumptui responsurus haud videatur”.

<sup>174</sup> ADWO, A 88, k. 59: „Non dubitamus uos memoria tenere, Communi placito constitutum esse in praeterita nostra Synodo, ut parochi omnes huius nostrae Dioeceseos denos grossos de qualibet lasta grani, quod ipsis a parochianis pensantur, conferant in subsidium sumptuum, qui fiunt et fient in editionem librorum Agendorum et Breviariorum”.

<sup>175</sup> ADWO, D 35, k. 1, list Tomasza Płazy do Kromera z 31 X 1577.

<sup>176</sup> ADWO, D 23, k. 30, list Samsona z Woryn do Kromera z 18 II 1574.



dencji Samsona z Woryn do Marcina Kromera<sup>177</sup>. Jednak w czasie opracowywania Agendy nabrali przekonania, iż projekt jest możliwy do zrealizowania pod warunkiem, że w danej diecezji, która chciałaby przyjąć Agendę warmińską praktykuje się ten sam ryt i ceremonie co i na Warmii. Pod tym kierunkiem układali swoją dalszą pracę i dlatego nie dziwi nas, że Kromer w przedmowie mówi, iż przy opracowywaniu Agendy warmińskiej posłużono się też agendami innych diecezji.

Biskup Kromer, człowiek wielki i wpływowy, znalazł pomoc w swym przyjacielu Tomaszu Płazie, który dla ułatwienia wydania Agend warmińskich podjął się opracowania agendy dla prowincji gnieźnieńskiej, gdzie odczuwano już od dawna wielką potrzebę ujednoczenia liturgii sakramentów św. Tomasz Płaza postanowił nawet uczynić to własnym sumptem, o czym mówi kolofon agendy gnieźnieńskiej wydanej w Kolonii u Cholinusa<sup>178</sup>, tego samego, który drukował Agendy warmińskie. Kiedy zaś Cholinus „niepobożny człowiek, lotr” zbyt nadwyreżył trzos Tomasza Płazy, tenże snuł żalosne wynurzenia i skargi wobec Kromera: „Żal żem się podjął kiedy tego, czo biskupom samym należy. Ale mi Pan Bóg świadek, iżem to uczynił *propter Warmiensem*, której by był nie drukował, kiedy by nie ta druga”<sup>179</sup>. W liście nieco wcześniejszym pisze do Kromera, że dlatego dał drukować Agendę dla innej diecezji, aby Kromer poniósł mniejsze koszty<sup>180</sup>.

Z listu Samsona z Woryn, datowanego 17 sierpnia 1574 roku do biskupa Kromera, wynika że redaktorzy Agendy ceremonialnej swój rękopis odesłali do Tomasza Płazy, aby mógł opracowywaną przez siebie Agendę sprawdzić i dostosować do Agendy warmińskiej. Ten z kolei chcąc aby tym samym sumptem mogły być wydane obie: gnieźnieńska i warmińska<sup>181</sup>, a drukarz mógł się posłużyć tym samym składem czcionek w celu zmniejszenia kosztów druku, gdzie tylko mógł tam akomodować się w pisaniu

<sup>177</sup> Tamże, k. 33, list Samsona z Woryn do Kromera z 17 VIII 1574: „porro si qui attemperare ea conetur, ita ut aliis etiam diocesisibus seruiant, hoc aget meo quidem iudicio, vt nec pro Varmiensibus agnoscantur, nec aliis ecclesiis plene satisfaciant, nisi talis ratio inueniatur, qua suus cuique ecclesiae ritus sit praescriptus, idemque saluus et incolumis permaneat”.

<sup>178</sup> Agenda dla prowincji gnieźnieńskiej, Kolonia 1578. Kolofon na s. 238: „Agendorum Ecclesiasticorum liber, primum per R. D. Martinum Cromerum Coadiutorem Varmensem ad usum suae Dioecesis conscriptus, deinde solertia et industria D. Thomae de Plaza S. Stephani Cracoviae plebani et canonici Vislicensis, ad usum Ecclesiarum totius provinciae Gnesnensis accommodatus, et sumptu eius impressus finit feliciter etc.”.

<sup>179</sup> ADWO, D 35, k. 11, list Tomasza Płazy do Kromera z 27 VII 1578.

<sup>180</sup> Tamże, list Tomasza Płazy do Kromera z 31 X 1577, k. 1: „Et hoc est verum iżem ia dlatego dał drukować pro aliis Dioecesisibus, aby W. Mśc mniejszy sumpt uczynił alias musiałyby W. Mśc dać tak wiele pro 100 exemplaribus, jako się dało za kilkaset. (...) Typograph tak wiele chce mieć od W. Mści pro 200 exemplaribus Varmiensibus, iako za moich kilka seth. Bo tak mu wiele drukować jako i malo. Dlatego ia sumptu nie chciał dzielicz, aby jeden drugiemu porażał...”.

<sup>181</sup> W skład agendy gnieźnieńskiej weszły obydwie agendy warmińskie, sakramentalna i ceremonialna. Por. ADWO, D 35, list Płazy do Kromera z 6 IV 1578, k. 9: „aby Varmiensis cum Poloniae Agenda minores sumptu imprimeretur, y gdzieś mógł, tedym się wszędzie Varmiensi accomodował. A dlatego Evangelium Liber Generationis, ... Officium totum feriae sextae magnae, Benedictionem cerei paschalis, Conductum funebre et alia (exceptis passionibus, et praefationibus benedictionum, quorum cantus a nostris discrepat) ex Varmiense Agenda ad polonicam kazalem służebnikowi swemu notować...”.

agendy gnieźnieńskiej do warmińskiej, co zaznacza w liście do Kromera. Takim to sposobem powstała agenda dla prowincji gnieźnieńskiej, w układzie i tekstach identyczna z Agendą warmińską<sup>182</sup>.

Tomasz Płaza niezbyt chyba się śpieszył z wykonaniem pracy, bo Samson z Woryn w liście do Kromera z Wielkiego Piątku 1576 r. wyraża zdziwienie, dlaczego druk Agendy idzie tak bardzo wolno. Myślał bowiem, że Agenda jest już wydrukowana, tym bardziej że dwa lata wcześniej oddano gotowy rękopis Płazie. Tymczasem Płaza doniósł mu, iż dopiero wysłał Agendy do druku<sup>183</sup>.

Jako miejsce druku obrano Kolonię, u Materna Cholinusa (który już drukował dla Warmii Agendę sakramentalną). Dnia 31 października tegoż roku doniósł Cholinus listownie Tomaszowi Płazie, że Agendy otrzymał, *quorum editionem maturabit*<sup>184</sup>. Cholinus jednak również nie bardzo śpieszył się z wykonaniem zleczonej pracy. Zaniepokojony tym Samson z Woryn jeszcze raz indagował Kromera, co dzieje się z Agendą warmińską, skoro jeszcze nie jest wydrukowana<sup>185</sup>. Okazało się, że przyczyną zwłokania z drukiem Agendy była wygórowana cena postawiona przez Cholinusa, który ustawicznie domagał się odpowiedniego zadatku w liściach swych zarówno do Kromera, jak i do Tomasza Płazy.

Płaza chcąc się usprawiedliwić przed Kromerem z faktu tak powolnego drukowania Agendy, perswadował mu, że gdyby nie zaraza panująca w Wenecji wolałby tam drukować Agendę, nawet z większymi kosztami niż w Kolonii, a nie mieć nic do czynienia z Cholinusem, który „i tak złupi za te Agendy jak węgorza”. Sam zaś przynaglał drukarza, by przyspieszył druk Agendy a nie martwił się o zapłatę<sup>186</sup>.

Mimo wszystko Cholinus nie zaczynał druku. Otrzymawszy zamówienie stosunkowo dużego nakładu agend gnieźnieńskich i zadatek w postaci 200 florenów, wyraził chęć wydrukowania 1000 egzemplarzy tych agend, z których część będzie można przeznaczyć (z pewnymi drobnymi uzupełnieniami) dla diecezji warmińskiej<sup>187</sup>. Cholinus nie uświadamiał sobie dostatecznie, że agendy gnieźnieńskie są zasadniczo te same co i warmińskie i sugerował Kromerowi, że jeżeli chce zmniejszenia kosztów, winien zgodzić się na przyjęcie agend gnieźnieńskich, gdyż wydanie 200 agend dla Warmii osobno byłoby pracochłonne i kosztowne<sup>188</sup>.

Plan swój starał się Cholinus przeforsować stosując nacisk na Kromera. Napisał mianowicie, że nie może zrealizować umowy o wydaniu jednym nakładem Agendy warmińskiej i gnieźnieńskiej, co miało zmniejszyć koszt wydania. Ową niemożliwość przede wszystkim sprawiała róż-

<sup>182</sup> Była drukowana razem z Agendą warmińską ceremonialną i jest jej przedrukiem.

<sup>183</sup> ADWO, D 23, k. 51.

<sup>184</sup> ADWO, D 32, k. 141, list Płazy do Kromera z 31 X 1576.

<sup>185</sup> ADWO, D 23, k. 61, list Samsona z Woryn do Kromera z 12 VIII 1576.

<sup>186</sup> ADWO, D 35, k. 1, list Tomasza Płazy do Kromera z 31 X 1577.

<sup>187</sup> ADWO, D 32, k. 157, list z Frankfurtu do Tomasza Płazy: „Excudam et parabo mille exemplaria. Varmiensiā excudere tam exiguo numero nequeo, ubi vero alia exemplaria adparata fuerint, poterunt ex iisdem ducenta asservari, et in iisdem mutari quaedam, ut Ecclesiae varmiensi inservire queant, nisi varmienses eundem ritum retinere voluerint”.

<sup>188</sup> Tamże: „Non video alias, quomodo sumptibus parerei possit. Nam 200 exemplaria seorsim excudere, foret et valde operosum et nimis sumptuosum”.

norodność nut do pasji, która miała być dołączona do Agendy warmińskiej i dlatego widział konieczność wydania jej osobnym nakładem, co pociągnęłoby za sobą wiele pracy i kosztów<sup>189</sup>. Wobec tego nie można ustalić na razie ceny egzemplarzy przed jej wydaniem, niemniej jednak zwraca się z prośbą o nadesłanie pewnej kwoty pieniężnej celem podjęcia pracy nad drukiem Agendy<sup>190</sup>. Stawiając takie warunki Cholinus uważał, że zmusi Kromera do przyjęcia tego projektu, to jest wydania agend gnieźnieńskich (bez Pasji, gdyż takie było życzenie Tomasza Płazy), z których można będzie wyasygnować 200 egzemplarzy dla Warmii<sup>191</sup>.

Podobny plan działania Matern Cholinus obrał w stosunku do Tomasza Płazy, który miał zleconą opiekę nad drukiem. Na indagacje Płazy, kiedy będą wydane Agendy, ma zawsze jednakową odpowiedź, „że potrzebuje odpowiedniej sumy pieniędzy celem przyspieszenia druku”, ale gdy ową sumę otrzymał, sprawa druku nie poszła dalej<sup>192</sup>. Tomasz Płaza dobrze odczytał listy Cholinusa w sprawie zapłaty za Agendę, dlatego chcąc ograniczyć swój koszt związany z drukiem agendy gnieźnieńskiej nie polecił dołączać Pasji, której druk razem z Agendą byłby zdaniem Cholinusa zbyt kosztowny.

Cholinus równie dobrze odczytał listy Tomasza Płazy, gdyż widząc że może wymknąć się z jego rąk obfity zarobek, zaklina go pochlebstwami *Vir praestantissime atque amantissime etc.*, aby raczył zezwolić na dołączenie Pasji, przynajmniej do połowy nakładu agendy gnieźnieńskiej<sup>193</sup>, co nie przeszkodziło mu dołączyć Pasję do całego nakładu<sup>194</sup>. Zwłokę w czasie, którą mu wciąż wymawiano, widział w Agendzie warmińskiej, która tak wiele pracy i czasu wymagała. Dla zobrazowania tego stwierdził, że na druk 200 egzemplarzy Agend warmińskich musiał zużyć tyle czasu, co na 800 agend gnieźnieńskich<sup>195</sup>. Konsekwencją tego stanu rzeczy, konstatawał Cholinus, był taki sam koszt<sup>196</sup>.

<sup>189</sup> ADWO, D 31, Epistolae variorum virorum, latine et polonice scriptae ad Cromerum, ex 1576—77. List Cholinusa do Kromera z 20 VIII 1577, k. 83: „Certum exemplariorum pretium statui prius non potest, quam excussa fuerunt. Scire enim nequeo, in quantam magnitudine ea excurrere possint. Praeterea, quod et antea significavi, nulla ratione potest fieri, ut Agenda Varmiensia una editione coniunctim et iisdem sumptibus excudantur, propter nimiam varietatem, quae cum aliis agendis conspicitur, adeo ut necessario separata editione edantur, et exiguus ille numerus tum pares fere sumptus exposcet...”.

<sup>190</sup> Tamże: „Ego viritim in eidem nundinis premissam ab te pecuniae summam expecto...”.

<sup>191</sup> Tamże: „Proinde et hic tuam sententiam postulo, quam ad me occine rescribito. Miror sic variari dioeceses vestras, ut Varmiensibus Agenda alia usui esse non possit...”.

<sup>192</sup> ADWO, D 35, k. 1, list Tomasza Płazy do Kromera z 31 X 1577.

<sup>193</sup> ADWO, D 39, k. 8, list Cholinusa do Tomasza Płazy z 30 III 1578: „Propterea litteris precatus sum, ut et Gnesnensibus exemplaribus si non omnibus, ad medietatem saltem excudi permitteres...”.

<sup>194</sup> ADWO, D 35, k. 11, list Tomasza Płazy do Kromera z 27 VII 1578: „Kazalem tylko drukować 600 egzemplarzy, Passie nie kazalem drukować, a on się ważył więcej niżli mu zlecono, dlatego aby nas złupił jako wegorze”.

<sup>195</sup> ADWO, D 39, k. 8, list Cholinusa do Tomasza Płazy z 30 III 1578, oraz list tegoż do Kromera z 6 I 1579, tamże, k. 29.

<sup>196</sup> ADWO, D 35, k. 9, list Tomasza Płazy do Kromera z 6 I 1578 roku, mowa o identyczności tekstów Agendy warmińskiej i gnieźnieńskiej.

Na bardziej przekonywające usprawiedliwienie wskazywał pisząc, że Agenda zawiera bardzo dużo części muzycznych, co mu sprawia największą trudność w druku. Widocznie poprzednio posługiwał się dawną metodą, gdzie drukowano linie, a potem na nich ręcznie pisano nuty, skoro w liście do Kromera zaznacza, że musiał zastosować podczas druku Agendy warmińskiej czcionki do nut, co jego zdaniem robiono dotąd ręcznie<sup>197</sup> i nie mógł wcześniej ukończyć druku, gdyż ową zwłokę zrodziła różnorodność tekstów i muzykalia<sup>198</sup>. To wszystko było przygotowanie gruntu do podania ceny: nie może mniej zażądać jak jednego talara za egzemplarz. Uzasadnienie tego stanowiska było proste i często przytaczane: mały nakład, nuty, różnorodność tekstów<sup>199</sup>.

Nic też dziwnego, że aż dwa lata upłynęły od chwili oddania do druku Agendy warmińskiej, zanim wreszcie została wydrukowana. Dnia 20 czerwca 1578 roku Cholinus w liście do Kromera doniósł, że z pomocą Bożą ukończył druk Agendy wraz z Pasją, tak jak mu to zostało zlecone przez Tomasza Płazę<sup>200</sup>. Zapewnił, że w najbliższym tygodniu egzemplarze wydrukowanych Agend zostaną przewiezione do Hamburga, a stamtąd do Gdańska, skąd szlachcie i senator Adolf Houp przekaże je na miejsce przeznaczenia, za co winien mu zapłacić należność 200 florenów. Może to uczynić przez Tomasza Płazę z okazji jesiennych targów (książkowych) we Frankfurcie, odliczywszy uprzednio wyłożoną sumę pieniężną<sup>201</sup>.

W liście do Kromera z 3 sierpnia tegoż roku Cholinus zaznacza, że przed miesiącem wysłał egzemplarze Agendy do Hamburga. W wieku XVI do transportu książek używano beczek drewnianych<sup>202</sup>. Cholinus takim właśnie sposobem przesłał 177 egzemplarzy Agend do Kromera, resztę (23 egzemplarze) wysłał przy najbliższej okazji targów książkami we Frankfurcie do Tomasza Płazy, który z kolei miał odesłać je na Warmię<sup>203</sup>.

<sup>197</sup> ADWO, D 34, k. 26, list Cholinusa do Kromera z 20 VI 1578: „quoniam quaequae seorsim excudenda fuerunt, atque quaequae seorsim de novo typis componenda: sumptum vero, quod notas novas exsculpere et adparare coactus fuerim, quae hactenus in excusis exemplaribus huiusmodi adhibita numquam fuerunt: sed lineae tantum adiunctae sunt: notae autem postea manu adscriptae fuerunt. Quae supra adducta omnia etsi antea non ignorarem, ante susceptam nimirum editionem...”. Por. list tegoż do Kromera z 6 I 1579, ADWO, D 39, k. 29.

<sup>198</sup> ADWO, D 39, k. 29: „Notarum namque editio est non tantum sumptuosa, verum etiam praemolesta. Si sine notis editio demandata nobis fuisset, multis sumptibus pepercissem, quum namque insolitum sit agendis notas adiungere, coatus sum eadem a nouo adparare”.

<sup>199</sup> Tamże.

<sup>200</sup> ADWO, D 34, k. 26, list Cholinusa do Kromera z 20 VI 1578: „Quantum attinet itaque ad Agendorum Ecclesiasticorum partem alteram, eam nunc Dei beneficio tandem absolui cum adiuncta Passione Domini, omniaque sunt notis suis studiosissime exornata et distincta, uti mihi a D. Thoma demandatum fuit”.

<sup>201</sup> Tamże: „Forent sic ducenta exemplaria, ducenti daleri, quos Reverentia Tua apud dictum D. Adolphum collocabit, nisi malit per D. Thomam Cracoviam Francfurtum ad Nundinas autumnales eos destinare”.

<sup>202</sup> S. Dahl, jw. s. 188.

<sup>203</sup> ADWO, D 34, k. 30, list Cholinusa do Kromera z 3 VIII 1578, por. list tegoż do Kromera z 6 I 1579, ADWO, D 39, k. 29.

## 4. ROZPROWADZENIE AGENDY

Po wielu trudach i kłopotach Agenda ceremonialna wreszcie ujrzała światło dzienne, długo oczekiwana, co zaznacza sam Kromer w okólniku zarządzającym nabycie Agend przez proboszczów<sup>204</sup>. Była ona, jak zaznacza Kromer, *accurate correctae et auctae*. Rzeczywiście na owe czasy była czymś przełomowym na polu liturgicznym ze względu na swą wartość: bardzo dużo części muzycznych, bogato rozpracowane rubryki i duży zasięg języka narodowego. Miała więc wszelkie dane do usprawnienia kultu liturgicznego w kościołach na Warmii.

Dlatego też biskup Kromer, chcąc przyśpieszyć poprawność wykonywania funkcji kapłańskich przez duchownych swej diecezji, polecił pod sankcją świętego posłuszeństwa (dla kogo zaś byłoby to niewystarczające, pod karą biskupowi zastrzeżoną), by duchowni w okresie jednego miesiąca zaopatrzyli swoje kościoły sumptem parafii w Agendy ceremonialne, dołączając je do pierwszej części Agendy. Aby jeszcze bardziej zobowiązać w sumieniu duchownych do zaopatrzenia się w Agendy, rozporządził aby kult liturgiczny sakramentów i sakramentaliów był sprawowany zgodnie z przepisami tejże Agendy. — Nakład Agendy ceremonialnej wynosił 200 egzemplarzy<sup>205</sup>. Powstaje pytanie, czy wszystkie Agendy zostały rozprowadzone tak szybko, jak życzył sobie tego Kromer i wymagała racja duszpasterska. Dziesięć lat później, to znaczy już po śmierci Kromera, zostały jeszcze 53 egzemplarze Agendy ceremonialnej<sup>206</sup>.

Agenda Kromera znalazła również zastosowanie poza diecezją warmińską. Zanim jeszcze została wydrukowana, postarano się o to, aby była przyjęta przez prowincję gnieźnieńską. Wielkie zasługi położył przy tym Tomasz Płaza, a ukoronował starania synod w Piotrkowie z 1577 roku. W niedalekim czasie Agenda warmińska została przyjęta na Litwie i na Rusi<sup>207</sup>. W 1580 roku synod wrocławski polecił ją jako agendę Karnkowskiego do użytku diecezji wrocławskiej<sup>208</sup>.

## 5. OPIS BIBLIOGRAFICZNY AGENDY CEREMONIALNEJ

Olsztyński egzemplarz pozwala na ustalenie następujących danych.

Format księgi ma rozmiary 190 mm × 290 mm. Agenda liczy w całości 226 stron oraz 115 stron Pasji i 11 stron nieliczbowanych na początku.

Oprawa współczesna, wykonana w Kolonii: deski obciążone białą

<sup>204</sup> ADWO, A 88, k. 78: „Ut quilibet Parochus Ecclesiae suae Agenda ceremonialia comparet... Prodiit tandem in lucem diu expectata altera pars Agendorum ecclesiasticorum, studio et cura nostra, pro usu huius nostrae dioeceseos accurate correctae et auctae. Eam volumus et mandamus in virtute s. obedientiae et sub arbitrio nostro irroganda, ut quilibet Parochus intra spatium unius mensis Ecclesiae suae, cum ipsius ecclesiae sumptu comparet, et cum priore parte colligatam sive concinatum in eadem Ecclesia reponat asservetque et ad praescriptum eius libri Sacramenta, caeremonias et cultum divinum diligenter ac devote administret”.

<sup>205</sup> ADWO, D 32, k. 157; D 34, k. 26; D 39, k. 29.

<sup>206</sup> ADWO, A 5, Acta Curiae Episcopalis Warmiensis temporibus Martini Cromeri et Andreae Bathorei Episcoporum Warmiensium ab anno 1587—1600, k. 137.

<sup>207</sup> ADWO, D 120 b, k. 67 i 153, przedmowa Kromera do Brewiarza.

<sup>208</sup> J. Jungnitz: Die Breslauer Ritualien. Breslau 1892 s. 25.

skórą z wytłoczonym na ślepo ornamentem liniowym, roślinnym, graficznym i hagiograficznym. W centrum przedniej okładki scena Ukrzyżowania Chrystusa Pana, pod którą znajduje się napis: *ECCE AGNUS DEI QUI TOLLIT / PECCATA MUNDI JOANN.* Na ornamentcie hagiograficznym przedniej okładki znajduje się figura Chrystusa z napisem: *DATA EST MIHI*, św. Jana z napisem: *ECCE AGNUS DEI*, św. Pawła z napisem: *APPARUIT BE[NIGNITA]S*, św. Piotra z napisem: *TU ES P[ETRUS] E[ST]*. Figury i napisy powtarzają się wzdłuż ornamentu na przedniej i na tylnej okładce. Tylna okładka nosi ślady naprawy (łata) jeszcze przed wytłoczeniem ślepego ornamentu. Pod centralną sceną Zmartwychwstania Pańskiego napis: *ERO MORS TVA O MORS / MOR-SVS ERO TVVS INFERNE.* Na przedniej wklejce ręka z końca XV wieku wpisała modlitwę za króla, której brzmienie jest następujące:

*Saluum fac seruum tuum Domine, Deus meus sperantem in te. Quesumus omnipotens Deus, ut famulus tuus N. rex noster, qui tua miseratione suscepit regni gubernaculum, virtutum etiam omnium percipiat incrementa; quibus decenter ornatus et vitiorum monstra devitare et hostes superare, et ad te qui via, veritas, et vita es, gratiosus valeat pervenire. Per. C. D. N.*

U dołu przedniej wyklejki adnotacja proveniencyjna egzemplarza: *Elbingae ecclesiae*, a dalej: *Abraham Grübner*<sup>209</sup>.

Tytuł Agendy brzmi następująco: *AGENDA / CEREMONIA= / LIA, AD VSVM DIOECE- / sis Varmiensis accommodata. / OPVS ALIARVM QVOQVE / Dioeceseon Parochis et Sacer- / dotibus perutile. / Indicem omnium, pagina post Prae- / fationem continet.* Poniżej tytułu drzeworyt przedstawia herb Hozjusza z napisem w otoku: *STANISLAVS HO-SIVS CARDINALIS VARMIENSIS.* U dołu karty adres wydawniczy: *COLONIAE. / APVD MATERNVM CHOLINVM. / M.D.L.XXVIII. / Cum Gratia et Priuilegio Caes. Maiest.* Na odwrocie karty tytułowej widnieje drzeworyt z herbem diecezji i biskupa Kromera, identyczny z wydrukowanym na karcie tytułowej Agendy sakramentalnej z 1574 roku.

Po karcie tytułowej następuje 5 kart nie wliczonych do ogólnej paginacji tomu. Zawierają one: Przedmowę Marcina Kromera zaadresowaną do Hozjusza, datowaną *Ex arce Heilsbergensi Calend. Junij. Anno Domini M.D.LXXV.* (k. 2); *Contenta in volumine Agendorum Sacramentalium... Contenta in volumine Agendorum Caeremonialium...* (k. 3); *Admonitio ad sacerdotes* (k. 4-5); *Sermo de officio, excellentique dignitate ac sanctimonia Sacerdotum.* (k. 5); *Precatio sacerdotis audituri aliquorum confessiones.* (k. 5); *Sacerdotes quae scire debent, ex D. Augustino: et habentur Distinctione XXVIII, cap. Quae ipsis.* (k. 6); *Ex decreto Concilii Tridentini Sessionis sextae. Canon I.* (k. 6). Następnie od strony 1 biegnie właściwy tekst Agendy, zawierający notację muzyczną drukowaną czarną farbą na czerwonej czterolinii<sup>210</sup>.

Po Agendzie ceremonialnej następuje karta tytułowa Pasji: *PASSIO DOMI= / NI NOSTRI IESV CHRISTI, / quae, vti ab vnoquoque Euan-gelista seorsim conscripta, / sic etiam notis queque suis seorsim distincta, atque / delineata est: et vsui Dioecesis Varmien- / sis accommodata. /*

<sup>209</sup> S. Hoppe, jw. nie wymienia tego nazwiska.

<sup>210</sup> L. Kałużyński: *Muzykalia w Agendzie Kromera z 1574 roku.* Lublin 1960 (maszynopis w archiwum KUL).

*Studio vero atque opera Reuerendi D. Thomae de Plaza, / S. Stephani Cracouiae Plebani, etc. aedita.* Następuje drzeworyt przedstawiający Chrystusa Ukrzyżowanego między Maryją a Janem Ewangelistą. Po drzeworycie adres wydawniczy: COLONIAE. / APVD MATERNVM CHOLINVM. / M.D.DXXVIII. / *Cum Gratia et Priuilegio Caes. Maiest.*

Pasja stanowi jedną całość z Agendą, gdyż sygnatura arkuszy biegnie nieprzerwanie: w Agendzie od *ai* do *ees*, w Pasji o *ffi* do *tt*.

Na treść Pasji składają się opisy Męki Pańskiej czterech ewangelistów w następującym porządku: Pasja według św. Mateusza (Mt 26,1 — 27,66). Pasja według św. Marka (Mk 14,1—15,47). Pasja według św. Łukasza (Łk 22,1 — 23,56). Pasja według św. Jana (J 18,1 — 19,42).

Krój czonek należy zaliczyć, tak jak w pierwszej części, do antykwy K. Garamonda. Występuje również czonek gotycka w tekstach polskich i niemieckich. Jej cechy charakterystyczne są te same co w Agendzie sakramentalnej.

Na uwagę zasługuje chorał gregoriański zawarty w Agendzie, którego jest bardzo dużo i który przedstawia cenną wartość muzyczną<sup>211</sup>.

#### 6. ZAWARTOŚĆ AGENDY CEREMONIALNEJ

Agenda zawiera poświęcenia, procesje, przepisy prawne soboru trydenckiego i synodu warmińskiego dotyczące kultu, modły związane z rokiem liturgicznym. Układ Agendy jest nieco inny niż Agend wcześniejszych, które zwykle rozpoczynały się od święta *Purificationis BMV*. Agenda warmińska rozpoczyna się od obrzędów niedzielnych, dalej obejmuje rok liturgiczny od Bożego Narodzenia do wigilii Zesłania Ducha Świętego, wreszcie inne sakramentalia. W Agendzie ceremonialnej zostały również umieszczone niektóre ceremonie i obrzędy, które raczej powinny być w Mszale, jak np. obrzędy Niedzieli Palmowej, liturgia Wielkiego Czwartku, Piątku i Soboty<sup>212</sup>. W tej części Agendy zostały również umieszczone niektóre obrzędy z Agendy sakramentalnej, gdzie je pominięto, jak przepisy dotyczące interdaktu i czasu uroczystego błogosławieństwa małżeństw<sup>213</sup>.

Szczegółowa treść przedstawia się następująco:

*Benedictio salis et aquae diebus dominicis (1). Aspersio: Asperges me, Vidi aquam in notis (3). In Natiuitate Domini, Liber generationis, in notis: De Missis festi (7). Die S. Joannis Euangelistae, Benedictio Vini (13). Die Purificationis B. Mariae, Benedictio candelarum. Processio (16). Die Cinerum, Benedictio Cinerum, Processio, Litania quadragesimalis (22). Dominica Palmarum, Benedictio Palmarum, Processio (31). Feria quinta magna, de officio diei et matutinarum tenebrosorum (45). Tonus lamentationum (46). Oratio Jeremiae, in notis (46). De officio Missae et vesperarum (49). De lotione altarium (52). De sacris oleis (51). Die parasceues, Processio cum cruce, Adoratio crucis (53). Officium altaris (61). Officium sepulturae (63). Sabbato sancto, Benedictio ignis cum Litania (63). Benedictio Cerei, Litania solennis, Benedictio fontis in notis (71). De officio Missae et vesperarum (98). In nocte Dominicae resurrectionis, elevatio crucis (99). Die sancto Paschae, Processio diei (102). Benedictio nouorum ciborum (105). Introductio chrismatis (107). Die Sancti Marci, Processio, Supplicationes in stationibus (117). Die ascensionis Domini, Caeremoniae ascensionis (117). In vigilia Pentecostes, Ordo processionis*

<sup>211</sup> Tamże.

<sup>212</sup> ADWO, D 23, k. 38 list Samsona z Woryn do Kromera z 17 VIII 1574.

<sup>213</sup> Tamże.

ad fontem, Rex sanctorum in notis (119). In festo Corporis Christi, Processionis et aliarum caeremoniarum descriptio (122). Initia quatuor Euangeliorum, quae canuntur in festo vel in octava Corporis Christi in solennibus processionibus (127). Die Assumptionis Mariae Virginis, benedictio herbarum et fructuum (131). In comuni hebdomada et commemoratione animarum (131). Reconciliatio pallarum corporalium etc. post lotionem (136). Benedictio nuptiarum (136). Nuptiae quando celebrari debent (138). Thurificatio in vespis (139). Exceptio novi Episcopi (142). Introductio novi plebani seu beneficiati (144). Ordo processionum per totum anni circulum (148). Processiones de tempore (148). Processiones de sanctis in genere et specie (153). De festis diebus et offertorialibus (158). De diebus Ieiuniorum (160). Conductus funeris communis (161). Conductus funeris solennior (166). Forma sepeliendi excommunicatum mortuum (181). Sequentia seu prosa deuotissima in missa defunctorum, in notis (177). De interdicto scitu necessaria (182). Tempore interdicti, quid liceat, quid non (183). De execratione et reconciliatione ecclesiarum, coemeteriorum et altarium (188). Contra aereas potestates (192). Benedictio peregre proficiscentium (197). Benedictio domus nouae (198). Benedictio ante minutionem sanguinis (200). Benedictio ad initium cuiuslibet noui operis (200). Daemonum expulsio (201). Maleficiorum et incantationum depulsio (215). Bulla Coenae Domini (219). Passio secundum Mattheum, Marcum, Lucam, Johannem in notis (229)<sup>214</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Badania podjęte nad genezą Agendy Marcina Kromera przyniosły następujące wyniki.

1. Jeśli *Agenda communis* z 1512 i 1520 roku rzeczywiście bazuje na pierwszej Agendzie warmińskiej, przywiezionej przez pierwszego jej biskupa Anzelma w XIII wieku, to Agenda Kromera, opracowana na jej podstawie, zawiera elementy najdawniejszej liturgii diecezji warmińskiej.

2. Agenda Kromera przyczyniła się do usprawnienia kultu liturgicznego, mocno zachwianego na Warmii przez protestantyzm. Na usprawnienie to wpłynęły: przejrzysty układ Agendy, jej dokładność, dołączone do niej katechezy o sakramentach świętych, które zapewne były jednym z czynników pogłębienia wiedzy religijnej zarówno dla samych duchownych, jak i dla ludu, dla którego były przeznaczone. Dokładne opracowanie rubrycystyczne znosiło różnorodność w udzielaniu sakramentów i sakramentaliów. Bogato rozpracowana część muzykologiczna Agendy ujednoliciła śpiew przy obrzędach świętych. Nakład 200 egzemplarzy zaradził poważnemu brakowi ksiąg liturgicznych i zniósł mozaikę Agend używanych dotąd w diecezji, jeszcze bardziej potęgujących różnorodność obrzędów.

3. Agenda była pierwszym etapem ujednolicenia liturgii sakramentów św. w Polsce po soborze trydenckim, łącząc w sobie postulaty liturgii rzymskiej z wymaganiami soboru trydenckiego i odrębnością liturgii polskiej. Na fakt przyjęcia jej przez inne diecezje polskie wpłynęło wiele czynników: zarówno merytoryczne jak osobiste (przyjaźń biskupa Kromera z innymi biskupami) i finansowe.

a. Układ Agendy i staranność opracowania były podkreślane przez wszystkich biskupów, którzy ją aprobowali do użytku swych diecezji.

b. Biskup krakowski Krasieński, przyjaciel Kromera, przyjął Agendę sakramentalną do swojej diecezji jeszcze w tym samym roku, w którym została wydana dla Warmii (1574). Nakład tej Agendy dla Warmii miał

<sup>214</sup> Agendę ceremonialną posiada Biblioteka Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, sygnatura Lg 581.



200 egzemplarzy. Kiedy biskup Kromer taki sam nakład zaproponował drukarzowi przy drugiej części Agendy, ten wzbraniał się podjąć pracę, tłumacząc to zbyt wysokim kosztem druku tak małej ilości egzemplarzy. Ten sam problem zaistniał pewnie przy wydaniu pierwszej części Agendy. Należy uważać, że biskup Krasiński przyszedł wtedy z pomocą, zamawiając Agendę Kromera dla swojej diecezji. Dlatego obie wersje, warmińska i krakowska, ukazały się w tym samym roku i są identyczne takie same z wyjątkiem przedmów.

c. Przy wydaniu drugiej części Agendy wielką rolę odegrał wzgląd finansowy. W owych czasach druk książek był bardzo kosztowny. Nikt nie chciał się podjąć drukowania tak małej ilości Agend, o tak wielkim zróżnicowaniu nutowym i tekstowym. Zachodziła potrzeba, aby powiększyć nakład stosownie do potrzeb przynajmniej kilku diecezji. Podatny grunt pod przyjęcie Agendy Kromera stworzył synod prowincji gnieźnieńskiej w Warszawie w 1561 r., który domagał się od arcybiskupa gnieźnieńskiego, w myśl soboru trydenckiego postulującego ujednoczenie ksiąg liturgicznych, wydania Agendy dla całej prowincji. Czekano na jej wydanie. Kromer świadomy sytuacji zwrócił się do Tomasza Plazy, a ten podjął się opracowania Agendy dla prowincji gnieźnieńskiej. Uczynił to w ten sposób, że Agendę Kromera sakramentalną i ceremonialną połączył, dając do druku jako Agendę gnieźnieńską, a przez to Kromer mniej nalożył kosztów, gdyż korzystano z tego samego zestawu czcionek. I tak zanim synod z 1577 roku polecił ją całej prowincji gnieźnieńskiej, już była drukowana równocześnie z drugą częścią Agendy warmińskiej, nie różniąc się od niej zbyt wiele.

4. Agendę Karnkowskiego należy uważać za przedruk Agendy Kromera. Wyszła ona w 1578 roku, a nie (jak mylnie niektórzy przyjmują) w 1579.

5. Agenda Kromera przeszła do użytku całego Kościoła w Polsce, aż do wydania rytuału piotrkowskiego, bo chociaż po Agendzie kromerowskiej wyszła jeszcze Agenda Powodowskiego, to jednak była ona tylko rozpracowaniem od strony rubrycystycznej i teologicznej Agendy Karnkowskiego, która z kolei była właściwie przedrukiem Agendy Kromera.

6. Agenda Kromera wywierała również wpływ na dalsze opracowania Agend i rytuałów przeznaczonych dla Warmii, do czasów nowszych.

## DIE ENTSTEHUNG DER AGENDE DES BISCHOFS MARTIN KROMER

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Agende ist ein liturgisches Buch, dessen Inhalt sich auf das kultische Leben der Kirche, nämlich auf die Spendung der Sakramente und der Sakramentalien, auf Prozessionen und Leichenbegängnisse konzentriert. Sie entwickelte sich aus Sakramentarien, die in ihrer Geschichte Namen wie *Obsequiale*, *Manuale*, *Sacerdotale* und *Pastorale* annahmen. In slawischen und germanischen Ländern nannte man dieses Buch bis zum 17. Jahrhundert Agende. In Polen ist das 16. Jahrhundert das für Agenden höchst schöpferischste Zeitalter. Ihre Entstehungszentren sind Gniezno, Poznań, Kraków, Plock, Wroclaw und das Ermland.

Die Agenden des erwähnten Zeitabschnittes, mit ihrer Fülle von Sitten und Gebräuchen der einzelnen Liturgiezentren, stellen einen grossen Beitrag zum Liturgieschatz der Kirche dar.

In der Geschichte der Agenden in Polen bildet die Agende des ermländischen Bischofs Kromer den Anfang eines neuen Zeitabschnittes. Sie ist bei Maternus

Cholinus in Köln in zwei Teilen erschienen, der erste im Jahre 1574 unter dem Titel *Agenda Sacramentalia*, der zweite im Jahre 1578 unter dem Titel *Agenda caeremonialia*.

Die Agende Kromers ist die erste Etappe auf dem Wege zur Vereinheitlichung der Liturgie der Sakramente und Sakramentalien in Polen und zu ihrer Reform in Geiste des Tridentinums. Zu ihrer Herausgabe für die Diözese Ermland wurde Kromer in erster Linie durch seelsorgerische Bedürfnisse veranlasst, weil nämlich die Vielartigkeit der in der Diözese angewandten Agenden — wie aus den bischöflichen Visitationsberichten hervorgeht — eine Vielartigkeit der Sakramenten- und Sakramentalien-Liturgie verursacht und ausserdem zu vielen Missbräuchen und Mängeln in der Verrichtung des liturgischen Kults Anlass gegeben hatte. Diese Missstände bereiteten einen für die Ausbreitung des Protestantismus im Ermland fruchtbaren Boden.

Die Agende Kromers stützt sich hauptsächlich auf die ermländische Agende von 1512 und 1520, unter gleichzeitiger Berücksichtigung der in der Diözese beobachteten liturgischen Gebräuche, die im Messbuch und Brevier wie auch in der Überlieferung der einzelnen Kirchen enthalten waren. Aus diesem Grunde stellt sie ein wichtiges Zeugnis für die weit zurückreichende Vitalität der ermländischen Liturgie dar.

Die seit der Provinzialsynode in Warszawa von 1561 bestehenden Tendenzen zur Vereinheitlichung der Liturgie der Sakramente, sowie die durch Kromer geübte Benutzung der Agenden anderer Diözesen, waren für die allgemeine Annahme der ermländischen Agende in Polen bestimmend.

a. Noch in demselben Jahre, wie die ermländische Sakramentsagende, wurde auch die für die Diözese Kraków mitgedruckt, wobei finanzielle Rücksichten mitgewirkt haben: da für die klein Auflage der Ermländer Agende kaum eine Druckmöglichkeit bestand, kam der Bischof Krasieński von Kraków, ein Freund Kromers, zu Hilfe, indem er die Auflage durch Bestellung für seine eigene Diözese erhöhte und dadurch die Druckkosten, die Kromer zu tragen hatte, verminderte.

b. In einer schwierigeren Form entstand dasselbe Problem beim Druck des zweiten Teils der Agende, die viele musikalischen, die Druckkosten sehr erhöhende Teile enthielt. Angesichts der kleinen Auflage und der hohen Druckkosten wollte niemand den Druck übernehmen. Da leistete Tomasz Piłza dem Bischof Kromer Beistand, indem er die Handschrift seiner Agende wörtlich abschrieb, dann für den Gebrauch in der Provinz Gniezno zurecht machte und Druckexemplare für die genannte Kirchenprovinz bestellte, wodurch die Kosten erheblich herabgesetzt wurden.

c. Die Ermländer Agende wurde auf der Provinzialsynode in Piotrków 1577 den Bischöfen zur Annahme und Anwendung in ihren Diözesen empfohlen.

d. Auf diese Weise kam die Ermländer Agende auch in Litauen und in der Diözese Wrocław sowie im Metropolitanbezirk Lwów zur Anwendung.

Der Ermländer Agende und den Agenden anderer Diözesen, die die erstere angenommen hatten, waren von Kromer veranlasste Katechesen über die heiligen Sakramente in lateinischer, polnischer und, etwas später, in deutscher Sprache beigegeben. Ausserdem enthielt die Agende eine Passion, die, wie aus der Korrespondenz der Bearbeiter der Agende hervorgeht, auf Grund alter im Ermlande gebrauchter Codices verfasst wurde. Ganz zufällig hat sie auch in der Agende für Gniezno ihren Platz gefunden. Cholinus hat sie dort aufgenommen entgegen dem Willen des Tomasz Piłza, der die Agende für die Kirchenprovinz Gniezno auf eigenen Kosten drucken liess und eine Vermehrung der Herstellungskosten nicht wünschte.

Beide Teile der Agende fanden wegen ihres originellen Aufbaus und der Durchsichtigkeit ihres Inhalts sowie ihrer Bearbeitung eine allgemeine Anerkennung seitens der polnischen Bischöfe.

Die Agende Kromers trug zur Vereinheitlichung der Liturgie nicht nur im Ermlande, sondern auch im ganz Polen bei. Sie ist auch ein Versuch einer Vereinheitlichung der Liturgie der hl. Sakramente und Sakramentalien in Polen samt ihren Abweichungen von der römischen Liturgie, was genau den Beschlüssen des Tridentinums entsprach.

## FUNDACJA BISKUPA TEODORA POTOCKIEGO

DOM DLA KONWERTYTÓW W BRANIEWIE  
1722 — 1945

Wiek XVII i XVIII w diecezji warmińskiej można by nazwać okresem fundacji i pobożnych zapisów. Zarówno w życiu liturgicznym jak i gospodarczym Kościoła darowizny i wynikające z nich zobowiązania odgrywały ważną rolę. Prawie każdy z biskupów i kanoników warmińskich pragnął w diecezji pozostawić po sobie pamiątkę, pomnażając *liber beneficiorum* katedry i innych kościołów. Ludzie świeccy naśladowali duchownych. Proboszczowie w księgach parafialnych zatytułowanych *Liber domus* skrętnie odnotowywali fundacje związane z danym kościołem. Dochody z fundacji poważnie zasilaly uposażenie proboszczowskie, a dla znacznej grupy księży stanowiły nieraz główne źródło utrzymania. Wizytatorzy podczas kanonicznych wizytacji parafii sprawdzali czy beneficjaci wywiązują się z podjętych zobowiązań. Przykładem takiej solidnej inspekcji rachunków fundacji parafialnych może być wizytacja jaką w imieniu biskupa A. S. Grabowskiego przeprowadził w Braniewie i Pieniężnie kanonik katedralny Andrzej Mikołaj Marquardt<sup>1</sup>. Właściwie większość wizytacji z tego okresu polegała na sprawdzeniu operacji finansowych parafii. Niektórzy fundatorzy dołączali do swoich fundacji wyszukane, czasami wprost dziwaczne, zobowiązania. Narastały różne nabożeństwa dodatkowe, gromadzące ludzi (bractwa, cechy), których staraniem zostały one zorganizowane.

Obok fundacji o znaczeniu lokalnym zamożniejsi „na wieczną rzecz pamiątkę” hojną ręką zapisywali nieraz poważne sumy na cele charytatywne. Szczególny rozgłos uzyskały te fundacje, które zapewniały stypendium, albo miejsce w przytułku. Potrzebujących nigdy nie brakło i te rzesze zgłodniałych swoim zainteresowaniem robiły reklamę danej fundacji. Niektóre fundacje stypendialne dla studentów, jak np. Wenera, Knolleysena, Preucka, Montanusa, Borasta, zyskały powszechną sławę w diecezji, a nawet poza nią. W Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (ADWO) przechowały się akta całego szeregu fundacji z okresu przedrozbiorowego, kontynuowane później przez wiernych beneficjatorów. Nawet ogólnikowy przegląd tych akt pozwala na wyciągnięcie jednego bezsprzecznego wniosku: beneficjaci, czyli korzystający z fundacji, oraz ci, którzy fundacją dysponowali, mieli wielki szacunek dla woli fundatora i starali się skrupulatnie ją wypełniać.

W niniejszym artykule jest mowa o jednej z tych licznych fundacji. Swoją popularnością, oryginalnością przeznaczenia, zapotrzebowaniem społecznym góruje ona nad innymi fundacjami swoich czasów i z tej racji godna jest szczególniejszego zainteresowania. Chodzi tu o dom dla

<sup>1</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (skrót ADWO). B 22: Acta visitationis ecclesiae Brunsbergensis 30.IX.1751 oraz B 23: Acta visitationis ecclesiae Meisacensis 1757.

konwertytów, ufundowany przez biskupa warmińskiego Teodora Potockiego w 1722 roku. Przekazy źródłowe na ten temat są bogate. Posiadamy przeszło 35 mniejszych i większych tomów akt narosłych w związku z funkcjonowaniem tej instytucji oraz liczne luźne wzmianki w aktach kapituły, kurii biskupiej i parafialnych. Są to przeważnie rachunki domu konwertytów oraz korespondencja kanoników prowizorów z kapelanami domu, władzami państwowymi i ubiegającymi się o miejsce w fundacji.

Teodor Potocki najpierw był biskupem chełmińskim (1691—1711), potem warmińskim (1711—1723) i wreszcie arcybiskupem gnieźnieńskim i prymasem Polski (1723—1738). Pochodził z jednego z najbardziej wpływowych rodów w XVIII wieku. Nie doczekał się jeszcze osobnej monografii, ale istnieje cały szereg wycinkowych opracowań jego działalności. Okres rządów na Warmii w sposób sumaryczny przedstawił Antoni Eichhorn, autor m.in. cyklu artykułów o wyborze biskupów warmińskich<sup>2</sup>. Potocki pozostawił po sobie w diecezji wdzięczną pamięć. O jego gorliwości dobre świadectwo dają akta wizytacji generalnej diecezji z 1716 r.<sup>3</sup> Przeprowadził ją osobiście z wielką starannością i zaangażowaniem. Pamięć o Potockim na Warmii najbardziej przedłużyła fundacja dla konwertytów. Nazwisko sławnej rodziny magnackiej z okresu przedrozbiorowego przez cały wiek XIX i początek XX często przewija się w aktach w zestawieniu *Das Potockische Stift* i siłą rzeczy przypominało o polskiej przeszłości tych ziem.

Wydaje się rzeczą słuszną, by dzieje fundacji podzielić na dwa okresy, których cezurą jest rok 1772. Wymogiem metodologicznym jest, by periodyzację dziejów jakiejś instytucji oprzeć na momentach kluczowych dla danej instytucji. Powstaje więc pytanie, czy taką rolę w dziejach fundacji spełnia fakt zagarnięcia Warmii przez Prusy w pierwszym rozbiórce Polski. Odpowiedź nie jest taka łatwa, jakby się wydawało. Fundacja w 1772 r. przeżyła kryzys ekonomiczny, z którego szybko się podźwignęła. Poza tym wszystko pozostało bez zmian prawie przez 17 lat, tj. do roku 1789, gdy rząd pruski złote zastąpił talarami. Ale jeszcze i to nie zmieniło w sposób istotny jej podstaw uposażenia, czy rekrutacji członków. Pierwszą poważniejszą pruską innowacją w fundacji, jeśli chodzi o uposażenie, jest zabezpieczenie jej dochodów przez nabycie listów zastawnych Wschodniopruskiego Ziemstwa Kredytowego, co miało miejsce w ostatnich latach XVIII stulecia. W życiu wewnętrznym domu i w stosunkach rządu do fundacji jako takiej należałoby przyjąć inny podział na okresy niż w kwestiach gospodarczych. Wydaje się więc, że rok 1772 można przyjąć za wspólny mianownik przemian, które nie zaraz, ale wnet nastąpiły.

## 1. FUNDACJA W LATACH 1722 — 1772

Okres pierwszy w dziejach fundacji jest najważniejszy, bowiem wtedy ustaliły się zasady jej egzystencji. W diecezji warmińskiej istniało zapotrzebowanie na tego rodzaju instytucję. Warmia, otoczona ze wszyst-

<sup>2</sup> A. Eichhorn: Geschichte der ermländ. Bischofswahlen. ZGAE 2 (1863) s. 65 n.

<sup>3</sup> ADWO, B 16.

kich stron przez Prusy, stanowiła niejako naturalne miejsce ucieczki dla konwertytów z sąsiednich terenów. Dzięki gorliwej działalności placówek jezuickich w Królewcu, Tylży i Św. Lipce, wspieranych przez kolegia w Reszlu i Braniewie, liczba konwersji systematycznie wzrastała. Konwertyci w miejscu zamieszkania tracili zajmowane stanowiska w administracji pruskiej, a jeżeli nawet nie zostali pozbawieni środków utrzymania, to musieli cierpieć szkany ze strony dawnych współwyznawców. Dla niejednego z nich jedynym sposobem wyzwolenia się od presji nietolerancyjnie nastawionej opinii publicznej była zmiana miejsca zamieszkania. Podobnie, zresztą, na Warmii działo się z ewangelikami. Nie mogli oni tutaj zyskać prawa stałego zamieszkania, przynależności do cechów czy innych korporacji. Na proboszczu ciążył obowiązek pouczenia ich o prawdziwej wierze. Jeżeli do roku nie przeszli na katolicyzm, musieli migrować gdzie indziej<sup>4</sup>. Jeszcze surowiej traktowano Żydów. Ci w ogóle, poza dniami handlowymi, nie mogli dłużej zatrzymać się w miastach warmińskich<sup>5</sup>.

Szczególnie konwertyci uprzednio piastujący wysokie stanowiska państwowe zazwyczaj tracili posady i usuwali się ze swego środowiska. Byli to ludzie przeważnie wykształceni. W diecezji warmińskiej chętnie ich przyjmowali biskupi i kapituła na oficjalistów dworskich lub urzędników administracyjnych. Niektórzy z nich wstępowali do stanu duchownego i czasami dochodzili do wysokich godności kościelnych. Przykładem może tu posłużyć właściciel Galin (pow. Bartoszyce) hrabia Gotfryd Henryk von Eulenburg<sup>6</sup>. Po śmierci swojej ukochanej żony (zmarła przy porodzie) zrozpaczony wyruszył w podróż po Europie. Będąc w Rzymie około 1698 roku przeszedł na katolicyzm i nawet przyjął święcenia kapłańskie. Po powrocie do kraju zgłosił się do pracy w diecezji warmińskiej. W 1712 r. został archiprezbiterem braniewskim. W 1715 r. z kolei przeniesiono go do Elbląga. W 1718 roku objął kanonię we Fromborku. Diecezja starała się wykorzystać jego kwalifikacje i wpływy do walki z naporem protestantyzmu. Przy jego nominacji na dziekana w Braniewie ten cel został wypuklony w słowach nazbyt ostrych: „aby poskromił sąsiednich wilków, czyhających na niewinne stado, których sposoby szkodzenia znał doskonale”<sup>7</sup>.

Konwertyci w diecezji warmińskiej cieszyli się wyjątkowymi przywilejami. Tak biskupi, jak i kanonicy starali się im dopomagać materialnie. Kapituła posiadała specjalne fundusze na cele charytatywne (*registrum pro aegris et egenis*) — coś w rodzaju kasy zapomogowej. Korespondencja kapituły i akta posiedzeń kapitułnych odnotowały wiele przykładów takiej pomocy. Szczególnym przedmiotem opieki były dzieci

<sup>4</sup> Por. uwagi dziekana kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, Jerzego Ignacego Teschnera, poczynione w „Connotatio omnium animarum in ecclesia parochiali Gutstadtensi a. 1695”. ADWO Akta par. Dobre Miasto nr 63, k. 73.

<sup>5</sup> ADWO, Acta Capituli 1748—1760, k. 249.

<sup>6</sup> A. Birch-Hirschfeld: Gottfried Heinrich Freiherr von Eulenburg, Konverit und ermländischer Domherr 1670—1734. ZGAE 25 (1935) s. 768—783.

<sup>7</sup> (F. Hipler:) Gottfried Heinrich Freiherr von Eulenburg. W: *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* (skrót: PDE) 1892 s. 23. Najprawdopodobniej F. Hipler, wieloletni redaktor PDE, jest autorem wszystkich anonimowych artykułów historycznych oraz edytorem drobnych przekazów źródłowych, zamieszczonych na łamach tegoż miesięcznika diecezjalnego.

i młodzieży konwertytów. Zdolniejszych wysyłano do szkół i przydzielano stypendium którejs z istniejących fundacji. Jedna fundacja, Montanusa, dysponująca pięcioma miejscami, była specjalnie zarezerwowana dla młodzieży z rodzin konwertytów<sup>8</sup>. Starsi chłopcy, jeśli nie chcieli lub nie nadawali się do nauki, otrzymywali zapomogę w celu wyuczenia się zawodu<sup>9</sup>. Dziewczęta, gdy szły do klasztoru, lub wychodziły za mąż, otrzymywały posag w formie zapomogi. Znany fakty kiedy kapituła dawała pieniądze chłopom konwertytom pruskim na wykupienie się z poddaństwa<sup>10</sup>.

Sporadyczna pomoc okazała się niewystarczająca. Należało pomyśleć o zapewnieniu, zwłaszcza konwertytom wydziedziczonym, stałego źródła utrzymania. Biskup Potocki widział problem i starał się już od pierwszych lat swoich rządów na Warmii temu zaradzić. Na Warmii biskup przy tak ważnej decyzji, gdzie wchodziło w grę wyasygnowanie większej kwoty z dóbr kościelnych, musiał uzyskać zgodę drugiego partnera w zarządzie gospodarczym diecezji — kapituły. Poważniejsze transakcje majątkiem kościelnym wymagały też aprobaty ze strony Stolicy Apostolskiej, której diecezja warmińska bezpośrednio podlegała.

Pertraktacje w sprawie erekcji fundacji rozpoczęły się w 1715 roku. Na posiedzeniu kapituły w dniu 15 lipca tego roku został odczytany list nuncjusza apostolskiego do kapituły, w którym nuncjusz pytał kapitułę o zgodę na erekcję w dobrach biskupich fundacji dla konwertytów. Z powodu nieobecności wielu kanoników kapituła postanowiła tymczasem odłożyć tę kwestię, a ekonomowi biskupstwa poleciła poinformować kapitułę o stanie dóbr przewidzianych na uposażenie. Od razu jednak poczyniła zastrzeżenie, by ziemia z dóbr stołowych biskupa, która zostanie przeznaczona na uposażenie domu konwertytów, nie została uwolniona od świadczeń publicznych<sup>11</sup>. Trudno wyjaśnić dlaczego pytanie to padło od nuncjusza, a nie bezpośrednio od Potockiego<sup>12</sup>. Odpowiedź kapituły została zredagowana na posiedzeniu w dniu 26 listopada tegoż roku. Kanonicy do przeprowadzenia lustracji wsi Polkajmy (bo o nią chodziło) upoważnili sufragana Jana Franciszka Kurdwanowskiego — prepozyta kapituły oraz kantora Jana von Hatten. Zwykle przy transakcjach dobrami stołowymi biskupa kapituła, jako czynnik ograniczający absolutyzm drugiego partnera, dokonywała rewizji, czyli lustracji dóbr<sup>13</sup>. Zanim lustracja doszła do skutku, nuncjuszowi postanowiono dać odpowiedź pozytywną, z klauzulą jednak zasygnalizowaną już w dniu 15 lipca<sup>14</sup>. Następne akty prawne w kierunku urzeczywistnienia zamiaru biskupiego miały miejsce dopiero za pięć lat.

<sup>8</sup> Por. ADWO, Acta Cap. 1723—1730, k. 198, 328.

<sup>9</sup> ADWO, Acta Cap. 1716—1725, k. 402: „Synowi ubogiej wdowy konwertytki, Longin, z kasy zapomogowej „pro aegrīs et egenis” przydziela się 20 fl. w celu wyuczenia się rzemiosła”.

<sup>10</sup> Tamże, k. 388. Poddanemu pruskiemu ziemianina von der Gröben kapituła w tym celu wyasygnowała 30 fl. z kasy „pro aegrīs et egenis”.

<sup>11</sup> ADWO, Acta Cap. 1706—1716, k. 288.

<sup>12</sup> ADWO, Ab 25, k. 208.

<sup>13</sup> Por. Articuli iurati Andreae Chrysostomi Zaluski episcopi varmiensis. Wydał: A. Szorc. *Studia Warmińskie* IV (1967) 556. Podobne formularze podpisywali i inni biskupi warmińscy aż do zlikwidowania dominium warmińskiego w 1772 r. Artykuł pierwszy zabraniał biskupowi alienowania dóbr kościelnych bez zgody kapituły.

<sup>14</sup> ADWO, Acta Cap. 1706—1716, k. 289. Postanowiono odpowiedzieć „... quod qui-

Na uposażenie domu dla konwertytów biskup przeznaczył dwa kompleksy dóbr ziemskich: jeden w komorze braniewskiej, drugi w lidzbarskiej. Dobra w komorze braniewskiej, położone koło Braniewa nad rzeką Bałgą we wsiach Sadławki (Sadluken) i Trąby (Gross Tromp), należały do rzędu *bona gratialia*, które biskup zwykł w formie łaski (stąd nazwa) za symboliczną odpłatą oddawać w dzierżawę przeważnie na dłuższy okres czasu. Po upływie tego okresu, jeżeli przywilej nie został prolongowany, dobra powracały do mensy biskupiej. Kontrakt oddania w tenetę dóbr Sadławki — Trąby został sporządzony w Smolajnach 10 kwietnia 1720 roku<sup>15</sup>. Ich tenentariuszem został starosta olsztyński, Paweł Weiss. Przedtem on również dzierżawił w/w dobra, ale wspólnie z niejakim Michałem Knor. Zapewne pod wpływem biskupa obaj zrezygnowali i nowy kontrakt opiewał już tylko na nazwisko starosty olsztyńskiego. Ogólna powierzchnia dóbr wyniosła 21 łań w obu wsiach. Weiss dobra te przejął *in feudum iuris culmensis liberi et vasallagium perpetuum* na wspólną własność swoją i żony Reginy oraz z prawem przekazania prawowitym potomkom. Na uznanie władzy zwierzchniej biskupa (*in recognitionem dominii*) co roku z tych dóbr miał wpłacić do mensy biskupiej 4 grzywny i jeden funt wosku, a proboszczowi miejscowej parafii zwykle dziesięciny. Oba dobra (Sadławki i Trąby) nie podlegały obowiązkowi *servitium equestre* i miały prawo karczmy, ale również z zastrzeżeniem, by z nich co roku w dzień św. Marcina wpłacić do mensy biskupiej po 2 grzywny. Na tych dobrach „odtąd po wsze czasy, niezależnie od nieurodzaju, wojny, gradu itp.” ciążył obowiązek wpłacenia sumy 240 florenów pruskich lub (w razie zmiany waluty) sumy równoważnej, na rzecz domu konwertytów w Braniewie. Powyższe uprawnienia i obowiązki tenentariusza dóbr Sadławki — Trąby przypomniał kanonik Tomasz Jan Szczepański podczas lustracji tychże dóbr w 1767 r.<sup>16</sup>. Widzimy więc, że w tym przypadku biskup Potocki niewielką złożył ze siebie ofiarę przeznaczając te dobra dla konwertytów.

Rzecz ma się zgoła inaczej jeżeli chodzi o dobra położone w komorze lidzbarskiej. Tutaj biskup za własne pieniądze nabył dobra Parkity (20 łań) razem ze wsią Wólka (9 łań). Za zgodą Stolicy Apostolskiej i kapituły warmińskiej dołączył jeszcze wieś czynszową (*villa censualis*) Polkajmy z 40 łańmi czynszowymi i trzema sołtyskimi. Kapituła, jak zwykle, zarządziła lustrację wsi Polkajmy i weryfikację granic pozostałych wsi. Aktu tego dokonali 13 maja 1721 roku dwaj kanonicy: kantor kapituły Fryderyk Janowicz i kanonik Maciej Aleksander Sołtyk<sup>17</sup>. Rozległe dobra Parkity — Wólka — Polkajmy biskup oddał w tenetę szlachcicowi Ernestowi Wolsonowi na mocy kontraktu z 26 października 1720 roku, zawartego na zamku lidzbarskim<sup>18</sup>. Jest to dokument o wiele większej wagi niż poprzedni. Obok stron zainteresowanych, czyli biskupa i Wolsona, złożyli na nim swoje podpisy i przywiesili

---

dem votis Suae Celsitudinis annuere velit, dummodo salvis publicis oneribus, uti moris est, et servitio equestri iisdem bonis annexo, Sanctissimi Domini Nuntius villam dictam fundationi erigendae applicare dignetur”.

<sup>15</sup> ADWO, Acta Curiae 1712—1723, sygn.: A 26, k. 468—469.

<sup>16</sup> Monumenta Historiae Varmiensis, T. 10, Braunsberg 1916 s. 131—132.

<sup>17</sup> ADWO, A 26, k. 566, 571—572.

<sup>18</sup> Tamże, k. 567—569.

pieczęcie następujący świadkowie: Stefan Potocki — referendarz korony, Bernard Teodor baron de Schenck — dziekan kapituły, Michał Remigiusz Łaszewski — kustosz, Maciej Aleksander Sołtyk — dziekan kapituły chełmińskiej i kanonik warmiński, Fryderyk Janowicz — kantor kapituły, Jan Chryzostom Rogalli — kanclerz biskupstwa warmińskiego.

Wolson zobowiązał się z tych dóbr płacić rocznie 1200 florenów pruskich w dwóch ratach: na Wielkanoc 600 fl. i na św. Michała drugą połowę. W celu zabezpieczenia tych dóbr przed uszczupleniem zamieścił biskup w kontrakcie klauzulę, która później stała się powodem kilkakrotnej zmiany tenentariusza. Mianowicie Wolson do trzech lat od chwili zawarcia kontraktu miał ulokować sumę 15 tys. florenów pruskich na jakichś dobrach na prawie chełmińskim, położonych w granicach dominium warmińskiego. Pierwszą ratę (10 tys. fl.) należało ulokować do roku, a pozostałą sumę do trzech lat. Ponieważ na Warmii aktualnie nie było wolnych dóbr na prawie chełmińskim, dlatego biskup wyraził zgodę by tymczasowo owe 10 tys. fl. ulokować w innych dobrach, we wsi Paluzy (koło Bisztynka), które Wolson miał kupić od Michała Zawiszy — stolnika miechowskiego i marszałka dworu biskupiego (*aulae nostrae praefectus*)<sup>19</sup>. Wolson zobowiązał się postarać o przeniesienie dóbr Paluzy na prawo chełmińskie, a gdyby się to nie udało (potrzebna była zgoda Stolicy Apostolskiej), miał je sprzedać i pieniądze, zgodnie z kontraktem, ulokować w innych dobrach na prawie chełmińskim.

Zabezpieczywszy regularny dopływ dochodów z nieruchomości, biskup Potocki 15 września 1722 roku wystawił oficjalny dokument erekcyjny fundacji dla konwertytów. Oryginał przechowywała kapituła w swoim archiwum, ale do naszych czasów nie przetrwał. Zachowały się natomiast liczne jego kopie<sup>20</sup>. Franciszek Hipler, znany historyk warmiński i wieloletni redaktor miesięcznika diecezjalnego *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, opublikował go w nr 9 w roku 1878<sup>21</sup>. Eichhorn (a za nim inni, m.in. J. Korytkowski) jest zdania, że na erygowanie domu konwertytów poważny wpływ wywarła konwersja żony hrabiego Schweryna w Prusach<sup>22</sup>. Idąc za głosem sumienia hrabina porzuciła wyznanie luterskie i przeszła na katolicyzm. W sferach pruskich ten fakt przyjęto ze zgorzaniem. Hrabina reskryptem królewskim została oddzielona od męża i wydziedziczona. Jej losem zainteresowała się diecezja warmińska — protektorka katolicyzmu w diasporze. Dziekanowi kapituły, von Schenk, który w czerwcu 1721 roku wybierał się z różnymi sprawami do Królewca, biskup Potocki polecił sprawę hrabiny poruszyć u pierwszego ministra królewskiego, A. Dohna. Kanonicy „z litości” zorganiz-

<sup>19</sup> ADWO, A 28: Acta Curiae 1726—1728, k. 564. Również Zawisza musiał otrzymać zezwolenie na sprzedaż dóbr Paluzy. Stan szlachecki na Warmii był poważnie ograniczony przez biskupa i kapitułę.

<sup>20</sup> Kopie dokumentu erekcyjnego zachowały się w: ADWO, Varia 27, k. 1—6, Varia 28, k. 7—10, Acta Cap. 1723—1730, k. 37—38. Nie wiadomo natomiast dlaczego nie wpisano go do Akt Kurii, gdzie zwykle oblatowano ważniejsze dokumenty. Wizytatorzy nieraz przypominali proboszczom, by zadbał o wciągnięcie do ksiąg kuralnych dokumentów erekcyjnych kościoła i beneficjów.

<sup>21</sup> PDE 1878, s. 102—105.

<sup>22</sup> Eichhorn: jw. s. 89. Korytkowski J.: Arcybiskupi gnieźnieńscy. T. 4. Poznań 1891 s. 451. Varmiensis: Katholizismus und Protestantismus in Ostpreussen. Braunsberg 1898 s. 46.



wali wśród siebie składkę i przesłali jej 100 złotych węgierskich czyli dukatów, a niektórzy z osobistej gorliwości obiecywali dodać od siebie jeszcze więcej<sup>23</sup>. Po powrocie z Królewca dziekan zdał sprawę z wyniku swoich rozmów na temat rozgraniczenia toni rybackich na Zalewie Wiślanym, natomiast o losie hrabiny nie wspomniał, albo przynajmniej sekretarz protokołujący zebranie tego nie odnotował<sup>24</sup>. Powszechne współczucie w nieludzki sposób potraktowanej hrabinie postawiło na porządku dziennym niewątpliwie narastający problem konwertytów na Warmii.

Za miejsce budowy domu dla konwertytów Potocki obrał Braniewo — wówczas największe miasto w diecezji. Tutaj działali OO. Jezuici, tutaj najwięcej przewijało się ludzi i stąd było najbliżej do Królewca, gdzie wśród inteligencji uniwersyteckiej, jeszcze od połowy ubiegłego stulecia przenikniętej duchem synkretystycznym, sympatie dla Kościoła katolickiego często kończyły się formalną konwersją. Dom dla konwertytów Potocki wybudował na własny koszt. Dość dokładny opis domu posiadamy z roku 1789. Jest to sprawozdanie ze stanu fundacji przedłożone przez kapitułę biskupowi Ignacemu Krasickiemu<sup>25</sup>. Był to budynek zbudowany z masywnego muru w formie kwadratu. Przypominał klasztor. Zewnętrzna długość każdej ze ścian wynosiła 117 stóp<sup>26</sup>. Cztery skrzydła kwadratowego budynku zamykały sobą kwadratowy również plac o wymiarach 69 na 69 stóp. Na jego środku znajdowała się studnia. Wjazd na wewnętrzny dziedziniec prowadził przez bramę w północnym skrzydle budynku. Dom miał mocne, kamienne fundamenty. Pod północnym skrzydłem znajdowały się cztery masywne piwnice. Zewnętrzna wysokość domu od fundamentów do dachu wynosiła 12,5 stopy. Dach dwuspadowy, kryty był dachówką. Od strony wjazdu na zewnętrznej ścianie widniał wmurowany polerowany kamień z nazwiskiem fundatora i datą fundacji. Sakralny charakter domu sygnalizowała mała wieżyczka na dachu.

We wnętrzu domu znajdowała się kaplica o wymiarach: 25,5 stopy długa, 22 stopy szeroka i 10,5 stopy wysoka oraz 40 mniejszych i większych pomieszczeń jednopokojowych i dwa apartamenty. „Cały dom — czytamy w sprawozdaniu — wygląda ładnie, chociaż budowla wymaga już pewnych remontów”. Plan sytuacyjny domu konwertytów posiadamy z roku 1833<sup>27</sup>. Sporządził go fachowiec, geometra, dla potrzeb sądu cywilnego podczas procesu domu konwertytów z właścicielami przy-

<sup>23</sup> ADWO, Acta Cap. 1716—1723, k. 329.

<sup>24</sup> Tamże, k. 333.

<sup>25</sup> ADWO, Varia 27, k. 142. Biskup Krasicki w 1790 r. nakazał meldować sobie wszystkich opieszalnych płatników z dóbr zapisanych na pobożne fundacje. Właściciel obowiązek ten ciążył na odpowiednich władzach terenowych, ale te nie zawsze dobrze wywiązywały się z powierzonego sobie zadania. Krasicki, powołując się na reskrypt Ministerstwa Stanu z 17 marca 1790 roku, przedłużony 8 lipca tegoż roku, oświadczył, że jeżeli władze świeckie nie wypełnią zadania, sam wkroczy i przynagli opieszalnych. W roku następnym Krasicki przysłał kapitułę „Monita regia ratione piarum foundationum”. Okazało się, że rząd wysuwa pewne zastrzeżenia odnośnie do fundacji w katedrze, Sw. Lipce i w seminarium. O fundacji Potockiego nie nie wspomina. ADWO, Acta Cap. 1790—1791, k. 100, 171—178.

<sup>26</sup> W początkach XIX w. stopa pruska wynosiła ca. 0,314 metra. Ichnatowicz I.: *Vademecum do badań nad historią XIX i XX wieku*. Warszawa 1967 s. 34.

<sup>27</sup> ADWO, Acta das von Potockische Stift zu Braunsberg, insbesondere den Steig vom Stifte nach der Pfarrkirche ... betreffend 1847—1861, k. 25.

ległych gruntów o ścieżkę do kościoła parafialnego św. Katarzyny. Z planu tego wynika, że przytułek znajdował się w bliskiej odległości od kościoła po jego wschodniej stronie. Plan samego budynku i opis zewnętrzny sporządził w 1853 roku prowizor kanonik Józef Neumann dla Towarzystwa ubezpieczeniowego od ognia (*Feuer-Societät*)<sup>28</sup>.

Mimo że te przekazy pochodzą z różnych okresów istnienia fundacji, to jednak pozwalają one, przynajmniej w przybliżeniu wyobrazić nam, jak wyglądał budynek konwertytów braniewskich w pierwszych latach jego istnienia. Zgodność powyższych relacji z rzeczywistością można w wielu szczegółach zweryfikować jeszcze dzisiaj, bowiem dom przetrwał zawieruchę dziejową i istnieje nadal; niestety, w stanie bardzo zaniedbanym. W dokumencie erekcyjnym biskup zaznacza, że dom dla konwertytów już wybudował, a więc dom powstał w 1721 roku, lub do 15 września roku następnego.

Warto z kolei przyrzeć się bliżej samemu dokumentowi erekcyjnemu z 15 września 1722 roku. Kontrakty z Weissem i Wolsonem oraz budowa domu stanowiły niejako przygotowanie do właściwej erekcji. Potocki na te akty prawne powołuje się w dokumencie, ale nie powtarza ich treści w całej rozciągłości. Po wstępnej inwokacji, intytulacji i inskrypcji (tj. wezwaniu Imienia Bożego, wskazaniu osoby wystawcy i odbiorcy) autor wyjawiał motywy, które skłoniły go do wystawienia tego dokumentu: miłość do świętej wiary katolickiej i chęć nawrócenia na nią „dusz przesiąkniętych heretycką przewrotnością”. Przez fundację wystawca dokumentu spodziewa się usunąć zasadniczą przeszkodę dla konwertytów z sąsiednich terenów pruskich, mianowicie chce tym ludziom zapewnić bazę materialną. W beneficjum jest przewidziane miejsce dla 12 osób<sup>29</sup>. Musieli to być konwertycy mężczyźni lub kobiety, uprzednio należący do jakiegokolwiek sekty, byleby zacnego pochodzenia (*honestae conditionis*) i wychowania, po uprzednim pouczeniu o prawdziwej wierze szczerzy jej wyznawcy, skłonni dostosować się do wspólnego życia, uporządkowanego regulaminem.

Tyle mówi dokument o warunkach przyjęcia do domu konwertytów. Trzeba przyznać, że jest tu sporo niejasności. Szczególną trudność nasuwają słowa: *honestae conditionis et educationis*. Chodzi tu zapewne o ludzi z wyższych sfer, ale nie ogranicza się do stanu szlacheckiego tylko. Tak samo nie wiadomo, czy fundacja oferuje miejsce dla 12 osób, czy dla 12 rodzin. Z późniejszej praktyki wiemy, że fundacja dysponowała 12 porcjami, jeżeli można użyć tego wojskowego wyrażenia, a sposób użytkowania tych porcji pozostawiono do uznania ich odbiorcom.

Środkowa, największa część dokumentu, traktuje o uposażeniu fundacji. Tutaj wystawca w streszczeniu powtarza treść kontraktów zawartych z Weissem i Wolsonem. Wskazał też trzecie źródło, o którym przedtem nigdzie nie było mowy. Otóż biskup Potocki dodatkowo przeznaczył na uposażenie domu sumę 11 500 florenów pruskich, którą prze-

<sup>28</sup> ADWO, Acta das v. Potockische Stift zu Braunsberg, insbesondere die Versicherung desselben bei der Feuer-Societät betreffend 1838—1885, k. 16. Dom konwertytów został wówczas oszacowany na 3.888 talarów.

<sup>29</sup> Oto odnośny fragment dokumentu erekcyjnego: „... dotavimus in duodecim personas, primario praeter domesticos et familiares ipsarum, commode inibi sustentandas...”.

każal kapitule na ulokowanie w *registreum viride* zamku olsztyńskiego. Czyszn od tej sumy (5%, zgodnie z zarządzeniem Piusa V), w wysokości 575 fl. rocznie, miał poważnie zasilić dochody z nieruchomości i zapewnić konwertytom dostatnie życie. W całości więc czysty dochód fundacji wynosił:  $240 + 1200 + 575 = 2015$  florenów pruskich. Fundator przewidywał dokładny rozdział tego kapitału:

|  |            |
|--|------------|
| 12 porcji konwertytom po 150 fl. pr. rocznie       | = 1800 fl. |
| księdzu kapelanowi 150 fl. rocznie                 | = 150 fl.  |
| odźwiernemu 50 fl. rocznie                         | = 50 fl.   |
| na remonty ( <i>fabrica domus</i> ) 15 fl. rocznie | = 15 fl.   |
| R a z e m  | 2015 fl.   |

W początkach XVIII wieku na Warmii dochody wikariusza wiejskiego szacowano na 100 fl. polskich rocznie<sup>30</sup>. Przeciętne stypendium mszalne w 1751 roku wynosiło około 21 groszy polskich. Powyższe dane pozwalają na przypuszczenie, że jedna porcja przewidziana dla konwertyty i kapelana niewiele odbiegała od uposażenia przeciętnego wikariusza w diecezji, którzy, jak wiemy, mieli całkiem dostatnie utrzymanie. Nieco dziwi niska kwota przeznaczona na fabrykę domu. Był on wprawdzie nowy, ale akt fundacyjny *in perpetuum rei memoriam* powinien uwzględnić na przyszłość konieczność gruntownych remontów, o czym zresztą kapituła pisała do biskupa Krasickiego. Fundator chciał maksymalnie wykorzystać dochody na utrzymanie ludzi, a na remonty, obok tych 15 złotych, polecał obrócić sumy zaoszczędzone wskutek nieobsadzenia, choćby nawet przez krótki okres czasu, któregoś z miejsc fundacji.

Połocki w dokumencie erekcyjnym przyobiecował każdemu z konwertytów i woźnemu dostarczenie z lasów biskupich drzewa na opał i wyraził nadzieję, że jego następcy podobnie uczynią, oczywiście nie z obowiązku lecz z hojności. O ile wiemy, jego następca, biskup Szembek, jeszcze respektował pobożne życzenie swego poprzednika, ale już biskup Grabowski w 1744 roku odmówił kontynuowania dobrowolnych zobowiązań fundatora<sup>31</sup>.

Sumę 150 fl. konwertyci otrzymywali w czterech ratach: na Boże Narodzenie 25 florenów, na Wielkanoc 50 florenów, na św. Jana 25 florenów i na św. Michała 50 florenów. Kapelan miał otrzymać całą sumę na Boże Narodzenie. Termin wypłaty odźwiernemu nie został wyznaczony.

Dokument erekcyjny przewidywał pewną modyfikację wypłacenia porcji w przypadku, gdy odbiorcami mieli być ludzie młodzi. Młodą pannę, konwertytkę, zwłaszcza jeżeli pochodziła z lepszej rodziny, zalecał oddać na mieszkanie do sióstr, lub do jakiejś matrony. Fundacja przez trzy lata zobowiązywała się wypłacać normalną porcję, z tym, że w każdym roku należy zaoszczędzić po 50 florenów na posag. Młodzieńca, konwertytę, zdolnego do nauki, fundacja miała utrzymywać tak długo, dopóki nie zapewni mu wystarczającego stypendium w szkole. Te dwa zastrzeżenia w praktyce doprowadziły później do tego, że dom konwertytów zmienił się w dom starców.

<sup>30</sup> Tak podali dwaj kanonicy warmińscy w 1698 r. zeznający o stanie diecezji warmińskiej w procesie informacyjnym biskupa A. C. Żaluskiego. *Bibliotheca Apostolica Vaticana*, Vol. 135, k. 529—531.

<sup>31</sup> ADWO, Varia 28, k. 10.

Fundator nie mógł pominąć tak ważnej sprawy, jaką był zarząd domem. Najwyższą władzę nad swoim dziełem sprawował do końca życia sam Potocki, nawet po odejściu do Gniezna. Po jego śmierci, zgodnie z tenorem fundacji, władza ta przechodziła na kapitułę: *Rogamus, quatenus post fata Nostra huius pieae foundationis curam, patrocinium suscipiant et in omnibus sua protectione assistant*. Kapituła opiekę nad fundacją sprawowała za pośrednictwem jednego kanonika, którego akta określała mianem konserwatora lub prefekta fundacji. Wybierała go ze swego grona według ogólnie obowiązujących przepisów wyboru. Taki stan przetrwał do końca istnienia fundacji. Pierwszego prowizora mianował sam biskup, a wybór padł na kanonika konwertytę von Eulenburga. Prowizor do pomocy dobierał sobie kapelana. Dokument erekcyjny określa go mianem *instructor spiritualis*. Pierwszego kapelana również nazначył Potocki, a został nim ks. Ignacy Brandt, wikariusz kościoła archiprezbiteralnego w Braniewie. Następnym kapelanów wyznaczali już za zgodą kapituły prowizorzy. Właściwie kapelan sprawował najważniejszą funkcję w domu konwertytów: codziennie odwiedzał konwertytów, umacniał ich w wierze, odprowadzał im w kaplicy nabożeństwa, rozdzielał pensje nadesłane przez kanonika prowizora, interweniował w razie nieporozumień między mieszkańcami domu, pilnował, by przestrzegano przepisów fundacji.

Odźwierny miał obowiązek pilnować bramy, o godzinie dziewiątej wieczorem ją zamykać, obserwować kto późno wraca, albo upija się i po upomnieniu niepoprawnych miał meldować kapelanowi, a ten z kolei instancji najwyższej — kapitule, oczywiście za pośrednictwem prowizora. Najwyższy wymiar kary, to jest usunięcie z fundacji, przysługiwał tylko kapitule. Ona miała dbać o nienaruszalność fundacji i o to, by zawsze korzystała z niej maksymalna liczba osób, to jest 12. Kapituła mogła liczbę obniżyć tylko wtedy, gdy remonty domu wymagały większych funduszy. I to chyba jest najsłabszy punkt w dokumencie erekcyjnym, bowiem dał on powód do obcinania liczby stypendystów z powodu remontów gmachu.

Do dokumentu erekcyjnego Potocki dołączył regulamin dla konwertytów korzystających z fundacji. *Praescripta ab omnibus domum conversorum inhabitantibus servanda*<sup>32</sup>. Oto treść regulaminu:

Cel domu jest jeden: chwała Boża i zbawienie dusz pojednanych z Bogiem i Kościołem. Dlatego ci wszyscy, którzy z tej fundacji korzystają, lub będą korzystał, powinni żyć jak przystoi świętym. Wszyscy zobowiązani są do przestrzegania następujących punktów:

1. W każdą niedzielę i święto wezmą udział w uroczystej mszy św. z kazaniem.
2. Codziennie brać udział we mszy św., o ile na to pozwolą zdrowie i zajęcia.
3. Przynajmniej co kwartał spowiadać się u swego kapelana i komunikować, a gdyby ktoś wyspowiadał się przed innym księdzem, powinien przedstawić kapelanowi zaświadczenie.
4. W każdy dzień świąteczny po obiedzie będą się uczyć katechizmu, we środy zaś wezmą udział w konferencji głoszonej przez księdza kapelana.
5. Codziennie w kaplicy swego domu wszyscy razem z księdzem kapelanem w intencji fundatora za jego życia będą odmawiać litanie do Matki Bożej i antyfonę „Pod Twoją obronę”, zaś po jego śmierci psalm *De profundis* i specjalną modlitwę.

<sup>32</sup> PDE 1878 s. 104—105. ADWO, Varia 27, k. 5—6. Varia 28, k. 9—10. Acta Cap. 1723—1730, k. 39—40.

6. Niech unikają skandalów w mieście i pijaństwa. Wykraczających należy wpięć upominać, a gdy to nie pomoże, potrącić ze stypendium, najpierw kwotę miesięczną, następnie kwartalną. Niepoprawnych usuwać z fundacji.

7. Usilnie zachęca się do pielęgnowania miłości chrześcijańskiej, zgody wzajemnej, tak nieodzownej w życiu społecznym, a kłótnie, sprzeczki, zawiści, rozłamy, wyobcowanie się, niech nawet nie mają miejsca wśród was. Jeżeli ktoś popełni takie wykroczenie będzie osądzony przez księdza kapelana i poddany karze.

8. Nie wolno trzymać przy sobie dzieci powyżej lat 10. Dzieci starsze należy kierować do szkoły, rzemiosła lub służby, w zależności od ich zdolności.

9. Od godz. 9-tej wieczorem wszyscy powinni być w domu. W przypadkach nadzwyczajnych należy uzyskać zgodę kapelana.

10. Jeżeli ktoś naruszy wspólny stan posiadania domu, winien to pokryć z własnego stypendium. Odzwierny co kwartał przejdzie się po pokojach stypendystów. Rzeczy po zmarłych, w przypadku braku spadkobierców (żony, dzieci), należy sprzedać i po potrąceniu kosztów pogrzebu obrócić na konserwację domu.

Aby nie zastaniano się nieznajomością przepisów, powyższe punkty kapelan raz w miesiącu winien odczytać mieszkańcom domu, a także wypisane rozwiesić na bramie i w poszczególnych pokojach.

Regulamin dla konwertytów niewiele odbiegał od ducha przepisów obowiązujących w innych przytułkach na Warmii<sup>33</sup>. Podopiecznych traktuje się tu jako ludzi niedojrzałych, wymagających ustawicznego nadzoru, mimo, że przecież przez konwersję dali dowód wielkiej odwagi i nado należeli przeważnie do ludzi wykształconych. Biskup — władca dominium warmińskiego, świecki i duchowny zarazem, nie potrafił wznieść się ponad schematy przepisów ustanowionych dla zwykłych poddanych.

Potocki w niedługim czasie pożegnał diecezję. Przed odejściem patronat nad fundacją jeszcze raz, osobiście, przekazał kapitule. Nastąpiło to we Fromborku, 5 listopada 1723 roku, na dorocznym posiedzeniu kapituły<sup>34</sup>. Kanonicy widzieli pewne braki i niejasności norm prawnych ustanowionych dla fundacji konwertytów. Zgłosili wówczas swoje dezyderaty w siedmiu punktach. Proponowali:

1. Przeznaczyć pewną sumę na konserwację domu.
2. Zapewnić konwertytom drewno opałowe.
3. Kanonik prowizor powinien przed kapitułą zdawać sprawozdanie z gospodarki dobrami domu.
4. Konwertycy powinni podlegać proboszczowi miejsca.
5. Bez pozwolenia przełożonego niech nie będzie im wolno udawać się w podróż poza miasto.
6. W celu poprawy niezdyscyplinowanych i zapobieżenia wszelkim ekscesom niech im będzie wolno podróżować dopiero po trzech latach<sup>35</sup>.
7. Aby kapituła posiadała prawo, w miarę potrzeby, dostosowania przepisów fundacji do warunków, bez uprzedniego pytania o zgodę ordynariusza.

<sup>33</sup> Georg M a t e r n: Die Hospitaler im Ermland. ZGAE 16 (1910) 73—157.

<sup>34</sup> ADWO, Acta Cap. 1723—1730, k. 35—36.

<sup>35</sup> Punkt 6 nasuwa pewne wątpliwości. W celu lepszego zrozumienia zestawmy go z punktem poprzednim w brzmieniu oryginalnym: „5-to. In eadem fundatione existentes, ne sine licentia praepositi sacerdotis itinera extra civitatem suscipiant. 6-to. Susceptio eorum non fiat nisi ad triennium, ad corrigendos per hoc immorigeros, omnesque isporum excessus praepediendos”. Wyrażenie „ad triennium” należy tutaj rozumieć: „po trzech latach”. Trudno bowiem przypuścić by kapituła możliwość trzyletniej podróży uważała za krok w kierunku obostrzenia dyscypliny, ku czemu restrykcje powyższe wyraźnie zmierzają. Ograniczenia pobytu w domu konwertytów nigdzie nie spotykamy, z wyjątkiem ludzi młodych, których w zasadzie nie przyjmowano na stałe zamieszkanie.

Powyższe postulaty wyraźnie zmierzają do rozszerzenia uprawnień kapituły w stosunku do fundacji. Potocki, już wtedy zaabsorbowany nową godnością prymasowską, nie zgłaszał sprzeciwu. Pożegnalne posiadzenie kapituły odbyło się w podniosłej atmosferze<sup>36</sup>. Biskup zatwierdził przedłożone przez kapitułę punkty, podarował jej jesienne zasiewy dóbr biskupich, do skarbcza katedralnego przekazał swój ornat kunsztownej roboty, przetykany szczerym złotem, razem z innymi kosztownościami<sup>37</sup>.

Późniejsze edycje przepisów fundacji wskazują, że kapituła w niewielkim tylko stopniu skorzystała z możliwości nowelizacji regulaminu. Świadczy o tym wydana w 1825 roku broszura zawierająca regułę i formularze modlitw za fundatora<sup>38</sup>. Przepisy regulujące życie w domu konwertytów z 1825 roku niewiele odbiegają od zredagowanych jeszcze przez Potockiego. Kapituła dodała jeden nowy punkt, zabraniający konwertytom podróży bez uprzedniej zgody kapelana domu oraz zmodyfikowała punkt 10-ty regulaminu Potockiego, traktujący o spadku po zmarłych mieszkańcach domu. W połowie XIX wieku konserwator, kanonik Neumann, w księgach rachunkowych odnotował, że ten punkt w praktyce został zaniechany i rzeczy po zmarłych przekazywano spadkobiercom<sup>39</sup>. Tak samo niewypłaconą porcję otrzymywali spadkobiercy zmarłego beneficjanta.

Fundacja zaczęła funkcjonować od jesieni 1723 roku. Na Boże Narodzenie 10 pierwszych konwertytów otrzymało normalną ratę po 25 florenów. Dwóch z nich posiadało polskie nazwiska: szlachcie Jan Sobiewolski i bliżej nieznany Samuel Twardowski<sup>40</sup>. Wakujące miejsca w fun-

<sup>36</sup> ADWO, Acta Cap. 1723—1730, k. 36. Oto jej opis, zaczerpnięty z akt kapitulnych: „Stante itaque hac sessione, Celsissimus Princeps, Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Theodorus Andreas Potocki, feliciter huc Frauenburgum advenit, sponsam suam recte adeundo, Illustres et Rev. DD. Praelatos et Canonicos ex loco capitulari indilate descendentes in porticu minori ecclesiae praefatae, obviam de more habuit qui Suam Celsitudinem in ipso ingressu susceperunt, idque ordine procedendo usque ad chorum deduxerunt, ubi Sua Celsitudo ad altare maius Sacra Missae Solemnia ipsemet persolvit, eundemque ornatum ex auro puro textum in quo celebravit, una cum toballia custodiae reliquit. Quibus sic persolutis, praecedentibusque Rev. DD. Praelatis et Canonicis, Sua Celsitudo locum capitularem ascendendo ibidemque in sella maiori ad fenestram sedendo, diserto, prolixo ac facundo sermone toti R. Capitulo valedixit, domum conversorum una cum fundatione in protectionem eiusdem consignavit, Rev. D. Custodem administratorem episcopatus suumque plenipotentem constituit et nominavit, conseminationem hyemalem seu verius crescentiam se ipsum concernentem R. Capitulo donavit, Perillustrem D. baronem de Eylenburg canonicum conservatorem fundationis et domus conversorum antedictae designavit, punctaque superius expressa placidavit et ratihabuit”.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Gebete, welche von den Stipendiaten der v. Potockischen Stiftung täglich verriehet und Regeln, welche von ihnen ordentlich befolget werden sollen. Braunsberg 1825. Modlitwa za biskupa Potockiego: „O Herr! der Du bist ein Vater der Barmherzigkeit und ein Liebhaber des menschlichen Geschlechtes, wir bitten Deine unermessliche Güte um der bitteren Todesangst Deines lieben Sohnes, wie auch um der Schmerzen Seiner betrübten Mutter willen, Du wollest die Seele Deines verstorbenen Bischofs Theodorus, der von dieser Welt abgeschieden ist, in die ewige Glorie aufnehmen und mit der klaren Anschauung Deines seligmachenden Angeichts ewig erfreuen. Durch Jesum Christum. Amen”.

<sup>39</sup> ADWO, Varia 27, k. 7.

<sup>40</sup> ADWO, Varia 26, k. 1—2.

dacji obsadzał sam biskup Potocki. Nawet po odejściu do Gniezna zarezerwował sobie prawo konfirmacji kandydatów prezentowanych przez kapitułę<sup>41</sup>. Od 1736 roku do 1771 z fundacji korzystało ciągle 12 konwertytów, czyli komplet przewidziany w dokumencie erekcyjnym. Dopóki były fundusze, kandydatów nigdy nie brakło.

Dobrze zapowiadająca się fundacja w kilka lat po erekcji przeżyła głęboki wstrząs natury gospodarczej. Zawiódł właściciel dóbr Parkity — Polkajmy. W 1725 roku między nim a chłopami ze wsi Polkajmy doszło do konfliktu w sprawie łąk<sup>42</sup>. W rok później do kapituły dotarła pogłoska, że Wolson zmarł i jego pełnomocnik, niejaki Kaszubowski, wywozi rzeczy zmarłego do Gdańska. Kapituła, mając na uwadze dobro fundacji i samego zmarłego, zwróciła się do kanonika administratora biskupstwa, aby dobra te zabezpieczył przed rozgrabieniem<sup>43</sup>. Anarchia gospodarcza spowodowała od razu kryzys całej fundacji. Prowizor Eulenburg w księdze rachunkowej pod datą: 1726 — *terminus paschalis*, odnotował: „Pan Wolson nic nie dał, lecz dom konwertytów będąc w wielkiej potrzebie pożyczyl od dziekana kapituły Schencka 600 florenów”<sup>44</sup>.

Niebawem okazało się, że Wolson żyje. Wówczas Kapituła wytoczyła mu proces o samowolne porzucenie dóbr. Sprawę prowadził najwyższy sędzia w sprawach gospodarczych biskupstwa, sam biskup, którym był naówczas Szembek. Z ramienia kapituły występował kanonik A. Burchert. Kapituła przynaglała biskupa, aby Wolsona za niewywiązywanie się z obowiązków wynikających z kontraktu pozbawił dóbr i wcielił je do mensy biskupiej. Jak się później okazało, istotnym powodem konfliktu był fakt, że Wolson nie zdołał w ciągu trzech lat złożyć kaucji w wysokości 15 tys. florenów pruskich, które miał ulokować w dobrach na prawie chełmińskim. Szembek nie był zbyt zainteresowany sporem. Opiekunem fundacji była przecież kapituła. Biskup trzykrotnie odkładał definitywny wyrok na Wolsona, wyznaczając mu coraz to nowe terminy powrotu<sup>45</sup>. Przy tej okazji wywiązała się przykra wymiana listów pomiędzy kapitułą a Potockim, który nie tracił z oczu fundacji, chociaż formalnie pieczę nad nią przekazał kapitułe. Prymas winę za anarchię składał na kapitułę. Oto fragment jego listu z dnia 14 listopada 1727 roku<sup>46</sup>:

Uważam za rzecz zbyteczną przypominać, w jakiej intencji, z jakim zapalem i jakimi środkami osiągnąłem cel mego pobytu na Warmii, gdy ufundowałem dom dla konwertytów. Dobra na jego uposażenie zakupiłem za własne pieniądze, zadbałem o zabezpieczenie dopływu czynszów, postarałem się o aprobatę ze strony Stolicy Apostolskiej. Teraz zaś, nie bez wielkiego bólu widzę, jak pobożna fundacja, skupiająca zbłąkane owieczki do owczarni Chrystusowej, nie wiadomo z czyjej złości ludzkiej zaczyna się słać i chwiać, a ufalem, iż stoi ona stopą niewzruszoną i wieczną. Fakt ten jest mi tym trudniej przeżyć, ponieważ spodziewałem się, że ze względu na moje uczucia wobec tej przestawnej kapituły, dyspozycje moje zostaną na trwałe ukochane i przestrzegane. Teraz zaś doświadczam czegoś przeciw-

<sup>41</sup> Np. Potocki listem ze Skierniewic 25.II.1730 r. potwierdza prezentowaną przez kapitułę wdowę, majorową Mozelin. ADWO, Ab 30, k. 192.

<sup>42</sup> ADWO, Acta Cap. 1723—1730, k. 160, 210.

<sup>43</sup> Tamże, k. 192, 205, 209. A 28, k. 475—477.

<sup>44</sup> ADWO, Varia 26, k. 10.

<sup>45</sup> ADWO, Ab 30, k. 67—68. Pierwszy akt sądowy miał miejsce 4 kwietnia 1727 r., drugi 5 maja, a trzeci 4 lipca tegoż roku.

<sup>46</sup> Tamże, k. 81. O tym liście jest też mowa w Acta Cap. 1723—1730, k. 245.

nego i jeszcze żyjąc muszę patrzeć jak rodząca się zaledwie fundacja wystawiona jest na niebezpieczeństwo. Przeto, odwołując się do pamięci na dawne uczucia kapituły wobec mnie i do delikatnego sumienia kanoników, usilnie proszę, aby fundacji nie pozwolili wypaść z posiadania i podupaść. W ten sposób kanonicy dobrze przysłużą się i własnym pobożnym zapisom, którym może grozić podobny los. Zaniedbanie w konsekwencji doprowadziłoby do przygaszenia ducha i chęci czynienia pobożnych zapisów.

Potocki zwrócił się również do biskupa Szembeka, by nie pozwolił na upadek domu konwertytów<sup>47</sup>. Szembek znalazł się w kłopotliwej sytuacji, bowiem przypadła mu rola pośrednika między prymasem a kapitułą. Ta ostatnia jedyną możliwość wyjścia z impasu widziała w odsądzeniu Wolsona od dóbr. Pod naciskiem kapituły 12 kwietnia 1728 roku odbył się czwarty proces przeciwko tenentariuszowi. Pozew od dłuższego czasu został rozwieszony w dobrach Parkity, na zamku w Jezioranach i Lidzbarku. Wolson jednak i teraz nie stawił się przed trybunałem biskupim na zamku lidzbarskim. Kapitułę na procesie reprezentował osobiście kanonik Burchert. Tym razem sędzia musiał już uznać i napiętnować złą wolę pozwanego, ogłosił go za opornego (*contumax*) i po rozpatrzeniu sprawy wydał wyrok skazujący. Sędzia orzekł, że Wolson szukał tylko własnego zysku z uszczerbkiem dla domu konwertytów, zaniedbał gospodarstwo do tego stopnia, że kapituła musiała pożyczać pieniądze na utrzymanie domu, w ogóle nie dochował kontraktu zawartego z biskupem Potockim. Za te przestępstwa zostaje ukarany pozbawieniem dóbr. Tymczasowy zarząd nad nimi miał przejąć kanonik Burchert i z osobistych rzeczy tenentariusza potrącić wszystkie straty, jakie dom konwertytów poniósł z powodu niedbalstwa tenentariusza<sup>48</sup>.

Wyrok został przesłany do wglądu kapituł, której przysługiwało prawo nadania mu mocy prawnej, czyli potwierdzenia. Kanonicy na posiedzeniu kapituły 24 kwietnia 1728 roku ratyfikowali wyrok, „aby lepiej i bezpieczniej administrować przejętymi dobrami”, jednak usunęli zwrot: „Więcej szukał dobra swego niż konwertytów”, jako zbyt ostry<sup>49</sup>.

Surowa kara niejako ocuciła Wolsona. Zorientował się w powadze sytuacji, upokorzył się i prosił prymasa oraz Szembeka, by wyrok został cofnięty. Jest rzeczą nader ciekawą, że biskup Potocki stanął zdecydowanie po stronie Wolsona. Prymas, jak wiemy, więcej winił kapitułę niż tenentariusza za zaistniały stan rzeczy. Toteż kiedy Wolson poprosił o ponowne wprowadzenie go w posiadanie dóbr, Potocki listem do kapituły „prosił i żądał”, by temu się nie sprzeciwiała<sup>50</sup>. Szembek radził się kapituły, co ma odpowiedzieć Wolsonowi. Kapituła, która swoje zdecydowane zdanie wielokrotnie ujawniła już przedtem, tym razem wyraziła się zdając całą sprawę na biskupa. Pisała do Szembeka: Wolson jest wasalem biskupim i ściśle podlega jego sądowi. Cokolwiek więc biskup zdecyduje, kapituła uzna za słuszne<sup>51</sup>. Zdany na własne zdanie Szembek poszedł po myśli Potockiego i zgodził się na powrót Wolsona. Niebawem i kapituła przychyliła się do decyzji obu biskupów. Wolson zaś ze swej strony zrobił wszystko, by zaufanie odzyskać: sumę 11 tys. uło-

<sup>47</sup> Tamże, k. 250, 258, 261. ADWO, A 28, k. 749.

<sup>48</sup> ADWO, Ab 30, k. 70.

<sup>49</sup> ADWO, Acta Cap. 1723—1730, k. 264.

<sup>50</sup> ADWO, Ab 30, k. 119. Acta Cap. 1723—1730, k. 266.

<sup>51</sup> ADWO, Acta Cap. 1723—1730, k. 267.



kował w Elblągu i pozostałe 4 tys. na budynkach swoich dóbr Paluzy. Przy tej okazji niedwuznacznie wyjaśniło się, że głównym powodem całego konfliktu była kaucja 15 tys. florenów, którą tenutariusz zobowiązał się ulokować na dobrach na prawie chełmińskim, a nie ulokował. Teraz i kapituła, jako stróż fundacji, zwróciła się do Szembeka z wnioskiem, by wyznaczył komisję w celu ponownej „instalacji” Wolsona. Akt ten nastąpił 1 lipca 1729 roku<sup>52</sup>. W ten sposób fundacja miała ponownie zapewnioną podstawę materialną. Po trzyletniej przerwie w księgach rachunkowych fundacji znowu figuruje nazwisko Wolsona jako płatnika od dóbr Parkity — Polkajmy<sup>53</sup>.

Kontrakt z Wolsonem z 1720 roku wyraźnie postanawiał, by dobra asekurujące leżały w obrębie dominium warmińskiego. Wolson natomiast większą część tej sumy (10 tys. florenów) ulokował w Elblągu, który leżał poza zasięgiem władzy panów warmińskich. Na dłuższą metę taki stan był również nie do utrzymania. Wolson to zrozumiał i aby uniknąć dalszych konfliktów zdecydował się ustąpić. Nowym nabywcą dóbr był burgrabia komory kapitulnej z Pieniężna<sup>54</sup>. Biskup Potocki wyraził na to zgodę<sup>55</sup>. Jest to bodajże ostatnia ingerencja fundatora w sprawy beneficjum. Problemy polityczne w okresie bezkrólestwa po śmierci Augusta II zaabsorbowały umysły ludzkie. Pierwszy senator państwa — prymas nie mógł pozostać na uboczu. Potocki zmarł w 1738 roku i jest pochowany w swojej kaplicy w katedrze gnieźnieńskiej. Na grobowcu widnieje długi napis sławiący czyny zmarłego. Wśród zasług jest też wzmianka o fundacji braniewskiej z 1722 roku<sup>56</sup>. Świadczy to, że fundację dla konwertytów nie tylko sam fundator, ale i potomni uznali za ważne dzieło życiowe prymasa.

Po śmierci Potockiego całą odpowiedzialność za stan fundacji przejęła na siebie kapituła. Ostatnie ćwierćwiecze przed rozbiorem dla Polski jest okresem smutnym, pełnym upokorzeń, wiodących do katastrofy. Warmia, otoczona ze wszystkich stron przez Prusy, pierwsza odczuła pogłębiającą się bezradność Rzeczypospolitej i zaboreczność najbliższego sąsiada. Prusy, mimo wielokrotnych negocjacji władz zwierzchnich biskupstwa z regentami królewieckimi, systematycznie gwałcą granice na Zalewie Wiślany, porywają mężczyzn do wojska, ścigają w biskupstwie swoich przestępców, którzy się tutaj schronili<sup>57</sup>. Wojna siedmioletnia wyniszczyła kraj i jak każda wojna przyniosła ze sobą upadek gospodarczy. Fundacja Potockiego, od strony materialnej, jako część diecezji we wszystkich dzielili jej losy.

<sup>52</sup> Tamże, k. 290, 293, 295.

<sup>53</sup> ADWO, Varia 26, k. 22.

<sup>54</sup> ADWO, Acta des Domkapitels von Ermland die Potockische Stiftung in Braunsberg betreffend 1797—1856. Sygnatura: PQ Nr 6, k. 2.

<sup>55</sup> List prymasa z Lowicza 7 lipca 1731 r. ADWO, Ab 30, k. 235.

<sup>56</sup> F. Hipler: Die Grabstätten der ermländischen Bischöfe. ZGAE 6 (1878) 341. Oto fragment napisu: „In Varmiensi dioecesi octo ecclesias cum Lubaviensi castro magnifice | Lovicii vicariorum seminarium | itemque Brunsbergae pro conversis sumptuose erexit”. J. Korytkowski: jw. s. 538.

<sup>57</sup> „Chadzki” pruskie na Warmię przybrały na sile po wojnie północnej (1700—1721). Przekazów źródłowych na ten temat jest bardzo dużo. Temat godny osobnego opracowania. W jednym tomie Akt Kapituły z lat 1723—1730 jest o tym mowa na kartach: 4, 25, 34, 40, 52—62, 69, 78, 90, 92, 94, 96, 99, 106, 110, 121, 151, 152, 153, 156, 246, 251—259, 263, 267, 272—275, 293, 296, 297, 300, 315, 317, 322, 338.

Zasadnicza baza uposażeniowa pozostała ta sama, chociaż zmniejszyła się jej wartość i zmieniali się tenentariusze majątków. Szczególnie nas interesujące dobra Parkity — Wólka — Polkajmy w 1733 roku przejął na tych samych zasadach co i poprzednio kanonik wrocławski, a później warmiński, Bonawentura Heinigk<sup>58</sup>. W roku 1740 „zmienił” go Piotr Mocki. W rodzinie Mockich dobra te pozostały przez długi okres czasu. Pod koniec XVIII wieku, jako właściciel tychże dóbr występuje jego syn Stanisław Mocki<sup>59</sup>. Dobra Trąby — Sadławki do roku 1740 posiadał bez przerwy pierwszy ich tenentariusz — Paweł Weiss, a po nim przejął je również jego syn Jan, razem ze stanowiskiem starosty olsztyńskiego<sup>60</sup>. Właściwie dla samej fundacji kwestia, kto posiada dobra jej zapisane, nie miała większego znaczenia, byleby tenentariusz wypłacał regularnie należności. W aktach tego okresu nie spotyka się narzekań na opieszałość płatników. Gorzej natomiast przedstawiał się dopływ czynszów od sumy 11 500 florenów, którą, jak wiemy, Potocki powierzył kapitule, a ta z kolei ulokowała je na 5% u różnych właścicieli dóbr w diecezji i poza nią. Suma uległa rozdrobnieniu, trudno było panować nad sytuacją. W celu sprawniejszej administracji kapituła w 1759 roku przelała swoje uprawnienia na kanonika prowizora i jemu zleciła trud lokowania sum i egzekwowania czynszu<sup>61</sup>. Wierzyściele zmieniali się prawie co roku. Większość z nich to mieszkańcy Elbląga. Bankructwo wierzyściele pociągało za sobą przepadłość sumy ulokowanej<sup>62</sup>. Wielki wyłom w sumie zasadniczej (*summa capitalis*) spowodował królewski edykt mennicy z 1764 roku. Przepadło wówczas, wskutek od dawna postępującej a teraz tylko ujawnionej dewaluacji, 1134 florenów i 7 groszy. W celu pokrycia strat kapituła postanowiła przyjmować mniej ludzi do fundacji, dopóki ulokowany kapitał nie urośnie do stanu poprzedniego<sup>63</sup>.

Na niewiele zdały się te zabiegi. Lata następne przyniosły diecezji i fundacji kryzys, jakiego przedtem nie było. W 1771 roku w domu konwertytów mieszkało 11 beneficjatorów. Wakans miejsca miał uzupełnić straty w kapitale. Każdy beneficjant otrzymał rocznie już tylko po 119 florenów, kapelan (ks. Weinreich) 111 florenów. W roku następnym wszyscy otrzymali zaledwie po 100 florenów. Od roku 1774 konwertyci stale pobierali normalną stawkę, lecz kapelan tylko 100 florenów. W la-

<sup>58</sup> ADWO, Acta Cap. 1731—1741, k. 30—31, 382.

<sup>59</sup> ADWO, Acta des Domkapitels 1797—1856. PQ Nr. 6, k. 1 n.

<sup>60</sup> ADWO, Acta Cap. 1731—1741, k. 381—382. Kapituła obsadziła to stanowisko w drodze głosowania. Mniej więcej od 1768 r. występuje nowy tenentariusz tychże dóbr, Scheffler. Por. ADWO, Varia 28, k. 19, 20, 36.

<sup>61</sup> ADWO, Varia 27, k. 42.

<sup>62</sup> ADWO, Varia 28, k. 10. Na ten temat dokładne informacje są zawarte w relacji ze stanu fundacji przedłożonej biskupowi Krasiekiemu w 1785 r.: „Hoc anno 1760 census annui de summis capitalibus irregulariter currere ceperunt et nonnulli post-hac in concursu debitorum totaliter perierunt, imo et aliquae summae capitales, veluti:

|   |          |
|---|----------|
| Anno 1764 — apud Johannem Böhm in Hogwald | 50 fl.   |
| 1779 — apud Wendrich Elbingae             | 50 fl.   |
| apud pellionem Kappa ibidem               | 2000 fl. |
| 1781 — apud Haaler in Gnojau              | 250 fl.  |
| 1782 — apud Schiffer Glauch Elbingae      | 100 fl.  |
| Summa capitalium perdidit                 | 2450 fl. |

<sup>63</sup> ADWO, Varia 27, k. 145.

tach 1778, 1780—1786 z fundacji korzystało zaledwie 9 konwertytów, później, do końca XVIII wieku, nigdy nie było ich więcej niż 10. Spadek liczby stypendystów częściowo można wytłumaczyć wzrostem wydatków na konserwację budynku. Przewidziane na fabrykę domu 15 florenów i ewentualne oszczędności z miejsc wakujących, absolutnie nie wystarczały. Np. w 1772 roku na remonty wydano 415 florenów 23 grosze<sup>64</sup>. Prowizorzy nie chcąc dokładać swoich pieniędzy obcinali stypendia (Potocki to przewidział w dokumencie erekcyjnym) i ich kosztem przeprowadzali remonty.

Dokładny wgląd w gospodarkę finansową i ruch personalny w fundacji do 1772 roku umożliwiają nam księgi kasowe domu<sup>65</sup>. Ten okres istnienia fundacji charakteryzuje się (zwłaszcza pierwszej części) silnym wpływem i nadzorem patrona, tj. kapituły, we wszystkie sprawy domu konwertytów. Już w roku 1759 kapituła zaniechała kolegiального dysponowania pewnymi kwotami zlecając to samemu prowizorowi. Proces centralizacji zarządu będzie postępował coraz dalej, aż w XIX wieku dojdzie do tego, że o sprawach fundacji *de facto* decydować będzie prowizor i jego najbliższy pomocnik — kapelan domu. Gdy fundacja traciła na znaczeniu, słabło też i zainteresowanie się nią. Prowizorzy pełnili swe funkcje przez wiele lat i tylko oni byli wtajemniczeni we wszystkie szczegóły życia, dzięki częstej korespondencji z kapelanami, którzy donosili o najmniejszych drobiazgach, zwłaszcza wykazach wydatków. Prowizor zasięgał rady kolegów tylko w ważniejszych przypadkach.

Dopóki fundacja jednak była prężna, kapituła sprawowała nad nią ścisłą kontrolę przez prowizorów i doraźnych kontrolerów rachunków. Każdego roku na posiedzeniu kapituły generalnej zaraz po Wszystkich Świętych wyznaczano z grona kapituły rewizorów, których obowiązkiem było skontrolowanie wskazanych dochodów, dóbr, instytucji<sup>66</sup>. Od 1723 roku doszła jeszcze *revisio domus conversorum*. Pierwszym rewidentem był kanonik Remigiusz Antoni Czarliński<sup>67</sup>. Za rachunki i stan fundacji odpowiadał przed kapitułą konserwator. Zostawali nimi często wybitni członkowie kapituły i biskupi sufragani (o ile oczywiście należeli do kapituły).

## 2. FUNDACJA W LATACH 1772—1945

Aneksja Warmii przez Prusy położyła kres samodzielności dominium warmińskiego. Sami historycy niemieccy przyznają, że agresja była sta-

<sup>64</sup> Tamże, k. 99.

<sup>65</sup> Są to często cytowane pozycje: ADWO, Varia 26 — „Rationes perceptorum et expositorum domus conversorum 1723—1751”, Varia 27 — „Regestrum domus conversorum 1751—1800”, oraz Varia 28 — „Ad regestrum domus conversorum 1793—1794” zawierające kwity i korespondencję tenutariuszy dóbr z prowizorem.

<sup>66</sup> Rewizji podlegały rejestry trzech komór kapitułnych (Frombork, Pieniężno i Olsztyn), kustodia, fabryka kościoła, tzw. „horae Dominae Nostrae”, przytułek, młyn, browar, wodociąg, dystrybucje chórowe, tzw. „regestrum viride” olsztyński i fromborski, fundacja Szemborowskiego i Montanusa oraz tzw. „mortuariae”. Por. ADWO, Acta Cap. 1748—1760, k. 81.

<sup>67</sup> Kanonik Czarliński w księdze rachunkowej (Varia 26, k. 5) pozostawił taką adnotację: „Praesentes rationes Domus Conversorum revisas et calculatas acceptat

rannie przygotowana i rząd pruski wawczasu posiadał gotowy plan opodatkowania diecezji<sup>68</sup>. Od 1772 r. wszystkie sprawy finansowe i polityczne biskupstwa zostały poddane zarządowi *der Ostpreussischen Kriegs- und Domänen Kammer* (Kamera Wojenno-Skarbowa) w Królewcu<sup>69</sup>. Rząd skonfiskował dobra podległe biskupowi i kapitule z racji ich zwierzchnictwa terytorialnego. Pozostawił natomiast prywatną własność kościelną. W niektórych przypadkach było dość trudno rozgraniczyć fundusze, czy inne dobra kościelne prywatne od dominialnych. Za przykład tego rodzaju wątpliwości może posłużyć niezdecydowana postawa rządu przy upaństwowieniu Banku Pobożnego (*Mons Pietatis*), ufundowanego przez biskupa Szembeka w 1727 r. Bank, jako instytucję zapomogową, rząd pruski uznał za przejaw władzy dominialnej biskupa i w ramach likwidacji tejże, sumy z banku przejął do skarbu państwa. Ale część sumy zdeponowanej w banku Szembek przeznaczył na stypendia dla uczących się ze swej rodziny i tę właśnie część władze musiały zaoszczędzić, jako prywatną własność biskupa i jego legalnych spadkobierców<sup>70</sup>.

Twardą rękę zaborecy odczuli od razu podstawowe dziedziny życia gospodarczego diecezji. Inne instytucje, o znaczeniu drugorzędnym, dopiero po pewnym czasie stały się przedmiotem zainteresowania. Tej akcji przyświecał cel niedwuznaczny: zniszczyć wszelkie ślady odrębności diecezji warmińskiej i maksymalnie zespolić ją z nowym organizmem państwowym. W ciągu wieków Warmię od Prus oddzielała m.in. religia katolicka, która przetrwała dzięki polskiemu protektorowi. Fundacja Potockiego była dla Prus przykładem prężności katolickiej Warmii, owszem, religijnej ekspansji, pogardliwie określanej przez Prusaków jako *Proselytenmacherei*. W ciągu 173 lat istnienia fundacji w państwie pruskim i niemieckim czynniki odpowiedzialne za jej istnienie musiały mobilizować wszystkie siły, by myśl fundatora w tak odmiennych warunkach urzeczywistnić. Sama nazwa fundacji *Convertitenstift* mogła drażnić ludność protestancką i przypominać o wiekowej przewadze Polski na tych terenach.

W ramach likwidacji obcych naleciałości w Prusach gabinet rządowy przesłał z Poczdamu 7 III 1783 r. rozporządzenie do Wschodniopruskiego Ministerstwa w Królewcu zabraniające dopuszczania obcokrajowców na wszystkie kościelne stanowiska, beneficja i fundacje. Ministerstwo powiadomiło o tym ówczesnego biskupa ordynariusza, Ignacego Krasickiego i kapitułę. Krasicki zwrócił się do ministerstwa stanu z prośbą o wyjaśnienie, czy obcokrajowcy, którzy aktualnie posiadają jakieś beneficja w diecezji, muszą je opuścić. Minister baron K. von Zedlitz uspokoił biskupa, że cudzoziemcy, którzy w diecezji posiadali jakieś beneficja

et quietat Venerabile Capitulum per me revisorem Remigium Antonium Czarliński". Rewizorzy często zmieniali się, chociaż niektórzy z nich pełnili tę funkcję po wiele razy. Pod koniec XVIII w. kontrole były rzadsze, ale za to przeprowadzane przez dwóch kanoników. Wydaje się, że w XIX i XX w. już zaniechano systematycznej inwigilacji księgowości domu konwertytów.

<sup>68</sup> A. Poschmann: Die Landesaufnahme des Ermlands im Jahre 1772. ZGAE 23 (1929) s. 382 n.

<sup>69</sup> J. Jasiński: Reformy agrarne na Warmii na początku XIX wieku. Olsztyn 1967 s. 10.

<sup>70</sup> A. Kolberg: Der Mons Pietatis oder die Hilfskasse für die nothleidenden Bürger, Köllmer und Bauern im alten Ermlande. ZGAE 8 (1886) s. 480.

kościelne przed zajęciem Prus Zachodnich (tym mianem określano dawne Prusy Królewskie), mogą je nadal zatrzymać<sup>71</sup>.

Powyższy reskrypt dotyczył również fundacji Potockiego. Dotychczas przyjmowano konwertytów ze wszystkich krajów, niezależnie od uprzednio wyznawanej religii. Obecnie miejsce w fundacji mogli otrzymać jedynie konwertyci posiadający indygenat (obywatelstwo) pruski. O wiele dotkliwiej nowe zarządzenie odczuła pokrewna fundacja, Montanusa, która uzupełniała niejako fundację Potockiego. Nie ma formalnego dokumentu erekcyjnego tej fundacji. Powstała w roku 1674 na mocy samej dyspozycji kapituły. Kanonik warmiński Montanus († 1650), Szwed z pochodzenia<sup>72</sup>, zapisał w testamencie 10 tys. florenów polskich swemu krewnemu Henrykowi Montanusowi, z tym zastrzeżeniem, że w przypadku braku w rodzinie dalszego sukcesora katolika, pieniądze te mają być przeznaczone na stypendia dla chłopców uczących się w kolegium braniewskim. Pierwszeństwo mieli konwertyci ze Szwecji, Lotwy, Kurlandii, lub innych krajów bałtyckich, a z braku takich kolejno: konwertyci skądkolwiek pochodzący, chłopcy z Fromborka, bądź inni z komór kapitulnych. Ponieważ Henryk Montanus nie miał komu (według wymogów pierwszego ofiarodawcy) tej sumy przekazać, przeto została ona oddana do dyspozycji kapituły, zgodnie z klauzulą Macieja Montanusa. Odsetek od ulokowanego kapitału wystarczało na ufundowanie stypendium dla 5 studentów. Każdy z nich miał prawo przez 4 lata korzystać ze stypendium. Z powodów uzasadnionych kapituła jako dyspozytor fundacji mogła ten okres przedłużyć<sup>73</sup>.

Fundacje Montanusa i Potockiego przyciągały na Warmię konwertytów z krajów nadbałtyckich i sąsiednich Prus. Starsi znajdowali schronienie w domu konwertytów, a młodzież stypendium i miejsce w tzw. bursie ubogich (*bursa pauperum*) w Braniewie. Rozporządzenie gabinetu godziło w obie te fundacje, aczkolwiek w różnym stopniu.

Wzmógł nacisk rządowy na fundacje dla konwertytów obserwujemy na samym początku XIX w. W 1800 r. pruskie *Etats Ministerium* od biskupa Karola von Hohenzollerna zażądało odpowiedzi na pytanie: czy i jakie istnieją w Braniewie oraz innych miejscach diecezji instytuty, w których znajdują utrzymanie ci protestanci, którzy przeszli na religię katolicką? Rząd domagał się też dokumentów erekcyjnych tychże fundacji. Biskup pismo rządowe przekazał do załatwienia kapitule, a ta upoważniła kanonika J. Cichowskiego do przygotowania projektu odpowiedzi. Kanonik rzeczywiście przygotował kopię fundacji Potockiego. Odnośnie fundacji Montanusa zaznaczył, że powstała ona z dyspozycji kapituły i dokumentu erekcyjnego nie posiada. Dodał też, że od 1870 r. z ramienia kapituły sprawuje pieczę nad bursą ubogich i w ciągu tego czasu żaden konwertyta, czy obcokrajowiec nie ubiegał się o stypendium. Z konceptu pisma Cichowskiego dowiadujemy się jeszcze o jednym ciekawym szczególe: otóż władze pruskie upoważniły wyższego urzędnika państwowego, niejakiego Schlichtinga, by ten od samych duchow-

<sup>71</sup> ADWO, Akta Kapituły II Lit. PQR nr 8: Publicandum wegen den in die Stifter nicht aufzunehmenden Ausländern.

<sup>72</sup> T. Oracki: Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla. Warszawa 1963 s. 195.

<sup>73</sup> ADWO, Acta Capituli 1661—1674, k. 241—244.

nych katolickich dowiedział się, jaki kapitał diecezja przeznaczą na prozelityzm (*Proselytenmacherei*). Gdyby tych wiadomości od duchownych katolickich wydobyć nie zdołał, wówczas miał zwrócić się o pomoc do obeznanego z przedmiotem luterańskiego archidiecezjalnego w Bartoszczach<sup>74</sup>.

Po przeprowadzeniu akcji rozpoznawczej Ministerstwo Wschodniopruskie przeszło do represji. Pismem z dnia 13 IV 1801 r. zażądało od kapituły zmiany warunków przyjęcia na fundację Montanusa i zmiany jej tekstu w tym duchu, by wykluczyć cudzoziemców<sup>75</sup>. Kapituła zawsze broniła *status quo*. Nie mogła tak lekko się zgodzić na zmianę woli fundatora. Argumenty ministerstwa usiłowała osłabić przypominając kim był Montanus i dlaczego dał pierwszeństwo obokrajowcom do swojej fundacji. Chodziło mu — według interpretacji kapituły — nie o wszystkich Szwedów, czy innych ludzi skandynawskich, ale o tych tylko, którzy mieli jakieś posiadłości w Prusach i byli pruskimi indygenami<sup>76</sup>.

Równoległe z akcją przeciwko fundacji Montanusa przyszło uderzenie w zapewne więcej dla Prus przykrą fundację Potockiego. Ministerstwo Wschodniopruskie pismem z 15 czerwca 1801 r. zakomunikowało biskupowi decyzję rządu berlińskiego z 1 czerwca tegoż roku, mocą której uposażenie domu konwertytów miało być w całości obrócone na „polepszenie sytuacji katolickich szkół w Braniewie”<sup>77</sup>. Likwidacja majątku w tym przypadku oznaczałaby koniec fundacji. Kapituła poważnie zaniepokoiła się takim obrotem sprawy. Czyniła nawet biskupowi zarzuty, że dopiero teraz powiadamia ją o zagrożeniu i prosiła, by udostępnił jej wszelką korespondencję z władzami na ten temat<sup>78</sup>. Biskup chciał usprawiedliwić się przed kapitułą i oświadczył, że żadnej korespondencji w kwestii likwidacji domu konwertytów nie prowadził<sup>79</sup>. Z dalszej wymiany listów między biskupem rezydującym w opactwie Cystersów w Oliwie a kapitułą możemy odczytać wszystkie argumenty wysunięte ze strony diecezji w obronie fundacji. Więcej pomysłowości wykazała kapituła, bardziej zaangażowana w losy fundacji<sup>80</sup>. Należało przede wszystkim ustosunkować się do najważniejszego zarzutu: *Proselyten-*

<sup>74</sup> ADWO, Acta Generalia des Fürstbischöflichen General-Oficialatus von Ermland die Annahme der Conversen betreffend 1800. Sygn. IV, X, Y, Z. 22. Milde Stiftungen 1800—1802, k. 3—8. Cytowane tutaj akta z XIX wieku posiadają jeszcze skomplikowaną sygnaturę niemiecką, jaką otrzymały w kancelarii z której wyszły.

<sup>75</sup> ADWO, Acta Capituli 1801—2. Pismo podpisał: K. Finkenstein, A. Dönhoff i K. Ostau.

<sup>76</sup> Tamże, k. 9: Protokół posiedzenia kapituły z 25.IV.1801.

<sup>77</sup> ADWO, Milde Stiftungen 1800—1802, k. 12 i 13a. Wir Friedrich von Gottes Gnaden König von Preussen ... Wir haben von der in Braunsberg befindlichen Potockischen Stiftung Kenntniss genommen und die sich hierbei ausgemittelt hat, dass der Zweck derselben dahin geht, den Uebertritt protestantischer Landes Einwohner zur Katholischen Religion zu befördern, so haben Wir sub dato Berlin den 1 huius (mensis) festzusetzen geruhet, dass die Einkünfte dieser Stiftung zur Verbesserung der Brunsbergischen Schulen, besonders zur Entschädigung der Lehrer für den Unterhalt armer Schulkinder verwendet werden sollen...”. Podpisał Finkenstein i Ostau.

<sup>78</sup> List kapituły do biskupa z 8.VII.1801 r. ADWO, Milde Stiftungen 1800—1802, k. 13.

<sup>79</sup> Tamże, k. 15—16. Acta Capituli 1801—1802, k. 13.

<sup>80</sup> Milde Stiftungen, jw. k. 13, 21.

*macherei*. W odpowiedzi na to kapituła podnosiła, że fundacja nosi nazwę *domus conversorum*, a nie *domus convertendorum*, przyjmuje bowiem ludzi już nawróconych i posiadających świadectwo życia w nowej wierze, okupione często gorzkimi upokorzeniami. Powoływała się na prawo państwowe *Allgemeines Preussisches Gesetzbuch*, t. IV, tit. II, cz. 2, § 40—41, które pozwala na zmianę religii, tym bardziej, że państwo pruskie szczyli się tolerancją religijną i wolnością myślenia religijnego. Jeśli dochody fundacji zostaną przeznaczone na inny cel, to spadkobiercy Potockiego mogą o nie zapomnieć się i wycofać pod pretekstem nie dotrzymania słowa ze strony egzekutorów woli fundatora. Ten drugi argument miał większą wymowę niż poprzedni. Państwo pruskie nie miało ochęci wyzbywać się kapitału ulokowanego w jego granicach. Fundacji jako instytucji czysto charytatywnej nie wolno posądzać o dyskredytowanie religii ewangelickiej, tak samo jak nie wolno tego źródłowego celu imputować analogicznym instytucjom protestanckim.

Biskup Hohenzollern, w oparciu o przytoczone mu przez kapitułę wywody, 25.VIII.1801 r. wystosował pismo do Wschodniopruskiego Ministerstwa w Królewcu o zawieszenie decyzji<sup>81</sup>. W aktach nie znajdujemy odpowiedzi na nie. Mileżenie oznaczało zaniechanie dalszej akcji przeciwko domowi konwertytów. Rząd jeszcze tylko zażądał ujawnienia dochodów fundacji, co kapituła po pewnych wahaniach uczyniła<sup>82</sup>. Wydaje się, że walnie do rozładowania napiętej sytuacji przyczyniło się przyjęcie do fundacji wdowy po pruskim majorze, von Pogwich. Nie należało się jej stypendium w fundacji, bo nie była konwertytką, chociaż była katoliczką. Starła się o miejsce w ewangelickiej fundacji mariańskiej w Królewcu. Z braku miejsca, a może z racji religijnych nie otrzymała go. Sam król pruski za pośrednictwem ministerstwa w Królewcu zwrócił się do biskupa warmińskiego, by p. majorową umieścić w którymś z domów charytatywnych katolickich. Biskup petentów odesłał do kapituły. Kanonicy poważnie zastanawiali się czy mogą dać stypendium nie-konwertytce. Ostatecznie wyrachowanie wzięło górę nad skrupułami i w nadziei na łagodniejsze potraktowanie fundacji zgodzili się zadośćuczynić prośbom najwyższych władz pruskich, chociaż „ze względu na znane usposobienie majorowej” pensję wypłacano jej jak wszystkim, lecz nie przyznano lokalu w domu braniewskim. Majorowa, może nawet zadowolona, że nie będzie musiała krępować się regulaminami fundacji, przyjęła pensję konwertyty i o mieszkanie już się nie dopominała<sup>83</sup>.

Z całej nagonki na fundację biskup zrozumiał, że władze pruskie może dałyby spokój fundacji, gdyby jej zmienić nazwę. Radził więc kapitule, by dla uniknięcia przykrości zamienić *Convertitenstift* na „Dom ubogich” w niczym nie zmieniając istotnej treści<sup>84</sup>. Kapituła jednak obstawała przy swoim i nazwa domu w niezmienionej postaci przetrwała aż do końca. Jeśli chodzi o samą nazwę zakładu to jeden fakt z okresu późniejszego godny jest odnotowania: Urząd mierniczy w Braniewie 3 lutego

<sup>81</sup> Tamże, k. 19—20.

<sup>82</sup> ADWO, Acta Capituli 1801—1802, k. 21, 22.

<sup>83</sup> W aktach kapituły z roku 1802 sprawa p. Pogwich zajmuje sporo miejsca (k. 101, 131, 132, 139). Milde Stiftungen jw. k. 28, 33.

<sup>84</sup> ADWO, Acta Capituli 1801—1802, k. 131. List biskupa do kapituły z 24.IV.1802. Milde Stiftungen, jw. k. 24.

1927 r. wezwał kapelana domu konwertytów w sprawie działki przy *Proselyten Stift*, jak zaadresował urzędnik biura mierniczego, niejaki Herbst<sup>85</sup>. Ks. K. Skowroński osobnym pismem wyjaśniał w urzędzie, że fundacja Potockiego nigdy nie nazywała się *Proselyten*, sondern ein *Konvertiten-Stift*<sup>86</sup>. W odpowiedzi na to urząd zakomunikował, że w ich księgach (*Katasterbücher*) figuruje nazwa *Proselytenstift* i wniosek o zmianę nazwy powinien złożyć ordynariusz diecezji wpisany jako właściciel fundacji<sup>87</sup>. Kapelan zwrócił na to uwagę kanonika konserwatora, a ten z kolei biskupa. Ówczesny ordynariusz diecezji, biskup Augustyn Bludau, zwrócił się do urzędu mierniczego tymi słowami: nazwę *Proselyten-Stift* należy uważać za nieporozumienie, bowiem dokument erekcyjny z 15 września 1722 r. mówi o *Domus Conversorum*, czyli po niemiecku *Conversenhaus*, albo *Conversenstift*. Władze państwowe w pismach urzędowych pisały: *Potocki = Stiftung*. Ponieważ biskup ordynariusz diecezji w księgach figuruje jako właściciel fundacji, przeto proszę o zmianę nazwy na *Convertitenstift*, albo *Potocki-Stiftung*<sup>88</sup>. Powyższy szczegół świadczy wymownie, jak uszczypliwa nazwa domu Potockiego w niektórych środowiskach omal nie stała się nazwą własną, podobnie jak przydomki chłopskie nieraz zamieniały się we właściwe nazwiska.

W pierwszej połowie XIX wieku fundacja jeszcze raz poczuła się zagrożona w stanie posiadania, tym razem jednak w stopniu mniej groźnym niż w 1801 r. Władze oświatowe z Berlina pismem z 22.X.1832 r. zaproponowały biskupowi warmińskiemu Józefowi von Hohenzollern by dom konwertytów przeznaczyć na internat dla uczniów gimnazjum braniewskiego, pochodzących z tzw. Prus Zachodnich (dawne Prusy Królewskie) i pragnących poświęcić się stanowi duchownemu. Konwertyci mieli być przeniesieni do zamku lidzbarskiego, lub innego pomieszczenia w diecezji<sup>89</sup>. Trudno przypuszczać, by protestancki rząd pruski rzeczywiście chciał dobra Kościoła katolickiego. Prawdopodobnie chodziło mu o wytrącenie fundacji dla konwertytów z posiadania i rozproszenie po diecezji. Niezależnie od motywacji propozycji, kapituła, jak zwykle, zgłosiła sprzeciw. W obszernym piśmie<sup>90</sup> wyłuszczyła wszystkie argumenty przeciw wnioskowi, a na poparcie swej tezy, że budynek Potockiego nie nadaje się na konwikt studencki dla licznej grupy młodzieży z diecezji chełmińskiej i nie da się dobudować na tych fundamentach jeszcze jednego piętra, wobec czego dom będzie najlepiej wykorzystany, jeśli pozostawi się go pierwotnie zamierzonemu celowi. Pomieszczenie w zamku lidzbarskim nie wydaje się być odpowiednie dla zreumatyzowanych staruszków, do tego nadzór kapituły nad fundacją, nakazany dokumentem erekcyjnym, stałby się trudniejszy. Biskup J. Hohenzollern, za którego pośrednictwem władze oświatowe przedłożyły kapitule powyższy wniosek, nie zajął wyraźnego stanowiska w tej sprawie. Nadmienić jednak wypada, że on oddał fundacji niemalą przysługę, bowiem u władz państwowych wywal-

<sup>85</sup> ADWO, Acta foundationis Potockianae 1924—1932. Akta par. Frombork nr. 36, k. 37.

<sup>86</sup> Tamże, k. 38.

<sup>87</sup> Tamże, k. 49.

<sup>88</sup> Tamże, k. 51.

<sup>89</sup> ADWO, Acta des Domkapitels von Ermland die Potockische Stiftung in Braunsberg betreffend 1797—1856. PQ. Nr 6, k. 44—46.

<sup>90</sup> Tamże, k. 46—47.



czył jurysdykcję kościelną nad przytułkami ufundowanymi przez Kościół. Dzięki temu biskupi i inni wizytatorzy kościelni mogli wizytować te zakłady, modyfikować przepisy porządkowe i dyscyplinarne. Rząd już nie ingerował<sup>91</sup>.

Życie grupy ludzi połączonych wspólnym dachem domu konwertytów w tym okresie niewiele odbiegało od poprzedniego. Szczegółowe informacje na ten temat znajdujemy w bogatej korespondencji prowizorów z kapelanami<sup>92</sup>. Urząd prowizora, czyli prefekta fundacji, w kapitule nadal pozostał z wyboru, ale kanonik raz obrany najczęściej pełnił tę funkcję do końca życia. W XVIII w. prowizorzy często zmieniali się, co utrudniało wypracowanie jednego stylu i ciągłości pracy. Później niektórzy prowizorzy trwali na stanowisku po lat kilkadziesiąt, np. Stanisław von Hatten (został biskupem) przez 43 lata, Neumann — 28 lat, Wunder — 21 lat. Podobnie niektórzy kapelani fundacji doczekali się na tym stanowisku sędziwego wieku<sup>93</sup>.

Dyscyplina wewnątrz domu nie uległa rozluźnieniu w stosunku do okresu przedrozbiorowego. Dzięki nieustępliwości kapituły, czasami wprost fanatycznej, fundacja pozostała wierna woli fundatora i w najtrudniejszych momentach przyjmowała tylko konwertytów. Ograniczenie się do samych konwertytów pruskich, wymuszone reskryptem z 1783 r., nie miało większego znaczenia. Wspomniana wdowa Pogwich, to chyba jedyna nie-konwertytka w fundacji, korzystająca ze stypendium. Nie należy tu brać pod uwagę ostatnich lat istnienia fundacji, gdy dom dla konwertytów stał się prawie domem czynszowym. Petenci, ubiegający się o miejsce w fundacji, powoływali się na świadectwo proboszcza o ich konwersji i ewentualnie na wszystkie przykrości, jakie przecierpieli z powodu zmiany religii. Znamienny pod tym względem jest list jednego konwertyty, z 1863 r.<sup>94</sup>:

Mieszkam obecnie u szwagra i muszę dostosować się do jego woli. Powiedział mi on, że mam opuścić dom, jeżeli nie powrócę do dawnej religii. Początkowo usiłowano prośbami i wyśmiewaniem się nakłonić mnie do odstępstwa. Ach, jak wiele walk sprowadził na mnie ten krok (konwersji) szczególnie po śmierci ojca, gdy zostałem zdany na łaskę tego człowieka, który chce igrać moją duszą jak piłką.

<sup>91</sup> Georg Matern: Die Hospitäler im Ermland. ZGAE 16 (1910) s. 86.

<sup>92</sup> Szczególnie bogata jest korespondencja kapelanów: Freytaga i Skowrońskiego.

<sup>93</sup> Księgi rachunkowe fundacji pozwalają na dość dokładne ustalenie kolejności prowizorów i kapelanów. Prowizorzy: Gotfryd Henryk v. Eulenburg 1722—1734, Remigiusz Antoni Czarliński 1734—1738, Jan Stockenhausen 1738—1744, Jan Franciszek Thal 1744—1748, Bp. Karol v. Zehmen 1749—1763 i 1767—1768, Jakub Simonetti 1763—1764, Andrzej Żorawski 1765—1767, Jan Kłowski 1768—1770, Karol Pöppelmann 1770—1771, Andrzej Marquardt 1790—1793, Justyn Soczewski 1793—1794, Stanisław Andrzej v. Hatten 1794—1837, J. Neumann 1838—1865, W. Blockhagen 1865—1871, A. Wunder 1873—1894, J. Pohl 1895—1903, J. Marquardt 1905—1911, A. Kranich 1912—1923, P. Romahn 1925—1930, J. Hennig 1931—?. Kapelani: Ignacy Brandt 1722—1751, Rautenberg 1751, Tomasz Schulz 1752—1761, Lichton 1761—1768, Weinreich 1768—1773, Jedzki 1773—1776, Piotr Lange 1776—1784, Vonelsen 1785—1803, Werner 1803—1822, Thiel 1824—1835, A. Arendt 1837—1840, H. Freytag 1843—1871, J. Brieskorn 1873—1883, J. Wichert 1884—1887, Romahn 1888—1889, F. Schulz 1890—1906, Skowroński 1906—1932 i dalej brak ksiąg rachunkowych. Pewną trudność stanowi fakt, że do roku 1814 rok obrachunkowy fundacji zaczynał się w niedzielę Św. Trójcy. Od roku 1815 został on przesunięty na rok kalendarzowy, od 1 stycznia.

<sup>94</sup> ADWO. Acta betreffend verschiedene Bauten und Reparaturen im v. Potockischen Stift zu Braunsberg 1853—1892, k. 15.

Z płaczem proszę: wysłuchajcie mego wołania i dajcie mi miejsce w fundacji, wyrwijcie mnie z mojej rozpacz.

Listów o podobnej treści najwięcej napływało do prowizora wtedy, gdy zawakowało jakieś miejsce w fundacji. Niektórzy powołują się na wieloletnie wyczekiwanie. Wliczenie petenta do grupy *expectantes* już uważano za sukces.

W latach osiemdziesiątych XIX wieku Bismarck zaprowadził ubezpieczenia społeczne. Jak świadczą akta, odtąd z fundacji nie mogli korzystać ci, którzy otrzymywali z ubezpieczalni rentę starczą, lub inwalidzką<sup>95</sup>. Do podań z XX wieku są dołączone zaświadczenia o stanie zdrowia petenta. Cierpiący na choroby przewlekłe (z wyjątkiem reumatyzmu) i zakaźne nie mogli być przyjęci<sup>96</sup>. Ciężko chorych beneficjentów przekazywano do szpitala św. Andrzeja, również prowadzonego przez Kościół. Nie było żadnych dodatków w uposażeniu konwertyty na wypadek choroby. Pieczę nad niedołączonymi sprawowali współmieszkańcy domu „z miłości chrześcijańskiej”<sup>97</sup>.

Fundacja Potockiego, pożyteczna i postępową w swoim czasie, od połowy XIX w. zdradzała już symptomy skostnienia. Winę za to ponosi kapituła, która zbyt wiernie chciała wypełnić wolę fundatora i popadła w formalizm. Nie wykorzystała możliwości dostosowania przepisów do nowych warunków życia, jak tego domagała się od Potockiego w 1723 r. Niektóre przepisy porządkowe domu rażą wprost swoim archaizmem, np. zakaz wydalania się na dłuższy okres czasu poza dom. Jeszcze w 1908 r. jedna staruszka pisze podanie do konserwatora, kanonika J. Marquardta, z prośbą o pozwolenie jej na odwiedzenie syna w Elblągu. Kanonik specjalnym pismem przesłanym nie na ręce petentki, lecz kapelana domu, wyraził zgodę!<sup>98</sup>. W pierwotnym założeniu zakaz wyjazdów bez pozwolenia miał charakter profilaktyczny: chodziło o to, by innowiercze środowisko konwertyty nie przyciągnęło go z powrotem. Po włączeniu Warmii do Prus bariery obronne przed pruskim protestantyzmem stopniały, ludność przemieszczała się. Już nie było dokąd uciekać przed „wrogiem”. Warmia straciła charakter miejsca ucieczki i bezpiecznego azylu, o ile kiedykolwiek tę rolę mogła spełnić.

Godna podziwu jest wierność niektórych kapelanów w przestrzeganiu regulaminu fundacji. Jako *spirituales* nadzorowali praktyki religijne podopiecznych. Kapelan Freytag 30 czerwca 1853 r. kanonikowi Neumannowi, konserwatorowi fundacji, donosił: „... beneficjaci, o których Waszej Dostojności pisałem ostatnim razem, że dotąd nie odbyli jeszcze spowiedzi za drugi kwartał, podczas wieczornych uroczystości przystąpili do Sakramentów św.”<sup>99</sup>. Sytuacja zmieniła się, gdy do domu, pod naciskiem magistratu i policji po 1923 r., wprowadziło się kilku lokatorów zupełnie przygodnych, chociaż jeszcze i wtedy kapituła starała się zapewnić pierwszeństwo konwertytom. Kapelan, ks. Skowroński, żalił się przed kanonikiem konserwatorem, iż niektórzy nowi lokatorzy prowadzą życie swo-

<sup>95</sup> Acta des Dompakitelns von Ermland das Potockische Stift in Braunsberg betreffend 1900—1921, Lit. P nr. 15, vol. II, k. 22—23.

<sup>96</sup> Tamże, k. 62, 75.

<sup>97</sup> Tamże, k. 89—91.

<sup>98</sup> Acta Fundationis Potockianae 1833—1924 k. 201 (Sygn.: Frombork 36).

<sup>99</sup> ADWO, Acta betr. verschiedene Bauten und Reparaturen..., jw. k. 19.

bodne i w ogóle nie chodzą do kościoła<sup>100</sup>. Innymi słowy: dyscyplina domu rozprzegła się całkowicie, gdy fundacja nie mogła swoim mieszkańcom dać jak dawniej porcji na wyżywienie. Podobny los dzieli każda instytucja charytatywna, skoro przestanie dysponować dobrami doczesnymi.

Pod wieloma względami wspólne życie obcych sobie ludzi, do tego starych i schorowanych, nie mogło obejść się bez konfliktów. Nie dziwi nas przeto, że (dla przykładu) za lata 1856—1880 narósł dość pokaźny plik akt, zatytułowany „... *betreffend verschiedene Klagen und Streitigkeiten der im v. Potockischen Stifte zu Braunsberg wohnenden Converſen*”<sup>101</sup>. Niektóre konflikty wchodziły na drogę postępowania prawnego i nawet dla współczesnych przestały być tajemnicą domu. Do bardziej znanych należy proces z wdową po nauczycielu Hill z Bisztynka. W 1857 roku prowizor, kanonik Neumann, za jakieś przestępstwa usunął ją z fundacji. W obronie wdowy wystąpił *Armenverband* powiatu braniewskiego, do którego należała opieka nad biednymi w powiecie. Związek zaskarżył kapitułę w sądzie za niedopełnienie obowiązku utrzymania p. Hill. Sąd powiatowy na posiedzeniu z 10.II.1860 r. skargę odrzucił i obciążył oskarżyciela kosztami procesu<sup>102</sup>. Należy przy tym podkreślić bezstronność sądu, który, opłacany przez państwo protestanckie, rozstrzygnął na korzyść instytucji katolickiej.

Dechowały się też akta procesu fundacji z sąsiadami o ścieżkę do kościoła św. Katarzyny. Za czasów biskupich konwertyci swobodnie chodzili do kościoła ścieżką, wiodącą z ich domu poprzez plac zamkowy. Później powstały tutaj działki miejskie i ich właściciele nie chcieli pozwolić na przejście. Droga okrężna nie tylko była dłuższa, ale i trudna do przejścia dla ludzi starszych. W r. 1847 kanonik Neumann i kapelan Freytag rozpoczęli proces. Z tomu akt procesowych najcenniejszym dla nas jest chyba plan sytuacyjny fundacji; sporządzony przez geometrę dla potrzeb sądu<sup>103</sup>.

Wyżej powiedzieliśmy, że istotną rolę w fundacji o charakterze charytatywnym odgrywała baza materialna. Warto z kolei przyrzeć się, jakim przemianom ulegało uposażenie fundacji Potockiego w ciągu tego przeszło półtorawiecznego okresu. Z poprzedniego okresu wiemy, że fundacja miała zabezpieczony byt w majątkach i kapitale ulokowanym. Po 1772 r. Prusy stopniowo likwidowały resztki dawnego porządku diecezji. W rachunkach fundacji pierwszego śladu „epoki pruskiej” dla fundacji możemy dopatrzeć się dopiero w 1787 r. Prowizor, kanonik Andrzej Marquardt, wtedy wprowadził język niemiecki w miejsce powszechnej dotąd łaciny<sup>104</sup>. Drugą ważniejszą innowacją jest wprowadzenie ogólnopruskiej waluty w talarach, srebrnych groszach i fenigach w miejsce regionalnego pruskiego złotego. Nastąpiło to w roku 1789<sup>105</sup>. Trzy floreny

<sup>100</sup> Acta Foundationis Potockianae 1924—1932, k. 62, 69 (Sygn.: Frombork 36).

<sup>101</sup> ADWO, Frombork nr. 36.

<sup>102</sup> ADWO, Acta des Domkapitels von Ermland das v. Potockische Stift in Braunsberg, die Aufnahme von Individuen in dasselbe, sowie in demselben befindlichen Individuen betreffend 1856—1867, k. 40—50, 57.

<sup>103</sup> ADWO, Acta des von Potockischen Stifts zu Braunsberg, insbesondere den Steig vom Stifte nach der Pfarrkirche ... betreffend 1847—1861, k. 25.

<sup>104</sup> ADWO, Varia 27, k. 141.

<sup>105</sup> Tamże, k. 158 n.

pruskie szły na jednego talara. Wysokość dochodu fundacji w nowej walu-  
lucie otrzymamy przez podzielenie dotychczasowej sumy przez trzy.  
I tak <sup>106</sup>:

|   | w złotychkach | w talarach |
|---|---------------|------------|
| dobra Parkity-Wólka-Polkajmy dawały                                 | 1200          | 400        |
| dobra Trąby   | 120           | 40         |
| dobra Sadiławki   | 120           | 40         |
| R a z e m   | 1440          | 480        |
| kwota zapisana w gotówce  | 11.500        | 3833 30 g  |
| przypadłość z 1764 r.   | 1.134 7 g     | 378 7 g    |
| pozostało po 1764 r.  | 10.365 23 g   | 3455 23 g  |
| W r. 1789 sumę ulokowaną powiększono<br>zaoszczędzonymi czynszami o | —             | 166 60 g   |
| R a z e m (kapitał w gotówce)                                       |               | 3621 83 g  |

Czysty dochód fundacji stanowiło owych 480 talarów czynszu od majątków — był to tzw. dochód stały, oraz czynsz od sumy 3.621 talarów i 33 srebrne grosze, zaliczany do dochodów niestających, a to z tego względu, że nie wszyscy dzierżawcy płacili jednakowy procent. Według określenia papieża Piusa V chrześcijański godziwy procent od sumy wypożyczonej nie mógł przekraczać pięciu. Najczęściej właśnie na taki procent sumy lokowano, ale na fundacji Potockiego amplituda wahań zamyka się w ramach 2,5—6%. Podobnie jak w okresie poprzednim większość dłużników pochodziła z Elbląga. W latach 1790—1796 elbląski Bank Comtoir wypożyczył od fundacji sumy, najpierw 1446 talarów, później 2145 tal., na najniższy procent odnotowany w księgach rachunkowych fundacji, po 2,5 <sup>107</sup>. W rachunkach z lat 1796—1819 figuruje kapitan z Bażyn, Andrzej Marquardt, jako wierzyciel sumy 2500 talarów na 5% <sup>108</sup>. Po nim w latach 1819—1842 taką samą sumę i na taki sam procent wypożyczył również kapitan Bażyn, Wojski <sup>109</sup>. Pozostałą część sumy wypożyczyli po kilkaset, albo nawet po kilkadziesiąt talarów, pomniejsi właściciele ziemscy i kupcy.

Stypendia wypłacane konwertytom pozostały takie same co i przed 1772 r. Po wymianie waluty każdy z nich otrzymywał po 50 talarów rocznie w 4 ratach: na św. Michała 16 tal. 60 gr., na Boże Narodzenie 8 tal. 30 gr., na Wielkanoc 16 tal. 60 gr., na św. Jana 8 tal. 30 gr.

Mimo tej samej wysokości dochodów baza materialna domu konwertytów przechodziła poważne przemiany. Przypominamy, że pierwszym dzierżawcą zasadniczego kompleksu dóbr Parkity (tym mianem często obejmowano zespół dóbr Parkity-Polkajmy-Wólka) był Ernest Wolson. Ponieważ on nie był w stanie złożyć 15 tys. florenów kaucji, dlatego dobra te 20.VII.1731 r. musiał odstąpić ówczesnemu burgrabiemu z Pie-  
niężna, a ten 23.VI.1733 kanonikowi Bonawenturze Heinigk, który kaucję tę niezwłocznie złożył. W 1740 r. z kolei dobra te objął Piotr Mocki

<sup>106</sup> Tamże, k. 144—145, 158—159.

<sup>107</sup> Tamże, k. 184, 190, 192, 197, 204.

<sup>108</sup> Tamże, k. 207 n. Akta par. Frombork nr. 5.

<sup>109</sup> Akta par. Frombork nr. 5.

i osobnym pismem zapisał jako kaucję rolę pod Dobrym Miastem oraz karczmy Kierwiny i Prosioty *cum attinentiis et pertinentiis*, wartości szacunkowej ponad 7 tys. fl. Brakującą sumę, tj. 8 tys. fl., przyrzekł zabezpieczyć na innych dobrach prawa chełmińskiego. Ponieważ jednak raty po 600 fl. na św. Michała i na Wielkanoc regularnie wypłacał, a ręczyli za niego kanonicy Heinigk i Ludwich, dlatego nie zmuszano go do dotrzymania danego słowa. Jego syn, Stanisław, wraz z małżonką nie chciał uiścić wymaganej kaucji, żądając, aby *titulus possessionis* fundacji został ograniczony tylko do samych dóbr Polkajmy<sup>110</sup>. Spór z Mockim załatwiono w ten sposób, że 15.XII.1797 r. wystawili oni pismo kaucyjne na sumę 5 tys. talarów (co odpowiadało sumie 15 tys. złotych pruskich), wymaganą tytułem kaucji<sup>111</sup>. Wymienioną kwotę wpisano tymczasowo na hipotekę dóbr Parkity-Wólka-Polkajmy, z tym, by po najbliższym rządowym pozwoleniu na emisję nowych listów zastawnych Wschodniopruskiego Ziemstwa Kredytowego, kwotę powyższą zamieniono na listy zastawne, wystawione na imię *Beneficium Conversorum*. Specjalne kupony dodane do tych listów uprawniały do pobierania odsetek od sumy wyszczególnionej w tychże listach zastawnych. Odsetki te kwartalnie miały dać fundacji 100 talarów czystego dochodu<sup>112</sup>.

Kapituła warmińska nie chciała się zgodzić na zapisanie tych 5 tys. talarów na hipotece wspomnianych majątków, gdyż wolą fundatora było, aby zostały one zapisane na dobrach prawa chełmińskiego, położonych w granicach biskupstwa<sup>113</sup>.

Nową propozycję uczyniła Królewska Dyrekcja Wschodniopruskiego Ziemstwa w Morągu: zanim kaucja wystawiona przez posesorów dóbr Parkity zostanie zamieniona na listy zastawne Ziemstwa Kredytowego, musi być do tego stworzona podstawa w wysokości 10 tys. talarów; niech kapituła, po uzyskaniu zgody Ministerstwa Wschodniopruskiego, przyjmie te 10 tys. w czteroprocentowych listach zastawnych i zgodzi się na wymazanie w hipotece tych dóbr zobowiązań ciążących na ich posesorach<sup>114</sup>. Kapituła rozumiejąc nawet, że dochody fundacji z dóbr Parkity pozostaną bez zmiany, nie zgodziła się na to, ponownie powołując się na wolę fundatora, by nie tylko dochody, ale i sam majątek pozostał związany z domem konwertytów<sup>115</sup>. Dała przez to wyraz swej nieufności do operacji finansowych i przekonaniu, że tylko ziemia może stanowić niezawodną rękojmię stałości fundacji.

Ostatecznie sprawę rozstrzygnęło Ministerstwo Wschodniopruskie decyzją z 8.X.1798 r. upoważniając kanonika von Hatten do wymazania

<sup>110</sup> Acta des Domkapitels von Ermland die Potockische Stiftung in Braunsberg betreffend. I. Lit. PQ Nr. 6, k. 2: Kopia pisma kapituły do Biskupiego Warmińskiego Sądu Wójtowskiego (Bischöflich Ermländisches Land Vogtei Gericht) w Lidzbarku z 29.III.1797.

<sup>111</sup> Tamże, k. 3. Oryginał pisma Bischöflich Ermländisches Land Vogtei Gericht do kapituły warmińskiej z 23.I.1798.

<sup>112</sup> Tamże, k. 4: Kopia pisma Ministerstwa dla Prus Wschodnich (Königliches Ostpreussisches Staatsministerium) z 2.X.1797 r. do powiatowego poborcy podatkowego w Lidzbarku, jako mandatariusza małżonków Mockich.

<sup>113</sup> Tamże, k. 5: Koncept pisma kapituły do Biskupiego Warmińskiego Sądu Wójtowskiego w Lidzbarku z 16.V.1798.

<sup>114</sup> Tamże, k. 6—7: Oryginał pisma Dyrekcji do kapituły z 23.III.1798 r.

<sup>115</sup> Tamże, k. 9—10: Koncept pisma kapituły do Ministerstwa prowincji wschodniopruskiej z 16.III.1798.

z hipoteki Parkit kwoty 5 tys. talarów. Ministerstwo nie podzieliło zatem zastrzeżeń kapituły powołującej się na wolę fundatora. Podstawą decyzji Ministerstwa było orzeczenie lidzbarskiego *Landvogtei-Gericht* z 7.IX. 1798, wystawione na żądanie Ministerstwa Prowincjonalnego<sup>116</sup>. Tegoż dnia Królewskie Ministerstwo Wschodniopruskie powiadomiło o swej decyzji dyrekcję landszafty w Morągu<sup>117</sup>. Kapituła dalej nie oponowała i przyjęła od dyrekcji Ziemstwa Kredytowego 10 listów zastawnych z kuponami odsetkowymi, prosząc zarazem, aby procent od sumy 10 tys. talarów, wyszczególnionej w listach zastawnych, dyrekcja przesyłała nie do Braniewa, lecz wprost do Fromborka, gdzie stale przebywa kanonik konserwator fundacji<sup>118</sup>. Pierwszą ratę odsetek (100 talarów) za kwartał od św. Michała do Bożego Narodzenia 1798 r. kapituła pokwitowała 5.IV. 1799 r.<sup>119</sup>. W ten sposób od 1798 r. płatnikami od dóbr Parkity, Wólka, Polkajmy nie są bezpośrednio ich posiadacze, ale *Landschafts Direction*. Fundacji wyszło to niewątpliwie na użytek, bowiem znikł problem ściągania zaległości od tenutariusza majątku. Z pozostałych majątków, tj. z Sadławek i Trąb, czynsz wpłacali bezpośrednio ich aktualni użytkownicy. Uwłaszczenie chłopów we wsiach Polkajmy i Parkity w 1820 r. nie wpłynęło ujemnie na zabezpieczenie fundacji dochodów<sup>120</sup>. Wskazuje na to wykaz dochodów z 1825 r. Dochody stałe wynosiły wówczas zgodnie z normą 480 tal., a niestałe, czyli procent od kapitału ulokowanego, 169 tal. 47 gr. i 12 fenigów<sup>121</sup>.

Ważniejsze wydarzenia dotyczące fundacji zaszły dopiero w 1838 r., gdy Generalna Dyrekcja Wschodniopruskiego Ziemstwa Kredytowego wypowiedziała wszystkie nie konwertowane jeszcze listy zastawne. Dotyczyło to również 10 listów fundacji Potockiego. Konwersja, czyli zamiana dotychczasowych listów zastawnych na nowe, połączona była z obniżeniem stopy procentowej z 4 % na 3,5 %. Powstało więc niebezpieczeństwo uszczuplenia stałych dochodów fundacji o 50 talarów. Generalna Dyrekcja landszafty wschodniopruskiej zaproponowała kapitule, by listy zastawne należące do fundacji zamieniła na pieniądze po cenie nominalnej, lub zgodziła się na konwersję taką, która by nie naruszyła rocznego dochodu w wysokości 400 talarów. Kapituła pierwotnie nie chciała zgodzić się na żadne zmiany, powołując się na zapewniony przywilej listów zastawnych fundacji, że nie będą one podlegać relucji, czyli na przywilej *der Unablösbarkeit*. Ziemstwo Kredytowe nie uznało tego przywileju, oświadczyło jednakże, że nie będzie się upierało przy swoim żądaniu zamiany listów zastawnych na pieniądze, jeżeli kapituła w terminie do 15.V.1839 r. zgodzi się na konwersję. Stratę 50 tal. zobowiązany jest pokryć — zdaniem Dyrekcji Landszafty — każdorazowy właściciel Parkit, skoro na hipotece tychże dóbr ciąży *onus perpetuum* 400 tal. rocznie dla fundacji<sup>122</sup>.

<sup>116</sup> Tamże, k. 12—15.

<sup>117</sup> Tamże, k. 16.

<sup>118</sup> Tamże, k. 20.

<sup>119</sup> Tamże, k. 21: Koncept odnośnego kwitu z 5.IV.1799.

<sup>120</sup> Tamże, k. 33—35.

<sup>121</sup> Tamże, k. 38—40.

<sup>122</sup> Tamże, k. 48—57; szczególnie pismo kapituły z 22.I.1839 i odpowiedź Dyrekcji Ziemstwa z 13.IV.1839.

Kapituła trwała wprawdzie nadal przy swej opinii, że jej listy zastawne nie podlegają relucji<sup>123</sup>, zgodziła się jednak na proponowaną przez Ziemstwo drogę wyjścia, wobec czego dyrekcja Ziemstwa upoważniła swego radcę, von Strachowskiego z Eldyt, będącego pełnomocnikiem właściciela Parkit, aby doprowadził do ugody między właścicielem Parkit a kapitułą w sprawie indemnizacji fundacji, poszkodowanej obniżeniem procentów płaconych od listów zastawnych<sup>124</sup>. Właściciel Parkit, kapitan Louis von Hatten, jak pisze Strachowski do kapituły 12.VI. 1839<sup>125</sup>, byłby w tym szczególnie poszkodowany, gdyż kapituła, nie konwertując listów zastawnych w wyznaczonym terminie, pozbawiła go premii w wysokości 200 tal., wyznaczonej przez Ziemstwo dla tych, którzy konwersji dokonali w terminie. Powstała stąd rozwleka korespondencja pomiędzy kapitułą a Strachowskim<sup>126</sup>. Skończyło się na przyjęciu przez kapitułę propozycji Strachowskiego, uzgodnionej z Hattenem: kapituła odstąpiła należące do fundacji Potockiego listy zastawne opiewające na 10 tys. talarów, w zamian za rentę w wysokości 400 talarów rocznie, zapisaną na hipotecę majątku Parkity. Ale na dobrach tych ciążyły jeszcze inne listy zastawne będące w posiadaniu osób prywatnych, opiewające na 7.575 tal. Kapituła zgodziła się na wykup tychże za pożyczkę zaciągniętą we Fromborskim funduszu legatów i zapisaną następnie w hipotece majątku Parkit<sup>127</sup>. W ten sposób zabezpieczono dla fundacji Potockiego owe 400 talarów rocznej renty z Parkit. W księgach rachunkowych fundacji konserwator Neumann odnotował pod rokiem 1840 fakt przejścia na system renty<sup>128</sup>. Czysty dochód pozostał więc ten sam i to jest najważniejsze. Dla fundacji, efektywnie rzecz biorąc, nie odgrywa większej roli to, czy owe 400 talarów otrzymała jako procent od listów zastawnych, czy też jako *unablösliche Rente*.

W roku 1875, po zmianie waluty, talary zostały zastąpione markami, trzy razy słabszymi od talara<sup>129</sup>. Nie spowodowało to zmiany uposażenia. Poważniejsza innowacja miała miejsce w 1880 r. Znika wówczas renta od dóbr Parkity, Wólka i Polkajmy. Na marginesie księgi rachunkowej kanonik konserwator zamieścił adnotację: *durch Kapitalszahlung abgelöst*<sup>130</sup>. Wydaje się, że wtedy dobra te zostały spieniężone i fundacja operowała już tylko gotówką, ulokowaną w listach zastawnych.

Niezmiernie ważnym momentem w dziejach uposażenia domu konwer-

<sup>123</sup> Tamże, k. 63—65: Pismo do Ziemstwa z 3.V.1839.

<sup>124</sup> Tamże, k. 66.

<sup>125</sup> Tamże, k. 67.

<sup>126</sup> Tamże, k. 68—81.

<sup>127</sup> Tamże, k. 75.

<sup>128</sup> Akta par. Frombork nr. 5. Oto interesująca nas adnotacja: „Die Ostpreussische Landschaft hat die auf den adlich Potockischen Gütern stehenden 10.000 rt. (Reichstaler) Pfandbriefe, von welchen ... 400 rt. jährlich für die Güter Parkiten, Wolka und Polkeim in halbjährigen Raten zu 200 rt. durch die Landschaft-Direction Möhrungen gezahlt wurden, der v. Potockischen Stiftung zedirt und kommt nun den Besitzern von den adlich Potockischen Gütern selbst für die Zahlung der 400 rt. jährliche Rente in halbjährigen Raten à 200 rt. an die Potockische Stiftung an, die er geldfrei an den jetztzeitigen Curator oder Vorsteher der v. Potockische Stiftung abzuführen hat”.

<sup>129</sup> ADWO, Akta par. Frombork nr 36, k. 240: Rechnungen der v. Potockischen Stiftung za rok 1875.

<sup>130</sup> Tamże k. 280, 281, 283.

tytów jest przejęcie całego dochodu fundacji przez diecezję. Nastąpiło to około roku 1894. W rubryce „dochody” odtąd figurują tylko drobne datki, czynsz za wydzierżawienie ogrodu należącego do domu, piwnic itp. Rozchody o wiele przewyższają te niewielkie własne dochody domu. Resztę dodawała kapituła z kasy diecezjalnej<sup>131</sup>. Wydawałoby się, że taki system fundacji zapewni większą trwałość. Za fundacją stał kapitał diecezjalny, w który zostały wtopione dochody z dóbr zapisanych przez biskupa Potockiego. Wnet rzeczywistość obaliła tego rodzaju przypuszczenie.

Począwszy od 1911 r. liczba stypendystów fundacji zaczęła systematycznie spadać. Niektórzy mieszkańcy domu nie otrzymywali już pensji i musieli zadowolić się samym dachem nad głową. Budynek, sfinansowany wiekiem, wymagał coraz poważniejszych remontów i pochłaniał porcje przeznaczone dla konwertytów. Po pierwszej wojnie światowej przyszła inflacja. W ostatnim kwartale tegoż roku ze stypendium korzystało już tylko trzech konwertytów<sup>132</sup>. Wnet i te porcje strawiła inflacja. W związku z ciasnotą mieszkaniową władze państwowe wywierały presję na kapelana i konserwatora, by dom otworzyć dla wszystkich. Rząd Rzeszy na 16 maja 1927 r. naznaczył „Dzień Poszukiwania Mieszkań i Rejestracji Bezdomnych”. Według sporządzonego wtedy spisu w domu Potockiego mieszkało 9 rodzin i kilka osób samotnych, razem 49 osób<sup>133</sup>. Kapelan fundacji starał się zaludnić dom konwertytami, by chociaż częściowo spełnić nałożone przez fundatora obowiązki. Inni lokatorzy płacili komorne. Urząd finansowy opodatkował dom jako instytucję dochodową. W odpowiedzi na to ks. Skowroński, kapelan, pismem z 29.VI. 1931 r. wyjaśniał, że „fundacja nie jest domem komornym, lecz instytucją charytatywną. Przed wojną i przed inflacją konwertyci tu mieszkający otrzymywali co kwartał pieniądze na wyżywienie. Kiedy pod wpływem nacisku administracyjnego musimy przyjmować i nie-konwertytów, ci płacili za mieszkanie niewielki czynsz na uznanie własności kapituły, ale przez to dom nie utracił właściwego sobie charakteru”<sup>134</sup>.

Tak więc po 1923 r. fundacja powoli wygasła. Pozostał tylko dom i ... ambicja, by ożywić go do misji, która przyswiceła fundatorowi i wielu wykonawcom jego woli. W 1931 r. ukazał się warmiński informator o akcji charytatywnej w diecezji. Fundacji Potockiego redaktor poświęca zaledwie kilka wierszy. Ubolewa, że pozostał po niej zaledwie budynek zbudowany w stylu klasztornym, ale fundusze doń przywiązane uległy zaprzepaszczeniu w okresie dewaluacji<sup>135</sup>.

Brak przekazów źródłowych za lata najnowsze 1932—1945 nie pozwala na przesłedzenie dziejów domu Potockiego w tym okresie. Z relacji ludzi, którzy te lata pamiętają wynikałoby, że aż do samej wojny w szczątkowej formie fundacja dla konwertytów przetrwała i usiłowała

<sup>131</sup> ADWO, Akta par. Frombork nr. 36: Tagebuch über Einnahme und Ausgabe des von Potocki-Stiftes in Braunsberg 1893—1932, k. 1.

<sup>132</sup> Tamże, k. 58.

<sup>133</sup> ADWO, Akta par. Frombork nr. 36: Acta Fundationis Potockianae 1924—1932, k. 36, 44—45.

<sup>134</sup> Tamże, k. 174.

<sup>135</sup> Katholische Caritas und katholisches Vereinswesen in der Diözese Ermland, Braunsberg 1931, s. 44.



realizować właściwy sobie cel. W praktyce jednak zasięg jej oddziaływania był znikomym. Sam budynek, który jak wiemy przetrwał do dziś, przypomina szlachetną myśl polskiego biskupa na Warmii, niesienia pomocy ludziom cierpiącym niedolę z powodu swoich przekonań religijnych.

EINE STIFTUNG DES BISCHOF'S TEODOR POTOCKI AUS DEM JAHRE 1722.  
DAS KONVERTITENHAUS IN BRANIEWO.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Bischof von Ermland, Teodor Potocki (1711—1723), war darum besorgt das materielle Dasein preussischer Konvertiten, die wegen ihres Konfessionswechsels in ein katholisches Land auswandern mussten, zu sichern. Seine erste Absicht, ihnen eine Zufluchtsstätte zu bereiten, äusserte er zwar bereits im Jahre 1715, verwirklichte sie aber erst im Jahre 1722. Den entscheidenden Anstoss dazu gab ihm das Schicksal der Gräfin von Schwerin, die wegen ihres Übertritts zum Katholizismus, durch königlichen Erlass enterbt und vom Ehemann getrennt, sich selbst überlassen war. Potocki errichtete auf dem Schlossgrunde in Braniewo auf eigene Kosten ein geräumiges, klosterartiges, also ein viereckiges, einem Hof umschliessendes Gebäude, das mit ländlichen Besitzungen und einem Legat ausgestattet für die Aufnahme und einen mehr als genügenden Unterhalt von 12 Personen ausreichte. Die Dotation bestand aus dem Gute Parkity-Polkajmy im Kammeramt Lidzbark mit einer jährlichen Einkunft von 1200 preussischer Gulden, und dem Gute Sadlawki-Trąby im Kammeramt Braniewo mit 240 Gulden Jahreseinkunft, sowie aus einer Geldzuwendung in Höhe von 11.500 preussischer Gulden, die auf verschiedenen Gütern innerhalb und ausserhalb des Bistumssprengels (vornehmlich in Elbląg) zu 5% verschrieben war. Das gesamte Jahreseinkommen der Stiftung betrug 2.015 Gulden. Jeder der 12 Konvertiten bekam jährlich 150 Gulden in vier Raten, und zwar zu Weihnachten 25, zu Ostern 50, auf Johannis 25 und auf Michaelis 50 Gulden. Ebensoviele erhielt auch der die Stiftung betreuende Geistliche. Die Patronats Herrschaft über die Stiftung übertrug der Bischof dem Domkapitel und dieses seinerseits einem der Domherren.

Die Geschichte der Stiftung kann man in zwei Perioden einteilen, deren Zäsur das Jahr 1772 bildet. Der Nutzniesser der der Stiftung durch Bischof Potocki verschriebenen Güter Parkity-Wólka-Polkajmy willigte im Jahre 1797 darin ein, dass auf diese Güter Pfandbriefe in Höhe von 10.000 Talern zu 4% verzinst durch die Direktion der Ostpreussischen Landschaft ausgegeben und der Stiftung überreicht wurden. Auf diese Weise wurde das durch den Stifter festgesetzte Jahreseinkommen in Höhe von 400 Talern gesichert und vom genannten Nutzniesser der Güter völlig unabhängig gemacht, denn die 400 Taler wurden, auf Grund der vorgelegten Zinscoupons, von der Landschaft unmittelbar der Stiftung ausbezahlt.

Bald aber entstand für die Stiftung eine ernste Gefahr völlig aufgehoben zu werden. Durch die irriige Deutung der Bezeichnung der Stiftung als *Beneficium Conversorum*, geriet die Stiftung in den Verdacht der Proselytenmacherei. Die Regierung verlangte im Jahre 1801 ihre Aufhebung und die Verwendung ihrer Kapitalien zur Aufbesserung des katholischen Schulwesens. Es gelang aber dem Domkapitel den Staatsbehörden den Unterschied zwischen *Conversorum* und *Convertendorum* klarzumachen.

Eine Gefahr der Herabsetzung des Jahreseinkommens der Stiftung auf 350 Taler trat im Jahre 1838 ein, als mit Zustimmung der Regierung die bisherigen Pfandbriefe gegen neue, nur zu 3,5% verzinst, umgetauscht werden sollten. Gesetzmässig stand es den Besitzern der Pfandbriefe, die auf diese für sie ungünstige Konversion nicht eingehen wollten oder konnten, frei, ihr Kapital gegen Rückgabe der Pfandbriefe in unverminderten Höhe zurückzuerhalten. Die Potocki'sche Stiftung durfte aber diesen Ausweg nicht wählen, da die Möglichkeit einer anderweitigen sicheren Unterbringung des Kapitals, zu 4% verzinst, nicht gegeben war. Es kam aber eine Vereinbarung mit dem Nutzniesser der genannten Güter zustande, wonach dieser

den durch die Konversion verursachten Ausfall des Jahreseinkommens der Stiftung ausglich.

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts wurden die Einnahmequellen der Stiftung und damit auch ihre Verpflichtungen, durch die Kasse der Diözese Ermland übernommen. Die Kapitalien der Stiftung gingen aber infolge der Nachkriegsinflation zugrunde. Da durch diese auch die Einkünfte der Diözesankasse auf ein Minimum zusammengeschrumpft waren, konnte man im Jahre 1923 nur noch drei Insassen des Konvertitenhauses Stipendien auszahlen. Im Jahre 1931 musste der Geistliche Skowroński, der die Stiftung betreute, den Finanzbehörden mitteilen, dass sie nur noch dazu imstande war, den Schützlingen ein Obdach zu gewähren. Es entstanden auch Schwierigkeiten dadurch, dass die Stadt- und Polizeibehörden bei der Verleihung der Stellen im Konvertitenhause ein Mitbestimmungsrecht für sich beanspruchten. Rechtlich war das Haus bis zum Jahre 1945 Eigentum der Diözese.

## Z BADAŃ NAD PRAKTYKAMI RELIGIJNYMI W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Treść: Wprowadzenie. — I. Ogólna charakterystyka diecezji. — II. Stan praktyk religijnych. — III. Praktyki religijne a czynniki społeczne. — Zakończenie.

### WPROWADZENIE

Badania socjologiczne nad religijnością katolików w Polsce zostały zaledwie zapoczątkowane. Stwierdzenie to staje się tym bardziej oczywiste, gdy się uwzględni częstotliwość, intensyfikację i zasięg analogicznych badań na zachodzie Europy i w obydwu Amerykach<sup>1</sup>. Prowadzone w wielu krajach badania są w większości zinstytucjonalizowane, tzn. ujęte w ramy organizacyjne instytutów i ośrodków badawczych, w których znajdują zatrudnienie socjologowie, psychologowie, historycy, pastorałści i inni. Centra badań cieszą się wszędzie materialnym i moralnym poparciem kręgów kościelnych, szczególnie kurii diecezjalnych i organizacji katolickich. Władze duchowne traktują badania nad katolicyzmem jako jeden z ważnych elementów *aggiornamento* w Kościele. Co więcej, badania religijności katolików zrodziły się właśnie pod wpływem podjętej na zachodzie odnowy duszpasterstwa i pozostawały w ścisłym związku z inicjatywami podejmowanymi w tej dziedzinie<sup>2</sup>. Dopiero w ostatnich latach coraz częściej mówi się o potrzebie przejścia od socjografii katolicyzmu do właściwej socjologii religii. Podejmuje się też pewne próby zmierzające do wypracowania i pogłębienia metodologii i teorii socjologii religii<sup>3</sup>.

W Polsce, w przeciwieństwie do zachodu, socjologiczne badania nad katolicyzmem nie są bezpośrednio związane z duszpasterską odnową Kościoła<sup>4</sup>. Nie prowadzi się też planowanych i metodologicznie ujednoczonych badań, które zmierzałyby w perspektywie do jakiejś szerszej syntezy. Nie trzeba się dziwić, że podejmowane dotychczas prace z zakresu socjologii religii miały w zasadzie charakter dorywczy. Znaczący to, że realizowały je pewne zainteresowane jednostki w doraźnych celach naukowych, najczęściej dla napisania pracy dyplomowej. Oczywiście,

<sup>1</sup> Por. np. O. Schreuder: Sociologie religieuse et recherche socio-ecclesiastique au cours de la période 1962—1964. *Social Compass* 1966 s. 105—233; D. O. Moberg: Socjologia religii w Europie zachodniej i w Ameryce. W: Ludzie, wiara, Kościół — analizy socjologiczne. Warszawa 1966 s. 30—49.

<sup>2</sup> W. Goddijn i H. P. M. Goddijn: Rozwój socjologii religii. W: Socjologia religii — wprowadzenie. Kraków 1962 s. 24.

<sup>3</sup> W. Goddijn: Religiöse Partizipation und Kontinuität der Kirche als soziales System. W: Die Zugehörigkeit zur Kirche. Mainz 1964 s. 141 nn.; C. Y. Glock: The sociology of religion. W: Sociology today. New York 1959 s. 173.

<sup>4</sup> W Polsce badania nad katolicyzmem nie są traktowane nawet jako „apel apostoelski”, o którym mówi B. Häring: Siła i słabość religii — socjologia religii jako wezwanie. Tłumaczył i opracował ks. J. Klenowski. Poznań 1966 s. 16. Autor m.in. powiada: „...socjologia życia religijnego może i chce spowodować, by duszpasterstwo zrobiło sobie dokładny rachunek sumienia” (s. 15).

chodzi tutaj wyłącznie o badania prowadzone przez stronę katolicką<sup>5</sup>. Przedmiotem ich były powołania kapłańskie i zakonne<sup>6</sup>, pozycja i rola duchowieństwa<sup>7</sup>, praktyki religijne<sup>8</sup>, ośrodki kultu maryjnego<sup>9</sup>, monografie parafii<sup>10</sup>, regionów<sup>11</sup> i diecezji<sup>12</sup> oraz różne kategorie ludzi<sup>13</sup>.

Pomimo dość szerokiego zakresu problematyki poruszanej w pracach socjologiczno-religijnych, niewiele zrobiono w kierunku ukazania faktycznego stanu religijności społeczeństwa polskiego, procesów zachodzących w niej przemian, struktur społeczno-religijnych itp. Dotychczas nie wiadomo nawet, jaki jest stan *dominantes* i *paschantes* tak w diecezjach, jak i w większych miastach. Przykładem braku elementarnych informacji w tej dziedzinie może być Warszawa, co do której ciągle się dyskutuje i podaje różne wskaźniki *dominantes*, zamiast poprawnego przeprowadzenia obliczeń uczestników niedzielnej mszy św. Analiza dwóch podstawowych praktyk — *dominantes* i *paschantes* wszędzie była punktem wyjścia do szerszych i pogłębionych badań nad religijnością katolików<sup>14</sup>.

Mając na uwadze elementarny brak informacji o katolicyzmie polskim w zakresie praktyk religijnych, autor podjął badania na terenie kilku

<sup>5</sup> Badania nad religijnością w Polsce prowadzone są może jeszcze w większym stopniu przez stronę marksistowską. Warto zwrócić uwagę szczególnie na publikacje E. Ciupaka i A. Pawełczyńskiej.

<sup>6</sup> Badania socjograficzne nad powołaniami kapłańskimi i zakonnymi w Polsce prowadzi Zakład Socjologii Religii KUL. Dotychczas przygotowali prace: R. Wawro o archidiecezji krakowskiej, Z. Jonaczyk o diecezji plockiej, K. Ryczan o diecezji przemyskiej, J. Banaśkiewicz o diecezji sandomierskiej, J. Liszka o diecezji opolskiej, K. Jandziszak o archidiecezji wrocławskiej i J. Nykiel o diecezji chełmińskiej. Powołaniami zakonnymi osobno zajmują się W. Zdaniewicz i P. Taras: Społeczne uwarunkowania i motywy wstąpienia do zakonnego seminarium duchownego. Poznań — Warszawa 1969.

<sup>7</sup> Por. np. S. Lisowski: Zagadnienie dystansu społecznego między księżmi a inteligencją w Polsce. Lublin 1962 (maszynopis).

<sup>8</sup> Por. np. W. Pyclik: Religijność miejskiej młodzieży licealnej. Lublin 1961 (maszynopis).

<sup>9</sup> W. Witkowski: Rola sanktuarium maryjnego w życiu religijnym diecezji. Studium socjograficzne na przykładzie sanktuarium maryjnego w Tuchowie. Lublin 1966 (maszynopis pracy doktorskiej).

<sup>10</sup> M. Kieller: Typologia parafian na przykładzie parafii Huta Krzeszowska. Lublin 1966 (maszynopis); J. Mariński: Religijność parafii podmiejskiej w rejonie uprzemysłowionym — studium socjograficzne na przykładzie parafii Biała Stara k/Plocka. Lublin 1968 (maszynopis); S. Mućka: Struktura społeczno-religijna parafii Wilga. Lublin 1966 (maszynopis); A. Nowak: Praktyki religijne mieszkańców średniego miasta — na przykładzie parafii św. Krzyża w Opolu. Studium socjograficzno-pastoralne. Lublin 1969 (maszynopis); S. Płoski: Religijność ludności wiejskiej — na przykładzie socjografii parafii Lutocin. Lublin 1968 (maszynopis); J. Woronowski: Religijność katolickiej ludności wiejskiej na przykładzie parafii Basznia Dolna — studium socjograficzne. Lublin 1968 (maszynopis).

<sup>11</sup> F. Starosta: Kościół Ewangelicko Augsburgski na Śląsku Cieszyńskim. Studium socjograficzno-pastoralne. Lublin 1968 (maszynopis); także badania własne na Warmii.

<sup>12</sup> F. Welc: Uwarunkowania praktyk religijnych w archidiecezji gnieźnieńskiej. Lublin 1966 (maszynopis).

<sup>13</sup> Por. np. B. Morawski: Religijność dojeżdżających do pracy w Cz. O. P. i jej uwarunkowania a współczesne duszpasterstwo. *Znak* 1966 s. 1527—1536.

<sup>14</sup> Por. w tym zakresie pracę: K. Shin Anzai: Die religiöse Praxis der Katholiken im Zusammenhang mit einigen Sozialfaktoren in Mittel- und Westeuropa. Wien 1961. Sprawozdanie ICARES nr 70.

diecezji, głównie na ziemiach odzyskanych. Należy zauważyć, że badania praktyk religijnych w zasięgu diecezji nie są zupełnie czymś nowym. Na zachodzie Europy prowadzi się je już od dawna w oparciu o metody wypracowane przez Gabriela Le Bras i jego szkołę<sup>15</sup>. Zresztą do tego typu badań można zaliczyć również prace samego Le Bras, który czerpał do nich informacje m.in. z archiwów diecezjalnych, przedstawiając stopniowo stan praktyk religijnych we Francji<sup>16</sup>. W Polsce, o ile wiadomo, podobne badania zostały przeprowadzone w diecezji tarnowskiej przez ks. H. Kietlińskiego, wyniki ich jednak nie są znane. Dostępna jest natomiast cytowana powyżej praca doktorska ks. F. Welca o archidiecezji gnieźnieńskiej. Ostatnio zaś podjęli badania — ks. K. Jandziszak nad archidiecezją wrocławską i ks. H. Korza nad diecezją łomżyńską.

W niniejszej pracy zostanie przedstawiony zarys socjografii praktyk religijnych w diecezji warmińskiej. Należy nadmienić, że prace socjograficzne nie ograniczają się do jednego tylko mniej lub bardziej wyraźnie sformułowanego problemu. Zadaniem ich jest przede wszystkim dostarczanie materiałów dotyczących pewnej dziedziny zjawisk dla socjologii jako nauki teoretycznej. Oczywiście, z tego nie wynika, że socjografia nie jest nauką; przeciwnie, jest nauką pomocniczą w stosunku do socjologii. Obejmuje ona pewien etap badawczy, którego socjologia nie może pominąć. Socjologia zmierza do zbudowania teorii, ale w punkcie wyjścia zakłada obserwację i opis określonej dziedziny zjawisk społecznych, którego dostarcza socjografia. Ta ostatnia „czyni to — jak podkreśla J. Szczepański — przez systematyczne, planowe, selekcyjne obserwowanie zjawisk przy pomocy różnych technik, dając obraz całości danej dziedziny faktów lub procesu”<sup>17</sup>. W oparciu o tę inwentaryzację socjologia bada zależności między zjawiskami, ustala pewne regularności, tworzy teorię wyjaśniającą daną dziedzinę zjawisk.

Dodajmy, że właściwie pojęta socjografia nie może uniknąć oparcia się na pewnych założeniach, przynajmniej co do metody postępowania badawczego. Innymi słowy, socjografia *implicite* lub *explicite* zakłada teorię socjologiczną. Takim elementem zaczerpniętym z teorii jest m.in. język, którym badacz posługuje się w przedstawianym opisie zjawisk społecznych. Uporządkowany opis prowadzi z kolei do syntezy, której nie może on dokonać w oderwaniu od jakiejś ogólnej przynajmniej hipotezy, zależnej od teorii. W ten sposób socjologia i socjografia wzajemnie się

---

<sup>15</sup> Por. np. J. Lestocquoy: *La vie religieuse d'une province de diocese d'Arras*. Arras 1949; A. Leoni: *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi — saggio sulla pratica religiosa nella diocesi di Mantova*. Roma 1952; L. Gros: *La pratique religieuse dans le diocese de Marseille*. Paris 1953; M. Desroche: *Domaine et méthodes de la sociologie religieuse du diocese de Nice*. Nice 1955; *Diocese de Coutances — Sociologie et pastorale*. Coutances 1957; J. Labbens: *L'Archidiocese de Lyon — Situation Démographique et Religieuse*. Lyon 1958; J. Verscheure: *Aspects sociologiques de la pratique dominicale. Diocese de Lille*. Lille 1961; *Die Erzdiözese Wien in der Gegenwart*. Institut für Kirchliche Sozialforschung, Bericht 67/I. Wien 1962. Bericht 67/II. Wien 1962.

<sup>16</sup> Badania Le Bras pozwoliły na wypracowanie przy współudziale F. Boularda mapy religijności wsi francuskiej (*Carte religieuse de la France rurale*), zamieszczonej w pracy: Boulard. *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. Paris 1954.

<sup>17</sup> J. Szczepański: *Socjografia*. *Wiedza i Życie* 1950 s. 41.

uzupełniają i stanowią nieodzowne warunki badania rzeczywistości społecznej<sup>18</sup>.

Socjografia kryje w sobie jeszcze inne wartości, mianowicie służy działalności praktycznej. Podkreśla to J. Szczepański, gdy pisze: „Nie trzeba się rozwodzić nad oczywistym faktem, że działalność praktyczna nie oparta na znajomości warunków społecznych, w których ma przebiegać, nigdy nie prowadzi do zamierzonego celu i zamiast przewidywanych korzyści przynosi poważne szkody”<sup>19</sup>. Znaczenie jej wzrosło zwłaszcza w społeczeństwach urbanizujących się, w których nieodzownym elementem jest planowanie. Badania socjograficzne umożliwiają podjęcie odpowiednich działań, prowadzenie kontroli ich rezultatów, śledzenie zmian zachodzących w społeczeństwie pod wpływem planowego oddziaływania i ewentualne skorygowanie lub ulepszenie metod tego oddziaływania.

Podjmując socjografię praktyk religijnych w diecezji warmińskiej, autor nie stawia sobie celów praktycznych związanych z socjotechniką pastoralną, lecz tylko cele poznawcze. Zamierzeniem jego jest, podobnie jak to miało miejsce w analogicznych pracach na zachodzie, ukazanie faktycznego stanu praktyk religijnych, następnie zwrócenie uwagi na niektóre różnicowania ze względu na cechy społeczno-demograficzne badanych oraz na czynniki ekologiczne diecezji, wreszcie przeprowadzenie typologii parafii z punktu widzenia kryterium praktyk religijnych.

Socjograficzny charakter rozprawy nie pozwala na prowadzenie szerszych analiz teoretycznych, niemniej jednak zostaną w niej wysunięte i zweryfikowane pewne hipotezy. W dotychczasowych badaniach nad religijnością zwracano najczęściej uwagę na zależność między faktami religijnymi a cechami społeczno-demograficznymi osób wchodzących w skład próby. W przypadku badań o zasięgu diecezjalnym przedmiotem analizy nie mogą być jednostki ludzkie, lecz jednostki terytorialne. Przymuszalnie mogłyby być nimi parafie czy dekanaty. Istnieje jednak trudność zebrania danych ogólnych o tych społecznościach lokalnych, a informacje duszpasterzy najczęściej nie odpowiadają rzeczywistości. Zachodziła więc potrzeba przyjęcia za podstawową jednostkę terytorialną powiatu, przy czym należało jednocześnie dokonać przegrupowania parafii celem uzyskania informacji o jego społecznym i religijnym charakterze. W oparciu o bardziej obiektywne i wszechstronne materiały źródłowe można było wysunąć pewne hipotezy różnicowań religijnych w powiatach ze względu na niektóre czynniki społeczne, a mianowicie:

- 1) Im wyższy stopień uprzemysłowienia i urbanizacji, tym niższy stan praktyk religijnych.
- 2) Im więcej autochtonów i repatriantów, tym wyższy stan praktyk religijnych.
- 3) Im więcej katolików obrządku łacińskiego, tym wyższy stan praktyk religijnych.
- 4) Im mniej katolików przypada na 1 duszpasterza, tym wyższy stan praktyk religijnych.

<sup>18</sup> F. Houtart: Co socjologia przynosi Kościołowi. W: Ludzie, wiara, Kościół, jw. s. 50 nn.; J. Laloux: Analyse sociologique du changement social et religieux. *Social Compass* 1960 s. 49 nn.; E. Pin: Sociologie ou pastorale? W: Essais de sociologie religieuse — sociologie d'aujourd'hui. Paris 1967 s. 89 nn.

<sup>19</sup> Szczepański, jw. s. 43.

5) Im lepsze uposażenie materialno-organizacyjne duszpasterstwa, tym wyższy stan praktyk religijnych.

Wskaźniki informujące o badanych zjawiskach społecznych i religijnych zostaną ustalone w toku prowadzonych analiz.

Badania nad praktykami religijnymi diecezji warmińskiej zrealizowano w ciągu kilku ostatnich lat. Rozpoczęto je od przeprowadzenia konsultacji z ks. biskupem drem Tomaszem Wilczyńskim, ówczesnym ordynariuszem, która miała miejsce jeszcze w 1961 r. Podczas tej rozmowy uzyskano zgodę na korzystanie z Archiwum Diecezjalnego, wielokrotne rozproszanie ankiet po wszystkich parafiach i osobiste skontaktowanie się z duchowieństwem na ogólnodiecezjalnej konferencji duchowieństwa w Olsztynie. Wkrótce po uzyskaniu zezwolenia autor wyjaśnił zebrany księgom z całej diecezji cel podjętych badań, udzielił instrukcji co do sposobu gromadzenia materiałów o stanie religijności w parafiach oraz zachęcił do przekazywania szczerych i rzetelnych informacji. Jakkolwiek Warmińska Kuria Biskupia była pośrednikiem w gromadzeniu materiałów o stanie religijności w parafiach, to jednak nie wydaje się, żeby fakt ten zaważył na obiektywizmie uzyskanych wyników. Przy każdej okazji podkreślano, zarówno w formie ustnej jak i pisemnej, że badania prowadzi Zakład Socjologii Religii KUL, dla celów naukowych. Trzeba podkreślić, że duże znaczenie dla organizowania podjętych badań miała otwarta postawa bpa Wilczyńskiego, a także pomoc Warmińskiej Kurii Biskupiej, zwłaszcza Referatu Duszpasterskiego, kierowanego przez obecnego Księdza Biskupa Ordynariusza, Dr. Józefa Drzazgę. Tym też tłumaczy się fakt, że gromadzenie materiałów zakończono za rządów bpa Wilczyńskiego. Niniejsza praca ukazuje więc stan praktyk religijnych diecezji warmińskiej z okresu poprzedzającego rządu J. E. Ks. Bpa Dra Józefa Drzazgi.

W toku prowadzonych badań nad praktykami religijnymi diecezji warmińskiej zebrano następujące materiały:

1. Ważniejsze rozprawy naukowe i publicystyczne wydane samoistnie lub zamieszczone w lokalnych periodykach, zawierające ogólną charakterystykę powiatów znajdujących się na terenie diecezji warmińskiej. W szczególności uwzględniono prace z dziedziny historii, geografii, ekonomii, demografii, socjologii itd. Część z nich traktuje o całym terytorium ziem odzyskanych.

2. Publikowane statystyki GUS oraz Wojewódzkich Urzędów Statystycznych w Białymstoku, Gdańsku i Olsztynie.

3. Publikowane opracowania omawiające problematykę kościelną na Warmii i Mazurach oraz statystyki diecezjalne zawarte w *Spisie Duchowieństwa i Parafii Diecezji Warmińskiej* i w *Warmińskich Wiadomościach Diecezjalnych*.

4. Materiały zgromadzone w Archiwum Kurii Biskupiej, zwłaszcza roczne sprawozdania proboszczów z poszczególnych parafii dotyczące struktury wyznaniowej i praktyk religijnych, sprawozdania ze specjalnych akcji duszpasterskich oraz protokoły wizytacji biskupich i dziekańskich. Szczególnie cenna jest ankieta Wydziału Duszpasterskiego z 1947 r. dotycząca całokształtu życia religijnego w parafiach. W oparciu o nią ks. A. Kaliński (pseud. ks. Aleksandra Iwanickiego) wykonał kilka opracowań. Do ważniejszych z nich należą: Duszpasterz wobec nowych

czasów (maszynopis), Oblicze diecezji warmińskiej (maszynopis), Diecezja warmińska od września 1945 do 1 maja 1947 — krótkie sprawozdanie (maszynopis)<sup>20</sup>, Kościół Katolicki w dziele odbudowy Ziemi Warmińsko-Mazurskiej (*Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 4 (1948), nr 5, s. 10—21).

5. Ankieta rozesłana do wszystkich proboszczów w 1961 r., zawierająca 106 pytań, dotyczących całokształtu życia społeczno-religijnego parafii. Na 260 rozprawdzonych ankiet wróciło zaledwie 60, co stanowi 23%. Wielu księży proboszczów sądziło, że kwestionariusz ankiety jest dla nich za trudny do wypełnienia, porusza problematykę pozakościelną, wykracza poza ramy duszpasterstwa. Wysłunięto postulat, aby ten „duży kwestionariusz” zastąpić „małym kwestionariuszem”, obejmującym tylko problematykę religijną. „W imieniu własnym i wielu księży kondemnalnych — pisze jeden z księży dziekanów — prosiłbym o „mały kwestionariusz”, który chętnie wypełnimy. Na ten przeszło 100 pytań krąży dużo krytyki, żeby nie powiedzieć żółci. Ktoś ocenił krótko: „kwestionariusz KULowski zjechał z prostej drogi duszpasterskiej na boczne tory cywilne, nie wspólnego nie mające z duszpasterstwem... Inny *humoris causa* zauważył, że ktoś chce wiedzieć, czy proboszcz lub parafianie postępowi...”<sup>21</sup>. W tej sytuacji musiało dojść do ponownego spotkania z księżmi na konferencji w Olsztynie, wyjaśnienia nagromadzonych trudności, zrezygnowania z wielu pytań zawartych w „dużym kwestionariuszu” i ograniczenia się tylko do praktyk religijnych, co do których proboszczowie bez trudności mogli udzielić informacji. Na drugi kwestionariusz ankiety składający się z 23 pytań odpowiedziało 139 proboszczów, którzy nie zwrócili „dużego kwestionariusza”. Autor zebrał ponadto 15 kwestionariuszy od proboszczów, z którymi nawiązał osobisty kontakt. W sumie dysponowano więc 214 ankietami obejmującymi problematykę praktyk religijnych w parafiach. Stanowi to 82% ogółu parafii w diecezji warmińskiej. Uzyskana liczba ankiet jest wystarczająca do wysnuwania wniosków odnośnie do stanu praktyk religijnych w całej diecezji.

6. W okresie trwających badań proboszczowie przeprowadzili 6-krotne obliczenia frekwencji wiernych podczas niedzielnej mszy św. i innych praktyk religijnych. Ankieta do badania frekwencji była poprzedzona odpowiednią instrukcją, przeprowadzano ją jednocześnie we wszystkich kościołach diecezji i na wszystkich mszach św. Stan rozdanych i zwróconych ankiet przedstawia się następująco:

| Termin obliczeń: | Kwestionariusze |           |      |
|------------------|-----------------|-----------|------|
|                  | rozesłane:      | zwrócone: | %    |
|                  |                 | liczba    |      |
| 29.IV.1962 r.    | 260             | 197       | 75,8 |
| 28.IV.1963 r.    | „               | 209       | 80,4 |
| 26.IV.1964 r.    | „               | 174       | 67,0 |
| 18.X. 1964 r.    | „               | 200       | 77,0 |
| 25.IV.1965 r.    | „               | 165       | 63,5 |
| 6.XI.1966 r.     | „               | 225       | 86,5 |

<sup>20</sup> Wymienione prace znajdują się w Archiwum Kurii Warmińskiej w Olsztynie,teczka: „Sprawy duszpasterskie 1945—1950”.

<sup>21</sup> Odnośne pismo opatrzone podpisem i pieczęcią dziekańską znajduje się u autora pracy.



Odsetek zwróconych w stosunku do rozprawdzonych ankiet waha się w granicach 63,5 — 86,5%. W sumie prawie z każdej parafii wpłynęło 1—6 wypełnionych kwestionariuszy, przy czym tylko nieliczne parafie zwróciły po jednym kwestionariuszu. Kilka ośrodków duszpasterskich (Karolewo, Kumelsk, Lesiny Wlk., Turośl, Wilkowo, Winda) przez cały okres badań nie zwróciło żadnego kwestionariusza. Dla nich odsetek *dominantes* i *paschantes* ustalono szacunkowo (średnia parafii w dekanacie). Ogólnie można stwierdzić, że liczba uzyskanych zwrotów ankiet pozwala uznać badania frekwencji za wyczerpujące.

7. Osobny materiał, który tutaj będzie tylko częściowo uwzględniony, pochodzi z własnych badań w regionie warmińskim, zresztą w dużej mierze wykorzystany już w publikacjach. Zgromadzono go przy pomocy ankiet, wywiadu i obserwacji. Przebadano także archiwa wielu parafii. Dodać trzeba, że autor przeprowadził ponadto kilkadziesiąt wywiadów z księżmi zatrudnionymi w różnych rejonach diecezji.

Wydaje się, że omówione powyżej źródła są w zupełności wystarczające do opracowania monografii praktyk religijnych diecezji warmińskiej. Trzeba jednak podkreślić, że w większości pochodzą one od duszpasterzy parafialnych. Stąd też rzetelność ich zależy nie tyle od samego badacza, lecz przede wszystkim od osobistego stosunku proboszcza do sposobu gromadzenia i przekazywania informacji.

Zagadnienie zbierania materiałów o życiu społeczno-religijnym parafii za pośrednictwem proboszcza nie jest nowe w Kościele katolickim. Początki opracowania statystyk parafialnych w różnej postaci w zależności od terenu i potrzeb biskupów zarządzających diecezjami sięgają jeszcze Polski przedrozbiorowej<sup>22</sup>. Zawsze jednak pojawiały się pewne wątpliwości co do wiarygodności udzielanych przez proboszczów informacji. Niejednokrotnie podnosili je sami rządcy diecezji, zmierzając poprzez wydawanie odpowiednich zarządzeń do zabezpieczenia gromadzonym statystykom kościelnym maksimum obiektywizmu<sup>23</sup>. Sądzić można, że jeśli kiedykolwiek proboszczowie starali się o sumienne prowadzenie statystyk kościelnych, to chyba najmniej w okresie powojennym. Złożyło się na to wiele przyczyn, z których jedną jest niewątpliwie zmiana społecznej pozycji księdza. Dawniej proboszcz był urzędnikiem stanu cywilnego, z czego można wnioskować, że jako urzędnik wykazywał więcej sprawności w gromadzeniu statystyk kościelnych. W okresie powojennym funkcje proboszcza-urzędnika stanu cywilnego, przejęły odpowiednie urzędy świeckie, proboszczowi zaś pozostały sprawy należące do dziedziny religijnej. W następstwie dokonanych przemian proboszcz przypuszczalnie bardziej wiąże swoje posłannictwo z kościołem niż z kancelarią parafialną. Oddając się duszpasterstwu parafialnemu, nie przywią-

<sup>22</sup> B. Kumor: Schematyzmy diecezji tarnowskiej z XIX w. jako źródło demograficzne. *Przeszłość Demograficzna Polski*, Warszawa 1967 s. 80.

<sup>23</sup> Ks. Kumor m.in. wspomina, że abp lwowski Łukasz Baraniecki uskarżał się w 1851 r. na statystyki parafialne przesyłane przez proboszczów do kancelarii arcybiskupiej. Zwracał on uwagę na trzy przyczyny nierzetelności statystyk: 1. Nieprowadzenie księgi *Status animarum*, 2. Brak corocznej weryfikacji tej księgi w oparciu o inne księgi parafialne i 3. Świadome zmniejszanie przez proboszczów liczby parafian w tym celu, by uniknąć przydziału przez władzę diecezjalną księdza pomocniczego w osobie wikariusza (jw. s. 86).

zuje on znaczenia do statystyk religijnych. Uciera się zresztą pogląd oficjalnie lansowany w niektórych diecezjach, że „dla Kościoła nie są ważne statystyki religijne, lecz to, czy ksiądz spowiada, głosi kazania, wykazuje gorliwość duszpasterską”<sup>24</sup>. Z drugiej strony spotyka się tendencję do eliminacji księdza z zajmowanego stanowiska, jeśli okaże się — na podstawie przesyłanych przez niego do Kurii Biskupiej statystyk kościelnych — że stan życia religijnego w parafii jest niski. W konsekwencji istniejącego nastawienia do statystyk kościelnych, wytworzył się pewien mechanizm mistyfikacji zarówno w terenie jak i w centralach kościelnych. W tej sytuacji nikt chyba nie wątpi w to, że rzeczywistość religijna może być odmienna od obrazu ukazywanego w statystykach kościelnych.

Biorąc pod uwagę margines nieszczerości proboszczów w przekazywaniu informacji o stanie religijności parafii, niektóre osoby zainteresowane badaniami zjawisk życia religijnego są przeciwnie inicjatywie podjęcia socjografii praktyk religijnych w szerszych społecznościach kościelno-terytorialnych, zwłaszcza w zasięgu diecezji. Wydaje się jednak, że przy braku elementarnych informacji o praktykach religijnych w Polsce, tego rodzaju badania są konieczne. Pozwalają one bowiem na dokonanie pierwszego sondażu ze strony kościelnej na temat religijności społeczeństwa polskiego. Badaniom tym należy jednak zagwarantować maksimum rzetelności<sup>25</sup>. Mając to na uwadze, autor starał się uwzględnić następujące okoliczności:

1) Jak wspomniano poprzednio, proboszczom diecezji warmińskiej udzielono zarówno ustnych, jak i pisemnych informacji w postaci instrukcji dołączonych do ankiet. Podkreślono przy tym, że badania mają charakter naukowy, a przekazywane przez księży proboszczów informacje o stanie praktyk religijnych w parafii nie będą wykorzystywane do podejmowania decyzji administracyjno-kościelnych. Pouczano także, w jaki sposób należy gromadzić dane statystyczne, aby były zgodne ze stanem faktycznym parafii. Wszyscy byli świadomi faktu, że od ich zrozumienia i podejścia do badań zależy wartość podjętej pracy naukowej. Jak później się przekonano, znaczna część proboszczów, zajęła obiektywne stanowisko wobec prowadzonych badań.

2) Ankietyzacja trwała przez dłuższy okres czasu, dzięki czemu można było zweryfikować wiele informacji. Szczególnie doniosłe znaczenie dla wartości gromadzonego materiału miał fakt, że z jednej strony większość parafii powtarzała badania, z drugiej zaś w tych samych parafiach na skutek zmian na stanowisku proboszcza ankiety przeprowadzali różni księża.

3) Informacje przekazywane przez proboszczów były w pewnym stopniu weryfikowane przez władze kościelne w czasie wizytacji biskupich czy dziekańskich. Porównywanie różnych sprawozdań i protokołów z jednej i tej samej parafii pozwala na ustalenie wypośredkowanej opinii o jej

<sup>24</sup> Jeden z biskupów ordynariuszy moment ten mocno akcentował niedawno podczas konferencji rejonowych.

<sup>25</sup> Omawianych tutaj trudności można by uniknąć, posługując się w badaniach nad diecezją metodą tzw. próbki reprezentacyjnej. Można by wówczas zastosować technikę wyboru przestrzennego (*area sampling*) w celu wylosowania odpowiedniej liczby dekanatów, a w ich ramach parafii, które należałoby przebadać przy pomocy przygotowanych do tego ludzi. Tymczasem w Polsce nie ma ani instytutu socjologii religii, ani wystarczającej kadry socjologów religii.

życiu religijnym. Niezależnie od przywiązywanego do niej znaczenia niezmiernie ważne jest dla tego rodzaju badań konfrontowanie różnych dokumentów kościelnych sporządzanych przez różne osoby odnośnie do tej samej parafii. Autor starał się o to przez korzystanie możliwie ze wszystkich źródeł kościelnych, przy czym żadnego z nich nie traktował oddzielnie, lecz we wzajemnym powiązaniu i konfrontacji.

4) Konieczne było wreszcie uzupełnianie statystyk kościelnych podających m.in. liczbę mieszkańców parafii ze statystykami cywilnymi. W niniejszej pracy dokonano tego przez naniesienie parafii z dekanatu na powiat i skonfrontowanie danych od proboszczów z danymi w *Rocznikach Statystycznych* ogólnopolskich i wojewódzkich. Fakt ten bezsprzecznie wpłynął na zmianę np. stanu *paschantes* i *dominicans*. Uwzględnienie powiatów miało jeszcze tę cechę dodatnią, że pozwoliło na przeprowadzenie niektórych korelacji przestrzennych między stanem praktyk religijnych a czynnikami społecznymi.

Na podstawie powyższych uwag można by przyjąć, że zgromadzony materiał zastany i wytworzony stanowi wystarczającą podstawę do prowadzonych w tej pracy analiz stanu i zróżnicowania praktyk religijnych. Co więcej, pozwala na wytworzenie, jeśli nie dokładnego, to przynajmniej przybliżonego obrazu religijności diecezji w zakresie jednego sprawdzianu, mianowicie praktyk religijnych. Dodajmy, że optymiści, których nigdy nie brak wśród osób interesujących się religijnością naszego społeczeństwa, mogą wysuwać pewne zastrzeżenia co do zarysowanego obrazu praktyk religijnych diecezji warmińskiej. Socjologia religii jednak — jak stwierdzają L. Dingemans i J. Remy — daleka jest od optymizmu czy pesymizmu. Jej chodzi tylko o ukazanie rzeczywistego stanu religijności społeczeństw oraz związków zachodzących między zjawiskami społecznymi i religijnymi. Zresztą, nawet „pesymizm socjologiczny” ma jedną dobrą zaletę — budzi sumienie i odpowiedzialność pastoralną<sup>26</sup>.

## I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA DIECEZJI

Zjawiska życia religijnego nie występują w izolacji, lecz powiązane są z określonymi warunkami geograficznymi, społecznymi i kulturowymi. Jeśli czynniki te wywierają wpływ na religijność małych grup lokalnych, to tym bardziej oddziaływanie ich zaznacza się w dużych zbiorowościach terytorialnych, jak np. diecezja. Fakt zależności praktyk religijnych od czynników morfologicznych, ekologicznych i społecznych w szerokim tego słowa znaczeniu podkreślił G. Le Bras w badaniach nad katolicyzmem we Francji<sup>1</sup>. Później sformułował on dyrektywę metodologiczną wyrażoną w postulatcie, by badania socjologiczno-religijne grup ludzkich rozpoczynać od analizy ich terytorium<sup>2</sup>. Postulat ten uwzględnia się obecnie we wszystkich badaniach nad religijnością grup terytorialnych.

<sup>26</sup> L. Dingemans et J. Remy: Charleroi et son agglomeration. T. III. Aspects sociologiques de la pratique religieuse. Louvain 1962 s. 11 n.

<sup>1</sup> G. Le Bras: Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France. T. I. Paris 1942 s. 17 nn.

<sup>2</sup> G. Le Bras: Études de sociologie religieuse. T. II. Paris 1956 s. 597.

W niniejszej rozprawie czynniki środowiskowe diecezji zostaną potraktowane raczej ogólnie. Trudno byłoby bez specjalnych badań zanalizować dokładnie środowisko geograficzne, społeczne i kulturowe diecezji. Uwzględnienie ich jednak jest konieczne przynajmniej w takim stopniu, w jakim wywierają one wpływ na stan praktyk religijnych diecezji. W związku z tym, poniżej zostaną ogólnie scharakteryzowane czynniki geograficzne, demograficzne, gospodarcze, społeczne i kulturowe.

#### 1. OPIS GEOGRAFICZNY

Przed II wojną światową granice diecezji warmińskiej pokrywały się z terytorium Prus Wschodnich wynoszącym 36 999 km<sup>2</sup>. W wyniku działań wojennych i klęski Niemiec hitlerowskich około 2/3 terytorium Prus Wschodnich wróciło do Polski i stało się — po okresie 173-letniej niewoli — integralną częścią państwa polskiego. Obszar ten, obejmujący 24 344 km<sup>2</sup>, stanowi obecne terytorium diecezji warmińskiej<sup>3</sup>. Diecezja ta graniczy na północnym zachodzie z Zatoką Gdańską, na północy ze Związkiem Radzieckim, na wschodzie, południowym-wschodzie i na południu z diecezją plocką, na południu, południowym-zachodzie i na zachodzie z diecezją chełmińską, wreszcie na zachodzie z diecezją gdańską.

Diecezja warmińska leży w pasie pojezierzy powstałym w wyniku akumulacyjnej działalności ostatniego zlodowacenia. Pokrywa osadów lodowcowych, rozłożona nierównomiernie na starszych formacjach geologicznych, wycisnęła na ziemi warmińsko-mazurskiej swoiste piętno w postaci bogatej rzeźby terenu. Morfologię ziemi charakteryzuje pasowość<sup>4</sup>, to znaczy pasy nizin, równin, wzniesień, wzgórz, jezior oraz rzek i strumyków. Malowniczość krajobrazu uzupełniają lasy o różnorodnym drzewostanie, zajmujące w samym tylko województwie olsztyńskim około 1/4 powierzchni<sup>5</sup>.

Zróznicowanie terenu wiąże się ściśle z określonymi typami krajobrazu polodowcowego. Pasma wzniesień, występujące na terytorium diecezji, zbudowane są z glin morenowych, mułów i piasków naniesionych przez lodowiec. Pagórki tych wzniesień osiągają często wysokość 200 m n.p.m. Najwyższe wzgórza występują na południe od Ostródy — Góra Dylewska (312 m n.p.m.) i na południe od Gołdapi — Szeskie Wzgórze (309 m n.p.m.). Pomiędzy nimi teren diecezji obniża się, osiągając w pasie pojezierzy 210 m n.p.m. i mniej. Jeszcze większe obniżenie terenu występuje na północ i południe od pasa pojezierzy, zwłaszcza na otaczających go równinach, choć są one także pofałdowane pagórkami. W ten sposób pas pojezierzy odcina się nieco od pozostałych terenów diecezji długim pasmem wzniesień, wyższym od północnych i południowych równin średnio o kilkadziesiąt metrów<sup>6</sup>. Równiny położone na północ od pasa jezior powstały w miejscach dużych rozlewisk jeziornych, które z czasem wyschły, pozostawiając osady tłustych łąk i mułów. W tej części

<sup>3</sup> J. Obłąk: *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945—1965). Nasza Przeszłość XXII* (1965) 183.

<sup>4</sup> S. Srokowski: *Prusy Wschodnie. Studium geograficzne, gospodarcze i społeczne*. Gdańsk 1945 s. 9.

<sup>5</sup> Z. Januszko — M. Kielczewska-Zaleska: *Województwo olsztyńskie. Zarys geografii gospodarczej*. Olsztyn 1955 s. 78.

<sup>6</sup> Tamże, s. 14.

terenu diecezji występują najbardziej urodzajne gleby. W południowej części diecezji rozciągają się równiny piaszczyste, będące rezultatem osadzającej działalności wielkich mas wód spływających ku Wiśle z topniejącego lodowca. Obok piasków porośniętych lasami, spotyka się tam liczne bagna i torfowiska zajmujące dna dużych niegdyś dolin polodowcowych.

Jak widać z powyższego opisu, rzeźba terenu diecezji pozwala na wyróżnienie krain morfologicznie układających się w trzech równoleżnikowych pasach: północnym, środkowym i południowym. Północny pas diecezji obejmuje niziny, równiny i wzniesienia<sup>7</sup>. Od zachodu wchodzi na teren diecezji Żuławy Wiślane między Malborkiem i Elblągiem oraz część Mierzei Wiślanej z kąpieliskiem morskim Łysica zwanym Krynicą Morską. Żuławy Wiślane — to niski, częściowo położony poniżej poziomu morza (w Karczowiskach Dolnych koło Elbląga — 1,8 m) obszar delty Wisły (prawy brzeg Nogatu). Teren ten jest bardzo urodzajny, zbudowany przeważnie z gleb mułowo-błotnych. W pobliżu Elbląga znajduje się duże, zarastające już jezioro Drużno (1790 ha), połączone kanałem z Pojezierzem Iławskim. Na wschód od Zalewu Wiślanego, stanowiącegoorską granicę diecezji, rozciąga się Nizina Warmińska na obszarze ujściowym rzeki Pasłęki oraz Nizina Sępolska nad środkową Łyną i jej dopływem, rzeką Guber. Wśród nich wyrastają dwa wzgórza: Wzniesienie Elbląskie, wznoszące się w najwyższym punkcie do 197 m n.p.m. (Maślana Góra) oraz Wzniesienie Górowskie, osiągające w najwyższym punkcie 216 m n.p.m. w tzw. Górze Zamkowej.

Nizina Warmińska wysłana jest ilami wstęgowymi z okresu ostatniego zlodowacenia. Gleby są urodzajne, choć w środku niziny występują powierzchniennie leśne. Na północnym krańcu niziny znajdują się dwa miasta — Frombork i Braniewo, a w południowym jej końcu miasto Pasłęk nad rzeką Wąską. Nizina Sępolska pokryta jest tłustymi, czerwonymi ilami. Miejscami spod ilów odsłania się glina zwałowa i piaski. Na wyższych wzniesieniach niziny występują zastoiska z ilami warwowymi. Pomimo pewnego zróżnicowania gleb, teren jest urodzajny i stanowi podstawę intensywnej gospodarki rolnej. Powierzchnia niziny rzadko jest pokryta lasami. Nad rzeką Łyną przecinającą nizinę leżą miasta — Lidzbark Warmiński i Bartoszyce, a niżej Sępól. W środku niziny leży węzeł kolejowy z miasteczkiem Korsze, a w jej wschodniej części Barciany.

Wzniesienie Elbląskie zbudowane jest z gliny zwałowej najmłodszego zlodowacenia, spod której wyłaniają się ily morskie, eksploatowane w licznych cegielniach. Część równiny o falistych kształtach pokryta jest lasami mieszanymi, reszta, szczególnie w środku, zajęta jest pod uprawę. Cały region jest terenem starego osadnictwa, o czym świadczy staropruskie grodzisko w Tolkmicku. Wzniesienie Górowskie jest to obszar moreny dennej, leżący na cokole kredowym, silnie pofałdowany. Na całej powierzchni występują duże głazy pochodzenia lodowcowego. Region ma charakter rolniczo-hodowlano-leśny. W jego środkowej części położone jest miasto Górowo Iławeckie. Na linii moren górowskich znaj-

<sup>7</sup> J. Kondracki: Geografia fizyczna Polski. Wyd. 2. Warszawa 1967 s. 282—297, 500—503.

duże się niewielka Równina Ornecka w dużej części pokryta lasami. Jest ona sandrem uformowanym w czasie postępu lodowca. Teren jej przecina rzeczka Drwęca Warmińska, prawy dopływ Pasłęki. Nad nią leży miasto Orneta, niżej zaś w dolinie Walszy — miasto Pieniężno.

Środkowy pas diecezji wypełnia Pojezierze Mazurskie wraz z częścią Pojezierza Południowobałtyckiego. Pojezierza te zajmują główną część terenu diecezji i nadają jej charakterystyczne piętno dominujące nad innymi krajobrazami<sup>8</sup>. Poczynając od zachodu należy wymienić najpierw Pojezierze Iławskie znajdujące się na prawym brzegu Wisły. Obejmuje ono jeziora rynnowe, występujące w okolicach Iławy, Ostródy, Morağa, Dzierzgonia i Prabut oraz Garb Lubawski, zawierający nieliczne, małe jeziora. Przy rynnach jezior występują obszary piaszczystych usypisk sandrowych, porośnięte wspaniałymi kompleksami leśnymi, jak Lasy Taborские lub puszcza położona nad najpiękniejszym jeziorem w tym rejonie, zwanym Jeziorak. Na obszarze pojezierza występują gleby gliniaste stanowiące podstawę gospodarki rolnej. Oprócz wymienionych miast, obejmuje ono: Kwidzyn, Sztum, Malbork — wzdłuż doliny Wisły oraz Dąbrówno — na południowych stokach garbu.

Środkowa część omawianego pasa jezior zawiera Pojezierze Olsztyńskie i Mrągowskie, odznaczające się ogromnym bogactwem urzeźbienia. Pojezierze Olsztyńskie rozciąga się od górnej Pasłęki do obniżenia Wielkich Jezior Mazurskich. Od strony północnej zbudowane jest ono z gliny zwałowej i przedstawia krainę rolniczą, natomiast na południu z materiału fluwioglacjalnego, porośniętego lasami o urozmaiconym drzewostanie. Kompleksy jezior występujących między pagórkami, nie tworzą długich pasm, jedne mają charakter rynnowych, inne okrągłych i urozmaiconych. Niektóre z nich już wyschły. Na ich miejscu występują torfowiska i obszary łąkowe. Teren pojezierza przecina rzeka Łyna i pomniejszych rzeczek łączące jeziora. Największym miastem, leżącym w środku obszaru, jest Olsztyn. Inne miasta leżą bądź w różnych częściach obszaru (Olsztynek, Pasym, Barczewo), bądź peryferycznie na granicy sąsiednich regionów (Morağa, Ostróda, Nidzica, Biskupiec, Lidzbark Warmiński). Pojezierze Mrągowskie tworzy wyraźny garb poprzecinany wałami i rynnami jeziornymi. Rejon garbu jest znacznie wyższy niż pozostałe partie pojezierza. Południowe granice regionu sięgają do sandru Równiny Mazurskiej, północne zaś do Niziny Sępopolskiej. Na terenach rolniczych regionu występują gleby brunatne, rozwinięte na glinach zwałowych. W centrum pojezierza znajduje się miasto Mrągowo, bardziej na peryferiach — Reszel, Kętrzyn i Szczytno.

Wschodnią część pasa pojezierzy wypełnia Kraina Wielkich Jezior, Wzgórza Szeskie i Pojezierze Elckie<sup>9</sup>. Na obszarze Krainy Wielkich Jezior ciągną się z północy na południe trzy wielkie jeziora mazurskie — Mamry, Niegocin i Sniardwy. Jeziora te połączone są kanałami i oddają wody w dwóch kierunkach — do Pregocy za pośrednictwem rzeki Węgorapy i do Wisły za pośrednictwem rzeki Pisy. Na obszarze regionu leżą miasta: Giżycko, Węgorzewo, Ryn, Orzysz i Mikołajki. Cały region ma

<sup>8</sup> Januszko — Kieleczewska-Zaleska, jw. s. 16; Kondracki, jw. s. 296—299, 305, 503—510.

<sup>9</sup> Kondracki, jw. s. 510—515.

duże znaczenie zarówno gospodarcze, jak turystyczne. Na północny-wschód od Krainy Wielkich Jezior wznosi się obszar Mazur Garbanych, wśród których dominują Wzgórza Szeskie. Od północy opływa je rzeka Goldapa, a dalej na wschód, rzeka Rominta. Południowo-wschodnią część pojezierza mazurskiego zajmuje Pojezierze Eleckie, należące do najstarszej fazy zlodowacenia bałtyckiego. Obok jezior, w regionie tym zachowały się znaczne powierzchnie zalesione, zarówno na południowych sandrach, jak i północnych terenach morenowo-wytopiskowych, gdzie rozciąga się Puszcza Borecka, zawierająca fragmenty pierwotnych borów świerkowych. Spośród miast, na terenie diecezji znajdują się: Elk — duży węzeł komunikacji kolejowej, Olecko i Goldap, w rejonie Wzgórz Szeskich.

Południowy pas diecezji wypełnia Równina Mazurska, ciągnąca się od Nidzicy aż po Pisz<sup>10</sup>. Stanowi ona część wielkiego sandru kurpiowskiego. Różni się jednak od całego regionu występowaniem jezior, zagrzebanych moren i wytopisk. Na obszarze równiny występują jałowe piaski, osadzone przez wody polodowcowe. Przecinają je szerokie i bagniste doliny rzek, dopływów Narwi, jak Orzyc, Rozoga i Pisa. Większa część obszaru równiny zajęta jest lasami, które tworzą wielkie, zwarte kompleksy, np. Lasy Napiwodzkie i Puszcza Piska. Osad jest tutaj mniej niż w innych regionach diecezji. Ludność często znajduje zatrudnienie w lasach. Z miast, leżących na obszarze lub tylko na peryferiach równiny, należy wymienić: Nidzicę, Szczytno, Pisz i Białą Piską.

Diecezja warmińska jest terenem ścierania się wpływów klimatu morskiego i lądowego, skutkiem czego są częste zmiany pogody. Zmienność ta potęguje się jeszcze pod wpływem czynników lokalnych — pogarbowania terenu, dużej liczby jezior i bliskości Bałtyku. W północno-zachodniej części diecezji dni z przymrozkami bywa 110—125, a mroźnych 38—43. Pokrywa śnieżna zalega 60—65 dni. Opady wynoszą średnio około 600 mm rocznie, jedynie na Wysoczyźnie Elbląskiej i Wzgórzach Stablaku przekraczają 650 mm. Okres wegetacyjny trwa około 200 dni. Środkowa część diecezji należy do najzimniejszych dzielnic klimatycznych Polski. Dni z przymrozkami bywa tutaj ponad 130, a dni mroźnych około 50, przy czym szczególnie chłodno jest w północno-wschodniej części diecezji. Opady wynoszą rocznie od 500 do 600 mm. Czynniki lokalne — jeziora i lasy, wpływają często na ich wzrost do 650 mm. Pokrywa śnieżna trwa około 90 dni. Duży wpływ na lokalny klimat mają ponadto częste, silne wiatry. Długość okresu wegetacyjnego wynosi 180—190 dni. Południowa część diecezji należy do znacznie cieplejszych stref klimatycznych. Liczba dni z przymrozkami waha się w granicach 100—110, a liczba dni mroźnych w granicach 30—50. Pokrywa śnieżna trwa tutaj do 60 dni. Średnia opadów rocznie sięga 550 mm. Długość okresu wegetacyjnego wynosi 200—220 dni. Ogólnie mówiąc, najbardziej charakterystycznymi cechami klimatu na terenie Warmii i Mazur są: zmienność temperatury, duża ilość opadów, częste wiatry zachodnie i wschodnie, opóźniona wiosna, wczesna jesień, skrócony czas wegetacyjny<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Kondracki, jw. s. 515; Januszko — Kielczewska-Zaleska, jw. s. 18.

<sup>11</sup> Kondracki, jw. s. 112—114.

Przeprowadzona w niniejszym paragrafie charakterystyka diecezji pod względem geograficznym, wymaga jeszcze uzupełnienia w zakresie podziału administracyjnego — państwowego i kościelnego.

Diecezja warmińska rozciąga się na terenie trzech województw: olsztyńskiego, białostockiego i gdańskiego. Z województwa olsztyńskiego w granicach diecezji znajduje się 17 powiatów: Bartoszyce, Biskupiec, Braniewo, Giżycko, Hawa, Kętrzyn, Lidzbark Warmiński, Morąg, Mrągowo, Nidzica, m. Olsztyn, Olsztyn, Ostróda, Pasłęk, Pisz, Szczytno i Węgorzewo. Jedynie dwa powiaty województwa olsztyńskiego — Działdowo i Nowe Miasto Lubawskie, znajdują się poza terenem diecezji. Z woj. białostockiego wchodzi 3 powiaty: Elk, Gołdap i Olecko. Wreszcie z woj. gdańskiego skupia ona 5 powiatów: m. Elbląg, Elbląg, Kwidzyn, Malbork (częściowo) i Sztum. Powiaty zasadniczo zachowały przedwojenne granice, natomiast w miejsce dawniejszych gmin jednostkowych po wojnie wprowadzono gminy zbiorowe. W 1954 r. na podstawie uchwały Rady Państwa i Rady Ministrów dokonano nowego podziału powiatów na gromady, likwidując tym samym wprowadzoną uprzednio strukturę gmin. Na skutek tego podziału zaistniała konieczność wprowadzenia kilkunastu

Tab. 1. Powierzchnia i podział administracyjny\*

| Lp. | Powiat         | Powierzchnia<br>w km <sup>2</sup> | Liczba |         |        | Ludność |                    |
|-----|----------------|-----------------------------------|--------|---------|--------|---------|--------------------|
|     |                |                                   | miast  | osiedli | gromad | w tys.  | na km <sup>2</sup> |
| 1.  | Bartoszyce     | 1171                              | 2      | 1       | 15     | 51,8    | 44                 |
| 2.  | Biskupiec      | 947                               | 4      | —       | 12     | 47,0    | 50                 |
| 3.  | Braniewo       | 1234                              | 3      | 1       | 12     | 50,5    | 41                 |
| 4.  | Giżycko        | 946                               | 2      | —       | 11     | 45,0    | 48                 |
| 5.  | Hawa           | 1083                              | 3      | —       | 12     | 61,4    | 57                 |
| 6.  | Kętrzyn        | 1128                              | 2      | —       | 14     | 57,1    | 51                 |
| 7.  | Lidzbark Warm. | 1066                              | 2      | —       | 11     | 49,1    | 46                 |
| 8.  | Morąg          | 1256                              | 1      | —       | 14     | 53,0    | 42                 |
| 9.  | Mrągowo        | 1126                              | 2      | —       | 12     | 45,1    | 40                 |
| 10. | Nidzica        | 1138                              | 1      | —       | 11     | 34,4    | 30                 |
| 11. | M. Olsztyn     | 41                                | 1      | —       | —      | 75,1    | 1833               |
| 12. | Olsztyn        | 1360                              | 1      | —       | 15     | 46,8    | 34                 |
| 13. | Ostróda        | 1343                              | 2      | —       | 13     | 68,6    | 51                 |
| 14. | Pasłęk         | 818                               | 1      | —       | 9      | 35,2    | 43                 |
| 15. | Pisz           | 1747                              | 3      | 1       | 12     | 47,0    | 27                 |
| 16. | Szczytno       | 1949                              | 1      | —       | 11     | 62,2    | 32                 |
| 17. | Węgorzewo      | 871                               | 1      | —       | 10     | 29,0    | 33                 |
| 18. | Elk            | 965                               | 1      | —       | 15     | 52,5    | 54                 |
| 19. | Gołdap         | 755                               | 1      | —       | 10     | 26,0    | 34                 |
| 20. | Olecko         | 880                               | 1      | —       | 14     | 34,5    | 39                 |
| 21. | M. Elbląg      | 32                                | 1      | —       | —      | 84,5    | 2642               |
| 22. | Elbląg         | 851                               | 1      | 1       | 11     | 28,7    | 34                 |
| 23. | Kwidzyn        | 532                               | 1      | —       | 9      | 45,8    | 36                 |
| 24. | Malbork**      | 495                               | 2      | —       | 8      | 53,6    | 108                |
| 25. | Sztum          | 638                               | 2      | —       | 10     | 35,5    | 60                 |

\* Źródła: Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego, Olsztyn 1966 s. 77 i 82; Rocznik Statystyczny woj. białostockiego, Białystok 1966 s. 18 i 26; Rocznik Statystyczny woj. gdańskiego, Gdańsk 1966 s. 3.

\*\* Pow. Malbork tylko w niewielkiej części leży na terenie diecezji warmińskiej.



drobnych korektur granic powiatów i województw<sup>12</sup>. Sytuację w powiatach pod względem administracyjnym, przynajmniej w części ukazują tabele 1. Wyluczając miasta — Olsztyn i Elbląg, zauważa się, że powiaty podzielone są na 8—15 gromad. Zagęszczenie gromad nie zawsze wiąże się z powierzchnią powiatu, czy liczbą ludności przypadającej na km<sup>2</sup>. Niewątpliwie znajduje to wytłumaczenie w specyfice terenu Warmii i Mazur, pokrytego jeziorami i lasami.

Pewne zmiany strukturalno-organizacyjne w okresie powojennym przechodziła nie tylko administracja państwowa, lecz także kościelna<sup>13</sup>. Podczas wojny diecezja warmińska liczyła 19 dekanatów, mianowicie: barczewski, biskupiecki, braniewski, dobromiejski, dzierzgoński, elbląski, jeziorański, lidzbarski, malborski, mazurski I z siedzibą w Szczytnie, mazurski II z siedzibą w Giżycku, olsztyński, ornecki, pieniądzeński, pomezanski z siedzibą w Ostródzie, reszelski, sambijski, sztumski i tyłżycki. Dwa z nich, dekanat sambijski i tyłżycki znalazły się w granicach Związku Radzieckiego. W 1945 r. pozostało więc 17 dekanatów skupiających 169 parafii, nie licząc kościołów filialnych i kaplic.

Podział dekanatów ustalony przez niemieckie władze kościelne nie odpowiadał sytuacji zaistniałej w diecezji w okresie powojennym. Okazało się, że sieć ich była zbyt rzadka, szczególnie na terenach zamieszkałych dawniej przez ludność protestancką. Na moment ten zwrócił uwagę po wojnie polski administrator diecezji, ks. Teodor Bensch, który w 1948 r. utworzył dwa nowe dekanaty — ełcki i nidzicki. W 1952 r. został utworzony jeszcze jeden dekanat z siedzibą w Morągu. W ten sposób liczba dekanatów z 17 w okresie powojennym została podniesiona do 20 w 1952 r. Stan ten utrzymał się do czasu objęcia rządów nad diecezją przez bpa Tomasza Wilczyńskiego.

Gruntowna reorganizacja diecezji pod względem administracyjnym została przeprowadzona w 1957 r. Wówczas bp Wilczyński zniósł trzy dekanaty — dzierzgoński, jeziorański i pieniądzeński, dekanat malborski przyłączył do elbląskiego pod wspólną nazwą — dekanat elbląsko-malborski oraz utworzył 9 nowych dekanatów z siedzibami w miastach powiatowych: Bartoszyce, Kętrzyn, Kwidzyn, Olecko, Olsztyn II (Północ), Pasłęk, Pisz, Iława i Węgorzewo. Ponadto w 1962 r. został utworzony dekanat w Goldapi, a w 1964 r. dekanat malborski został oddzielony od elbląskiego i przyłączony do dekanatu sztumskiego, pod wspólną nazwą — dekanat malborsko-sztumski. Ostatecznie więc diecezja została podzielona na 26 dekanatów. Szczegóły w zakresie organizacji dekanatów podaje tabela 2.

Wraz ze zmianami w strukturze dekanatów, tworzono nowe parafie. Według statystyk publikowanych przez Warmińską Kurię Biskupią w Olsztynie, parafii na terenie których rezydował przynajmniej jeden duszpasterz było: w 1951 r. — 145, w 1959 r. — 199, w 1967 r. — 259<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> A. Wakar: Administracja publiczna. *Rocznik Olsztyński*. T. VI. Olsztyn 1966 s. 47.

<sup>13</sup> Obłąk, jw. s. 205—207; tenże: Z powojennych dziejów diecezji warmińskiej, luty — wrzesień 1945. *Polonia Sacra* 1956 zeszyt 34 s. 397.

<sup>14</sup> Spis kościołów i duchowieństwa diecezji warmińskiej 1951. Olsztyn 1951; Spis duchowieństwa i parafii diecezji warmińskiej 1959. Olsztyn 1959; Spis duchowieństwa i parafii diecezji warmińskiej 1967. Olsztyn 1967, *passim*.

Liczby te wskazują na ciągle zagęszczanie się sieci parafialnej. Oprócz kościołów obsługiwanych przez księży rezydencjalnych, w diecezji jest duża liczba kościołów pomocniczych i kaplic. Te same źródła wymieniają: w 1951 r. — 324, w 1959 r. — 259, w 1967 r. — 244<sup>15</sup>. Spadek liczby tych ośrodków kultu należy tłumaczyć tym, że kościoły pomocnicze z czasem były przekształcane w samodzielne placówki duszpasterskie. Rozmieszczenie kościołów i kaplic w powiatach ukazuje zamieszczona w pracy mapa diecezji, natomiast rozmieszczenie ich w dekanatach — tab. 2.

Tab. 2. Podział administracyjno-kościelny\*

| Lp. | Dekanat         | Liczba katolików | Kościoły rezydencjalne |            |                         | Kościoły i kaplice pomocnicze |    | Liczba duszpastry |
|-----|-----------------|------------------|------------------------|------------|-------------------------|-------------------------------|----|-------------------|
|     |                 |                  | parafie                | rekto-raty | wika-riaty samo-dzielne | kl                            | kp |                   |
|     |                 |                  |                        |            |                         |                               |    |                   |
| 1.  | Barczewo        | 12 722           | 5                      | —          | —                       | 2                             | 5  | 7                 |
| 2.  | Bartoszyce      | 25 497           | 5                      | —          | 4                       | 6                             | 2  | 16                |
| 3.  | Biskupiec Warm. | 38 959           | 12                     | —          | —                       | 5                             | 16 | 21                |
| 4.  | Braniewo        | 15 934           | 7                      | 1          | 1                       | 4                             | 3  | 13                |
| 5.  | Dobre Miasto    | 16 606           | 8                      | —          | 1                       | 7                             | 4  | 12                |
| 6.  | Elbląg          | 57 952           | 8                      | 2          | 4                       | 6                             | 8  | 23                |
| 7.  | Elk             | 40 577           | 6                      | —          | 3                       | 4                             | 3  | 24                |
| 8.  | Giżycko         | 34 057           | 8                      | —          | 1                       | —                             | 2  | 17                |
| 9.  | Gołdap          | 18 149           | 4                      | —          | 2                       | 1                             | 4  | 10                |
| 10. | Hańka           | 41 733           | 9                      | 1          | 6                       | 2                             | 3  | 27                |
| 11. | Kętrzyn         | 25 964           | 7                      | —          | 2                       | 4                             | 4  | 18                |
| 12. | Kwidzyn         | 32 167           | 7                      | 2          | 1                       | 3                             | 1  | 13                |
| 13. | Lidzbark Warm.  | 34 523           | 12                     | 1          | —                       | 7                             | 11 | 20                |
| 14. | Malbork-Sztum   | 56 159           | 13                     | 1          | 3                       | 10                            | 1  | 28                |
| 15. | Morań           | 39 709           | 11                     | —          | 4                       | 8                             | 3  | 19                |
| 16. | Nidzica         | 17 445           | 4                      | —          | 2                       | 6                             | 2  | 9                 |
| 17. | Olecko          | 27 111           | 6                      | —          | 1                       | 1                             | 1  | 12                |
| 18. | Olsztyn I       | 41 620           | 10                     | 2          | —                       | 2                             | 9  | 23                |
| 19. | Olsztyn II      | 31 701           | 9                      | 1          | —                       | 2                             | 8  | 20                |
| 20. | Orneta          | 25 541           | 10                     | 1          | 2                       | 10                            | 11 | 16                |
| 21. | Ostróda         | 38 410           | 9                      | —          | 3                       | 9                             | 4  | 20                |
| 22. | Pasłęk          | 19 976           | 5                      | —          | 2                       | 9                             | 2  | 12                |
| 23. | Pisz            | 27 164           | 7                      | —          | 2                       | 2                             | 1  | 15                |
| 24. | Reszel          | 20 144           | 6                      | —          | —                       | 9                             | 8  | 10                |
| 25. | Szczytno        | 32 126           | 8                      | 1          | 2                       | —                             | 4  | 19                |
| 26. | Węgorzewo       | 19 415           | 6                      | 1          | —                       | 1                             | 1  | 13                |

\* Źródło: Spis Duchowieństwa i Parafii Diecezji Warmińskiej 1967. Olsztyn 1967.

\*\* Wyjaśnienia skrótów: kl = kościół pomocniczy; kp = kaplica pomocnicza.

Uderzający jest fakt zależności sieci kościołów i kaplic od terenów zamieszkałych przed 1945 r. przez ludność katolicką. Na Warmii i Powiślu jest znacznie więcej katolickich ośrodków kultu niż na Mazurach, zamieszkałych dawniej, a częściowo jeszcze współcześnie, przez ludność protestancką. Ze szczególną ostrością zjawisko to występuje w powiecie mrągowskim, który nawet nie tworzy samodzielnego dekanatu.

Przedstawiony powyżej opis warunków geograficznych wraz z rozmieszczeniem dekanatów, parafii, kościołów i kaplic wskazuje z jednej

<sup>15</sup> Tamże, oraz dołączone w rocznikach spisy parafii i duchowieństwa.

strony na taką specyfikę terenu, która nie pozostaje bez wpływu na religijność katolików, a zwłaszcza na wypełnianie praktyk religijnych, z drugiej zaś na trudności duszpasterskie związane z obsługiwaniem wielu kościołów i kaplic dojazdowych przez tamtejszych duszpasterzy. Obsługiwanie kilku ośrodków religijnych na terenie jednej parafii jest ważnym problemem warmińskiego duszpasterstwa. Chodzi nie tylko o nadmierną i wyczerpującą pracę samych duszpasterzy, ale także o trudności związane z organizacją pracy i jej efektywnością.

## 2. POCHODZENIE TERYTORIALNE I STRUKTURA DEMOGRAFICZNA LUDNOŚCI

Ziemia warmińsko-mazurska była po wojnie terenem zniszczonym i wyludnionym. Ogromnisze zniszczeń wojennych był zastraszający. W ruinie znalazły się kościoły, budynki mieszkaniowe, budynki komunalne, zakłady przemysłowe i warsztaty rzemieślnicze. Poważne straty poniosła także gospodarka rolna. Zniszczeniom w dziedzinie życia gospodarczego towarzyszyło masowe wyludnienie terenu diecezji. Fakty te w pewnym stopniu ilustruje następująca wypowiedź: „Dnia 5 września 1945 r. — opowiada ks. dr Stanisław Kobylecki, ówczesny kanclerz Warmińskiej Kurii Biskupiej — wybraliśmy się z ks. administratorem w podróż po diecezji. Jako środek lokomocji, służyło nam ciężarowe auto wojskowe, które dał nam ówczesny kapelan ks. Ludwik Białek. Jechaliśmy pod osłoną czterech żołnierzy przez Jeziorany, Lidzbark, Mehlsack, Braniewo, Frombork do Elbląga i z powrotem przez Morąg do Olsztyna. Wszędzie pustki, dosłownie pustki, ruiny, spustoszenie, postrach. Ludność napływająca, którą tu i ówdzie spotykaliśmy, nie rozpakowując rzeczy, z wielką ostrożnością zatrzymywała się po drodze, a miejscowi byli pochowani. Czasem ktoś wyglądał przez okno. Widoki były straszne. Do dzisiaj mam tę podróż w pamięci”<sup>16</sup>.

Relacja ks. dra Kobyleckiego ukazuje „zgrozę spustoszenia” w diecezji warmińskiej bezpośrednio po wojnie. Nie trzeba się dziwić, że z tego okresu nie ma dokładnych statystyk ludności ani państwowych, ani kościelnych. Według danych Warmińskiej Kurii Biskupiej, we wrześniu 1945 r. przebywało na terenie diecezji około 350 tys. osób, w tym większość stanowiła polska i niemiecka ludność autochtoniczna<sup>17</sup>. Pierwszy po wojnie spis ludności przeprowadzony w dniu 14 lutego 1946 r. wykazał, że ludność diecezji warmińskiej liczyła już około 468 tys. W szczególności liczbowy stan ludności diecezji przedstawiał się następująco:<sup>18</sup>

|                              |       |
|------------------------------|-------|
| — powiaty woj. olsztyńskiego | 351,8 |
| — „ „ białostockiego         | 36,5  |
| — „ „ gdańskiego             | 80,9  |

Ogółem 469,2

Podane statystyki, zwłaszcza z woj. gdańskiego, nie są dokładne ze względu na fakt, że pow. malborski tylko w części należy do diecezji warmińskiej. Stąd też liczbę 468 tysięcy mieszkańców należy traktować

<sup>16</sup> Wywiad nr 70.

<sup>17</sup> Archiwum Kurii Warmińskiej (skrót AKW)teczka: „Statystyki 1945—1950”.

<sup>18</sup> Rocznik Statystyczny 1947. Warszawa 1947 s. 16.

szacunkowo. Sytuację demograficzną charakteryzowały szczególnie dwa zjawiska: zniekształcona piramida ludności na niekorzyść mężczyzn wśród autochtonów i duża ruchliwość ludności napływowej z centralnej Polski, zwłaszcza tak zwanych dzikich osadników<sup>19</sup> w latach powojennych. Do tego dochodzą jeszcze częste konflikty między autochtonami a napływowymi, akcja przesiedleńcza i weryfikacyjna, akcja osadnicza ludności ukraińskiej i akcja repatriacyjna. Wszystkie te fakty świadczą o olbrzymiej dynamice ludności, ustawicznych zmianach i mimo przesiedlania Niemców za Odrę, o szybkim wzroście liczby mieszkańców diecezji. Dowodem tego są już dokładniejsze statystyki ludności na lata następne. Przykładowo zostaną podane poniżej liczby ludności diecezji w latach 1950, 1960 i 1965<sup>20</sup>.

| Powiaty województw | 1950    | 1960      | 1965      |
|--------------------|---------|-----------|-----------|
| — olsztyńskiego    | 607 494 | 789 169   | 858 658   |
| — białostockiego   | 71 859  | 103 376   | 112 932   |
| — gdańskiego       | 166 444 | 230 414   | 251 086   |
| Ogółem             | 845 797 | 1 122 959 | 1 222 676 |

Wprowadzając wspomnianą powyżej poprawkę, stwierdza się, że już w 1950 r. liczba ludności diecezji wynosiła ok. 830 tys., w 1960 r. — ok. 1100 tys., a w 1965 r. — ok. 1200 tys. W porównaniu do lat bezpośrednio powojennych, w diecezji nastąpił prawie trzykrotny wzrost ludności.

Przeprowadzony dnia 3 grudnia 1950 r. powszechny spis ludności pozwala na ustalenie struktury według pochodzenia terytorialnego mieszkańców diecezji warmińskiej. Przedstawienie tej struktury za 1950 r. nie jest całkowicie wystarczające dla celów niniejszej pracy. Nie dysponujemy jednak dokładniejszymi statystykami w tym zakresie z lat późniejszych. Ze względu na pochodzenie terytorialne, ludność diecezji warmińskiej można podzielić na trzy podstawowe grupy: autochtonów, osadników z dzisiejszego terenu Polski i napływowych z zagranicy (tab. 3).

Autochtoni, to polska ludność rodzima, która zamieszkiwała w 1939 r. na terenie b. Prus Wschodnich, objętym obecnymi granicami diecezji. Na ogólną liczbę mieszkańców wynoszącą wówczas 1 330 680<sup>21</sup>, ludność ta szacowana była na około 250 000<sup>22</sup>. Według statystyk Warmińskiej Kurii Biskupiej, w 1945 r. pozostało na terenie diecezji około 200 000 Polaków i Niemców<sup>23</sup>. Trudno powiedzieć, jaki był w tej liczbie udział polskiej ludności rodzimej, ponieważ znaczna jej część jeszcze w okresie przedwojennym nie miała wyrobionego poczucia przynależności do narodu polskiego. Rozmieszczenie autochtonów na terenie diecezji zaraz po przejściu frontu nie pokrywało się z dawnym stanem zamieszkania. Wpłynęły na to niewątpliwie warunki wojenne i sytuacja zaistniała na

<sup>19</sup> S. Ż y r o m s k i: *Ludność. Rocznik Olsztyński*, jw. s. 85.

<sup>20</sup> Rozwój gospodarczy powiatów w latach 1950—1965, Warszawa 1967 s. 6, 8, 17—18.

<sup>21</sup> Ostdeutschlande in Hand- und Nachschlagebuch, Kitzinge 1953 s. 20—21.

<sup>22</sup> J. Ziółkowski: *Przeobrażenia demograficzne i społeczne na Ziemiach Zachodnich. Kultura i Społeczeństwo III* (1959) nr 1 s. 26.

<sup>23</sup> AKW teczka: „Statystyki 1945—1950”.

Tab. 3. Struktura ludności diecezji według pochodzenia terytorialnego w 1950 r.\*

| Lp. | Fowiat       | Ogółem | Autochtoni | Osadnicy z centr. Polski | Przybysze z ZSRR | Z innych państw | Brak danych |
|-----|--------------|--------|------------|--------------------------|------------------|-----------------|-------------|
| 1.  | Bartoszyce   | 34 047 | 1 596      | 21 263                   | 10 526           | 146             | 498         |
| 2.  | Biskupiec W. | 32 370 | 6 548      | 20 378                   | 4 864            | 129             | 471         |
| 3.  | Braniewo     | 31 611 | 850        | 19 065                   | 11 350           | 143             | 203         |
| 4.  | Giżycko      | 33 372 | 5 940      | 17 064                   | 9 764            | 136             | 468         |
| 5.  | Ilawa        | 43 090 | 2 173      | 36 082                   | 4 244            | 208             | 383         |
| 6.  | Kętrzyn      | 38 713 | 3 017      | 21 385                   | 13 532           | 224             | 555         |
| 7.  | Lidzbark W.  | 37 628 | 1 651      | 19 794                   | 15 726           | 132             | 325         |
| 8.  | Morąg        | 40 589 | 1 993      | 30 527                   | 7 332            | 269             | 468         |
| 9.  | Mragowo      | 37 339 | 19 739     | 12 719                   | 3 254            | 367             | 1 220       |
| 10. | Nidzica      | 22 387 | 3 262      | 15 379                   | 3 391            | 88              | 267         |
| 11. | M. Olsztyn   | 43 831 | 4 417      | 21 977                   | 16 894           | 216             | 327         |
| 12. | Olsztyn      | 39 004 | 24 220     | 8 620                    | 4 384            | 251             | 1 529       |
| 13. | Ostróda      | 51 508 | 8 412      | 31 804                   | 9 916            | 238             | 1 138       |
| 14. | Pasłęk       | 28 486 | 704        | 18 565                   | 8 936            | 50              | 231         |
| 15. | Pisz         | 27 330 | 4 193      | 21 438                   | 1 233            | 84              | 382         |
| 16. | Szczytno     | 43 925 | 12 587     | 26 994                   | 3 252            | 195             | 898         |
| 17. | Węgorzewo    | 24 943 | 1 820      | 17 190                   | 5 631            | 128             | 174         |
| 18. | Elk          | 39 086 | 3 005      | 30 252                   | 5 240            | 129             | 460         |
| 19. | Goldap       | 9 005  | 507        | 7 537                    | 827              | 24              | 110         |
| 20. | Olecko       | 22 506 | 992        | 18 951                   | 1 965            | 105             | 193         |
| 21. | M. Elbląg    | 48 112 | 1 639      | 35 625                   | 8 447            | 952             | 1 449       |
| 22. | Elbląg       | 20 889 | 466        | 16 644                   | 3 489            | 106             | 184         |
| 23. | Kwidzyn      | 36 150 | 2 755      | 25 748                   | 6 800            | 182             | 665         |
| 24. | Malbork      | 37 239 | 3 044      | 23 634                   | 9 602            | 314             | 645         |
| 25. | Sztum        | 24 135 | 8 276      | 12 591                   | 1 882            | 900             | 386         |

\* Źródło: Podstawę do opracowania niniejszej tabeli stanowiły dane, zawarte w pracy — L. Kosiński: Pochodzenie terytorialne ludności Ziemi Zachodnich w 1950 r. IG PAN. *Dokumentacja Geograficzna* 1960 z. 2, Tab. 1.

Warmii i Mazurach bezpośrednio po wojnie<sup>24</sup>. Przeprowadzona później akcja weryfikacyjna nie przyniosła pożądanych rezultatów. Niejednokrotnie dochodziło do rozdrażnień, nadużyć, a nawet rugowania polskiej ludności rodzimej<sup>25</sup>. Spis ludności z 1950 r. wykazał, że na terenie diecezji warmińskiej zamieszkiwało ok. 123 tys. autochtonów. Najwięcej było ich na Warmii południowej, Powiślu i Mazurach w pow. Mragowo i Szczytno. W latach późniejszych liczba ta jeszcze się zmniejszyła.

Osadnicy z dzisiejszego terenu Polski tworzą najliczniejszą grupę ludności diecezji warmińskiej. W niektórych pracach z zakresu demografii i socjologii grupę tę zacieśnia się do przesiedleńców z dawnych ziem Polski i określa się ją nazwą „osadnicy z centralnej Polski”. Napływ tej ludności na teren diecezji początkowo był żywiołowy, później przybrał bardziej planowy charakter. Największy udział w zasiedlaniu terenu diecezji mają województwa ościenne — białostockie, bydgoskie i war-

<sup>24</sup> W. Wach: Z zagadnień ludnościowych województwa olsztyńskiego. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1958 s. 154 nn.; W. Wrzesiński: Ze współczesnych zagadnień demograficznych województwa olsztyńskiego. *Prace i materiały etnograficzne*, T. XIX. Olsztyn 1961 s. 183—185; tenże: Proces zasiedlania województwa olsztyńskiego w latach 1945—1949. W: *Problemy rozwoju gospodarczego i demograficznego ziem zachodnich w latach 1945—1958*. Poznań 1960 s. 174, 176—189.

<sup>25</sup> Wrzesiński: *Proces zasiedlania*, jw. s. 184.

szawskie. Stąd najwięcej ludności z tych województw zamieszkuje w powiatach granicznych. Wśród ludności z centralnej Polski znajduje się grupa Ukraińców licząca 58 tys. osób<sup>26</sup>. Osadnictwo jej odbyło się według ustalonego planu w ramach tzw. akcji „W” (*Wisła*). Rekrutuje się ona głównie z dwóch województw: rzeszowskiego i lubelskiego. W diecezji warmińskiej największe skupiska Ukraińców występują w pow. bartoszyckim, braniewskim, kętrzyńskim, pasłęckim i węgorzewskim.

Ludność napływowa z zagranicy obejmuje repatriantów przybyłych z terenów przyłączonych do ZSRR oraz osoby, które powróciły do Polski z innych krajów, zwłaszcza reemigrantów z Francji. Pierwsza repatriacja Polaków odbyła się bezpośrednio po wojnie i objęła większość ludności, druga w latach 1956—1959. Repatrianci kierowali się głównie na Śląsk, niemniej znaczny odsetek tej ludności osiadł na terenie diecezji warmińskiej, zwłaszcza z Wileńskiego. Najwięcej repatriantów rozmieściło się w powiatach: Bartoszyce, Braniewo, Kętrzyn, Lidzbark Warm., Nidzica, Pasłęk, Olsztyn-miasto, Ostróda i Malbork. Ludności napływowej z innych krajów jest niewiele na terenie diecezji. Gros reemigrantów skoncentrowało się na Śląsku.

L. Kosiński na podstawie spisu ludności w 1950 r. ustalił, że na terenie Warmii i Mazur najbardziej jednolite pod względem składu ludnościowego są powiaty: Gołdap, Olecko, Elk, Pisz, Szczytno, Nidzica i Morąg. W tych powiatach grupa dominująca stanowi ponad 60% ludności. W pow. Lidzbark Warmiński dominują dwie grupy ludnościowe, z których jedna wyraźnie ustępuje drugiej (40—60% ludności), inne zaś odgrywają minimalną rolę. Z kolei w powiatach — Węgorzewo, Giżycko, Ostróda, Iława, Kwidzyn, Pasłęk i Bartoszyce dominujące znaczenie mają dwie lub trzy grupy, z których każda stanowi 20—40%. Dalej takie powiaty, jak: Kętrzyn, Mrągowo, Biskupiec Warm., Olsztyn, Sztum, Malbork i Braniewo, charakteryzują się tym, że jedyna wyróżniająca się grupa ludności stanowi zaledwie 21—40%. Podobną strukturę spotyka się we wszystkich powiatach Ziemi Odzyskanych, gdzie występuje znaczny odsetek ludności autochtonicznej. Wreszcie pow. Elbląg ma najbardziej zróżnicowaną ludność. Żadna z grup terytorialnych nie przekracza 20%<sup>27</sup>.

Ludność diecezji warmińskiej odznacza się pewną specyfiką demograficzną, która znajduje wyraz przede wszystkim w strukturze płci i wieku. Charakterystyczne dla struktury płci jest utrzymująca się przez cały okres powojenny przewaga kobiet nad mężczyznami. Tak np. w woj. olsztyńskim na 100 mężczyzn przypadło kobiet: w 1950 — 111, w 1960 — 102, w 1966 — 103<sup>28</sup>. Podobna sytuacja wystąpiła w pozostałych województwach — białostockim i gdańskim. Struktura płci bardziej zniekształcona jest w miastach niż na wsi. Wyjątek stanowią wsie zamieszkałe przez ludność autochtoniczną. Przyczyną zniekształcenia struktury płci wśród tej ludności był pobór mężczyzn do wojska podczas wojny,

<sup>26</sup> Por. A. Kwilecki: Mniejszości narodowe w Polsce. *Kultura i Społeczeństwo* 1963 nr 4 s. 88—89; M. Winnicki: Osadnictwo ludności ukraińskiej w województwie olsztyńskim. Olsztyn 1965 *passim*.

<sup>27</sup> L. Kosiński: Przeobrażenia demograficzne na ziemiach zachodnich. W: *Przemiany społeczne na ziemiach zachodnich*. Poznań 1967 s. 110—112.

<sup>28</sup> *Kobieta w Polsce*. Dane statystyczne. GUS. Warszawa 1968 s. 2—3.

z których część poniosła śmierć a część przeszła z armią hitlerowską za Odrę. Nic dziwnego, że przez wiele lat po wojnie było na Warmii i Mazurach wiele kobiet owdowiałych oraz opuszczonych i porzuconych przez mężów. Dokładniej strukturę płci w rozłożeniu na powiaty ilustruje tab. 4.

Tab. 4. Struktura płci w 1965 r. i przyrost naturalny ludności\* w latach 1950, 1960, 1965

| Lp. | Powiat       | Ogółem | Mężczyźni   Kobiety |      | Na 100<br>męż-<br>czyzn<br>przy-<br>pada<br>kobiet | Przyrost naturalny na<br>1000 ludności |      |      |      |
|-----|--------------|--------|---------------------|------|--|--|------|------|------|
|     |              |        | w tysiącach         |      |  | 1950                                   | 1959 | 1960 | 1965 |
| 1.  | Bartoszyce   | 51,8   | 25,6                | 26,2 | 103  | 29,8                                   | 33,8 | 24,8 | 17,1 |
| 2.  | Biskupiec W. | 47,0   | 23,2                | 23,8 | 102  | 24,7                                   | ×    | 24,8 | 18,1 |
| 3.  | Braniewo     | 50,5   | 24,9                | 25,6 | 103  | 28,5                                   | 33,6 | 26,0 | 18,2 |
| 4.  | Giżycko      | 45,0   | 22,0                | 23,0 | 105  | 24,0                                   | 28,2 | 21,4 | 13,2 |
| 5.  | Ilawa        | 61,4   | 30,6                | 30,8 | 101  | 29,4                                   | 27,9 | 24,3 | 17,1 |
| 6.  | Kętrzyn      | 57,1   | 28,0                | 29,1 | 104  | 27,5                                   | 31,2 | 23,3 | 16,5 |
| 7.  | Lidzbark     | 49,1   | 24,2                | 24,9 | 103  | 30,8                                   | 30,5 | 23,4 | 16,8 |
| 8.  | Morąg        | 53,0   | 26,3                | 26,7 | 101  | 33,3                                   | 33,5 | 26,7 | 16,7 |
| 9.  | Mragowo      | 45,1   | 22,1                | 23,0 | 105  | 12,0                                   | 22,6 | 25,7 | 18,5 |
| 10. | Nidzica      | 34,4   | 17,1                | 17,3 | 102  | 31,6                                   | 30,6 | 24,8 | 17,1 |
| 11. | M. Olsztyn   | 75,1   | 36,0                | 39,1 | 108  | 26,0                                   | 26,8 | 13,9 | 9,3  |
| 12. | Olsztyn      | 46,8   | 22,7                | 24,1 | 106  | 11,9                                   | 20,9 | 22,5 | 16,8 |
| 13. | Ostróda      | 68,6   | 34,0                | 34,6 | 101  | 27,7                                   | 30,7 | 24,1 | 18,1 |
| 14. | Pasłęk       | 35,2   | 17,4                | 17,8 | 102  | 33,0                                   | 30,7 | 24,5 | 14,0 |
| 15. | Pisz         | 47,0   | 23,5                | 23,5 | 100  | 30,7                                   | 34,2 | 29,6 | 23,0 |
| 16. | Szczytno     | 62,2   | 30,7                | 31,5 | 103  | 24,7                                   | 29,4 | 27,3 | 21,1 |
| 17. | Węgorzewo    | 29,0   | 14,3                | 14,7 | 102  | 27,4                                   | 31,2 | 23,2 | 16,1 |
| 18. | Elk          | 52,5   | 25,8                | 26,7 | 103  | 29,0                                   | 30,8 | 23,3 | 17,6 |
| 19. | Goldap       | 26,0   | 12,9                | 13,1 | 101  | 35,3                                   | 36,7 | 27,7 | 21,0 |
| 20. | Olecko       | 34,4   | 17,2                | 17,2 | 100  | 32,5                                   | 36,7 | 27,5 | 18,8 |
| 21. | M. Elbląg    | 84,5   | 41,2                | 43,3 | 105  | 39,2                                   | 32,1 | 18,6 | 10,9 |
| 22. | Elbląg       | 28,7   | 14,5                | 14,2 | 98   | 38,4                                   | 38,3 | 24,2 | 16,6 |
| 23. | Kwidzyn      | 45,8   | 22,6                | 23,2 | 103  | 31,3                                   | 30,2 | 21,3 | 14,1 |
| 24. | Malbork      | 53,6   | 26,7                | 26,9 | 101  | 33,0                                   | 33,0 | 21,3 | 14,7 |
| 25. | Sztum        | 38,5   | 19,1                | 19,4 | 102  | 24,9                                   | 30,4 | 26,5 | 17,1 |

\* Źródło: Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1966, Olsztyn 1966 s. 83; Rocznik Statystyczny woj. białostockiego 1966, Białystok 1966 s. 26—27; Rocznik Statystyczny woj. Gdańskiego 1966, Gdańsk 1966 s. 11. — Rocznik Demograficzny 1945—1966 GUS, Warszawa 1966 s. 227—228, 232—233, 249—251.

Z kolei specyfika struktury wieku wyraża się w dużej proporcji ludzi w wieku przedprodukcyjnym i produkcyjnym oraz w małej proporcji ludzi w wieku poprodukcyjnym. Należy zaznaczyć, że kształtowanie się tej struktury uzależnione było od pochodzenia terytorialnego ludności. W 1950 r. najbardziej spośród wszystkich grup ludności wyróżniła się ludność autochtoniczna. Odnaczała się ona dużym udziałem osób w wieku poprodukcyjnym. W przeciwieństwie do niej, ludność napływowa charakteryzowała się pionierską strukturą wieku, zwłaszcza w grupie: 13—59 lat, a ludność z terenów przyłączonych do ZSRR — dużym udziałem dzieci i młodzieży do lat 18. Po 1950 r. zaszły znaczne zmia-

ny w strukturze wieku ludności diecezji. Najważniejszą z nich, jest dorastanie nowej generacji, wychowanej już na ziemi warmińsko-mazurskiej. Tak np. w woj. olsztyńskim w 1960 r. dzieci i młodzież do lat 14 stanowiły 40,3% ludności, osoby w wieku 15—19 lat — 52,4% wreszcie osoby w wieku 60 i więcej lat — 7,3%<sup>29</sup>. Podobne zjawisko występuje w częściach województw — białostockiego i gdańskiego, położonych na terytorium diecezji warmińskiej. Widać z tego, że ludność diecezji należy do grupy tzw. młodości demograficznej. Mediana wieku ludności pozwala ją zaliczyć do najmłodszych diecezji w Polsce.

O „żywności demograficznej” mieszkańców diecezji świadczą wskaźniki przyrostu naturalnego. W 1950 r. we wszystkich powiatach pozostających w granicach diecezji przyrost naturalny ludności był bardzo wysoki. Współczynnik przyrostu w całej Polsce wynosił wówczas 19,1‰<sup>30</sup>, a w poszczególnych powiatach Warmii i Mazur, jak informuje tab. 4, wynosił on 24—39,2‰. Jedynie w dwóch powiatach zamieszkałych w większości przez ludność autochtoniczną (Mrągowo i Olsztyn) współczynnik ten kształtował się nisko, na poziomie ok. 12‰. W latach następnych współczynnik przyrostu naturalnego wzrósł prawie we wszystkich powiatach, m.in. także w powiatach zamieszkałych przez ludność autochtoniczną. Zasadniczy spadek przyrostu naturalnego zauważa się dopiero po 1956 r., choć w porównaniu z całym krajem, współczynnik przyrostu naturalnego diecezji w dalszym ciągu kształtuje się znacznie wyżej. Przykładem może być 1965 r. Podczas gdy w całej Polsce stopa przyrostu naturalnego wynosiła 10,0‰, to w poszczególnych powiatach diecezji, z wyjątkiem miasta Olsztyna i Elbląga, wynosiła ona 13,2—23,0‰. Wysoka rodność wiązała się nie tylko z korzystną strukturą wieku, lecz także z polityką państwa, które było zainteresowane w szybkim zaleczeniu strat wojennych i zagospodarowaniu ziem odzyskanych. W konsekwencji wyraźnie faworyzowało ono liczne rodziny<sup>31</sup>. Niewątpliwie duże znaczenie miała też działalność Kościoła, zwłaszcza w okresie Wielkiej Nowenny.

Przedstawione powyżej fakty dotyczące składu, struktury i przyrostu naturalnego ludności świadczą o specyfice i dynamice przeobrażeń demograficznych w diecezji. Z punktu widzenia religijności szczególnie ważne są dwa zjawiska — skład ludności według pochodzenia terytorialnego oraz młodość demograficzna. Należałoby przypuszczać, że wywierają one wpływ przede wszystkim na stan praktyk religijnych diecezji.

### 3. ŻYCIE GOSPODARCZE, SPOŁECZNE I KULTURALNE

Diecezja warmińska odznacza się dosyć gęstą siecią miast i osad. W 1939 r. na obszarze diecezji były 54 miasta. Wkrótce po wojnie liczba ich nieco się zmniejszyła. Prawa miejskie utraciły: Barciany, Srokowo, Miłakowo, Młynary, Pieniężno, Zalewo, Frombork, Miłomłyn, Gardeja — w sumie 9 miasteczek. W latach późniejszych prawa miejskie utraciło dalszych 6 miast: Biskupiec Pomorski, Dąbrówno, Kisielice, Pasym, Sepol i Wielbark. W 1959 r. prawa miejskie odzyskał Frombork, a w 1962 r. nadano je Korszom. Według stanu na 31 grudnia 1965 r. liczba miast na

<sup>29</sup> Żyromski, jw. s. 95.

<sup>30</sup> Kosiński, jw. s. 119.



terenie diecezji wynosiła 41<sup>31</sup>. Są to najczęściej małe miasta skupiające do 20 tysięcy mieszkańców. Miast średnich, obejmujących 20—100 tysięcy mieszkańców jest 5 (Olsztyn, Elbląg, Kwidzyn, Malbork, Elk), miast wielkich w ogóle nie ma.

Pomimo znacznej ilości miast w diecezji, chłonność ich po wojnie była minimalna. Istotny wpływ na to miały zniszczenia wojenne, które w mniejszym lub większym stopniu dotknęły prawie wszystkie miasta. W 80 i więcej % zostały zniszczone Braniewo, Goldap, Nidzica i Węgorzewo, w 70 i więcej % Iława i Pisz, w 60 i więcej %, Elbląg, Morąg,

<sup>31</sup> Ponadto na terenie diecezji znajdują się 4 osiedla. Mieszkańców osiedli rocznik statystyczny zalicza do ludności miejskiej.

Tab. 5. Wskaźniki urbanizacji \*

| Lp. | Powiat       | Odsetek ludności miejskiej |       | Odsetek ludności pozarolniczej |      | Ludność w przemyśle, % ludności czynnej zawodowo w miastach w 1960 | Liczba PGR-ów | Elektryfikacja indywidual. gospod. rolnych w % 1965 | Czytelnicy książek na 1000 ludności 1965 | Frekwencja w kinach na 1000 ludności 1965 |
|-----|--------------|----------------------------|-------|--------------------------------|------|--|---------------|---|--|---|
|     |              | 1950                       | 1965  | 1950                           | 1965 |  |               |   |  |   |
| 1.  | Bartoszyce   | 27,2                       | 36,4  | 31,3                           | 41,4 | 32,1   | 49            | 78,4  | 206                                      | 5540                                      |
| 2.  | Biskupiec W. | 26,9                       | 35,7  | 36,0                           | 44,9 | 25,9   | 26            | 62,4  | 213                                      | 5870                                      |
| 3.  | Braniewo     | 36,7                       | 44,6  | 38,8                           | 48,4 | 21,4   | 50            | 71,1  | 176                                      | 3820                                      |
| 4.  | Giżycko      | 33,2                       | 40,2  | 40,4                           | 51,2 | 28,8   | 26            | 69,4  | 176                                      | 6850                                      |
| 5.  | Iława        | 30,8                       | 40,6  | 38,2                           | 48,3 | 28,3   | 17            | 78,1  | 179                                      | 4710                                      |
| 6.  | Kętrzyn      | 31,9                       | 37,3  | 41,2                           | 50,0 | 36,9   | 52            | 74,0  | 180                                      | 6340                                      |
| 7.  | Lidzbarsk    | 27,5                       | 37,6  | 34,0                           | 44,6 | 30,1   | 26            | 52,6  | 179                                      | 5030                                      |
| 8.  | Morąg        | 12,2                       | 17,0  | 30,3                           | 40,1 | 30,9   | 47            | 74,7  | 217                                      | 4030                                      |
| 9.  | Mrażowo      | 27,6                       | 34,3  | 43,7                           | 49,1 | 26,3   | 32            | 69,7  | 206                                      | 6240                                      |
| 10. | Nidzica      | 18,1                       | 24,2  | 33,1                           | 37,0 | 21,6   | 29            | 78,3  | 232                                      | 4230                                      |
| 11. | M. Olsztyn   | 100,0                      | 100,0 | 98,2                           | 97,7 | 14,3   | 1             | 100,0   | 262                                      | 10630                                     |
| 12. | Olsztyn      | 6,5                        | 10,7  | 44,9                           | 51,4 | 26,0   | 25            | 64,7  | 122                                      | 1750                                      |
| 13. | Ostróda      | 31,7                       | 35,0  | 47,1                           | 53,5 | 28,4   | 34            | 78,2  | 160                                      | 5780                                      |
| 14. | Pasłęk       | 16,7                       | 21,5  | 26,3                           | 32,6 | 22,0   | 33            | 70,2  | 233                                      | 3260                                      |
| 15. | Pisz         | 34,0                       | 42,3  | 41,7                           | 54,7 | 33,9   | 26            | 73,0  | 170                                      | 5230                                      |
| 16. | Szczytno     | 19,3                       | 23,1  | 40,2                           | 48,6 | 27,9   | 20            | 63,0  | 170                                      | 4040                                      |
| 17. | Węgorzewo    | 18,7                       | 26,1  | 25,7                           | 39,1 | 18,3   | 24            | 74,0  | 179                                      | 5900                                      |
| 18. | Elk          | 41,5                       | 46,6  | 47,1                           | 54,8 | 29,0   | 35            | 64,3  | 211                                      | 9190                                      |
| 19. | Goldap       | 21,6                       | 29,9  | 27,2                           | 39,0 | 14,8   | 34            | 65,4  | 191                                      | 7810                                      |
| 20. | Olecko       | 21,3                       | 24,0  | 28,4                           | 37,2 | 13,8   | 31            | 48,6  | 192                                      | 5950                                      |
| 21. | M. Elbląg    | 100,0                      | 100,0 | 96,1                           | 97,4 | 49,0   | —             | 100,0   | 164                                      | 4100                                      |
| 22. | Elbląg       | 8,9                        | 11,8  | 26,5                           | 31,0 | 41,8   | 30            | 88,2  | 235                                      | 2170                                      |
| 23. | Kwidzyn      | 40,5                       | 48,3  | 49,8                           | 56,6 | 29,4   | 20            | 83,4  | 180                                      | 5400                                      |
| 24. | Malbork      | 57,7                       | 61,0  | 60,8                           | 64,8 | 30,1   | 43            | 95,9  | 140                                      | 3010                                      |
| 25. | Sztum        | 22,0                       | 26,7  | 44,7                           | 44,2 | 27,3   | 38            | 88,2  | 175                                      | 4530                                      |

\* Źródła: Rozwój gospodarczy powiatów w latach 1950—1965, GUS Warszawa 1967 s. 28—51; 52—58; 76—103; 202—229; Roczn. Stat. woj. olsztyńskiego 1966, jw. s. 226; 349—350, 352; Roczn. Stat. woj. białostockiego 1966, jw. s. 467, 471; Roczn. Stat. woj. gdańskiego 1966, jw. s. 430, 433; Rocznik Demograficzny 1945—1966, Warszawa 1968 s. 67—81.

Ostróda i Szczytno, w 45 i więcej % Giżycko i Kętrzyn. Większość pozostałych miast zostało zniszczone w 25—45 %<sup>32</sup>. Nic dziwnego, że w porównaniu z 1939 r. odsetek ludności miejskiej po wojnie utrzymywał się na niższym poziomie. Tak np. dla województwa olsztyńskiego w poszczególnych latach wynosił on: 1939 — 33,2 %, 1946 — 27,2 %, 1950 — 29,3 %, 1955 — 32,3 %, 1960 — 35,9%, 1965 — 36,9%. Podobnie kształtowała się sytuacja w powiatach województw białostockiego i gdańskiego, z tym, że w województwie gdańskim postęp urbanizacji był znacznie szybszy niż w województwie olsztyńskim i białostockim. Powiaty województwa białostockiego prezentowały zawsze raczej niski wskaźnik urbanizacji. W 1965 r. odsetek ludności miejskiej w województwie gdańskim wynosił 67,3 %, a województwie białostockim — 32,8 %. Przeciętna krajowa wynosiła w tym czasie 49,7 %. Bardziej dokładnie odsetek ludności miejskiej w poszczególnych powiatach za lata 1950 i 1965 przedstawia tabela 5. Z tabeli tej można wnioskować, że po usunięciu zniszczeń wojennych i odbudowie miast, rozwój ludności miejskiej w okresie 15-lecia przynajmniej w niektórych powiatach był dość szybki. Przykładem mogą być powiaty — Biskupiec Warm., Iława, Lidzbark Warm. i Kwidzyn.

Czynnikami sprzyjającymi w rozwoju miast na Warmii i Mazurach były: przyrost naturalny, migracja i zmiany administracyjne. Odnośnie do przyrostu naturalnego trzeba podkreślić, że występował on przez wiele lat po wojnie zarówno w miastach jak i na wsi; niejednokrotnie większy był w miastach niż na wsi. Imigracja do miast, rekrutująca się w dużym stopniu z pobliskiego obszaru odegrała niemniej ważną rolę w przyroście ludności miejskiej. Świadczą o tym salda dodatnie wewnętrznego ruchu wędrownego zaznaczające się prawie we wszystkich powiatach, objętych granicami diecezji warmińskiej<sup>33</sup>. Zresztą nawet w tych powiatach, gdzie ogólne salda migracji były ujemne, miasta przyciągały ludność. Nieco mniejsze znaczenie we wzroście ludności miejskiej miały zmiany w sieci miast, polegające na włączeniu wsi w ich granice administracyjne oraz tworzeniu nowych ogniw przez nadawanie praw miejskich i osiedlowych. Dzięki wspomnianym czynnikom na całym terenie diecezji tempo przyrostu ludności miejskiej w latach 1950—1965 było szybsze niż w latach 1933—1939.

Omówiona powyżej sieć miast i stan ludności miejskiej pozwalają stwierdzić, że diecezja warmińska, pomimo ustawicznego wzrostu ludności miejskiej w przeważającej mierze ma charakter wiejski. Dowodem tego jest również inny wskaźnik, mianowicie odsetek ludności pozarolniczej. Podczas gdy w 1950 r. odsetek ludności pozarolniczej w całym kraju wynosił 52,9 %, to w woj. olsztyńskim zaledwie 41,7 %. Jak ilustruje tab. 5, w wielu powiatach województwa ludność tej kategorii nie osiągała nawet 30 %. Znacznie lepiej pod tym względem przedstawiały się powiaty województwa gdańskiego, z wyjątkiem powiatu elbląskiego. Niemniej te powiaty również nie osiągały średniej województwa wynoszącej 71,7 %.

<sup>32</sup> B. Wełpa: Zmiany w stanie i rozmieszczeniu miast i ludności miejskiej na ziemiach zachodnich w latach 1939—1958. W: Problemy rozwoju gospodarczego i demograficznego ziem zachodnich w latach 1945—1958. Poznań 1960 s. 48—59.

<sup>33</sup> Ruch wędrownkowy ludności w Polsce w latach 1960—1967. GUS. Warszawa 1969 s. 107—114.

Powiaty województwa białostockiego prezentowały wyższe wskaźniki w porównaniu z całym województwem (27,2%), ale niższe od średniej krajowej.

W ciągu następnego dziesięciolecia odsetek ludności pozarolniczej w diecezji znacznie wzrósł. We wszystkich powiatach z wyjątkiem pow. miejskich (Elbląg, Olsztyn) i pow. malborskiego, nie osiągnął on wskaźnika krajowego, wynoszącego w 1960 r. 61,6%. Tab. 5 ukazuje, że na terenie diecezji jest wiele powiatów, w których wskaźnik ludności pozarolniczej w 1960 r. nie osiągnął 50%, a nawet 40%. Podobne proporcje, jak w 1950 r. występują również przy porównaniu wskaźników powiatowych z wojewódzkimi, wynoszącymi dla woj. gdańskiego — 76,6% i białostockiego — 37,5%<sup>34</sup>.

Na terenie diecezji warmińskiej uderza niski stan uprzemysłowienia, chociaż liczba zakładów przemysłowych jest znaczna. W 1965 r. w granicach diecezji było: w powiatach woj. olsztyńskiego — 1393 zakładów, w powiatach woj. gdańskiego — 367 zakładów i w powiatach woj. białostockiego — 198 zakładów<sup>35</sup>. Rozmieszczenie ich nie jest równomierne, co sprawia, że stopień uprzemysłowienia powiatów jest bardzo zróżnicowany. Przyjmując za wskaźnik uprzemysłowienia odsetek ludności miejskiej, zatrudnionej w przemyśle w stosunku do czynnej zawodowo ogółem (tab. 5), do najsilniej uprzemysłowionych należy zaliczyć powiaty: Bartoszyce, Kętrzyn, Lidzbark Warm., Morąg, Pisz, Elbląg i Malbork. Natomiast do najslabiej uprzemysłowionych należą powiaty: Olsztyn miasto, choć w ostatnich latach sytuacja nieco się poprawiła ze względu na uruchomienie fabryki opon samochodowych i kordów, Węgorzewo, Gołdap i Olecko. Ogólnopolski wskaźnik zatrudnienia w przemyśle w odsetkach ludności miejskiej czynnej zawodowo w 1960 r. wynosił 41,7%. Wskaźniki wojewódzkie kształtowały się następująco: olsztyńskie — 25,2%, gdańskie — 35,6% i białostockie — 28,4%<sup>36</sup>. Dane te świadczą wyraźnie o niskim stanie uprzemysłowienia Warmii i Mazur. Dodajmy, że większość zakładów przemysłowych na terenie diecezji skupia od kilkudziesięciu do kilkuset osób; zakładów przekraczających liczbę 1000 zatrudnionych jest niewiele. Najbardziej rozwija się przemysł spożywczy, drzewny, włókienniczy, maszynowy i konstrukcji metalowych. Dominujące znaczenie mają obiekty przemysłu kluczowego — produkcja opon samochodowych w Olsztynie oraz jedyna w Polsce, produkcja turbin parowych w Elblągu.

Niski stan rozwoju przemysłu na Warmii i Mazurach wskazuje na fakt, że podstawowe znaczenie w gospodarce tego regionu ma rolnictwo. Należy jednak zauważyć, że właśnie rolnictwo spotyka się tutaj z trudniejszymi i bardziej niekorzystnymi warunkami niż w innych rejonach Polski. Przede wszystkim uderzający jest stan arealu użytków rolnych w porównaniu z powierzchnią lasów i nieużytków. Areal użytków rolnych w 1965 r. zajmował: w województwie olsztyńskim i gdańskim 58,8%, a w województwie białostockim — 65,2%<sup>37</sup>. W poszczególnych

<sup>34</sup> Rocznik Demograficzny 1945—1966, Warszawa 1968 s. 69.

<sup>35</sup> Rozwój gospodarczy powiatów, jw. s. 76—103.

<sup>36</sup> Tamże, s. 52.

<sup>37</sup> Rocznik Statystyczny 1966, Warszawa 1966 s. 288.

powiatach miejsko-wiejskich wynosił on: od 32,7% w pow. Pisz do 81% w pow. Malbork. Zróżnicowanie powiatów jest znaczne, niemniej ogólny stan areálu użytków rolnych, jeśli weźmie się pod uwagę fakt dominującego znaczenia rolnictwa, jest raczej niski. Specyfiką Warmii i Mazur jest, że dużą część powierzchni użytków rolnych zajmują łąki i pastwiska. W powiatach objętych granicami diecezji występują one często w 20 i więcej %. Toteż główną rolę w gospodarce regionu odgrywa hodowla. Produkcję roślin charakteryzują dwa niekorzystne czynniki, mianowicie większy niż w innych częściach Polski odsetek gleb najgorszych (IV, V i VI klasa) oraz niesprzyjające warunki przyrodnicze, zwłaszcza klimatyczne i termiczne. Czynniki te decydują o przewadze w produkcji roślinnej uprawy żyta i ziemniaków.

Pomimo niekorzystnych warunków produkcji rolnej, wymagającej większego niż na innych terenach kraju nakładu pracy, rolnictwo Warmii i Mazur w okresie powojennym, dzięki zagęszczeniu zaludnienia oraz wyposażeniu w środki produkcji, osiągnęło stosunkowo wysoką towarowość. Tak np. województwo olsztyńskie w 1963 r. w skali całego kraju dostarczyło 11% mleka, 7,4% mięsa wołowego, 7,1% ziemniaków, a także 13,5% ryb słodkowodnych<sup>38</sup>. Szczególny nacisk kładzie się na wzrost poziomu intensywności rolnictwa. Znalazło to wyraz w zmianie struktury użytkowania gruntów ornych, struktury zasiewów, wzroście udziału roślin okopowych i pastwnych oraz obsadzie inwentarza żywego<sup>39</sup>. Mimo ciągłego wzrostu produkcji rolnej na terenie diecezji, rolnictwo nie osiągnęło jeszcze wskaźników ogólnokrajowych.

Z punktu widzenia społecznego interesująca jest struktura gospodarstw rolnych. W 1965 r. użytkowanie gruntów w odsetkach przedstawiało się następująco:<sup>40</sup>

| Powiaty województw | gospodarstwa indywidualne | spółdzielnie produkcyjne | PGR  |
|--------------------|---------------------------|--------------------------|------|
| olsztyńskiego      | 68,5                      | 0,4                      | 30,0 |
| gdańskiego         | 59,3                      | 1,0                      | 39,4 |
| białostockiego     | 57,9                      | —                        | 41,7 |
| Polska             | 85,0                      | 1,1                      | 13,3 |

Przytoczone wskaźniki dysponowania użytkami rolnymi ukazują jasno, że na obszarze diecezji warmińskiej dominują dwa typy gospodarstw rolnych — indywidualne i uspołecznione. Bez przesady diecezję tę można nazwać „krainą PGR-ów”; zajmują one około 1/3 użytków rolnych. Ogólna liczba Państwowych Gospodarstw Rolnych w 1965 r. wynosiła w powiatach: woj. olsztyńskiego 517, woj. gdańskiego — 131 i woj. białostockiego — około 100. B. Wilamowski wykazuje, że PGR-y w rejonie warmińsko-mazurskim dostarczają państwu znacznie więcej produktów rolnych niż gospodarstwa indywidualne<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> T. Derlatka — J. Lubojański: *Ziemie zachodnie i północne Polski. Fakty — Liczby*. Warszawa 1965 s. 120.

<sup>39</sup> B. Wilamowski: *Rolnictwo. Rocznik Olsztyński*, jw. s. 174.

<sup>40</sup> *Rocznik Statystyczny 1966*, jw. s. 229 oraz roczniki wojewódzkie z 1966 r.

<sup>41</sup> B. Wilamowski, jw. s. 136—151.

Struktura gospodarstw indywidualnych w 1960 r. przedstawiała się następująco <sup>42</sup>.

| Grupa gospodarstw: | Polska | Powiaty województw |            |                |
|--------------------|--------|--------------------|------------|----------------|
|                    |        | olsztyńskiego      | gdańskiego | białostockiego |
| Poniżej 2 ha       | 32,6   | 24,6               | 36,9       | 25,1           |
| 2—5 ha             | 30,5   | 12,8               | 12,2       | 11,7           |
| 5—10 ha            | 26,2   | 26,1               | 25,1       | 20,0           |
| 10—15 ha           | 7,9    | 27,0               | 16,7       | 33,2           |
| 15 i więcej        | 2,8    | 9,5                | 9,1        | 10,0           |

Z zestawienia widać, że warstwa chłopska na Warmii i Mazurach jest zróżnicowana. Socjologowie polscy, mając na uwadze przedwojenne rozwarstwienie chłopstwa, ze względu na stan i stopień posiadania, wyróżnili cztery grupy chłopów: <sup>43</sup> pierwsza — to robotnicy rolni, znajdujący zatrudnienie w dworach lub gospodarstwach indywidualnych; druga — to właściciele małych i karłowatych gospodarstw, nie posiadający ziemi w takim zakresie, by zapewnić utrzymanie rodzinie, wskutek czego muszą poszukiwać źródeł zarobku poza własnym gospodarstwem; trzecia — to chłopci średniacy, posiadający wystarczające gospodarstwo, aby zapewnić utrzymanie rodzinie, jednakże nie tak duże, aby wymagało ono stałego najmu robotników; czwarta — to chłopci, którzy posiadają gospodarstwo o tak dużym obszarze ziemi lub tak intensywne, że do jego funkcjonowania potrzebują stałego najmu robotników. Typologia ta, ustalona w Instytucie Ekonomiki Rolnej, nie podaje dokładnie, jaki stan posiadania ziemi należy łączyć z poszczególnymi grupami chłopów. Jeśli z podanej typologii wyłączymy grupę pierwszą, w zasadzie pozbawioną ziemi, a grupę drugą odniesie się do kategorii chłopów dysponujących ziemią do 5 ha, grupę trzecią do kategorii chłopów dysponujących ziemią o powierzchni 5—15 ha, a grupę czwartą — do kategorii chłopów dysponujących ziemią o powierzchni 15 i więcej ha, wówczas należy stwierdzić, że dominującą pozycję zajmują chłopci średniacy, grupa procentowo na Warmii i Mazurach bardziej liczna niż w całej Polsce. Podobnie, procentowo liczniejsza jest niż w całym kraju, grupa ostatnia, reprezentowana w dużej mierze przez autochtonów. Obydwie te kategorie tworzą zasadniczy trzon warstwy chłopskiej, utrzymującej się wyłącznie z rolnictwa. Socjologowie stwierdzają, że ta część warstwy chłopskiej podlega procesowi profesjonalizacji <sup>44</sup>. Autarkiczne gospodarstwa rolne przekształca się w przedsiębiorstwo specjalizujące się w produkcji towarowej, tradycyjny chłop przekształca się w zawodowego rolnika. Specjalizujący się rolnik zwraca obecnie uwagę na możliwości produkcyjne, rodzaj i jakość produkcji, intensyfikację gospodarstwa, zdobycie wiedzy i umiejętności fachowych, zastosowanie bardziej nowoczesnej techniki gospodarowania, wykorzystanie maszyn i narzędzi rolniczych.

Inaczej przedstawiają się dwa pierwsze typy chłopów — robotników

<sup>42</sup> Rocznik Statystyczny 1966, s. 247.

<sup>43</sup> B. Gałęski: Społeczna struktura wsi. Warszawa 1962 s. 35 nn.

<sup>44</sup> Por. np. pracę: B. Gałęski: Chłopi i zawód rolnika. Studia z socjologii wsi. Warszawa 1963.

rolnych i małorolnych. Pierwsi nie są już chłopami w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, tworzą raczej warstwę pośrednią między chłopami i robotnikami. Znajdują oni zatrudnienie w PGR-ach, POM-ach, kółkach rolniczych oraz indywidualnych gospodarstwach rolnych. W badaniach nad mieszkańcami PGR-ów w woj. olsztyńskim stwierdzono, że jest to „nowa warstwa społeczna, odrębna od każdej innej w kraju, samodzielna i wiele znacząca (...) Warstwa ta posiada aktualnie wiele cech wspólnych z chłopstwem oraz z podstawowymi warstwami pracowników miejskich, przy czym przeważają cechy miejskie i w perspektywie pracownicy pegeerów pod zasadniczymi względami upodabniają się do warstw pracowników miejskich”<sup>45</sup>. Drugi, chłopi małorolni w warunkach industrializacji znajdują się na etapie rozwarstwienia. Obecnie mówi się już o chłopach — pracownikach umysłowych, chłopach — rzemieślnikach, chłopach — robotnikach itd. Ta ostatnia kategoria swoim zasięgiem obejmuje najwięcej chłopów małorolnych. Prowadząc własne gospodarstwo rolne, poszukują oni uzupełniających źródeł zatrudnienia poza rolnictwem. Socjologowie stwierdzają, że chłopi-robotnicy oderwali się od tradycyjnej warstwy chłopskiej, jej obyczajów, kultury ludowej, stylu życia. Rozporządzając podwójnymi dochodami — z gospodarstwa i innych źródeł, zaopatrują się w dobra charakterystyczne dla miejskiego stylu życia. Pod względem ideowym zbliżają się do klasy robotniczej. Mają oni duży wpływ na przyspieszenie tempa urbanizacji wsi<sup>46</sup>. Na terenie Warmii i Mazur odsetek chłopów małorolnych jest niższy niż w całym kraju, niemniej istnieje silna tendencja do poszukiwania pracy poza rolnictwem. Do tego regionu również odnosi się uwaga socjologów, że ludność związana z zajęciami rolniczymi „feminizuje się” i „starzeje”<sup>47</sup>.

Charakterystyczne jest zjawisko, że mimo przewagi wsi nad miastem, ludności wiejskiej nad miejską, rolnictwa nad przemysłem, diecezja warmińska w znacznej mierze objęta została procesami urbanizacji. Niewątpliwie wpłynął na to fakt olbrzymiego przemieszania ludności rekrutującej się z różnych terenów. Na skutek migracji dokonało się zderzenie kultur, rozluźnienie się więzów tradycji, zmiana w sposobie życia, zmiana mentalności. Proces adaptacji i integracji, jaki przechodziła ludność diecezji, doprowadził do ukształtowania się nowego społeczeństwa z pewnością bardziej otwartego na percepcję wartości ogólnoludzkich i narodowych niż społeczeństwo centralnej Polski<sup>48</sup>. Potwierdzają to badania A. Pawełczyńskiej, która wykazała, że urbanizacja niekoniecznie postępuje wraz z industrializacją kraju, w konsekwencji przemiany kulturowe mogą dokonywać się na terenach słabo uprzemysłowionych. Przykładem jest właśnie teren Warmii i Mazur, gdzie — jak twierdzi autorka — syndrom korelatów uprzemysłowienia jest nieproporcjonalnie niski

<sup>45</sup> F. Wali chnowski: *Struktura społeczna pracowników Państwowych Gospodarstw Rolnych woj. olsztyńskiego (1963—1965)*. Olsztyn 1966 s. 47.

<sup>46</sup> B. Gałęski: *Przemiany społeczne wsi w Polsce Ludowej*. *Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*. Studia pod red. A. Sarapaty. Warszawa 1965 s. 285 nn.

<sup>47</sup> D. Gałaj: *Zmiany społeczne na wsi w Polsce Ludowej*. W: *Przemiany...*, jw. s. 349.

<sup>48</sup> S. Nowakowski: *Procesy adaptacji i integracji w środowisku wiejskim i miejskim ziem zachodnich*. W: *Przemiany społeczne na ziemiach zachodnich*, jw. s. 198 nn.

w porównaniu do syndromu warunków komunikacyjnych urbanizacji<sup>49</sup>.

Koncentrując się na czynnikach, warunkujących postęp urbanizacji warto zwrócić uwagę na stan sieci komunikacyjnej, elektryfikacji wsi, wykształcenie ludności oraz dane o prenumeracie i sprzedaży czasopism, czytelnikach książek, frekwencji w kinach, abonentach radia i telewizji oraz turystyce. Niestety, nie wszystkie wskaźniki można znaleźć w rozłożeniu na powiaty. Dlatego z konieczności trzeba się będzie ograniczyć do ogólnego omówienia powyższych czynników.

Okolice Warmii i Mazur jeszcze przed 1945 r. odznaczały się dość gęstą siecią dróg kolejowych i kołowych. W wyniku działań wojennych w samym tylko województwie olsztyńskim zostało zniszczone około 60% linii kolejowych. Podobnie zostały zniszczone drogi kołowe<sup>50</sup>. Z czasem zostały one odbudowane. Obecnie można stwierdzić, że diecezja ma dość dobrze rozwiniętą sieć dróg kolejowych, choć brak linii zelektryfikowanych. Nieco lepiej przedstawia się sieć dróg kołowych, wśród których znaczny odsetek stanowią drogi o nawierzchniach twardych. W 1965 r. gęstość sieci w km/100 km<sup>2</sup> kształtowała się następująco:<sup>51</sup>

| Województwo  | Koleje | Drogi twarde | Linie autobusowe |
|--------------|--------|--------------|------------------|
| olsztyńskie  | 7,3    | 37,3         | 23,6             |
| gdańskie     | 13,2   | 41,7         | 30,6             |
| białostockie | 5,0    | 25,3         | 17,3             |
| Polska       | 8,6    | 37,4         | 23,8             |

Najniższy stan dróg występuje w województwie białostockim, a najwyższy w województwie gdańskim, szczególnie w powiecie Malbork. Województwo olsztyńskie posiada sieć zbliżoną do średniej krajowej. Dodać trzeba, że pewne znaczenie ma również żegluga śródlądowa dzięki kanałom łączącym jeziora warmińsko-mazurskie.

Gęstość dróg ma duże znaczenie z punktu widzenia rozwoju urbanizacji. Drogi otwierają możliwość nawiązania kontaktów między ludźmi, ułatwiają ludności wiejskiej nawiązanie stosunków z miastem a tym samym pośrednio przyczyniają się do przenikania wzorów miejskich na wieś<sup>52</sup>.

Poważne możliwości postępu procesów urbanizacji stwarza elektryfikacja wsi. Pozwala ona z jednej strony na rozbudowę bazy techniczno-cywilizacyjnej, z drugiej zaś na korzystanie ze środków masowego przekazu, jak radio, telewizja, kino. Stan elektryfikacji w diecezji warmińskiej zbliżony jest do średniej krajowej, poza powiatami województwa gdańskiego, które znacznie ją przekraczają. W 1965 r. wskaźnik krajowy wynosił 74,5% zelektryfikowanych gospodarstw indywidualnych, natomiast wskaźniki województw kształtowały się następująco: olsztyńskiego — 71,2%, gdańskiego — 82%, białostockiego — 61,7%<sup>53</sup>. Wskaźniki

<sup>49</sup> A. Pawełczyńska: Dynamika przemian kulturowych na wsi. Metoda badania głównych tendencji. Warszawa 1966 s. 52, 64.

<sup>50</sup> B. Piśkorska: Komunikacja. *Rocznik Olsztyński*, jw. s. 349 nn.

<sup>51</sup> T. Lijewski: Komunikacja. W: *Zarys geografii ekonomicznej Polski*. Warszawa 1967 s. 190.

<sup>52</sup> Pawełczyńska, jw. s. 45.

<sup>53</sup> *Rozwój gospodarezy powiatów*, jw. s. 203.

dla poszczególnych powiatów podaje tab. 5. W większym jeszcze stopniu zelektryfikowane są spółdzielnie produkcyjne (prawie 90 %) i PGR-y (prawie w 100 %).

Jednym z najważniejszych wyznaczników urbanizacji jest wykształcenie. Umożliwia ono percepcję różnorodnych treści przekazywanych społeczeństwu w ramach kultury masowej. W Polsce rozwój oświaty postępuje w bardzo szybkim tempie. W pierwszych latach po wojnie zwrócono szczególną uwagę na rozwój szkolnictwa podstawowego i likwidację analfabetyzmu. W latach następnych rozbudowano także szkolnictwo średnie i wyższe, kładąc duży nacisk na szkolnictwo zawodowe. Według ostatniego spisu ludności z 1960 r. w Polsce było już tylko 2,7 % analfabetów. Analogiczne wskaźniki wynosiły dla województw: olsztyńskiego — 2,9%, gdańskiego — 0,9% i białostockiego — 4,4%<sup>54</sup>. Pomimo rozwoju szkolnictwa podstawowego masę społeczeństwa w dalszym ciągu stanowią jednak ludzie o wykształceniu niepełnym podstawowym. W 1960 r. ten typ wykształcenia obejmował 50,7 % ludności kraju. Wykształcenie podstawowe posiadało 24,4 %, nieukończone i ukończone średnie — 16,9 %, a wyższe — 2,4 %. Pozostała część przypadała na samouków (2,9%)<sup>55</sup>. Podobnie struktura wykształcenia przedstawiała się wśród ludności Warmii i Mazur<sup>56</sup>. Interesujące jest zjawisko, że obecnie jest coraz więcej osób z wykształceniem półśrednim i średnim, zwłaszcza w kategorii wieku 14—29 lat. W 1960 r. ten typ wykształcenia posiadało: w grupie wieku 14—17 lat — 41,4 %; w grupie wieku 18—24 lat — 35,4 %; wreszcie w grupie wieku 25—29 lat — 30,8%<sup>57</sup>. Młodzi ludzie są, statystycznie biorąc, bardziej wykształceni niż ich rodzice. Warto przy tym podkreślić, że według najnowszych badań nad recepcją kultury masowej, istnieje wyraźna zależność między wykształceniem a intensywnością korzystania z treści kultury masowej, zwłaszcza treści drukowanych<sup>58</sup>.

Zwróćmy z kolei uwagę na zasięg korzystania z takich środków kultury masowej jak gazeta, czasopismo, książka, kino, radio i telewizor. W 1965 r. na 1000 mieszkańców przypadało:<sup>59</sup>

| Województwo  | Egzemplarzy gazet | Egzemplarzy czasopism | Czytelników książek | Widzów w kinach | Abonentów |           |
|--------------|-------------------|-----------------------|---------------------|-----------------|-----------|-----------|
|              |                   |                       |                     |                 | radia     | telewizji |
| olsztyńskie  | 47                | 13                    | 192                 | 6720            | 158       | 106       |
| gdańskie     | 77                | 19                    | 154                 | 5643            | 194       | 145       |
| białostockie | 33                | 11                    | 202                 | 4596            | 141       | 95        |
| Polska       | 56                | 17                    | 167                 | 5495            | 179       | 130       |

<sup>54</sup> Rocznik Statystyczny Szkolnictwa 1944/45—1966/67. Warszawa 1967 s. 12 nn. W latach wcześniejszych odsetek analfabetów w Polsce był następujący: 1921 — 34,6%, 1931 — 22,6%, 1950 — 5,5%.

<sup>55</sup> *Biuletyn Statystyczny GUS*. Warszawa 1963, numer specjalny, s. 2—3.

<sup>56</sup> Rocznik Statystyczny Szkolnictwa, jw. s. 8—11.

<sup>57</sup> Obliczono na podstawie: Rocznik Statystyczny Szkolnictwa, jw. s. 8—9.

<sup>58</sup> K. Żygulski: Drogi rozwoju kultury masowej. Warszawa 1966 s. 117.

<sup>59</sup> Rocznik Statystyczny 1966, jw. s. 452—463. Abonentów telewizji podano, ze względu na brak danych, za rok 1966, por. Rocznik Statystyczny 1967. Warszawa 1967 s. 491.



Z zestawienia wynika, że ludność diecezji warmińskiej w dużym stopniu uczestniczy w audytoriach kultury masowej w charakterze czytelników, słuchaczy, widzów. Szczególnie wysokimi wskaźnikami odznacza się część diecezji przynależna do województwa gdańskiego. Województwo olsztyńskie, poza dwoma wskaźnikami — czytelnictwem książek i frekwencji w kinach, prezentuje nieco niższy poziom od średnich krajowych. Najgorzej przedstawia się sytuacja w województwie białostockim, które poza czytelnictwem książek, odznacza się najniższymi wskaźnikami uczestnictwa w kulturze masowej. Odbiorcy kultury masowej grupują się przede wszystkim w miastach, niemniej również coraz bardziej powszechnie przejmują wieś kulturę miejską i jej wzory. Tendencji tej sprzyja nowa polityka kulturalna, która konsekwentnie zmierza do zniwelowania różnic między miastem i wsią oraz zasoby materialne, często większe na wsi niż w mieście, pozwalające na zaopatrzenie się w aparaturę techniczną.

Oprócz wymienionych czynników, wpływ na procesy urbanizacyjne Warmii i Mazur wywiera turystyka. Nie trzeba uzasadniać, że teren diecezji jest szczególnie atrakcyjny dla wczasowiczów i turystów<sup>60</sup>. W okresie sezonu (15 maja — 15 września) organizowane są różne formy rekreacji i wypoczynku: turystyka kołowa, wodna, obozy, kolonie, letniska, wycieczki, wczasy zbiorowe urządzone przez zakłady pracy i indywidualne — w kwaterach prywatnych. W sumie przebywa na Warmii i Mazurach w ciągu roku ponad 2 miliony osób z różnych stron Polski. Turysty i wczasowicze najczęściej przybywają z miast. Nawiązując kontakty z ludnością miejscową, rozprzestrzeniają wśród niej miejskie wzory życia, wpływają na zmianę mentalności i obyczajów.

Omówiona w niniejszym paragrafie, przynajmniej w ogólnych zarysach, sytuacja gospodarcza, społeczna i kulturalna diecezji warmińskiej, pozwala na wyróżnienie zespołu korelatów uprzemysłowienia i urbanizacji. Niestety, nie udało się ustalić wszystkich wskaźników w odniesieniu do powiatów. Niemniej te, które przedstawiono, rzutują zarówno na stan uprzemysłowienia, jak i urbanizacji w diecezji. Należą do nich: gęstość zaludnienia powiatów, proporcja ludności zamieszkałej w mieście do ogółu ludności, odsetek ludności pozarolniczej, proporcja ludności zatrudnionej w przemyśle do ogółu ludności czynnej zawodowo, stan elektryfikacji indywidualnych gospodarstw rolnych, czytelnicy książek i frekwencja w kinach na tysiąc ludności. Należy przewidywać, że im powiat bardziej uprzemysłowiony i zurbanizowany, tym niższym odznacza się stanem praktyk religijnych i odwrotnie.

## II. STAN PRAKTYK RELIGIJNYCH

Przystępując do analizy stanu praktyk religijnych, należałoby wcześniej zwrócić uwagę na sytuację religijną diecezji, a zwłaszcza na ustalenie przybliżonej liczby ateistów i bezwyznaniowych, innowierców oraz katolików obydwu obrządków — greckiego i łacińskiego. Trudno byłoby omawiać praktyki religijne katolików bez uprzedniego przedstawienia struktury religijno-wyznaniowej.

<sup>60</sup> Zagadnienie turystyki w różnych aspektach szeroko omawia: Z. J a c z e w s k i: *Turystyka. Rocznik Olsztyński*, jw. s. 363—381.

## I. STRUKTURA RELIGIJO-WYZNANIOWA

Przed 1945 r. diecezja warmińska w przeważającej mierze była zamieszkała przez ludność protestancką. Katolicy znajdowali się w sytuacji diaspory. Największe skupiska katolików występowały na Warmii i Powiślu, przy czym na południu Warmii i Powiślu zamieszkiwali katolicy pochodzenia polskiego, a w północnej części Warmii katolicy pochodzenia niemieckiego. Mniejsze grupy katolickie, w sumie około 10%, występowały również na Mazurach, w większości zamieszkałych przez protestantów. W 1925 r. teren diecezji zamieszkiwało 2 256 349 osób, w tym 339 540 katolików<sup>1</sup>. Według schematyzmu diecezjalnego w maju 1944 r. na ogólną liczbę mieszkańców diecezji wynoszącą około 2,5 mln osób, katolicy stanowili 373 480, przy czym liczba katolików z dekanatu tyłżyckiego będącego w ogniu walki, podana była niedokładnie<sup>2</sup>. Statystyki sporządzone po wojnie przez ks. A. Iwanickiego, kierownika wydziału duszpasterskiego Kurii Biskupiej w Olsztynie, szacują liczbę mieszkańców diecezji w 1939 r. na 1 478 931, w tym katolików 333 626, protestantów 1 145 092, innych wyznań 213<sup>3</sup>. Statystyki te biorą pod uwagę ludność zamieszkałą na terenie diecezji w granicach ustalonych po wojnie.

W okresie powojennym sytuacja wyznaniowa diecezji ulegała ciągłym zmianom. Z jednej strony następował odpływ ludności niemieckiej, w większości protestanckiej, z drugiej zaś, na teren diecezji przybywały masy ludności katolickiej, zajmując miasta, osady i wsie opuszczone przez Niemców. Można powiedzieć, że po wojnie struktura wyznaniowa diecezji przeobraziła się radykalnie na korzyść Kościoła katolickiego. Diecezja z diaspory przekształciła się w społeczeństwo katolickie. Inne wyznania pozostały tylko w szczątkowej postaci. Po pewnym ustabilizowaniu stanu ludnościowego na Warmii i Mazurach w 1948 r., diecezja liczyła około 680 tys. mieszkańców, w tym około 590 tys. katolików obrządku łacińskiego, około 30 tys. katolików obrządku greckiego i około 60 tys. innowierców<sup>4</sup>. Z przytoczonej statystyki wynika, że jeszcze w okresie powojennym diecezja warmińska, pomimo dokonanych przemian, należała do najbardziej zróżnicowanych pod względem wyznaniowym.

Interesująca jest statystyka innowierców w diecezji, sporządzona w 1948 r. przez ks. A. Iwanickiego<sup>5</sup>.

1. Wyznanie Ewangelicko-Augsburskie: główny ośrodek w Olsztynie, duchownych 10, wyznawców 46 472.

2. Metodyści: główny ośrodek w Ostródzie, duchownych 10, wyznawców 1328.

<sup>1</sup> J. Obiak: Historia diecezji warmińskiej. Olsztyn 1959 s. 70.

<sup>2</sup> Personalschematismus der Diözese Ermland und der freien Prälatur Memel. Stand vom Mai 1944 (tekst powielony); por. J. Obiak: Z powojennych dziejów diecezji warmińskiej, jw. s. 397.

<sup>3</sup> AKW,teczka: „Statystyki 1945—1950”. Podana statystyka zdaje się pomija tzw. filiponów.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże: ks. A. Iwanicki (pseud. Kaliński): Oblicze diecezji warmińskiej (maszynopis) s. 2.

3. Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangelickiego: główny ośrodek w Olsztynie, duchownych 8, wyznawców 401.

4. Badańcze Pisma św.: główny ośrodek w Olsztynie, duchownych 5, wyznawców 1394.

5. Baptyści: główny ośrodek w Malborku, duchownych 5, wyznawców 2549.

6. Chrześcijanie Wiary Ewangelicznej: główny ośrodek i liczba duchownych nieznana, wyznawców 135.

7. Świecki Ruch Misyjny (Epiphania): główne ośrodki w Pasłęku i Pasymiu, duchownych 2, wyznawców 40.

8. Mormoni: główny ośrodek w Olsztynie, duchownych 1, wyznawców 200.

9. Prawosławni: główny ośrodek w Olsztynie, duchownych 1, wyznawców 6772.

10. Starowiercy (Filiponi): główny ośrodek w Rucianem (Eckersdorf), duchownych 1, wyznawców 454.

W podanym zestawieniu liczba innowierców wynosi 59 745. Należy przypuszczać, że przynajmniej niektóre z przytoczonych statystyk nie odzwierciedlają w pełni faktycznego stanu innowierców. Zresztą sam autor ma pewne wątpliwości, choć przypuszcza, że margines błędu nie jest duży. Ks. Iwanicki dodaje: „Poza tym istnieje znaczna grupa bezwyznaniowców, których liczba jednak nie da się ustalić”<sup>6</sup>.

Zdaniem księdza biskupa J. Obląka, statystyki wyznaniowe sporządzone dawniej przez kurię biskupią w Olsztynie nie są ściśle. Natomiast za dość wiarygodne należy uznać obliczenia kurialne z 1963 r. Według nich liczba katolików diecezji wynosi 1 049 457, w tym wiernych obrządku łacińskiego 999 657. Liczbę innowierców ks. bp Obląk szacuje na 50—100 tys.<sup>7</sup> Statystyki sporządzone przez księży proboszczów w toku prowadzonych badań (tab. 6), potwierdzają pogląd ks. bpa Obląka na sytuację religijno-wyznaniową diecezji. Pod koniec 1964 r. diecezja liczyła 1 192 600 mieszkańców, w tym 14 177 ateistów i bezwyznaniowych (1,2 %), 56 037 innowierców (4,7 %), 1 070 838 katolików obrządku łacińskiego (89,8 %), 51 548 katolików obrządku greckiego (4,3 %).

Pomimo kilkakrotnie rozprawdzonej ankiety, mającej na celu zebranie dokładnych informacji w zakresie struktury religijno-wyznaniowej diecezji, podane powyżej liczby należy traktować szacunkowo. W rzeczywistości wydaje się, że zasięg wyróżnionych kategorii ze względu na stosunek do wiary jest nieco inny niż ukazuje statystyka.

Przede wszystkim wątpliwość budzi odsetek ateistów i bezwyznaniowych. We współczesnej sytuacji społecznej, zjawisko ateizmu nie jest jednolite. Zdaje się, że duszpasterze często pod pojęciem ateusza rozumieją człowieka zdecydowanie niewierzącego i w jakiś sposób uzewnętrzniającego swoje negatywne przekonania wobec religii i Kościoła. Tymczasem ateści nie zawsze są wrogo nastawieni do wiary, przeciwnie, często nie wypowiadają się w sprawach religii, a mimo to są niewierzącymi. Jeden z niemieckich duszpasterzy, F. Krenzer, na podstawie wielu ob-

<sup>6</sup> Tamże, s. 2, 3.

<sup>7</sup> J. Obląk: Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia, jw. s. 235—236.

Tab. 6. Struktura religijno-wyznaniowa diecezji warmińskiej w 1964/65 roku \*

| Lp. | Powiat       | Mieszkań-<br>ców<br>ogółem | w tym:                                  |                  | Katołków  |                |           |
|-----|--------------|----------------------------|---|------------------|-----------|----------------|-----------|
|     |              |                            | Atelstów<br>i bezwyz-<br>naniow-<br>ych | Innowier-<br>ców | Ogółem    | obrzędku       |           |
|     |              |                            |   |                  |           | rym-<br>skiego | greckiego |
| 1.  | Bartoszyce   | 51 600                     | 641                                     | 1646             | 49 313    | 40 640         | 8673      |
| 2.  | Biskupiec W. | 46 500                     | 348                                     | 2479             | 43 673    | 41 207         | 2466      |
| 3.  | Braniewo     | 49 700                     | 474                                     | 1797             | 47 429    | 41 024         | 6405      |
| 4.  | Giżycko      | 44 800                     | 770                                     | 4244             | 39 786    | 36 485         | 3301      |
| 5.  | Ilawa        | 61 100                     | 888                                     | 1190             | 59 022    | 57 022         | 2000      |
| 6.  | Kętrzyn      | 56 900                     | 772                                     | 1880             | 54 248    | 49 453         | 4795      |
| 7.  | Lidzbark     | 48 800                     | 309                                     | 1321             | 47 170    | 44 377         | 2793      |
| 8.  | Morąg        | 53 100                     | 124                                     | 1633             | 51 343    | 48 575         | 2768      |
| 9.  | Międzybóże   | 44 700                     | 130                                     | 9860             | 34 710    | 34 600         | 110       |
| 10. | Nidzica      | 34 100                     | 52                                      | 3511             | 30 537    | 30 037         | 500       |
| 11. | Olsztyn m.   | 122 200                    | 2178                                    | 4190             | 113 832   | 111 194        | 2638      |
| 12. | Olsztyn pow. | 67 900                     | 855                                     | 6440             | 60 605    | 59 700         | 905       |
| 13. | Ostróda      | 35 000                     | 491                                     | 1165             | 33 344    | 29 054         | 4290      |
| 14. | Pasłęk       | 46 200                     | 360                                     | 3210             | 42 630    | 42 430         | 200       |
| 15. | Pisz         | 61 600                     | 807                                     | 3640             | 57 153    | 57 103         | 50        |
| 16. | Szczytno     | 28 700                     | 480                                     | 1285             | 26 935    | 22 625         | 4310      |
| 17. | Węgorzewo    | 51 700                     | 545                                     | 910              | 50 245    | 49 745         | 500       |
| 18. | Elk          | 25 800                     | 552                                     | 630              | 24 618    | 22 918         | 1700      |
| 19. | Goldap       | 34 000                     | 85                                      | 608              | 33 307    | 33 282         | 25        |
| 20. | Olecko       | 112 800                    | 2050                                    | 2505             | 108 245   | 106 845        | 1400      |
| 21. | Elbląg m.    | 45 400                     | 630                                     | 691              | 44 079    | 43 362         | 717       |
| 22. | Elbląg pow.  | 33 800                     | 530                                     | 650              | 32 620    | 32 418         | 202       |
| 23. | Kwidzyn      | 38 200                     | 106                                     | 552              | 37 542    | 36 742         | 800       |
| 24. | Malbork      |                            |   |                  |           |                |           |
| 25. | Sztum        |                            |   |                  |           |                |           |
|     |              | 1 192 600                  | 14 174                                  | 56 037           | 1 122 386 | 1 070 838      | 51 548    |

\* Źródło: Ankieta proboszczów z 1964 i 1965 r.; Rocznik Statystyczny 1965. Warszawa 1965 s. 15—19.

serwacji, wyodrębnił osiem różnych grup ludzi „z dala stojących od Kościoła”, którym przypisuje różne formy ateizmu. Podkreśla przy tym, że „...w rzeczywistości w każdym człowieku jest jakaś mniejsza lub większa część wiary i niewiary”<sup>3</sup>. Oczywiście, nie można przesadzać w wyszukiwaniu różnych odmian ateizmu. Z pewnością jednak obecnie zjawisko ateizmu jest szersze i bardziej zróżnicowane niż wydawało się to dawniej. Przykładowo można wymienić kategorię ludzi negujących istnienie Boga z różnych powodów, czy też określone przez religię przedstawienia Boga, przy czym mogą oni być walczącymi lub tylko poszukującymi; następnie kategorię ludzi, tak zwanych agnostyków, którzy nie twierdzą, że Boga nie ma, ale też nie twierdzą, że Bóg istnieje; dalej kategorię ludzi całkowicie obojętnych i praktycznych nihilistów, którzy nie zajmują się problemami wiary, ponieważ nie ma ona dla nich żadnego znaczenia; wreszcie kategorię ludzi bezwyznaniowych, którzy nie przyznają się do żadnego wyznania. Ta ostatnia kategoria niekoniecznie musi być związana z ateizmem, dlatego zaznaczono wyżej — „ateiści i bezwyznaniowi”.

<sup>3</sup> F. Krenzer: Die Kirche und die Fernstehenden. Limburg 1966 s. 17—24.

Już z podanych przykładów można wnioskować, że w zależności od rozumienia terminu „ateista” można różnie określać ilość ateistów. Na tę szerszą grupę różnych odmian ateistów w diecezji wskazywałyby same statystyki sporządzone przez proboszczów. Otóż w toku prowadzonych obliczeń okazało się, że w każdym powiecie występuje pewna grupa ludzi, których proboszczowie nie uwzględniają ani w statystykach katolików czy innowierców, ani też w statystyce ateistów. Stąd można przypuszczać, że przynajmniej część z nich podpada pod jakąś kategorię ateizmu.

Wspomnianą grupę osób nie objętych statystykami kościelnymi, wynoszącą po kilka tysięcy w każdym powiecie, można by traktować jako tzw. „katolików niezwiązanych” z Kościołem w rozumieniu G. Le Bras, to znaczy takich katolików, którzy przyjęli chrzest w Kościele katolickim, ale — jak pisze on — „odrzucają posługę księdza we wszelkich okolicznościach”<sup>9</sup>. Le Bras wyłącza ich z populacji objętej badaniem praktyk religijnych. Łącząc tę grupę ludzi z kategorią ateistów i bezwyznaniowych, należałoby przyjąć, że w skali całej diecezji stanowią oni około 12%.

Spośród wszystkich odmian ateizmu, najbardziej rozpowszechniona jest forma tak zwanego materializmu praktycznego. Duszpasterze często określają osoby prezentujące tę postawę jako „obojętnych religijnie”, np. „Walczących z Kościołem w parafii nie ma, ale są obojętni religijnie” (par. Kamieniec); „Ludzie żyją na ogół na dobrobycie, stąd wygodnictwo, lenistwo, co rok więcej dobytku i obojętnych w wierze” (par. Krekole); „Lud rozpity, indyferentyzm wzrasta, więc bardzo słabo uczęszcza do kościoła” (par. Morąg); „Ogromny indyferentyzm i materializm, nagminne pijaństwo, praca w niedziele i święta...” (par. Ryjewo). Przytoczone wypowiedzi proboszczów świadczą dobitnie o wzrastających kręgach osób, którym — jak powiada F. Krenzer — „brak niepokoju św. Augustyna”<sup>10</sup>.

Przypuszczalnie odsetek innowierców też jest nieco wyższy niż podają statystyki sporządzone przez proboszczów. Innowiercy z wielu względów są trudno uchwytni dla statystyk parafialnych. Przede wszystkim obecność ich na terenie parafii często nabiera cech grupy nieformalnej. Niektóre wyznania i sekty nie mają ani stałych ośrodków kultu, ani też zinstytucjonalizowanych działań społeczno-religijnych. Jeśli zaś są w jakiś sposób zorganizowani, to ich jednostki duszpasterskie przekraczają często granice parafii katolickich. Znane są wypadki, że np. terytorium gmin protestanckich rozciąga się na cały powiat. Nic dziwnego, że proboszczowie nie zawsze mogą ustalić dokładną liczbę innowierców, zwłaszcza w parafiach miejskich, czy miejsko-wiejskich, obejmujących swoim zasięgiem większe skupiska ludzi.

Spośród wszystkich wyznań i sekt, najwięcej wyznawców mają: Kościół Ewangelicko-Augsburski i pokrewne mu Zjednoczenie Kościołów Chrystusowych Wyznania Ewangelickiego, Kościół Chrześcijański Baptystów, Kościół Metodystyczny, Badacze Pisma św. i Świadkowie Jehowy (Badacze pod nową nazwą od 1931 r.). Natomiast znacznie mniej

<sup>9</sup> G. Le Bras: *Études de sociologie religieuse*. T. I. Paris 1955 s. 6.

<sup>10</sup> Krenzer, *iw.* s. 20.

wyznawców grupują: Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Kościół Mennonitów, Kościół Polsko-Katolicki, tak zwany narodowy, Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Staroobrzędowcy (Filiponi)<sup>11</sup>, i inne.

Charakterystyczne jest zjawisko, że w okresie powojennym najwięcej wyznawców różnych wyznań i sekt rekrutowało się spośród miejscowych Mazurów, później chętnie wstępowali w ich szeregi również greko-katolicy, nie zawsze życzliwie ustosunkowani do „kościółka polskiego”, czyli rzymsko-katolickiego. Oczywiście, że wśród katolików obrządku rzymskiego znajdowali również zwolenników. Innowiercy także rozwijali na terenie diecezji pewną aktywność misjonarską. Najbardziej aktywni są badacze Pisma św., świadkowie Jehowy, baptyści i metodyści. Socjologicznie stwierdzony jest fakt, że innowiercy działają przeważnie poza miejscowością zamieszkania. Niektórzy z nich, jak świadkowie Jehowy są zobowiązani do 60 godzin apostołowania w ciągu jednego miesiąca.

Ze strony Kościoła zawsze zwracano uwagę na działalność innowierców w diecezji, szczególnie z okazji misji czy rekolekcji parafialnych. Pomimo więc znacznych kręgów innowierczych i pewnej aktywności, skutki ich działalności są nieznaczne<sup>12</sup>. W wielu parafiach zdarzają się nawrócenia na wiarę katolicką, zwłaszcza z okazji małżeństw mieszanych, nie zawsze jednak można je uznać za szczerze i trwałe.

Pozostaje jeszcze do omówienia globalna liczba katolików. Według statystyk sporządzonych przez proboszczów w 1964/65 r. było ich 999 197. Natomiast według Rocznika Statystycznego z 1965 r. liczba ich — po odjęciu z ogólnego stanu mieszkańców liczby ateistów, bezwyznaniowych i innowierców — wynosiła 1 122 386. Różnica danych z obydwu tych źródeł wynosi 123 189 osób (10,3%)<sup>13</sup>. Zgodnie z tym, co zaznaczono wyżej o tzw. „katolikach niezwiązanych” z Kościołem, można by grupę tę traktować jako katolików ochrzczonych, ale nie spełniających żadnych praktyk religijnych. Łącznie z nimi odsetek katolików diecezji wynosił w 1964/65 roku 94,1 %, bez nich zaś — 83,8 %. Dodać należy, że w tym drugim przypadku są to raczej katolicy w jakiś sposób związani z Kościołem przynajmniej przez wypełnianie praktyk jednorazowych. Będą oni przedmiotem analiz w dalszych partiach pracy<sup>14</sup>.

Ze względu na zróżnicowany charakter diecezji pod względem religijno-wyznaniowym można przewidywać, że istnieje pewna zależność między stanem praktyk religijnych, a zasięgiem innowierców i greko-katolików w poszczególnych powiatach diecezji. Nie wydaje się, by wpływ ich na religijność katolików był pozytywny.

## 2. NIEDZIELNA MSZA I WIELKANOCNA KOMUNIA ŚW.

Praktyki religijne katolików są to czynności religijne nakazane lub zalecane przez Kościół. Należy podkreślić, że pomimo szczególnego eksponowania ich w badaniach życia religijnego jednostek i zbiorowości ludzkich, nie stanowią one ani jednego, ani najważniejszego kryterium

<sup>11</sup> E. Sukertowa-Biedrawina: Filiponi na ziemi mazurskiej. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1961 nr 1 s. 39—68.

<sup>12</sup> J. Oślak: *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia*, jw. s. 236.

<sup>13</sup> Por. tab. 6.

<sup>14</sup> Por. s. 281.

religijności. Ścisłe mówiąc, są one jednym z kryteriów najbardziej dostępnych w badaniach, zwłaszcza gdy się uwzględni ich zewnętrzny, wymierny i ilościowy aspekt. Socjologowie religii podkreślają, że praktyki religijne nie zawsze są przejawem religijności, ponieważ mogą być wypełniane z motywów pozareligijnych, jak zwyczaj, wpływ rodziny, nacisk środowiska sąsiedzkiego, presja opinii, społeczno-kulturowa spontaniczność. Natomiast o religijności świadczą one wtedy, gdy płyną z religijnej postawy i są przez nią motywowane<sup>15</sup>. Istotne znaczenie w badaniach praktyk religijnych ma więc nie tylko fakt wypełniania czy opuszczania ich przez katolików, ale także przeżycie, intensywność uczestnictwa i motywacja praktykujących.

W niniejszej pracy z konieczności należało pominąć psycho-socjologiczny aspekt praktyk religijnych. Uwzględniono jedynie zewnętrzne zachowania, koncentrując się na rodzaju i częstotliwości wypełnianych praktyk. Niemniej wydaje się, że nawet analiza czysto ilościowa i statystyczna praktyk pozwala wysunąć pewne wnioski o religijności diecezjan warmińskich. Należy jednak zwrócić uwagę na dwa problemy, mianowicie: 1) w jakiej mierze katolicy warmińscy uczestniczą systematycznie w praktykach religijnych i 2) jaki jest zakres spełnianych przez nich praktyk religijnych. Fakt systematycznego spełniania tej samej praktyki, zwłaszcza nakazanej pod grzechem ciężkim, jak uczestnictwo w niedzielnej mszy i wielkanocnej Komunii św., świadczy o pewnym *continuum* życia religijnego. Tym bardziej świadczy o tym uczestnictwo w różnych praktykach nie tylko nakazanych, ale i zalecanych przez Kościół. *Continuum* znajdujące wyraz w praktykach jest dowodem pewnej stałości w życiu religijnym katolików, pomimo zmian kulturowych zachodzących w grupie lokalnej i ponadlokalnej. Można by wysunąć hipotezę, że im wyższy stan praktyk religijnych (co świadczy o systematycznym ich wypełnianiu) oraz im większy zakres spełniania różnych praktyk (co świadczy o udziale w praktykach dobrowolnie wybranych), tym większa religijność katolików. Hipoteza ta, ze względu na socjograficzny charakter rozprawy, może być tylko częściowo zweryfikowana.

Socjologowie religii uważają, że zaniedbanie praktyk religijnych przez katolików, zwłaszcza praktyk nakazanych pod grzechem ciężkim, świadczy o braku religijności, oczywiście religijności wyznaniowej (katolickiej). Natomiast udział w nich świadczy, jeśli już nie o wewnętrznej religijności, to przynajmniej o związku z Kościołem lokalnym i powszechnym<sup>16</sup>. Afiliacja z Kościołem dokonuje się poprzez tak zwane praktyki zbiorowe, wypełniane we wspólnocie i z całą wspólnotą wierzących. Może ona przyjmować różne stopnie, w zależności od zaangażowania katolików w życie parafialne, uczestnictwo w czynnościach i akcjach wspólnotowych oraz identyfikacji ich celów z celami grupy religijnej<sup>17</sup>.

Praktyki religijne będące zewnętrznymi zachowaniami katolików można analizować z punktu widzenia zarówno modeli jak i wzorów zacho-

<sup>15</sup> C. P. G. Tilanus: Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität. *Sozialinstitut des Bistums Essen*. Nr. 42, 1966 s. 9.

<sup>16</sup> C. G é m e s: Das Gebiet und Methoden der Religionssoziologie nach Gabriel Le Bras. *Romae* 1955 s. 21 nn.

<sup>17</sup> Tilanus, jw. s. 16—17.

wań. Model w tym przypadku oznacza zespół reguł stanowionych lub zwyczajowych nakazujących lub zalecających określone zachowania obrzędowe. Modele mogą być oficjalne, czyli zawarte w nauce Kościoła, np. w katechizmie; propagowane, czyli głoszone przez kaznodziejów, misjonarzy, katechetów; środowiskowe, czyli kształtowane samorzutnie przez uczestników konkretnego środowiska społecznego. Z kolei przez wzór rozumie się tutaj względnie trwałą strukturę zachowań obrzędowych, uwarunkowaną społeczno-kulturalnymi czynnikami<sup>18</sup>. Inaczej mówiąc, termin model odnosi się do zachowań „idealnych” określonych przez Kościół, parafię lub konkretne środowisko katolików, zaś termin wzór odnosi się do zachowań faktycznych.

W niniejszej pracy punktem wyjścia do badań nad praktykami religijnymi będzie tak zwany model oficjalny, wyrażony w katechizmach nauki katolickiej. Katechizmy te zawierają przepisy i zalecenia, jak katolicy powinni postępować, aby spełnić oczekiwania Kościoła. Oczywiście model ten jest zróżnicowany przede wszystkim w zależności od tego, jakie czynności rytualne są nakazane lub zalecane wiernym. Bliższe spreycyzowanie oficjalnych wymagań Kościoła w zakresie rytualnych zachowań katolików zostanie pominięte. Należy jednak podkreślić, że do nich będą odnoszone faktyczne zachowania katolików warmińskich. Podstawowy problem dotyczący praktyk religijnych, można by go zatem sprowadzić do pytania, czy i w jakim stopniu wzory faktycznych zachowań katolików warmińskich odpowiadają modelom zachowań rytualnych, zawartych w katechizmie religii katolickiej i w jakimś sensie propagowanych w procesie kształcenia religijnego.

Trzymając się podziału praktyk religijnych, ustalonego przez G. Le Bras<sup>19</sup>, należałoby omówić najpierw poświęcenia, czyli praktyki jednorazowe, następnie obowiązki religijne nakazane przykazaniami kościelnymi, wreszcie ćwiczenia pobożne, zalecane przez Kościół. Ze względu na pewne trudności obiektywne, poniżej będą zanalizowane tylko podstawowe obowiązki religijne — niedzielna msza i wielkanocna komunia św., a w następnym paragrafie niektóre ćwiczenia pobożne, tak zwane praktyki nadobowiązkowe.

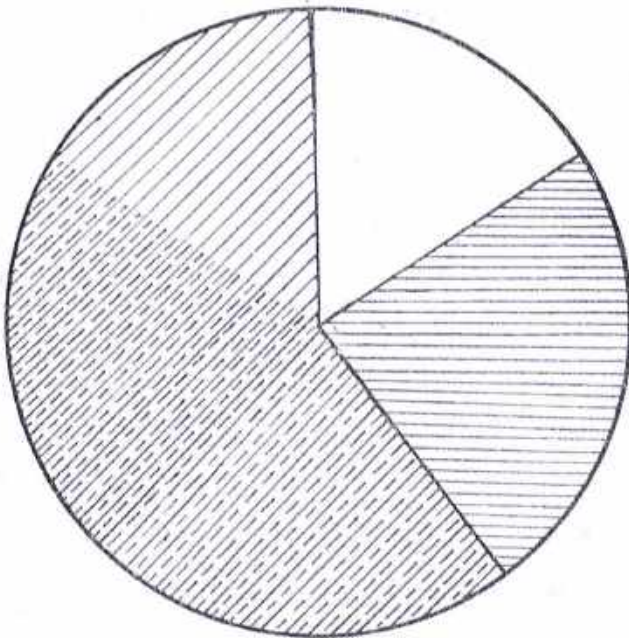
W odniesieniu do niedzielnej mszy św. należy zwrócić uwagę przede wszystkim na metodę obliczenia frekwencji obejmującej trzy etapy: a) ustalenie liczby zobowiązanych, b) ustalenie liczby obecnych na mszy i c) obliczenie *dominantes*. Liczbę zobowiązanych ustalono w sposób następujący: z ogólnego stanu katolików odliczono około 20% na dzieci do lat 7 oraz około 5% na ludzi starych, i tych, którzy z różnych powodów mieli przeszkodę w konkretną niedzielę. W sumie liczba tak zwanych zwolnionych z obowiązku niedzielnego wynosi 25%. Pozostałą część katolików traktuje się jako 100% zobowiązanych. W całej diecezji stanowią oni, według danych z roczników statystycznych, 841 789, zaś według sprawozdań proboszczów 749 399. Z kolei liczbę obecnych na mszy św. ustalono, biorąc za podstawę średnią wszystkich obliczeń. Dla całej diecezji wynosi ona 331 622. Same obliczenia *dominantes* przeprowadzono

<sup>18</sup> A. Kłoskowska: Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny. *Studia Socjologiczne* 1962, nr 2 s. 37, 44.





<sup>19</sup> Por. szerzej W. Piwowarski: Typologia religijna katolików południowej Warmii. *Studia Warmińskie* I (1964) 120—121.



*Struktura katolików praktykujących w diecezji  
warmińskiej (stan z końca roku 1964)*



*Legenda :*

-  = „katolicy niedzielni” (60%), w tym:
-  = „dominicanes” (44,4%)
-  = „katolicy świąteczni” (23,8%)
-  = „inni” (16,2%): innowiercy, „katolicy niezwiązani”, bezwyznaniowi, ateści

w ten sposób, że liczbę obecnych pomnożono przez 100 i podzielono przez liczbę zobowiązanych<sup>20</sup>.

Według dokonanych obliczeń, odsetek *dominicanos* w całej diecezji wynosi w stosunku do danych roczników statystycznych 39,5%, a w stosunku do danych z ankiet wypełnionych przez proboszczów 44,4%. Przyjmując nawet drugi z tych wskaźników, trzeba stwierdzić, że stan *dominicanos* w diecezji warmińskiej nie jest wysoki<sup>21</sup>. Niemniej, biorąc pod uwagę warunki geograficzne, sytuację ludnościową i duszpasterską diecezji, należy uznać uzyskany wskaźnik za dość znaczny. Podany odsetek *dominicanos* nie odzwierciedla stanu tej praktyki w ciągu całego roku, lecz tylko przeciętną obliczeń wiosennych i jesiennych. Z pewnością zatem, jak wykazały zresztą badania w niektórych parafiach, jest on znacznie wyższy, zimą zaś nieco niższy.

Należy mocno podkreślić, że stan *dominicanos* w diecezji, nie odzwierciedla liczby praktykujących. Liczba tych ostatnich jest znacznie wyższa od liczby *dominicanos*. Wiadomo, że wśród obecnych na mszy św. jedynie część jest takich osób, które uczęszczają do kościoła w każdą niedzielę. Inne zaś praktykują bądź niesystematycznie, bądź rzadko. Badania sondażowe przeprowadzone w niektórych parafiach wykazały, że tylko 20—50% uczestników niedzielnej mszy św. praktykuje systematycznie. Pozostała część praktykuje co drugą, trzecią niedzielę lub jeszcze rzadziej. Chcąc zatem ustalić przynajmniej w przybliżeniu liczbę uczęszczających na mszę św. niedzielną, należałoby powiększyć odsetek *dominicanos* o około 1/3. Wówczas można by przyjąć, że przeciętny stan praktykujących, w znaczeniu uczestnictwa w niedzielnej mszy św., kształtuje się w diecezji w granicach około 60%.

Zasygnalizowana poniżej liczba „katolików niedzielnych” pozwala wyróżnić z ogólnego stanu mieszkańców jeszcze jedną kategorię katolików nazwanych przez G. Le Bras „konformistami sezonowymi”. Autor powiada o nich, że są to „grupy przechodniów, wędrowców, dla których religia określa się przez trzy obrzędy: chrzest, ślub, pogrzeb i, ogólnie biorąc, I komunია uroczysta dzieci. Ludzie, którzy chodzą do kościoła, gdy dzwon bije dla nich i by oznajmić parafii, że przestrzegają zwyczajów przodków”<sup>22</sup>. Na innym miejscu Le Bras podkreśla, że religia w rozumieniu konformistów nie zawsze sprowadza się do czterech sezonów. Często rozciągają ją na uczestnictwo we mszy św. podczas wielkich świąt, jak Boże Narodzenie, Niedziela Palmowa, Wielkanoc, Dzień Zaduszny. Szczególnego znaczenia w ich życiu nabiera kult zmarłych i osobiste zabezpieczenie się przed sądem Bożym. Stąd często proszą przed śmiercią o sakrament chorych<sup>23</sup>.

Liczba konformistów sezonowych, zwanych także „katolikami świątecznymi”, nie jest łatwa do ustalenia. Jeśli się przyjmie, że ogólna liczba katolików w diecezji warmińskiej wynosi 83,8% a liczba katoli-

<sup>20</sup> Socjologia religii. Wprowadzenie. Oprac. i wyb. dokonał F. Houtart. Kraków 1962. Aneksy s. 169—170.

<sup>21</sup> W archidiecezji gnieźnieńskiej wskaźnik *dominicanos* w 1962 r. wynosił 63,8%. Z innych diecezji brak jest dotychczas obiektywnie ustalonych wskaźników, (F. Welc, jw. s. 81, tab. IV).

<sup>22</sup> Le Bras, jw. s. 5.

<sup>23</sup> G. Le Bras: Introduction à l'histoire de la pratique religieuse, jw. s. 52.

Tab. 7. Udział w niedzielnej mszy i wielkanocnej Komunii św.\*

| Lp. | Powiat       | Ogółem katolików                       |  | Średnia<br><i>dominican-<br/>tes</i><br>6 obliczeń<br>frekwencji<br>na<br>mszy św. | Średnia<br><i>paschantes</i><br>1964/65 | Odsetek<br><i>dominican-<br/>tes</i> |      | Odsetek<br><i>paschantes</i> |      |
|-----|--------------|--|--|--|---|--------------------------------------|------|------------------------------|------|
|     |              | wg Rocznika Statystycznego 1935 r. (I) | wg Sprawozdań proboszczów 1964 r. (II) |  |   | I                                    | II   | I                            | II   |
|     |              |  |  |  |   |                                      |      |                              |      |
| 1.  | Bartoszyce   | 49 313                                 | 44 060                                 | 14 391   | 22 975                                  | 39,0                                 | 43,5 | 62,0                         | 69,5 |
| 2.  | Biskupiec    | 43 673                                 | 40 926                                 | 14 044   | 27 754                                  | 42,9                                 | 45,9 | 84,8                         | 90,4 |
| 3.  | Braniewo     | 47 429                                 | 41 731                                 | 9 884  | 25 510                                  | 27,8                                 | 31,6 | 71,7                         | 81,5 |
| 4.  | Giżycko      | 39 786                                 | 38 349                                 | 12 635   | 22 602                                  | 42,4                                 | 43,8 | 75,6                         | 78,6 |
| 5.  | Ilawa        | 59 022                                 | 55 082                                 | 19 201   | 36 257                                  | 43,4                                 | 46,5 | 82,0                         | 87,8 |
| 6.  | Kętrzyn      | 54 248                                 | 50 493                                 | 16 706   | 29 149                                  | 43,3                                 | 44,2 | 75,6                         | 76,8 |
| 7.  | Lidzbarsk W. | 47 170                                 | 45 311                                 | 17 674   | 28 918                                  | 50,0                                 | 52,0 | 82,0                         | 86,3 |
| 8.  | Morąg        | 51 343                                 | 46 720                                 | 13 552   | 26 788                                  | 35,2                                 | 38,6 | 39,5                         | 76,3 |
| 9.  | Mragowo      | 34 710                                 | 18 600                                 | 5 588  | 10 115                                  | 21,3                                 | 40,0 | 42,8                         | 79,8 |
| 10. | Nidzica      | 30 537                                 | 22 743                                 | 8 617  | 14 093                                  | 37,6                                 | 50,5 | 61,6                         | 82,7 |
| 11. | M. Olsztyn   |  |  |  |   |                                      |      |                              |      |
| 12. | Olsztyn      | 113 832                                | 106 281                                | 41 940   | 59 024                                  | 49,2                                 | 52,6 | 69,3                         | 74,3 |
| 13. | Ostróda      | 60 605                                 | 52 800                                 | 14 540   | 33 281                                  | 32,2                                 | 36,8 | 73,3                         | 84,0 |
| 14. | Pasłęk       | 33 344                                 | 29 505                                 | 8 705  | 17 130                                  | 34,7                                 | 39,4 | 75,0                         | 77,5 |
| 15. | Pisz         | 42 630                                 | 36 450                                 | 12 853   | 20 638                                  | 40,2                                 | 47,1 | 64,5                         | 75,5 |
| 16. | Szczytno     | 57 153                                 | 44 750                                 | 12 319   | 27 164                                  | 34,5                                 | 36,7 | 65,0                         | 81,0 |
| 17. | Węgorzewo    | 26 935                                 | 24 072                                 | 8 152  | 13 905                                  | 40,3                                 | 45,2 | 68,3                         | 76,4 |
| 18. | Elk          | 50 245                                 | 47 450                                 | 16 790   | 29 148                                  | 45,6                                 | 47,2 | 77,3                         | 82,0 |
| 19. | Goldap       | 24 618                                 | 21 750                                 | 6 051  | 14 188                                  | 32,8                                 | 36,9 | 76,7                         | 86,7 |
| 20. | Olecko       | 33 307                                 | 29 300                                 | 7 211  | 17 926                                  | 28,8                                 | 32,8 | 71,7                         | 78,2 |
| 21. | M. Elbląg    |  |  |  |   |                                      |      |                              |      |
| 22. | Elbląg       | 108 245                                | 104 530                                | 29 952   | 50 144                                  | 36,9                                 | 38,2 | 61,8                         | 64,0 |
| 23. | Kwidzyn      | 44 079                                 | 40 302                                 | 14 886   | 22 900                                  | 45,0                                 | 49,3 | 69,2                         | 75,7 |
| 24. | Malbork      | 32 620                                 | 31 700                                 | 11 569   | 18 725                                  | 47,3                                 | 48,6 | 76,5                         | 79,0 |
| 25. | Sztum        | 37 542                                 | 37 542                                 | 13 362   | 23 192                                  | 47,5                                 | 47,5 | 82,5                         | 82,5 |
|     | Ogółem       | 1 122 386                              | 999 179                                | 331 622  | 591 426                                 | 39,5                                 | 44,4 | 70,4                         | 79,0 |

\* Źródło: Ankieta ogólnodiecezjalna z lat 1962—1966, obejmująca 1—6 obliczeń frekwencji w poszczególnych parafiach.

ków niedzielnych — około 60%, to w konsekwencji liczbę katolików świątecznych można by ustalić na około 23%. Oczywiście, dane te są tylko szacunkowe. Niemniej wydaje się, że odzwierciedlają one w przybliżeniu przeciętny stan tej kategorii ludzi w diecezji. Faktem jest, że w wielu parafiach, zamieszkałych zwłaszcza przez ludność napływową, frekwencja w kościele podczas wielkich świąt powiększa się o 100 i więcej %.

Przedstawione powyżej proporcje katolików świątecznych i niedzielnych ze szczególnym uwzględnieniem *dominican-tes*, tylko w ogólnych zarysach odzwierciedlają sytuację praktykujących w diecezji (por. rys. s. 281). W rzeczywistości jest ona bardzo zróżnicowana w poszczególnych powiatach. Tab. 7 ukazuje w jakim zakresie różnicują się powiaty pod względem stanu *dominican-tes*. Przyjmując za punkt wyjścia odsetki *dominican-tes* obliczone w oparciu o liczbę katolików podaną przez księży proboszczów, zauważa się, że rozpiętość między poszczególnymi powiatami sięga od 31,6% do 52,6%, a więc 21%.

Ujmując powiaty w klasy proste<sup>24</sup>, można pogrupować je w odstępach co 5% w sposób następujący:

- I. 31—35%: Braniewo, Olecko (2).
- II. 36—40%: Moraąg, Mraógowo, Ostróda, Pasłek, Szczytno, Gołdap, Elbląg (7).
- III. 41—45%: Bartoszyce, Giżycko, Kętrzyn, Węgorzewo (4).
- IV. 46—50%: Biskupiec Warm., Iława, Pisz, Elk, Kwidzyn, Malbork, Nidzica, Sztum (8).
- V. 50—55%: Lidzbark Warm., Olsztyn (2).

Z zestawienia widać, że najliczniej reprezentowana jest grupa II i IV. W sumie obejmują one 15 powiatów, czyli prawie 2/3. Już z tego pogrupowania powiatów można wnioskować, że poziom *dominantes* w powiecie uwarunkowany jest przede wszystkim składem ludnościowym według pochodzenia terytorialnego. Powiaty, w których występują znaczne odsetki autochtonów przedstawiają wyższy poziom *dominantes*. Dzięki nim, m.in. powiat Olsztyn wszedł do najwyższej klasy *dominantes*.

Interesująco przedstawia się zróżnicowanie udziału w niedzielnej mszy św. w zależności od struktury płci. Przede wszystkim potwierdza się znana prawidłowość głosząca, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni, oczywiście w znaczeniu rytualnych zachowań. Zarówno w płaszczyźnie całej diecezji, jak i we wszystkich powiatach, odsetki kobiet biorących udział we mszy św. przewyższają odsetki mężczyzn (tabela 8). Ważniejsza jednak od samego zróżnicowania udziału mężczyzn i kobiet we mszy św. wydaje się być rozpiętość, jaka zachodzi między nimi w zakresie tej praktyki. Ogólnie stwierdza się, że im więcej praktykuje kobiet na niekorzyść mężczyzn w jakimś środowisku, tym silniej oddziałują w nim procesy dechrystianizacyjne. Regularność ta znajduje potwierdzenie w miastach, zwłaszcza wielkich. Na Warmii i Mazurach rozpiętość wśród *dominantes* ze względu na strukturę płci nie jest duża. W poszczególnych powiatach sięga ona 3,5—15,7%, niemniej w 12 powiatach przekracza 10 i więcej%. Na uwagę zasługują zwłaszcza takie powiaty, jak: Lidzbark Warm., Nidzica, Olsztyn, Pasłek, Pisz i Kwidzyn. W niektórych z tych powiatów występuje względnie wysoki procent *dominantes*. Nie jest to jednak na tyle wysoki odsetek, aby nie dopuszczał wspomnianej rozpiętości sięgającej 15%.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na dwa największe miasta w diecezji — Olsztyn i Elbląg. W obydwu tych miastach rozpiętość między uczestnikami niedzielnej mszy ze względu na płeć nie jest duża. W Olsztynie wynosi ona 11,2% w odniesieniu do wszystkich katolików oraz 18% w odniesieniu do katolików w wieku 15 i więcej lat. W Elblągu zaś rozpiętość ta wynosi 7,9% w stosunku do całej populacji katolików oraz grupy katolików w wieku 15 i więcej lat. Być może, że w tym ostatnim mieście różnica między *dominantes* ze względu na płeć jest większa. Trudno było ją dokładnie ustalić, ponieważ nie wszystkie parafie jednako rzetelnie informowały o frekwencji w kościele.

<sup>24</sup> Terminu „klasyfikacja prosta” używa się tutaj w odróżnieniu od typologii, która jest wprawdzie operacją podobną, ale bardziej złożoną. Podobieństwo występuje w empirycznym charakterze obydwu, różnice natomiast w sposobie ustalenia grup przedmiotów.

Charakterystyczne jest zjawisko, że pomimo średniego poziomu *dominantes*, odsetek *paschantes* raczej jest wysoki. W całej diecezji obowiązek ten wypełnia blisko 600 tys. osób. Chcąc dokładniej obliczyć, jaki stanowi to procent w stosunku do liczby katolików, należy ustalić, ile jest tak zwanych zwolnionych z obowiązku wielkanocnego. Biorąc pod uwagę fakt, że w diecezji do I komunii św. przystępują dzieci kończące drugą klasę szkoły podstawowej, a więc w dziewiątym roku życia, a następnie, że odsetek młodszych dzieci wynosi około 25%<sup>25</sup> we wszystkich powiatach na terenie diecezji, liczbę tę potraktowano jako szacunkowy odsetek zwolnionych. Na jej obniżenie mogłaby wpłynąć praktyka wczesnej komunii św. dzieci, która jednak w diecezji warmińskiej nie jest zbyt rozpowszechniona. Dlatego wydaje się, że można ją uznać za zadowalającą. Odejmując 25% od całej populacji katolików, otrzymujemy liczbę zobowiązanych, którą należy traktować jako 100% uprawnionych do komunii św. wielkanocnej. Według danych z roczników statystycznych w 1965 r. wynosiła ona 841 789, a według informacji uzyskanych od proboszczów — 749 399 osób. W stosunku do pierwszej z tych liczb, odsetek *paschantes* w diecezji wynosił 70,4%, w stosunku zaś do drugiej — 79%. W porównaniu z tradycyjną archidiecezją gnieźnieńską, stan ten należy uznać jako bardzo wysoki<sup>26</sup>. Uzyskana liczba osób przystępujących do komunii św. wielkanocnej świadczy, że omawiany obowiązek spełniają zarówno katolicy niedzielni, jak i w większości katolicy świąteczni.

W poszczególnych powiatach sytuacja *paschantes* nie przedstawia się jednolicie. Biorąc pod uwagę drugie ze wspomnianych obliczeń, stwierdza się, że rozpiętość *paschantes* między powiatami sięga 64,0—90,4%. Uszeregowanie ich i podział na klasy w odstępach co 5%, przedstawia się następująco:

I. 64—70%: Bartoszyce, Elbląg (2).

II. 71—75%: Olsztyn (1).

III. 76—80%: Giżycko, Kętrzyn, Morąg, Mragowo, Pasłęk, Węgorzewo, Olecko, Kwidzyn, Malbork (10).

IV. 81—85%: Braniewo, Nidzica, Ostróda, Szczytno, Elk, Sztum (6).

V. 86—90,4%: Biskupiec, Iława, Lidzbark Warm., Goldap (4).

Najbardziej ze wszystkich klas powiatów reprezentowana jest klasa III, wyrażająca w pewnym stopniu średnią *paschantes* w diecezji. W trzech powiatach stan *paschantes* jest niższy, w pozostałych dziesięciu wyższy od średniej diecezjalnej. Na szczególną uwagę zasługuje powiat Bartoszyce i powiat Biskupiec Warmiński, z których pierwszy, nie licząc Elbląga, prezentuje najniższy odsetek *paschantes*, drugi zaś najwyższy odsetek *paschantes*. Jeśli wierzyć posiadanym statystykom, należałoby przyjąć, że w obydwu tych powiatach funkcjonują specyficzne czynniki oddziałujące na poziom *paschantes*. Być może, iż szczególną rolę trzeba przypisać duszpasterstwu.

Porównując poziom *dominantes* i *paschantes* w diecezji należy podkreślić, że odzwierciedlają one cechę specyficzną dla religijności polskiej. Wyraża się ona w przedziale między wysokim odsetkiem *paschantes*

<sup>25</sup> Rocznik Statystyczny 1966, jw. s. 31 oraz dane z roczników województw — gdańskiego i białostockiego z 1966 r.

<sup>26</sup> W archidiecezji gnieźnieńskiej globalna liczba *paschantes* wynosiła w latach: 1955 — 91,7%, 1958 — 86%, 1962 — 84,4%. Por. W e l c, jw. s. 92 (tab. V).

i znacznie niższym odsetkiem *dominicanos*. Jedno i drugie jest obowiązkiem katolika. Niemniej łatwiej mu jest przystąpić raz w roku do spowiedzi i komunii św. niż ponad 60 razy w roku brać udział we mszy św. Nie spływając problemu, wydaje się, że wiele mówiący jest sam przedział w poszczególnych powiatach pomiędzy poziomem *dominicanos* i *paschantes*. Wydaje się, że im większy jest ten przedział, tym niższy stan katolików niedzielnych na korzyść katolików świątecznych w powiecie. Ci ostatni rzadko uczęszczają do kościoła, niemniej starają się wypełniać tradycyjny obowiązek wielkanocny.

Dane z tabeli 7 (rubryka II) ukazują przedział między *dominicanos* i *paschantes* w poszczególnych powiatach. Szeregując je w odstępach co 5 %, uzyskuje się następujące klasy:

I. 21—25 %: Olsztyn (1).

II. 26—30 %: Bartoszyce, Pisz, Elbląg, Kwidzyn (4).

III. 31—35 %: Giżycko, Kętrzyn, Lidzbark Warm., Nidzica, Węgorzewo, Elk, Malbork, Sztum (8).

IV. 36—40 %: Morąg, Mrągowo, Pasłęk (3).

V. 41—45 %: Biskupiec Warm., Iława, Szczytno (3).

VI. 46—50 %: Braniewo, Ostróda, Gołdap, Olecko (4).

Przeprowadzona klasyfikacja powiatów wskazuje na duże zróżnicowanie przedziału między dwiema podstawowymi praktykami. Najniższy wskaźnik występuje w powiecie Olsztyn (21,7 %), najwyższy zaś w powiecie Braniewo (49,9 %). Stwierdzając, że we wszystkich powiatach wskaźnik *paschantes* jest wyższy od wskaźnika *dominicanos*, zauważyć należy różnice występujące między powiatami o przewadze ludności miejskiej i wiejskiej. W pierwszych jak Olsztyn i Elbląg<sup>27</sup>, rozpiętość między *dominicanos* i *paschantes* jest mniejsza niż w większości pozostałych powiatów. Fakt ten zaobserwował już ks. F. Welc w badaniach nad praktykami religijnymi w archidiecezji gnieźnieńskiej<sup>28</sup>. Tłumaczy się to prawdopodobnie występowaniem sytuacji konfliktowych w dziedzinie moralności, które są przyczyną wstrzymywania się wielu katolików od udziału w spowiedzi i komunii św. Przykładem mogą być sprawy związane z etyką małżeńską, rozwody, małżeństwa tylko cywilne itp. Nic dziwnego, że po miastach, mimo nawet względnie wysokiego poziomu *dominicanos*, poziom *paschantes* nie jest wysoki.

### 3. PRAKTYKI NADOBOWIĄZKOWE

Nazwa „praktyki nadobowiązkowe” wskazuje na pewną spontaniczność i dobrowolność w wypełnianiu ich przez katolików. G. Le Bras praktyki te określa jako „ćwiczenia pobożne”<sup>29</sup>. Jego zdaniem, są one znakiem szczególnej, bardziej intensywnej religijności. Fakt uczestnictwa w nich jest dowodem „żywności religijnej”<sup>30</sup>. Przepuszczalnie wykonywanie praktyk nadobowiązkowych zwłaszcza paraliturgicznych nie zawsze płynie z motywacji czysto religijnej. Dla wielu katolików

<sup>27</sup> W przypadku Olsztyna i Elbląga, powiaty miejskie połączone z wiejskimi.

<sup>28</sup> Welc, jw. s. 99—100.

<sup>29</sup> G. Le Bras: Secteurs et aspects nouveaux de la sociologie religieuse. *Cahiers Internationaux de Sociologie* 4 (1946) 43.

<sup>30</sup> G. Le Bras: La vitalité religieuse de l'Eglise de France. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 1945 s. 277 n.

wychowanych w środowisku tradycyjnym, wiejskim czy małomiasteczkowym, podstawowe znaczenie mogą mieć motywy społeczno-kulturowe i kulturowo-spontaniczne. Niemniej fakt systematycznego uczestnictwa w nich może być wyrazem postawy religijnej. Nie ulega wątpliwości, że współcześnie bardziej o tej postawie świadczy udział w praktykach nadobowiązkowych niż obowiązkowych. Tam, gdzie praktyki nadobowiązkowe nie są religijnie motywowane, stopniowo słabną i zanikają<sup>31</sup>.

Tab. 3. Udział we mszy i komunii św. niedzielnej\*

| Lp. | Powiat          | Udział we mszy          |           |         |                 | Udział w komunii |     |      |     |       |      |      |     |
|-----|-----------------|-------------------------|-----------|---------|-----------------|------------------|-----|------|-----|-------|------|------|-----|
|     |                 | Ogółem                  | Mężczyźni | Kobiety | Dzieci 7-14 lat | Ogółem           |     | M    |     | K     |      | Dz.  |     |
|     |                 |                         |           |         |                 | l.               | %   | l.   | %   | l.    | %    | l.   | %   |
|     |                 | w wieku 15 i więcej lat |           |         |                 |                  |     |      |     |       |      |      |     |
| 1.  | Bartoszyce      | 14 705                  | 3 738     | 6 293   | 4 674           | 836              | 5,7 | 127  | 3,4 | 442   | 7,0  | 267  | 5,7 |
| 2.  | Biskupiec       | 14 207                  | 4 036     | 6 320   | 3 851           | 811              | 5,7 | 123  | 3,0 | 443   | 7,0  | 245  | 6,4 |
| 3.  | Braniewo        | 15 097                  | 3 918     | 6 061   | 5 118           | 903              | 5,9 | 100  | 2,6 | 481   | 7,9  | 322  | 6,3 |
| 4.  | Giżycko         | 13 471                  | 3 477     | 5 446   | 4 548           | 668              | 5,0 | 102  | 2,9 | 296   | 5,4  | 270  | 5,9 |
| 5.  | Ilawa           | 19 628                  | 4 763     | 7 005   | 7 860           | 1236             | 6,3 | 191  | 4,0 | 700   | 10,0 | 345  | 4,4 |
| 6.  | Kętrzyn         | 16 297                  | 4 442     | 6 688   | 5 167           | 742              | 4,5 | 87   | 2,0 | 457   | 6,8  | 198  | 3,8 |
| 7.  | Lidzbarsk Warm. | 17 683                  | 4 526     | 7 299   | 5 858           | 1267             | 7,2 | 134  | 3,0 | 729   | 10,0 | 404  | 6,9 |
| 8.  | Morań           | 13 478                  | 3 123     | 5 334   | 5 021           | 754              | 5,6 | 67   | 2,1 | 458   | 8,6  | 229  | 4,6 |
| 9.  | Mragowo         | 5 715                   | 1 558     | 2 361   | 1 796           | 234              | 4,1 | 33   | 2,1 | 110   | 4,7  | 91   | 5,1 |
| 10. | Nidzica         | 7 877                   | 1 871     | 3 952   | 2 054           | 366              | 4,6 | 27   | 1,4 | 194   | 4,9  | 145  | 7,1 |
| 11. | M. Olsztyn      |                         |           |         |                 |                  |     |      |     |       |      |      |     |
| 12. | Olsztyn         | 41 840                  | 11 814    | 18 533  | 11 493          | 2516             | 6,0 | 265  | 2,2 | 1597  | 8,6  | 654  | 5,7 |
| 13. | Ostroda         | 17 218                  | 4 680     | 6 746   | 5 792           | 962              | 5,6 | 102  | 2,2 | 626   | 9,3  | 234  | 4,0 |
| 14. | Pasłęk          | 8 526                   | 2 018     | 3 764   | 2 744           | 339              | 4,0 | 30   | 1,5 | 243   | 6,5  | 66   | 2,4 |
| 15. | Pisz            | 13 493                  | 3 436     | 6 055   | 4 002           | 570              | 4,2 | 61   | 1,8 | 332   | 5,5  | 177  | 4,4 |
| 16. | Szczytno        | 12 488                  | 3 174     | 5 449   | 3 865           | 844              | 6,7 | 122  | 3,8 | 439   | 8,1  | 283  | 7,3 |
| 17. | Węgorzewo       | 7 972                   | 1 803     | 3 177   | 2 992           | 510              | 6,4 | 59   | 3,3 | 319   | 10,0 | 132  | 4,4 |
| 18. | Elk             | 17 725                  | 4 459     | 6 918   | 6 348           | 855              | 4,8 | 124  | 2,8 | 497   | 7,2  | 234  | 3,7 |
| 19. | Goldap          | 5 998                   | 1 625     | 2 587   | 1 786           | 468              | 7,8 | 62   | 3,8 | 250   | 9,7  | 156  | 9,1 |
| 20. | Olecko          | 9 321                   | 2 695     | 3 685   | 2 941           | 461              | 4,9 | 74   | 2,7 | 205   | 5,6  | 182  | 6,2 |
| 21. | M. Elbląg       |                         |           |         |                 |                  |     |      |     |       |      |      |     |
| 22. | Elbląg          | 28 113                  | 6 729     | 10 628  | 10 756          | 1793             | 6,3 | 341  | 5,1 | 834   | 7,8  | 608  | 5,7 |
| 23. | Kwidzyn         | 15 901                  | 4 074     | 6 374   | 5 453           | 810              | 5,1 | 122  | 3,0 | 417   | 6,5  | 271  | 5,0 |
| 24. | Malbork         | 11 080                  | 3 041     | 4 334   | 3 705           | 772              | 7,0 | 128  | 4,2 | 416   | 9,5  | 228  | 6,2 |
| 25. | Sztum           | 13 534                  | 3 676     | 5 112   | 4 746           | 770              | 5,7 | 91   | 2,5 | 375   | 7,3  | 304  | 6,4 |
|     | Ogółem          | 341367                  | 88676     | 140121  | 112570          | 19477            | 5,7 | 2572 | 2,9 | 10860 | 7,7  | 6045 | 8,9 |

\* Źródło: Ankieta ogólnodostępna z lat 1964/65.

Praktyki nadobowiązkowe są bardzo zróżnicowane. Jedne z nich mają charakter ogólnokościelny, inne lokalny. Obydwa te rodzaje praktyk mogą przybierać zabarwienie regionalne. Poniżej zwróci się uwagę tylko na niektóre praktyki ogólnokościelne, zwłaszcza na stosunek do częstej komunii św. i niedzielnych nieszporów. Będą one omówione wyłącznie w aspekcie ilościowym, statystycznym.

Spośród wszystkich praktyk nadobowiązkowych najbardziej interesujące jest uczestnictwo w komunii św. osób obecnych na mszy św.

<sup>31</sup> Por. E. Pin: Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu. W: Ludzie, wiara, Kościół, jw. s. 188.

Wydaje się, że im bardziej uświadomieni katolicy, tym częściej łączą udział we mszy św. z przyjęciem komunii św. Na potwierdzenie tego można by się odwoływać do wielu parafii na zachodzie, gdzie często większość uczestników niedzielnej mszy św. przystępuje do komunii św., choć — jak wiadomo — odsetki *dominantes* są tam raczej niskie. W Polsce, w przeciwieństwie do zachodu, procent *dominantes* jest wysoki, natomiast faktem jest, że tylko nieliczni uczestnicy niedzielnej mszy przystępują do komunii św. Wynikałoby stąd, że tam, gdzie dokonała się pewne selekcja w katolicyzmie na skutek przemian kulturowych, Kościół skupia katolików świadomych i pogłębianych religijnie. Inni po prostu zobojętnieli i odpadli od Kościoła i religii. Natomiast tam, gdzie ta selekcja jeszcze się nie dokonała względnie dopiero się dokonuje, masy katolików tkwią w Kościele, jednakże dzięki tradycji, nawykom środowiskowym, wychowaniu itd. Niemniej religijność ich jest raczej rytualna, zewnętrzna, mechaniczna. W katolicyzmie polskim można dopatrzeć się tego drugiego typu religijności lub doszukiwać się innej alternatywy, mianowicie, że religijność polska ma specyficzny charakter, a wyrazem tej specyfiki jest m.in. masowy udział we mszy św. bez wiązania go z życiem eucharystycznym i codziennym postępowaniem etycznym. Jakkolwiek oceniloby się religijność polską, faktem jest, że istnieje przepaść między praktyką i życiem katolików.

W badaniach nad praktykami religijnymi diecezji warmińskiej szczególną uwagę zwrócono na proporcję katolików komunikujących w masie uczestników niedzielnej mszy św. Statystyki sporządzone przez księży proboszczów wykazują, że zaledwie 5,7% obecnych na mszy św. przystępuje do komunii św. (tab. 8). Podany odsetek stanowi średnią trzech obliczeń frekwencji. Trudno powiedzieć, czy stan komunii św. niedzielnej jest wysoki czy niski w porównaniu z innymi diecezjami polskimi, ponieważ nie dysponujemy danymi porównawczymi. Ogólnie biorąc, można stwierdzić, że tylko nieliczni uczestnicy niedzielnej mszy przystępują do komunii św. Niewątpliwie więcej osób komunikuje w pierwszą niedzielę miesiąca niż w pozostałe trzy do czterech niedziel. Jest to jednak osobne zagadnienie tzw. komunii miesięcznej.

Znacznie gorzej przedstawia się udział w komunii św. niedzielnej w proporcjach katolików zobowiązanych do komunii wielkanocnej. Odsetek tych katolików w całej diecezji wynosi 2,5% (tab. 9). Dane te jeszcze bardziej ukazują sygnalizowane zjawisko niskiego poziomu komunikujących w zwykłą niedzielę. Porównując wyniki obydwu obliczeń, zauważa się, że poziom komunikujących w stosunku do obecnych na mszy św. najgorzej kształtuje się w powiatach: Giżycko, Nidzica, Elk, Olecko, Kwidzyn; najlepiej zaś w takich powiatach, jak: Iława, Węgorzewo, Elbląg, Szczytno, Malbork, Lidzbark Warm., Gołdap. W pozostałych powiatach stan komunikujących w niedzielę zbliżony jest do średniej diecezjalnej. Nieco inaczej kształtuje się poziom komunikujących w zwykłą niedzielę w stosunku do zobowiązanych. Najgorzej pod tym względem przedstawiają się powiaty: Giżycko, Kętrzyn, Morąg, Mrągowo, Nidzica, Pasłęk, Pisz, Olecko; najlepiej zaś Braniewo, Iława, Lidzbark Warm., Olsztyn, Malbork. Pozostałe powiaty zbliżone są do średniej diecezjalnej. Pomimo pewnego zróżnicowania, rozpiętość między poszczególnymi powiatami nie jest duża. W przypadku pierwszych obliczeń wynosi



Tab. 9. Częstotliwość komunii św. w ciągu roku \*

| Lp. | Powiat      | Komunia św.                         |                  |                  |                |                         | Liczba rozdanych komunii w ciągu roku na 1 katolika statystycznego i uprawnionego |                           |
|-----|-------------|-------------------------------------|------------------|------------------|----------------|-------------------------|---|---------------------------|
|     |             | Ogółem zobowiązanych wg proboszczów | Niedzielną<br>I. | Miesięczną<br>I. | Okresową<br>I. | Tylko wielkanocna<br>I. |   | Wcale nie przystęp.<br>I. |
| 1.  | Bartoszyce  | 33 138                              | 836              | 1 491            | 5 990          | 14 658                  | 10 163  | 153 500                   |
| 2.  | Biskupiec   | 30 694                              | 811              | 1 367            | 6 240          | 19 336                  | 2 940   | 166 700                   |
| 3.  | Braniewo    | 31 293                              | 903              | 2 052            | 7 960          | 14 595                  | 5 783   | 174 210                   |
| 4.  | Giżycko     | 28 762                              | 668              | 1 330            | 7 080          | 13 524                  | 6 160   | 194 840                   |
| 5.  | Ilawa       | 41 311                              | 1 236            | 2 569            | 7 940          | 20 512                  | 9 054   | 442 800                   |
| 6.  | Kętrzyn     | 37 870                              | 732              | 1 573            | 7 080          | 19 764                  | 8 721   | 204 378                   |
| 7.  | Lidzbark W. | 33 973                              | 1 267            | 2 410            | 7 588          | 17 653                  | 5 055   | 247 500                   |
| 8.  | Morąg       | 35 140                              | 754              | 1 455            | 6 170          | 18 409                  | 8 352   | 156 791                   |
| 9.  | Mragowo     | 13 950                              | 234              | 465              | 2 400          | 7 016                   | 3 835   | 69 000                    |
| 10. | Nidzica     | 17 057                              | 366              | 870              | 3 600          | 9 257                   | 2 964   | 96 500                    |
| 11. | M. Olsztyn  | 79 711                              | 2 516            | 5 725            | 14 680         | 26 103                  | 30 687  | 523 260                   |
| 12. | Olsztyn     | 39 600                              | 962              | 2 456            | 7 925          | 21 938                  | 6 319   | 213 566                   |
| 13. | Ostróda     | 22 129                              | 339              | 717              | 3 330          | 12 744                  | 4 999   | 82 500                    |
| 14. | Pasłęk      | 27 337                              | 570              | 1 025            | 5 350          | 13 693                  | 6 699   | 138 800                   |
| 15. | Pisz        | 33 562                              | 834              | 1 623            | 6 850          | 17 857                  | 6 398   | 158 460                   |
| 16. | Szczytno    | 18 054                              | 510              | 655              | 3 620          | 9 020                   | 4 249   | 101 500                   |
| 17. | Węgorzewo   | 35 587                              | 855              | 2 590            | 7 600          | 18 103                  | 6 439   | 239 000                   |
| 18. | Elk         | 16 412                              | 468              | 793              | 3 850          | 9 077                   | 2 224   | 64 895                    |
| 19. | Goldap      | 21 975                              | 461              | 1 056            | 4 950          | 11 459                  | 4 049   | 97 740                    |
| 20. | Olecko      | 78 397                              | 1 783            | 5 175            | 17 390         | 25 796                  | 28 253  | 311 250                   |
| 21. | M. Elbląg   | 30 226                              | 810              | 1 640            | 5 630          | 14 820                  | 7 326   | 187 900                   |
| 22. | Elbląg      | 23 775                              | 772              | 1 055            | 4 550          | 12 348                  | 5 050   | 144 400                   |
| 23. | Kwidzyn     | 28 156                              | 770              | 2 015            | 8 520          | 11 887                  | 4 964   | 182 500                   |
| 24. | Malbork     |                                     |                  |                  |                |                         |   |                           |
| 25. | Sztum       |                                     |                  |                  |                |                         |   |                           |
|     | Ogółem      | 758 109                             | 19 457           | 42 107           | 156 293        | 359 569                 | 180 683   | 4 109 290                 |

\* Źródło: Ankieta ogólnodiececezjalna z lat 1964/65.

ona 4,0—7,8 %, w przypadku drugich 1,5—3,7 %. Ogólnie można powiedzieć, że poziom komunii św. niedzielnej we wszystkich powiatach jest raczej niski.

Nieco lepiej przedstawia się komunია św. miesięczna i okresowa. Przez komunię św. miesięczną rozumie się udział w tej praktyce na początku każdego miesiąca w roku, mianowicie w pierwszy piątek, sobotę i niedzielę. Natomiast przez komunię okresową należy rozumieć udział w tej praktyce bądź systematycznie w odstępach większych niż 1 miesiąc, np. co 6 tygodni, bądź tylko w większe święta, przynajmniej dwa razy w roku, np. Boże Narodzenie i Wielkanoc. Komunię miesięczną w całej diecezji w stosunku do uprawnionych przyjmuje 5,5 %, a okresową — 20,7 %. Rozpiętość między poszczególnymi powiatami wynosi w przypadku komunii miesięcznej 3,2—7,2 %, w przypadku komunii okresowej 15,1—30,3 %.

Biorąc łącznie komunię św. niedzielną, miesięczną i okresową, można stwierdzić, jaki jest zasięg częstej komunii w całej diecezji i w poszczegól-

gólnych powiatach diecezji. Tab. 9 uwidacznia, że stan przystępujących do komunii św. częściej niż nakazuje Kościół kształtuje się na poziomie 23,7%. Różnica zaś między powiatami wynosi 19,8—40,2%. Szeregując powiaty w odstępach co 5%, otrzymujemy następujące klasy:

I. 19,8—25,0%: Bartoszyce, Kętrzyn, Morąg, Mrągowo, Pasłęk, Pisz (6).

II. 26,0—30,0%: Biskupiec Warm., Iława, Nidzica, Olsztyn, Ostróda, Szczytno, Węgorzewo, Olecko, Kwidzyn, Malbork (10).

III. 31,0—35,0%: Braniewo, Giżycko, Lidzbark Warm., Elk, Gołdap, Elbląg (6).

IV. 36,0—40,2%: Sztum (1).

Z zestawienia wynika, że większość powiatów koncentruje się wokół średniej diecezjalnej; siedem powiatów znacznie ją przekracza, w tym szczególnie wyróżnia się powiat Braniewo, Lidzbark Warm. i Sztum; sześć powiatów znajduje się na dość niskim poziomie, zwłaszcza Morąg, Mrągowo i Pasłęk.

Tab. 9a. Częstotliwość komunii św. w ciągu roku \*

| Lp. | Powiat         | Komunia św.   |                      |                      |               |                           | Na 1 katolika                 |                          |                        |
|-----|----------------|---|----------------------|----------------------|---------------|---------------------------|-------------------------------|--------------------------|------------------------|
|     |                | Ogółem<br>zobowią-<br>zanych<br>wg probo-<br>szczów | Nie-<br>dziel-<br>na | Mie-<br>sięcz-<br>na | Okre-<br>sowa | Tylko<br>wielka-<br>nocna | Wcale<br>nie przy-<br>stępuje | statys-<br>tycz-<br>nego | upra-<br>wnio-<br>nego |
|     |                |   | %                    | %                    | %             | %                         | %                             | %                        | %                      |
| 1.  | Bartoszyce     | 33 138  | 2,5                  | 4,5                  | 18,1          | 44,4                      | 30,5                          | 3,5                      | 4,6                    |
| 2.  | Biskupiec      | 30 694  | 2,6                  | 4,5                  | 20,3          | 63,0                      | 9,6                           | 4,1                      | 5,4                    |
| 3.  | Braniewo       | 31 293  | 2,9                  | 6,6                  | 25,4          | 46,6                      | 18,5                          | 4,2                      | 5,6                    |
| 4.  | Giżycko        | 28 762  | 2,3                  | 4,7                  | 24,6          | 47,0                      | 21,4                          | 5,1                      | 6,8                    |
| 5.  | Iława          | 41 311  | 3,0                  | 6,2                  | 19,2          | 49,7                      | 21,9                          | 4,4                      | 5,9                    |
| 6.  | Kętrzyn        | 37 870  | 1,9                  | 4,2                  | 18,7          | 52,0                      | 23,2                          | 4,0                      | 5,4                    |
| 7.  | Lidzbark Warm. | 33 973  | 3,7                  | 7,1                  | 22,3          | 52,0                      | 14,9                          | 5,5                      | 7,3                    |
| 8.  | Morąg          | 35 140  | 2,1                  | 4,1                  | 17,6          | 52,4                      | 23,8                          | 3,4                      | 4,5                    |
| 9.  | Mrągowo        | 13 950  | 1,7                  | 3,3                  | 17,2          | 50,3                      | 27,5                          | 3,7                      | 4,9                    |
| 10. | Nidzica        | 17 057  | 2,1                  | 5,1                  | 21,1          | 54,3                      | 17,4                          | 4,2                      | 5,7                    |
| 11. | M. Olsztyn     | 79 711  | 3,2                  | 7,2                  | 18,4          | 32,7                      | 38,5                          | 4,9                      | 6,6                    |
| 12. | Olsztyn        |   |                      |                      |               |                           |                               |                          |                        |
| 13. | Ostróda        | 39 600  | 2,4                  | 6,2                  | 20,0          | 55,4                      | 16,0                          | 4,0                      | 5,4                    |
| 14. | Pasłęk         | 22 129  | 1,5                  | 3,2                  | 15,1          | 57,6                      | 22,6                          | 2,8                      | 3,7                    |
| 15. | Pisz           | 27 337  | 2,1                  | 3,7                  | 19,6          | 50,1                      | 24,5                          | 3,8                      | 5,1                    |
| 16. | Szczytno       | 33 562  | 2,5                  | 4,8                  | 20,4          | 53,2                      | 19,1                          | 3,5                      | 4,7                    |
| 17. | Węgorzewo      | 18 054  | 2,8                  | 3,6                  | 20,1          | 50,0                      | 23,5                          | 4,2                      | 5,6                    |
| 18. | Elk            | 35 587  | 2,4                  | 7,2                  | 21,4          | 51,0                      | 18,0                          | 5,0                      | 6,7                    |
| 19. | Gołdap         | 16 412  | 2,9                  | 4,8                  | 23,5          | 55,3                      | 13,5                          | 3,0                      | 4,0                    |
| 20. | Olecko         | 21 975  | 2,1                  | 4,8                  | 22,5          | 48,8                      | 21,8                          | 3,3                      | 4,4                    |
| 21. | M. Elbląg      |   |                      |                      |               |                           |                               |                          |                        |
| 22. | Elbląg         | 78 397  | 2,3                  | 6,6                  | 22,2          | 32,9                      | 36,0                          | 3,6                      | 4,7                    |
| 23. | Kwidzyn        | 30 226  | 2,7                  | 5,4                  | 18,6          | 49,0                      | 24,3                          | 4,7                      | 6,2                    |
| 24. | Malbork        | 23 775  | 3,2                  | 4,4                  | 19,1          | 51,9                      | 21,4                          | 4,6                      | 6,1                    |
| 25. | Sztum          | 28 156  | 2,7                  | 7,2                  | 30,3          | 42,2                      | 17,6                          | 4,9                      | 6,5                    |
|     | Ogółem         | 758 109   | 2,5                  | 5,5                  | 20,7          | 47,5                      | 23,8                          | 3,7<br>lub<br>3,7        | 4,9<br>lub<br>4,9      |

\* Źródło: Ankieta ogólnodiecezjalna z lat 1964/65.

Powyższe dane należałoby uzupełnić informacjami dotyczącymi komunii wielkanocnej. Wydaje się, że im niższy odsetek osób przystępujących do komunii św. częściej niż raz w roku, tym większy odsetek osób komunikujących tylko na Wielkanoc. Chcąc zweryfikować wysuniętą hipotezę, trzeba zbadać przedział między stanem częstej komunii św. i komunii wielkanocnej. W całej diecezji przedział ten wynosi 50,3% a w poszczególnych powiatach 32,9—63,0%. Grupując te ostatnie w klasy proste co 8%, otrzymujemy następujące wyniki:

- I. 32—40%: Elbląg, Iława (2).
- II. 41—48%: Bartoszyce, Braniewo, Giżycko, Olsztyn, Sztum (5).
- III. 49—56%: Kętrzyn, Lidzbark Warm., Morąg, Nidzica, Ostróda, Pisz, Szczytno, Węgorzewo, Elk, Gołdap, Olecko, Kwidzyn, Malbork (13).
- IV. 57—64%: Biskupiec, Mrągowo, Pasłęk (3).

Wysunięta hipoteza odnośnie do przedziału między poziomem częstej komunii św. i komunii wielkanocnej w zasadzie potwierdza się, przy założeniu jednak, że stan *paschantes* w powiecie utrzymuje się na dość wysokim poziomie. Spotyka się powiaty, w których zarówno poziom częstej komunii św., jak i stan *paschantes* kształtuje się na względnie niskim poziomie. Przykładem może być pow. Bartoszyce, gdzie wskaźnik pierwszy wynosi 25,1%, drugi zaś 69,5%. Stąd nastąpiło minimalne przesunięcie go w wyróżnionych grupach powiatów.

Wskaźniki częstej komunii św. i komunii wielkanocnej pozostają w związku z liczbą komunii przypadających na 1 katolika w ciągu roku. W tab. 9 uwidoczniono liczbę komunii przypadających na 1 katolika „statystycznego” i uprawnionego. Wskaźnik ten w całej diecezji kształtuje się następująco: na 1 katolika „statystycznego” przypada — na podstawie obliczeń przeprowadzonych w oparciu o rocznik statystyczny 3,7 komunii św., a w oparciu o dane od księży proboszczów — 4,1 komunii św.; odpowiednio do tych samych obliczeń, na 1 katolika uprawnionego przypada 4,9 oraz 5,4 komunii św. W poszczególnych powiatach<sup>32</sup> liczba komunii św. na 1 katolika „statystycznego” kształtuje się w granicach 2,8—5,5, a na 1 katolika uprawnionego w granicach 3,7—7,3<sup>33</sup>. Szeregując powiaty w odstępach co 1,0, otrzymujemy następujące klasy:

- I. 3,1—4,0: Pasłęk (1).
- II. 4,1—5,0: Bartoszyce, Morąg, Mrągowo, Szczytno, Gołdap, Olecko, Elbląg (7).
- III. 5,1—6,0: Biskupiec, Braniewo, Iława, Kętrzyn, Nidzica, Ostróda, Pisz, Węgorzewo (8).
- IV. 6,1—7,0: Giżycko, Olsztyn, Elk, Kwidzyn, Malbork, Sztum (6).
- V. 7,1—8,0: Lidzbark Warmiński (1).

<sup>32</sup> Za podstawę obliczeń ilości komunii św. przypadających na 1 katolika w poszczególnych powiatach przyjęto dane o stanie ludności katolickiej nadesłane przez księży proboszczów.

<sup>33</sup> W archidiecezji gnieźnieńskiej na 1 katolika „statystycznego” w poszczególnych latach przypadało komunii św.: 1955 — 8,9; 1958 — 9,4; 1962 — 8,2 (W e l c, jw. s. 108 tab. VII). Natomiast w diecezji gdańskiej na 1 katolika „zobowiązanego” w poszczególnych latach przypadało komunii św.: 1961 — 6,5; 1962 — 7,0; 1963 — 7,0; 1964 — 6,9 (E. M y c z k a: Sprawozdanie ze stanu duszpasterstwa w diecezji gdańskiej za rok 1964. *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 10 (1966) nr 9—11 s. 507). Należy dodać, że w przeliczeniu na katolika „statystycznego” stan komunii św. w ciągu roku na 1 katolika byłby niższy.

Na poziomie średniej diecezjalnej znajduje się osiem powiatów, niżej od niej również osiem powiatów, a wyżej — 7 powiatów. Szczególnie uderzają dwa z wymienionych powiatów — Pasłęk, w którym stan komunii św. na 1 katolika jest najniższy i Lidzbark Warm., gdzie ten stan jest najwyższy. Można by przypuszczać, że im więcej osób w powiecie przestępujących częściej niż raz w roku do komunii św., tym więcej komunii przypada na 1 katolika w ciągu roku. W tab. 10 wzięto pod uwagę częstą komunię św., komunię wielkanocną i liczbę komunii przypadających w ciągu roku na 1 katolika uprawnionego. Ustalono rangi powiatów według kolejności od największego do najmniejszego nasilenia praktyk. Dzięki temu można było ukazać miejsce powiatów w szeregach ze względu na omawiane praktyki. Jak się okazuje, większa lub mniejsza liczba komunii św. przypadających na 1 katolika związana jest nie tylko z odsetkiem osób przyjmujących komunię św. więcej niż raz w roku, lecz także z odsetkiem osób komunikujących. W tym drugim przypadku, jak wykazały obliczenia, zależność jest silniejsza. Względnie niski poziom częstej komunii św. na terenie diecezji sprawia, że większy lub mniejszy stan komunii św. przypadającej na 1 katolika zależy przede wszystkim od zasięgu osób komunikujących lub absentujących na Wielkanoc. Przykładem mogą być powiaty, które otrzymały wysoką rangę częstej komunii św. i niską rangę komunii na 1 katolika oraz powiaty, które otrzymały wysoką rangę komunii wielkanocnej i dość wysoką rangę komunii na 1 katolika. Można by stąd wnioskować, że im więcej osób w powiecie komunikuje na Wielkanoc, tym więcej komunii przypada na 1 katolika w ciągu roku i odwrotnie, im więcej osób absentuje na Wielkanoc, tym mniej komunii przypada na 1 katolika. Oczywiście spostrzeżenia te nie zaprzeczają poprzednim dotyczącym zależności między liczbą komunii św. na 1 katolika i częstą komunią św.

Dla całej diecezji charakterystyczne jest zjawisko, że praktyka komunii św. jest bardziej rozpowszechniona wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Odnosi się to zarówno do częstej komunii św. jak i do komunii wielkanocnej. Przykładem na udział mężczyzn i kobiet w komunii św., częściej niż nakazuje obowiązek, są dane w tab. 8. Informują one, że w całej diecezji przystąpiło do komunii św. 5,7% obecnych na mszy św.; wśród nich było 2,9% mężczyzn, i 7,7% kobiet. Rozpiętość między nimi ze względu na udział w tej praktyce, wynosi 4,8%. Jeszcze większe zróżnicowanie występuje w poszczególnych powiatach. Najniższy stan komunii niedzielnej wśród mężczyzn występuje w pow. Nidzica (1,4%), najwyższy zaś w pow. Elbląg (5,1). Odnosne wskaźniki w odniesieniu do kobiet występują w następujących powiatach: Mrągowo (4,7) oraz Hawa, Lidzbark Warm. i Węgorzewo (10,0%). Z kolei przedział między mężczyznami i kobietami ze względu na udział w komunii św. niedzielnej wynosi od 2,7% w Giżycku do 7,1% w Ostródzie. Pewna rozpiętość między mężczyznami i kobietami występuje także w odniesieniu do praktyki komunii wielkanocnej. Zauważa się ją zwłaszcza w miastach. Brak informacji o szerszym zakresie nie pozwala na szczegółowe omówienie tego problemu. Warto jednak w związku z tym zwrócić uwagę na pewien fakt, mianowicie spotyka się parafie nawet miejskie, w których znacznie więcej kawalerów niż panien przystępuje do komunii św., pomimo licznego udziału w rekolekcjach czy misjach parafialnych. Przypuszczalnie

Tab. 10. Częsta komunія św., komunія wielkanocna i komunія roczna \*

| Lp.    | Powiat          | Układ rangowy powiatów ze względu na |                     |  |
|--------|-----------------|--------------------------------------|---------------------|--|
|        |                 | częstą komunię św.                   | komunię wielkanocną | liczbę komunii św. w roku na 1 katolika uprawnionego |
| 1.     | Bartoszyce      | 19                                   | 22                  | 19   |
| 2.     | Biskupiec       | 13                                   | 1                   | 13   |
| 3.     | Braniewo        | 2                                    | 9                   | 10,5   |
| 4.     | Giżycko         | 4                                    | 13                  | 2  |
| 5.     | Ilawa           | 11                                   | 2                   | 8  |
| 6.     | Kętrzyn         | 20                                   | 16                  | 13   |
| 7.     | Lidzbarsk Warm. | 3                                    | 4                   | 1  |
| 8.     | Morąg           | 21                                   | 18                  | 20   |
| 9.     | Mrągowo         | 22                                   | 11                  | 16   |
| 10.    | Nidzica         | 12                                   | 6                   | 9  |
| 11-12. | Olsztyn         | 9                                    | 21                  | 4  |
| 13.    | Ostróda         | 10                                   | 5                   | 13   |
| 14.    | Pasiek          | 23                                   | 15                  | 23   |
| 15.    | Pisz            | 18                                   | 20                  | 15   |
| 16.    | Szczytno        | 14,5                                 | 10                  | 17,5   |
| 17.    | Węgorzewo       | 17                                   | 17                  | 10,5   |
| 18.    | Elk             | 6                                    | 8                   | 3  |
| 19.    | Gołdap          | 7                                    | 3                   | 22   |
| 20.    | Olecko          | 8                                    | 14                  | 21   |
| 21-22. | Elbląg          | 5                                    | 23                  | 17,5   |
| 23.    | Kwidzyn         | 16                                   | 19                  | 6  |
| 24.    | Malbork         | 14,5                                 | 12                  | 7  |
| 25.    | Sztum           | 1                                    | 7                   | 5  |

\* W każdym z przedstawionych układów rangowych, rangę „1” otrzymał ten powiat, w którym występuje największe nasilenie wymienionej praktyki.

tłumaczy się to wielkiem i pewną specyfiką młodzieży w konkretnych środowiskach. Znana jest bowiem ogólna prawidłowość mówiąca o większym nasileniu praktyk religijnych wśród kobiet niż wśród mężczyzn<sup>34</sup>.

Zauważa się również różnicę wśród osób przystępujących do komunii św. ze względu na wiek. W badaniach na południu Warmii stwierdzono, że praktyki religijne dzieci szkolnych kształtują się na wyższym poziomie niż praktyki religijne dorosłych (15 i więcej lat). W szczególności zauważono, że dzieci praktykują lepiej niż mężczyźni, a gorzej niż kobiety<sup>35</sup>. Z tab. 8 wynika, że gdy chodzi o komunię św. niedzielną, powyższe spostrzeżenia weryfikują się tylko w odniesieniu do niektórych powiatów. W pozostałych powiatach wskaźniki komunii niedzielnej kształtują się nieco inaczej, mianowicie dzieci szkolne komunikują najliczniej, po nich kobiety, wreszcie mężczyźni. Należałoby zbadać, czy podobnie kształtuje się udział dzieci i kobiet także w innych praktykach. Być może, na zwiększoną frekwencję dzieci do komunii św. w nielicznych powiatach mają wpływ duszpasterze. Wskaźniki innych powiatów, jak i całej diecezji potwierdzają ustaloną już prawidłowość. Największe nasilenie praktyki komunii św. niedzielnej występuje wśród kobiet (7,7%), następnie wśród dzieci (5,4), w końcu mężczyzn (2,9%).

<sup>34</sup> Por. A. Pawełczyńska: W powiatowym mieście. Wyniki badań nad ludnością Stargardu i Łobezu. Warszawa 1964 s. 50.

<sup>35</sup> Piwowarski: Typologia religijna, jw. s. 196.

Pozostaje jeszcze do omówienia udział katolików w nieszpórach na terenie diecezji. W tab. 11 obliczono go w stosunku do zobowiązanych i obecnych na niedzielnej mszy św. Jak się okazuje, w obydwu przypadkach powiaty prezentują bardzo niskie odsetki uczestników niedzielnych nieszpórów. Trzeba zaznaczyć, że w diecezji warmińskiej nie wszystkie parafie urządzają w „zwykłą” niedzielę nabożeństwa popołudniowe. W niektórych praktyka ta została zredukowana do większych uroczystości. W innych, zamiast nieszpórów, urządza się inne nabożeństwa lub wprowadzono mszę św. wieczorną. W wielu parafiach wiejskich nabożeństwo popołudniowe celebryje się bezpośrednio po sumie, wskutek czego frekwencja jest dość wysoka. Przykładem może być pow. Gołdap, gdzie proporcje uczestników wynoszą 6,7% w stosunku do uprawnionych i 18,4% w stosunku do obecnych na mszy św.

Tab. 11. Uczestnictwo w nieszpórach w proporcjach katolików zobowiązanych (I) i obecnych na mszy św. niedzielnej (II) \*

| Lp. | Powiat         | Ogółem |     |      |       | Mężczyźni |        | Kobiety |       | Dzieci |  |
|-----|----------------|--------|-----|------|-------|-----------|--------|---------|-------|--------|--|
|     |                | liczba | %   |      | II    |           | II     |         | II    |        |  |
|     |                |        | I   | II   | I     | %         | I      | %       | I     | %      |  |
| 1.  | Bartoszyce     | 945    | 2,9 | 6,4  | 157   | 4,2       | 504    | 8,0     | 284   | 6,1    |  |
| 2.  | Biskupiec      | 1 084  | 3,5 | 7,5  | 222   | 5,5       | 573    | 9,1     | 289   | 7,5    |  |
| 3.  | Braniewo       | 1 135  | 3,6 | 7,5  | 179   | 4,6       | 579    | 9,6     | 377   | 6,6    |  |
| 4.  | Giżycko        | 538    | 1,9 | 4,0  | 73    | 2,1       | 220    | 4,0     | 245   | 5,4    |  |
| 5.  | Hawa           | 785    | 1,9 | 4,0  | 107   | 2,3       | 447    | 6,4     | 231   | 2,9    |  |
| 6.  | Kętrzyn        | 1 010  | 2,7 | 6,2  | 155   | 3,5       | 546    | 8,2     | 309   | 6,0    |  |
| 7.  | Lidzbark Warm. | 1 174  | 3,5 | 6,6  | 144   | 3,2       | 606    | 8,3     | 424   | 7,1    |  |
| 8.  | Morań          | 954    | 2,7 | 7,0  | 72    | 2,3       | 566    | 10,6    | 316   | 6,3    |  |
| 9.  | Mragowo        | 357    | 2,6 | 6,2  | 57    | 3,7       | 170    | 7,2     | 130   | 7,2    |  |
| 10. | Nidzica        | 430    | 2,5 | 5,5  | 68    | 3,6       | 198    | 5,0     | 164   | 8,0    |  |
| 11. | M. Olsztyn     | 2 254  | 2,8 | 5,4  | 306   | 2,6       | 1 184  | 10,0    | 764   | 6,7    |  |
| 12. | Olsztyn        | 1 014  | 2,6 | 5,9  | 174   | 3,7       | 544    | 8,1     | 296   | 5,1    |  |
| 13. | Ostróda        | 531    | 2,4 | 6,2  | 84    | 4,2       | 288    | 7,7     | 159   | 5,8    |  |
| 14. | Pasłęk         | 589    | 2,2 | 4,4  | 76    | 2,2       | 348    | 5,8     | 165   | 4,1    |  |
| 15. | Pisz           | 690    | 2,1 | 5,5  | 123   | 3,9       | 335    | 6,1     | 232   | 6,0    |  |
| 16. | Szczytno       | 320    | 1,8 | 4,0  | 42    | 2,3       | 167    | 5,3     | 111   | 3,7    |  |
| 17. | Węgorzewo      | 995    | 2,8 | 5,6  | 141   | 3,2       | 564    | 8,2     | 290   | 4,6    |  |
| 18. | Elk            | 1 104  | 6,7 | 18,4 | 232   | 14,2      | 503    | 19,4    | 369   | 20,7   |  |
| 19. | Gołdap         | 328    | 1,5 | 3,5  | 26    | 0,9       | 186    | 5,0     | 114   | 2,9    |  |
| 20. | Olecko         | 1 968  | 2,5 | 7,0  | 264   | 3,9       | 1 036  | 9,8     | 668   | 5,3    |  |
| 21. | M. Elbląg      | 483    | 1,6 | 3,0  | 74    | 1,8       | 254    | 6,2     | 155   | 2,4    |  |
| 22. | Elbląg         | 333    | 1,4 | 3,0  | 63    | 2,1       | 160    | 5,3     | 110   | 2,9    |  |
| 23. | Kwidzyn        | 767    | 2,7 | 5,7  | 101   | 2,8       | 396    | 7,7     | 270   | 5,7    |  |
| 24. | Malbork        | 19 786 | 1,9 | 5,8  | 2 940 | 3,3       | 10 374 | 7,4     | 6 472 | 5,8    |  |
| 25. | Sztum          |        |     |      |       |           |        |         |       |        |  |

\* Źródło: Ankieta ogólnodiecezjalna z lat 1964/65.

W całej diecezji wskaźnik uczestnictwa w nieszpórach wynosi w stosunku do zobowiązanych 1,9%, a w stosunku do obecnych na mszy niedzielnej — 5,8%. W poszczególnych powiatach wskaźnik ten kształtuje się następująco: w pierwszym przypadku w granicach 1,5—6,7%, w drugim zaś w granicach 3,0—18,4%, przy czym liczba 18 wyraźnie odbija od innych powiatów o około 10%. Pomijając ją, otrzymamy 3,0—7,6%.

Uczestnikami niedzielnych nieszpórów najczęściej są kobiety, zwłaszcza

starsze. W mniejszym stopniu biorą w nich udział dzieci, najczęściej dziewczynki. Mężczyźni uczestniczą w nich raczej rzadko. Średnia diecezjalna obecnych na nieszpórach w stosunku do biorących udział w niedzielnej mszy św. wynosi dla poszczególnych kategorii ludzi: mężczyźni — 3,3%, kobiety — 7,4%, dzieci — 5,8%. Dane te potwierdzają omówioną powyżej prawidłowość głoszącą, że największe nasilenie praktyk występuje wśród kobiet, nieco mniejsze wśród dzieci i najmniejsze wśród mężczyzn.

Podobnie kształtuje się uczestnictwo w nieszpórach w rozłożeniu na poszczególne powiaty. We wszystkich powiatach kobiety przeważają nad mężczyznami, a dzieci — poza nielicznymi wyjątkami, gdzie ich udział w nieszpórach jest równy lub nieco wyższy niż kobiet — zajmują środkową pozycję między mężczyznami i kobietami. Największa rozpiętość uczestnictwa w nieszpórach ze względu na płeć występuje w pow. Morąg (8,3%), najmniejsza zaś w pow. Giżycko (1,9%).

Omówiony powyżej stan praktyk nadobowiązkowych w diecezji nie pozwala na wyciągnięcie szerszych wniosków. Stwierdzono tylko, że uczestniczy w nich niewielka grupa katolików, zwłaszcza w nieszpórach i w komunii św. niedzielnej. Do komunii św. miesięcznej i okresowej przystępuje więcej osób, niemniej proporcje ich w masie katolików nie są zbyt duże. Znaczna grupa katolików komunikuje tylko na Wielkanoc. Absencja wielu katolików w okresie komunii paschalnej oraz słaba częstotliwość komunikowania wiernych związanych z Kościołem przez inne praktyki wpływają na niski stan komunii na 1 katolika.

Stan praktyk nadobowiązkowych jest zróżnicowany ze względu na cechy społeczno-demograficzne katolików. Powyżej uwzględniono tylko dwie z nich, mianowicie płeć i częściowo wiek. Analiza obydwu czynników potwierdziła znane już hipotezy w tym zakresie.

Należy podkreślić, że przeprowadzona w niniejszym rozdziale analiza struktury religijno-wyznaniowej oraz praktyk religijnych obowiązkowych i nadobowiązkowych pozwoliła ustalić wskaźniki informujące o religijności katolików warmińskich, przynajmniej w zakresie kryterium praktyk religijnych. Zebrane informacje nie są wyczerpujące, niemniej — ze względu na charakter religijności polskiej — wartość ich nie budzi wątpliwości. W oparciu o uzyskane wskaźniki będą w następnym rozdziale przeprowadzone korelacje między stanem praktyk religijnych i niektórymi czynnikami społecznymi.

### III. PRAKTYKI RELIGIJNE A CZYNNIKI SPOŁECZNE

Zgromadzone w dwóch poprzednich rozdziałach materiały stanowią dokumentację pochodzącą z różnych źródeł. Jedne z nich zaczerpnięto z roczników statystycznych, inne z ankiet opracowanych przez księży proboszczów. Po wyjaśnieniu wątpliwości, jakie nasuwały się w związku z tym drugim typem źródeł, można przyjąć, że i jedno i drugie mają wartość obiektywną. Mogą zatem stanowić podstawę do podjęcia próby przybliżonego obliczenia relacji zachodzących między zjawiskami społecznymi i praktykami religijnymi. Przedmiotem i narzędziem analizy będą powiaty, dla których ustalono wskaźniki informujące o badanych cechach. Opisane ze względu na różne parametry wszystkie jednostki

terytorialne ujęto w szeregi rangowe. Podstawą rangowania są wartości wskaźnikowe. Przyjmuje się, że im wyższy wskaźnik, tym większe nasilenie badanego zjawiska na terenie powiatu.

W zasadzie będą brane pod uwagę wskaźniki ustalone dla pojedynczych parametrów. W przypadku jednak, gdy pewna grupa zmiennych będzie ze sobą silnie powiązana w wewnętrznym spójnym syndrom, potraktuje się ją całościowo. Ten sposób postępowania badawczego umożliwi skonstruowanie wskaźników syntetycznych. Przypuszcza się, że będą one lepiej informowały o badanym zjawisku niż jego pojedyncze parametry. Wskaźniki syntetyczne będą zbudowane przez kumulowanie rang ustalonych dla poszczególnych powiatów. A. Pawełczyńska podkreśla, że taka metoda budowy skali nie jest zbyt precyzyjna, ponieważ pomija problem względnej ważności jednych elementów wobec drugich<sup>1</sup>. Biorąc jednak pod uwagę zastosowaną metodę korelacji, można pominąć sprawę „ważenia” wartości różnic między kolejnymi pozycjami układu rang.

Podjęta poniżej analiza statystyczna będzie prowadzić do obliczania współczynnika korelacji rang<sup>2</sup> pomiędzy poszczególnymi szeregami rangowymi. Współczynniki korelacji wyrażone są przez wartości liczbowe. Wartości te zmieniają się od +1 poprzez 0 do -1. Im bliższa jednego z tych krańców jest wartość współczynnika korelacji, tym wyższa jest korelacja między zmiennymi i odwrotnie: im bliższy wartości zerowej jest współczynnik korelacji, tym mniejsza jest korelacja między zmiennymi. Współczynnik „+1” lub „-1” osiąga się rzadko w badaniach empirycznych. O wiele częściej spotyka się silniejsze lub słabsze współczynniki dodatniej lub ujemnej korelacji między zjawiskami. W związku z tym powstaje problem tak zwanej statystycznej istotności czynników, którego rozstrzygnięcie można znaleźć w testach istotności korelacji rang<sup>3</sup>. Przy szeregu rangowym złożonym z 23 elementów, jako zależności silne można uznać takie, których natężenie osiąga lub przekracza wartość  $\pm 0,353$  (zależność na poziomie istotności 0,05) oraz jako szczególnie silne te, które osiągają wartość  $\pm 0,499$  (zależność na poziomie istotności 0,01).

Dodajmy, że zaletą podjętej tutaj próby analizy statystycznej jest zastosowanie metody korelacji rang do małych jednostek terytorialnych, to jest do powiatów. Oprócz stron dodatnich, metoda ta ma jednak pewną wadę. Koncentrując się tylko na układach kolejności zmiennych, nie pozwala ona na wykorzystanie wszystkich posiadanych informacji o powiatach będących przedmiotem analizy, a nawet narzuca pewne ograniczenia co do informatywności materiału wyjściowego<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Pawełczyńska: Dynamika przemian kulturowych na wsi, jw. s. 22.

<sup>2</sup> W pracy znajdzie zastosowanie współczynnik korelacji rangowej Spearmana, którego wzór jest następujący:

$$\text{rho} = 1 - \frac{6 \sum d^2}{n^3 - n}$$

(Por. Z. Rogoziński: Statystyka społeczna — indukcja statystyczna. T. II. Warszawa 1967, s. 171).

<sup>3</sup> J. P. Guilford: Podstawowe metody statystyczne w psychologii i pedagogice. Wyd. 2. Warszawa 1964, s. 550 (Tablica L/2/. Wartości współczynnika korelacji kolejności istotne na poziomie 0,05 i 0,01).

<sup>4</sup> Pawełczyńska, jw. s. 27.



## 1. WSKAŹNIKI PRAKTYK RELIGIJNYCH

Analizy dokonane w poprzednim rozdziale, pozwoliły na ustalenie pewnych wartości wskaźnikowych w zakresie badanych parametrów religijności w odniesieniu do wszystkich powiatów na terenie diecezji warmińskiej. Obecnie należałoby je uporządkować i przeprowadzić ich wstępną analizę statystyczną.

Wskaźniki praktyk religijnych — jak się wydaje — warto by uzupełnić jeszcze jednym, mianowicie wskaźnikiem stanu katolików w powiecie. Przy tym należałoby wziąć pod uwagę liczbę katolików obrządku łacińskiego przekazywaną do Kurii za pośrednictwem księży proboszczów. Przemawiają za tym analizy przeprowadzone w poprzednim rozdziale. Odsetki katolików obrządku łacińskiego w powiatach informują negatywnie o zasięgu ateistów, bezwyznaniowych, obojętnych religijnie, innowierców i greko-katolików. Można przewidywać, że wszystkie te grupy wywierają raczej negatywny wpływ na stan praktyk religijnych w parafiach. Pozytywnie zaś informują o zwartości katolickiego śródo-

Tablica 12. Praktyki religijne obowiązkowe i nadobowiązkowe

| Układ rangowy powiatów ze względu na:* |              |                                     |            |            |                        |                    |                            |                              |                   |
|--|--------------|-------------------------------------|------------|------------|------------------------|--------------------|----------------------------|------------------------------|-------------------|
| Lp.                                    | Powiat       | Stan katolików obrządku łacińskiego | dominantes | paschantes | komunię św. niedzielną | częstą komunię św. | liczba komunii na 1 katol. | udział w nabożeństwach popo. | Ranga kompleksowa |
| 1.                                     | Bartoszyce   | 21                                  | 14         | 22         | 11                     | 19                 | 19                         | 7                            | 18                |
| 2.                                     | Biskupiec W. | 10                                  | 10         | 1          | 11                     | 13                 | 13                         | 2                            | 3                 |
| 3.                                     | Braniewo     | 19                                  | 23         | 9          | 9                      | 2                  | 10,5                       | 3                            | 7                 |
| 4.                                     | Giżycko      | 13                                  | 13         | 13         | 16                     | 4                  | 2                          | 19                           | 11                |
| 5.                                     | Ilawa        | 7                                   | 9          | 2          | 6,5                    | 11                 | 8                          | 19                           | 6                 |
| 6.                                     | Kętrzyn      | 12                                  | 12         | 16         | 20                     | 20                 | 13                         | 9                            | 17                |
| 7.                                     | Lidzbark W.  | 5,5                                 | 2          | 4          | 2                      | 3                  | 1                          | 6                            | 1                 |
| 8.                                     | Morąg        | 11                                  | 17         | 18         | 13,5                   | 21                 | 20                         | 4,5                          | 19                |
| 9.                                     | Mragowo      | 23                                  | 15         | 11         | 22                     | 22                 | 16                         | 9                            | 20                |
| 10.                                    | Nidzica      | 22                                  | 3          | 6          | 19                     | 12                 | 9                          | 14,5                         | 9                 |
| 11—12.                                 | Olsztyn      | 9                                   | 1          | 21         | 9                      | 9                  | 4                          | 16                           | 8                 |
| 13.                                    | Ostróda      | 15                                  | 20         | 5          | 13,5                   | 10                 | 13                         | 11                           | 12                |
| 14.                                    | Pasłęk       | 18                                  | 16         | 15         | 23                     | 23                 | 23                         | 9                            | 23                |
| 15.                                    | Pisz         | 16                                  | 8          | 20         | 21                     | 18                 | 15                         | 17                           | 21                |
| 16.                                    | Szczytno     | 17                                  | 21         | 10         | 4                      | 14,5               | 17,5                       | 14,5                         | 15                |
| 17.                                    | Węgorzewo    | 20                                  | 11         | 17         | 5                      | 17                 | 10,5                       | 19                           | 14                |
| 18.                                    | Elk          | 4                                   | 7          | 8          | 18                     | 6                  | 3                          | 13                           | 5                 |
| 19.                                    | Goldap       | 14                                  | 19         | 3          | 1                      | 7                  | 22                         | 1                            | 4                 |
| 20.                                    | Olecko       | 8                                   | 22         | 14         | 17                     | 8                  | 21                         | 21                           | 22                |
| 21—22.                                 | Elbląg       | 3                                   | 18         | 23         | 6,5                    | 5                  | 17,5                       | 4,5                          | 13                |
| 23.                                    | Kwidzyn      | 5,5                                 | 4          | 19         | 15                     | 16                 | 6                          | 22,5                         | 16                |
| 24.                                    | Malbork      | 2                                   | 5          | 12         | 3                      | 14,5               | 7                          | 22,5                         | 10                |
| 25.                                    | Sztum        | 1                                   | 6          | 7          | 11                     | 1                  | 5                          | 12                           | 2                 |

\* W każdym z przedstawionych układów rangowych, rangę „1” otrzymał ten powiat, w którym występuje największe nasilenie badanego zjawiska. Rangę „23” otrzymał ten powiat, w którym dany wskaźnik informuje o najslabszym nasileniu badanego faktu.

Tablica 12 a. Współczynniki korelacji rangowej związane z życiem religijnym

|                                     | Stan katolików | Stan <i>dominican-tes</i> | Stan <i>paschantes</i> | Komunia św. niedzielna | Częsta komunія św. | Liczba kom. na 1 katolika | Udział w nabożeństwach popołudniowych |
|-------------------------------------|----------------|---------------------------|------------------------|------------------------|--------------------|---------------------------|---------------------------------------|
| Stan katolików                      | ×              | 0,369                     | 0,075                  | 0,309                  | 0,475              | 0,418                     | -0,188                                |
| Stan <i>dominican-tes</i>           |                | ×                         | 0,020                  | 0,018                  | 0,046              | 0,722                     | -0,358                                |
| Stan <i>paschantes</i>              |                |                           | ×                      | 0,227                  | 0,390              | 0,224                     | 0,212                                 |
| Komunia św. niedzielna              |                |                           |                        | ×                      | 0,364              | 0,190                     | 0,123                                 |
| Częsta komunія św.                  |                |                           |                        |                        | ×                  | 0,501                     | 0,079                                 |
| Liczba kom. na 1 katolika           |                |                           |                        |                        |                    | ×                         | -0,379                                |
| Udział w nabożeństwie popołudniowym |                |                           |                        |                        |                    |                           | ×                                     |

wiska, które — jak wiadomo — sprzyja nasileniu praktyk religijnych. Wśród wymienionych grup, pewną kontrowersję może wywołać oddzielenie greko-katolików od ogółu katolików w powiecie. Wydaje się, że ta grupa katolików zachowuje (ze względu na pochodzenie terytorialne, świadomość narodową i własny obrządek religijny, w którym została wychowana) pewną odrębność i wywiera raczej negatywny wpływ, przynajmniej na niektóre przejawy życia religijnego w parafii.

Tabela 12 ukazuje szeregi rangowe poszczególnych parametrów religijności. Jak widać, niewiele jest takich powiatów, w których ze względu na badane cechy, nie zaznaczyłyby się wyraźne różnice w układach kolejności. W większości z nich występują znaczne różnice rangowe, co oczywiście znalazło odbicie w uzyskanych współczynnikach korelacji.

W wyniku dokonanych obliczeń okazało się, że istnieje statystyczna zależność między stanem katolików a stanem *dominican-tes*, częstą komuniją św. i liczbą komunij św. na 1 katolika. Można stwierdzić, że im więcej katolików obrządku łacińskiego, tym wyższy stan *dominican-tes*, tym więcej osób przystępujących częściej niż raz w roku do komunij św. i tym więcej komunij przypada na jednego katolika (wszystkie zależności na poziomie 0,05). Stan *dominican-tes* z kolei jest statystycznie skorelowany z liczbą komunij św. przypadających na 1 katolika (korelacja wysoka na poziomie istotności 0,01). Oznacza to, że im wyższy stan *dominican-tes*, tym więcej komunij św. rozdanych w ciągu roku. Natomiast zależność ujemna zachodzi między stanem *dominican-tes* i udziałem w nabożeństwach popołudniowych, co znaczy, że im większa frekwencja na mszy św., tym mniejsza frekwencja na nieszporach (korelacja na poziomie 0,05). Stan *paschantes* koreluje (na poziomie istotności 0,05) z częstą komuniją św. Im więcej osób przystępujących często do komunij św., tym wyższy stan *paschantes*. Z częstą komuniją św. koreluje również udział w komunij św. niedzielnej. Znaczący to, że im więcej osób przystępuje w przeciętną niedzielę do komunij św., tym więcej osób komunikuje częściej niż raz w roku (zależność na poziomie istotności 0,05). Charakterystyczne jest zasygnalizowane uprzednio zjawisko, że stan komunij św. przypadających na 1 katolika w ciągu roku zależy od dwóch czynników: częstej komunij św. i komunij paschalnej. Obliczony współczynnik korelacji dla obydwu pozwala wnioskować, że stan ten jest zależny przede wszystkim od częstej komunij św. (zależność silna na poziomie istotności 0,01). Okazało się, że odsetek *paschantes* nie ma większego wpływu na wzrost

czy spadek liczby komunii św. przypadających na 1 katolika w ciągu roku. Pozostała jeszcze do wyjaśnienia zależność ujemna między liczbą komunii w roku na 1 katolika i udziału w nabożeństwach popołudniowych. Im więcej komunii przypada na 1 katolika, tym mniej uczestników niedzielnych niesporów (zależność na poziomie 0,05). Być może, że regularność ta wyraża specyficzną cechę religijności polskiej.

Warto zaznaczyć, że m.in. nie ma związku między stanem *dominicanes* i stanem *paschantes*, to znaczy, że udział w komunii św. wielkanocnej jest statystycznie niezależny (wielkość współczynnika 0,020) od udziału w niedzielnej mszy św. Obydwa te obowiązki traktowane są przez katolików rozłącznie.

Dokonany zestaw wskaźników religijności tworzy syndrom, który może być rozważany całościowo. Nie wszystkie jednak wskaźniki są ze sobą silnie powiązane, co obniża wartość tego syndromu. Dlatego posługując się wskaźnikiem syntetycznym praktyk, niektóre parametry religijności, np. stan *dominicanes* i *paschantes*, trzeba będzie rozważać osobno.

## 2. PRAKTYKI RELIGIJNE A STAN UPRZEMYSŁOWIENIA I URBANIZACJI

Śród wskaźników industrializacji i urbanizacji udało się ustalić następujące: powierzchnia w km<sup>2</sup>, ludność na km<sup>2</sup>, proporcja ludności zamieszkałej w mieście do ogółu ludności, proporcja ludności pozarolniczej do ogółu ludności, proporcja ludności miejskiej zatrudnionej w przemyśle do ogółu ludności zamieszkałej w mieście, stan elektryfikacji wsi, czytelniczy ksiązek na 1000 ludności, frekwencja w kinach na 1000 ludności. Zestaw tych wskaźników oraz nasilenie ich w powiatach ukazuje tablica 13. Podobnie, jak w przypadku praktyk religijnych, większość powiatów odznacza się jaskrawymi dysproporcjami rangowymi jednych elementów w stosunku do innych.

Biorąc pod uwagę poszczególne parametry, zauważa się, że nie wszystkie pozostają z sobą we wzajemnym powiązaniu. W zasadzie nie dostrzega się korelacji między powierzchnią w km<sup>2</sup> a innymi zjawiskami społecznymi. Natomiast silnie powiązany jest z nimi czynnik gęstości zaludnienia. Czynnik ten statystycznie zależny jest od stanu ludności miejskiej (zależność szczególnie silna na poziomie istotności 0,01), następnie, od stanu ludności pozarolniczej (zależność wysoka na poziomie istotności 0,01), dalej od stanu ludności miejskiej zatrudnionej w przemyśle (zależność na poziomie istotności 0,05), wreszcie, od stanu elektryfikacji wsi (zależność wysoka na poziomie istotności 0,01). Można stwierdzić, że im większa gęstość zaludnienia, tym większy odsetek ludności miejskiej, ludności pozarolniczej, ludności miejskiej zatrudnionej w przemyśle oraz tym wyższy stan elektryfikacji wsi. Z kolei stan ludności miejskiej koreluje ze stanem ludności pozarolniczej (zależność wysoka na poziomie istotności 0,01), stanem ludności miejskiej zatrudnionej w przemyśle i stanem elektryfikacji wsi (w obydwu przypadkach zależność na poziomie istotności 0,05). Wreszcie dostrzega się pozytywną korelację między stanem ludności pozarolniczej i odsetkiem ludności miejskiej zatrudnionej w przemyśle oraz stanem elektryfikacji wsi (obydwie zależności na poziomie 0,05).

Tablica 13. Wskaźniki industrializacji i urbanizacji

| Lp.    | Powiat       | Układ rangowy powiatów ze względu na: * |                             |                         |                             |                                     |                    |                              |                                      |
|--------|--------------|---|-----------------------------|-------------------------|-----------------------------|-------------------------------------|--------------------|------------------------------|--------------------------------------|
|        |              | Powierzchnię km <sup>2</sup>            | Ludności na km <sup>2</sup> | Stan ludności miejskiej | Stan ludności pozarolniczej | Stan ludności miejskiej w przemyśle | Elektryfikacja wsi | Czytelniicy na 1000 ludności | Frekwencja w kinach na 1000 ludności |
| 1.     | Bartoszyce   | 17                                      | 11                          | 12                      | 7                           | 20                                  | 18                 | 16,5                         | 13                                   |
| 2.     | Biskupiec W. | 10                                      | 14                          | 11                      | 10                          | 8                                   | 3                  | 20                           | 15                                   |
| 3.     | Braniewo     | 18                                      | 8                           | 18                      | 12                          | 5                                   | 11                 | 6,5                          | 4                                    |
| 4.     | Giżycko      | 9                                       | 13                          | 15                      | 16                          | 15                                  | 7                  | 6,5                          | 20                                   |
| 5.     | Hawa         | 13                                      | 18                          | 16                      | 11                          | 12                                  | 15                 | 9                            | 9                                    |
| 6.     | Kętrzyn      | 15                                      | 15,5                        | 13                      | 15                          | 22                                  | 12,5               | 11,5                         | 19                                   |
| 7.     | Lidzbark W.  | 12                                      | 12                          | 14                      | 9                           | 17,5                                | 2                  | 9                            | 10                                   |
| 8.     | Morań        | 19                                      | 9                           | 1                       | 6                           | 19                                  | 14                 | 21                           | 5                                    |
| 9.     | Mragowo      | 14                                      | 7                           | 9                       | 14                          | 9                                   | 8                  | 16,5                         | 18                                   |
| 10.    | Nidzica      | 16                                      | 2                           | 5                       | 2                           | 6                                   | 17                 | 22                           | 7                                    |
| 11—12. | Olsztyn      | 21                                      | 21                          | 22                      | 22                          | 4                                   | 19                 | 18                           | 21                                   |
| 13.    | Ostróda      | 20                                      | 15,5                        | 10                      | 17                          | 13,5                                | 16                 | 2                            | 14                                   |
| 14.    | Paślek       | 5                                       | 10                          | 2                       | 1                           | 7                                   | 9                  | 23                           | 2                                    |
| 15.    | Pisz         | 22                                      | 1                           | 17                      | 18                          | 21                                  | 10                 | 3,5                          | 11                                   |
| 16.    | Szczytno     | 23                                      | 3                           | 3                       | 13                          | 11                                  | 4                  | 3,5                          | 6                                    |
| 17.    | Węgorzewo    | 6                                       | 4                           | 6                       | 4                           | 3                                   | 12,5               | 9                            | 16                                   |
| 18.    | Elk          | 11                                      | 17                          | 19                      | 19                          | 16                                  | 5                  | 19                           | 23                                   |
| 19.    | Goldap       | 4                                       | 5                           | 8                       | 5                           | 2                                   | 6                  | 14                           | 22                                   |
| 20.    | Olecko       | 7                                       | 6                           | 4                       | 3                           | 1                                   | 1                  | 15                           | 17                                   |
| 21—22. | Elbląg       | 8                                       | 23                          | 23                      | 23                          | 23                                  | 22                 | 13                           | 3                                    |
| 23.    | Kwidzyn      | 2                                       | 20                          | 20                      | 20                          | 13,5                                | 20                 | 11,5                         | 12                                   |
| 24.    | Malbork      | 1                                       | 22                          | 21                      | 21                          | 17,5                                | 23                 | 1                            | 1                                    |
| 25.    | Sztum        | 3                                       | 19                          | 7                       | 8                           | 10                                  | 21                 | 5                            | 8                                    |

\* W każdym z przedstawionych układów rangowych, rangę „1” otrzymał ten powiat, w którym występuje najmniejsze nasilenie badanego zjawiska. Rangę „23” otrzymał ten powiat, w którym badany wskaźnik informuje o największym nasileniu badanego zjawiska.

Charakterystyczny jest fakt, że między stanem ludności pozarolniczej i czytelnictwem książek oraz między stanem elektryfikacji wsi i frekwencją w kinach zachodzi korelacja ujemna (zależność na poziomie istotności 0,05). Zjawisko to łączy się niewątpliwie z uczestnictwem w kulturze masowej, które należałoby badać przy pomocy różnych parametrów, a nie tylko dwóch wymienionych powyżej.

Wskaźniki związane z industrializacją i urbanizacją nie mają całkowicie jednolitego charakteru. Jedne informują bardziej o zjawisku industrializacji, drugie zaś bardziej o zjawisku urbanizacji. Ze względu jednak na występujące między nimi korelacje, wydaje się uzasadnione wyróżnić kilka z nich i poddać kumulacji w celu uzyskania syntetycznego wskaźnika charakteryzującego omówione zjawiska. Na szczególną uwagę zasługują następujące wskaźniki: 1) gęstość zaludnienia, 2) proporcja ludności miejskiej do ogółu ludności, 3) proporcja ludności pozarolniczej do ogółu ludności, 4) proporcja ludności miejskiej zatrudnionej w przemyśle do ogółu ludności zamieszkałej w mieście i 5) stan elektryfikacji wsi. Wskaźniki te będą traktowane łącznie jako zespół korelatów informujących o nasileniu zjawiska industrializacji i urbanizacji.

Tablica 13 a. Współczynniki korelacji rangowej związane z industrializacją i urbanizacją

|  |   | Powierzchnia km <sup>2</sup> | Ludność na km <sup>2</sup> | Odsetek ludności miejskiej | Odsetek ludności pozarolniczej | Odsetek ludności miejskiej w przemyśle | Elektryfikacja wsi | Czytelnicy na 1000 ludności | Frekwencja w kinach na 1000 ludności |
|--|---|------------------------------|----------------------------|----------------------------|--------------------------------|--|--------------------|-----------------------------|--------------------------------------|
| Powierzchnia w km <sup>2</sup>         | × | -0,340                       | -0,056                     | 0,129                      | 0,182                          | -0,118                                 | -0,017             | 0,032                       |                                      |
| Ludność na km <sup>2</sup>             |   | ×                            | 0,643                      | 0,614                      | 0,356                          | 0,552                                  | -0,096             | -0,047                      |                                      |
| Odsetek ludności miejskiej             |   |                              | ×                          | 0,831                      | 0,386                          | 0,374                                  | -0,271             | 0,087                       |                                      |
| Odsetek ludności pozarolniczej         |   |                              |                            | ×                          | 0,495                          | 0,343                                  | -0,390             | 0,100                       |                                      |
| Odsetek ludności miejskiej w przemyśle |   |                              |                            |                            | ×                              | 0,288                                  | -0,221             | -0,219                      |                                      |
| Elektryfikacja wsi                     |   |                              |                            |                            |                                | ×                                      | -0,156             | -0,382                      |                                      |
| Czytelnicy na 1000 ludności            |   |                              |                            |                            |                                |  | ×                  | 0,152                       |                                      |
| Frekwencja w kinach na 1000 ludności   |   |                              |                            |                            |                                |  |                    |                             | ×                                    |

Wymienione wskaźniki można także — jak się wydaje — rozważać jako korelaty urbanizacji szeroko rozumianej. Urbanizację w szerszym znaczeniu najczęściej ujmuje się w czterech aspektach — ekonomicznym, demograficznym, przestrzennym i społecznym<sup>5</sup>. Urbanizację w znaczeniu ekonomicznym charakteryzują dwa z podanych powyżej wskaźników (3 i 4). Urbanizacja jest funkcją industrializacji. Znaczy to, że rozwój uprzemysłowienia wpływa na zwiększenie się ludności w zawodach nierolniczych, w tym w zawodach związanych bezpośrednio z przemysłem, przynajmniej w pierwszej fazie uprzemysłowienia. Z kolei urbanizację demograficzną w jakiejś mierze charakteryzuje wskaźnik 2, mianowicie wskaźnik proporcji ludności miejskiej do ogółu ludności. Jeśli urbanizacja w tym aspekcie polega na przemieszczeniu się ludności wiejskiej do miast, to plastycznym jej wyrazem jest niewątpliwie stan ludności miejskiej w proporcjach ogółu ludności. Urbanizację przestrzenną pośrednio charakteryzuje wskaźnik 1. Wprawdzie gęstość zaludnienia nie mówi bezpośrednio o kształtowaniu się przestrzeni na modłę miejską, niemniej informuje on o stanie skupienia lub rozproszenia przestrzennego ludności, co wpływa między innymi na wyposażenie materialno-organizacyjne terenu. Gdy chodzi o sytuację pod tym względem na Warmii i Mazurach, fakt ten nie budzi wątpliwości. W pewnym stopniu wskaźnik gęstości zaludnienia rzutuje także na urbanizację w aspekcie społecznym. Stan zaludnienia bezpośrednio wpływa na charakter kontaktów między ludźmi, a zagęszczenie tych kontaktów przyczynia się do rozpowszechnienia „miejskiego stylu życia”<sup>6</sup>. Pośrednio o urbanizacji społecznej in-

<sup>5</sup> Szerzej na temat urbanizacji por. J. Ziółkowski: Urbanizacja — Miasto — Osiedle. W: Studia socjologiczne. Warszawa 1965 s. 109—177.

<sup>6</sup> Pojęcie „miejskiego stylu życia” zostało sformułowane przez amerykańskiego socjologa L. Wirtha. Por. Ziółkowski jw. s. 26—29.

Tablica 14. Ranga kompleksowa korelatów urbanizacji (I)\*  
i praktyk religijnych (II)\*\*

| Lp.    | Powiat       | Suma rang | Ranga kompleksowa (I)* | Ranga kompleksowa (II)** | Różnice |
|--------|--------------|-----------|------------------------|--------------------------|---------|
| 1.     | Bartoszyce   | 68        | 9                      | 6                        | +3      |
| 2.     | Biskupiec W. | 46        | 17                     | 21                       | -4      |
| 3.     | Braniewo     | 57        | 13                     | 17                       | -4      |
| 4.     | Giżycko      | 66        | 11                     | 13                       | -2      |
| 5.     | Ilawa        | 72        | 7,5                    | 18                       | -10,5   |
| 6.     | Kętrzyn      | 78        | 5                      | 7                        | -2      |
| 7.     | Lidzbark W.  | 54,5      | 14                     | 23                       | -9      |
| 8.     | Morağ        | 49        | 15                     | 5                        | +10     |
| 9.     | Mrağowo      | 47        | 16                     | 4                        | +12     |
| 10.    | Nidzica      | 32        | 19                     | 15                       | +4      |
| 11-12. | Olsztyn      | 88        | 4                      | 16                       | -12     |
| 13.    | Ostróda      | 72        | 7,5                    | 12                       | -4,5    |
| 14.    | Pasiek       | 29        | 21                     | 1                        | +20     |
| 15.    | Pisz         | 67        | 10                     | 3                        | -7      |
| 16.    | Szczytno     | 34        | 18                     | 9                        | +18     |
| 17.    | Węgorzewo    | 29,5      | 20                     | 10                       | +10     |
| 18.    | Elk          | 76        | 6                      | 19                       | -13     |
| 19.    | Gołdap       | 26        | 22                     | 20                       | +2      |
| 20.    | Olecko       | 15        | 23                     | 2                        | +1      |
| 21-22. | Elbląg       | 114       | 1                      | 11                       | -10     |
| 23.    | Kwidzyn      | 93,5      | 3                      | 8                        | -5      |
| 24.    | Malbork      | 104,5     | 2                      | 14                       | -12     |
| 25.    | Sztum        | 65        | 12                     | 22                       | -10     |

\* Rangę „1” otrzymał ten powiat, w którym występuje największe nasilenie zjawiska urbanizacji. Rangę „23” otrzymał ten powiat, w którym nasilenie tego zjawiska jest najmniejsze.

\*\* Rangę „1” otrzymał ten powiat, w którym występuje najmniejsze nasilenie religijności. Rangę „23” otrzymał ten powiat, w którym nasilenie tego zjawiska jest największe.

formuje ponadto wskaźnik 5, czyli dane o elektryfikacji wsi. Mówią one o wyposażeniu techniczno-cywilizacyjnym wsi oraz o możliwościach korzystania z środków masowego przekazu, jak radio, telewizja, kino, poprzez które dokonuje się dyfuzja miejskich wzorów życia<sup>7</sup>. Ogólnie biorąc, w świetle powyższych uwag, można wszystkie wymienione wskaźniki traktować jako syndrom korelatów urbanizacji (tab. 14).

Obliczenie współczynnika korelacji rang dwóch syndromów korelatów — urbanizacji i praktyk religijnych wykryło prawie całkowity brak zależności między nimi ( $r_{ho} = 0,027$ ). W badaniach empirycznych nad religijnością na ogół przyjmuje się, że istnieje ujemna zależność między urbanizacją i religijnością społeczeństwa. Inaczej mówiąc, im wyższy stopień urbanizacji, tym niższy stan religijności<sup>8</sup>. Przedstawione po-

<sup>7</sup> Pawełczyńska, jw. s. 46.

<sup>8</sup> Por. m.in. W. Markiewicz: Społeczne procesy uprzemysłowienia. Kształtowanie się zakładów produkcyjnych w konińskim rejonie górniczo-energetycznym. Poznań 1962. Na str. 282 autor m.in. pisze: „...w miarę unowocześnienia się tutejszego społeczeństwa indyferentyzm religijny, zgodnie z pewną prawidłowością, którą można zaobserwować we wszystkich rejonach wysoko uprzemysłowionych, będzie się coraz bardziej upowszechniał”.

wyżej wyniki kontroli empirycznej zasygnalizowanej hipotezy, przyniosły negatywny wynik. Należy dodać, że przeprowadzona przez A. Pawelczyńską analiza korelacji między kompleksem wskaźników informujących o laicyzacji postaw wobec religii z jednej strony oraz kompleksem wskaźników informujących o zjawisku industrializacji i urbanizacji z drugiej, nie przyniosła oczekiwanych rezultatów. Analiza ta nie wykazała zależności między tymi faktami<sup>9</sup>.

Zgodnie z tym, co zaznaczono powyżej, dokonano analizy zależności między zespołem korelatów urbanizacji i pojedynczymi wskaźnikami praktyk religijnych. W wyniku okazało się, że spośród pięciu parametrów praktyk tylko dwa dały wynik pozytywny, mianowicie stan *dominantes* i stan komunii św. przypadających na 1 katolika w ciągu roku. Pierwszy z nich wyraża wartość minusową współczynnika korelacji ( $-0,359$ ), co się tłumaczy, że im większe nasilenie praktyk niedzielnej mszy św., tym mniejsze nasilenie procesów urbanizacji (zależność na poziomie istotności 0,05). Podobnie wartość minusową przedstawia współczynnik korelacji negatywnej drugiego z omawiających czynników ( $-0,443$ ). Im więcej komunii w ciągu roku przypada na 1 katolika, tym niższy stopień urbanizacji (zależność na poziomie istotności 0,05). Analiza pozostałych wskaźników nie doprowadziła do wykazania istotnej zależności między badanymi faktami.

Na podstawie przeprowadzonych analiz można by przyjąć, że postępy procesu urbanizacji nie znajdują dostatecznej reperkusji w przejawach życia religijnego katolików warmińskich. Niemniej częściowo reagują one na niektóre zewnętrzne zachowanie religijne. Dowodem tego może być m.in. wykryta zależność między omówionym syndromem wskaźników urbanizacji i stanem *dominantes* oraz stanem komunii św. przypadających na 1 katolika w ciągu roku. Prawdopodobnie wpływ czynnika urbanizacji najbardziej zaznacza się w wewnętrznej postawie religijnej katolików, zwłaszcza gdy chodzi o sferę przekonań religijno-moralnych. Weryfikacja tej hipotezy wymaga jednak osobnych badań.

### 3. PRAKTYKI RELIGIJNE A POCHODZENIE TERYTORIALNE LUDNOŚCI

W badaniach prowadzonych na Warmii niejednokrotnie nasuwało się przypuszczenie, że spośród różnych grup ludności ze względu na pochodzenie terytorialne, największe nasilenie religijności występuje wśród autochtonów, nieco mniejsze wśród repatriantów ze wschodu i najmniejsze wśród osadników z centralnej Polski. Przypuszczenie to znajdowało potwierdzenie w poczynionych w wielu parafiach bezpośrednich obserwacjach, w przeprowadzonych ankietach oraz w wywiadach z katolikami świeckimi i z duszpasterzami parafii warmińskich. Dla ilustracji warto przytoczyć kilka wypowiedzi księży proboszczów: „Warmiacy, których w parafii jest 60 % są obowiązkowi, przyjezdni oziębli, opieszali — od największego święta. Rzadko przystępują do sakramentów św. Najlepsi ludzie z Wileńszczyzny, najgorsi od Mławy, Warszawy i Kiele” (par. Gutkowo). — „Ludność warmińska praktyki religijne spełnia systematycznie, napływowa bardziej opieszale, rozpowszechnia się plotkarstwo i kłótnie, długofalowa chęć zemsty. Najgorzej praktykuje warszawskie”

<sup>9</sup> Pawelczyńska, jw. s. 218—220.

(par. Ramsowo). — „Warmiacy dobrzy ludzie, a z woj. warszawskiego to katolicy z metryki, od chrztów, ślubów i pogrzebów” (par. Sząbruk). — „Ludzie z centrali nie uczęszczają regularnie na mszę św. Mężczyźni przystępują do spowiedzi z zasady raz w roku, kobiety częściej (par. Błudowo). Wypowiedzi proboszczów potwierdzają liczne uwagi ks. bpa Wilczyńskiego, zamieszczone w protokołach wizytacji kanonicznych. M.in. ks. biskup pisze: „Katolicka ludność warmińska uczęszcza przykładnie do kościoła, często przystępuje do sakramentów św. i jest wzorem dla napływowej ludności katolickiej z (centralnej) Polski”<sup>10</sup>.

Na tle powyższych uwag zaskakujący okazał się wynik korelacji wskaźnika syntetycznego praktyk religijnych ze wskaźnikiem liczbowego rozmieszczenia autochtonów i repatriantów w powiatach (tabl. 15). Współczynnik korelacji rangowej osiągnął wielkość 0,161, co oznacza brak istotnej zależności między obydwoma zmiennymi. Jak się wydaje, na negatywny wynik korelacji mogły wpłynąć dwa czynniki: 1) Dane o rozmieszczeniu autochtonów i repatriantów pochodzą z 1950 r. Nie odzwierciedlają więc w pełni aktualnego stanu ludności w powiatach według pochodzenia terytorialnego. 2) Przeprowadzone na południu Warmii badania wykazały, że nie ma różnicy w poziomie uczestnictwa w niektó-

<sup>10</sup> Protokół wizytacji kanonicznej z dnia 10 i 11 maja 1958 r. (Archiwum parafii Biskupiec Warmiński).

Tab. 15. Praktyki religijne a pochodzenie terytorialne ludności

| Lp.    | Powiat       | Układ rangowy powiatów ze względu na:* |                                 |         |
|--------|--------------|--|---------------------------------|---------|
|        |              | rangę kompleksową praktyk religijnych  | stan autochtonów i repatriantów | różnica |
| 1.     | Bartoszyce   | 18                                     | 9,5                             | + 8,5   |
| 2.     | Biskupiec W. | 3                                      | 11                              | - 8     |
| 3.     | Braniewo     | 7                                      | 7                               | 0       |
| 4.     | Giżycko      | 11                                     | 4                               | + 7     |
| 5.     | Ilawa        | 6                                      | 21,5                            | -15,5   |
| 6.     | Kętrzyn      | 17                                     | 5                               | +12     |
| 7.     | Lidzbark W.  | 1                                      | 3                               | - 2     |
| 8.     | Morań        | 19                                     | 17                              | + 2     |
| 9.     | Mragowo      | 20                                     | 1                               | +19     |
| 10.    | Nidzica      | 9                                      | 15                              | - 6     |
| 11—12. | Olsztyn      | 8                                      | 2                               | + 6     |
| 13.    | Ostróda      | 12                                     | 9,5                             | + 2,5   |
| 14.    | Pasłęk       | 23                                     | 13                              | +10     |
| 15.    | Pisz         | 21                                     | 20                              | + 1     |
| 16.    | Szczytno     | 15                                     | 8                               | + 7     |
| 17.    | Węgorzewo    | 14                                     | 14                              | 0       |
| 18.    | Ełk          | 5                                      | 18                              | -13     |
| 19.    | Gołdap       | 4                                      | 21,5                            | -17,5   |
| 20.    | Olecko       | 22                                     | 23                              | - 1     |
| 21—22. | Elbląg       | 13                                     | 19                              | - 6     |
| 23.    | Kwidzyn      | 16                                     | 16                              | 0       |
| 24.    | Malbork      | 10                                     | 12                              | - 2     |
| 25.    | Sztum        | 2                                      | 6                               | - 4     |

\* W obydwu przypadkach rangę „1” otrzymał ten powiat, w którym występuje największe nasilenie badanego zjawiska. Rangę „23” otrzymał ten powiat, w którym to nasilenie jest najmniejsze.



rych praktykach między wymienionymi grupami ludności katolickiej<sup>11</sup>. Wskaźnik syntetyczny praktyk może więc w pełni nie odzwierciedlać rzeczywistego zróżnicowania udziału różnych grup ludzi w czynnościach religijnych. Dodajmy, że mogły również zadziałać zmienne interweniu-  
jące.

W celu przynajmniej częściowego sprawdzenia wysuniętych przypuszczeń, zwróćmy uwagę na związki zachodzące między stanem autochtonów i repatriantów oraz poszczególnymi parametrami praktyk religijnych. Poczynione analizy statystyczne tylko w jednym wypadku dały wynik pozytywny, mianowicie w przypadku liczby komunii św. przypadających na 1 katolika w ciągu roku. Stwierdzono istnienie pozytywnej korelacji, której współczynnik wynosi 0,392. Oznacza to, że im gęściej rozmieszczeni autochtoni i repatrianci, tym większe nasilenie wskaźnika komunii św. przypadających na 1 katolika w ciągu roku. Należy podkreślić, że wskaźnik komunii św. w roku na 1 katolika ma dużą wartość w badaniach praktyk religijnych, ponieważ syntetyzuje udział w częstej i paschalnej komunii. Można by więc przyjąć, że w jakimś sensie odzwierciedla on parametry praktyk związanych z komunią św. Natomiast zaskakujący i trudny do wyjaśnienia jest brak istotnej zależności między stanem autochtonów i repatriantów oraz stanem *dominantes*.

#### 4. PRAKTYKI RELIGIJNE A MATERIALNO-ORGANIZACYJNE WYPOSAZENIE DUSZPASTERSTWA

Według G. Le Bras jednym z podstawowych czynników warunkujących stan praktyk religijnych jest liczba, jakość i praca duchowieństwa<sup>12</sup>. Można przypuszczać, że im więcej duchownych zaangażowanych w działalność duszpasterską, tym wyższy stan religijności. W badaniach zrealizowanych na południu Warmii niejednokrotnie stwierdzono już, że religijność katolików w poważnej mierze uwarunkowana jest liczbą, postawą i pracą księży<sup>13</sup>.

W diecezji warmińskiej w okresie powojennym zawsze odczuwano brak kapłanów. W porównaniu z okresem przedwojennym, po wojnie stan duchowieństwa zatrudnionego w duszpasterstwie przedstawiał się następująco<sup>14</sup>:

| Rok  | Ilość wiernych przypadająca<br>na 1 duszpasterza |
|------|--|
| 1939 | 1 : 900  |
| 1947 | 1 : 3210   |
| 1950 | 1 : 2986   |
| 1960 | 1 : 2451   |
| 1963 | 1 : 2000   |
| 1966 | 1 : 1910   |

<sup>11</sup> Piwowarski, jw. s. 168—172.

<sup>12</sup> C. Gêmes: Das Gebiet und Methoden der Religionssoziologie nach Gabriel Le Bras. Romae 1955 s. 38—39.

<sup>13</sup> Por. W. Piwowarski: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii. *Studia Theologica Varsaviensia*, 5 (1967) nr 1 s. 153—219.

<sup>14</sup> Obliczono na podstawie roczników diecezjalnych i sprawozdań Kurii Biskupiej w Olsztynie o stanie duchowieństwa i ludności katolickiej w wymienionych latach. AKW teczka: „Statystyki Kościelne” za różne lata.

Podane liczby nie odzwierciedlają w pełni faktycznego stanu wiernych przypadających na 1 duszpasterza w wymienionych latach. Podczas, gdy liczba duchowieństwa jest znana, liczba katolików, ustalona zwłaszcza w oparciu o statystyki parafialne, zawsze będzie budzić wątpliwości. Przeprowadzone przez ks. T. Makowskiego obliczenia za 1960 r. wykazały, że na 1 duszpasterza przypadało w diecezji warmińskiej 3176 mieszkańców. Podobne statystyki sporządzone za 1966 r. przez ks. S. Flisa wskazują na niewielkie zmiany tej proporcji. W diecezji warmińskiej na 1 duszpasterza przypadało wówczas 2929 mieszkańców. Dla porównania warto dodać, że w całej Polsce na 1 duszpasterza przypadało w latach: 1960 — 2290 i 1966 — 1930 mieszkańców<sup>15</sup>.

Przytoczone statystyki ukazują, że znacznie gorzej kształtuje się stosunek liczbowy duchowieństwa do mieszkańców diecezji warmińskiej niż wynika to ze sprawozdań księży. Co prawda, proboszczowie nie brali pod uwagę globalnej liczby mieszkańców parafii, niemniej uwzględniając nawet samych katolików, sytuacja przedstawia się znacznie gorzej. Obliczenie własne, oparte na różnych źródłach kościelnych, dotyczących liczby katolików wykazały, że w całej diecezji na 1 duszpasterza przypadało w 1966 r. — 2244 katolików (tab. 17). W poszczególnych powiatach zaś wskaźnik ten kształtował się w granicach 1615—4190. Już te informacje świadczą, że stosunek liczbowy duchowieństwa do wiernych nie jest zadowalający, ani w całej diecezji, ani w poszczególnych powiatach. Jedynie w kilku z nich, w porównaniu ze wskaźnikiem ogólnopolskim, stan ten można uznać za dostateczny (Braniewo, Lidzbark Warm., Węgorzewo, Elk)<sup>16</sup>.

Nie wydaje się, by w najbliższej przyszłości istniejące braki w kadrach duchowieństwa mogły być uzupełnione, ponieważ Warmińskie Seminarium Duchowne nie dysponuje dostateczną liczbą kandydatów, zwłaszcza spośród ludności zamieszkałej na terenie diecezji. Przykładem może być rok 1969, kiedy to wyświęcono na kapłanów tylko 5 diakonów. W roku akademickim 1967/68 ogółem studiowało w Warmińskim Seminarium Duchownym 79 kleryków, w tym z diecezji warmińskiej rekrutowało się tylko 36 (45,6%). Reszta napłynęła z terenu innych diecezji, w większości z diecezji lubelskiej, tarnowskiej, chełmińskiej, płockiej, warszawskiej i łomżyńskiej<sup>17</sup>.

Brak dostatecznej ilości duszpasterzy odbija się niekorzystnie na rozwoju życia religijnego wiernych. W grę wchodzi nie tylko liczba, ale także jakość i praca duchowieństwa, które z kolei zależą od wielu subiektywnych i obiektywnych czynników. Nie wchodząc, ani w osobowość duszpasterzy, ani też w styl pracy duszpasterskiej, trzeba stwierdzić, że

<sup>15</sup> Dane o stosunku liczbowym kapłanów zatrudnionych w duszpasterstwie do ludności zamieszkałej na terenie poszczególnych diecezji w latach 1960 i 1966 znajdują się w Archiwum Zakładu Socjologii Religii KUL.

<sup>16</sup> Warto dodać, że w latach pięćdziesiątych po wojnie, liczba katolików na 1 kapłana w dziesięciu typowych krajach europejskich kształtowała się następująco: Kraje skandynawskie — 300, W. Brytania — 746, Holandia — 907, Irlandia — 917, Belgia — 974, Francja — 1090, Włochy — 1109, Niemcy — 1125, Hiszpania — 1336, Austria — 1578, Portugalia — 2311. (Por. Die Europäische Priesterfrage. Bericht der Internationalen Enquête in Wien, 10—12 October 1959 s. 325).

<sup>17</sup> Informacje te zaczerpnięto bezpośrednio od studentów Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie.

duchowieństwo warmińskie, ze względu na szczególnie niedogodne warunki — często pracuje ponad siły<sup>18</sup>. Na jedno warto jeszcze zwrócić uwagę, mianowicie na wiek duszpasterzy. Wiadomo, że cecha ta wiąże się z wydajnością, organizacją i efektywnością pracy. Jeśli się przy tym weźmie pod uwagę dokonujące się w świecie przemiany, a na ich tle potrzebę ciągłej adaptacji duszpasterzy do warunków i mentalności ludzi, problem „młodości” księży wydaje się nabierać szczególnego znaczenia. Nie dziwnego, że w niektórych krajach na zachodzie dyskutuje się sprawę przydatności duszpasterskiej duchowieństwa, obsady stanowisk duszpasterskich, zwłaszcza po miastach, podziału pracy między duszpasterzami itd.<sup>19</sup>.

W 1966 r. struktura wieku duchowieństwa diecezji warmińskiej przedstawiała się następująco<sup>20</sup>:

| Księża urodzeni w latach: | liczba | %     |
|---------------------------|--------|-------|
| przed 1907                | 49     | 11,1  |
| 1908—1912                 | 32     | 7,3   |
| 1913—1917                 | 38     | 8,6   |
| 1918—1922                 | 22     | 5,0   |
| 1923—1927                 | 29     | 6,6   |
| 1928—1932                 | 84     | 19,1  |
| 1933—1937                 | 96     | 21,8  |
| 1938—1942                 | 66     | 15,0  |
| Brak danych               | 24     | 5,5   |
| Ogółem:                   | 440    | 100,0 |

Jeśli wiek produkcyjny duszpasterza zamknęłoby się cezurą 60 roku życia, wówczas trzeba stwierdzić, że tylko 11,1 % księży już go przekroczyło. Pozostała większość w tym około 60 % księży w wieku do 40 lat życia, odznacza się „młodością demograficzną”. Można przyjąć, że wiek duszpasterzy warmińskich przedstawia się korzystnie ze względu na wykonywane przez nich zajęcia i warunki, w jakich je muszą wypełniać.

Oprócz liczby duchowieństwa, godne są uwagi — jak się wydaje — następujące wskaźniki warunkujące wykonywanie praktyk religijnych, mianowicie: liczba kościołów, liczba celebrowanych mszy św., liczba wsi peryferyjnych oraz odległość od kościoła. W wymienionych przez księży proboszczów ankietach często kładziono nacisk na warunki zewnętrzne utrudniające wiernym spełnianie praktyk religijnych. Oto kilka przykładów:

„Uczęszczanie w niedzielę i święta na msze św. jest uzależnione od warunków atmosferycznych i jest nieregularne. Utarł się zwyczaj uczęszczania co drugą niedzielę” (par. Leginy). „Trudnością mojej parafii są wielkie odległości od kościoła, najbliższa wioska ma 4 km, a najdalsza 17 km. Szczególnie w zimie frekwencja jest bardzo słaba. Raz pamiętam

<sup>18</sup> Por. J. Oblak: Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia, jw. s. 207.

<sup>19</sup> O. Schreuder: Zur Typologie der Kirchengemeinde. W: Gedanken zur Soziologie und Pädagogik (Festschrift für Ludwig Neudörfer zum 65. Geburtstag) hrsg. von K. Kippert. Winheim u. Berlin 1967 s. 143—145.

<sup>20</sup> Obliczono na podstawie rocznika: Spis duchowieństwa i parafii diecezji warmińskiej 1967. Olsztyn 1967.

Tab. 16. Zależność praktyk religijnych w powiecie od uposażenia materialno-organizacyjnego

| Lp.    | Powiat       | Układ rangowy powiatów ze względu na: |                  |                 |                       |                        |
|--------|--------------|---------------------------------------|------------------|-----------------|-----------------------|------------------------|
|        |              | liczbę katolików na 1 kapłana         | liczbę kościołów | liczbę mszy św. | liczbę wsi peryferyj. | odległości od kościoła |
| 1.     | Bartoszyce   | 14                                    | 10,5             | 9,5             | 22                    | 12                     |
| 2.     | Biskupiec W. | 13                                    | 4                | 8               | 13                    | 7                      |
| 3.     | Braniewo     | 2                                     | 3                | 5               | 15                    | 1                      |
| 4.     | Giżycko      | 17                                    | 18,5             | 15,5            | 11                    | 17,5                   |
| 5.     | Ilawa        | 11                                    | 6,5              | 5               | 10                    | 14,5                   |
| 6.     | Kętrzyn      | 9                                     | 5                | 5               | 23                    | 11                     |
| 7.     | Lidzbark W.  | 1                                     | 2                | 2               | 8                     | 2                      |
| 8.     | Morań        | 18                                    | 6,5              | 7               | 21                    | 10                     |
| 9.     | Mrańgów      | 5                                     | 22,5             | 23              | 3                     | 21,5                   |
| 10.    | Nidzica      | 12                                    | 15               | 20              | 5,5                   | 14,5                   |
| 11—12. | Olsztyn      | 6                                     | 1                | 1               | 20                    | 7                      |
| 13.    | Ostróda      | 21                                    | 10,5             | 9,5             | 19                    | 7                      |
| 14.    | Pasłęk       | 7                                     | 12               | 15,5            | 16                    | 14,5                   |
| 15.    | Pisz         | 16                                    | 17               | 15,5            | 18                    | 21,5                   |
| 16.    | Szczytno     | 15                                    | 13               | 12              | 17                    | 23                     |
| 17.    | Węgorzewo    | 3                                     | 20,5             | 18,5            | 5,5                   | 14,5                   |
| 18.    | Elk          | 4                                     | 15               | 13              | 14                    | 17,5                   |
| 19.    | Gołdap       | 8                                     | 18,5             | 21              | 4                     | 20                     |
| 20.    | Olecko       | 19                                    | 20,5             | 18,5            | 12                    | 19                     |
| 21—22. | Elbląg       | 23                                    | 8,5              | 3               | 7                     | 5                      |
| 23.    | Kwidzyn      | 20                                    | 15               | 15,5            | 2                     | 4                      |
| 24.    | Malbork      | 22                                    | 22,5             | 22              | 1                     | 3                      |
| 25.    | Sztum        | 10                                    | 8,5              | 9               | 9                     | 9                      |

\* W każdym z przedstawionych układów rangowych, rangę „1” otrzymał ten powiat, w którym występuje największe nasilenie badanego zjawiska. Rangę „23” otrzymał ten powiat, w którym dany wskaźnik informuje o najslabszym nasileniu badanego faktu.

była zadymka, to przyszło tylko 6 osób” (par. Cichy). „Do kościoła w niedzielę uczęszcza 1/3 parafian (o ile jest pięknie). Na większe uroczystości przychodzi 1/2, z tym, że mąż idzie na Boże Narodzenie a żona na Wielkanoc lub z okazji ślubu, pogrzebu czy I komunii św. Wielu z PGR w niedzielę pracuje. Przyczyn słabej frekwencji jest wiele: praca w niedzielę, zabawa w sobotę, odległość od kościoła, obojętność innowierców” (par. Łukta).

W wypowiedziach księży uderzające jest powiązanie frekwencji w kościele z odległością, jakością dróg, warunkami atmosferycznymi, trudnością systematycznego świadczenia posługi religijnej ze względu na wielość ośrodków kultu itp. Okoliczności te nasuwają hipotezę, że im lepsze wyposażenie materialno-organizacyjne parafii, tym wyższy stan praktyk religijnych. Tabl. 16 przedstawia szeregi rangowe powiatów ze względu na omówione warunki. Okazuje się, że liczba wiernych na 1 kapłana nie koreluje z każdym z wymienionych parametrów. Prawie całkowity brak korelacji dostrzega się między liczbą wsi peryferyjnych i średnią odległości od kościoła<sup>21</sup>. Pomędzy pozostałymi czynnikami zachodzi wy-

<sup>21</sup> Przy obliczeniu średniej odległości od kościoła wzięto pod uwagę wsie peryferyjne, w których nie ma kościoła pomocniczego lub kaplicy.

Tab. 16 a. Współczynniki korelacji rangowej związane z uposażeniem materialno-organizacyjnym duszpasterstwa

|                               | Liczba katolików na 1 kapłana | Liczba kościołów | Liczba m-zy św. | Liczba wsi peryferyjnych | Odległość od kościoła |
|-------------------------------|-------------------------------|------------------|-----------------|--------------------------|-----------------------|
| Liczba katolików na 1 kapłana | ×                             | 0,247            | 0,126           | -0,001                   | -0,006                |
| Liczba kościołów              |                               | ×                | 0,938           | -0,519                   | 0,573                 |
| Liczba mszy św.               |                               |                  | ×               | -0,538                   | 0,541                 |
| Liczba wsi peryferyjnych      |                               |                  |                 | ×                        | 0,071                 |
| Odległość od kościoła         |                               |                  |                 |                          | ×                     |

soka korelacja na poziomie istotności 0,01. W szczególności bardzo silnie koreluje liczba kościołów z liczbą mszy św. (co jest zupełnie zrozumiałe) oraz z liczbą wsi peryferyjnych i z odległością od kościoła. Inaczej mówiąc, im większe zagęszczenie kościołów, tym więcej odprawianych mszy św., tym mniej wsi peryferyjnych i tym dogodniejsza odległość

Tab. 17. Stosunek liczbowy kapłanów zatrudnionych w duszpasterstwie do ludności katolickiej w poszczególnych powiatach \*

| Lp.    | Powiat       | Liczba katolików | Liczba kapłanów | Na 1 duszpasterza | Ranga** powiatu | Ranga kompleksowa praktyk | Różnice |
|--------|--------------|------------------|-----------------|-------------------|-----------------|---------------------------|---------|
| 1.     | Bartoszyce   | 44 060           | 19              | 2319              | 14              | 18                        | - 4     |
| 2.     | Biskupiec W. | 40 926           | 18              | 2273              | 13              | 3                         | +10     |
| 3.     | Braniewo     | 41 731           | 25              | 1669              | 2               | 7                         | - 5     |
| 4.     | Giżycko      | 38 349           | 16              | 2396              | 17              | 11                        | + 6     |
| 5.     | Ilawa        | 55 082           | 25              | 2223              | 11              | 6                         | + 5     |
| 6.     | Kętrzyn      | 50 493           | 25              | 2200              | 9               | 17                        | - 8     |
| 7.     | Lidzbark W.  | 45 311           | 28              | 1615              | 1               | 1                         | 0       |
| 8.     | Morąg        | 46 720           | 19              | 2402              | 18              | 19                        | - 1     |
| 9.     | Mragowo      | 18 600           | 9               | 2062              | 5               | 20                        | -15     |
| 10.    | Nidzica      | 22 743           | 10              | 2270              | 12              | 9                         | + 3     |
| 11—12. | Olsztyn      | 106 281          | 51              | 2087              | 6               | 8                         | - 2     |
| 13.    | Ostróda      | 52 800           | 21              | 2510              | 21              | 12                        | + 9     |
| 14.    | Pasłęk       | 29 505           | 14              | 2109              | 7               | 23                        | -16     |
| 15.    | Pisz         | 36 450           | 15              | 2365              | 16              | 21                        | + 5     |
| 16.    | Szczytno     | 44 750           | 19              | 2355              | 15              | 15                        | 0       |
| 17.    | Węgorzewo    | 24 072           | 14              | 1725              | 3               | 14                        | -11     |
| 18.    | Elk          | 47 450           | 24              | 1848              | 4               | 5                         | - 1     |
| 19.    | Goldap       | 21 750           | 10              | 2173              | 8               | 4                         | + 4     |
| 20.    | Olecko       | 29 300           | 12              | 2440              | 19              | 22                        | - 3     |
| 21—22. | Elbląg       | 104 530          | 25              | 4190              | 23              | 13                        | +10     |
| 23.    | Kwidzyn      | 40 302           | 18              | 2487              | 20              | 16                        | + 4     |
| 24.    | Malbork      | 31 700           | 11              | 2887              | 22              | 10                        | +12     |
| 25.    | Sztum        | 37 542           | 17              | 2210              | 10              | 2                         | + 8     |
|        |              | 999 197          | 445             | 2244              |                 |                           |         |

\* Źródło: Spis duchowieństwa i parafii diecezji warmińskiej 1967. Olsztyn 1967 oraz sprawozdania proboszczów. Dane te odzwierciedlają stan z 1966 r.

\*\* Rangę „1” otrzymał ten powiat, w którym występuje największe nasilenie badanego zjawiska. Rangę „23” otrzymał ten powiat, w którym odnośny wskaźnik informuje o najmniejszym nasileniu badanego faktu.

od kościoła. Z kolei liczba celebrowanych mszy św. koreluje z liczbą wsi peryferyjnych i z odległością od kościoła. Zależność tę formuluje się podobnie, jak w poprzednich przypadkach.

Biorąc pod uwagę brak zależności pierwszego z wymienionych czynników z pozostałymi, w dalszych analizach potraktowano go osobno (tab. 17). Zaskakujące jest jednak, że nie ma istotnej korelacji między wskaźnikiem liczby katolików na 1 kapłana i syntetycznym wskaźnikiem praktyk religijnych (wielkość współczynnika korelacji rangowej wynosi  $+0,339$ ). Można mówić jedynie o słabej zależności między tymi dwiema zmiennymi. Brak jest również zależności między liczbą katolików przypadających na 1 kapłana i poszczególnymi parametrami praktyk. Uderza zwłaszcza brak zależności tego czynnika z częstą komunią św. i stanem komunii rocznej przypadających na 1 katolika.

Tab. 18. Ranga kompleksowa korelatów warunków organizacji duszpasterstwa (I) i praktyk religijnych (II)

| Lp.    | Powiat       | Suma rang | Ranga* kompleksowa (I) | Ranga* kompleksowa (II) | Różnice |
|--------|--------------|-----------|------------------------|-------------------------|---------|
| 1.     | Bartoszyce   | 54        | 13                     | 18                      | - 5     |
| 2.     | Biskupiec W. | 32        | 5                      | 3                       | + 2     |
| 3.     | Braniewo     | 24        | 2                      | 7                       | - 5     |
| 4.     | Giżycko      | 62,5      | 18                     | 11                      | + 7     |
| 5.     | Ilawa        | 36        | 7                      | 6                       | + 1     |
| 6.     | Kętrzyn      | 44        | 9                      | 17                      | - 8     |
| 7.     | Lidzbark W.  | 14        | 1                      | 1                       | 0       |
| 8.     | Morąg        | 44,5      | 10                     | 19                      | - 9     |
| 9.     | Mragowo      | 70        | 21,5                   | 20                      | + 1,5   |
| 10.    | Nidzica      | 55        | 14                     | 9                       | + 5     |
| 11—12. | Olsztyn      | 29        | 4                      | 8                       | - 4     |
| 13.    | Ostróda      | 46        | 11                     | 12                      | - 1     |
| 14.    | Pasłęk       | 58        | 15                     | 23                      | - 8     |
| 15.    | Pisz         | 72        | 23                     | 21                      | + 2     |
| 16.    | Szczytno     | 65        | 20                     | 15                      | + 5     |
| 17.    | Węgorzewo    | 59        | 16                     | 14                      | + 2     |
| 18.    | Elk          | 59,5      | 17                     | 5                       | +12     |
| 19.    | Gołdap       | 63,5      | 19                     | 4                       | +15     |
| 20.    | Olecko       | 70        | 21,1                   | 22                      | - 0,5   |
| 21—22. | Elbląg       | 23,5      | 3                      | 13                      | -10     |
| 23.    | Kwidzyn      | 36,5      | 8                      | 16                      | - 8     |
| 24.    | Malbork      | 48,5      | 12                     | 10                      | + 2     |
| 25.    | Sztum        | 35,5      | 6                      | 2                       | + 4     |

\* W obydwu przypadkach rangę „1” otrzymał ten powiat, w którym występuje największe nasilenie badanych wskaźników syntetycznych. Rangę „23” otrzymał ten powiat, w którym te wskaźniki informują o najsłabszym nasileniu badanych zjawisk.

Pozostałą grupę wskaźników obejmującą liczbę kościołów, liczbę celebrowanych mszy św., liczbę wsi peryferyjnych i średnią odległości od kościoła, skumulowano w wewnętrznie spójny syndrom, będący zespołem korelatów tzw. uposażenia materialno-organizacyjnego. Wymienione wskaźniki informują o warunkach utrudniających lub ułatwiających speł-

nianie praktyk religijnych a pośrednio o warunkach organizacji i efektywności wykonywania pracy duszpasterskiej. Przewiduje się, że im dogodniejsze są te warunki, tym wyższy stan praktyk religijnych. Chcąc zweryfikować wysuniętą hipotezę, należało poddać analizie statystycznej dwa szeregi rangowe, z których jeden dotyczy wskaźnika syntetycznego warunków materialno-organizacyjnych duszpasterstwa, drugi — syntetycznego wskaźnika praktyk religijnych (tab. 18).

Analiza między obydwojma szeregami kumulowanych wskaźników dała wynik pozytywny. Okazało się, że istnieje bardzo silna zależność między tymi zmiennymi. Współczynnik korelacji rangowej wynosi dla nich  $+0,534$  (zależność na poziomie istotności 0,01).

Można mówić o empirycznej weryfikacji sformułowanej poprzednio hipotezy. Dodajmy, że podobny wynik otrzymano po połączeniu w omawiany syndrom korelatów tzw. wyposażenia materialno-organizacyjnego, wskaźnika liczby wiernych przypadających na 1 kapłana. W tym drugim przypadku współczynnik korelacji wynosi  $+0,503$  (zależność bardzo wysoka na poziomie istotności 0,01).

Z powyższej analizy można by wnioskować, że poziom praktyk religijnych w diecezji warmińskiej jest uzależniony przede wszystkim od materialno-organizacyjnego wyposażenia terenu, a więc od liczby duchowieństwa, ilości kościołów, ilości mszy św., ilości wsi peryferyjnych i związanej z nimi odległości od kościoła. Czynniki urbanizacji, czy struk-

Tab. 19: Praktyki religijne a urbanizacja i stan rozmieszczenia ludności według pochodzenia terytorialnego

| Lp.    | Powiat       | Ranga kompleksowa urbanizacji | Ranga powiatu ze względu na strukturę ludności | Suma rang | Ranga kompleksowa | Ranga kompleksowa praktyk | Różnice |
|--------|--------------|-------------------------------|--|-----------|-------------------|---------------------------|---------|
| 1.     | Bartoszyce   | 15                            | 9,5  | 24,5      | 9                 | 18                        | - 9     |
| 2.     | Biskupiec W. | 7                             | 11   | 18        | 16,5              | 3                         | +13,5   |
| 3.     | Braniewo     | 11                            | 7  | 18        | 16,5              | 7                         | + 9,5   |
| 4.     | Giżycko      | 13                            | 4  | 17        | 19                | 11                        | + 8     |
| 5.     | Ilawa        | 16,5                          | 21,5   | 38        | 2                 | 6                         | - 4     |
| 6.     | Kętrzyn      | 19                            | 5  | 24        | 10,5              | 17                        | + 6,5   |
| 7.     | Lidzbark W.  | 10                            | 3  | 13        | 22                | 1                         | +21     |
| 8.     | Morağ        | 9                             | 17   | 26        | 7,5               | 19                        | -11,5   |
| 9.     | Mragowo      | 8                             | 1  | 9         | 23                | 20                        | + 3     |
| 10.    | Nidzica      | 5                             | 15   | 20        | 14                | 9                         | + 5     |
| 11—12. | Olsztyn      | 20                            | 2  | 22        | 13                | 8                         | + 5     |
| 13.    | Ostróda      | 16,5                          | 9,5  | 26        | 7,5               | 12                        | - 4,5   |
| 14.    | Pasłęk       | 3                             | 13   | 16        | 20                | 23                        | - 3     |
| 15.    | Pisz         | 14                            | 20   | 34        | 5,5               | 21                        | -15,5   |
| 16.    | Szczytno     | 6                             | 8  | 14        | 21                | 15                        | + 6     |
| 17.    | Węgorzewo    | 4                             | 14   | 18        | 16,5              | 14                        | + 2,5   |
| 18.    | Elk          | 18                            | 18   | 36        | 4                 | 5                         | - 1     |
| 19.    | Gołdap       | 2                             | 21,5   | 23,5      | 12                | 4                         | + 8     |
| 20.    | Olecko       | 1                             | 23   | 24        | 10,5              | 22                        | -11     |
| 21—22. | Elbląg       | 23                            | 19   | 42        | 1                 | 13                        | -12     |
| 23.    | Kwidzyn      | 21                            | 16   | 37        | 3                 | 16                        | -13     |
| 24.    | Malbork      | 22                            | 12   | 34        | 5,5               | 10                        | - 4,5   |
| 25.    | Sztum        | 12                            | 6  | 18        | 16,5              | 2                         | +14,5   |

tury ludnościowej według pochodzenia terytorialnego, jakkolwiek wpływają na stan praktyk religijnych, przynajmniej na niektóre czynności religijne, jednak nie stwierdzono istotnej zależności między nimi i syndromem korelatów praktyk religijnych. Wydaje się, że pewne rezultaty mogłaby przynieść łączna analiza czynników urbanizacji, struktury ludnościowej i uposażenia materialno-organizacyjnego duszpasterstwa. Zachodzi bowiem obawa, że jedne zmienne zakłócają efekt drugich. Tworząc „wskaźniki syntetyczne” wszystkich trzech zmiennych niezależnych, będzie się je traktować jako wartości wypadkowe, wymagające oddzielnej interpretacji.

Tab. 19 ukazuje najpierw kombinację stanowiącą połączenie dwóch czynników — urbanizacji i pochodzenia terytorialnego ludności. Uzyskaną rangę wypadkową skorelowano z rangą kompleksową praktyk. W wyniku analizy statystycznej obydwu szeregów okazało się, że wynik był negatywny ( $r_{ho} = 0,067$ ). Obserwacja przedstawionej wartości współczynnika korelacji pozwala stwierdzić, że zespół korelatów urbanizacji i struktury pochodzeniowej ludności w zasadzie nie koreluje ze stanem praktyk religijnych. Trudno jednak przyjąć, żeby to była niezależność rzeczywista. Prawdopodobnie wpływ ich na poziom praktyk religijnych wiąże się z różnymi innymi czynnikami, które nie zostały uwzględnione w niniejszej pracy. Jednym z nich mogą być procesy migracyjne, które wywarły negatywny wpływ na stosunek ludności do religii. Potwierdzają to badania A. Pawełczyńskiej, która wykazała, że — województwa

Tab. 20: Ranga kompleksowa korelatów urbanizacji, struktury ludnościowej i uposażenia materialno-organizacyjnego (I) oraz praktyk religijnych (II).

| Lp.    | Powiat       | Suma rang | Ranga kompleksowa I | Ranga kompleksowa* II | Różnice |
|--------|--------------|-----------|---------------------|-----------------------|---------|
| 1.     | Bartoszyce   | 34,5      | 11                  | 18                    | — 7     |
| 2.     | Biskupiec W. | 32        | 10                  | 3                     | + 7     |
| 3.     | Braniewo     | 22        | 4                   | 7                     | — 3     |
| 4.     | Giżycko      | 35        | 12,5                | 11                    | + 1,5   |
| 5.     | Ilawa        | 42        | 15,5                | 6                     | + 9,5   |
| 6.     | Kętrzyn      | 17        | 2                   | 17                    | —15     |
| 7.     | Lidzbark W.  | 18        | 3                   | 1                     | + 2     |
| 8.     | Morąg        | 42        | 15,5                | 19                    | — 3,5   |
| 9.     | Mragowo      | 36        | 14                  | 20                    | — 6     |
| 10.    | Nidzica      | 48,5      | 20                  | 9                     | +11     |
| 11—12. | Olsztyn      | 9         | 1                   | 8                     | — 7     |
| 13.    | Ostróda      | 31,5      | 9                   | 12                    | — 3     |
| 14.    | Pasłęk       | 46        | 18                  | 23                    | — 5     |
| 15.    | Pisz         | 52        | 21                  | 21                    | 0       |
| 16.    | Szczytno     | 47        | 19                  | 15                    | + 4     |
| 17.    | Węgorzewo    | 43        | 17                  | 14                    | + 3     |
| 18.    | Elk          | 35        | 12,5                | 5                     | + 7,5   |
| 19.    | Gołdap       | 61,5      | 22                  | 4                     | +18     |
| 20.    | Olecko       | 69        | 23                  | 22                    | + 1     |
| 21—22. | Elbląg       | 26        | 6                   | 13                    | — 7     |
| 23.    | Kwidzyn      | 27        | 7                   | 16                    | — 9     |
| 24.    | Malbork      | 31        | 8                   | 10                    | — 2     |
| 25.    | Sztum        | 23        | 5                   | 2                     | + 3     |



objęte powojennymi migracjami, między innymi olsztyńskie, stanowią teren najbardziej zaawansowanych procesów laicyzacji<sup>22</sup>.

Później zwrócono uwagę na rolę innego, omówionego już czynnika, mianowicie na uposażenie materialno-organizacyjne duszpasterstwa. W tab. 20 przedstawiono układ rangowy, będący kombinacją trzech czynników — urbanizacji, pochodzenia terytorialnego ludności oraz wspomnianego uposażenia. Rangę kompleksową tych czynników zanalizowano w powiązaniu z rangą kompleksową praktyk. Obliczenia rang obydwu szeregów wykazały plusową wielkość współczynnika korelacji, wynoszącą 0,393. Można by to zinterpretować w ten sposób, że im lepsze uposażenie materialno-organizacyjne duszpasterstwa, a przy tym, im więcej autochtonów i repatriantów oraz im bardziej upowszechnione tradycyjne sposoby życia (czyli im niższy stopień urbanizacji), tym wyższy stan praktyk religijnych (zależność na poziomie istotności 0,05). Uzyskany czynnik dodatkowo potwierdza znaczenie uposażenia materialno-organizacyjnego duszpasterstwa, jako jednego z podstawowych czynników warunkujących rozwój życia religijnego. Niemniej nie można wykluczać znaczenia także innych czynników, choć niekiedy przecenia się siłę ich wpływu na stan religijności katolików.

Przeprowadzone w niniejszym rozdziale analizy statystyczne tylko częściowo pozwoliły na zweryfikowanie znanych już, lub wysuniętych, hipotez. Być może, przyczyną tego jest zbyt mały zasięg wskaźników informujących o religijności katolików warmińskich. Przy zastosowanej metodzie badań trudno jednak było o zebranie dokładniejszych informacji. Niemniej, już te dane, jakimi dysponowano, pozwoliły na sformułowanie pewnych wniosków, które mogą się okazać przydatne do dalszych analiz teoretycznych.

#### ZAKOŃCZENIE — WNIOSKI I HIPOTEZY

Celem niniejszej pracy było przede wszystkim ukazanie stanu praktyk religijnych diecezji warmińskiej oraz uchwycenie niektórych czynników różnicujących i warunkujących ten stan. Zgodnie z tym założeniem dwa pierwsze rozdziały były przeznaczone na analizę wskaźników opisujących badane zjawiska społeczne i religijne. W ramach rozdziału pierwszego, zanalizowano wskaźniki, dotyczące zjawisk demograficznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych. Pozwoliły one na zorientowanie się w składzie i strukturze ludności diecezji oraz w jakim stopniu zaawansowane są na jej terenie procesy industrializacji i urbanizacji. W ramach rozdziału drugiego ustalono wskaźniki dotyczące struktury religijno-wyznaniowej, wskaźniki praktyk obowiązkowych i niektórych praktyk nieobowiązkowych. Analiza pierwszej grupy wskaźników wykazała, jaki jest zasięg poszczególnych grup ludności ze względu na stosunek do religii. Na uwagę zasługuje zwłaszcza ustalenie liczby katolików w rozłożeniu na powiaty. Dzięki temu można było prowadzić dalsze

<sup>22</sup> Pawełczyńska, jw. s. 216. Według badań autorki województwo olsztyńskie zajmuje w układach rangowych województw ze względu na różne wskaźniki w kolejności od najniższego do najwyższego poziomu następującą lokatę: wierzenia religijne — 4, praktyki religijne — 2,5, akceptacja norm związanych z religią — 4,5, (s. 211, 214).

analizy nad praktykami religijnymi katolików. Analiza drugiej grupy wskaźników przyczyniła się do ustalenia stanu *dominantes* i *paschantes* oraz do wykazania niektórych różnicowań (płeć, wiek). Przeprowadzono też „typologię” powiatów, ujmując je w pewne „klasy proste” i wskazując na różnicowanie w poziomie podstawowych praktyk. Analiza trzeciej grupy wskaźników została zacieśniona do dwóch praktyk — komunii św. i nabożeństwa popołudniowego. Sytuacja w zakresie tych praktyk rzuciła światło na tzw. „żywołność religijną” diecezji.

Przeprowadzona analiza różnych wskaźników związanych z badanymi zjawiskami stanowiła podstawę do znalezienia informacji o zależnościach między czynnikami społecznymi i praktykami religijnymi. W analizie statystycznej wydzielonych grup wskaźników posłużono się metodą korelacji rangowej Spearmana. Jak się okazało metoda ta dała tylko pierwsze przybliżenie wyników badanych zależności.

Obecnie można stwierdzić, że zadowalające zbadanie tych zależności wymaga z jednej strony bardziej gruntownych materiałów dotyczących obydwu kategorii zjawisk, zwłaszcza zjawisk życia religijnego, z drugiej, zaś, zastosowania metody pogłębionej analizy wieloczynnikowej.

W wyniku przeprowadzonych analiz statystycznych i socjologicznych okazało się, że w niektórych przypadkach bardziej operatywne były wskaźniki poszczególnych praktyk religijnych niż wskaźnik syntetyczny. Spośród pojedynczych parametrów praktyk, najbardziej przydatny w analizie był wskaźnik *dominantes* i liczby komunii św., przypadających na 1 katolika w ciągu roku. Wskaźnik syntetyczny praktyk znalazł mniejsze zastosowanie niż to początkowo zakładano. Przeprowadzone korelacje pozwoliły na zweryfikowanie hipotez bądź w odniesieniu do wszystkich badanych praktyk, bądź tylko do niektórych z nich. M.in. stwierdzono, że stan praktyk religijnych statystycznie zależy od liczby katolików obrządku łacińskiego. Fakt ten rzutuje na sytuacje różnicowania religijno-wyznaniowego. Można powiedzieć, że im więcej katolików obrządku łacińskiego, to znaczy im mniejsze różnicowanie religijno-wyznaniowe środowiska, tym wyższy stan praktyk religijnych. Dalej, nie wykryto zależności między wskaźnikami syntetycznymi urbanizacji i praktyk religijnych, ale wykryto ją między zespołem korelatów urbanizacji i stanem *dominantes* oraz liczbą komunii św. na 1 katolika. Podobnie, nie stwierdzono istotnej zależności między wskaźnikiem pochodzenia terytorialnego ludności i syntetycznym wskaźnikiem praktyk religijnych. Istnieje ona jedynie w przypadku liczby komunii św. przypadających na 1 katolika w ciągu roku. Zaskakujący okazał się natomiast brak zależności między omawianymi wskaźnikami i stanem *dominantes*.

Najbardziej doniosłe poznawczo okazały się wyniki korelacji wskaźników syntetycznych — uposażenia materialno-organizacyjnego duszpasterstwa i praktyk religijnych. Potwierdziły one w pełni hipotezę, że stan religijności zależy w poważnej mierze od warunków sprzyjających realizacji praktyk religijnych, a przy tym także, od ilości i jakości duchowieństwa oraz organizacji pracy duszpasterskiej.

Znaczenie tych czynników ujawnia się zwłaszcza przy sprzyjającym składzie ludnościowym i niskim poziomie urbanizacji terenu. Niemniej wydaje się, że nawet, gdy inne czynniki oddziałują hamująco na rozwój religijności, czynniki duszpasterskie odnoszą pozytywne rezultaty. Do-

dajmy, że w diecezji warmińskiej, jak można wnioskować na podstawie przeprowadzonych badań, działalność duszpasterska ma decydujący wpływ na neutralizację negatywnych skutków związanych z urbanizacją i współczesnymi przemianami kulturowymi.

#### UN APERÇU DES ÉTUDES SUR LA PRATIQUE RELIGIEUSE DANS LA DIOCÈSE DE WARMIA

##### RÉSUMÉ

Le travail présente les résultats de plusieurs années de recherches sociologiques sur la pratique religieuse dans le diocèse de Warmia. À côté des sources archivales, l'auteur a utilisé les résultats de nombreuses enquêtes, faites dans toutes les paroisses, dont le nombre s'élève à 260. En tout, les enquêtes ont été faites sept fois, dont l'une concernait l'aspect général de la vie religieuse dans les paroisses, et six autres concernaient le nombre de participants à la messe dominicale et à d'autres pratiques religieuses. Le but du travail fut l'étude des pratiques religieuses sous l'angle de leurs multiples facteurs comme le milieu social (ville, campagne), l'origine territoriale de la population, le degré d'industrialisation et d'urbanisation, l'équipement matériel et personnel (le nombre du clergé), comme aussi certains caractères sociodémographiques des habitants du diocèse. L'analyse statistique a été faite au moyen de la méthode de corrélation de rang de Spearman, sur la base des unités territoriales, c'est-à-dire des districts.

Le travail est divisé en trois parties. Dans la première l'auteur présente le tableau général du diocèse dans son aspect géographique, administratif, démographique, économique, social et culturel. Dans la seconde partie, il traite de la structure religio-confessionnelle, de l'état des „dominicales” et des „paschantes”, comme aussi de l'état de certaines pratiques dévotes. Enfin, dans la troisième partie, il établit la corrélation entre les facteurs sociaux et la pratique religieuse.

Au cours des analyses accomplies, l'auteur a avancé de nombreuses hypothèses qu'il a tâché de vérifier. Elles se rapportent surtout aux facteurs déterminant l'état des pratiques religieuses dans le diocèse. Il a déduit aussi de nombreuses conclusions de nature à la fois théorique et pastorale. Certaines de ces hypothèses et conclusions seront signalées ici.

Dans la période d'après une certaine stabilisation de la population, le diocèse comptait, en 1948, 680 mille habitants, dont environ 590 mille catholiques de rite latin, environ 30 mille catholiques de rite grec, et environ 60 mille de représentants de différentes confessions. Cependant, vers la fin de 1964, c'est-à-dire à l'époque des recherches, le diocèse comptait 1.192.600 habitants, dont 141.777 (1,2%) athées et agnostiques, 123.189 (10,3%) indifférents, 56.037 (4,7%) représentants de diverses confessions, 51.548 (4,3%) catholiques grecs et 947.649 (79,5%) catholiques de rite latin.

L'état des „dominicales” et des „paschantes” a été établi en admettant le nombre de justifiés de 25%, et en considérant tous les autres comme obligés 100%. Relativement à ces derniers, on a compté qu'à la messe dominicale participent en moyenne 44% catholiques et qu'à la communion pascale participent en moyenne 79% catholiques. Le pourcentage des „dominicales” ne rend pas le nombre de catholiques participant à la messe, pour un dimanche ordinaire, car les fidèles ne fréquentent pas l'église d'une façon systématique. Des calculs effectués ont démontré que le nombre de catholiques fréquentant l'église le dimanche et les jours de fête s'élève à environ 60%. D'autre part, le nombre de catholiques ne participant à la messe que les jours de grande solennité religieuse et, en partie, à la communion pascale, s'élève à environ 24%. A l'autre catégorie appartiennent les incroyants, les indifférents et les représentants des autres confessions. Les pratiques dévotes sont accomplies par un faible pourcentage de catholiques. A la communion participent, pour un dimanche ordinaire, 5,7% de participants à la messe. Le nombre de ceux qui communient plus souvent que pour Pâques s'élève à environ 29% d'obligés. Pour un catholique „statistique” on comptait, en 1964/65, 4,1 de communions, et pour un „obligé”, 5,4 de communions. Aux offices religieux d'après-midi (du soir

par exemple les vêpres de dimanche) participent 5,7% de participants à la messe dominicale.

On a constaté entre autres que l'état de la pratique religieuse dépend statistiquement du nombre des catholiques de rite latin. Cette affirmation se répercute sur la situation de la différenciation religio-confessionnelle. On peut dire que plus les catholiques de rite latin sont nombreux, c'est-à-dire moindre est la différenciation religio-confessionnelle du milieu, et plus l'état de la pratique religieuse est élevé. On n'a pas aperçu qu'il y ait une dépendance entre l'indice synthétique d'urbanisation et l'indice synthétique de pratiques religieuses, mais on l'a aperçue entre l'ensemble des corrélatifs d'urbanisation et l'état de dominicantes et le nombre de communions sur 1 catholique. On n'a pas constaté non plus qu'il y ait une dépendance essentielle entre l'indice de l'origine territoriale de la population et l'indice synthétique de la pratique religieuse. Elle n'existe que dans le cas du nombre de communions sur 1 catholique. Cependant on a été surpris par le manque de dépendance entre les indices en question et l'état de dominicantes.

Mais ce sont les résultats de la corrélation des indices synthétiques — d'une part: de l'équipement matériel et de l'organisation de l'action pastorale, et d'autre part: de la pratique religieuse — qui ont été les plus importants et les plus fructueux. Ils ont entièrement confirmé l'hypothèse suivante: meilleurs sont l'équipement matériel et l'organisation de l'action pastorale, plus l'état des pratiques religieuses est élevé.

## MARIA W UROCZYSTYM WYZNANIU WIARY PAPIEŻA PAWŁA VI\*

Treść: I. Wstęp. — II. Tekst. — III. Analiza. 1. Rzeczy dawne. 2. Rzeczy nowe: Matka Kościoła. — IV. Ocena. — V. Wnioski.

### I. WSTĘP

Papież Paweł VI w ciągu jednego roku obdarzył Kościół dwoma wyznaniem wiary. Pierwsze z nich weszło w miejsce wymaganej dotychczas prawem kanonicznym formuły, zawierającej wyznanie wiary zwane Trydenckim wraz z przysięgą antymodernistyczną<sup>1</sup>. Drugie wyznanie wiary złożone zostało osobiście przez Papieża, w imieniu wszystkich Pastery i Wiernych, podczas uroczystego zakończenia Roku Wiary i 1900-lecia śmierci męczeńskiej Świętych Apostołów Piotra i Pawła, w dniu 30 czerwca 1968 roku w Rzymie przed bazyliką św. Piotra na Watykanie<sup>2</sup>.

Oba wyznania wiary mówią o Marii, lecz pierwsze czyni to bardzo krótko słowami *Credo* mszalnego z liturgii łacińskiej<sup>3</sup>, drugie natomiast, czyli „Pawłowe”, pomyślane jako komentarz do Symbolu Nicejskiego<sup>4</sup>, zawiera najszerze wśród dotychczasowych wyznań wiary elogium maryjne.

### II. TEKST

Na zakończenie homilii wprowadzającej wyznanie wiary wspomniał Papież Marię słowami: „złożywszy ufność w pomocy Najświętszej Dziewicy Maryi...”<sup>5</sup>. Tym samym poza właściwą formułą wyznania wiary uczczona została Maria w swej Świętości, Dziewiczości oraz Pomocy, co zakłada leżącą u podstaw wiarę w te przywileje, na zasadzie *Lex orandi lex credendi*<sup>6</sup>.

\* Wykład wygłoszony na sympozjum *Credo Populi Dei* Ojca św. Pawła VI, dnia 26 listopada 1968 roku w Krakowie.

<sup>1</sup> *Professio fidei Tridentina* ogłoszona przez Piusa IV bullą: „*Iniunctum nobis*” z 13 XI 1564 r. Denzinger H., Schönmetzer A.: *Enchiridion Symbolorum*. Ed. 32. Barcinonae-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo-Eboraci 1963, n. 1862—1870. Cytuję: DS. — *Iusiurandum contra errores modernismi* ogłoszone przez św. Piusa X w motu proprio „*Sacrorum Antistitum*” z 1 IX 1910 r., DS 3537—3550. — *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei*: *Formula deinceps adhibenda in casibus in quibus iure praescribitur Professio Fidei, loco formulae Tridentinae et iuramenti antimodernistici*. AAS 59 (1967) 1058.

<sup>2</sup> AAS 60 (1968) 433—445.

<sup>3</sup> *Symbolum Constantinopolitanum*, DS 150.

<sup>4</sup> *Symbolum Nicaenum*, 19 VI 325, DS 125.

<sup>5</sup> „*fiducia in auxilio Sanctissimae Virginis Mariae... collocata*” AAS 60 (1968) 435—436.

<sup>6</sup> Por.: *Capitula pseudo-Caelestina seu 'Indiculus'*, ok. 435—442 r., DS 246; *Litterae Commissionis de re Biblica ad episcopos Italiae*, 20 VIII 1941, DS 3792; Pius XII: „*Divino afflante Spiritu*”, 30 IX 1943, DS 3828.

Lecz nie wstępna homilia, ale samo wyznanie wiary w swych sformułowaniach mariologicznych przykuwa uwagę. Brzmiały one w oficjalnym przekładzie polskim<sup>7</sup> następująco:

Nr 11. „... Przyjął On ciało za sprawą Ducha Św. z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem;...”<sup>8</sup>.

Nr 14. „Wierzmy, że Najświętsza Maryja pozostająca zawsze dziewicą, była Matką Słowa wcielonego, Boga naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa i że Ona ze względu na zasługi swojego Syna została odkupiona w doskonalszy sposób, zachowana wolną od wszelkiej zmaży grzechu pierworodnego, i darem łaski przeyszsza dalece wszelkie inne stworzenia”<sup>9</sup>.

Nr 15. „Złączona ścisłym i nierozdzielalnym węzłem z tajemnicą wcielenia i odkupienia, Najświętsza Maryja Panna, Niepokalana, po dokonaniu życia ziemskiego wyniesiona została z ciałem i duszą do chwały niebieskiej i upodobniona do swego Syna, który zmartwychwstał, dostąpiła uprzednio losu wszystkich sprawiedliwych; wierzymy, że Najświętsza Boża Rodzicielka, Nowa Ewa, Matka Kościoła, spieszy pełnić z nieba macierzyńskie zadanie wobec członków Chrystusa, aby dopomóc do zrodzenia i pomnożenia życia Bożego w duszach ludzi odkupionych”<sup>10</sup>.

Pomijając nieuniknione przy tłumaczeniach osłabienie mocy wyrazu tekstu oryginalnego, na jedno opuszczenie trzeba wskazać, jako pozabawiające przekład istotnego elementu zawartego w oryginale, a mianowicie brak zdania:

„ze względu na wyjątkowe wybranie swoje”<sup>11</sup>

poprzedzającego motyw Niepokalanego Poczęcia: „ze względu na zasługi swojego Syna...”.

### III. ANALIZA

Zgodnie z tradycyjnym charakterem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który „służy” słowu Bożemu, „słucha pobożnie”, „święcie strzeże” oraz „wiernie wyjaśnia”<sup>12</sup>, w badaniu formuł wiary należy zwrócić uwagę na to, co w nich jest „dawne” i na to, co w nich jest „nowe”. Dawne

<sup>7</sup> Cytuję tekst polski „Wyznania wiary” opublikowany przez *Tygodnik Powszechny* z dnia 13 X 1968 r.: XXII, 41 = 1029 (1968) 2. Homilia wstępna Pawła VI została opuszczona. W przekładzie pominięto wyróżnienia poszczególnej części tekstu kursywą, zastosowane w wydaniu autentycznym, AAS jw.

<sup>8</sup> AAS 60 (1968) 437: „... Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est...”, por. DS 150.

<sup>9</sup> AAS 60 (1968) 438: „14. Credimus Beatam Mariam, quae semper Virgo permanens, Matrem fuisse Verbi Incarnati, Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi, eamque, ob singularem suam electionem intuitu meritorum Filii sui sublimiore modo redemptam, ab omni originalis culpae lae praeservatam immunem fuisse, atque eximiae gratiae dono omnibus aliis creaturis longe antecellere”.

<sup>10</sup> AAS 60 (1968) 438—439: „15. Arcto et indissolubili vinculo mysterio Incarnationis et Redemptionis coniuncta, Beatissima Virgo Maria, Immaculata, expleto terrestri vitae cursu, corpore et anima ad caelestem gloriam est assumpta et Filio suo, qui surrexit a mortuis, similis reddita, sortem omnium iustorum in antecessum accepit; credimus Sanctissimam Dei Genetricem, novam Hevam, Matrem Ecclesiae, caelitus nunc materno pergere circa Christi membra munere fungi, quo ad gignendam augendamque vitam divinam in singulis hominum redemptorum animis opem confert”.

<sup>11</sup> AAS 60 (1968) 438: „ob singularem suam electionem”.

<sup>12</sup> Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum” n. 10.

są rzeczy i słowa przekazane, stanowiące depozyt wiary. Nowe natomiast jest ich zrozumienie, w tym samym zawsze znaczeniu, ale w stałym dążeniu „do pełni prawdy Bożej”<sup>13</sup>.

Bogactwo depozytu objawienia i zwięzłość wyznań wiary przyjmujących go w całości, a formułujących wyraźnie tylko niektóre prawdy, aktualnie zaprzeczane, podawane w wątpliwość lub źle pojmwane<sup>14</sup>, uzasadnia pytanie, co w uroczystym wyznaniu wiary Pawła VI spośród prawd maryjnych jest „dawne”, a co „nowe”<sup>15</sup>.

#### I. PRAWDY „DAWNE”

Pradawny jest podstawowy dogmat maryjny, wyrażony słowami Symbolu Konstantynopolitańskiego: *Przyjął on ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem*<sup>16</sup>. Dogmat dziewiczego macierzyństwa Marii, względem Syna Bożego, za sprawą Ducha Świętego<sup>17</sup>.

Elogium powyższe reprezentujące całą prawdę Maryjną w zwykłym wyznaniu wiary Pawła VI, w wyznaniu uroczystym otrzymało szersze wyjaśnienie: *Wierzymy, że Najświętsza Maryja pozostająca zawsze Dziewicą, była Matką Słowa Wcielonego, Boga naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa...*<sup>18</sup> (raczej dosłownie: *Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*). Wyjaśnienie idzie w dwu kierunkach. Powtarzając zasadniczą prawdę, stwierdza iż Maria jest „zawsze Dziewicą”, a będąc Matką Boga Wcielonego, jest Matką naszego Zbawiciela.

Oba zdania razem wzięte nie tylko wyznają wiarę w wieczyste dziewictwo Marii połączone z macierzyństwem względem Boga i Zbawiciela, ale tym samym ukazują zadania spełnione przez nią w konkretnym momencie dziejów świata i dziejów zbawienia.

Ukazawszy czynny wkład Marii w historię zbawienia przechodzi Paweł VI do biernego uczestnictwa Marii w Bożym planie zbawczym: *I że Ona, z powodu wyjątkowego wybrania swego, ze względu na zasługi swojego Syna została odkupiona w doskonalszy sposób, zachowana wolną od wszelkiej zmyły grzechu pierworodnego, i darem łaski przewyższa dalece wszelkie inne stworzenia*<sup>19</sup>.

Maria jest więc Niepokalanie Poczęta i przewyższa innych świętością, bo została w doskonalszy sposób odkupiona dla zasług swego Syna, na skutek wybrania. Paweł VI tajemnicę darmowego wyboru Bożego, który padł na Marię, wyznaczając jej czynny udział w dziejach zbawienia, kładzie u podstaw przywilejów duchowych: doskonalszego odkupienia, niepokalanego poczęcia, świętości. O wyborze mówi Ojciec święty własnymi słowami, o Niepokalanym Poczęciu słowami sługi Bożego Papieża Piusa IX zawartymi w Bulli dogmatycznej<sup>20</sup>, o doskonalszym od-

<sup>13</sup> Tamże n. 8.

<sup>14</sup> Por.: AAS 60 (1968) 434 n. 4.

<sup>15</sup> Por.: Mt 13,52.

<sup>16</sup> DS 150.

<sup>17</sup> AAS 60 (1968) 437 n. 11.

<sup>18</sup> AAS 60 (1968) 438 n. 14. — Odsyłacz, także nr 14, wskazuje na 1. i 2. anatematyzm Cyryla Aleksandryjskiego, dołączone do listu synodu aleksandryjskiego, napisanego na początku listopada 430 roku, a wręconego Nestoriuszowi 30 XI 430 r. Zarówno list jak i anatematyzmy zostały odczytane na Soborze Efezskim w dniu 22 VI 431 r. — DS 251—252.

<sup>19</sup> AAS 60 (1968) 438, n. 14 dokończenie.

<sup>20</sup> Pius IX: Bulla „Ineffabilis Deus”, 8 XII 1854, DS 2803.

kupieniu i świętości cytataми z Konstytucji Dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II <sup>21</sup>.

Po wyznaniu wiary w to, co chronologicznie poprzedziło czynne zaangażowanie Marii w dzieje Zbawienia, a mianowicie biernego jej uczestnictwa w dobrach zbawczych duchowych, przechodzi Papież Paweł VI do uczestnictwa w dobrach zbawczych cielesnych, co czasowo nastąpiło dopiero po spełnieniu zadania. I tu występuje najwyraźniejsze wbudowanie prawdy w historię zbawienia: *Złączona ścisłym i nierozdzielwalnym węzłem z tajemnicą wcielenia i odkupienia, Najświętsza Maryja Panna, Niepokalana, po dokonaniu życia ziemskiego wyniesiona została z ciałem i duszą do Chwały Niebieskiej i upodobniona do Swego Syna, który zmarł i wstąpił, dostąpiła uprzednio losu wszystkich sprawiedliwych...* <sup>22</sup>.

Dogmat Wniebowzięcia określony aktem uroczystego nauczania przez Sługę Bożego Papieża Piusa XII <sup>23</sup> ukazany tu został w perspektywie dziejów zbawienia, jako następstwo powiązań z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia, Marii jako Dziewicy Najświętszej i Niepokalanej. Wniebowzięcie Marii jest zarazem wyprzedzeniem wszystkich sprawiedliwych w osiągnięciu ostatecznego celu, upodobnieniem do wzoru, którym jest Chrystus, jej Syn, z martwych powstały.

Osobiste osiągnięcie kresu dziejów zbawienia przez Marię przed wszystkimi świętymi umożliwia Marii nowy sposób czynnego włączenia się w dzieje zbawienia: *Wierzymy, że Najświętsza Boża Rodzicielka, Nowa Ewa, Matka Kościoła, śpieszy pełnić z nieba macierzyńskie zadanie wobec członków Chrystusa, aby dopomóc do zrodzenia i pomnożenia życia Bożego w duszach ludzi odkupionych* <sup>24</sup>. Słowo „śpieszy” nie oddaje znaczenia ciągłości, przedłużenia, dalszego trwania, spełniania nadal, jakie ma wyraz łaciński <sup>25</sup>.

Sens wypowiedzi jest ten, że Maria w niebie nadal spełnia obowiązki matki duchowej wobec ludzi odkupionych, a mianowicie pomaga przy rodzeniu i pomnżaniu w ich duszach życia Bożego <sup>26</sup>. Z racji tych funkcji Maria jest „Nową Ewą” — tytuł patrystyczny — oraz „Matką Kościoła” — tytuł teologicznie młody <sup>27</sup>, w wyznaniu wiary użyty po raz pierwszy, a stąd zasługujący na osobne omówienie niżej.

<sup>21</sup> Lumen Gentium n. 53.

<sup>22</sup> AAS 60 (1968) 433—439, n. 15.

<sup>23</sup> Pius XII: Konstytucja dogmatyczna „*Munificentissimus Deus*”, 1 XI 1950, DS 3903.

<sup>24</sup> AAS 60 (1968) 439, n. 15 dokończenie.

<sup>25</sup> „pergit”; por. „Lumen Gentium” n. 62: „*In coelis enim assumpta salutiferum hoc munus non deposuit, sed multiplici intercessione sua pergit in aeternae salutis donis nobis conciliandis. Materna sua caritate de fratribus Filii sui adhuc peregrinantibus necnon in periculis et angustiis versantibus curat, donec ad feliciem patriam perducantur*”.

<sup>26</sup> Paweł VI odsyła do Konstytucji dogmatycznej „Lumen Gentium” n. 62, oraz do ekshortacji swej „*Signum Magnum*” ogłoszonej na 50-lecie objawień w Fatima, 13 V 1967 roku: AAS 59 (1967) 465.

<sup>27</sup> Paweł VI cytuje Konstytucję „Lumen Gentium” nn. 53, 56, 61, 63, zawierającą równoznaczne tytuły, oraz swe przemówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II w dniu 21 XI 1964: AAS 56 (1964) 1016 i ekshortację „*Signum Magnum*” AAS 59 (1967) 465 i 467. W obu ostatnich dokumentach tytuł „matka Kościoła” użyty jest po wielokroć i uzasadniony.



Zbierając w jedną całość wyniki powyższej analizy wyznania wiary Papieża Pawła VI, do „dawnych” należy zaliczyć następujące prawdy dogmatyczne maryjne: Dziewicze Macierzyństwo względem Boga i Zbawiciela, Niepokalane Poczęcie, Świętość, Wniebowzięcie.

## 2. PRAWDY „NOWE”

Nowy jest wprowadzony przez Pawła VI do wyznania wiary w prawdy maryjne układ historyczno-zbawczy: A) wkład czynny w dzieje zbawienia, czyli dziewicze Macierzyństwo Boże; B) uczestnictwo bierne w dziejach zbawienia, a) duchowe, czyli wybranie, Niepokalane Poczęcie i świętość, b) cielesne, czyli Wniebowzięcie z ciałem i duszą, będące antycypacją losu wszystkich sprawiedliwych i upodobnieniem do Chrystusa Zmartwychwstałego; C) wkład czynny w dzieje zbawienia z pozycji eschatologicznej, czyli Macierzyństwo duchowe Nowej Ewy i Matki Kościoła.

Prócz nowości układu historyczno-zbawczego także poszczególne jego elementy nie były dotąd spotykane w wyznaniach wiary i orzeczeniach dogmatycznych. Należą tu: wybranie Marii przez Boga, antycypacja zmartwychwstania, duchowe macierzyństwo i tytuł Matki Kościoła. O dwu pierwszych prawdach wystarczy powiedzieć, że są one szczegółowym zastosowaniem do Marii dogmatu Opatrzności Bożej i wolności woli Bożej w działaniu na zewnątrz<sup>28</sup>, oraz dogmatu powszechnego zmartwychwstania<sup>29</sup>, mocą zbawczą zawartą w tajemnicy paschalnej zmartwychwstania Pańskiego. Baczniejszą natomiast uwagę należy zwrócić na prawdę o Macierzyństwie duchowym Marii oraz na tytuł „Matka Kościoła”.

### § 1. Historia tytułu „Matka Kościoła”<sup>30</sup>

Tytuł „Matka Kościoła” jest późny i rzadko był w użyciu. Pierwsze pewne świadectwo mieści się w komentarzu do Apokalipsy, napisanym przez Berengauda, datowanym na wieki XI—XII. Drugie świadectwo

<sup>28</sup> Por.: DS 393, (596, 621, 623, 685), 1556, 3002, 3006, 3025.

<sup>29</sup> Por.: DS 2, 5, 10—30, 36, 41/51, 55, 60, 63, 76, 150, 190, 200, 414, 540, 574, 684, 797, 854.

<sup>30</sup> Por.: Besutti G.M.: Note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo schema de B. Maria Virgine, *Marianum* 26 (1964) 1—42; Tenze: Nuove note di cronaca sullo schema mariano al Concilio Vaticano II, *Marianum* 29 (1966) 1—203; L. A. Dorn-G. Denzler: Tagebuch des Konziles. Die Arbeit der Dritten Session. Nürnberg-Eichstätt 1965; R. Laurentin: Bilan du Concile. Histoire Textes, Commentaires. Paris 1966; Tenze: L'enjeu du Concile. Bilan de la 3<sup>e</sup> session. Paris 1965; Tenze: Mutter Jesu — Mutter der Menschen. Limburg/Lahn 1967, tytuł oryginału: La Vierge au Concile. Paris 1965; Nino Picado A.: La intervención española en la elaboración del capítulo VIII de la Constitución „Lumen Gentium”. *Ephemerides Mariologicae* 18 (1965) 5—310; B. Przybylski OP: Tytuł „Mater Ecclesiae” i jego kwalifikacja teologiczna. Wykład wygłoszony na Jasnej Górze w sierpniu 1967 roku; G. M. Roschini: Maria SS, solennemente proclamata di Paolo VI „Madre della Chiesa”. *Marianum* 26 (1964) 297—330; A. Wenger: Vatican II. Chronique de la troisième session. Paris 1965. — Nadto AAS 59 (1967) 465—475 i AAS 60 (1968) 433—445.

zawdzięczamy cystersowi angielskiemu, autorowi *Distinctiones Monasticae* z początku XIII wieku.

Do nauczania Papieskiego tytuł Matki Kościoła zawitał po upływie drugiego niemal tysiąclecia, gdyż pierwsze oczywiste świadectwo zawiera dopiero bulla Leona XIII *Adiutricem Populi* z 5 września 1895 roku. Po upływie więcej niż sześćdziesięciu dalszych lat kilkakrotnie użył w przemówieniach tytułu „Matka Kościoła” Sługa Boży, Papież Jan XXIII<sup>31</sup>.

Najgorętszym zwolennikiem tytułu „Matka Kościoła” okazał się wśród Papieży Paweł VI. Występując po raz pierwszy na Soborze jako Kardynał Jan Montini w dniu 5 grudnia 1962 roku wysunął postulat uczczenia Marii przez Sobór jako Matki Kościoła. Poparł w ten sposób analogiczny wniosek wysunięty w auli soborowej poprzedniego dnia przez kardynała Leona Józefa Suenensa.

Podczas intersesji 1962/1963 zmieniony został tytuł „schematu” mariologicznego. Zamiast „O Błogosławionej Marii Pannie” widniał tytuł: „O Błogosławionej Marii Pannie, Matce Boga i Kościoła”. Przyпуска się, że zmianę wprowadził o. Karol Balić OFM, współautor schematu, prezes Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej.

Papież Paweł VI ustawicznie wraca do tytułu Matki Kościoła. Nazwał tak Marię przemawiając w dniu 15 VIII 1963 roku w Castel Gandolfo. Modli się o uznanie Marii przez Kościół za Matkę, Córę i Siostrę dnia 11 października 1963 w Bazylice NMP Większej. Nawiedzając Bazylikę św. Klemensa w dniu 17 listopada 1963 roku Papież mówi o wysłuchaniu modlitwy do Matki Kościoła. Wreszcie przemawiając na zakończenie II Sesji Soboru w dniu 4 grudnia 1963 roku Paweł VI wyraził nadzieję, że będzie mógł przyozdobić Marię mianem Matki Kościoła, po szczęśliwym rozwiązaniu problemu schematu mariologicznego (subtelna aluzja do gorącej debaty w auli i dyskusji poza aulą soborową).

Na audiencji generalnej w dniu 27 maja 1964 roku Papież Paweł VI oświadczył, że Marię można uważać za Matkę Kościoła. U progu III Sesji Soborowej doręczony został Ojcu Świętemu memoriał Episkopatu Polskiego, uchwalony w dniu 4 września 1964 roku, w sprawie uznania Marii za Matkę Kościoła i oddania całego świata jej Niepokalanemu Sercu. Podczas debaty soborowej w dniu 17 września 1964 roku biskup Cuernavaca w Meksyku, mgr. Sergio Mendez Arceo przemawiając w imieniu czterdziestu biskupów południowo-amerykańskich, wypowiedział się przeciwko dogmatyzacji prawdy, iż Maria jest Matką Kościoła. Naza-jutrz, 18 września 1964 roku biskup Sigüenza-Guadalajara w Hiszpanii, mgr. Laureano Castán Lacoma, orędowną za pozostawieniem tytułu Matki Kościoła.

Paweł VI odmawiając wspólnie z ludem *Anioł Pański* w dniu 11 października 1964 roku, w święto Macierzyństwa Bożego, oświadczył, że

<sup>31</sup> Przemówienie radiowe z dnia 10 IX 1959 do VI Włoskiego Kongresu Eucharystycznego [AAS 51 (1959) 713]; przemówienie radiowe z dnia 13 XII 1959 do Ekwadoru [AAS 52 (1960) 52—53]; przemówienie radiowe z dnia 13 XI 1960 do I Ogólnno-Amerykańskiego Kongresu Mariańskiego [AAS 52 (1960) 980 i 981]; homilia mszalna wygłoszona 8 XII 1960 z okazji święta Niepokalanego Poczęcia NMP [AAS 53 (1961) 35]; przemówienie z dnia 9 VII 1961 do Kongresu Mariańskiego w Lisieux [AAS 53 (1961) 505].

Maria jest Matką Kościoła i całej ludzkości. W głosowaniu nad schematem maryjnego rozdziału tytuł „Matka Kościoła” jednak nie przeszedł, natomiast do tekstu został włączony równoznaczny zwrot o dziecięcej miłości Kościoła do Marii. Papież w dniu 15 listopada 1964 roku powiedział, że byłby szczęśliwy, czcząc Marię tytułem Matki Kościoła. W trzy dni później, 18 listopada 1964 roku Paweł VI zapowiada uznanie Marii Matką Kościoła podczas zakończenia III sesji Soboru. Nazajutrz, dnia 19 listopada 1964 roku, odbyło się głosowanie nad ostatnimi poprawkami. Ostatnia próba przeprowadzenia tytułu Matka Kościoła, także nie powiodła się. Dodane zostały tylko słowa wyjaśniające, że Maria jest nie tylko „matką wiernych”, ale „matką ludzi, zwłaszcza wiernych”.

Papież Paweł VI wierny swemu pragnieniu i postanowieniu, przemawiając na zakończenie III Sesji soborowej w dniu 21 listopada 1964 roku ogłosił Marię Matką Kościoła, przy ogromnym aplauzie zebranych w Bazylice Św. Piotra Ojców Soboru. Nazajutrz, w niedzielę 22 listopada 1964 roku, odmawiając z ludem *Anioł Pański* zinterpretował Papież tytuł Matki Kościoła w znaczeniu obejmującym całą ludzkość. Wreszcie w dniu 18 listopada 1965 roku Papież zapowiedział wzniesienie świątyni pod wezwaniem Marii Matki Kościoła w Rzymie, a podczas uroczystej Mszy św. na zakończenie II Soboru Watykańskiego, w święto Niepokalanego Poczęcia NMP dnia 8 grudnia 1965 roku, poświęcił kamień węgielny pod budowę.

Nie na tym koniec, gdyż w dniu 13 maja 1967 roku, z okazji pięćdziesięciolecia objawień Matki Bożej w Fatima, Papież Paweł VI wydał Ekshortację Apostolską *Signum Magnum* „O czci i naśladowaniu Błogosławionej Panny Marii, Matki Kościoła, wzoru wszystkich cnót”. Prawda o Matce Kościoła została tu zaliczona do depozytu wiary, ukazana w powiązaniu z prawdą o powszechnym macierzyństwie duchowym Marii względem całej ludzkości, uzasadniona godnością Matki Bożej, towarzyszącej Chrystusa Odkupiciela, wzoru cnót wszystkich dla społeczności wybranych.

Ukoronowaniem wysiłków papieskich stało się włączenie tytułu Matki Kościoła do uroczystego wyznania wiary, złożonego przez Pawła VI podczas Mszy św. na zakończenie Roku Wiary i obchodów tysiąc dziewięćset lecia męczeńskiej śmierci świętych Apostołów Piotra i Pawła, w dniu 30 czerwca 1968 roku. — Krótki przegląd chronologiczny powyżej przedstawiony pozwala poznać osobiste zaangażowanie Pawła VI w sprawę czci Marii — Matki Kościoła.

## § 2. Treść tytułu „Matka Kościoła”

Do pracy nad ustaleniem treści tytułu „Matka Kościoła” najbardziej odpowiednia jest metoda porównawcza. Dlatego zestawione zostaną poniżej: najpierw proklamacja Pawła VI z 21 listopada 1964 roku, następnie komentarze wybranych autorów, wreszcie wyznanie wiary Pawła VI z 30 czerwca 1968 roku.

Paweł VI ogłaszając na zakończenie III Sesji Soboru, że Maria jest Matką Kościoła posłużył się następującymi słowami: *Przeto na chwałę Błogosławionej Dziewicy i ku naszej radości, ogłaszamy Najświętszą Marię Matką Kościoła, to jest całego ludu chrześcijańskiego, tak wier-*

nych jak pasterzy, którzy ją Matką Najukochańszą nazywają...<sup>32</sup> oznaczając także zakres obejmujący zarówno wiernych jak i ich pasterzy, czyli cały lud chrześcijański.

Podstawą macierzyństwa Marii względem Kościoła jest jej Macierzyństwo Boże: *Maria więc, jako Matka Chrystusa, winna być uważana również za Matkę wszystkich wiernych i pasterzy, czyli Kościoła*<sup>33</sup>.

Istotne zadanie Marii względem Kościoła wskazuje Paweł VI słowami, wyjaśnianymi przez dalszy kontekst: *Ta która ongiś Jezusa, Źródło Niebiańskiej Łaski nam dała, nie może Kościołowi nie wyświadczać swej macierzyńskiej pomocy...<sup>34</sup> wewnętrzna Jego (Kościoła) siła i właściwość, główne źródło skutecznej mocy, która ludzi uświęca, polegają na mistycznym jego zjednoczeniu z Chrystusem; którego to zjednoczenia uważać nie możemy za oderwane od Tej, która jest Matką Słowa Wcielonego, i którą Chrystus sam ściśle ze sobą złączył, aby sprawić nasze zbawienie*<sup>35</sup>.

Tak pojęty tytuł Matki Kościoła mieści się całkowicie w nauce przyjętej przez Sobór Watykański II: *Z przedziwną zwięzłością określa miejsce, które ten sobór uznał za własne Marii w Kościele*<sup>36</sup>.

O. Gabriel Maria Roschini, serwita, rektor Papieskiego Fakultetu Teologicznego *Marianum* w Rzymie, jeszcze w tym samym 1964 roku ogłosił komentarz proklamacji Marii Matką Kościoła. Maria jest Matką Kościoła „w znaczeniu macierzyństwa nadprzyrodzonego, bo współdziałała i nadal współdziała w udzielaniu ludowi chrześcijańskiemu życia nadprzyrodzonego łaski Bożej, będącego tajemniczym lecz prawdziwym uczestnictwem w naturze Bożej”. Kościół w tym tytule „oznacza najgłębszą istotę Kościoła, o ile stanowi on mistyczne ciało Chrystusa, i dlatego obejmuje cały lud chrześcijański, Pasterzy i wiernych”. Cały tytuł Matka Kościoła „wyraża syntetycznie powiązania Marii z Kościołem, mistycznym Ciałem Chrystusa”<sup>37</sup>. Tak pojęty tytuł ma rzetelną podstawę biblijną, tradycyjną i teologiczną.

<sup>32</sup> Paulus VI: *Allocutio tercia SS. Concilii periodo exacta (Sessio V: d. 21 nov. 1964)*. W: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones Decreta Declarationes. Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis 1966* s. 985: „Igitur ad Beatae Virginis gloriam ad nostrumque solacium, Mariam Sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiae, hoc est totius populi christiani, tam fidelium quam Pastorum, qui eam Matrem amantissimam appellant...”.

<sup>33</sup> Tamże, s. 986: „Maria igitur, utpote Mater Christi, Mater etiam fidelium ac Pastorum omnium, scilicet Ecclesiae, habenda est”.

<sup>34</sup> Tamże, s. 986: „Quae olim Iesum, supernae gratiae fontem, nobis donavit, ipsa maternam suam opem Ecclesiae non afferre non potest...”.

<sup>35</sup> Tamże, s. 984: „Ecclesia enim ipsa non efficitur tantum ordine suo hierarchico, sacra liturgia, sacramentis, compage institutorum suorum; sed intima eius vis et proprietates, fons praecipuus efficacitatis, qua homines sanctificat, posita sunt in mystica eius coniunctione cum Christo; quam quidem coniunctionem censere non possumus abstractam ab Ea, quae est Mater Verbi Incarnati, et quam Christus ipse sibi intime sociavit ad nostram salutem procurandam”.

<sup>36</sup> Tamże, s. 985: „...mirabili quadam brevitate eximium locum exprimit, quem Deiparae in Ecclesia proprium esse hoc Concilium agnovit”.

<sup>37</sup> G. M. Roschini: *Maria SS. solennamente...* jw. 297—330. Por. s. 308: „... «Madre»... in senso soprannaturale, ossia, in quanto ha cooperato e continua a cooperare a dare al popolo cristiano (alla Chiesa) la vita soprannaturale della grazia divina, partecipazione misteriosa, ma vera, della natura divina”. — „... «Chiesa»... significa l'intima essenza della Chiesa, in quanto costituisce il mi-

René Laurentin, profesor teologii na katolickim uniwersytecie w Angers, ekspert soborowy, mimo wyraźnej niechęci do *via pietatis* połączonej z życzliwością dla *via rationis* w teologii maryjnej<sup>38</sup>, co znalazło wyraz w zasadniczej rezerwie wobec tytułu „Matka Kościoła” jako jednego z tytułów „honorowych”<sup>39</sup>, wkrótce po proklamacji papieskiej, bo zaraz w następnym roku, opublikował teologiczny komentarz nowego tytułu<sup>40</sup>. Podkreśla w nim sprecyzowanie zakresu macierzyństwa Marii przez wskazanie na „wiernych i Pasterzy”, a więc w zasadzie Kościoł pielgrzymujący. Cieszy się z wyjaśnień Papieża wykluczających nieporozumienia, a mianowicie ze stwierdzenia iż Maria jest częścią Kościoła, naszą Siostrą z natury, że nowe wezwanie Marii odpowiada przekonaniu wiernych, czczących Marię jako Matkę. Lojalnie stwierdza, że cała doktryna teologiczna proklamacji Pawła VI substancjalnie zawarta jest w Konstytucji Soborowej o Kościele, nie wyłączając samego tytułu „Matka Kościoła” w równoznacznym zwrocie: „Kościół... darzy Ją synowskim uczuciem czci, jako matkę najmiłszą” (n. 53). — Jednym zdaniem, według R. Laurentina znaczenie proklamacji w teologii polega na wyraźnym stwierdzeniu przez Papieża, że Macierzyństwo Boże Marii rozciąga się na wszystkie członki Ciała Mistycznego<sup>41</sup>.

Polski mariolog, o. Bernard Przybylski OP, pozostając zasadniczo w ramach interpretacji R. Laurentina, dorzuca ważne spostrzeżenie, twierdząc, że proklamacja papieska stanowi wydzielenie z duchowego macierzyństwa Marii jej macierzyńskich powiązań ze wspólnotą Kościoła katolickiego: „Z tekstu proklamacji wynika, że tytuł „Matka Kościoła” można by uznać jako bliższe określenie duchowego macierzyństwa Najświętszej Marii Panny w tej jego szczególnej formie, w jakiej odnosi się ono do wspólnoty Kościoła katolickiego. Papież pomija milczeniem stosunek Marii do chrześcijan odłączonych i do całej odkupionej ludzkości i niczego w tej dziedzinie nie rozstrzyga”<sup>42</sup>.

Na tle powyższych komentarzy wyróżnia się niechętnym ustosunkowaniem do nowego tytułu refleksja o. Y. Congara OP, uzależniającego proklamację Marii Matką Kościoła od rozumowania przez analogię: Kościół jest rodziną, w której Bóg jest Ojcem. W rodzinie jest matka. A więc Maria jest Matką Kościoła. To wnioskowanie zdaniem ojca Congara za-

stico corpo di Christo, e perciò abbraccia tutto il popolo cristiano, Pastori e fedeli”. — „Il titolo «Madre della Chiesa» esprime in modo sintetico i rapporti che Maria SS. ha con la Chiesa, mistico Corpo di Cristo”.

<sup>38</sup> Por.: R. Laurentin: *La question mariale*. Paris 1963. — Książka wywołała reakcję krytyczną recenzentów: V. M. Buffon: *Il problema mariano*. *Marianum* 25 (1963) 492—502; J. A. de Aldama: *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae*. Roma 1964; G. Philips: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 40 (1964) 527 n; G. M. Roschini: *La cosiddetta questione mariana*. *Marianum* 26 (1964) 53—112. — Autor replikował: R. Laurentin: *Réponse au dialogue ouvert sur „La question mariale”*. *Ephemerides Mariologicae* 15 (1965) 95—107.

<sup>39</sup> R. Laurentin: *Mutter Jesu*, jw. s. 24.

<sup>40</sup> Tamże, s. 37—45.

<sup>41</sup> Tamże, s. 44: „Paul VI. beabsichtigt, durch diesen Titel die Ausdehnung der Gottesmutterchaft auf alle Glieder des Mystischen Leibes ausdrücklich festzustellen”.

<sup>42</sup> B. Przybylski OP: Tytuł „Mater Ecclesiae”, jw.

wiera niebezpieczeństwo wniosku skojarzeniowego, że wobec tego Maria jest małżonką Boga Ojca<sup>43</sup>.

Po nakreśleniu ideowego tła trzeba ponownie przypatrzeć się elogium o Matce Kościoła, zawartemu w wyznaniu wiary Pawła VI, by tym lepiej pojąć jego treść teologiczną: *Wierzymy, że Najświętsza Boża Rodzicielka, Nowa Ewa, Matka Kościoła, nadal spełnia z nieba macierzyńskie zadanie wobec członków Chrystusa, aby dopomóc do zrodzenia i pomnożenia życia Bożego w duszach poszczególnych ludzi odkupionych*<sup>44</sup>.

W lapidarnym ujęciu jak przystało na wyznanie wiary, mieszczą się wszystkie elementy treściowe wchodzące w skład proklamacji, co więcej, wzbogacone. Podstawą macierzyństwa Marii względem Kościoła jest jej Macierzyństwo Boże (element dawny), oraz zaczerpnięty z najdawniejszej tradycji tytuł maryjny „Nowa Ewa” (element wzbogacający). — Istotną funkcją macierzyńską Marii względem Kościoła jest kontynuacja dzieła dokonanego na ziemi (element dawny), polegająca na pomocy w „rodzeniu i pomnażaniu życia Bożego w duszach” (element wzbogacający wyraźniejszym sformułowaniem). — Zakres macierzyństwa Marii względem Kościoła stanowią nie tylko „wierni i Pasterze” jak w proklamacji (element dawny), ale wprost „dusze poszczególnych ludzi odkupionych” czyli cała ludzkość powołana, aby stać się Ludem Bożym (element nowy). — Tożsamości elogium wyznania wiary z nauką Soborową dowodzą liczne powołania się na tekst VIII rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele<sup>45</sup>.

Formuła wyznaniowa wiary jest w porównaniu z proklamacją bardziej dojrzała, mocniej związana nie tylko z resztą teologii maryjnej, ale i z tradycją pierwszych wieków, wyraźniejsza w sformułowaniu istotnej funkcji Matki Kościoła, szersza w zakresie, gdyż obejmuje całą ludzkość

<sup>43</sup> Y. Congar: *Le Concile au jour le jour. Troisième session. Paris 1965.*

<sup>44</sup> Tekst jak wyżej, z uwzględnieniem poprawki przekładu „pergere” w znaczeniu „nadal” zamiast mylnego „śpieszyć”.

<sup>45</sup> *Lumen Gentium*, n. 53, 56, 61, 62, 63. W oficjalnym przekładzie polskim odnośne miejsca mają następujące brzmienie. Sobór Watykański II. Konstytucje Dekrety Deklaracje. Tekst Polski. Poznań 1968. — N. 53: ... „jest „zgoła matką członków (Chrystusowych), ... ponieważ miłością swą współdziałała w tym, aby wierni rodzili się w Kościele, którzy są członkami owej Głowy”. Dlatego to doznaje Ona czci jako najznakomitszy i całkiem szczególnie członek Kościoła i jako jego typiczne wyrażenie oraz najdoskonalszy wzorzec wiary i miłości; Kościół też katolicki pouczony przez Ducha Świętego darzy Ją synowskim uczuciem czci jako matkę najmiłszą”. N. 56: ... „przeprowadziwszy zaś to porównanie z Ewą, nazywają Maryję „matką żyjących” i niejednokrotnie stwierdzają: „śmierć przez Ewę, życie przez Maryję”. — N. 61: ... „Dlatego to stała się nam matką w porządku łaski”. — N. 62: „To zaś macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski trwa nieustannie — poczynając od aktu zgody, którą przy zwiastowaniu wiernie wyraziła i którą zachowała bez wahania pod krzyżem — aż do wiekuistego dopełnienia się zbawienia wszystkich wybranych. Albowiem wzięta do nieba, nie zaprzesała tego zbawczego zadania, lecz poprzez wielorakie swoje wstawiennictwo ustawicznie zjednuje nam dary zbawienia wiecznego. Dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi Syna swego, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny”. N. 63: ... „niby nowa Ewa, która nie dawnemu węzowi, lecz wysłannikowi Boga dała wiarę nie skażoną żadnym wątpliwym. Zrodziła zaś Syna, którego Bóg ustanowił pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8,29), to znaczący między wiernymi, w których zrodzeniu i wychowywaniu współdziałała swą miłością macierzyńską”.

nie różniąc się wobec tego od macierzyństwa duchowego względem wszystkich ludzi.

Uniwersalność macierzyństwa Marii wobec Kościoła wynika stąd, że Maria pomaga nie tylko w „pomnażaniu” życia Bożego, ale i w „rodzeniu”. Działa więc nie tylko w duszach już należących przez łaskę do Chrystusa, ale i w takich, które tej więzi z Chrystusem nie mają i dopiero życie Boże w ich duszach ma się zrodzić. Papież mówi wyraźnie już nie o wiernych i Pasterzach, ale o „duszach poszczególnych ludzi odkupionych”, a wiadomo iż odkupieni przez Chrystusa Pana zostali wszyscy ludzie, bez wyjątku.

W kierunku utożsamienia macierzyństwa Marii względem Kościoła z powszechnym macierzyństwem duchowym Marii względem wszystkich ludzi zdążyła interpretacja Pawła VI już w przemówieniach bezpośrednio poprzedzającym i następującym po proklamacji, a mianowicie w dniach 18 i 22 listopada 1964 roku, a także w ekshortacji *Signum Magnum* z 13 maja 1967 roku. Proklamacja mieszcząc się całkowicie w ramach nauki Soborowej o macierzyństwie duchowym, prezentowała tylko wycinek tej nadprzyrodzonej rzeczywistości: macierzyństwo wobec wiernych i Pasterzy. Wyznanie wiary natomiast w pełni wyraża myśl Soboru o obowiązkach „ludzi odkupionych względem Bogarodzicy, Matki Chrystusa i matki ludzi, zwłaszcza wiernych”<sup>46</sup>. Tym samym tytuł „Matka Kościoła” zdaje się zakładać najszersze pojęcie Ludu Bożego, obejmujące ludzi wcielonych do Kościoła w pełni, czyli katolików, ludzi pozostających z Kościołem w łączności, czyli katechumenów, ludzi z którymi Kościół jest związany, czyli chrześcijan niekatolików, ludzi przyporządkowanych do Ludu Bożego, czyli Żydów, muzułmanów, pogan a nawet ateistów bez własnej winy nie znających Boga, lecz usiłujących wieść uczciwe życie<sup>47</sup>. Tę szeroką wizję Ludu Bożego podaną przez Sobór Watykański II zawiera w sobie tytuł Matki Kościoła jako matki wszystkich odkupionych, a tym samym rozszerza obraz Mistycznego Ciała Chrystusowego<sup>48</sup>.

Macierzyństwo Marii względem Kościoła mieszczące się w jej macierzyństwie duchowym względem całej ludzkości (proklamacja), lub utożsamiające się z nim (wyznanie wiary), nie stanowi więc nowej przeszkody teologicznej na drodze do zjednoczenia Kościołów. Nie jest przeszkodą ani przedmiotową, bo zawiera się w dotychczasowej mariologii, ani też przeszkodą formalną, gdyż Papież wyraźnie unika tutaj definiowania *ex cathedra*<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> *Lumen Gentium*, n. 54: „hominum redemptorum officia erga Deiparam, matrem Christi et matrem hominum, maxime fidelium”.

<sup>47</sup> *Lumen Gentium*, n. 14, 15 i 16.

<sup>48</sup> Rozszerzając obraz Ciała Mistycznego pozostajemy nadal w ramach tej samej biblijnej metafory organizmu, gdyż współczesna biologia twierdzi, że organizm nie jest ograniczony faktycznymi rozmiarami, lecz sięga tak daleko, jak daleko rozchodzi się jego pole biologiczne, należące do normalnych przejawów życia i noszące charakter elektromagnetyczny. — Por.: W. Sedlak: *Wizja życia w kategoriach pola biologicznego. Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego KUL*. T. 14. Lublin 1965 s. 77—82, zwłaszcza s. 80.

<sup>49</sup> Paweł VI: *Sollemnis professio fidei*. AAS 60 (1968) 434. — Por. R. Laurentin: *L'enjeu du Concile. Bilan de la troisième session*, jw. s. 280—284; tenże: *Mutter Jesu*, jw. s. 48.

## IV. OCENA

Kwalifikację teologiczną elogiów maryjnych zawartych w wyznaniu wiary Pawła VI trzeba ustalać dla każdej prawdy z osobna, gdyż dokument nie stanowi definicji dogmatycznej, a więc jest aktem nauczania Papieskiego zwyczajnego<sup>50</sup>. Bez wątpienia dogmatami są prawdy o dziewiczym macierzyństwie Bożym Marii, o jej niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu, a także świętości. W innych dogmatach mieszczą się dwie dalsze prawdy, mianowicie o wyborze Marii przez Boga i o uprzedzeniu losu wszystkich sprawiedliwych we wniebowzięciu. Do oznaczenia pozostaje kwalifikacja teologiczna prawdy, iż Maria jest Matką Kościoła, ze względu na nowe brzmienie użytego tytułu maryjnego.

Bezpośrednio po proklamacji teologowie ocenili prawdę o Matce Kościoła jako coś więcej niż nowy tytuł pobożny, gdyż uznali proklamację za autentyczny komentarz do mariologii soborowej<sup>51</sup>. Stanowisko takie jest zgodne z myślą Pawła VI wypowiedzianą w tej samej allokucji bezpośrednio przed nadaniem Marii tytułu Matki Kościoła<sup>52</sup>. W adhortacji *Signum Magnum* Papież poszedł dalej, dwukrotnie mówiąc iż macierzyństwo Marii względem Kościoła jest przedmiotem wiary<sup>53</sup>. Wreszcie umieścił tę prawdę w swym uroczystym wyznaniu wiary.

Nikogo więc nie powinien razić kultowy rodowód tytułu, skoro treść jego nie różni się od powszechnie przyjmowanej prawdy o duchowym macierzyństwie Marii, a Sobór Watykański II oficjalnie stwierdził istnienie w Ludzie Bożym nadprzyrodzonego zmysłu wiary, pochodzącego od Ducha Świętego i odgrywającego ważną rolę w pojmowaniu i wyjaśnianiu objawienia<sup>54</sup>, co tak wnikliwie przed czterdziestu laty dostrzegł w dziedzinie mariologii Klemens Dillenschneider<sup>55</sup>.

Prawda, że Maria jest Matką Kościoła, na naszych oczach dojrzeła w świadomości Kościoła wraz z prawdą o duchowym macierzyństwie, nie bez wpływu Ducha Świętego. Nie można przewidzieć, jak daleko ten proces doprowadzi. W tej chwili najtrafniejszą może kwalifikacją teologiczną jest określenie jej, jako przedmiotu wiary niezdefiniowanej: *de fide non definita*<sup>56</sup>, *ex magisterio ordinario Summi Pontificis*.

<sup>50</sup> Zagadnienie nauczania papieskiego zwyczajnego poruszył Papież Pius XII w encyklice „*Humani Generis*” (DS 3885), wywołując dyskusję wśród teologów. Za nieomylnością papieskiego nauczania zwyczajnego opowiedział się J. Salaverri: *Valor de las Enciclicas a la luz de la „Humani generis”*. *Miscellanea Comillas* 17 (1952) 135—171. — Przeciwnie stanowisko zajęli: H. Stirnimann: „*Magisterio ordinario haec docentur*”. *Zu einer Kontroversstelle der Enzyklika „Humani generis”*. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1 (1964) 17—47 oraz J. Beumer: *Sind päpstliche Enzykliken unfehlbar?* *Theologie und Glaube* 42 (1952) 262—269. — Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen Gentium*” n. 25 rozstrzyga sprawę na korzyść tej drugiej orientacji.

<sup>51</sup> G. Geenen OP: „*Mater Ecclesiae*” in *doctrina Pauli VI. Marianum* 26 (1964) 333, 342—343; R. Laurentin: *Muter Jesu*, jw. s. 41—43; G. Roschini: *Maria SS. solennemente proclamata*, jw. s. 306.

<sup>52</sup> Tekst por. wyżej w nocie nr 36.

<sup>53</sup> AAS 59 (1967) 467: „*duo magni ponderis fidei capita... Haec primo veritas occurrit: Mariam esse Matrem Ecclesiae...*”; s. 468: „*...ab omnibus christianis debet fide teneri*”.

<sup>54</sup> *Lumen Gentium*, n. 12, 25, 35, 37.

<sup>55</sup> C. Dillenschneider: *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*. Roma 1954.

<sup>56</sup> B. Przybylski OP: Tytuł „*Matka Kościoła*”, jw.



## V. WNIOSKI

Antoni Wenger, wybitny znawca tradycji wschodniej<sup>57</sup> i sprawozdawca soborowy w jednej osobie, postuluje przebadanie tradycji Wschodu i Zachodu, celem stwierdzenia czy zna tytuł „Matka Kościoła” i samą rzecz przez tytuł oznaczaną<sup>58</sup>. Obok tego nurtu badań teologiczno-pozytywnych należy się spodziewać drugiego nurtu w mariologii spekulatywnej, któremu Paweł VI w swym wyznaniu wiary wytyczył ogólny kierunek historyczno-zbawczy, zwracając szczególną uwagę na miejsce Marii w zbawczym planie Boga<sup>59</sup>, uczestnictwo jej w misterium paschalnym, macierzyństwo duchowe względem wszystkich ludzi odkupionych, członków Mistycznego Ciała Chrystusowego.

Czy w tym kierunku rzeczywiście potoczą się prace mariologów, okaże przyszłość, która zawsze jest odmienna od przewidywań.

MARIA IN SOLLEMNI PROFESSIONE FIDEI  
A PAULO VI PONTIFICE MAXIMO PRONUNTIATA

## SUMMARIUM

„Credo Populi Dei” continet imprimis dogmata Mariana sollemniter definita vel ex magisterio ordinario et universali Ecclesiae recepta: de virginitate, maternitate erga Deum et Salvatorem, immaculata conceptione, sanctitate et in caelum assumptione. Quorum dogmatum dispositio tamen nova est, ad tramitem „historiae salutis” concinnata: A) historiae salutis participatio activa, seu virginalis maternitas; B) historiae salutis participatio passiva, quae dividitur in a) spiritualem: electio a Deo, immaculata conceptio, sanctitas, et b) corporalem: assumptio in caelum corpore et anima, sive anticipatio universalis resurrectionis et assimilatio Christo resurgenti; C) historiae salutis participatio activa eschatologica, seu spiritualis maternitas Mariae Novae Evae et Ecclesiae Matris.

Aliquot puncta doctrinae Marianae prima vice in professione fidei conspiciuntur, nempe: electio Mariae a Deo, resurrectionis anticipatio, maternitas spiritualis et maternitas erga Ecclesiam. Quarum veritatum duae priores continentur in dogmatibus providentiae et libertatis Dei in operationibus ad extra, necnon universalis resurrectionis corporum. Duae posteriores autem maiorem attentionem merentur.

Breviter delineata historia tituli „Ecclesiae Mater” ex qua Pauli PP. VI partes in eo stabiliendo et promulgando colliguntur, investigatur methodo comparationistica significatio dicti tituli in sollemni proclamatione (21 XI 1964), in exhortatione „Signum Magnum” (13 V 1967), tandem in sollemni professione fidei (30 VI 1968). In quibus documentis evidens fit quoddam incrementum extensivum ideae maternitati Mariae erga Ecclesiam, a maternitate „totius populi christiani, tam fidelium quam Pastorum” (proclamatio), ad maternitatem cooperationis in vita divina gignenda augendaque „in singulis hominum redemptorum animis” (professio fidei). — Maternitas Mariae erga Ecclesiam identificatur ergo maternitati spirituali estque universalis, ad normam Constitutionis „Lumen Gentium” 14—16. Quam veritatem credere oportet „fide non definita”, ex magisterio ordinario Summi Pontificis.

<sup>57</sup> Por.: A. Wenger: *L'Assomption de la Tres Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Etudes et document inédits.* Paris 1955; tenze: *La maternité spirituelle de Marie dans la théologie byzantine du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Etudes Mariales, Bulletin de Société Français d'études mariales* 1960. (Odbitka 18 stron).

<sup>58</sup> A. Wenger: *Vatican II. Chronique de la 3<sup>e</sup> session*, jw. s. 120.

<sup>59</sup> Por.: L. A. Krupa: *Maryja w Bożym planie zbawienia. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* XV, 2 (1968) 117—155.



## SZAFARZ CHRZTU ŚWIĘTEGO W PISMACH ROSYJSKICH TEOLOGÓW PRAWOSŁAWNYCH XIX WIEKU

Treść: Wstęp. I. Ogólna nauka o sakramentach. — II. Ogólne wiadomości o Chrzcie św. — III. Warunki stawiane szafarzowi Chrztu św. 1. Szafarz chrztu uroczystego. 2. Szafarz chrztu prywatnego.

### WSTĘP

Dokumenty Soboru Watykańskiego II-go domagają się od wiernych nie tylko pracy nad wewnętrzną odnową Kościoła, lecz zlecają także staranie o zjednoczenie całego chrześcijaństwa. Wśród polecanych sposobów działania unijnego, Dekret o Ekunizmie, zachęca między innymi do zdobycia lepszej znajomości doktryny i historii, życia duchowego i kultowego, psychologii religijnej oraz kultury właściwej braciom odłączonym<sup>1</sup>.

Idąc za wskazaniem wspomnianego dekretu, zamierzamy w niniejszym artykule, przedstawić doktrynę rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku na temat szafarza sakramentu chrztu świętego. Jako wprowadzenie do zapowiadzanego tematu, podamy krótki zarys ogólnej nauki o sakramentach św. tychże teologów, oraz niezbędne w podjętym temacie wiadomości ogólne o chrzcie św. W części głównej artykułu, opierając się na dostępnych nam źródłach i literaturze, omówione zostaną warunki, stawiane przez teologów prawosławnych szafarzowi chrztu uroczystego i prywatnego.

Zajmujemy się dorobkiem naukowym teologów prawosławnych XIX w. w Rosji z tej racji, że okres ten zaznaczył się u nich pewnym rozkwitem. W okresie tym coraz wyraźniej daje się zaobserwować proces wygasania wpływów teologii protestanckiej, natomiast dochodzą do głosu samodzielnie myślący przedstawiciele teologii prawosławnej. Frołowski przyczynę tego zadowalającego zjawiska widzi w próbach podnoszenia poziomu naukowego w akademiach i seminariach duchownych na terenie Rosji, a także w odrodzeniu życia monastycznego<sup>2</sup>.

W tym też okresie następuje zdecydowany wzrost zainteresowania Pismem św. i patrystyką<sup>3</sup>. Bronzow sądzi, że tendencje patrystyczne XIX wieku, stały się dla teologii prawosławnej wybitnie ożywczym nurtem i jego zdaniem, one najlepiej odpowiadają potrzebom duchowości prawosławnej kręgu rosyjskiego<sup>4</sup>. Ponadto wzrost znajomości literatury patrystycznej, pozwolił teologom prawosławnym nie tylko wyzwolić się

<sup>1</sup> Vaticanum II. Decretum de oecumenismo, n. 9.

<sup>2</sup> G. Florowski: Пути русского богословия. Париж 1937, s. 387 и след.  
P. Evdokimov: Православие. Warszawa 1964 s. 103.

<sup>3</sup> G. Florowski, jw. s. 392 n.

<sup>4</sup> A. Bronzow: Правственное Богословие в России в течение XIX столетия. Христианское Чтение т.11. 1901, с. 531 и след.

spod dotychczasowego wpływu teologii protestanckiej, lecz także zbliżyć się z większym zaufaniem do zaniedbanego nurtu katolicyzującego we własnym łonie, jak również i do samej doktryny katolickiej<sup>3</sup>.

W paru zdaniach ukazany kierunek rozwoju myśli teologicznej prawosławia XIX wieku w Rosji, pozwala nam mieć pewne nadzieje z punktu widzenia działalności ekumenicznej. Przeciż odnowa współczesnej teologii katolickiej, sięga również do źródeł biblijno-patrystycznych<sup>4</sup>. Potrzeba nam jeszcze tylko większego wzajemnego poznania, co z naciskiem podkreśla cytowany już Dekret o Ekumenizmie, mówiąc: „Niech sobie wszyscy uświadomią, że dla wiernego strzeżenia pełni tradycji chrześcijańskiej i dla pojednania chrześcijan wschodnich z zachodnimi niesłychanej wagi jest zapoznanie się, uszanowanie, poparcie i podtrzymanie przebogatej spuścizny liturgicznej i ascetycznej Wschodu”<sup>5</sup>.

### I. OGÓLNA NAUKA O SAKRAMENTACH

Trzymając się zapowiedzianego wyżej porządku, przechodzimy obecnie do podania krótkiego zarysu ogólnej nauki o sakramentach św. według teologów prawosławnych kręgu rosyjskiego.

Odpowiednikiem łacińskiego terminu *sacramentum* w języku rosyjskim jest słowo *tainstwo*. Pojęciu temu odpowiada grecki wyraz *mysterion*<sup>6</sup>. Definicja sakramentów NT podawana przez tychże teologów na ogół zgadza się z katolicką i składa się z następujących elementów: sakrament jest to znak widzialny, czynność święta, przez którą udzielana jest człowiekowi wierzącemu, niewidzialna łaska Boża<sup>7</sup>. Evdokimov cytuje definicję sakramentów św. zaczerpniętą z prawosławnego wyznania wiary: *Sakrament jest to działanie święte, w którym pod znakiem widzialnym jest wierzącemu udzielana łaska Boża*<sup>8</sup>.

Zarówno księgi symboliczne Cerkwi prawosławnej, jak i poszczególni teologowie naucają, że istnieje w Kościele założonym przez Chrystusa, siedem sakramentów św. Wyliczają je najczęściej w następującym porządku: chrzest, po udzieleniu którego kapłan przystępuje do administrowania świętego sakramentu bierzmowania, eucharystia, pokuta, kapłaństwo, namaszczenie chorych i małżeństwo<sup>9</sup>.

Nie ma też wśród dziewiętnastowiecznych teologów prawosławnych

<sup>3</sup> S. Tyszkiewicz: *Moralistes de Russie*. Roma 1951 s. 92 n.

<sup>4</sup> S. Olejnik: *Współczesne kierunki rozwoju teologii moralnej*. W: *Współczesna Myśl Teologiczna*. Poznań 1964 s. 457—487.

<sup>5</sup> *Decretum de oecumenismo*, jw. n. 15.

<sup>6</sup> A. Katanski: *Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно*. Петербург 1877, s. 35. N. Malinowski: *Православное догматическое богословие*. 1909, s. 4 и след.

<sup>7</sup> P. Smirnow: *Изложение христианской веры*. Петербург 1907, s. 230: „Таинство есть священное действие, в котором под видимым знаком сообщается душ верующего невидимая благодать Божия”.

<sup>8</sup> Evdokimov, jw. s. 294.

<sup>9</sup> Malinowski, jw. s. 21. Smirnow, jw. s. 231. Ignatij archiep.: *О таинствах единой, святой, соборной и апостольской церкви*, Петербург 1849, s. 52.

Eusebij ep.: *Беседы о семи спасительных таинствах*, Петербург 1850, s. 5 и след.

kręgu rosyjskiego kontrowersji, gdy chodzi o ustanowienie sakramentów świętych. Zgodnie oni nauczają, że ustanowił je Chrystus Pan<sup>12</sup>. Niektórzy z teologów prawosławnych zastanawiają się nad kwestią, czy wszystkie sakramenty św. zostały przez Chrystusa ustanowione w takiej postaci, w jakiej je dziś Kościół św. posiada; czy też, co do niektórych wolno utrzymywać, że ustanowienie ich przez Chrystusa Pana polegało na udzieleniu Apostołom pewnych dyrektyw? Wielu z nich przychyliło się do zdania, że Chrystus wszystkich sakramentów św. w tej formie, w jakiej one dziś istnieją w Kościele, nie ustanowił, lecz dał Apostołom odpowiednie dyrektywy<sup>13</sup>.

## II. WIADOMOŚCI OGÓLNE O CHRZCIE ŚW.

Teologowie prawosławni XIX wieku nauczają jednomyślnie, że wśród siedmiu sakramentów św., pierwsze miejsce w uświęceniu człowieka, zajmuje chrzest. Jest on konieczny do zbawienia, ponieważ bez niego nie możemy stać się członkami Kościoła Chrystusowego, ani też korzystać z innych sakramentów. Chrzest św. jest drzwiami, powiada Bułgakow, przez które wchodzi łaska Boża do duszy człowieka<sup>14</sup>. Przez ten to sakrament człowiek ochrzczony wchodzi w szczególny związek z Chrystusem. Umiera on dla ciała i grzechu, a rodzi się za sprawą Ducha Świętego do nowego życia nadprzyrodzonego w Bogu<sup>15</sup>. Te nowe narodziny do życia nadprzyrodzonego dokonują się przez święty obrzęd, jakim jest trzykrotne zanurzenie chrzczonego w wodzie z równoczesnym wypowiedzeniem słów formy: *chrzci się sługa Boży w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego*<sup>16</sup>.

Skutki duchowe sakramentu chrztu św. są udzielane duszy chrzczonego w tym czasie, gdy jest on zanurzany w wodzie chrzcielnej i gdy szafarz sakramentu wypowiada słowa formy. Wówczas zostaje on za sprawą Ducha Św. uwolniony od grzechu pierworodnego i grzechów uczynkowych, jeżeli takie zostały przed chrztem popełnione, darowana zostaje kara za nie i pojawia się w duszy łaska Boża. Dzięki niej ochrzczony staje się dzieckiem Bożym i dziedzicem nieba. Ponadto chrzest włącza ochrzczonego do nowej społeczności wiernych w Kościele Chrystusowym na ziemi i daje mu prawo korzystania z innych sakramentów św.<sup>17</sup>.

## III. WARUNKI STAWIANE SZAFARZOWI CHRZTU ŚW.

Po zorientowaniu czytelnika w nauce rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku na temat sakramentów św. w ogólności, oraz po szkieletowym zapoznaniu z nauką o chrzcie św., przechodzimy obecnie do szczegółowego przedstawienia nauki tychże teologów na temat szafarza chrztu uroczystego i prywatnego.

<sup>12</sup> Malinowski, jw. s. 5 i 54. Evsebij, jw. s. 8. Ignatij, jw. s. 38.

<sup>13</sup> Filaret (Gumilewski): Православное догматическое богословие, Петербургъ 1882, т. 2, с. 128.

<sup>14</sup> Makarij (Bułgakow): Православное догматическое богословие, Петербургъ 1895, т. 2, с. 317 и след.

<sup>15</sup> Malinowski, jw. s. 56.

<sup>16</sup> Makarij, jw. s. 323. Malinowski, jw. s. 63 n.

<sup>17</sup> Makarij, jw. s. 329 n. Malinowski, jw. s. 77 n.

## 1. SZAFARZ CHRZTU UROCZYSTEGO

## § 1. Osoba szafarza

Z podanego we wstępie zarysu ogólnej nauki o sakramentach św. rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku dowiedzieliśmy się, że sakramenty św. są to ustanowione przez Chrystusa Pana znaki widzialne, przez które dawana jest człowiekowi wierzącemu łaska Boża niewidzialna. By jednak ta łaska stała się udziałem człowieka, w zwykłych warunkach potrzebny jest szafarz, który by ją w sakramentalnym znaku przekazał.

Omawiani teologowie, poruszając zagadnienie osoby szafarza sakramentów św., zwykle dokonują zasadniczego, według nich rozróżnienia, na szafarza głównego i szafarza drugorzędnego. Wszyscy zgodnie uczą, że szafarzem głównym sakramentów św. jest sam Chrystus Pan. On bowiem wszystkie sakramenty św. w Kościele istniejące ustanowił, a przez swoją mękę i śmierć na krzyżu nie tylko zadośćuczynił za nasze grzechy, lecz także wysłużył nam łaskę, która jest najczęściej ludziom rozdawana przez sakramenty. Na tej podstawie Chrystus Pan w stosunku do sakramentów św. ma niezaprzeczalną władzę i jest ich głównym szafarzem<sup>18</sup>. Chrystus Pan działa w sakramentach św. w sposób niewidzialny. Cytowany już bp. Euzebiusz wyjaśnia, że w czasie administrowania sakramentu chrztu św., sam Zbawiciel, niewidzialną mocą Ducha Świętego, uwalnia człowieka chrzczonego ze wszystkich jego dotychczasowych grzechów<sup>19</sup>, a następnie dawana mu jest łaska Boża<sup>20</sup>. Uzasadnienie powyższych twierdzeń znajdują teologowie prawosławni w Piśmie św. i u Ojców Kościoła. Cytują między innymi zwłaszcza św. Jana Apostoła<sup>21</sup> i św. Pawła<sup>22</sup>. Jeżeli chodzi o argumenty czerpane z Ojców Kościoła, to cytują zarówno Ojców Wschodnich, jak też i Zachodnich<sup>23</sup>.

Nas w szczególności interesuje osoba szafarza drugorzędnego. Na jego temat w pismach teologów prawosławnych kręgu rosyjskiego, spotykamy liczne i jasne wypowiedzi. Nie znajdujemy wprawdzie pełnego określenia jego osoby, lecz z poszczególnych zdań możemy ustalić, że szafarzem drugorzędnym może być: człowiek żyjący, ochrzczony, obdarzony przez Kościół odpowiednią władzą, który w zastępstwie Chrystusa i w Jego imieniu wykonuje ceremonie przepisane prawem Kościoła, koniecznie potrzebne do zaistnienia znaku sakramentalnego.

U Malinowskiego znajdujemy wypowiedź, że w zaistnieniu znaku sakramentalnego, szafarz drugorzędny spełnia wszystkie czynności, które on nazywa naturalnymi<sup>24</sup>. Szafarz drugorzędny jest tym „narzędziem”, jakim posługuje się Chrystus, a bez niego w zwyczajnych warunkach nie

<sup>18</sup> Ignatij, jw. s. 70. Malinowski, jw. s. 41.

<sup>19</sup> Evsebij, jw. s. 4. Malinowski, jw. s. 41. Ignatij, jw. s. 60.

<sup>20</sup> Evsebij, jw. s. 4. Makarij, jw. s. 329.

<sup>21</sup> Jan 1,33.

<sup>22</sup> 1 Kor 3,7.

<sup>23</sup> S. Chrysostomus: Homilia 50,3 in Mathaeum. S. Chrysostomus: Homiliae in Joannem, 86,4. Gregorius Nazianzenius: Oratio 40 in s. Baptisma. S. Augustinus: De baptismo 6,1. S. Ambrosius: De sacerdotii dignitate 5.

<sup>24</sup> Malinowski, jw. s. 41.

może zaistnieć znak sakramentalny<sup>25</sup>. Najczęściej teologowie prawosławni, podobnie zresztą, jak i teologowie katoliccy, na określenie szafarza drugorzędnego, używają takich terminów, jak: „narzędzie Boże”<sup>26</sup>, albo *siużytiel*, czyli ten, który spełnia święte funkcje w Kościele na mocy swego urzędu<sup>27</sup>.

Powiedzieliśmy wyżej, że sakrament jest znakiem oznaczającym i udzielającym łaski, którego istotnym elementem zewnętrznym jest ryt święty obejmujący materię i formę. W sakramencie chrztu ryt ten stanowi obmycie wodą naturalną z jednoczesnym wypowiedzeniem słów formy. Za szafarza więc tego sakramentu uważana jest ta osoba, która aplikuje podmiotowi zdolnemu do przyjęcia go w sposób poprawny materię i formę.

Aplikacja materii i formy może być dokonana dwojako: w sposób uroczysty, to znaczy z zachowaniem pełnego rytu przepisanego przez Kościół, i w sposób zwyczajny, czyli nie uroczysty. Ten drugi sposób ma miejsce wówczas, gdy szafarz tego sakramentu, wykona tylko istotę rytu, bezwzględnie potrzebną do zaistnienia znaku sakramentalnego.

Szafarzem zwyczajnym chrztu uroczystego według nauczania rosyjskich teologów prawosławnych jest biskup lub kapłan<sup>28</sup>. Twierdzenie swoje teologowie prawosławni omawianego okresu opierają na licznych argumentach zaczerpniętych z tradycji starożytnego Kościoła, który uznawał za zdolnych do godziwego udzielania chrztu uroczystego tylko duchownych, wchodzących w skład hierarchii władzy święceń<sup>29</sup>. Cytują z Ewangelii te miejsca, gdzie wyraźnie jest mowa, że sam Chrystus Pan władzę udzielania chrztu św. dał swoim Apostołom<sup>30</sup>. Następcami Apostołów są biskupi. Dlatego więc oni, jako prawowici spadkobiercy apostołskich uprawnień, są zwyczajnymi szafarzami chrztu uroczystego. Opierając się na tego rodzaju rozumowaniu Malinowski powiada, że z woli samego Boga, nie wszyscy wierni są szafarzami sakramentów świętych, lecz tylko Apostołowie i ci, którym oni tę władzę przekazali<sup>31</sup>.

Oprócz dowodów z Pisma św., w celu uzasadnienia słuszności głoszonej tezy, teologowie prawosławni omawianego okresu, posługują się obficie wypowiedziami Ojców apostołskich, Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych. W wykorzystywaniu świadectw tradycji staro-chrześcijańskiej są bardzo staranni. Przyczyny, które przynaglają ich do takiej pracy są następujące: po pierwsze w Cerkwi prawosławnej bezpośrednio po chrzcie, kapłan zwyczajnie udziela ochrzczoneму, święty sakrament bierzmowania. Tego sakramentu nie może udzielić ani szafarz laik, ani nawet diakon. Po drugie, od czasów reformy patriarchy moskiewskiego Nikona 1652—1666, powstała w łonie Cerkwi prawosławnej herezja bezpopowców, tak zwany

<sup>25</sup> Germogen ep.: *О святыхъ таинствѣхъ православной церкви*, Петербургъ 1904, с. 11.

<sup>26</sup> Germogen, jw. s. 11.

<sup>27</sup> Malinowski, jw. s. 41 n.

<sup>28</sup> Evsebij, jw. s. 10: „Епископъ или пресвитеръ, священнодействуя, совершаетъ только естественныя действия въ таинствѣхъ”.

Malinowski, jw. s. 32 n. Makarij, jw. s. 342 n.

<sup>29</sup> J. Podolecki: Szafarz sakramentu chrztu od wieku VIII do Soboru Trydenckiego. *Studia Warmińskie* V (1968) s. 473—482.

<sup>30</sup> Mat 28,19; Mr 16,16; Jan 20,21.

<sup>31</sup> Malinowski, jw. s. 33 n.

roskoł, nazywanych także starowierami. Praktykowali oni administrowanie sakramentów św. takich jak: chrzest, pokuta i małżeństwo przez wybranych spośród swojej gminy starszych — laików. Hierarchia Cerkwi prawosławnej potępiła tę herezję, a teolodzy w licznych pismach polemicznych wykazywali ich błędy<sup>32</sup>.

Metropolita moskiewski Makary 1816—1882, dowodzi słuszności twierdzenia, że tylko biskup i kapłan przez niego upoważniony może być szafarzem zwyczajnym chrztu uroczystego, cytując wypowiedź św. Ignacego Antiocheńskiego z listu do Smyrneńczyków: „Nie wolno bez biskupa ani chrzczyć, ani sprawować agapy”<sup>33</sup>. Następnie Tertuliana, który w księdze *De baptismo* tak się wyraża: „najwyższy kapłan, którym jest biskup, może go (chrztu) udzielać, a następnie prezbiterzy i diakoni, ale za pozwoleniem biskupa”<sup>34</sup>. Ponadto tenże autor odsyła zainteresowanych tym zagadnieniem do św. Ambrożego<sup>35</sup>, św. Hieronima<sup>36</sup>, św. Augustyna<sup>37</sup> i innych<sup>38</sup>. Tak samo nauczają i inni teologowie interesującego nas okresu. Podobnie jak metropolita Makary cytują oni oficie świadków najstarszej tradycji Kościoła, by w ten sposób wykazać zgodność ich obecnego nauczania z nauką Kościoła starożytnego<sup>39</sup>.

Teologowie dziewiętnastowieczni prawosławnej Rosji w nauczaniu swoim, odnośnie do interesującego nas zagadnienia, podkreślają, że tylko taki biskup lub kapłan ważne administruje chrzest św., który został ważne wyświęcony. Ważne zaś według nich jest wyświęcony ten, który otrzymał swoje święcenia kapłańskie od biskupa, który należy do prawowitej hierarchii Kościoła Chrystusowego, uczestniczy w nieprzerwanej sukcesji apostoelskiej, jednocześnie z zachowaniem prawem kościelnym przewidzianego rytu<sup>40</sup>. Ponadto szafarz chrztu uroczystego powinien posiadać upoważnienie prawowitej władzy Kościoła, gdy jest tylko kapłanem, do spełniania tych funkcji<sup>41</sup>.

Obecnie przyjrzyjmy się zagadnieniu, jak teologowie prawosławni XIX wieku rozumieją przynależność szafarza sakramentów św. do Kościoła.

## § 2. Przynależność szafarza do Kościoła

Dziewiętnastowieczni teologowie prawosławni kręgu rosyjskiego powszechnie nauczają, że do godziwego administrowania wszystkich sakramentów św., konieczna jest u szafarza drugorzędnego nie tylko odpowiednia władza święceń oraz kanoniczne upoważnienie kompetentnej władzy kościelnej, lecz także wiara i stan łaski<sup>42</sup>. Jeżeli więc szafarz

<sup>32</sup> M. Jugie: *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, Parisiis 1930, s. 548 n.

<sup>33</sup> Ignacy Antiocheński S.: *Epistola ad Smyrnaeos*, n. VIII.

<sup>34</sup> Tertulian: *De baptismo*, c. XVII.

<sup>35</sup> S. Ambroży: *De sacramentis*, III, 1.

<sup>36</sup> S. Hieronim: *Adversus Luciferianos*, c. IV.

<sup>37</sup> S. Augustyn: *De civitate Dei*, XXII, 18.

<sup>38</sup> Makarij, jw. s. 342.

<sup>39</sup> Germogen, jw. s. 11. Ignatij, jw. s. 41. Malinowski, jw. s. 5 i 33 n.

<sup>40</sup> Malinowski, jw. s. 33. Makarij, jw. s. 314.

<sup>41</sup> Smirnow, jw. s. 232.

<sup>42</sup> Malinowski, jw. s. 34.



drugorzędny udzieli chrztu uroczystego bez łaski uświęcającej, grzeszy ciężko. Jeżeli zaś chodzi o ważne sprawowanie tego sakramentu, to według nauki omawianych teologów, nie jest konieczne potrzebna ani wiara, ani stan łaski uświęcającej<sup>43</sup>. Słuszność takiego rozstrzygnięcia uzasadniają tym, że szafarzem pierwszorzędnym wszystkich sakramentów jest sam Chrystus Pan. Następnie gdyby ważność i skuteczność sakramentów św. zależała od wiary i stanu łaski szafarza drugorzędnego, to wierni, jak wyjaśnia Malinowski, nigdy nie byłiby pewni, czy rzeczywiście został im sakrament administrowany, o który szafarza drugorzędnego prosili<sup>44</sup>.

Gdy chodzi o brak wiary u szafarza drugorzędnego sakramentów św., to teolodzy prawosławni rozpatrują to zagadnienie w dwojakim aspekcie. Stwierdzają oni, że może zaistnieć dwojaka sytuacja, jeżeli chodzi o brak wiary u omawianego szafarza. Fakt ten może być tajny, lub jawny. Pierwszy wypadek zachodzi wówczas, gdy szafarz drugorzędny utracił wiarę i stał się praktycznie człowiekiem niewierzącym, albo przeszedł do herezji. Lecz fakty te są jeszcze nikomu nie znane. Drugi wypadek ma miejsce wówczas, gdy niewiara albo przejście do herezji szafarza drugorzędnego jest faktem publicznie znanym. Jeżeli szafarz drugorzędny utracił wiarę, lub przeszedł do herezji, a fakt ten nie został publicznie ujawniony, wówczas administruje on sakramenty św. ważnie<sup>45</sup>. Natomiast gdy niewiara szafarza, albo jego przejście do herezji stało się faktem powszechnie znanym, administrowane przez niego sakramenty św. są nieważne<sup>46</sup>.

Z powyższym zagadnieniem łączy się do pewnego stopnia sprawa przyjęcia sakramentu chrztu św. z rąk szafarza zdegradowanego albo nieortodoksyjnego. Zagadnienia te są poruszane przez teologów prawosławnych, dlatego też obecnie krótko je przedstawimy.

Stanowisko omawianych teologów wobec problemu przyjęcia sakramentu chrztu św. z rąk szafarza zdegradowanego jest jednolite. Nauczają oni, że chrzest przyjęty z rąk takiego szafarza jest nieważny. Nieważność płynie stąd, że degradacja biskupa czy kapłana, pociągą za sobą pozbawienie władzy święceń i przeniesienie do stanu świeckiego. Do tego zaś, by sakrament chrztu, jak powiedzieliśmy wyżej, był ważnie administrowany, wymaga się od szafarza drugorzędnego władzy święceń i poprawnego przystosowania formy do materii<sup>47</sup>. Cytowany już metropolita moskiewski Makary odnośnie omawianego zagadnienia<sup>48</sup>, zajmuje takie same stanowisko, jak Malinowski, który powiada: jeżeli kapłan administruje sakrament zanim zostanie ujawniona jego niegodność kapłańska,

<sup>43</sup> Tamże: „Православная церковь, согласно съ древне-вселенскимъ учению, отвергаетъ воззрѣне, будто и изъ законныхъ совершителей совершаютъ действительныя таинства только те, которые являются достойными служителями таинства”.

<sup>44</sup> Malinowski, jw. s. 34.

<sup>45</sup> Tamże: s. 40: „Однако ни тайное неверие, пока оно не обнаружено, не обличено и не осуждено церковно..., не служитъ препятствиемъ къ действительности таинства”.

<sup>46</sup> Jugie, jw. t. III, s. 55 n.

<sup>47</sup> Germogen, jw. s. 11 n.: „...для силы таинства требуются отъ него только два условия, чтобы совершитель былъ законопоставленный священнослужитель и не запрещенный...”.

<sup>48</sup> Makarij, jw. s. 314.

i dopóki nie jest pozbawiony władzy święceń, to sakramenty św. przez niego administrowane nie są pozbawione ważności. Jeżeli zaś kapłan został zdegradowany, traci tym samym prawo administrowania sakramentów św., a gdyby ich pomimo degradacji udzielał, są one udzielane nieważnie<sup>49</sup>. Teologowie prawosławni sądzą, że tylko w jednym wypadku szafarz zdegradowany administruje chrzest św. ważne, mianowicie w niebezpieczeństwie śmierci.

Pozostaje nam jeszcze przedstawić zagadnienie ważności chrztu udzielanego przez heretyka. By stanowisko teologów prawosławnych lepiej zrozumieć, trzeba nam przypomnieć z ogólnej nauki o sakramentach św. dwa twierdzenia. Pierwsze: sakramenty św. są darami Chrystusa dla wiernych, ustanowionymi w prawdziwym Kościele. Nie ma więc ich poza prawdziwym Kościołem Chrystusowym. Drugie: szafarzem zwyczajnym sakramentu chrztu uroczystego jest biskup lub kapłan kanonicznie delegowany. W oparciu o powyższe stwierdzenia, dochodzą teologowie prawosławni do następujących wniosków: sakrament chrztu administrowany przez heretyka jest nieważny. Nieważność jego płynie stąd, że udzielono go poza prawdziwym Kościołem Chrystusowym, a następnie nie wiadomo, czy szafarz go udzielający posiadał ważne udzielone święcenia.

W praktyce wnioski nie były z jednakową surowością stosowane na przestrzeni wieków z Cerkwi prawosławnej. Dla lepszego zorientowania w tej kwestii podamy kilka faktów historycznych. Już w wieku XII znane są sporadyczne wypadki, że Cerkiew prawosławna na Rusi powtórnie chrzczyła tych, których przyjmowała z katolicyzmu i zaliczała do grona swoich wiernych. Rebaptызacja stała się dość powszechna zwłaszcza po soborze Florenckim, którego dekrety synod Moskiewski w 1441 r. uznał za heretyckie, a następnie je potępił.

Metropolita moskiewski Jonasz 1453—1462 nakazał powtórnie chrzczyć wszystkich rzymskich katolików, pragnących należeć do Cerkwi prawosławnej. W uzasadnieniu swojej decyzji powołał się na fakt stosowania w Kościele rzymsko-katolickim, innego niż w Cerkwi prawosławnej sposobu udzielania chrztu. U katolików udziela się tego sakramentu przez trzykrotne polanie głowy chrzczonego z równoczesnym wypowiedzeniem słów formy. Prawosławni zaś udzielają chrztu przez trzykrotne zanurzenie. Ponadto katolicy używają innej formy przy administrowaniu chrztu niż prawosławni.

Nie wszędzie jednak decyzja metropolity Jonasza była wiernie przestrzegana. Znane są wypadki, że w tym czasie przyjmowano na łono Cerkwi prawosławnej tylko przez namaszczenie świętym krzyżem. Tak została przyjęta do Cerkwi prawosławnej z katolicyzmu przez patriarchę Ignacego w roku 1606 Maryna Mniszchówna<sup>50</sup>. W celu ujednoczenia postępowania, patriarcha moskiewski Filaret Nikicki w roku 1620 zwołał synod do Moskwy, gdzie postanowiono wszystkich katolików przyjmowanych do prawosławia ponownie chrzczyć, a to z tej racji, że przychodzą oni

<sup>49</sup> Malinowski, jw. s. 40: „Тайинства, совершенныя священникомъ до времени открытаго обнаруженія его недостойнства быть священнослужителемъ, до лишения его власти священнодействовать, не лишены свойственной тайствамъ силы и действительности; после же этого священникъ теряет свои права на священнослужение, и тайства, имъ совершаемыя, не имеютъ силы.”

<sup>50</sup> Jugie, jw. t. III, s. 91 n.

z herezji do prawdziwego Kościoła. W herezji zaś nie ma prawdziwych sakramentów św. Przeto i chrzest udzielony w Kościele katolickim jest nieważny. Ponownie zajęto się tą kwestią na tym samym synodzie 16 XII 1621 roku i zdecydowano rebaptyzację rozciągnąć na wszystkich katolików obrządków wschodnich. Praktyka rebaptyzacji trwała w patriarchacie moskiewskim do roku 1667.

Dopiero patriarcha Makary Antiocheński i Paisij Aleksandryjski unieważnili dekrety synodu moskiewskiego z roku 1620 i 1621 jako nie mające podstaw kanonicznych i dogmatycznych w roku 1667. Od tego roku katolicy rzymscy i katolicy obrządków wschodnich byli przyjmowani do Cerkwi prawosławnej przez samo tylko namaszczenie krzyżem św., odmówienie przepisanych modlitw i złożenie wyznania wiary.

W roku 1757 przysły nowe uproszczenia. Pragnących należeć do Cerkwi prawosławnej przyjmowano na mocy złożenia wyznania wiary, a duchowny obowiązany był po przyjęciu wyznania wiary odczytać odpowiednie modlitwy. Namaszczano zaś św. krzyżem tylko tych, którzy dotychczas nie byli bierzmowani w Kościele rzymsko-katolickim. Jeżeli zaś petent był bierzmowany w Kościele katolickim, pomijano obrzęd namaszczania św. krzyżem, uznając tym samym, że sakrament ten został ważnie przyjęty.

Odmienne stanowisko odnośnie rebaptyzacji katolików rzymskich i katolików obrządków wschodnich, zajęli duchowni prawosławni metropolii kijowskiej. W jej granicach zawsze uznawano ważność chrztu św. udzielonego w Kościele rzymsko-katolickim, przez katolików obrządków wschodnich, a nawet i przez protestantów, jeżeli tylko zachowana była przez szafarza sakramentu prawowita forma i materia, oraz jeżeli szafarz miał intencję czynienia tego, co czyni Kościół. Metropolita Piotr Mohyla 1596—1647 w *trebniku* wydanym dla metropolii kijowskiej poleca, by katolików czy protestantów przechodzących do Cerkwi prawosławnej nie chrzcić ponownie, lecz uzupełnić tylko brakujące ceremonie. Od katolików praktycznie żądano tylko złożenia wyznania wiary. Od roku 1767 w całej prawosławnej Rosji przyjęto ten sposób postępowania wobec przyjmujących prawosławie katolików<sup>51</sup>.

Teologowie prawosławni XIX wieku zgodnie nauczają, że chrzest św. przyjęty z rąk szafarza heretyckiego jest ważny, jeżeli tylko został udzielony podmiotowi zdolnemu do przyjęcia go w imię Trójcy Przenajświętszej i gdy szafarz użył ważnej materii, poprawnie dostosował formę i miał intencję przynajmniej czynienia tego, co czyni Kościół<sup>52</sup>.

### § 3. Intencja szafarza

Oprócz wyżej omówionych, niezbędnych warunków i kwalifikacji, jakie powinien posiadać szafarz zwyczajny chrztu św., wszyscy teologowie prawosławni kręgu rosyjskiego nauczają, że ponadto do ważnego admini-

<sup>51</sup> Tamże, s. 89—99 n. Spacil: Th.: *Doctrina Theologiae Orientis Separati de sacramentis in genere*, Roma 1937 s. 117 n.

<sup>52</sup> Antonij (Amfiteatrow): *Догматическое богословие*, Петербургъ 1862, c. 222. Makarij, jw. s. 335. Malinowski, jw. s. 34 i 93.

strowania tego sakramentu, musi on wzbudzić właściwą intencję — *namierenije*<sup>53</sup>.

Nim przejdziemy do szczegółowego przedstawienia tej kwestii, jedno trzeba stwierdzić, że omawiani teologowie tym się różnią od teologów katolickich, iż nie wprowadzają tak licznych rozróżnień i podziałów intencji, jak to widzimy u tych ostatnich. Jedni z teologów prawosławnych domagają się, by potrzebna intencja przy administrowaniu sakramentów św. zawierała się w wyraźnym dążeniu szafarza do poprawnego i dokładnego wypełnienia wszystkich ceremonii przez Kościół św. określonych i nakazanych z poważnym zamiarem spowodowania skutków właściwych danemu sakramentowi w podmiocie, który pragnie go przyjąć<sup>54</sup>. Inni z nich powiadają, że wystarczy, gdy szafarz sakramentów św. przy ich administrowaniu ma intencję czynienia tego, co czyni Kościół<sup>55</sup>.

Obecnie przyjrzyjmy się bliżej niektórym wypowiedziom. Np. Malinowski powołuje się na księgi symboliczne Cerkwi prawosławnej i domaga się, by szafarz sakramentów św., administrując je, miał wyraźne zamierzenie spełnienia poprawnie świętych czynności wymaganych przez Kościół. Tłumacząc to szerzej powiada, że gdyby szafarz przy administrowaniu sakramentów św. nie posiadał intencji wyraźnej, to dokładne pokazywanie przez profesora liturgii, studentowi teologii czynności związanych z administrowaniem sakramentów św., albo naśladowanie czynności szafarza sakramentów przez niewierzących w celu wyśmiania św. ceremonii, nie różniłoby się w niczym od rezygowanego administrowania sakramentu przez szafarza kanonicznie delegowanego przez Kościół<sup>56</sup>. Podobnie stawia problem Bułgakow, który również domaga się od szafarza sakramentów św., by posiadał intencję wyraźną, jeżeli chce, aby sakrament przez niego administrowany był udzielony ważnie<sup>57</sup>.

Cytowany wyżej Malinowski popiera swoje stanowisko wypowiedzią biskupa Woroneża św. Tichona Zadońskiego † 1783, który mówi, że kapłan administrujący sakramenty św. powinien dokładnie znać formę sakramentalną, by ją prawidłowo dostosować do materii, a ponadto ma on mieć mocną intencję dokonania sakramentu zgodnie z przepisami Kościoła. Gdyby szafarz sakramentów nie miał takiej intencji, lub gdyby nie znał dokładnie słów formy sakramentalnej, działanie jego nigdy nie spowodowałoby skutków nadprzyrodzonych, a szafarz tak postępując narażałby siebie na potępienie wieczne<sup>58</sup>. Prócz warunków postawionych przez Tichona Zadońskiego, Malinowski domaga się od szafarza, by jego

<sup>53</sup> Malinowski, jw. s. 47: „намерение”. Makarij, jw. s. 314.

<sup>54</sup> Makarij, jw. s. 314 n.

<sup>55</sup> Malinowski, jw. s. 47: „делать то, что делает церковь”.

<sup>56</sup> Malinowski, jw. s. 39: „Поэтому, почему для действительности таинства необходимо намерение в этом смысле. Возможны случаи воспроизведения, особенно простецами-священнослужителями, во всех подробностях какого-нибудь таинства, „для примера”, чтобы, в виде урока, показать своему начинающему собрату, как оно совершается. При современном печальном религиозном состоянии и сильном распространении атеизма допустима возможность точно воспроизведения видимой стороны таинства, точного исполнения всех установленных церковью слов и действий, ради шутки.”

<sup>57</sup> Makarij, jw. s. 314: „изъявляя намерение...”

<sup>58</sup> Malinowski, jw. s. 38 n.

intencja była „głęboka”, wewnętrzna, aktualna i zdeterminowana<sup>59</sup>. Tenże sam autor na innym miejscu twierdzi, że do ważnego spełnienia znaku sakramentalnego wystarcza u szafarza intencja zewnętrzna<sup>60</sup>.

Z podanych wyżej tekstów możemy wyciągnąć następujące wnioski:

a. Szafarz zwyczajny chrztu uroczystego, jako rozumne narzędzie Chrystusa i Kościoła, przy sprawowaniu sakramentów św. trzeba, by posiadał właściwą intencję. Może on bowiem o tyle tylko ważne administrować sakrament, o ile chce działać według myśli Kościoła. Sakrament bowiem z natury swojej nie jest rzeczą, lecz ludzką czynnością, dokonywaną w zwyczajnych warunkach przez człowieka w imieniu Chrystusa i Kościoła. Szafarz sakramentu spełnia więc akt posługi, czynność oficjalną z polecenia Kościoła. Wykonywanie tej posługi jako aktu ludzkiego musi się dokonywać w sposób świadomy i wolny, jest aktem służby, spełnianiem czynności świętej z upoważnienia Kościoła. Udzielanie sakramentu wymaga więc od szafarza, aby wypełnił dokładnie intencję Kościoła. Inaczej bowiem dokonany obrzęd, czyli nawet najdokładniejsze spełnienie świętych ceremonii, nie będzie autentycznym obrzędem Kościoła i stąd nie będzie sakramentem. Intencja szafarza jest przeto konieczna potrzebna do ważności administrowanego sakramentu.

b. Wymagana od szafarza sakramentu chrztu św. intencja jest aktem jego woli, dzięki któremu wykonuje on czynności związane z rytmem sakralnym i zmierza przez dokładne i poważne spełnienie tych czynności do spowodowania skutków nadprzyrodzonych. A więc tak pojęta intencja powinna zawierać następujące elementy: znajomość materii i formy, które wchodzi w skład znaku sakramentalnego, oraz poprawnego sposobu przystosowania formy do materii danego sakramentu. Następnie wykonanie św. ceremonii zgodnie z przepisami Kościoła i chęć spowodowania przez to skutków nadprzyrodzonych w podmiocie przyjmującym dany sakrament.

c. Teologowie prawosławni omawianego okresu nie zajmują jednolitego stanowiska, co do tego, jaka jest potrzebna intencja u szafarza uroczystego, by znak sakramentalny powodował bezpośrednio nadprzyrodzone skutki. Jedni z nich, bardziej rygorystyczni, wymagali od szafarza sakramentów intencji wewnętrznej i aktualnej, oraz dokładnego spełnienia wszystkich ceremonii nakazanych przez Kościół. Inni twierdzili, że wystarcza do ważnego sprawowania sakramentów intencja zewnętrzna i poprawne spełnienie ceremonii nakazanych przez Kościół.

Tego rodzaju niejednolita postawa w nauczaniu teologów prawosławnych interesującego nas okresu, daje się zauważyć nie tylko odnośnie intencji szafarza, lecz również, jak to ukażemy niżej, także warunków stawianych szafarzowi nadzwyczajnemu chrztu prywatnego.

---

<sup>59</sup> Malinowski, jw. s. 37: „когда совершитель имеет въ виду не только исполнить въ точности все уставленные обряды, но и глубокое, внутреннее решительное намерение совершить именно таинство, т. е. низвести въ таинстве Св. Духа, или пронести те именно благодатныя действия, которыя по божественному уставлению предназначены для каждаго таинства”.

<sup>60</sup> Malinowski, jw. s. 40: „православная церковь не поставляет действительность таинства въ зависимость отъ внутреннего намерения въ р.-католическомъ смысле”.

Reasumując nasze dociekania na temat szafarza chrztu uroczystego w pismach teologów prawosławnych XIX wieku stwierdzamy:

a. W nauczaniu ich istniała wyraźna zgodność, że tylko biskupi i kapłani, którzy otrzymali ważne swoje święcenia, są zwyczajnymi szafarzami chrztu uroczystego.

b. Kapłan w wykonywaniu władzy święceń odnośnie do administrowania chrztu uroczystego, był uzależniony od pozwolenia swojego biskupa.

c. Biskupi i kapłani tracili powyższą władzę z chwilą jawnej apostazji lub jawnego przejścia do herezji.

Powyższe wnioski pozwalają nam stwierdzić, że w nauce teologów prawosławnych XIX wieku istniało powszechne przekonanie, że tylko biskupi i kapłani są zwyczajnymi szafarzami chrztu uroczystego.

## 2. SZAFARZ CHRZTU PRYWATNEGO

Interesujący nas teologowie prawosławni w nauczaniu swoim zgodnie podkreślają ważność sakramentu chrztu św. w życiu ludzkim, oraz jego konieczność do osiągnięcia zbawienia wiecznego<sup>61</sup>. Przywiązują też oni dużą wagę do tego, by chrzest był udzielany przez szafarza zwyczajnego przy użyciu rytu uroczystego. Kiedy jednak zachodzi konieczność administrowania tego sakramentu i nie ma szafarza zwyczajnego, może wówczas szafarz nadzwyczajny udzielić chrztu z pominięciem przepisanych ceremonii rytu uroczystego. Taki chrzest określamy mianem „chrztu prywatnego”. Według nauki teologów prawosławnych, szafarzem nadzwyczajnym chrztu prywatnego może być diakon, a nawet człowiek świecki nie wyłączając niewiast.

Zagadnienie szafarza nadzwyczajnego rozpatrzmy w dwu punktach: Duchowny jako szafarz nadzwyczajny chrztu prywatnego, oraz ludzie świeccy jako szafarze nadzwyczajni chrztu. Pominiemy natomiast szczegółowe rozpatrzenie zagadnienia, kiedy szafarz zwyczajny chrztu uroczystego mógł być szafarzem chrztu prywatnego. Dziewiętnastowieczni teologowie prawosławni zgodnie nauczają, że o ile tylko zachodziła konieczność, szafarz zwyczajny chrztu, mógł zawsze udzielić tego sakramentu ważne i godziwie z pominięciem rytu uroczystego.

### § 1. Duchowny jako szafarz nadzwyczajny chrztu

Teologowie prawosławni w pismach swoich poświęcają nieco uwagi szafarzowi nadzwyczajnemu chrztu św. Uznając konieczność tego sakramentu do osiągnięcia zbawienia, uważają w pewnych okolicznościach za konieczne, by chrzest mógł być udzielany z pominięciem uroczystych ceremonii przez szafarza nadzwyczajnego. W odpowiedzi na pytanie, kiedy diakon, jako szafarz nadzwyczajny chrztu św. może ten sakrament administrować, nie są pomiędzy sobą jednomyślni. Według jednych diakon ważne chrzci, gdy podmiot sakramentu znajduje się in *extrema necessitate*. Przedstawicielem tego kierunku jest znany już nam Makary<sup>62</sup>. Licniejsza natomiast jest grupa teologów, z Malinowskim na czele,

<sup>61</sup> Makarij, jw. s. 343.

<sup>62</sup> Makarij, jw. s. 342: „Диакономъ дозволялось иногда крестить... по дозволенью только въ случаяхъ крайней нужды”.

którzy uczą, że diakon jako szafarz nadzwyczajny sakramentu chrztu św., może go ważnie administrować, gdy zachodzi *simplex necessitas*<sup>61</sup>.

Obecnie należy odpowiedzieć na pytanie, jak rozumieeli przedstawiciele poglądy surowszego *extrema necessitas — krajna nužda* — ostateczną potrzebę? Z ogólnych wypowiedzi wynika, że ostateczną potrzebę powodowała np. niebezpieczna choroba, lub inne niebezpieczeństwo grożące śmiercią człowiekowi, którego należało ochrzcić, a szafarz zwyczajny był niedostępny<sup>64</sup>.

Przedstawiciele kierunku łagodniejszego: *simplex necessitas — po nuždie* — uważali, że nawet wówczas, gdy podmiot znajdował się w zwykłej potrzebie, np. w chorobie, która nie zagrażała śmiercią, albo nawet w razie roztropnego przewidzenia, że przez dłuższy okres czasu, szafarz zwyczajny będzie niedostępny, diakon mógł administrować sakrament chrztu św.<sup>65</sup>.

Zarówno pierwsza, jak i druga grupa teologów domagała się od szafarza nadzwyczajnego, by poprawnie dostosował formę do materii przy administrowaniu sakramentu, a także by wzbudził ważną intencję. Ponadto, jeżeli chodzi o diakona, nie mógł on znajdować się w karach kościelnych<sup>66</sup>.

Wśród wypowiedzi interesujących nas teologów znajdujemy też odpowiedź na pytanie, jak należy postąpić, gdy diakon udzieli chrztu św. podmiotowi, który nie znajdował się *in extrema necessitate*, ani nawet *in simplici necessitate*? Teologowie dziewiętnastowieczni kręgu rosyjskiego dają zgodną odpowiedź, że chrzest w takich warunkach udzielony należy uważać za ważny. Szafarz zwyczajny powinien jednak *quam primum* uzupełnić ceremonie brakujące<sup>67</sup>.

## § 2. Ludzie świeccy jako szafarze nadzwyczajni chrztu

W celu otrzymania pełnego obrazu norm, które w omawianym przez nas okresie, określały osoby uprawnione i warunki udzielania chrztu św. w wypadkach grożącego niebezpieczeństwa, pozostaje nam jeszcze przedstawić sprawę administrowania chrztu prywatnego przez osoby świeckie. Na wstępie należy stwierdzić, że teologowie prawosławni XIX wieku są zgodni co do tego, że laik nigdy nie posiadał władzy udzielania chrztu uroczystego. Mógł on być tylko szafarzem nadzwyczajnym chrztu prywatnego.

Normy obowiązujące w Cerkwi prawosławnej odnośnie do ludzi świeckich, jako szafarzy nadzwyczajnych chrztu prywatnego, mówią jasno, że ważność administrowania tego sakramentu przez laika, uzależniona jest od okoliczności zewnętrznych. Taką okolicznością zewnętrzną, która uprawniała człowieka świeckiego do ważnego udzielania chrztu prywatnego, była rzeczywista konieczność. A więc bliskie niebezpieczeństwo

<sup>61</sup> Malinowski, jw. s. 34: „по нужде”. Nikodem ep. (Milaš): Правила православной церкви съ толкованіями. Петербургъ 1911, т. 2, с. 593: „в случае нужды”.

<sup>64</sup> Makarij, jw. s. 342 n.

<sup>65</sup> Malinowski, jw. s. 34 n. Nikodem, jw. s. 593.

<sup>66</sup> Malinowski, jw. s. 40 n.

<sup>67</sup> Silvester ep. (Malevanski): Опыт православного догматическаго богословія, Киевъ 1889 с. 422. Malinowski, jw. s. 96.

śmierci według jednych teologów, lub według drugich choroba, z której wprawdzie nie wynikała bliska śmierć, lecz była niebezpieczna dla podmiotu, który należało ochrzcić. Ponadto roztropne przewidywanie, że szafarz zwyczajny chrztu św. przez dłuższy czas będzie nieosiągalny<sup>64</sup>.

Szafarzowi nadzwyczajnemu chrztu prywatnego stawiano warunki, które powinien spełnić pod rygorem nieważności sprawowanego sakramentu: a. powinien sam być ochrzczony, b. prawowiernym chrześcijaninem, czyli należeć do Cerkwi prawosławnej; c. wyznawać główne prawdy wiary, a zwłaszcza wierzyć w dogmat Trójcy Przenajświętszej oraz w prawdy odnośnie dzieła odkupienia dokonanego przez Chrystusa Pana; d. dokładnie znać formę sakramentu chrztu św. i umieć ją należycie dostosować do materii, oraz wzbudzić ważną intencję<sup>65</sup>. W wypadku rzeczywistej konieczności szafarzem nadzwyczajnym chrztu prywatnego mogła też być niewiasta<sup>70</sup>.

Reasumując powyższe wypowiedzi na temat szafarza nadzwyczajnego chrztu św. prywatnego możemy stwierdzić:

a. Teologowie prawosławni XIX wieku kręgu rosyjskiego zgodnie uczą, iż chrzest prywatny wolno było administrować tylko w wypadku rzeczywistej konieczności.

b. Pierwszeństwo do udzielania tego sakramentu mieli szafarze zwyczajni, to znaczy biskupi i kapłani.

c. W wypadku zaistnienia naglej konieczności, gdy szafarze zwyczajni byli nieosiągalni, zyskiwali prawo administrowania chrztu św. diakoni, a nawet wierni świeccy, mężczyźni albo niewiasty, jako szafarze nadzwyczajni.

d. Jeżeli podmiot, który otrzymał chrzest z rąk laika, wyszedł szczęśliwie z groźących mu niebezpieczeństw, należało możliwie jak najprędzej uzupełnić brakujące ceremonie u szafarza zwyczajnego, aby, jak stwierdza Nilskij, sakrament był doskonały i zbawienny<sup>71</sup>.

Ponadto znajdujemy jeszcze w wypowiedziach teologów interesującego nas okresu pewne szczegółowe rozwiązania, jeżeli chodzi o szafarzy chrztu. Większość ich jest zdania, że gdy się ma do wyboru, przyjęcie chrztu św. z rąk kapłana apostaty lub heretyka, czy z rąk prawowiernego laika, należy prosić o chrzest prawowiernego laika<sup>72</sup>. Następnie jednomyślni są i zgodnie uczą, że chrzest administrowany przez poganina, albo żyda jest nieważny<sup>73</sup>.

Po przedstawieniu zagadnienia szafarza chrztu w pismach dziewiętnastowiecznych teologów prawosławnych kręgu rosyjskiego, pomimo, że celem niniejszego artykułu nie było porównanie z nauką teologów katolickich, a tylko zapoznanie z dorobkiem myśli teologicznej braci odłączonych, dostrzegamy wyraźnie, jak wiele jest punktów stycznych z doktryną Kościoła katolickiego. Widzimy niemal ten sam układ zagadnienia

<sup>64</sup> Nikodem, jw. s. 593 n. Makarij, jw. s. 342 n. Malinowski, jw. s. 34 n.

<sup>65</sup> Malinowski, jw. s. 34: „вообще людьми, верующими в основныя истины христіанства, въ Бога триединаго и въ табу некушленія”.

<sup>70</sup> Nikodem, jw. s. 593. Malinowski, jw. s. 34 n.

<sup>72</sup> Tamże, t. II, s. 107.

<sup>73</sup> I. Nilskij: Разборъ безноновцискаго ученія о лицахъ имѣющихъ право совершать крещеніе (Крест. Чтеніе 1865, т. I, 83-114).

<sup>70</sup> Malinowski, jw. s. 34 n. Sprčić, jw. s. 117.



i na ogół, poza nielicznymi różnicami, niemal takie same rozwiązania. Nie zacierając różnic, trzeba stwierdzić, że rozwiązania teologów prawosławnych są szczególnie bliskie duchowi teologii katolickiej po soborze Watykańskim II.

#### LE MINISTRE DU BAPTÊME CHEZ LES THÉOLOGIENS ORTHODOXES RUSSES DE XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

##### RÉSUMÉ

L'article expose la doctrine des théologiens orthodoxes russes de XIX<sup>e</sup> siècle au sujet de ministre du baptême. L'introduction contient un résumé de la doctrine de ces théologiens au sujet des sacrements en général et du baptême en particulier. Dans le corps de l'article l'auteur expose les conditions posées par ces théologiens au ministre du baptême solennel et privé. D'après ces théologiens il faut distinguer entre le ministre principal des sacrements et le ministre secondaire. Le ministre principal c'est Jésus-Christ lui-même. Le ministre secondaire c'est chaque homme vivant, baptisé et pourvu de l'autorisation de l'Église. Les évêques et les prêtres sont des ministres ordinaires du baptême solennel. Pour administrer légitimement ce sacrement ils doivent posséder le pouvoir d'ordre, l'autorisation canonique de l'Église, la foi, l'état de la grâce sanctifiante, l'intention et l'application correcte de matière et de forme.

Le baptême privé peut être administré par des évêques, des prêtres, des diacres et même des fidèles laïcs. Il ne peut être administré qu'au cas de péril mortel ou de l'extrême nécessité. La priorité appartient aux ministres ordinaires, mais, s'ils sont inaccessibles, le baptême peut être administré par des diacres, des fidèles laïcs, hommes ou femmes, comme ministres extraordinaires. On exige d'eux qu'ils soient orthodoxes, qu'ils connaissent les principaux articles de la foi, qu'ils sachent bien appliquer la forme à la matière du sacrement, qu'ils aient l'intention correcte. Des païens, des juifs, et des chrétiens non-orthodoxes ne peuvent pas administrer valablement le baptême.

Nous n'effaçons point les différences, mais nous admettons que la doctrine des théologiens orthodoxes à ce sujet est proche de l'esprit de théologie catholique.



## STRUKTURY KOLEGIALNE W POSOBOROWYM PRAWIE KANONICZNYM

Treść: Wstęp. — I. Synod biskupów. — 1. Geneza synodu biskupów, 2. Struktura prawna synodu biskupów, 3. Regulamin wewnętrzny synodu biskupów. — II. Konferencje biskupów. — 1. Geneza instytucji konferencji biskupów, 2. Konferencje biskupów w świetle Konstytucji o Liturgii św. oraz jej dokumentów wykonawczych, 3. Konferencje biskupów w świetle Dekretu *Christus Dominus* oraz Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, 4. Niektóre szczegółowe uprawnienia konferencji biskupów. — III. Rady kapłańskie. — 1. Udział kapłanów w zarządzie Kościołem partykularnym w aspekcie historycznym, 2. Soborowa koncepcja rad kapłańskich. — *Argumentum*.

### WSTĘP

Szczególną pozycję w nauce Soboru Watykańskiego II zajmują tezy o kolegalnej strukturze hierarchii w Kościele<sup>1</sup>. Oznaczają one, że jeden Kościół powszechny rozbudowuje się ze wspólnoty wielu Kościołów lokalnych, oraz to, że jedność Kościoła z istoty swej obejmuje element wielości i pełni. Ta kolegalna struktura hierarchii w Kościele opiera się przede wszystkim na dwóch faktach historycznych: kolegalności Apostołów oraz kolegalnym charakterze urzędu w dawnym Kościele<sup>2</sup>.

Idea kolegalności, która ożywiła się w Kościele dzięki Soborowi Watykańskiemu II, znalazła swe odbicie w posoborowym prawie kanonicznym, a mianowicie w nowych instytucjach prawa osobowego: synodzie biskupów, konferencjach biskupów oraz radach kapłańskich. Te właśnie instytucje — ukazujące w większym lub mniejszym stopniu realizację idei kolegalności na płaszczyźnie ogólnokościelnej, regionalno-krajowej i diecezjalnej — będą przedmiotem niniejszej pracy.

### I. SYNOD BISKUPÓW

W soborowej Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* o Kościele, w odniesieniu do biskupów, między innymi czytamy: „Poszczególni biskupi, stojący na czele Kościołów partykularnych, sprawują swe rządy pasterskie, każdy nad powierzoną sobie częścią Ludu Bożego, nie nad innymi Kościołami ani nad całym Kościołem powszechnym. Jednak jako

<sup>1</sup> *Constitutio dogmatica Lumen gentium* de Ecclesia, cap. III. AAS 57 (1965) 21; *Decretum Christus Dominus* de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia. AAS 58 (1966) 673—701.

<sup>2</sup> Y. Congar: *Introduction à la collégialité épiscopale*. Histoire et théologie. Paris 1965; J. Ramirez: *De Episcopatu ut Sacramento deque Episcoporum Collegio*. Salmanticae 1966; A. Huerga: *Sacramentalidad y colegialidad del episcopado*. *Angelicum* 45 (1968) 328—344; J. Ratzinger: *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegalności biskupów*. *Concilium*. Poznań—Warszawa 1968 s. 52—68; K. Rahner: *Episkopat w nauce Vaticanum II*. Tamże, s. 161—166; T. Jimenez-Urresti: *Ontologia wspólnoty i struktury kolegalne w Kościele*. Tamże, s. 603—610; W. Onclin: *Kolegalność biskupów i jej struktura*. Tamże, s. 624—631; S. Nagy — A. Zuberbier: *Dlaczego kolegalizm?* *Znak* 16 (1964) 1092—1113.

członkowie Kolegium Biskupiego i jako prawowici następcy Apostołów, poszczególni biskupi zobowiązani są na mocy ustanowienia i nakazu Chrystusowego do takiej troski o cały Kościół, która choć nie jest sprawowana przez akt jurysdykcji, przyczynia się jednak walnie do pożytku Kościoła powszechnego... Toteż poszczególni biskupi, o ile im na to pozwala wykonywanie własnego urzędu, obowiązani są współpracować wzajem ze sobą i z następcą Piotra, któremu w sposób szczególny powierzony został szereg urzędów „szerzenia imienia chrześcijańskiego” (art. 23)<sup>3</sup>.

Powyższe słowa Soboru Watykańskiego II prowadzą nas do zrozumienia faktu powstania instytucji synodu biskupów. Instytucja ta jest prostym następstwem obowiązku ogółu biskupów troszczenia się o dobro Kościoła powszechnego, czyli obowiązku wspólnego działania kolegium biskupiego wobec całego Kościoła<sup>4</sup>.

#### I. GENEZA SYNODU BISKUPÓW

Myśl powołania w Kościele instytucji doradczej o charakterze centralnym, która by służyła papieżowi pomocą w zarządzie Kościołem powszechnym, zrodziła się już przed Soborem Watykańskim II. Biskupi wielu krajów wysuwali różne koncepcje. Proponowano coś w rodzaju miniaturowego soboru, w skład którego mogliby wejść wybitniejsi przedstawiciele hierarchii, kapłanów i osób świeckich, a który zbierałby się co jakiś czas dla przedyskutowania ważniejszych problemów w życiu Kościoła. Wysuwano projekt powołania kolegium biskupów z całego świata, wybitnych znawców różnych dziedzin życia kościelnego, którzy mogliby wraz z papieżem i kardynałami Kurii Rzymskiej brać udział w ustawodawstwie kościelnym. Postulowano też, aby Główna Komisja Przygotowawcza została przekształcona w centralny organ doradczy<sup>5</sup>.

Wysuwane postulaty znalazły swój oddźwięk w pracach soborowych komisji przygotowawczych. Pierwszy schemat dekretu *De Episcopis ac de dioecesium regimine* przewidywał powoływanie biskupów, wyznaczonych przez konferencje biskupie, na członków kongregacji rzymskich, którzy by zbierali się okresowo dla wykonania prac o charakterze ogólnokościelnym. Projekt ten jednak nie zadowolili Ojcowie Soboru. Wielu z nich domagało się pełniejszego rozwiązania kwestii, a mianowicie, ustanowienia nowej instytucji, nowego ciała doradczego. W wyniku dyskusji

<sup>3</sup> AAS 57 (1965) 27. — Cytaty dokumentów soborowych w wersji polskiej według: Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968.

<sup>4</sup> P. Kalwa: Synod biskupów jako organ pomocniczy Stolicy Apostolskiej. *Ateneum Kapłańskie* 69 (1966) 155—158; A. Petrani: Synod biskupów — jego struktura i działalność. *Zeszyty Naukowe KUL* 9 (1966) nr 3, s. 53—61; tenże: Porządek odbywania synodu biskupów. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 15 (1968) z. 5, s. 85—97; S. Soltyszewski: Synod biskupów. *Prawo Kanoniczne* 9 (1966) nr 3—4, s. 287—300; W. Rubin: Synod biskupów. *Ateneum Kapłańskie* 71 (1968) 129—142; W. Wójcik: Organizacja i procedura Synodu Biskupów. Tamże, s. 142—158; C. Berutti: Adnotationes (ad Motu proprio Apostolica sollicitudo). *Monitor Ecclesiasticus* 90 (1965) 531—549; A. Antón: Episcoporum Synodus: partes agens totius catholici episcopatus. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 57 (1968) 495—527; W. Bertrams: De Synodi Episcoporum potestate cooperandi in exercitio potestatis primatialis. Tamże, s. 528—549.

<sup>5</sup> W. Wójcik, jw. s. 142; G. Conzatti: Bilancio e documenti del Sinodo del Vescovi. Milano 1968 s. 8.

soborowej, wspartej oświadczeniem Papieża Pawła VI o udziale biskupów w pracy dla dobra całego Kościoła i ich odpowiedzialności za zarząd Kościołem powszechnym oraz przyjęciem tezy o kolegialności biskupów, druga redakcja schematu *De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia* zawierała zalecenie utworzenia *Coetus seu consilium centrale* dla wspomaganiania Ojca Św. w rządach Kościołem powszechnym. Ostatecznie przyjęty na Soborze tekst stwierdza: „Biskupi wybrani z różnych okręgów świata, wedle sposobów i zasad ustalonych lub pozostających do ustalenia przez papieża, okazują Najwyższemu Pasterzowi Kościoła skuteczniejszą pomoc na Radzie, zwanej *Synodem Biskupów*. Synod ten, jako reprezentujący cały episkopat katolicki, jest równocześnie znakiem, że wszyscy biskupi zespoleni hierarchicznie uczestniczą w trosce o cały Kościół”<sup>4</sup>.

Zapowiedziana w dekreście soborowym instytucja synodu biskupów została powołana do życia przez Papieża Pawła VI w Motu proprio *Apostolica sollicitudo* z dnia 15 września 1965 r.<sup>5</sup> Dalsze rozwinięcie norm zawartych w tym dokumencie papieskim nastąpiło w Regulaminie Synodu Biskupów z dnia 8 grudnia 1966 r., wydanym przez Sekretariat Stanu. Regulamin ten w drugiej redakcji z dnia 24 czerwca 1969 r. został nieco poszerzony<sup>6</sup>.

## 2. STRUKTURA PRAWNA SYNODU BISKUPÓW

W myśl założeń, zawartych w Motu proprio *Apostolica sollicitudo*, synod biskupów jest centralną instytucją kościelną, reprezentującą biskupów całego świata, z natury swej stałą, natomiast co do struktury swej przejściową, to jest wypełniającą swoje zadania okazjnie, w zależności od potrzeb<sup>7</sup>.

Zadaniem synodu biskupów, wypływającym z jego natury, jest informowanie papieża i służenie mu radą (*munus edocendi et consilia dandi*). Synod, odpowiednio upoważniony przez papieża, może też podejmować decyzje, które jednak podlegają zatwierdzeniu papieskiemu.

Do celów ogólnych synodu (*finēs generales Synodi*) należy przede wszystkim podtrzymywanie ścisłej więzi i żywej współpracy między papieżem a biskupami całego świata. Wymaga bowiem tego jedność

<sup>4</sup> *Decretum Christus Dominus*, n. 5. AAS 58 (1966) 675. — W głosowaniu w dniu 4 listopada 1964 r. na 1996 obecnych Ojców Soboru 1912 opowiedziało się za przyjęciem punktów 5—7, 81 — przeciw, 3 głosy były nieważne.

<sup>5</sup> AAS 57 (1965) 775—780. — Synod został powołany do życia słowami: „... Itaque omnibus mature perpensis, pro Nostra existimatione atque observantia erga universos catholicos Episcopos, atque ut iisdem copia detur manifestiore efficacioreque ratione participandi sollicitudinem Nostram erga Ecclesiam universam, motu proprio ac Nostra apostolica auctoritate erigimus ac constituimus hac in alma Urbe stabile Episcoporum consilium pro Ecclesia universa, Nostrae potestati directe atque immediate subiectum, quod nomine proprio SYNODUM EPISCOPORUM apellamus”.

<sup>6</sup> *Secretaria Status: Ordo Synodi Episcoporum celebrandae*, 8 XII 1968, AAS 59 (1967) 91—103; 61 (1969) 525—539. — Motu proprio *Apostolica sollicitudo* będzie cytowane za pomocą numerów określonych cyframi rzymskimi, *Regulamin* zaś za pomocą artykułów określonych cyframi arabskimi.

<sup>7</sup> N. I.: „Synodus Episcoporum, qua Episcopi selecti e diversis orbis regionibus supremo Ecclesiae Pastori validiore praestant adiutricem operam, ita constituitur, ut sit: a) institutum ecclesiasticum centrale; b) partes agens totius catholici Episcopatus; c) natura sua perpetuum; d) quoad structuram, ad tempus atque ex occasione munere suo perfungens”.

Kościoła. Celem synodu jest również troska o bezpośrednią i rzetelną informację na temat problemów i sytuacji Kościoła, dotyczących zarówno jego życia wewnętrznego, jak i działalności w świecie dzisiejszym. Zarządzanie bowiem potrzebom duszpasterskim wtedy tylko może być w pełni skuteczne, jeżeli jest oparte na znajomości problemów nurtujących Kościół lokalny i prawdziwej w nich sytuacji. Urzędowe sprawozdania, wysyłane dotychczas przez biskupów w różnej formie do Stolicy Apostolskiej, nie są w stanie zastąpić bezpośredniej informacji i wzajemnej wymiany doświadczeń. Wreszcie celem synodu jest dążenie do ujednoczenia poglądów, zwłaszcza co do istotnych punktów nauki Kościoła i co do sposobu postępowania w życiu Kościoła. Realizacja tego celu jest konieczna z uwagi na mogące powstać różnice przy wyjaśnianiu zdefiniowanych prawd wiary i moralności, a to na skutek różnego poziomu kulturalnego narodów, odmiennych prądów umysłowych, zwyczajów itp.

Motu proprio *Apostolica sollicitudo* zakreśla synodowi biskupów również cele specjalne i najbliższe (*finis speciales atque proximi*). Są nimi: wzajemne przekazywanie pożytecznych wiadomości oraz udzielanie rad w sprawach, dla których synod w poszczególnych przypadkach zostanie zwołany (II).

A więc w programie działalności synodu biskupów przeważają względy praktyczne nad doktrynalnymi. Cele synodu wskazują przede wszystkim na użyteczność praktyczną tej nowej instytucji; zakładają wykorzystanie doświadczeń Kościołów partykularnych przy zarządzie Kościołem powszechnym.

Synod biskupów podlega wprost i bezpośrednio władzy papieża, do którego wyłącznie należy: 1) zwołanie synodu, o ile uzna to za stosowne, oraz wyznaczenie miejsca posiedzeń; 2) zatwierdzenie wyboru członków; 3) określenie spraw, które mają wejść pod obrady, przynajmniej — o ile to będzie możliwe — na sześć miesięcy przed otwarciem synodu; 4) zlecenie, aby tematy obrad zostały przesłane zainteresowanym; 5) ustalenie porządku obrad; 6) przewodniczenie podczas obrad synodu osobiście lub przez delegatów; 7) przeniesienie, zawieszenie, bądź rozwiązanie synodu, oraz rozważenie zgłoszonych wniosków (III; art. 1).

Synod biskupów może zbierać się na posiedzenia zwyczajne, nadzwyczajne i specjalne. Posiedzenie zwyczajne (*coetus generalis*) ma miejsce, jeżeli natura i powaga spraw do załatwienia wymagają zasięgnięcia opinii biskupów całego świata katolickiego i skorzystania z ich wiedzy i roztropności. Posiedzenie nadzwyczajne (*coetus extraordinarius*) jest zwoływane, jeżeli sprawy dotyczące całego Kościoła domagają się szybkiego załatwienia. Wreszcie posiedzenie specjalne (*coetus specialis*) może być zwołane, jeżeli sprawy większej wagi dotyczą dobra nie całego Kościoła, lecz jednego lub kilku jego regionów (IV; art. 4).

W obradach posiedzenia zwyczajnego synodu biskupów biorą udział: 1) patriarchowie<sup>10</sup>, arcybiskupi więksi<sup>11</sup>, oraz istniejący poza patriarcha-

<sup>10</sup> W Kościele katolickim jest sześciu patriarchów wschodnich: syryjski, melchicki, maronicki, koptyjski, chaldejski i ormiański.

<sup>11</sup> Arcybiskup większy (*archiepiscopus maior*) ma zwierzchność nad kilkoma prowincjami, położonymi poza patriarchatem. Tytuł ten, ustanowiony w Kościele wschodnim przez Piusa XII, odpowiada więc tytułowi prymasa w Kościele łacińskim.

tami metropolici Kościołów katolickich obrządku wschodniego; 2) biskupi wybrani zgodnie z przepisami prawa przez krajowe konferencje biskupów; 3) biskupi wybrani przez międzynarodowe konferencje biskupów, ustanowione dla tych krajów, które nie mają własnych konferencji; 4) zakonnicy, w liczbie dziesięciu, reprezentujący zakony kleryckie, wybrani przez Unię Rzymską Przełożonych Generalnych. Ponadto w posiedzeniach tych biorą udział z urzędu kardynałowie stojący na czele poszczególnych dykasterii Kurii Rzymskiej (V; art. 5 § 1)<sup>12</sup>.

W posiedzeniach nadzwyczajnych synodu biskupów biorą udział: 1) patriarchowie, arcybiskupi więksi, oraz metropolici poza patriarchatami Kościołów katolickich obrządku wschodniego; 2) przewodniczący narodowych konferencji biskupich; 3) przewodniczący międzynarodowych konferencji biskupich, ustanowionych dla tych krajów, które nie mają własnych konferencji; 4) trzech zakonników reprezentujący zakony kleryckie, wybrani przez Unię Przełożonych Generalnych. W posiedzeniach tych uczestniczą również kardynałowie stojący na czele poszczególnych dykasterii Kurii Rzymskiej (VI; art. 5 § 2).

Uczestnikami synodu biskupów, zwołanego na posiedzenie specjalne, są: patriarchowie, arcybiskupi więksi, metropolici katolickich Kościołów obrządku wschodniego istniejący poza patriarchatami, przedstawiciele konferencji biskupów jednego lub kilku krajów, wybrani według ogólnych norm, oraz dwaj przedstawiciele instytutów zakonnych, wybrani przez Unię Rzymską Przełożonych Generalnych (art. 5 § 3 n. 1; art. 6 § 2 n. 4)<sup>13</sup>. Wszyscy ci jednak muszą należeć do regionów, w sprawach których synod został zwołany. Jedynie zakonnicy nie muszą pochodzić z tych regionów, a wystarczy, że znają biegle czy to materię rozpatrywanych spraw, czy też kraje, dla których synod zwołano. Ponadto w posiedzeniach specjalnych synodu uczestniczą kardynałowie stojący na czele tych dykasterii Kurii Rzymskiej, które mają związek z rozpatrywanymi sprawami (VII; art. 5 § 3).

Oprócz członków z wyboru i urzędu, przewidziani są w poszczególnych posiedzeniach członkowie z nominacji papieskiej. Liczba ich jednak nie może przekroczyć 15% ogólnej liczby członków wybieranych i wchodzących w skład z urzędu. Mogą oni rekrutować się spośród biskupów, zakonników lub duchownych, specjalistów w różnych dziedzinach (X; art. 5 § 4).

Liczba biskupów reprezentujących na synodzie krajowe lub międzynarodowe konferencje biskupie uzależniona jest od liczebności tychże konferencji. I tak: a) jeżeli konferencja biskupów liczy nie więcej niż 25 członków, reprezentuje ją na synodzie jeden biskup; b) jeżeli liczy nie więcej niż 50 członków, reprezentują ją dwaj biskupi; c) jeżeli liczy nie więcej niż 100 członków, reprezentują ją trzech biskupów<sup>14</sup>; d) jeżeli liczy ponad 100 członków, reprezentują ją czterej biskupi (VIII; art. 6 § 1 n. 3—4).

<sup>12</sup> Dykasterie rzymskie, przy pomocy których papież zwykł załatwiać sprawy Kościoła powszechnego, to kongregacje, trybunały, urzędy i sekretariaty. Mówi o nich Konstytucja apostolska *Regimini Ecclesiae Universae* o Kurii Rzymskiej z dnia 15 sierpnia 1967 r.

<sup>13</sup> W Motu proprio *Apostolica sollicitudo* (n. VII) przewidziana była większa liczba zakonników.

<sup>14</sup> Norma ta dotyczy polskiej konferencji biskupów.

Przy wyborze reprezentantów zarówno konferencji biskupów jak i instytutów zakonnych należy brać pod uwagę nie tylko ich ogólną wiedzę i roztropność, ale także teoretyczną i praktyczną znajomość tych zagadnień, które mają być omawiane na synodzie (IX; art. 6 § 1 n. 5, § 2 n. 2).

Biskupów, przedstawicieli krajowej lub międzynarodowej konferencji biskupiej, wybiera się w drodze tajnego głosowania na posiedzeniu plenarnym danej konferencji (art. 6 § 1 n. 1). Wybory zarówno biskupów jak i zakonników, muszą być dokonane po myśli kan. 101 § 1 n. 1 i jeżeli trzeba wybrać kilku delegatów, muszą dotyczyć każdego kandydata z osobna, tak iż następny może być wybrany dopiero po wyborze poprzedniego (art. 6 § 1 n. 2, § 2 n. 1)<sup>15</sup>. Przewodniczący konferencji biskupich powinni nazwiska wybranych przedstawicieli na synod zakomunikować sekretarzowi generalnemu za pośrednictwem legata papieskiego w swoim kraju — najpóźniej na dwa miesiące przed rozpoczęciem synodu (art. 6 § 1 n. 6). Nazwiska wybranych zakonników przekazuje sekretarzowi generalnemu przewodniczący Unii Rzymskiej Przełożonych Generalnych art. 6 § 2 n. 3). Nazwisk wybranych na synod biskupów i zakonników nie można podawać do publicznej wiadomości, dopóki ich wyboru nie zatwierdzi papież (art. 6 § 3). Niezależnie od tego wybrani członkowie obowiązani są na początku każdej sesji synodu przedłożyć papieżowi za pośrednictwem sekretarza generalnego, autentyczny dokument swojego wyboru, podpisany przez przewodniczącego i sekretarza danej konferencji, a gdy chodzi o zakonników, przez przewodniczącego i sekretarza Unii Rzymskiej Przełożonych Generalnych (art. 7).

Skład osobowy danego synodu biskupów, jak również urzędy i zadania wygasają z chwilą zamknięcia obrad (XI).

Na posiedzeniu synodu biskupów w imieniu i powagą papieża przewodniczy delegat (*praeses delegatus*). Delegata przewodniczącego mianuje papież. Obejmuje on swój urząd z chwilą odczytania przez sekretarza generalnego dokumentu nominacyjnego w czasie otwarcia posiedzenia synodu. (art. 32). Urząd jego natomiast ustaje po zakończeniu sesji, dla której został powołany. Gdyby papież zamianował kilku przewodniczących, wtedy spełniają oni swój urząd kolejno, w porządku ustalonym przez samego papieża (art. 2). Do obowiązków delegata przewodniczącego należy: 1) kierowanie pracami synodu zgodnie z uprawnieniami przyznanymi mu w piśmie delegacyjnym, stosownie do ustalonego porządku załatwiania spraw i przy zachowaniu norm postępowania przepisanych w regulaminie synodu; 2) zlecanie niektórym członkom, o ile będą tego wymagały okoliczności, specjalnych zadań w celu usprawnienia prac sesji; 3) podpisywanie akt sesji; gdyby przewodniczących było kilku, wszyscy oni podpisują końcowe akta posiedzenia (art. 3).

Jeżeli rozpatrywane na synodzie zagadnienie będzie wymagało głębszego naświetlenia, przewodniczący delegat, za zgodą papieża, może

<sup>15</sup> Kan. 101 § 1 n. 1: „Nisi aliud expresse iure communi aut particulari statutum fuerit, id vim iuris habet, quod, demptis suffragiis nullis, placuerit parti absolute maiori eorum qui suffragium ferunt, aut, post duo inefficacia scrutinia, parti relative maiori in tertio scrutinio; quod si suffragia aequalia fuerint, post tertium scrutinium praeses suo voto paritate dirimat aut, si agatur de electionibus et praeses suo voto paritate dirimere nolit, electus habeatur senior ordine vel prima professione vel aetate”.



powołać specjalne komisje studiów (*commissiones studiorum*), złożone z członków synodu. Do komisji tych będzie należało jedynie przestudowanie zagadnienia w celu lepszego sformułowania, bądź rozwiązania przedłożonej trudności (art. 8 § 1). Jeżeli papież inaczej nie postanowi, poszczególne komisje składają się z dwunastu członków, biegłych w danej materii; ośmiu z nich zostaje wybranych na posiedzeniu, pozostałych czterech mianuje papież (art. 8 § 2). Wyboru członków komisji dokonuje się po myśli kan. 101 § 1 n. 1. Jednego spośród członków papież wybiera na przewodniczącego. Członkiem komisji może zostać każdy z ojców synodu, z wyłączeniem jednak przewodniczącego delegata, sekretarza generalnego i relatora w odniesieniu do tej sprawy, dla której została powołana komisja. Sekretarza komisji członkowie komisji wybierają spośród siebie. Ponadto komisje studiów posiadają sekretarza specjalnego, który służy pomocą w czasie dyskusji nad sprawą, dla której została ustanowiona komisja (art. 9).

Na początku każdego posiedzenia synodalnego papież ustanawia komisję skarg (*commissio querelarum*), złożoną z trzech członków synodu. Zadaniem tej komisji jest dokładne badanie zgłoszonych skarg oraz informowanie o nich papieża (art. 10).

Synod biskupów posiada stałego sekretarza generalnego (*secretarium perpetuum seu generalem*), którego mianuje papież (XII). Pełni on swój urząd aż do odwołania papieskiego (art. 11). Sekretarz generalny wykonuje wszelkie nakazy lub zlecenia papieża oraz powiadamia go o wszystkim, co dotyczy synodu biskupów; uczestniczy w posiedzeniu synodu, kieruje sekretariatem generalnym i podpisuje jego akta; przesyła z polecenia papieża pisma zwołujące synod wraz z porządkiem obrad oraz dokumenty, instrukcje i informacje dotyczące danej sesji; powiadamia zainteresowanych o nazwiskach członków synodu mianowanych przez papieża oraz o nominacji sekretarza specjalnego; przygotowuje porządek obrad każdego posiedzenia, sporządza wykaz spraw przewidzianych do omówienia na nim oraz listę członków i przedkłada to wszystko papieżowi do zatwierdzenia; przesyła protokół każdego posiedzenia synodu kardynałom stojącym na czele dykasterii Kurii Rzymskiej, patriarchom, arcybiskupom większym, metropolitom poza patriarchatami Kościołów katolickich obrządku wschodniego, przewodniczącym konferencji biskupów oraz przewodniczącemu Unii Rzymskiej Przełożonych Generalnych; wykonuje to, co mu zleci synod biskupów; wreszcie zbiera, porządkuje i przechowuje akta i dokumenty (art. 12).

Sekretarz generalny do swej pomocy może posiadać odpowiednią liczbę pomocników (*adiutores secretarii*). Pomocników tych mianuje, za aprobatą papieża, sekretarz generalny; jemu też oni podlegają. Wybierani są spośród duchownych godnych i odpowiednich, odznaczających się wiedzą i roztropnością. W razie potrzeby sekretarz generalny może też powołać, za aprobatą papieża, biegłych w sprawach technicznych (art. 13).

Poszczególne posiedzenia synodu mogą posiadać swego sekretarza specjalnego (*secretarium speciale*). Mianuje go papież. Winien on być obeznany ze sprawą, która jest przedmiotem obrad. Jeżeli omawiane tematy są różne, dla każdego tematu mianuje się odrębnego sekretarza specjalnego. W razie potrzeby papież może mianować pomocników sekretarza specjalnego. Urząd sekretarza specjalnego wygasa z chwilą zakończenia

posiedzenia (art. 14). Sekretarz specjalny służy pomocą delegatowi przewodniczącemu, samej sesji i sekretarzowi generalnemu w przygotowaniu dokumentów i sprawozdań; udziela wyjaśnień i informacji tym, którzy o to poproszą; wreszcie pomaga przy spisywaniu akt (art. 15 § 1). Podczas dyskusji nad tematem każdy z ojców synodu może, za zgodą przewodniczącego i w sposób przez niego określony, prosić zarówno relatora jak i sekretarza specjalnego o wyjaśnienia i informacje (art. 15 § 2).

Do rozpowszechniania wiadomości na temat posiedzeń i prac Synodu upoważniony jest specjalny zespół, składający się z sekretarza generalnego, przewodniczącego Papieskiej Komisji Społecznych Środków Przekazywania Myśli, dwóch ojców synodalnych wyznaczonych przez przewodniczącego delegata, oraz z sekretarza specjalnego. Sekretarzem tego zespołu jest dyrektor Papieskiego Biura Informacji (*Direttore della Sala Stampa della Santa Sede*). Zespół ten określa zakres wiadomości mających być opublikowanych oraz sposób ich publikacji. Ponadto ojcowie synodalni wyznaczeni przez przewodniczącego delegata odbywają raz po raz konferencje prasowe na temat diskutowanych spraw (art. 16).

### 3. REGULAMIN WEWNĘTRZNY SYNODU BISKUPÓW.

Regulamin wewnętrzny synodu biskupów zawarty został najpierw w *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae* z dnia 8 grudnia 1966 r., wydanym przez Sekretariat Stanu. Został on następnie nieco zmieniony w wyniku prac specjalnej Komisji Papieskiej. W drugiej wersji opublikowany został dnia 24 czerwca 1969 r. przez *Consilium pro publicis Ecclesiae negotiis* pod nazwą: *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae recognitus et auctus*<sup>16</sup>. Omawia on szczegółowo kwestie proceduralne.

Decyzja o zwołaniu synodu biskupów należy do papieża. Papież zwołuje go w odpowiednim czasie i w odpowiedni sposób (art. 17 § 1).

Zapowiedzenie dnia i godziny najbliższego zebrania synodalnego oraz porządku dziennego należy do obowiązków przewodniczącego (art. 17 § 2). Jednakże powiadomianie poszczególnych członków synodu z osobna ma miejsce tylko wtedy, gdy przewodniczący uważa to za konieczne (art. 17 § 3). W przypadku śmierci papieża po zwołaniu synodu lub w czasie jego trwania, następuje zawieszenie obrad; o kontynuowaniu obrad, ewentualnie o nowym zwołaniu synodu, decyduje nowy papież (art. 17 § 4).

Gdy chodzi o ubiór uczestników zebrania, to obowiązuje tak zwany *habitus pianus*<sup>17</sup>, bez szaty zwierzchniej (*sine lacerna*). Ci, którym strój ten nie przysługuje, przywdziewają strój właściwy dla ich wystąpień publicznych (art. 18).

Przy ustalaniu precedencji należy kierować się przepisem kan. 106 nr 3

<sup>16</sup> AAS 59 (1967) 91—103; 61 (1969) 525—539.

<sup>17</sup> Nazwa pochodzi od Piusa IX, który strój ten przepisał pralatom, biskupom i kardynałom do korzystania poza funkcjami liturgicznymi. Dla pralatów i biskupów strojem tym jest sutanna koloru czarnego, ewentualnie koloru habitu biskupa zakonnika, z wyszyciem i guzikami fioletowymi oraz fioletowym pasem. Strój zaś kardynałów obejmuje czarną sutannę z wyszyciem, guzikami i pasem koloru czerwonego. — S. C. Caerem., 7 I 1851. Zob. *Secretaria Status: Instructio circa vestes, titulos et insignia generis Cardinalium. Episcoporum et Praetorum ordine minorum*, 31 III 1969. AAS 61 (1969) 334—340.

Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>18</sup>, oraz kan. 37 n. 3 wschodniego prawa osobowego<sup>19</sup>. Gdyby przypadkiem któryś z uczestników zajął miejsce, zabral głos lub dokonał innej czynności poza ustalonym porządkiem, nie nabywa przez to żadnego prawa, ani też nie przekreśla cudzego (art. 19).

Wszyscy uczestnicy synodu zobowiązani są do zachowania tajemnicy co do czynności przygotowawczych i przebiegu samego posiedzenia, a szczególnie co do poszczególnych wypowiedzi, głosów i wniosków, chyba że chodziłoby o rozpowszechnianie wiadomości po myśli art. 16 (art. 20).

Na zebraniach synodu oraz przy sporządzaniu akt należy używać języka łacińskiego (art. 21).

Wszystkie akta i dokumenty zbiera i rozdaje sekretarz generalny. Wykaz tematów, które mają być omawiane na posiedzeniu synodu, powinien być rozesłany w miarę możliwości na sześć miesięcy przed rozpoczęciem posiedzenia, aby umożliwić wcześniejsze zbadanie opinii na konferencjach biskupów (art. 22).

Sprawy, określone przez papieża przy zwołaniu synodu, które mają wejść pod obrady, powinny być zawczasu starannie rozważone przez każdą konferencję biskupów lub przez zebranie biskupów obrządku wschodniego. Każdy episkopat wyraża swoją wspólną opinię na temat najbardziej właściwego, jego zdaniem, rozstrzygnięcia danych spraw. Opinię tę poszczególni przedstawiciele wysłani na synod wyrażają na posiedzeniu (art. 23).

Po wyrażeniu przez członków synodu opinii, przystępuje się — jeżeli tak postanowi papież — do głosowania (art. 24). Głosowanie na synodzie, jeżeli chodzi o przyjęcie schematu w całości lub w części, odbywa się za pomocą jednej z formuł: *placet*, *non placet*, *placet iuxta modum* („zgadzam się”, „nie zgadzam się”, „zgadzam się z zastrzeżeniem”); natomiast przy głosowaniu nad poprawkami i w innych głosowaniach używa się formuł: *placet*, *non placet* (art. 25 § 1). Kto głosował przy użyciu formuły: *placet iuxta modum*, powinien proponowaną poprawkę jasno i rzeczowo wyrazić na piśmie (art. 25 § 2). Głosowanie odbywa się za pomocą odpowiednich kartek. Przewodniczący jednak może nakazać inny sposób głosowania, np. przez powstanie lub siedzenie, przez podniesienie ręki lub opuszczenie (art. 25 § 3).

Gdy chodzi o przyjęcie jakiejś sprawy, wymagana jest większość dwóch trzecich głosów członków, którzy biorą udział w głosowaniu; jeżeli natomiast chodzi o odrzucenie — wymagana jest bezwzględna większość tychże głosów (art. 26 § 1). Przepis powyższy należy zachować zarówno, gdy chodzi o udzielenie rady papieżowi, jak i wtedy, gdy, za pozwoleniem papieża, należy rozstrzygnąć jakąś sprawę (art. 26 § 2). Gdyby

<sup>18</sup> Kan. 106 n. 3: „Qui ad gradum potiore pertinet, praecedunt eis qui sunt inferioris gradus; inter eiusdem gradus personas sed non eiusdem ordinis, qui altiore ordinem tenet, praecedit eis qui in inferiore sunt positi; si denique ad eundem gradum pertineant eundemque ordinem habeant, praecedit qui prius est promotus ad gradum; si eodem tempore promoti sint, senior ordinatione, nisi iunior ordinatus fuerit a Romano Pontifice; et si eodem tempore ordinem receperint, senior aetate”.

<sup>19</sup> Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 VI 1957. AAS 49 (1957) 447.

zdarzyła się kwestia sporna co do sposobu postępowania, rozstrzyga się ją bezwzględną większością głosów członków, którzy biorą udział w głosowaniu (art. 26 § 3).

Jeżeli któryś z członków synodu nie może wziąć udziału w zebraniu, powinien za pośrednictwem sekretarza generalnego przedstawić przewodniczącemu powód swojej nieobecności (art. 27).

Wszyscy, którzy są obowiązani do udziału w synodzie, albo z jakiegokolwiek innego tytułu świadczą mu prawnie swoje usługi, przez czas trwania sesji i dopóki są na niej obecni albo jej służą, są zwolnieni od obowiązku rezydencji i mogą pobierać ze swoich beneficjów wszelkie dochody oraz dystrybucje codzienne, z wyjątkiem tak zwanych *inter praesentes* (art. 28).

Posiedzenie synodu biskupów inauguruje się odprawieniem Mszy św. i uroczystym odśpiewaniem hymnu *Veni Creator Spiritus*. Zakończenie natomiast dokonuje się odprawieniem Mszy św. i uroczystym odśpiewaniem hymnu *Te Deum* (art. 29).

Relację, za pomocą której zaplanowana sprawa ma być zreferowana na synodzie, przygotowuje biskup wyznaczony przez papieża podczas zwołania posiedzenia. Relatorowi powinien służyć pomocą sekretarz specjalny (art. 30).

Tekst relacji, który ma być odczytany na synodzie, powinien być przesłany sekretarzowi generalnemu przynajmniej na trzydzieści dni przed otwarciem posiedzenia. Sekretarz generalny z kolei powinien zatroszczyć się o sporządzenie odpisów tej relacji dla członków synodu (art. 31).

Po rozpoczęciu synodu sekretarz generalny odczytuje dokument papieski zawierający nominację delegowanego przewodniczącego. Z tą chwilą przewodniczący obejmuje swój urząd (art. 32).

Na posiedzeniach synodu przewodniczący podaje do wiadomości temat dyskusji i zaprasza relatora do zabrania głosu. Relator w skrócie przedstawia wcześniej przygotowaną i rozdaną ojców synodu relację, korzystając w razie potrzeby z pomocy sekretarza specjalnego (art. 33). Następnie odbywa się dyskusja nad zreferowanym zagadnieniem.

Przewodniczący, jeżeli uzna to za stosowne, może zarządzić dyskusję w zespołach mniejszych (*in coetibus minoribus*), zorganizowanych według przynależności językowej. Zespoły te posiadają własnego kierownika, wybranego przez ojców synodalnych. Ojcowie zgrupowani w zespołach mniejszych wybierają też spośród siebie referentów, których zadaniem będzie zdanie sprawozdania na kongregacji generalnej z przebiegu obrad w danym zespole (art. 34).

Przewodniczący, trzymając się wykazu sporządzonego przez sekretarza generalnego, zaprasza kolejno do zabrania głosu uczestników, którzy w przeddzień zgłosili się do udziału w dyskusji. Najpierw przemawiają, zgodnie z zasadami precedencji (art. 19), ci, którzy występują w imieniu konferencji biskupich, następnie inni, z zachowaniem tego samego porządku. Przemawiający w imieniu konferencji biskupich trzymają się udzielonych im pełnomocnictw. Na ten sam temat w imieniu konferencji może przemawiać tylko jeden przedstawiciel (art. 35 § 1). Ojcowie zabierając głos w dyskusji nie powinni powtarzać tego, co inni już powiedzieli, lecz tylko w kilku słowach nawiązać do ich wypowiedzi. Przewodniczący dele-

gat może osobiście lub za pośrednictwem wyznaczonego ojca zgromadzić mówców w osobnych zespołach w celu uzgodnienia opinii wspólnej, z poszanowaniem jednak wolności każdego (art. 35 § 2). Wszyscy, którzy zgłosili swój udział w dyskusji, chociażby nie przemawiali, składają swoje uwagi na piśmie w sekretariacie generalnym synodu. Przemawiający nie powinni zajmować większego czasu niż ten, jaki im wyznaczył przewodniczący (art. 35 § 3).

Jeżeli któryś z uczestników zechce wypowiedzieć się na temat wysłuchanych uwag, może prosić przewodniczącego o udzielenie głosu (art. 36 § 1). Przewodniczący udzielając zezwolenia na zabranie głosu, określa dzień, w którym winno to mieć miejsce (art. 36 § 2). W oznaczonym dniu przewodniczący według listy sporządzonej przez sekretarza generalnego wywołuje ojców, którzy prosili o pozwolenie zabrania głosu (art. 36 § 3). Mówcy, o ile przewodniczący nie określił czasu ich odpowiedzi, odpowiadają w możliwie najkrótszym przemówieniu (art. 36 § 4). Mówcy mogą zabierać głos w imieniu wielu członków; jeżeli to czynią, muszą wymienić tych, w których imieniu przemawiają (art. 36 § 5). Wygłoszone wypowiedzi należy w formie pisemnej przekazać sekretarzowi generalnemu (art. 36 § 6).

Jeżeli w wyniku dyskusji okaże się, że dany temat wymaga głębszego opracowania, delegowany przewodniczący może za zgodą papieża i w sposób przez niego określony ustanowić specjalną komisję do zajęcia się tą sprawą (art. 37 § 1). W międzyczasie przechodzi się do rozpatrywania następnego tematu (art. 37 § 2). Wnioski opracowane przez komisję studiów relacjonuje członkom referent wyznaczony przez tę komisję. Przewodniczący może pozwolić na bardzo krótką dyskusję nad przedstawionymi wnioskami, jeżeli uczestnicy tego zażądatają. Dyskusja taka dokonuje się po myśli art. 35 (art. 37 § 3).

Po skończonej dyskusji poszczególni członkowie wyrażają opinię po myśli art. 23 § 2, to jest opinię swoich episkopatów; opinię tę następnie przekazują na piśmie sekretarzowi generalnemu (art. 38 § 1). Jeżeli papież życzy sobie, aby odbyło się głosowanie, wtedy odbywa się ono po myśli artykułów 24—26 (art. 38 § 2).

Zgłoszone poprawki sekretarz specjalny zbiera i porządkuje, a następnie wspólnie z sekretarzem generalnym troszczy się o ich wydrukowanie. W oznaczonym czasie, po zreferowaniu sprawy, uczestnicy synodu przystępują do głosowania nad każdą poprawką z osobna. Głosowanie odbywa się przy użyciu formuły: *Placet, non placet*. Poprawki, które uzyskały większość głosów, należy uznać za przyjęte przez ojców (art. 39).

Z dokonanych prac sekretarz generalny przy pomocy sekretarza specjalnego sporządza sprawozdanie. W sprawozdaniu tym opisuje podjęte prace nad tematem lub tematami przedyskutowanymi oraz przedstawia wnioski opracowane przez uczestników synodu (art. 40). Sprawozdanie zostaje wręczone papieżowi przez delegowanego przewodniczącego i sekretarza generalnego (art. 41)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Pierwszy Synod Biskupów odbył się w Watykanie w dniach od 29 września do 29 października 1967 r. Synod ten za przedmiot swych obrad miał pięć zasadniczych kwestii: prawo kanoniczne, problemy doktrynalne, seminaria duchowne, małżeństwa mieszane i zagadnienia liturgiczne. — F. Romita: I Synodus Epis-

## II. KONFERENCJE BISKUPÓW

Instytucją, która w posoborowym prawie kanonicznym nabrała nowej treści, w konsekwencji czego podniosła wysoko swój autorytet prawny, jest konferencja biskupów<sup>1</sup>. Pojęcie kolegialnej troski duszpasterskiej biskupów istniało w Kościele od czasów starożytnych. Z pojęcia tego zrodziła się i koncepcja konferencji biskupów. Kodeks Prawa Kanonicznego włączył je do struktury Kościoła, jednakże nadał im dość ograniczony statut prawny. Dowartościowanie konferencji biskupów nastąpiło na Soborze Watykańskim II.

## I. GENEZA INSTYTUCJI KONFERENCJI BISKUPÓW

Genezy instytucji konferencji biskupów należy doszukiwać się w synodach prowincjonalnych, ewentualnie plenarnych, zwoływanych dla wspólnej narady biskupów nad religijnymi potrzebami danego okręgu kościelnego. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa biskupi zwykli byli gromadzić się wspólnie dla pomnożenia dobra zarówno wspólnego, jak i właściwego Kościołom poszczególnym<sup>2</sup>.

Synody prowincjonalne gromadzące biskupów jednej prowincji polecił odbywać Sobór Nicejski w r. 325 — dwa razy do roku<sup>3</sup>. Od Soboru Konstantynopolskiego III w r. 680 weszła w życie praktyka odbywania synodów prowincjonalnych raz na rok<sup>4</sup>. Praktykę tę potwierdził jeszcze Sobór Laterański IV w roku 1215<sup>5</sup>. Od czasu natomiast Soboru Trydenckiego, synody prowincjonalne powinny były odbywać się raz na trzy lata<sup>6</sup>. Kodeks Prawa Kanonicznego praktykę tę znacznie złagodził,

coporum. *Monitor Ecclesiasticus* 93 (1968) 403—422; W. Rubin, jw. s. 136—142; W. Wójcik, jw. s. 149—158. Ponadto w *Ateneum Kapłańskim*, zes. 3—4 za rok 1968, oraz w miesięczniku *Życie i Myśl*, nr 2 za rok 1968, znajdujemy wiele artykułów na temat szczegółowych kwestii nad którymi obradowano na Synodzie. — Drugi Synod Biskupów, zwołany na posiedzenie nadzwyczajne, odbył się w dniach od 11 do 27 października 1969 r. Przedmiotem obrad był głównie problem wzajemnej współpracy między Stolicą Apostolską a konferencjami biskupimi oraz między konferencjami poszczególnych narodów. Na zakończenie Synodu papież Paweł VI oświadczył, iż: 1) podziela opinię ojców synodalnych o potrzebie regularnego zwoływania synodu — w zasadzie co dwa lata; 2) uznaje potrzebę utworzenia stałego Sekretariatu Synodu Biskupów; 3) zgadza się, aby biskupi za pośrednictwem swoich reprezentantów mieli możliwość przedstawiania tematów, które ich zdaniem powinny być rozpatrzone przez synod.

<sup>1</sup> M. Bonet: Konferencje episkopatu. *Concilium*, jw. s. 619—624; S. Soltyśzewski: Konferencje biskupów. *Prawo Kanoniczne* 10 (1967) nr 3—4, s. 29—43; T. Szwaagrzyk: Konferencje biskupów w świetle Vaticanum II. *Ateneum Kapłańskie* 69 (1966) 158—161; C. Leitmeier: Bischofskonferenzen. *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 17 (1966) 64—79, 165—167; J. Gampl: Zur Diskussion um Status und Gewalt der Bischofskonferenz. Tamże, s. 388—412; P. Leisching: Die Bischofskonferenzen. Wien—München 1963; tenże: Der Rechtscharakter der Bischofskonferenz. *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 16 (1965) 162—182; tenże: Bischofskonferenzen. Tamże, 17 (1966) 80—84; M. Costalunga: De Episcoporum Conferentiis. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 57 (1968) 217—280 (na str. 277—280 typowy wzór statutów konferencji biskupów).

<sup>2</sup> Por. *Decretum Christus Dominus*, art. 36. AAS 58 (1966) 692.

<sup>3</sup> C. 3, D. XVIII.

<sup>4</sup> C. 7, D. XVIII.

<sup>5</sup> C. 25, X, V, 1.

<sup>6</sup> Sess. 24, c. 2 de ref.

gdyż polecił, aby synody prowincjonalne odbywały się przynajmniej raz na dwadzieścia lat<sup>7</sup>. To złagodzenie dyscypliny dotyczącej częstotliwości odbywania synodów prowincjonalnych wynikało również stąd, że uprawnia ich w pewnej mierze zaczęły przejmować formujące się w różnych krajach konferencje biskupów.

Kodeks Prawa Kanonicznego prowincjonalnym konferencjom biskupów poświęcił kan. 292, w którym postanawia, że mają one odbywać się co pięć lat i że przedmiotem ich mają być wspólne obrady ordynariuszów miejscowych danej prowincji nad sprawami religijnymi w diecezjach im powierzonych oraz przygotowanie spraw na przyszły synod<sup>8</sup>. Kodeks Prawa Kanonicznego nie daje jednak prowincjonalnym konferencjom biskupów władzy ustawodawczej, ale pozostawia ją w dalszym ciągu synodowi prowincjonalnemu, który różni się od konferencji biskupów właściwie tylko tym, że jest odbywany w formie uroczystszej. Uchwały takiej konferencji moc prawną mogły zyskać w diecezji dopiero po promulgacji ich przez poszczególnych biskupów jako ustaw diecezjalnych. Na konferencjach biskupich przewidzianych przez Kodeks Prawa Kanonicznego mogły być uchwalone jako obowiązujące w całej prowincji tylko taksy sądowe i niektóre pozasądowe<sup>9</sup>.

Na wzór prowincjonalnych konferencji biskupów w wielu krajach już w XIX wieku zaczęły działać konferencje biskupów całego kraju lub regionu, które stały się odpowiednikami synodu plenarnego i go zastępowały. I te narodowe konferencje biskupów, aczkolwiek zatwierdzone przez Stolicę Apostolską, nie miały władzy ustawodawczej w odniesieniu do terenu, który reprezentowały; uchwały ich, by mogły mieć moc prawną w poszczególnych diecezjach, musiały być promulgowane przez biskupów i wtedy miały charakter ustaw diecezjalnych. Jednakże konferencje biskupów, wyposażone w autorytet moralny, odgrywały w danym kraju ogromnie pozytywną rolę, gdyż koordynowały i rozwijały prace duszpasterskie w poszczególnych diecezjach.

W Polsce narodowa konferencja biskupów rozpoczęła swoją działalność w r. 1917. Od tego czasu była ona zwoływana dwa lub trzy razy do roku. Częstotliwość i działalność polskich konferencji biskupów zwiększyła się po drugiej wojnie światowej. Wpłynęły na ten rozwój warunki i po-

<sup>7</sup> Kan. 283: „In singulis provinciis ecclesiasticis celebretur provinciale Concilium vicesimo saltem quoque anno”.

<sup>8</sup> Kan. 292 §1: „Nisi aliter pro peculiaribus locis a Sede Apostolica provisum fuerit, Metropolita, eoque deficiente, antiquior e Suffraganeis ad normam can. 284, curet ut Ordinarii locorum, saltem quinto quoque anno, stato tempore apud Metropolitanam aliumve Episcopum comprovincialem convenient, ut, collatis consiliis, videant quatenam in dioecesibus agenda sint ut bonum religionis promoveatur, eaque praeparent de quibus in futuro Concilio provinciali erit agendum”.

<sup>9</sup> Kan. 1507 § 1: „Salvo praescripto can. 1056 et can. 1234, praefinire taxas pro variis actibus iurisdictionis voluntariae vel pro executione rescriptorum Sedis Apostolicae vel occasione ministrantionis Sacramentorum vel Sacramentalium, in tota ecclesiastica provincia solvendas, est Concilii provincialis aut conventus Episcoporum provinciae; sed nulla vi praefinitio eiusmodi pollet, nisi prius a Sede Apostolica approbata fuerit”; kan. 1909 § 1: „Concilii provincialis, vel conventus Episcoporum est taxarum notulam ac regulam statuere in qua praefiniatur quid partes debeant pro expensis iudicialibus; quae sit retributio pro advocatorum et procuratorum opera a partibus solvenda; quae mercedis mensura pro versionibus et transcriptionibus; pro his examinandis et fide facienda de earum fidelitate; itemque pro exscribendis ex archivo documentis”.

trzeby Kościoła w Polsce. Polskim konferencjom biskupim zawdzięczamy unormowanie wielu zagadnień życia kościelnego w skali krajowej<sup>10</sup>.

Zagadnieniem narodowych konferencji biskupich zajęto się na Soborze Watykańskim II z chwilą wniesienia pod obrady opracowanego przez soborową komisję przygotowawczą schematu *De Episcopis ac de dioecesium regimine*, co miało miejsce 5 listopada 1963 r. Rozdział III tegoż schematu poświęcony był narodowym konferencjom biskupim. Schemat ten, jako niewystarczający, musiał ulec przeredagowaniu. Na III sesji soborowej w dniu 18 września 1964 r. wszedł on pod obrady pod zmienionym tytułem: *De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia*, jako projekt Dekretu *Christus Dominus*, ogłoszonego w dniu 28 października 1965 r.<sup>11</sup> O konferencjach biskupów traktuje rozdział III tegoż Dekretu, zatytułowany: *De Episcopis in commune plurium Ecclesiarum bonum cooperantibus*. Zarówno ten rozdział, jak i cały Dekret *Christus Dominus*, oparty jest na zasadach płynących z rozdziału III soborowej Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* o Kościele, zatytułowanego: *De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu*<sup>12</sup>. W Konstytucji *Lumen gentium*, między innymi, czytamy: „Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w pewną liczbę wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jednego, boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną karnością, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym... Ta duchem jedności przepojona różnorodność Kościołów lokalnych jeszcze wspanialej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła. W podobny sposób konferencje biskupów mogą dziś wnieść różnorodny i owocny wkład do konkretnego urzeczywistnienia się pragnienia kolegalności” (art. 23)<sup>13</sup>.

Konferencje biskupów zanim otrzymały nową strukturę prawną w soborowym Dekrecie *Christus Dominus*, uzyskały oficjalnie prawo egzystencji i działania na sposób nowy w odniesieniu do spraw liturgicznych w soborowej Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* o Liturgii św. z dnia 4 grudnia 1963 r.<sup>14</sup> Dlatego badając strukturę prawną tej instytucji, należy uwzględnić tę Konstytucję oraz jej dokumenty wykonawcze.

Sobór Watykański II wychodząc z zasady kolegalności, której podstawy dogmatyczne ukazał w Konstytucji *Lumen gentium*, konferencje biskupów uczynił podmiotem jurysdykcji w odniesieniu do terytorium, które reprezentują — oczywiście w ramach odpowiednich przepisów.

## 2. KONFERENCJE BISKUPÓW W ŚWIETLE KONSTYTUCJI O LITURGII ŚW. ORAZ JEJ DOKUMENTÓW WYKONAWCZYCH

Soborowa Konstytucja o Liturgii św. zawiera niejako pierwszy statut konferencji biskupów w nowym ujęciu. Sformułowania tej Konstytucji dotyczące konferencji biskupów są ostrożne, jednak nie budzą wątpli-

<sup>10</sup> Z. Choromański: Z dziejów i prac Konferencji Episkopatu Polski. *Aeternum Kapłańskie* 69 (1966) 162—163.

<sup>11</sup> AAS 58 (1966) 673.

<sup>12</sup> AAS 57 (1965) 21.

<sup>13</sup> AAS 57 (1965) 27 n.

<sup>14</sup> AAS 56 (1964) 97—134.



wości, że chodzi w nich nie o zwykłe działanie zbiorowe, ale o realizację zasady kolegialności, której tezy w tym czasie dojrzywały w auli soborowej. Istotny w tej sprawie jest art. 22 § 2 Konstytucji, który postanawia: „Na mocy władzy udzielonej przez prawo, kierowanie sprawami liturgii w ustalonych granicach należy także do różnych prawnie ustanowionych konferencji biskupów, właściwych danemu terytorium”<sup>15</sup>. W licznych innych artykułach Konstytucja o Liturgii św. wylicza szczegółowe uprawnienia konferencji biskupów w sprawach liturgicznych.

Konstytucja o Liturgii św. konferencje biskupów nazywa ogólnie: *territorialis auctoritas ecclesiastica* (art. 36 § 3—4, 39, 40, 44, 63, 77, 120), albo *territoriales Episcoporum coetus* (art. 22 § 2, 123). Z kontekstu niedwuznacznie wynika, że chodzi tu o nową instytucję konferencji biskupów, a nie o zwyczajne zgromadzenie biskupów<sup>16</sup>.

Pierwszym dokumentem, który wprowadził w życie niektóre postanowienia Konstytucji o Liturgii św. jest *Motu proprio Sacram Liturgiam* Pawła VI z dnia 25 stycznia 1964 r.<sup>17</sup>. Dokument ten w sprawie konferencji biskupów postanowił: „...postanawiamy, że tymczasem mają one mieć charakter narodowy. We wspomnianych zaś zgromadzeniach narodowych, oprócz biskupów rezydencjalnych na mocy prawa biorą udział i głosują także ci, o których jest mowa w kan. 292<sup>18</sup>; na te same zebrania można również zapraszać biskupów koadiutorów i pomocniczych. Do uchwalenia na tych zebraniach prawomocnych zarządzeń wymaga się większości dwóch trzecich wszystkich głosów, oddanych w tajnym głosowaniu” (X).

*Motu proprio Sacram Liturgiam*, podobnie jak i Konstytucja o Liturgii św., konferencje biskupów nazywa: *auctoritas ecclesiastica territorialis* (IX), *territoriales Episcoporum coetus* (X).

Najwięcej jednak o konferencji biskupów mówi Instrukcja św. Kongregacji Obrzędów *Inter Oecumenici* w sprawie należytego wykonania Konstytucji o Liturgii św. z dnia 26 września 1964 r.<sup>19</sup>. Instrukcja ta poucza, że przez konferencje biskupów — nazywane *territoriales coetus Episcoporum* lub *auctoritates territoriales* — należy tymczasowo rozumieć: a) albo zebrania wszystkich biskupów danego kraju, stosownie do *Motu proprio Sacram Liturgiam*; b) albo konferencje już prawnie ustanowione, składające się z biskupów, albo biskupów i innych ordynariuszów miejscowych wielu krajów; c) albo konferencje, które mają być ustanowione za zezwoleniem Stolicy Apostolskiej, składające się z biskupów, albo z biskupów i innych ordynariuszów miejscowych wielu krajów; chodzi tu głównie o kraje tego samego języka i tej samej kultury, posiadające zbyt małą liczbę biskupów, aby utworzyć własną konferencję. Jeśliby szczególne warunki miejscowe wskazywały na inne rozwiązania, należy sprawę przedstawić Stolicy Apostolskiej (n. 23).

<sup>15</sup> AAS 56 (1964) 106.

<sup>16</sup> S. Famoso: De sacrae liturgiae instauratione. *Ephemerides Liturgicae* 78 (1964) 253 n.; R. Bezac: Les conférences épiscopales nationales. *Revue de Droit Canoniques* 15 (1965) 305.

<sup>17</sup> AAS 56 (1964) 139—144.

<sup>18</sup> Chodzi o wszystkich pozostałych ordynariuszów miejscowych, zobowiązanych do udziału w prowincjonalnych konferencjach biskupich.

<sup>19</sup> AAS 56 (1964) 877—900.

Do wyżej wymienionych konferencji w myśl Instrukcji *Inter Oecumenici* należy powoływać: a) biskupów rezydencjalnych; b) opatów i prałatów udzielnych; c) wikariuszów i prefektów apostolskich; d) administratorów apostolskich ustanowionych na sposób stały; e) wszystkich pozostałych ordynariuszów miejscowych, z wyjątkiem wikariuszów generalnych. Biskupi koadiutorzy i pomocniczy mogą być powołani do udziału w konferencji przez przewodniczącego, ale za zgodą tych, którzy uczestniczą w niej z głosem decydującym (n. 24).

Zwołanie konferencji, o ile w odniesieniu do pewnych miejsc i z uwagi na szczególnie okoliczności nie zostanie inaczej postanowione, dokonuje aktualny przewodniczący konferencji prawnie ustanowionej, a gdy go nie ma — arcybiskup lub biskup, któremu według ustaw przysługuje prawo pierwszeństwa (n. 25). Przewodniczący, za zgodą członków konferencji, ustala porządek spraw, które mają być rozpatrywane, a samą konferencję otwiera, przenosi, przedłuża, zamyka (n. 26).

Głos decydujący mają wszyscy powołani na konferencję, nie wyłączając biskupów koadiutorów i pomocniczych, chyba, że w dokumencie zwołującym zostało wyraźnie inaczej postanowione (n. 27). Do wydania prawomocnych uchwał wymagane są dwie trzecie głosów uzyskanych w głosowaniu tajnym (n. 28).

Akta konferencji biskupów, które mają być przesłane do Stolicy Apostolskiej celem uzyskania aprobaty (*ut ab hac probentur seu confirmantur*), powinny zawierać następujące dane: a) nazwiska uczestników konferencji; b) sprawozdanie z przebiegu obrad; c) wynik głosowania w sprawie poszczególnych uchwał. Akta te, sporządzone w dwóch egzemplarzach, podpisane przez przewodniczącego i sekretarza konferencji, należy opieczetkowane, należy przesłać do Rady do wykonania Konstytucji o Liturgii św. (n. 29).

Jeśli chodzi o akta zawierające uchwały w sprawie użycia i zakresu języka narodowego w liturgii, to poza wymienionymi wyżej wymaganiami powinny również zawierać następujące dane: a) wykaz poszczególnych części, które mają być odmawiane w języku narodowym; b) dwa egzemplarze tekstów liturgicznych w języku narodowym, z których jeden zostanie zwrócony konferencji biskupów; c) krótką relację co do kryteriów, na których oparto tłumaczenie tekstów liturgicznych (n. 30).

Uchwały konferencji biskupów, które wymagają aprobaty Stolicy Apostolskiej (*quae Apostolicae Sedis probatione seu confirmatione indigent*), mogą być promulgowane i wprowadzone w życie tylko wtedy, gdy Stolica Apostolska też aprobaty udzieli (*cum ab Apostolica Sede probata seu confirmata fuerint* — n. 31.).

Uprawnienia konferencji biskupów w sprawach liturgicznych, płynące z Konstytucji o Liturgii św. i dokumentów wykonawczych, są następujące:

1) powzięcie decyzji o dopuszczeniu do liturgii — tj. do Mszy św., przy udzielaniu sakramentów i sakramentaliów, przy odmawianiu brewiarza — języka narodowego, określenie jego zakresu oraz przedłożenie Stolicy Apostolskiej do zaaprobowania przekładu tekstów liturgicznych (art. 36 § 3—4, 54, 63, 101 § 1);

2) określenie sposobu przystosowania, zwłaszcza gdy chodzi o sakramenty, sakramentalia, procesje, język liturgiczny, muzykę i sztukę koś-

cielną — w granicach ustalonych w typicznych wydaniach ksiąg liturgicznych i według zasad podstawowych zawartych w Konstytucji o Liturgii św. (art. 39);

3) ustanowienie komisji liturgicznej, której zadaniem będzie kierowanie duszpasterstwem liturgicznym w kraju pod przewodnictwem konferencji (art. 44);

4) opracowanie nowego rytuału krajowego w oparciu o nowe wydanie rytuału rzymskiego (art. 63);

5) opracowanie własnego obrzędu zawierania małżeństwa, dostosowanego do zwyczajów miejscowych i narodowych (art. 77);

6) popieranie i zalecanie praktyk pokutnych, dostosowanych do możliwości epoki, kraju oraz do życiowych warunków wiernych (art. 110);

7) dopuszczenie do kultu Bożego, poza organami, innych instrumentów muzycznych, jeżeli nadają się, albo mogą być przystosowane do użytku sakralnego, odpowiadają godności świątyni i mogą przyczynić się do zbudowania wiernych (art. 120);

8) zadbanie o to, aby został wprowadzony w życie przepis soborowy zabraniający w liturgii zewnętrznej wystawności lub specjalnych ceremonii ze względu na osobę prywatną lub warunki społeczne<sup>20</sup>;

9) zatwierdzenie nowych melodii do tekstów liturgicznych w języku narodowym, przeznaczonych dla celebransa i asysty<sup>21</sup>;

10) zatwierdzenie melodii liturgicznej do *Pater noster* w języku narodowym<sup>22</sup>;

11) tymczasowe zatwierdzenie formuł modlitwy powszechnej w miejscach, w których nie była ona praktykowana<sup>23</sup>;

12) wprowadzenie do modlitwy powszechnej wezwań za przedstawicieli władz publicznych oraz na intencję potrzeb dotyczących całego narodu lub danego regionu<sup>24</sup>;

13) określenie koloru liturgicznego w oficjach i Mszach św. za zmarłych — poza czarnym i fioletowym<sup>25</sup>;

14) wydanie ksiąg typicznych zawierających tłumaczenie tekstów liturgicznych na język narodowy<sup>26</sup>;

15) wydawanie zezwoleń wydawcom ksiąg zawierających tłumaczenie tekstów liturgicznych na język narodowy według wydania typicznego<sup>27</sup>;

16) ustalenie listy wydawców ksiąg liturgicznych, zawierających teksty w języku narodowym, przy uwzględnieniu prawa cywilnego i zwyczajów obowiązujących w danym kraju w tych sprawach<sup>28</sup>;

17) kierowanie sprawami muzyki sakralnej w granicach ustalonych przez Stolicę Apostolską<sup>29</sup>;

<sup>20</sup> Instr. *Inter Oecumenici*, n. 34.

<sup>21</sup> Tamże, n. 42; S. C. Rituum, *Instructio Musicam Sacram de musica in sacra Liturgia*, 5 III 1967, n. 57. AAS 59 (1967) 300.

<sup>22</sup> Instr. *Inter Oecumenici*, n. 48g.

<sup>23</sup> Tamże, n. 56.

<sup>24</sup> S. C. Rituum, *Instructio Tres abhinc annos ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam* 4 V 1967, n. 6. AAS 59 (1967) 442.

<sup>25</sup> Tamże, n. 23.

<sup>26</sup> S. C. Rituum, *Decretum de editionibus librorum liturgicorum*, 27 I 1966, n. 1. AAS 58 (1966) 169.

<sup>27</sup> Tamże, n. 2.

<sup>28</sup> Tamże, n. 3, 11a.

<sup>29</sup> Instr. *Musicam Sacram*, n. 12.

18) wydanie decyzji w sprawie zastępowania śpiewów liturgicznych na introit, ofiarowanie i komunię, zamieszczonych w graduale, innymi pieśniami odpowiadającymi treścią poszczególnym częściom Mszy św., uroczystości i okresowi liturgicznemu, oraz zatwierdzenie tekstów tych pieśni<sup>30</sup>;

19) troska o to, by w komisjach, które przygotowują tłumaczenie tekstów liturgicznych na język narodowy, znaleźli się specjaliści od muzyki sakralnej<sup>31</sup>;

20) zdecydowanie, czy niektóre teksty w języku ludowym złączone z melodią, choć nie są w całości zgodne z tłumaczeniem poprawnym i zatwierdzonym, mogą być używane w liturgii<sup>32</sup>;

21) wydanie jednolitego przekładu tekstów liturgicznych na język narodowy dla różnych regionów używających tego samego języka<sup>33</sup>;

22) określenie sposobu przyjmowania Komunii św. przez wiernych (klęcząc lub stojąc)<sup>34</sup>;

23) zezwolenie na śpiewanie przed błogosławieństwem N. Sakramentem zamiast hymnu *Tantum ergo* — jeżeli używa się języka narodowego — innej pieśni eucharystycznej<sup>35</sup>.

Niektóre uchwały konferencji biskupów w sprawach liturgicznych, zanim zostaną promulgowane i wprowadzone w życie, wymagają aprobaty Stolicy Apostolskiej. I tak uprzedniego uznania i zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej wymaga: a) decyzja o wprowadzeniu do liturgii języka narodowego i jego zakresie oraz sam przekład tekstów liturgicznych na język narodowy; b) nowy rytuał krajowy opracowany w oparciu o nowe wydanie rytuału rzymskiego; c) dostosowanie liturgii do ducha i tradycji narodu. Uznanie i zatwierdzenie dekretów konferencji biskupów w sprawach liturgicznych (*probatio seu confirmatio*) należy rozumieć w sensie *simplicis examinis*, gdyż w przeciwnym przypadku prawodawca — dając i odbierając władzę — byłby w sprzeczności z sobą. Chyba słuszną jest opinia tych, którzy głoszą, że konferencje biskupów stanowią prawdziwą władzę ustawodawczą w sprawach liturgicznych, choć nieco ograniczoną przepisami prawa powszechnego. Dlatego w konsekwencji należy przyjąć, iż kan. 1257, który sprawy liturgiczne rezerwuje wyłącznie Stolicy Apostolskiej, jest częściowo nieaktualny.

### 3. KONFERENCJE BISKUPÓW W ŚWIETLE DEKRETU *CHRISTUS DOMINUS* ORAZ MOTU *PROPRIO ECCLESIAE SANCTAE*

Konferencje biskupów uzyskały swój byt prawny — nie tylko ograniczony do spraw liturgicznych, ale w pełnym tego słowa znaczeniu — dzięki soborowemu Dekretowi *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele z dnia 28 października 1965 r. Dekret nazywa je: *Episcoporum Conferentiae* albo *Conferentiae Episcopales*.

<sup>30</sup> Tamże, n. 32.

<sup>31</sup> Tamże, n. 54.

<sup>32</sup> Tamże, n. 55.

<sup>33</sup> Tamże, n. 58.

<sup>34</sup> S. C. Rituum, *Instructio Eucharisticum mysterium de cultu mysterii eucharistici*, 25 V 1967, n. 34a. AAS 59 (1967) 539.

<sup>35</sup> Tamże, n. 62.

Powołanie tej instytucji Dekret uzasadnia naprzód względami natury historycznej. „Już od pierwszych wieków Kościoła — czytamy w Dekrecie — biskupi stojący na czele poszczególnych Kościołów, w poczuciu więzi braterskiej miłości oraz przekazanego Apostołom powszechnego posłannictwa, zespalałi swe siły i zamierzenia dla pomnożenia dobra zarówno wspólnego, jak i właściwego poszczególnym Kościołom. W tym celu organizowano czy to sobory, czy synody prowincjonalne, czy wreszcie synody plenarne, na których biskupi ustalali jednakowy dla różnych Kościołów sposób nauczania prawd wiary, jak i normowania dyscypliny kościelnej” (art. 36). Instytucji tej domagają się również czasy dzisiejsze. „W dzisiejszych szczególnie czasach — poucza tenże Dekret — biskupi częstokroć nie potrafią spełnić swych zadań odpowiednio i owocnie, jeżeli nie będą zacieśniać wciąż i zespalać swej zgodnej współpracy z innymi biskupami. A skoro konferencje biskupów — utworzone już wśród wielu narodów — wykazały się wspaniałymi dowodami wydajnego apostołatu, obecny święty Sobór uważa za wielce wskazane, by wszędzie w świecie biskupi tego samego narodu lub kraju grupowali się w jeden zespół, zbierając się w określonych terminach, ażeby przez światłą wymianę roztropnych sądów i doświadczeń oraz skoordynowanie planów wytworzyć święte zespolenie sił dla wspólnego dobra Kościołów” (art. 37)<sup>36</sup>.

Struktura prawna konferencji biskupów w świetle Dekretu *Christus Dominus* przedstawia się następująco:

Konferencja biskupów jest instytucją, dzięki której biskupi określonego narodu lub terytorium wspólnie realizują swoje pasterskie zadania dla osiągnięcia większego dobra, głównie przez odpowiednio przystosowane do okoliczności czasu formy i sposoby apostołatu<sup>37</sup>.

W skład konferencji biskupów wchodzi wszyscy ordynariusze miejscowi każdego obrządku — z wyjątkiem wikariuszów generalnych — biskupi koadiutorzy, biskupi pomocniczy i inni biskupi tytularni, sprawujący jakieś szczegółowe funkcje zlecone przez Stolicę Apostolską lub przez konferencje biskupów. Inni biskupi tytularni, jak również legaci papiescy sprawujący na danym terenie specjalną misję, nie wchodzić prawnie w skład konferencji.

Głos decydujący przysługuje ordynariuszom miejscowym i koadiutorom. Biskupom zaś pomocniczym i innym biskupom, posiadającym prawo do udziału w konferencji, przysługuje głos taki, jaki określi statut danej konferencji (art. 38 n. 2).

Każda konferencja biskupów powinna sporządzić swój statut, który zatwierdza Stolica Apostolska. W statucie tym, obok innych środków, powinny być przewidziane różne funkcje i sekcje służące do lepszej realizacji celów, np. stała Rada Biskupów, Komisje Biskupie, Sekretariat Generalny (art. 38 n. 3).

Uchwały konferencji biskupów, jeżeli zostały prawnie powzięte więk-

<sup>36</sup> AAS 53 (1966) 692 n.

<sup>37</sup> Art. 38 n. 1: „Est Episcoporum Conferentia veluti coetus in quo sacrorum Antistites cuiusdam nationis vel territorii munus suum pastorale coniunctim exercent ad maius bonum, quod hominibus praebet Ecclesia, provehendum, praesertim per apostołatus formas et rationes occurrentibus aetatis adiunctis apte compositas”. AAS 58 (1966) 693.

szością dwóch trzecich głosów decydujących i jeżeli zostały uznane przez Stolicę Apostolską (*et ab Apostolica Sede recognitae*), posiadają moc prawa obowiązującego jedynie w przypadkach, w których albo przewidywałoby to prawo powszechne, albo szczególne zarządzenie Stolicy Apostolskiej wydane z inicjatywy własnej lub na prośbę konferencji<sup>38</sup>.

Jeżeli szczególne okoliczności tego wymagają, biskupi wielu krajów, za zgodą Stolicy Apostolskiej, mogą utworzyć jedną konferencję wspólną. Ponadto zaleca się wzajemne kontakty między konferencjami biskupów różnych krajów w celu osiągnięcia większego dobra (art. 38 n. 5).

Wreszcie Dekret *Christus Dominus* usilnie zaleca, aby i zwierzchnicy Kościołów Wschodnich liczyli się również z dobrem wspólnym całego terytorium, na którym istnieje wiele obrządków, uzgodniwszy zasady postępowania na spotkaniach międzyobrządkowych (art. 38 n. 6).

Dalsze rozwinięcie norm zawartych w Dekrecie *Christus Dominus* nastąpiło w Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* Pawła VI z dnia 6 sierpnia 1966 r.<sup>39</sup>. Ten dokument papieski w sprawie konferencji biskupów stanowi:

Biskupi tych krajów, lub terytoriów, które dotąd nie mają konferencji biskupich, powinni jak najszybciej zatroszczyć się o ich ustanowienie zgodnie z Dekretem *Christus Dominus* oraz o sporządzenie dla nich statutów i przedłożenie ich do aprobaty Stolicy Apostolskiej (n. 41 § 1). Konferencje biskupów już istniejące powinny sporządzić własne statuty po myśli Soboru Watykańskiego II, albo — jeśli miały już sporządzone — uzgodnić je z nowymi przepisami tegoż Soboru i przesłać do Stolicy Apostolskiej celem zatwierdzenia (n. 41 § 2).

Biskupi tych krajów, w których trudno powołać konferencję biskupów, mogą — po porozumieniu się ze Stolicą Apostolską — przyłączyć się do tej konferencji, która bardziej odpowiadałaby potrzebom duszpasterskim swojego kraju (n. 41 § 3). Konferencje biskupie kilku krajów, czyli międzynarodowe, mogą być tworzone tylko za zgodą Stolicy Apostolskiej, do której w takim przypadku należy ustalenie szczegółowych norm. Stolicę Apostolską należy też zawsze powiadomić, jeżeli czynności konferencji albo powiązania przybierają formę międzynarodową (n. 41 § 4).

Stosunki wzajemne między konferencjami biskupów, zwłaszcza sąsiednich krajów, mogłyby korzystnie odbywać się za pośrednictwem sekretariatów tych konferencji. Między innymi mogłyby one obejmować:

<sup>38</sup> Art. 38 n. 4: „Decisiones Conferentiae Episcoporum... vim habeant iuridice obligandi in casibus dumtaxat in quibus aut ius commune id praescripserit aut peculiare Apostolicae Sedis mandatum, motu proprio aut ad petitionem ipsius Conferentiae datum, id statuerit”. — Centralnej Komisji Koordynacji Prac Posoborowych oraz Interpretacji Dekretów Soborowych przedłożono wątpliwość: czy władza ustawodawcza, przyznana konferencjom biskupów po myśli n. 38 § 4 Dekretu *Christus Dominus*, może być delegowana komisjom biskupim powołanym przez te konferencje? Odpowiedziano: *negative*. AAS 60 (1968) 361.

<sup>39</sup> Normae ad exequenda Decreta Ss. Concilii Vaticani II *Christus Dominus* et *Presbyterorum ordinis*. AAS 58 (1966) 758—775. — Do Papieskiej Komisji Interpretacji Dekretów Soborowych zgłoszono wątpliwość: czy po wydaniu Dekretu *Christus Dominus* oraz Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* w dalszym ciągu mają moc przepisy tymczasowe dotyczące krajowych i regionalnych konferencji biskupich, zawarte w Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, Motu proprio *Sacram Liturgiam*, oraz Instrukcji *Inter Oecumenici*? Odpowiedziano: *negative*. AAS 60 (1968) 362.

a) ukazywanie metod pracy, zwłaszcza w sprawach duszpasterskich; b) przekazywanie uchwał konferencji; c) zapoznawanie z różnymi zaplanowanymi lub zalecanymi przez konferencję dziełami apostolatu; d) poruszanie zagadnień szczególnie ważnych w czasach dzisiejszych lub z uwagi na specjalne okoliczności; e) wskazywanie na niebezpieczeństwa lub błędy zagrażające we własnym kraju, aby można było zawczasu im przeciwstawić się w kraju, do którego mogą przeniknąć (n. 41 § 5).

#### 4. NIEKTÓRE SZCZEGÓLWE UPRAWNIENIA KONFERENCJI BISKUPÓW

Poza uprawnieniami w dziedzinie liturgii, o czym wyżej była mowa, konferencjom biskupim przysługuje na podstawie różnych dokumentów prawnych cały szereg innych uprawnień szczegółowych. I tak do konferencji biskupów należy:

1) określenie granicy wartości pieniężnej, do jakiej biskupi mogą zezwalać na alienację majątku kościelnego <sup>40</sup>;

2) wybranie reprezentantów na synod biskupów <sup>41</sup>;

3) opracowanie planów dotyczących przeprowadzenia zmian granic diecezji i prowincji kościelnych, oraz przedłożenie ich Stolicy Apostolskiej <sup>42</sup>;

4) troska o harmonijną współpracę między różnymi instytutami zakonnymi oraz między nimi a duchowieństwem diecezjalnym, a także uzgodnienie wszelkiej działalności apostolskiej <sup>43</sup>;

5) wydawanie — w oparciu o przepisy Stolicy Apostolskiej — rozporządzeń w sprawie rozmieszczenia duchowieństwa własnego lub przybywającego z innego terytorium <sup>44</sup>;

6) wypowiedzenie się w sprawie erygowania pralatur specjalnych, przeznaczonych do prowadzenia szczególnych dzieł duszpasterskich lub misyjnych <sup>45</sup>;

7) wydawanie rozporządzeń dotyczących przeznaczenia dóbr kościelnych na dzieła apostolatu lub miłosierdzia, albo na rzecz innych Kościołów <sup>46</sup>;

8) troska o wybranie kapłanów, którzy by organizowali i kierowali formacją intelektualną i duszpasterską kapłanów własnego terytorium <sup>47</sup>;

9) troska o wydanie norm zapewniających duchownym godziwe utrzymanie, ubezpieczenie i opiekę zdrowotną <sup>48</sup>;

<sup>40</sup> Motu proprio *Pastorale munus*, 30 XI 1963, fac. 32. AAS 56 (1964) 5; Rescriptum *Cum admotae*, 6 XI 1964, n. 9. AAS 59 (1967) 374; S. C. de Religiosis, *Decretum Religionum laicalium*, 31 V 1966, I, 2. AAS 59 (1967) 362; por.: kan. 1532 § 1; S. C. Consist., 13 VII 1963. AAS 55 (1963) 656.

<sup>41</sup> Motu proprio *Apostolica sollicitudo*, 15 IX 1965, n. VII. AAS 57 (1965) 775; *Secretaria Status, Ordo Synodi Episcoporum celebrandae*, 24 VI 1969, art. 6. AAS 61 (1969) 525.

<sup>42</sup> *Decretum Christus Dominus*, art. 24, 41; Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, n. 12 § 1.

<sup>43</sup> *Decretum Christus Dominus*, art. 35 n. 5.

<sup>44</sup> Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, n. 2.

<sup>45</sup> Tamże, n. 4.

<sup>46</sup> Tamże, n. 5.

<sup>47</sup> Tamże, n. 7.

<sup>48</sup> *Decretum Presbyterorum ordinis de Presbyterorum ministerio et vita*, n. 21. AAS 58 (1966) 991; Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, n. 8.

10) staranie o duszpasterstwo wśród emigrantów i podróżujących<sup>49</sup>;

11) przesyłanie corocznie do Stolicy Apostolskiej nazwisk kandydatów na urząd biskupa<sup>50</sup>;

12) określenie norm w sprawie zapewnienia odpowiedniego utrzymania biskupom, którzy po przekroczeniu 75 roku życia zrzekaliby się swego urzędu<sup>51</sup>;

13) wydanie norm w sprawie diecezjalnych rad kapłańskich i duszpasterskich oraz ich relacji tak wzajemnej jak i do innych prawnie istniejących w diecezji<sup>52</sup>;

14) wydanie przepisów, obowiązujących również zakonników, dotyczących między innymi: publicznego korzystania ze wszystkich środków społecznego przekazywania myśli, uczęszczania na publiczne widowiska, przynależności lub współpracy z organizacjami, stroju duchownego<sup>53</sup>;

15) ustanawianie norm w sprawie zbierania jałmużny przez zakonników<sup>54</sup>;

16) przedkładanie Stolicy Apostolskiej rad i wniosków w sprawie dyrektorów duszpasterskich<sup>55</sup>;

17) wyrażenie opinii w sprawach, które mają być rozpatrywane na synodzie biskupów<sup>56</sup>;

18) wydanie decyzji w sprawie przywrócenia diakonatu jako stopnia trwałego<sup>57</sup>;

19) określenie wieku wyższego, to jest powyżej lat 25, dla przyjmujących diakonat stały<sup>58</sup>;

20) określenie zakresu wiedzy, jaką powinni posiadać przyjmujący święcenia diakonatu stałego<sup>59</sup>;

21) wydanie norm w sprawie utrzymania diakonów stałych i ich rodzin<sup>60</sup>;

22) wydanie przepisów dla diakonów stałych, mających na celu pogłębienie ich życia duchowego, oraz w sprawie odmawiania brewiarza i noszenia stroju duchownego<sup>61</sup>;

23) popieranie dzieł misyjnych, koordynowanie prac, organizowanie zespołów badawczych, doskonalenie systemu studiów oraz badanie sposobu rozmieszczenia kapłanów na terenach misyjnych<sup>62</sup>;

24) przedstawienie Stolicy Apostolskiej ogólniejszych zagadnień doty-

<sup>49</sup> Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, n. 9.

<sup>50</sup> Tamże, n. 10.

<sup>51</sup> Tamże, n. 11.

<sup>52</sup> Tamże, n. 17 § 1.

<sup>53</sup> Tamże, n. 25 § 2.

<sup>54</sup> Tamże, n. 27 § 1.

<sup>55</sup> Tamże, n. 43.

<sup>56</sup> Ordo Synodi Episcoporum celebrandae, art. 23.

<sup>57</sup> Decretum *Ad gentes divinitus* de activitate missionali Ecclesiae, 7 XII 1965, n. 16. AAS 58 (1966) 947; Motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 18 VI 1967, n. 1. AAS 59 (1967) 697.

<sup>58</sup> Motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*, n. 5.

<sup>59</sup> Tamże, n. 14.

<sup>60</sup> Tamże, n. 20.

<sup>61</sup> Tamże, n. 26, 27, 31.

<sup>62</sup> Decretum *Ad gentes divinitus*, n. 20, 31, 32, 38; Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*. Normae ad exsequendum Decretum *Ad gentes divinitus*, n. 18. AAS 58 (1966) 783.



czących misji, które by można omówić na najbliższym synodzie biskupów<sup>63</sup>;

25) włączenie do modlitw powszechnych wezwań w intencji misji<sup>64</sup>;

26) wydanie zarządzeń i norm w sprawie praktyk pokutnych<sup>65</sup>;

27) badanie i zapobieganie szkodliwości ksiązek<sup>66</sup>;

28) ustalenie szczegółowego sposobu formacji kapłańskiej, który ma być wypróbowany przez pewien czas i zatwierdzony przez Stolicę Apostolską<sup>67</sup>;

29) stworzenie warunków do kontynuowania i doskonalenia formacji kapłańskiej po ukończeniu studiów seminaryjnych<sup>68</sup>;

30) dostosowanie ogólnych zasad wychowania chrześcijańskiego do warunków regionalnych<sup>69</sup>;

31) wydanie odpowiednich decyzji w sprawie opieki duchowej nad młodzieżą studiującą<sup>70</sup>;

32) ustanowienie komisji biskupów do spraw ekumenicznych<sup>71</sup>;

33) prowadzenie dialogu i konsultacji z braćmi odłączonymi na temat współuczestnictwa w sprawach duchowych<sup>72</sup>;

34) czuwanie, aby wierni — tam, gdzie ruch ekumeniczny nie rozszerzył się — uniknęli niebezpieczeństwa prozelityzmu<sup>73</sup>;

35) zezwolenie na współuczestnictwo w sakramentach św. z wschodnimi braćmi odłączonymi, po przeprowadzeniu pomyślnych konsultacji z wschodnimi władzami kompetentnymi<sup>74</sup>;

36) wskazanie przypadków, w których bracia odłączeni — ale nie wschodni — mogą przyjąć w Kościele katolickim sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia<sup>75</sup>;

37) wydawanie opinii — w oparciu o zasady *planifikacji* — co do tworzenia bądź istnienia wyższych uczelni kościelnych, mających prawo nadawania stopni akademickich<sup>76</sup>;

38) określenie ogólnych zasad, dostosowanych do warunków miejscowych, w sprawie dialogu z niewierzącymi<sup>77</sup>;

<sup>63</sup> Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*: Normae ad exsequendum Decretum *Ad gentes divinitus*, n. 2.

<sup>64</sup> Tamże, n. 3.

<sup>65</sup> *Constitutio Ap. Paeniterni*, 17 II 1966, cz. III. AAS 58 (1966) 177.

<sup>66</sup> S. C. Pro Doctrina Fidei, *Notificatio*, 14 VI 1966. AAS 58 (1966) 445.

<sup>67</sup> *Decretum Optatum totius* de institutione sacerdotali, 28 X 1965, n. 1, 7. AAS 58 (1966) 713.

<sup>68</sup> Tamże, n. 22.

<sup>69</sup> *Declaratio Gravissimum educationis* de educatione christiana, 28 X 1965, wstęp. AAS 58 (1966) 728.

<sup>70</sup> Tamże, n. 10.

<sup>71</sup> *Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam*, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, 14 V 1967, n. 7. AAS 59 (1967) 574.

<sup>72</sup> Tamże, n. 27.

<sup>73</sup> Tamże, n. 28.

<sup>74</sup> Tamże, n. 43.

<sup>75</sup> Tamże, n. 55.

<sup>76</sup> S. C. Pro Institutione Catholica, *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam Deus scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam*, 20 V 1968, n. 12.

<sup>77</sup> *Secretariatus pro non credentibus*, *De dialogo cum non credentibus*, 28 VIII 1968, II. AAS 60 (1968) 701.

39) erygowanie specjalnych trybunałów terytorialnych do spraw beatyfikacji i kanonizacji<sup>78</sup>.

Powwyższe uprawnienia konferencji biskupów, wyraźnie określone przez prawo, są przykładowe; każda nowa ustawa Stolicy Apostolskiej może je powiększać.

Funkcji konferencji biskupów nie należy pojmować jako wyłącznie o charakterze normatywnym. Wiele aktów tej instytucji może mieć charakter porozumienia duszpasterskiego lub nawet dyscyplinarnego, pozabawionego charakteru ściśle prawnego. Cel konferencji biskupów nie zakłada działalności wyłącznie ustawodawczej. Wiele decyzji konferencji biskupów może stać się — o ile przejdą pozytywnie egzamin przydatności — przedmiotem obrad synodów prowincjonalnych lub plenarnych.

### III. RADY KAPŁAŃSKIE

Rada kapłańska (*Consilium Presbyterale, Senatus Presbyterorum, Presbyterium*) jest nową instytucją kościelną, powstałą w wyniku uchwał Soboru Watykańskiego II. Uchwały soborowe w sprawie rad kapłańskich były następstwem postulatów zwiększenia udziału kapłanów w zarządzie Kościołami partykularnymi, do wysuwania których upoważniały argumenty natury historycznej oraz — w pewnym stopniu — zasada kolegialności przeniesiona na grunt diecezjalny<sup>1</sup>.

#### I. UDZIAŁ KAPŁANÓW W ZARZĄDZIE KOŚCIOŁEM PARTYKULARNYM W ASPEKCIE HISTORYCZNYM

Zachowane teksty źródłowe z pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa, aczkolwiek nie mówią nam wyraźnie o kolegialności w rządzeniu Kościołem partykularnym na poziomie diecezjalnym, to jednak wskazują na liczne jej elementy, wśród których zasadnicze znaczenie ma działanie zbiorowe biskupa i kapłanów. Można tu przytoczyć sławny list św. Klementa Rzymskiego († ok. 100) do Koryntian, według którego rządcą Kościoła korynckiego jest prezbiterium i w którym nie ma żadnej aluzji do biskupa monarchicznego<sup>2</sup>. Bardziej „episkopalistyczne” poglądy wyraża św. Ignacy Antiocheński († 107). W listach swoich skierowanych do Kościołów prowincji Syrii i Azji podkreśla on stanowisko monarchiczne biskupa w Kościele lokalnym, ale wspomina również o kolegium prezbi-

<sup>78</sup> Motu proprio *Sanctitas clarior*, 19 III 1969, n. 10—11. AAS 61 (1969) 149.

<sup>1</sup> T. Barbarena: Kolegialność na poziomie diecezjalnym. *Concilium*, jw. s. 611—619; J. Pascher: Biskup i prezbiterium. Tamże, s. 107—110; G. d'Ercole: Kolegia kapłańskie w Kościele pierwotnym. Tamże, s. 568—576; W. Wójcik: Udział kapłanów w zarządzie Kościołem. *Ateneum Kapłańskie* 69 (1966) 209—222; tenże, Rada kapłańska. *Ateneum Kapłańskie* 71 (1968) 221—233; F. Romita: Pastorale e diritto canonico. *Consiglio Pastorale e Consiglio Presbiterale. Monitor Ecclesiasticus* 92 (1967) 483—509; F. Dziasek: Projekt statutu rady kapłańskiej. *Homo Dei* 33 (1969) 47—52; T. Pieronek: Rada kapłańska wyrazem soborowej odnowy prezbiterium. *Prawo Kanoniczne* 12 (1969) nr 3—4, s. 3—28.

<sup>2</sup> A. Altaner: *Patrologie*. Freiburg-Basel-Wien 1960 s. 81; O. Bardenhever: *Geschichte der althechristlichen Literatur*. T. I. Freiburg i. B. 1913 s. 125; A. Lisiecki: *Pisma Ojców Apostolskich*. Poznań 1924 s. 97 nn.

terów, stanowiącym senat, który wspomaga biskupa w rządach. Podobnie wyraża się wielu innych pisarzy kościelnych okresu poapostolskiego<sup>3</sup>.

W III wieku urząd biskupa ukazuje się coraz bardziej wyodrębniony. Biskup obdarzony osobistą władzą rządzenia stoi na czele prezbiterium. Z tej racji, że jest on następcą Apostołów, zastrzeżone mu są osobiście liczne funkcje. Mimo iż rola biskupów powiększa się, kolegium kapłańskie nie zanika, lecz w dalszym ciągu czynnie towarzyszy biskupowi.

Powodem istotnym zmniejszenia się roli prezbiterium i stopniowego zacierania się kolegalności diecezjalnej, było faktyczne rozproszenie kapłanów po edykcje mediolańskim. Dopóki pierwsze wspólnoty skupione były w miastach, dopóty i całe prezbiterium trwało przy biskupie. Gdy jednak chrześcijaństwo wyszło z miast, zjednoczenie wspólnot napotkało na trudności. Prezbiterium siłą rzeczy rozproszyło się, kiedy biskup zaczął wysyłać jego członków z posługą kapłańską na nowe tereny. Z grupy kapłanów pozostałych w mieście przy biskupie, w wyniku dalszej ewolucji, powstała kapituła katedralna, a w Rzymie kardynałowie-kapłani. Śladem dawnej kolegalności kapłańskiej pozostały też niektóre praktyki, jak np. wspólna koncelebra, praktykowana w niektórych kościołach do późnych czasów, nakładanie rąk przez wszystkich kapłanów podczas święceń, przesyłanie przez biskupa tak zwanego *fermentum*, to jest hostii konsekrowanej, rozproszonym kapłanom<sup>4</sup>.

Poczynając od średniowiecza charakter władzy biskupiej jest wybitnie monarchiczny. Ma to związek z coraz większym wpływem prawa rzymskiego na prawo i ustrój Kościoła. Ponadto powagi urzędowi biskupiemu dodawały uprawnienia udzielane biskupom przez władców świeckich, począwszy od cesarza Konstantyna Wielkiego.

W okresie potrydenckim, w wyniku reformy soborowej, proces centralizowania rządów diecezjalnych wzrasta. Biskupi osobiście i jak najdalej angażują się w duszpasterstwo. Tracą na znaczeniu terenowi funkcjonariusze biskupa, jak np. archidiaconi, oficjałowie foralni. Do realizowania zadań w diecezji biskupi dopuszczają swoich kapłanów, których liczba wzrasta dzięki zakładaniu seminariów duchownych. Synody diecezjalne, które w myśl uchwał soborowych miały odbywać się corocznie, nie podniosły roli kapłanów w zarządzie diecezją, gdyż miały one zasadniczo głos tylko doradczy. Ponadto nie zwoływano ich systematycznie. W wyniku rozbudowywania aparatu urzędniczego, ożywienia powszechnego ustawodawstwa kościelnego i wzrostu monarchizmu biskupów, w wielu diecezjach zaprzestano zwoływać synody. Miejsce synodów częściowo zajęły konferencje dekanalne.

Monarchizację urzędu biskupiego posunął wydatnie naprzód Kodeks Prawa Kanonicznego. W świetle Kodeksu biskup jest jedynym ustawodawcą, administratorem i sędzią na terenie swojej diecezji, gdyż dobro dusz — jak uzasadniają komentatorzy — wymaga często szybkiego i samodzielnego działania. Biskup obsadza w diecezji wszystkie stanowiska kościelne; piastujący te stanowiska są przed nim odpowiedzialni.

Śladem dawnej kolegalności w Kodeksie Prawa Kanonicznego są kapituły i synody. Biskup w niektórych przypadkach ma obowiązek wysłu-

<sup>3</sup> T. Barbarena, jw. s. 611 nn.; G. d'Ercole, jw. s. 571 nn.; W. Wójcik: Udział kapłanów w zarządzie Kościołem, jw. s. 210 nn.

<sup>4</sup> Por. PL 56, 516; J. Pascher, jw. s. 108.

chania rady lub uzyskania zgody ze strony kapituły katedralnej, ewentualnie innych osób. Zgoda kapituły jest konieczna jedynie w przypadku zmian organizacyjnych w samej kapitule i w kościele katedralnym oraz przy alienacji znaczniejszych dóbr kościelnych. Wysłuchanie rady kapituły daje biskupowi znaczne korzyści, np. pozwala głębiej przemyśleć problem, rozkłada odpowiedzialność na innych, dodaje powagi decyzjom, jednakże nie zobowiązuje go do postępowania w myśl otrzymanych rad. Ponadto niewysłuchanie przez biskupa rady, mimo, iż wysłuchania żąda prawo, nie powoduje nieważności aktu, o ile prawo wyraźnie tego nie stanowi<sup>5</sup>.

Pewne uprawnienia uzyskuje kapituła katedralna w przypadku zaważania stolicy biskupiej lub niemożliwości sprawowania rządów przez biskupa: rządzi diecezją, dopóki nie zostanie przez nią obrany — najpóźniej w ciągu ośmiu dni — wikariusz kapitułny. Wikariusz kapitułny w ważniejszych czynnościach obowiązany jest uzyskać zgodę kapituły katedralnej, choć odpowiada za swe czynności przed Stolicą Apostolską, ewentualnie przed przyszłym biskupem. W zasadzie jednak funkcje kapituły katedralnej, historycznej spadkobierczyni dawnego prezbiterium, polegają na reprezentacyjnym kultywowaniu obrzędów liturgicznych.

Stosunkowo najwięcej kapłanów uczestniczy w pewnym stopniu we władzy rządzenia diecezją na synodzie diecezjalnym, który powinien odbywać się przynajmniej raz na dziesięć lat (kan. 356—362). Synod diecezjalny jest najbardziej reprezentatywnym zgromadzeniem duchowieństwa diecezjalnego. Nie jest to jednak instytucja o charakterze kolegiałnym w ściślejszym tego słowa znaczeniu, gdyż ustawodawcą na synodzie diecezjalnym jest sam biskup. Na synodzie tym przewidziana jest tylko dyskusja i to w zależności od woli biskupa, a nie głosowanie<sup>6</sup>.

## 2. SOBOROWA KONCEPCJA RAD KAPLAŃSKICH

Podstaw koncepcji rad kapłańskich można doszukiwać się już w soborowej dyskusji nad zagadnieniem hierarchicznego ustroju Kościoła, o którym traktuje Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* o Kościele, kiedy to Ojcowie Soboru podkreślali, że kapłani są koniecznymi współpracownikami biskupa, że mają oni pewien udział w urzędzie biskupa, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa biskup i kapłani tworzyli jedno prezbiterium itp. Elementy teologiczne tej dyskusji znalazły swoje sformułowanie w rozdziale III Konstytucji *Lumen gentium* (art. 28). Z kolei Dekret *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, realizując postulaty zgłaszane podczas Soboru, aby zwiększyć udział kapłanów w zarządzie diecezją, wspomina o ciałach doradczych, złożonych z kapłanów współpracujących z biskupem w kierowaniu diecezją. „Bardzo pożądaną jest rzeczą — głosi Dekret *Christus Dominus* — by w każdej diecezji utworzono osobną radę duszpasterską z samym biskupem diecezjalnym na czele, w której by uczestniczyli specjalnie dobrani księża,

<sup>5</sup> G. Michiels: *Principia generalia de personis in Ecclesia*. Parisiis-Tornaci-Romae 1955 s. 521.

<sup>6</sup> Kan. 362: „Unicus est in Synodo legislator Episcopus, ceteris votum tantum consultivum habentibus; unus ipse subscribit synodalibus constitutionibus; quae, si in Synodo promulgentur, eo ipso obligare incipiunt, nisi aliud expresse caveatur”.

zakonnicy i świeccy. Zadaniem tej rady będzie śledzenie i przemyślenie wszystkiego, co ma związek z duszpasterskimi pracami, oraz wyciągnięcie z tego praktycznych wniosków... poza tym wszyscy kapłani diecezjalni niech będą wzajemnie zespoleni i niech przynagla ich troska o dobro całej diecezji" (art. 27, 28) <sup>7</sup>.

Oficjalną zapowiedź utworzenia i uzasadnienie rad kapłańskich zawiera Dekret *Presbyterorum ordinis* o posłudze i życiu kapłanów. „Wszyscy prezbiterzy — czytamy w tymże Dekrecie — razem z biskupami, tak uczestniczą w jednym i tym samym kapłaństwie i posłudze Chrystusa, że sama jedność konsekracji i misji wymaga ich hierarchicznej łączności ze stanem biskupim, którą najlepiej ujawniają czasem w liturgicznej koncelebrze, a złączeni w niej z biskupami, wyznają oni, że sprawują Ofiarę eucharystyczną. Biskupi zatem, z racji udzielonego prezbiterom w święceniach kapłańskich daru Ducha Świętego, mają ich jako niezbędnych pomocników i doradców (*ut necessarios adiutores et consiliarios*) w posłudze i obowiązku nauczania, uświęcania i rządzenia ludem Bożym... Niech zatem, z racji tej wspólnoty w tym samym kapłaństwie i posłudze, uważają biskupi prezbiterów za swoich braci i przyjaciół... Niech ich chętnie słuchają, owszem, niech zasięgają ich rady i rozmawiają z nimi o tym, co dotyczy potrzeb pracy duszpasterskiej i dobra diecezji. By zaś to doprowadzić do skutku, niech mają radę, czyli senat kapłanów (*coetus seu senatus sacerdotum*), reprezentujących ogół prezbiterów, który dostosowany do dzisiejszych okoliczności i potrzeb, w formie i według norm prawnych do określenia, mógłby skutecznie wspierać biskupa swymi radami w rządzeniu diecezją" (art. 7) <sup>8</sup>.

Dekret *Presbyterorum ordinis* nie daje gotowych rozwiązań szczegółowych w sprawie rad kapłańskich, a tylko daje jasną koncepcję. Podstawowe normy prawne dla instytucji rad kapłańskich przyniosło Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* Pawła VI z dnia 6 sierpnia 1966 r. <sup>9</sup>. Dokument ten nakłada obowiązek utworzenia rady kapłańskiej w każdej diecezji. Rada kapłańska ma być jakby senatem reprezentującym ogół kapłanów danej diecezji, wspomagającym biskupa w zarządzie diecezją poprzez udzielanie skutecznych rad. Poprzez rady kapłańskie biskup powinien wysłuchać swoich kapłanów, radzić się ich i z nimi rozmawiać o sprawach, które dotyczą potrzeb duszpasterstwa i dobra diecezji. Członkami rady kapłańskiej mogą być również zakonnicy, o ile mają udział w duszpasterstwie i w dziele apostołatu. Rada kapłańska ma głos tylko doradczy (*vocem tantum consultivam*). Z chwilą wakansu stolicy biskupiej rada kapłańska traci swój mandat. Jednak w specjalnych okolicznościach, za zgodą Stolicy Apostolskiej, wikariusz kapitulny lub administrator apostolski może ją zatwierdzić. Nowy biskup ustanawia nową radę kapłańską <sup>10</sup>.

<sup>7</sup> AAS 58 (1966) 686.

<sup>8</sup> AAS 58 (1966) 1001.

<sup>9</sup> Normae ad exsequenda Decreta Ss. Concilii Vaticani II *Christus Dominus* et *Presbyterorum ordinis*. AAS 58 (1966) 758—775.

<sup>10</sup> Tamże, n. 15: „Ad Consilium Presbyterale quod attinet: § 1. In unaquaque dioecesi, modis ac formis ab Episcopo statuendis, habeatur Consilium Presbyterale, scilicet coetus seu senatus sacerdotum, Presbyterium representantium, qui Episcopum in regimine dioecesis suis consiliis efficaciter adiuuare possit. In hoc Consilio Episcopus sacerdotes suos audiat, consulat et cum eis colloquatur de iis quae

Strukturę organizacyjną rady kapłańskiej i sposób jej działania powinien określić sam biskup. Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* zaznacza jednak, iż wypada, aby konferencja biskupów ustaliła wspólne, bardziej szczegółowe normy dotyczące rad kapłańskich oraz określiła ich relacje do innych rad istniejących w diecezji<sup>11</sup>. Dopóki nie postanowi się inaczej, kapituły katedralne, rady konsultorów diecezjalnych i inne podobne, zachowują dotychczasowy charakter prawny<sup>12</sup>.

Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* zawiera też kilka norm prawnych w sprawie rad duszpasterskich, zalecanych przez dekret *Christus Dominus*, trochę zbliżonych do rad kapłańskich. Do rad duszpasterskich należy badanie, rozważanie i podejmowanie wniosków praktycznych w sprawach związanych z działalnością duszpasterską. Rada duszpasterska, podobnie jak i rada kapłańska, posiada głos tylko doradczy. Z natury swej jest ona instytucją stałą, jednakże co do członków, jak i co do swojej działalności, może być powoływana czasowo oraz okazjnie. Biskup może ją zwolywać w zależności od potrzeb. Członkami rady duszpasterskiej mogą być duchowni diecezjalni, zakonnicy oraz osoby świeckie. Może ona mieć charakter międzyobrządkowy (n. 16). Bardziej szczegółowe przepisy dla rad duszpasterskich, podobnie jak i dla rad kapłańskich, powinien ustanowić biskup, ewentualnie konferencja biskupów (n. 17 § 1).

## DE COETIBUS COLLEGIALIBUS IN POSTCONCILIARI IURE CANONICO

### ARGUMENTUM

In articulo sermo est de tribus institutis collegialibus, de quibus in postconciliari iure canonico, nempe de Synodo Episcoporum, Episcoporum Conferentiis et Consilio Presbyterali.

Synodus Episcoporum est institutum ecclesiasticum centrale, partes totius Episcopatus agens, natura sua perpetuum, sed quoad structuram ad tempus atque ex occasione munere suo perfungens. In hac Synodo Episcopi selecti e diversis orbis regionibus supremo Ecclesiae Pastori validiorem operam adiutricem praestant. Ad Synodum munus edocendi et consilia dandi pertinet. Potestate etiam deliberativa gaudere poterit, ubi haec ei a Romano Pontifice collata fuerit; in hoc casu Romani Pontificis erit decisiones Synodi ratas habere.

Normae generales de Synodo Episcoporum statuuntur Litteris *Apostolica sollicitudo* a Sanctissimo Domino Paulo Papa VI die 15 Septembris 1965 a. motu proprio datis. Normae vero peculiare quoad rationem in Synodo procedendi exstant in

ad necessitates operis pastoralis et bonum dioecesis spectant. — § 2. Inter membra Consilii Presbyteralis cooptari poterunt etiam Religiosi, quatenus in cura animarum atque apostolatus operibus exercendis partem habeant. — § 3. Consilium Presbyterale vocem tantum consultivam habet. — § 4. Sede vacante, Consilium Presbyterale cessat, nisi in peculiaribus adiunctis a Sancta Sede recognoscendis Vicarius Capitularis vel Administrator Apostolicus illud confirmet. Novus autem Episcopus ipse sibi novum Consilium Presbyterale constituet".

<sup>11</sup> Tamże, n. 17 § 1: „Expedit ut in quaestionibus tum Consilium Presbyterale, tum Consilium Pastorale, tum rationem eorumdem sive ad invicem sive ad Consilia Episcopi vi iuris vigentis iam existentia spectantibus, Episcopi, praesertim in Conferentiis adunati, communia consilia capiant et normas edant similes in omnibus territorii dioecesisibus”.

<sup>12</sup> Tamże, n. 17 § 2: „Interea Consilia Episcopi, vi iuris vigentis existentia, id est Capitulum Cathedrale et Coetus consultorum vel alia huiusmodi, si quae sint, donec recognoscantur, proprium servant munus propriamque competentiam”.

*Ordine Synodi Episcoporum celebrandae*, per Secretariam Status die 8 Decembris 1966 a. dato, die vero 24 Iunii 1969 a. recognito et aucto.

Episcoporum Conferentia est veluti coetus, in quo sacrorum Antistites cuiusdam nationis vel territorii munus suum pastorale coniunctim ad maius bonum provehendum exercent, praesertim per apostolatus formas et rationes apte occurrentibus temporum adiunctis correspondentes. Inde a primis Ecclesiae saeculis Episcopi iam conatus suos, ad bonum tum commune tum singularum Ecclesiarum provehendum, consociaverunt.

Conferentiae Episcoporum nationales iam saeculo XIX sponte oriebantur. Characterem officialem et iuridicum imprimis Constitutione de Sacra Liturgia, deinde Decreto *Christus Dominus* acceperunt. Quaedam peculiare normae de Episcoporum Conferentiis in Litteris Apostolicis *Ecclesiae Sanctae* diei 6 Augusti 1966 a. promulgantur.

Consilium Presbyterale est coetus seu senatus sacerdotum. Presbyterium repraesentantium, qui Episcopum in regimine dioecesis suis consiliis efficaciter adiuvare possit. Presbyteri omnes, una cum Episcopis, unum idemque sacerdotium et ministerium Christi ita participant, ut ipsa unitas consecrationis missionisque hierarchicam eorum cum Ordine Episcoporum communionem requirat. Quod enixe, iam ab antiquis Ecclesiae temporibus, varia documenta, praesertim liturgica, proclamant.

Generaliter de Consilio Presbyterali Decretum *Presbyterorum ordinis* loquitur, quaedam vero peculiare normae Litteris Apostolicis *Ecclesiae Sanctae* statuuntur. Expediit ut in quaestionibus Consilium Presbyterale spectantibus, Episcopi, praesertim in Conferentiis adunati, communia consilia capiant et normas similes in omnibus territorii dioecesibus edant.





DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ W POLSCE  
NA TLE STANU RELIGIJNOŚCI

Treść: 1. Wprowadzenie. 2. Ogólna charakterystyka młodzieży pozaszkolnej. 3. Stosunek do światopoglądu religijnego. 4. Stosunek do moralności. 5. Stosunek do praktyk religijnych. 6. Stosunek do Kościoła i duchowieństwa. 7. Potrzeby religijno-moralne młodzieży. 8. Odnowa metod duszpasterskich. 9. Zakończenie.

## 1. WPROWADZENIE

W czasach obecnych Kościół katolicki znalazł się w fazie głębokich przemian. Jak się wydaje, przemiany te dotknęły zarówno struktur kościelnych jak i działalności duszpasterskiej. Można mówić o pewnym nieprzystosowaniu duszpasterstwa do potrzeb wiernych. Dopóki katolicy żyli w społeczeństwie typu rolniczego poddani byli ustalonym wzorom zachowań, presji opinii publicznej i opieki Kościoła oraz ustabilizowanej hierarchii wartości. Obecnie pod wpływem urbanizacji nastąpiły zasadnicze zmiany w postawach i dążeniach ludzi. Zaiścia konieczność przekształcenia tradycyjnego duszpasterstwa i dostosowania go do nowej sytuacji, warunkującej postawy i zachowania katolików.

Współczesne przemiany objęły całe społeczeństwo, w szczególności dotknęły one jednak młodzieży. Jeśli istnieje potrzeba odnowy metod, to przede wszystkim, winno się to dokonać w zakresie duszpasterstwa młodzieżowego. Młodzież zawsze stylem życia, własną podkulturą, postawami i zachowaniami odbiegała od starszego pokolenia. Na tym tle mówi się o konflikcie pokoleń, o nieporozumieniach między starszym a młodszym pokoleniem, o pewnym rozdzwiku będącym powodem kształtowania się różnych pozytywnych i negatywnych opinii o młodzieży. Młodzież często nie jest znana. Nie znane są jej potrzeby i dążenia życiowe. Jeśli się chce przyjść jej z pomocą to punktem wyjścia musi być znajomość jej profilu religijno-moralnego, a następnie dopiero dostosowanie metod oddziaływania na nią. Uwaga ta ma szczególne zastosowanie w Kościele. Jego zadaniem jest posłannictwo Ewangelii, które ma prowadzić w każdej epoce i w odniesieniu do wszystkich ludzi. Kościół nie może poprzestać na tradycyjnym oddziaływaniu w chwili gdy istnieje pilna potrzeba dotarcia do młodzieży. Obowiązkiem więc Kościoła będzie usilne dążenie do gruntownego poznania młodzieży i do odpowiedniego dostosowania metod duszpasterskich.

Mając na uwadze zachodzące w dobie dzisiejszej przemiany na różnych odcinkach życia ludzkiego oraz związaną z tym potrzebę odnowy duszpasterstwa stawiamy następujące pytanie: Jak przedstawia się duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej w Polsce na tle stanu jej religijności? Chodzi o wykazanie, jakie są potrzeby religijno-moralne współczesnej młodzieży pozaszkolnej, w jakiej mierze zaspokajają te potrzeby współczesne duszpasterstwo i ewentualnie w jakim kierunku powinna iść odnowa duszpasterstwa młodzieży pozaszkolnej. Z pośród różnych grup młodzieży zdecydowano się na kategorię młodzieży najbardziej trudnej,

a jednocześnie najbardziej zaniedbanej przez duszpasterstwo. Trzeba dodać, że jest to kategoria dość liczna i nie można jej pominąć w dążeniach do odnowy współczesnego duszpasterstwa.

Podjęta problematyka nie jest łatwa do opracowania. Młodzież pozaszkolna jest mało znana duszpasterstwu. Niewiele też jest informacji na jej temat, zwłaszcza w aspekcie socjologiczno-religijnym. Dotychczas niewiele prowadzono badań w tym zakresie. Stąd nie trzeba się dziwić, że piśmiennictwo na jej temat jest bardzo ubogie. W niniejszej rozprawie zostaną wykorzystane zarówno istniejące już nieliczne publikacje o młodzieży, pewne wyniki badań środowiskowych odnośnie młodzieży jak i materiały niepublikowane, dostępne w referatach duszpasterskich.

## 2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ

Przedmiotem analizy jest młodzież pozaszkolna. Obydwie te kategorie budzą pewne wątpliwości. Dokładne wyjaśnienie pierwszej z nich wymagałoby uwzględnienia aspektu: biologicznego, psychologicznego, socjologicznego i demograficznego. W przypadku drugiej kategorii trudności budzi dzisiaj nie tyle sam kontakt ze szkołą, ile raczej religijne wykształcenie młodzieży.

Na ogół przyjmuje się, że młodzież to młodzi ludzie w wieku 15—24 lat<sup>1</sup>. Ze względu jednak na cel duszpasterski należałoby do tej kategorii dodać osoby stanu wolnego w wieku przynajmniej od 25 do 29 lat. Samo to stwierdzenie o charakterze demograficznym jeszcze niewiele mówi o młodzieży. Biologia i psychologia mówią o różnych fazach rozwojowych młodzieży, które pozwalają na precyzyjniejsze uchwycenie uwarunkowań różnych zjawisk zachodzących w tej kategorii ludzi. Tak np. Elisabeth B. Hurlock mówi o dwóch fazach rozwojowych młodzieży: dojrzewania (*pubertas*) i harmonizacji (*adolescencia*)<sup>2</sup>. Z punktu widzenia socjologicznego, który może szczególnie nas tu interesuje, o młodzieży można mówić w kilku znaczeniach. Może to słowo „młodzież” oznaczać zbiór wszystkich młodych ludzi objętych pewnymi, mniej lub więcej arbitralnie zakreślonymi granicami wieku; może oznaczać pewne kategorie ludzi rozpoczynających wykonywanie określonych funkcji społecznych, bez względu na to, jaki jest ich wiek biologiczny; może wreszcie odnosić się do tych młodych ludzi, którzy zostali ujęci w instytucjonalne ramy organizacji i wskutek tego przedstawiają siłę mogącą się angażować czynnie w różnych działaniach społecznych<sup>3</sup>.

Młodzież w aspekcie socjologicznym określa się również jako: zbiorowość ludzi, którzy uczą się sposobów tworzenia kultury, wybierają sobie cele życiowe, zapewniają sobie podstawę egzystencji materialnej. Rzeczą

<sup>1</sup> R. Dioniziak we wprowadzeniu do pracy zbiorowej: *Młodzież epoki przemian*, Warszawa 1965 s. 6, przyjmuje granice wieku młodzieży 15—25 lat, dodając: „Jest to określenie demograficzne, wygodne w stosowaniu dla różnych celów, ale nie wyjaśnia ono spraw najważniejszych, ... czym różnią się dzieci od młodzieży, a młodzież od dorosłych z punktu widzenia stosunku do rodziny, szkoły, społeczeństwa”.

<sup>2</sup> E. B. Hurlock: *Rozwój młodzieży*, Warszawa 1965 s. 8 nn.

<sup>3</sup> J. Szczepański: *Młodzież w współczesnym świecie*. *Nowa Szkoła* 1959 nr 9, s. 2—3.

ważną jest to, że czynią to po raz pierwszy w życiu<sup>4</sup>. Można by tu jeszcze dodać, że są to ludzie, którzy nie założyli jeszcze rodziny, nie troszczą się o zabezpieczenie swej starości. Są zbiorowością ludzi, którzy dysponują dużym zasobem biologicznym i psychologicznym sił skłaniających do intensywnej aktywności. Reprezentują oni nowo narastającą rzeczywistość<sup>5</sup>.

W niniejszej pracy wzięto pod uwagę młodzież, która nie założyła jeszcze rodziny, to znaczy jest stanu wolnego i, niezależnie od wykształcenia, w zasadzie po ukończeniu szkoły podstawowej nie objęta była nauczaniem religii. Podkreślić należy „w zasadzie” ponieważ część z niej pomimo wykształcenia półśredniego nie wiele miała kontaktu z nauczaniem religii.

*Rocznik Demograficzny* wydany w 1968 r.<sup>6</sup>, zawierający dane GUS, ukazuje, że w roku 1960 liczba ludności w wieku 15—29 lat wynosiła w Polsce 6 451 500. Tabela numer 1 ukaże nam tę liczbę różnicowaną w różnych aspektach.

Tabela nr 1. Ludność według płci, wieku i zamieszkania, rok 1960  
Ogółem w tysiącach

| Wiek   | Ogółem | Mężczyźni | Kobiety | Miasto |        |         | Wieś   |        |         |
|--------|--------|-----------|---------|--------|--------|---------|--------|--------|---------|
|        |        |           |         | Ogółem | Mężcz. | Kobiety | Ogółem | Mężcz. | Kobiety |
| 15—19  | 1934,2 | 976,7     | 957,5   | 993,1  | 507,5  | 485,6   | 941,1  | 496,2  | 471,9   |
| 20—24  | 2209,2 | 1119,3    | 1089,9  | 1162,3 | 592,3  | 570,0   | 1046,9 | 527,0  | 519,9   |
| 25—29  | 2308,1 | 1156,0    | 1152,1  | 1249,5 | 625,8  | 623,7   | 1058,6 | 530,2  | 528,4   |
| Ogółem | 6451,5 | 3252,0    | 3199,5  | 3404,9 | 1725,6 | 1679,3  | 3046,6 | 1526,4 | 1520,2  |

Tabela nr 1 ukazuje nam zróżnicowanie ogólnej liczby ludności w wieku 15—29 lat pod względem wieku, płci, a następnie zróżnicowanie tych dwóch kategorii na mieszkających w mieście i mieszkających na wsi. W tabeli wyróżniono trzy kategorie wieku, mianowicie: 15—19 lat i tych jest w sumie 1 934 200 osób, w czym 976 700 mężczyzn i 957 500 kobiet; 20—24 lat z 2 209 200 osobami, w czym jest 1 119 300 mężczyzn i 1 089 900 kobiet; 25—29 lat i tych jest 2 308 100 osób, wśród których jest 1 156 000 mężczyzn i 1 152 100 kobiet. W ogólnym podsumowaniu widzimy, że przeważają tutaj mężczyźni, których jest w sumie 3 252 000 nad kobietami, których jest w sumie 3 199 500.

W ogólnej charakterystyce młodzieży nie jest rzeczą obojętną gdzie ona mieszka — w mieście czy na wsi. Omawiana tabela ukazuje nam z kolei właśnie zróżnicowanie ze względu zamieszkania. Widzimy, że w mieście mieszka w sumie 3 404 900 osób, w tym 1 725 600 mężczyzn oraz 1 679 300 kobiet, natomiast na wsi mieszka w sumie 3 046 600 osób w czym mężczyźni mają przewagę nad kobietami o 6200 osób. Ukazane powyżej liczby przedstawiają ogólną charakterystykę młodzieży ze względu na wiek, płeć oraz zamieszkanie na wsi i w mieście. Nie mówią jednak jeszcze ile jest wśród niej stanu wolnego. Uzyskanie tych danych

<sup>4</sup> C. Czapor: Problem „nowej” młodzieży. *Więź* 2 (1959) nr 5 s. 41.

<sup>5</sup> Tamże s. 42.

<sup>6</sup> *Rocznik Demograficzny* 1945—1966. Warszawa 1968 s. 49—51.

pozwole nam dopiero na zorientowanie się w ilościowych rozmiarach omawianej kategorii ludzi.

Sytuację pod tym względem zobrazuje nam tabela nr 2.

Tabela nr 2. Ludność według stanu cywilnego — rok 1960

|                    | 15—19   | 20—24     | 25—29     | Ogółem    |
|--------------------|---------|-----------|-----------|-----------|
| Mężczyźni ogółem   | 968 202 | 862 826   | 1 133 541 | 2 964 596 |
| Kawalerowie        | 959 885 | 621 839   | 324 576   | 1 906 300 |
| Żonaci             | 7 723   | 237 306   | 80 000    | 1 045 033 |
| Wdowcy             | 67      | 346       | 1 124     | 1 537     |
| Rozwiedz. i separ. | 47      | 1 872     | 6 681     | 1 537     |
| Kobiety ogółem     | 956 498 | 1 087 875 | 1 148 631 | 3 193 004 |
| Panny              | 877 402 | 446 839   | 180 174   | 1 504 415 |
| Zamężne            | 77 725  | 630 358   | 944 579   | 1 652 662 |
| Wdowy              | 384     | 2 221     | 6 955     | 9 560     |
| Rozwiedz. i separ. | 552     | 7 351     | 16 281    | 24 184    |

Z danych tabeli nr 2 wynika, że w roku 1960 było w Polsce w grupie wieku 15—19 lat 959 885 kawalerów i 877 402 panien, w grupie wieku 20—24 lat 621 839 kawalerów a panien 446 839, oraz w grupie wieku 25—29 lat 324 576 kawalerów i 180 174 panien. Ogólnie można powiedzieć, że w sumie w tym czasie było w Polsce 1 906 300 kawalerów oraz 1 504 415 panien. Niestety, informacji w zakresie stanu cywilnego ludności lat późniejszych nie posiadamy.

Jakkolwiek w ogólnym podziale na miasto i wieś w kategoriach wieku 15—29 lat istnieje zaznaczona wyżej niewielka różnica na korzyść miast, to jednak w sytuacji polskiej, w której kraj znajduje się w stadium szybkiej industrializacji, młodzież zdradza ciągle tendencje do opuszczania wsi i osiedlania się w mieście oraz w nowopowstałych osiedlach robotniczych. Na tej podstawie można przyjąć, że większość młodzieży w Polsce skoncentrowana jest lub przynajmniej powiązana jest przez pracę ze środowiskiem miejskim. Ekonomiczno-społeczną sytuację młodzieży ilustrują dane dotyczące zatrudnienia w zawodach pozarolniczych. Poniższa tabela zilustruje nam to zagadnienie.

Tabela nr 3. Ludność według wieku oraz głównego źródła utrzymania — rok 1960

| Wiek  | Ogółem  | Utrzymujący się z pracy |      |             |      |                 |      |             |      | Utrzymujący się z źródeł niezarobkowych |      |                    |      |     |     |
|-------|---------|-------------------------|------|-------------|------|-----------------|------|-------------|------|---|------|--------------------|------|-----|-----|
|       |         | poza rolnictwem         |      |             |      | w rolnictwie    |      |             |      | razem                                   |      | w tym na dożywocie |      |     |     |
|       |         | czynni zawodowo         |      | utrzymywani |      | czynni zawodowo |      | utrzymywani |      |   |      |                    |      |     |     |
|       |         | liczba                  | %    | liczba      | %    | liczba          | %    | liczba      | %    | liczba                                  | %    |                    |      |     |     |
| 14—15 | 927118  | 11673                   | 1,5  | 440393      | 48,6 | 71466           | 6,8  | 67634       | 94,7 | 318023                                  | 34,7 | 77561              | 8,4  | 135 | 0,2 |
| 16—17 | 765085  | 101698                  | 13,3 | 269389      | 35,2 | 172379          | 22,6 | 155972      | 91,1 | 141104                                  | 18,4 | 80515              | 10,5 | 117 | 0,2 |
| 18—19 | 766778  | 328982                  | 42,9 | 136546      | 17,3 | 187950          | 24,5 | 162691      | 86,5 | 60251                                   | 7,9  | 53047              | 6,9  | 65  | 0,1 |
| 20—24 | 1950701 | 1035336                 | 53,1 | 368750      | 15,8 | 462437          | 23,8 | 360695      | 86,8 | 76346                                   | 3,5  | 67782              | 3,5  | 113 | 0,2 |
| 25—29 | 2262172 | 1243376                 | 54,5 | 373319      | 16,6 | 570957          | 24,4 | 350186      | 61,1 | 61300                                   | 2,8  | 33220              | 1,6  | 100 | 0,3 |
| Razem | 6691352 | 2721115                 | 40,7 | 1536397     | 22,8 | 1465189         | 21,9 | 1097178     | 74,8 | 657024                                  | 9,9  | 312127             | 4,7  | 530 | 0,2 |

Zanim przeanalizujemy poniższą tabelę, należy jeszcze zasygnalizować narastające zjawisko zmian pracy na korzyść zatrudnień poza rolnictwem. Podczas gdy w roku 1950 odsetek ludności w zawodach pozarolniczych wynosił 52,9%, to w roku 1960 było jej już 61,6%, a w roku 1966 — 66,5%, przy czym odsetek ten wynosił w roku 1966 w miastach 95%, na wsi zaś 38%<sup>7</sup>. Widać z przytoczonych danych, że Polska przekształca się z kraju o charakterze rolniczo-przemysłowym na kraj przemysłowo-rolniczy. Zestawienie w naszej tabeli odnośnie głównego źródła zatrudnienia potwierdza to stwierdzenie. W roku 1960 aż 63,5% młodzieży znajdowało zatrudnienie poza rolnictwem. Niewątpliwie odsetek ten w ostatnich latach wzrósł w związku z ogólną tendencją, występującą pod tym względem w kraju. W kategorii wieku 25—29 lat młodzieży utrzymującej się z pracy poza rolnictwem jest 71,1%, natomiast w kategorii 20—24 lat 68,9%. Z punktu widzenia społecznego nasuwa to problem wyróżnienia wśród młodzieży polskiej osobnej kategorii tak zwanej młodzieży usamodzielnionej ekonomicznie. Liczne obserwacje tej grupy młodzieży pozwalają wnioskować, że odznacza się ona właściwym jej ethosem i stylem życia. Mając do dyspozycji własną gotówkę, młodzież ta emancypuje się spod wpływu rodziców, rodziny, zaczyna żyć własnym życiem.

Omawiana tabela podaje nam dalsze różnicowania. Utrzymujących się z pracy poza rolnictwem dzieli jeszcze na czynnych zawodowo i takich w sumie w analizowanych kategoriach wieku jest 40,7%, oraz utrzymywanych, i tych jest 22,8%. Pracujących w rolnictwie również dzieli na dwie grupy: czynnych zawodowo i utrzymywanych. Czynnych zawodowo w rolnictwie jest w sumie 21,9% ogółu, z tym, że aż 74,8% tej grupy to ludzie nie pracujący na własnych gospodarstwach, ale tylko pomagający, to znaczy pracujący w gospodarstwach swoich rodziców, względnie w PGR-ach. Grupa utrzymywanych przez pracujących w rolnictwie ogółem wynosi 9,9%. W tej kategorii utrzymywanych widzimy prawidłó, im niższy wiek, tym większy procent utrzymywanych, np. w grupie wieku 14—15 lat utrzymywanych przez pracujących poza rolnictwem wynosi 48,6%, zaś pracujący w rolnictwie utrzymują 34,7%, natomiast w grupie wieku 25—29 jest już w pierwszym przypadku 16,6%, a w drugim tylko 2,8%. Niewielki, bo wynoszący tylko 4,7% ogólnej liczby jest tych, którzy utrzymują się ze źródeł nie zarobkowych. Tu wliczeni są między innymi ci, którzy są już na dożywociu. Ze zrozumiałych względów w naszej grupie takich jest tylko 0,2%.

W naszej charakterystyce młodzieży bardzo ważnym czynnikiem jest sprawa wykształcenia. Z tym problemem zapozna nas następną tabelą.

Z powyższej tabeli wynika, że w roku 1960 było w Polsce w omawianej kategorii wieku z wykształceniem wyższym ukończonym i nieukończonym 3,8% ogółu młodzieży, z wykształceniem średnim i półśrednim, ogólnym i zawodowym 35,2%, z wykształceniem podstawowym ukończonym i nieukończonym 60,3%, wreszcie samouków umiejących tylko czytać oraz analfabetów nie umiejących czytać i pisać 0,5%. Brak wszelkiej informacji o poziomie wykształcenia wynosi 0,2%. Jak widać z zestawienia, najwyższy procent młodzieży z wyższym wykształceniem, a wy-

<sup>7</sup> Tamże, s. 86—87.

Tabela nr 4. Ludność według poziomu wykształcenia — rok 1960

| Wiek  | Ogółem    | Najwyższy osiągnięty poziom wykształcenia |     |           |      |            |      | Samoucy umiejący tylko czytać |     | Brak informacji o wykształceniu |     |
|-------|-----------|---|-----|-----------|------|------------|------|-------------------------------|-----|---------------------------------|-----|
|       |           | wyższe                                    |     | średnie   |      | podstawowe |      | liczba                        | ‰   | liczba                          | ‰   |
|       |           | liczba                                    | ‰   | liczba    | ‰    | liczba     | ‰    |                               |     |                                 |     |
| 14—15 | 927 118   | —   | —   | 3 444 511 | 37,2 | 577 277    | 62,1 | 2 998                         | 0,4 | 2 392                           | 0,3 |
| 16—17 | 765 085   | 3 266                                     | 0,4 | 347 733   | 45,5 | 410 085    | 53,6 | 2 532                         | 0,3 | 1 469                           | 0,2 |
| 18—24 | 2 717 477 | 136 797                                   | 5,1 | 960 683   | 35,4 | 1 603 126  | 58,9 | 1 151                         | 0,4 | 5 353                           | 0,2 |
| 25—29 | 2 282 172 | 113 829                                   | 4,9 | 703 697   | 30,8 | 1 441 955  | 63,2 | 17 780                        | 0,8 | 4 911                           | 0,3 |
| Razem | 6 691 852 | 253 892                                   | 3,8 | 2 356 564 | 35,2 | 4 032 443  | 60,3 | 34 828                        | 0,5 | 14 125                          | 0,2 |

noszący 5,1% posiada kategoria wieku 18—24. Najwyższy procent młodzieży z średnim wykształceniem, wynoszący 45,5%, posiada kategoria wieku 16—17 lat, zaś z podstawowym najwyższy procent (63,2%) posiada ostatnia kategoria wieku, 25—29 lat. W tej również kategorii wieku jest najwyższy procent analfabetów i samouków, umiejących tylko czytać.

Z powyższej analizy wynika, że znaczny odsetek młodzieży w Polsce posiada przynajmniej wykształcenie podstawowe, a wiele z niej zdobywa wykształcenie średnie zawodowe i ogólne. Jeszcze stosunkowo niewiele młodzieży osiąga wykształcenie wyższe. Na szczególną uwagę zasługuje młodzież szkół zawodowych, ponieważ w warunkach uprzemysławiającego się kraju zapotrzebowanie na kwalifikacje ciągle wzrasta.

Przeprowadzone analizy ilościowe nie pozwoliły na uzyskanie wyczerpujących odpowiedzi na pytanie: jaki jest zasięg młodzieży pozaszkolnej w Polsce, niemniej przynajmniej w ogólnym zarysie wiadomo, że kategoria ta jest znaczna, tym bardziej, jeżeli włączy się w jej szereg młodzież, która ukończyła szkołę zawodową i niewiele miała kontaktu z nauczaniem religii w szkole czy w punktach katechetycznych<sup>8</sup>.

Zanim przejdziemy do omówienia zagadnienia ustosunkowania się młodzieży do światopoglądu religijnego, wskaźmy jeszcze w skrócie na czynniki formujące dzisiejszych młodych ludzi. Oczywiście jest ich bardzo dużo, tutaj zasygnalizujemy tylko niektóre.

a) Na pierwszym miejscu postawić trzeba dom rodzinny, który w nowych warunkach nie zawsze stoi na wysokości zadania i dlatego nie możemy się dziwić, że młodym pewnych rzeczy nie dostaje, że im pewnych rzeczy brakuje.

b) Formuje młodych szkoła. Tutaj powstaje nowy problem. Na terenie szkoły dziecko, a później młody człowiek, spotyka się z nowym ujęciem rzeczywistości, będącym często zaprzeczeniem tego, czego dowiedział się w domu rodzinnym, albo w kościele z ambony. To stawia w bardzo trudnej sytuacji młodych ludzi, którzy zmuszeni są rozwiązywać problemy życiowe, z jakimi kiedyś musiała parać się dopiero młodzież będąca na wyższych uczelniach. To prowadzi do rozterki i sprawia, że ich sylwetka duchowa jest jakby rozbita.

<sup>8</sup> Na terenie całej Polski obserwuje się zjawisko obniżania się frekwencji młodzieży szkół zawodowych na lekcje religii. Sprawozdania Referatów Katechetycznych wskazują, że procent uczęszczających, zwłaszcza w większych miastach, rzadko przekracza 50%.

c) Współczesną młodzież formuje następnie otoczenie. Jest ono dzisiaj bardzo szerokie. Dawniej otoczenie tworzył dom rodzinny, klasa szkolna ewentualnie jakaś organizacja kościelna<sup>9</sup>, dzisiaj natomiast większość naszej młodzieży dojeżdża do szkoły lub miejsca pracy, a fakt ten rozszerza otoczenie. Wagon kolejowy, pasażerowie, środowisko pracy, stanowią otoczenie, które w pewnej mierze formuje, a które jest bardzo zmienne i nie zawsze najlepsze.

d) Młodych ludzi formują dalej zdobycze kultury, która dzięki rozwojowi środków masowego przekazu staje się masową i urasta do poważnego problemu. Daje temu wyraz Sobór Watykański II, który jako jeden z pierwszych dokumentów wydaje dekret o środkach społecznego przekazu myśli<sup>10</sup>. Dzisiaj w każdym prawie domu jest aparat radiowy, z każdym dniem wzrasta liczba posiadaczy odbiorników telewizyjnych, ale kultura korzystania z tych środków jest bardzo niska, tak że często zamiast korzyści przynoszą one szkodę. Odbiera się programy bezkrytycznie, brak selekcji, każdą wolną chwilę zabiera telewizor, a na wycieczkach czy też w podróży odbiornik tranzystorowy. Pamiętać musimy, że to ich formuje.

e) Prasa, radio i telewizja stanowią dla młodzieży nie lada problem. Jeśli chodzi o prasę, młodzi mają wielką trudność w jej wyborze. Najgorsze zaś jest to, że nikt ich nie uczy wybierać z tej masy różnego rodzaju czasopism. Niektóre z nich są pozytywne, dobre, oparte na naturalnym prawie. Nie ma w nich jednak motywacji nadprzyrodzonej, nie ma przeniesienia na płaszczyznę życia nadprzyrodzonego, ale można już do czegoś nawiązać. Podobnie ma się sprawa z wyborem audycji radiowych i telewizyjnych. Dekret soborowy tę sprawę tak przedstawia: „Szczególne obowiązki ciążyą na wszystkich odbiorcach: czytelnikach, widzach i słuchaczach, którzy przekazywane tymi środkami programy odbierają z osobistego i dobrowolnego wyboru. Właściwy bowiem wybór wymaga, by pełnego poparcia udzielali oni temu wszystkiemu, co wyróżnia się wartościami moralnymi, naukowymi i artystycznymi, a unikali tego, co byłoby dla nich przyczyną i okazją szkody duchowej, albo mogłoby innych przez zły przykład narazić na niebezpieczeństwo, lub co stwarzałoby trudności programom dobrym, a sprzyjało złym; a dalej — odbiorcy, a szczególnie młodzież — niech starają się przyzwyczajać do korzystania z tych środków z umiarem i poczuciem karności”<sup>11</sup>.

f) Opinia publiczna i aktualna moda także formuje młodych ludzi. Te wszystkie czynniki formują nową postawę młodych ludzi i decydują o ich stosunku do religijnego światopoglądu, do religii, moralności oraz do Kościoła i duchowieństwa.

### 3. STOSUNEK DO ŚWIATOPOGLĄDU RELIGIJNEGO

„Wierzenia” rozpatrywane od strony jednostki można nazwać światopoglądem religijnym, zaś od strony grupy ludzkiej, tworzącej konkretną religię, wyznanie, sektę — ideologią religijną.

<sup>9</sup> Np. Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej czy Żeńskiej, Krucjata Eucharystyczna, Sodalicja Marińska, Kółko Różańcowe itd.

<sup>10</sup> Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli: Sobór Watykański II Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Poznań 1968 s. 71—86.

<sup>11</sup> Tamże, §§ 9 i 10, s. 80—81.

Nas interesuje tutaj młodzież pozaszkolna w odniesieniu do światopoglądu religijnego. Zagadnienie charakterystyki współczesnej młodzieży, w tym i pozaszkolnej, przewija się przez wiele dyskusji naukowych<sup>12</sup> i publicystycznych<sup>13</sup>. Wiąże się z nim odwieczne pytanie: jaka jest naprawdę ta młodzież? Pytanie to mimo swej tradycyjności zawsze jest chyba aktualne. Nowa rzeczywistość otaczającego nas świata, rozwój nauk technicznych i związane z tym wszystkim przemiany kulturowe czynią odpowiedź na to pytanie coraz trudniejszą. W niniejszym rozdziale przynajmniej częściowo postaramy się rozwiązać ten problem. Trzeba sobie zdać sprawę, że młodzież „w ogóle”, młodzież jako jakaś „jednolita całość” nie istnieje, jest do pewnego stopnia fikcją. Istnieją konkretne środowiska młodzieżowe, konkretne grupy młodzieżowe, dla których pewne konkretne problemy są aktualne. Znajdują się jednak problemy, jak to wskazuje doświadczenie, wielu środowiskom wspólne, a także takie, które będą podkreślać odrębność poszczególnych grup. Nawet w ramach jednego środowiska będzie można znaleźć rozwiązania i stanowiska pozornie a nawet faktycznie ze sobą sporne<sup>14</sup>.

Materiały publicystyczne zajmujące się sprawami młodzieży są bardzo różnorodne. Z jednej strony codzienna i tygodniowa prasa<sup>15</sup> przynosi mnóstwo ciekawych artykułów, mówiących dobrze i źle o młodzieży, z drugiej strony wydawnictwa społeczno-literackie, socjologiczne i pedagogiczne drukują artykuły problemowe i monograficzne<sup>16</sup>.

Oprócz materiałów publicystycznych należy także uwzględnić wypowiedzi ankiet: *Sztandar Młodych* — ankiet „Jacy jesteśmy”<sup>17</sup>; Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy Polskim Radio — „Mój światopogląd”<sup>18</sup> oraz *Kierunki* — ankiet „My i nasze środowisko”<sup>19</sup>. Ostatnia była skierowana do młodych katolików. Obecnie ośrodek przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim prowadzi na szeroką skalę badania, związane z problematyką młodzieży. Ankiety są bardzo interesujące, ponieważ przynoszą sporo materiału autentycznego oraz wypowiedzi przedstawicieli młodzieży.

Z prowadzonych dotychczas badań, zarówno w płaszczyźnie całego kraju i niektórych rejonów czy parafii wynika, że młodzież polska w znakomitej większości jest wierząca i czuje się związana z katolicyzmem. Zrealizowana w 1959 r. ankiet Zofii Skórzyńskiej pt. „Mój światopogląd” przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy Polskim Radio, wśród młodzieży w wieku lat 16—24 na próbie reprezentacyjnej dla

<sup>12</sup> Por. Tydzień Socjologiczny KUL w dniach 2—6 kwietnia 1960 na temat: „Młodzież współczesna”.

<sup>13</sup> Problematyce młodzieżowej poświęcają wiele miejsca między innymi: *Ateneum Kapłańskie*, *Homo Dei*, *Znak*, *Zeszyty Naukowe KUL*, *Więź*, *Tygodnik Powszechny*, *Przewodnik Katolicki*.

<sup>14</sup> A. Przecławska: Młodzież współczesna w świetle badań pedagogicznych. *Kwartalnik Pedagogiczny* 4 (1959) nr 2, s. 38.

<sup>15</sup> Np. *Sztandar Młodych*, *Trybuna Ludu*, *Słowo Powszechne*, *Dookoła Świata*, *Świat Młodych*, *Walka Młodych*, *Przyjaciółka*, *Polityka*, *Tygodnik Powszechny* itp.

<sup>16</sup> Np. *Chowanna*, *Kwartalnik Pedagogiczny*, *Kultura i Społeczeństwo*, *Nowa Szkoła*, *Przegląd Literacki*, *Przegląd Socjologiczny*, *Studia Socjologiczne*, *Życie Szkoły Wyższej* itp.

<sup>17</sup> *Sztandar Młodych* z dnia 23 III 1957, nr 52 (2124) A.

<sup>18</sup> *Więź*, 3 (1960) nr 7—8 (27—28) s. 89—98.

<sup>19</sup> *Kierunki* z dnia 4 VIII 1957, nr 31.



Polski, liczącej 2 746 osób wykazała, że 78,2% badanych uważa się za katolików, natomiast 11,8% nie ma w tej sprawie zdecydowanego poglądu. Jedyne znikoma liczba młodzieży przyznaje się do indyferentyzmu (5,4%) i ateizmu (4,4%)<sup>20</sup>. Oczywiście stosunek młodzieży do wiary nie przedstawia się jednolicie. Zróżnicowania wśród niej występują między innymi w zależności od typu środowiska społecznego, mianowicie miejskiego, robotniczego i wiejskiego. Te same badania wykazują, że odsetek niewierzących w miastach, zwłaszcza wielkich, jest wyższy niż w pozostałych środowiskach<sup>21</sup>.

Pomimo występowania zjawiska ateizmu czy indyferentyzmu wśród młodzieży współczesnej, trzeba jednak stwierdzić, że jest ona poszukująca. Wynika to z psychiki młodego człowieka, co wyraźnie stwierdza psychologia: „Młodzieniec lub dziewczyna potrzebuje religii, ... gdyż religia może dać im wiarę w życie i poczucie pewności”<sup>22</sup>, wynika to dalej z potrzeb większości dzisiejszej młodzieży. A oto one: a) potrzeba jasnego poglądu na świat, na życie, tak by życie miało dla niej odpowiednie znaczenie, b) potrzeba etycznej jasności i przekonania szczególnie dzisiaj, kiedy moralność zmienia się gwałtownie, c) potrzeba wrażliwości emocjonalnej. Cytowana wyżej autorka stwierdza dalej, że „by być szczęśliwym i dobrze nastawionym do życia, jednostka musi mieć jakieś religijne wierzenia i jakąś filozofię życia”<sup>23</sup>. Trzeba również pamiętać, że dziewczęta są bardziej religijne od chłopców i odczuwają większą potrzebę religii we wszystkich okresach rozwoju. Utrzymuje się często pogląd, że młodzież staje się niereligijna w czasie pokoju i dobrobytu, oraz że jakies przeżycie kataklizmu takiego np. jak wojna jest konieczne, by młodzież stała się wrażliwa na wartości religijne. E. Hurlock w oparciu o badania, prowadzone od drugiej wojny światowej wśród weteranów i nieweteranów tego samego okresu chronologicznego wykazała, że pogląd ten jest niesłuszny. Albo nie ma różnic między weteranami w ocenach religijnych, albo też weterani mają nieznaczne skłonności religijne, co z kolei tłumaczy się wojennymi przeżyciami<sup>24</sup>.

Od czasu drugiej wojny światowej można zauważyć coraz to korzystniejsze postawy w stosunku do religii ze strony młodzieży, a nawet studentów uniwersytetów.

Okolicznością sprzyjającą poszukiwaniu przez młodzież jest stwierdzony przez psychologię fakt tak zwanego „przebudzenia religijnego”, zachodzący we wczesnej lub w początkach późnej adolescencji. Zależy to przede wszystkim od umysłowego rozwoju młodzieży. Psychologia zjawisko to tłumaczy konfrontacją religijności z okresu dziecięcego z własnym doświadczeniem życiowym. Młodzież szuka wówczas sensu życia i uzasad-

<sup>20</sup> Z. Skórzyska: Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”. *Więź* 7—8 (1960) nr 27—28 s. 89—92.

<sup>21</sup> Badania przeprowadzone przez ks. doc. Władysława Piwowarskiego w okolicach Puław, które jak wiadomo objęte są ostatnio wpływem uprzemysłowienia, wykazały, że 89,2% kawalerów uważa się za wierzących, w tym 18% za głęboko wierzących, 8,2% za obojętnych pod względem religijnym a 2,4% za niewierzących. Prowadzone zaś w parafiach tradycyjnych badania socjologiczne dowodzą, że odsetek młodzieży wierzącej sięga do 95% i więcej. Por. ks. W. Piwowarski: *Postawy religijne starszej młodzieży męskiej*. Lublin 1968 s. 6 (maszynopis).

<sup>22</sup> E. B. Hurlock: *Adolescent Development*. New York 1955 s. 289.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 292.

nienia dla swego światopoglądu<sup>25</sup>. Jako przyczyny przebudzenia wskazuje się na wzrost rozwoju intelektualnego. Kiedy rozwój intelektualny osiągnie u jednostki stadium, gdzie pojęcia abstrakcyjne są pełne znaczenia, kiedy możliwą rzeczą jest wykrycie niezgodności między wierzeniami i kiedy jednostka odczuwa potrzebę pewności — zainteresowanie religią wzrasta.

Charakterystyczne jest przy tym zjawisko, że młodzież nie zadowala się religią zdogmatyzowaną czy zinstytucjonalizowaną. Wiara dla niej ma przede wszystkim charakter personalny. W toku poszukiwań jasnego poglądu na życie, zdarza się, że młodzież popada w wątpliwości religijne, z których nie zawsze potrafi wyjść zwycięsko. Przyczyn tych wątpliwości jest wiele, ale chyba najistotniejsze tkwią w błędnej metodzie nauczania. Im bardziej nauczanie jest formalne, doktrynalne i dogmatyczne tym więcej przynosi zakłóceń podczas okresu młodzieńczego. Brak zwątpienia w rozwoju młodzieży nasuwa na myśl, że albo posiada ona małą inteligencję, aby mogła kwestionować to, w co poprzednio wierzyła, albo też otrzymała zbyt dogmatyczny typ nauczania. Zwątpienie jest dobrą oznaką, wskazującą na to, że jednostka dojrzeła i usiłuje dokonać umysłowego przystosowania się do okresu dojrzałego. Posiadanie dojrzałych koncepcji jest tak ważne dla młodzieńca lub dziewczyny, jak ważną rzeczą jest posiadanie ubrania dostosowanego do dojrzałego ciała. Tragedią jest, jeżeli młodzież wydaje nagły sąd o religii i decyduje się na odrzucenie wszystkich wierzeń religijnych z tej racji, że nie może przyjąć części religijnego nauczania. Upłynie wiele lat, zanim taka jednostka będzie spoglądała na jakąkolwiek religię z szacunkiem, bez uprzedzeń. Czasem prowadzi to do dożywoźnego ateizmu.

Jeżeli młodzieniec pozwoli, by wątpliwości prowadziły go do agnostycyzmu albo ateizmu, prawdopodobnie zamknie się w tym stanowisku nie dopuszczając myśli, że może jednak być coś wartościowego dla niego w religii, nawet jeżeli to nie jest religia jego rodziców. W agnostycyzm czy ateizm częściej popada młodzież męska niż żeńska. Młodzież jednak zawsze przeżywa utratę wiary jako utratę rzeczywistego dobra i oparcia dla swej osobowości. Hanna Świda w swej pracy o młodzieży przytacza na ten temat następującą wypowiedź: „Odejście od wiary jest bardzo ciężkim przeżyciem. Człowiek przecież musi w coś wierzyć. Żyć bez wiary, to żyć bez oparcia. Człowiek czuje się wówczas bardzo bezbronny i samotny”<sup>26</sup>.

Jeżeli we wszystkich grupach wieku duże znaczenie ma poziom znajomości i zrozumienia prawd wiary i wartości religijnych dostosowany do intelektualnego i kulturalnego rozwoju osobowości, tym bardziej odnosi się to do młodzieży, zwłaszcza w okresie harmonizacji światopoglądu. Ignorancja religijna, lub prymitywna i zniekształcona wiedza religijna, nie sprzyja rozwojowi świadomości religijnej.

<sup>25</sup> Wśród obecnej młodzieży szwedzkiej okres przebudzenia religijnego został oszacowany dla dziewcząt 14—15 lat, dla chłopców 16—17 lat. Świadome zainteresowanie się religią podczas wczesnych lat wieku młodzieńczego jest wywołane między innymi: naśladownictwem przyjaciół i nauczycieli, przeżyciem piękna, sztuką, muzyką, poezją, jakimiś wypadkami losowymi, jak poważna choroba, śmierć ukochanej osoby, zmianą środowiska itd. Por. B. Hurlock, jw. s. 293—295.

<sup>26</sup> H. Świda: Młodzież licealna. Warszawa 1963 s. 31.

Ks. Wacław Kalkowski charakteryzując młodzież środowiska wiejskiego pod względem religijnym, stwierdza co następuje: „Poważniejszych wątpliwości religijnych w sprawach wiary młodzież wiejska, w przeciwieństwie do młodzieży miejskiej, nie przeżywa. Przyjmuje z reguły wszystkie prawdy wiary przekazane jej za pośrednictwem rodziców i Kościoła, głębiej nad ich treścią się nie zastanawiając. Zasób wiedzy religijnej jest u niej bardzo ograniczony”<sup>27</sup>.

Wydaje się, że obecnie brak uświadomienia religijnego wśród młodzieży, pozostawienie jej sobie w tej dziedzinie, jest groźniejsze w skutkach niż dawniej. Jeszcze w okresie przedwojennym Polska znajdowała się na niskim poziomie urbanizacji, gdy tymczasem w dobie obecnej tempo urbanizacji jest bardzo szybkie w naszym społeczeństwie. To zaś niesie pluralizm światopoglądowy, hierarchii wartości, wzorców osobowych i wzorców zachowań. Do tego dodać należy oddziaływanie kultury masowej przy pomocy środków masowego przekazu, o czym już wspominaliśmy. Wraz z kulturą masową dokonuje się programowej laicyzacji i ateizacji społeczeństwa. Wszystko to trafia na grunt religijności tradycyjnej, powierzchownej i niepogłębionej<sup>28</sup>.

Badania socjologiczno-religijne, prowadzone dotychczas w Polsce świadczą dobitnie, że intelektualna strona wiary budzi wiele zastrzeżeń. Zwróćmy uwagę na trzy problemy młodzieży pozaszkolnej, związane z tym aspektem religijności, mianowicie na brak dostatecznej motywacji religijnej, niedostateczne korzystanie ze środków informacji religijnej i ignorancję religijną.

J. Trybusiewicz w swej rozprawie: *Religijność w światopoglądzie młodzieży*, analizując zebrany materiał ankietowy dzieli go na trzy grupy, które umownie nazywa postawami: tradycjonalistyczną, emocjonalną i intelektualistyczną<sup>29</sup>. Omawiając cechy tej pierwszej postawy ukazuje źródło kryzysów religijnych młodzieży<sup>30</sup>. Odnosi się to do całej młodzieży, a szczególnie do młodzieży pozaszkolnej, która jest specjalną kategorią społeczną i zasługuje jak najbardziej na szczególną uwagę ze strony duszpasterza. Młodzież szkolna ma możliwość korzystania z lekcji religii, może pogłębiać swoją wiedzę religijną, uzupełniać braki motywacyjne, z dniem każdym lecząc się z ignorancji religijnej. Młodzież pozaszkolna, przeciwnie po ukończeniu szkoły podstawowej, gdzie niewiele pod względem wiedzy religijnej zdobyła, bardzo często pozostawiona zostaje sama sobie i nie ma już tych szans do pogłębienia swojej wiedzy religijnej<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Ks. W. Kalkowski: *Młodzież wiejska w oczach duszpasterza*. *Więź* 4 (1961) nr 36 s. 41—52.

<sup>28</sup> Ks. W. Piwowarski, *ibid.* s. 7.

<sup>29</sup> J. Trybusiewicz: *Religijność w światopoglądzie młodzieży*. *Studia Socjologiczne* 4 (1964) nr 15 s. 170.

<sup>30</sup> Między innymi autor wylicza następujące cechy charakterystyczne dla wierzeń tradycjonalistycznych: brak poczucia większej wartości wiary, brak poczucia odpowiedzialności za swoje własne poglądy, obawa nie przed utratą wiary lecz przed jej odebraniem, uważa się wiarę za obowiązek, brak zainteresowania się kwestiami religijnymi, problematyką życia wewnętrznego itd.

<sup>31</sup> Młodzież ta zapomina nawet to, co zdobyła w szkole podstawowej, gdy chodzi o wiedzę religijną. Duszpasterze stwierdzają, że w czasie egzaminu przedślubnego młodzież ta nie zna podstawowych prawd wiary świętej, a nawet bardzo często pacierza.

Cytowany wyżej ks. Kalkowski tak dalej charakteryzuje młodzież wiejską w omawianym aspekcie: „zasób wiedzy religijnej jest u niej bardzo ograniczony. Większość zadowolona się prymitywnymi wiadomościami przekazanymi przez matkę, gdyż sama matka mało, a ojciec jeszcze mniej pracują nad pogłębieniem znajomości prawd religijnych, więc wiele nie mogą przekazać, oraz wiadomościami zdobytymi w czasie katechizacji szkolnej i przygotowawczej do Sakramentów św., czy w czasie kazań i nauk stanowych. Egzamin przedślubny pokazuje daleko posuniętą ignorancję podstawowych prawd wiary”<sup>32</sup>.

Dopóki młody człowiek pozostaje w środowisku rodzinnym, trzyma się przy wierze rodziców i ich sposobie życia. Z chwilą jednak, gdy przenosi się w inne środowisko, przechodzi proces wykorzenia. Wówczas wraz z nawykami środowiskowymi zarzuca również wiarę ojców. Z tego powodu w społeczeństwie częstej migracji wewnętrznej, jakim jest społeczeństwo polskie w obecnej chwili, zasadniczą rolę w podtrzymywaniu religijności może odgrywać tylko indywidualna motywacja religijna. Ta zaś może mieć miejsce przy wierze z przekonania i wyboru, a nie z urodzenia lub wyniku oddziaływania mechanizmów środowiskowych.

Pogłębienie życia religijnego dokonuje się przy korzystaniu z środków informacji religijnej. Należą tu: uczestnictwo w katechizacji, kazania, konferencje, oraz czytelnictwo książek i gazet religijnych. Korzystanie z środków informacji religijnej wiąże się z zainteresowaniem aktualnymi sprawami religii i Kościoła. Z różnych badań wynika, że młodzież odznacza się w większym stopniu zainteresowaniami religijnymi niż średnia i starsza generacja. W społeczeństwie polskim zauważa się jednak dość charakterystyczne zjawisko, mianowicie katolicy częściej interesują się sprawami stosunków między państwem a Kościołem niż wewnętrznymi sprawami wiary. Jest to zainteresowanie typu politycznego, a nie religijnego. Przypuszczalnie jest to wynik nie tylko specyfiki ustrojowej, ale także oddziaływania środków masowego przekazu. Ludzie mało dyskutują o problemach poruszonych w niedzielnych kazaniach, znacznie więcej natomiast zajmują się zagadnieniami omawianymi w telewizji, radio, prasie. Do tego dochodzi fakt stwierdzony w badaniach, że katolicy obecnie traktują kazania nie jako środek informacji religijnej, środek nauczania prawd wiary świętej, lecz jako formę podtrzymywania wiernych na duchu przed utratą nadziei<sup>33</sup>.

Gdy chodzi o kazania, trzeba podkreślić, że korzystanie z nich oczywiście uzależnione jest między innymi od systematycznego uczestnictwa w niedzielnych Mszach św. i w innych praktykach religijnych. W badaniach moich, przeprowadzonych wśród wiejskiej młodzieży pozaszkolnej na terenie diecezji warmińskiej<sup>34</sup> stwierdziłem, że 63% badanej młodzieży spełnia systematycznie trzy podstawowe praktyki religijne: 1. pacierz codzienny; 2. Msza święta; 3. Komunia święta; w tym z ogólnej sumy mężczyzn 45,4%, a z ogólnej sumy kobiet 71,6%. Nie-systematycznie natomiast ogółem spełnia wspomniane trzy praktyki

<sup>32</sup> Ks. W. Kalkowski, *iw.* s. 45.

<sup>33</sup> Ks. W. Piwowarski, *iw.* s. 7.

<sup>34</sup> Ks. W. Turek: Rola duszpasterza w przygotowaniu Sakramentu Małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej. *Studia Warmińskie* IV (1967) s. 104.

24,1% badanej młodzieży, zaś rzadko spełnia 12,9%. Przy tych dwóch ostatnich kategoriach trudno mówić o wysłuchaniu jakiegoś cyklu kazań. Zdaje się, że podobnie przedstawia się sprawa z uczestnictwem na katechezie. Wprawdzie nie ma dokładnych informacji czy i w jakim zasięgu młodzież pozaszkolna objęta jest nauczaniem religii, nie wydaje się jednak, żeby w Polsce miało ono charakter masowy<sup>35</sup>.

Szczególnie słabo przedstawia się czytelnictwo książki i prasy religijnej. Nie można nawet robić porównania pod tym względem z działalnością ośrodków laickich<sup>36</sup>. Pomijając liczne źródła informacji warto zwrócić uwagę na popularne broszury światopoglądowe, wydawane w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy i na każdym kroku dostępne młodzieży.

Skutkiem propagandy laickiej z jednej strony oraz pewnej atmosfery analfabetyzmu religijnego z drugiej strony młodzież często nie zna podstawowych prawd wiary i wiele z nich neguje lub podaje w wątpliwość. Dowodów w tej materii dostarczają przeróżne badania środowiskowe<sup>37</sup>.

Stwierdzić trzeba dalej fakt, że młodzież pozaszkolna słabiej zna niż akceptuje prawdy wiary katolickiej, co można doświadczyć bardzo często w rozmowach z młodzieżą. W rozmowach tych słyszymy, że trudności religijne młodzieży płyną nie tyle z samych prawd wiary św., ile raczej ze złego ich zrozumienia. Mętne pojęcia religijne, różne antropomorfizmy ludowe i zniekształcenia stanowią ważną przeszkodę w rozwiązywaniu trudności religijnych.

W podsumowaniu rozważań na temat światopoglądowego aspektu religijności trzeba podkreślić, że młodzież pozaszkolna w olbrzymiej większości czuje się w jakiś sposób związana z religią i Kościołem katolickim, a przynajmniej uważa się za wierzącą. Odsetek tej młodzieży kształtuje się przypuszczalnie w różnych środowiskach w granicach 80—90%. Pewne odchylenia w jednym lub w drugim kierunku mogą zachodzić w wielkich miastach lub we wsiach tradycyjnych. Wiara tej kategorii młodzieży charakteryzuje się niskim stanem świadomości religijnej, ignorancją religijną i dużym wachlarzem wątpliwości religijnych. Można powiedzieć, że znaczny jej odsetek tkwi w wierze formalnie. Znaczy to, że młodzież ta jest na rozdrożu i bez odpowiedniej akcji ze strony duszpasterstwa Kościół może ją utracić. Niebezpieczeństwo to szczególnie grozi młodzieży wykorzenionej i poddanej wpływowi kultury masowej.

Trzeba tu jeszcze zaznaczyć, że czynnikiem wiążącym młodzież z katolicyzmem jest dość powszechnie występujące przekonanie, nawet wśród

<sup>35</sup> Por. przypis nr 8 niniejszej rozprawy. Wyraz temu daje również *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do Sakramentu Małżeństwa i o Duszpasterstwie Rodzin* z dnia 12 lutego 1969 r., która w rozdziale pierwszym, punkcie trzecim pt. młodzież pozaszkolna, nakazuje duszpasterzom przeprowadzenie dla tej młodzieży cyklu katechez informacyjnych o zagadnieniach małżeństwa i rodziny. Ma duszpasterz w tej pracy skorzystać z pomocy kompetentnych ludzi świeckich.

<sup>36</sup> Np. działalność Młodzieżowych Domów Kultury, różnego rodzaju świetlic, klubów, bibliotek, czytelni itd. w miastach, we wsiach natomiast działalność klubów-kawiarni. Działalność organizacji młodzieżowych, np. ZMS, ZHP i ZMW.

<sup>37</sup> Mam na myśli badania prowadzone przez stronę katolicką w ośrodku lubelskim i warszawskim oraz często publikowane w prasie wyniki badań ośrodków laickich.

młodzieży nie przyznającej się do katolicyzmu, o wysokiej wartości wychowawczej etyki katolickiej<sup>38</sup>.

#### 4. STOSUNEK DO MORALNOSCI

Kościół katolicki, przez swoje nauczanie, przekazuje swoim członkom pewne modele moralnego zachowania się, będące funkcją głoszonych wartości religijno-moralnych. Modele te, to systemy norm i ocen zawartych w Dekalogu, Ewangeliach i przykazaniach kościelnych. Dla życia religijnego, a zwłaszcza moralnego, istotne znaczenie ma nie tyle znajomość tych norm i praw, ile uznanie ich za swoje i stosowanie się do nich w codziennym postępowaniu katolików.

Zgodnie z tym socjologowie religii zwracają uwagę na przekonania i opinie moralne, motywacje czynów ludzkich, preferowanie pewnych norm i ocen moralnych oraz na zachowania moralne. Jasne jest, że łatwiej jest badać negatywne niż pozytywne przejawy moralności. Le Bras wśród pozytywnych przejawów moralności wymienia następujące: duch wzajemnej pomocy, sprawiedliwość i miłość w życiu społecznym, wzajemny szacunek i miłość w rodzinie, hojność dla ofiar jakiegoś nieszczęścia, uczciwość w zawieraniu umów i ich dotrzymywaniu. Wśród negatywnych zaś wylicza takie jak: konkubiny, rozwody, urodzenia nieślubne, kłótnie, awantury, gniew oraz występki dominujące w jakiejś grupie (np. pijaństwo, rozwiązłość)<sup>39</sup>.

Gdy chodzi o młodzież pozaszkolną, a konkretnie o jej stosunek do moralności, to trzeba stwierdzić, że wśród niej występuje relatywizm etyczny w odniesieniu do wszystkich czynów potępionych przez tradycyjny system etyczny. Młodzież o wiele mniej niż starsze pokolenie jest skłonna do potępienia czegokolwiek<sup>40</sup>. W moralnej ocenie na pierwszym miejscu stawia doświadczenie społeczne, a potem dopiero katolicki system norm etycznych. Ciekawa jest również prezentowana przez nią hierarchia wartości. Ks. doc. dr Władysław Piwowarski w swych licznych badaniach stawia młodzieży pytanie dotyczące najważniejszego celu w życiu, oraz drugie, dotyczące najważniejszej wartości. W jednym z ostatnich badań otrzymał następujące odpowiedzi<sup>41</sup>:

| Kwestionariusz                | Wyniki badań <sup>42</sup> |         |
|-------------------------------|----------------------------|---------|
|                               | cel                        | wartość |
|                               | %                          | %       |
| „Osiągnąć wykształcenie”      | 32,3                       | 10,0    |
| „Zdobyć dobry zawód”          | 22,1                       | 22,0    |
| „Zbawić duszę”                | 15,8                       | 4,0     |
| „Być dobrym katolikiem”       | 7,0                        | 10,0    |
| „Być dobrym człowiekiem”      | 6,3                        | 10,0    |
| „Osiągnąć szczęście osobiste” | 4,5                        | —       |

<sup>38</sup> Moment ten należy w pracy duszpasterskiej wykorzystać.

<sup>39</sup> Ks. W. Piwowarski, jw. s. 12 i 13.

<sup>40</sup> Ks. F. Welc: Problem duszpasterstwa młodzieży pozaszkolnej w świetle dyrektyw diecezji katowickiej, Lublin 1962 s. 31 nn. (maszynopis).

<sup>41</sup> Ks. W. Piwowarski, jw.

|   |     |      |
|---|-----|------|
| „Osiągnąć dobrobyt materialny”  | 1,9 | 8,0  |
| „Dobrze się ożenić i założyć szczęśliwą rodzinę”  | 1,3 | 12,0 |
| „Troszczyć się o zdrowie”   | —   | 14,0 |
| „Inne” (Zdobyć zaufanie u ludzi, przyjaciół, poświęcenie się dla innych, odwdziwienie się matce, praca dla ojczyzny, walka o pokój, zrealizowanie powołania duchownego, być sportowcem) | 4,4 | 2,0  |
| „Brak odpowiedzi”   | 4,4 | 8,0  |

Z powyższego zestawienia podawanych przez młodzież celów czy wartości jako najważniejszych do osiągnięcia w życiu wynika, że wartości religijne schodzą na drugi plan. Dalej zestawienie wykazuje, że nawet religijna i związana z Kościołem młodzież w niewielkim stopniu wymienia zbawienie duszy czy realizację doskonałości chrześcijańskiej jako najważniejszy cel życia. Natomiast duże znaczenie mają dla niej takie wartości jak wykształcenie, kwalifikacje zawodowe, ciekawa i intratna posada, co w gruncie rzeczy sprowadza się do dobrobytu materialnego i konsumpcyjnej postawy wobec życia.

We wspomnianej już uprzednio, ogólnopolskiej ankiecie Ośrodka Badania Opinii Publicznej z 1959 roku, wśród osób przyznających się do katolicyzmu ujawniły się następujące postawy:

- 70,9 % nie potępia bez względu na okoliczności kłamstwa dla dobrego celu;
- 68,7 % nie potępia kłamstwa dla własnego interesu;
- 37,0 % nie potępia bezwzględnie zdrady małżeńskiej;
- 35,2 % nie potępia bezwzględnie kradzieży mienia społecznego;
- 19,3 % nie potępia bezwzględnie kradzieży mienia prywatnego;
- 14,5 % nie jest zdecydowanych wziąć ślub kościelny przy wstępowaniu w związek małżeński;
- 9,3 % nie jest zdecydowanych wychować własne dzieci religijnie <sup>42</sup>.

Podobne niekonsekwencje występują także wśród młodzieży deklarującej siebie jako obojętną religijnie lub niewierzącą. W obrębie tej grupy można znaleźć jednostki zdecydowane wychować własne dzieci religijnie, zamierzające brać ślub kościelny a niekiedy wierzące nawet w stworzenie świata przez Boga. Wynikałoby stąd, że pomimo zaznaczającego się relatywizmu, model chrześcijańskiej moralności w jakiś sposób „żyje” w świadomości młodzieży, choć w praktyce nie stosuje się ona do niego.

Przytoczone wyżej wyniki badań ogólnopolskich zestawmy obecnie z badaniami partykularnymi. W badaniach, przeprowadzonych w 35 wsiach w okolicach Puław <sup>43</sup> postawiono pytania:

| Czy uważasz za moralnie złe (grzeszne)                         | Tak  | Nie  | To zależy | Nie wiem |
|--|------|------|-----------|----------|
| a) Współżycie małżeńskie po ślubie cywilnym a przed kościelnym | 55,4 | 31,3 | 2,5       | 10,8     |
| b) Zdradę małżeńską  | 85,5 | 3,6  | 1,2       | 9,7      |
| c) Rozwiedzenie się małżonków                                  | 62,6 | 14,5 | 16,9      | 6,0      |

<sup>42</sup> Z. Skrórzyńska, jw. s. 93.

<sup>43</sup> Ks. W. Piwowarski, jw. s. 14.

Z powyższych zestawień wynika, że w drugim przypadku odsetek akceptujących te same normy etyki katolickiej jest znacznie wyższy. Pomimo to fakt pewnego relatywizmu wśród młodzieży pozaszkolnej nie ulega wątpliwości. Widać to na przykładzie szczególnie akcentowanej w etyce katolickiej normy o przerywaniu ciąży.

Można również mówić o pewnym kryzysie rodziny i małżeństwa w świadomości młodzieży. Młodzież coraz częściej wypowiada się, że nie wierzy w prawdziwą miłość, opowiada się za rozwodami, za funkcjonowaniem modelu rodziny dwu- ewentualnie trzydzietnej. Katolicyzmowi niekiedy stawia się zarzut, że w przeszłości przeakcentował modele rytualne na niekorzyść modeli moralnych.

Uznawana i akcentowana przez młodzież hierarchia wartości, niekonsekwentny stosunek do norm i ocen moralno-religijnych, preferowanie modeli rytualnych w religijności znajdują odzwierciedlenie w zachowaniach moralnych młodzieży. Zachowania te można określić jako dewiacyjne w stosunku do modelu moralności katolickiej. Zwrócić tu trzeba przede wszystkim uwagę na rozwiązłość, pijaństwo i przestępczość młodzieży pozaszkolnej.

Obyczaje seksualne wśród młodzieży pozaszkolnej są bardzo swobodne. Nie można tu zwykle stwierdzić żadnych zasad postępowania poza własną wygodą i przyjemnością. Źródłem rozbudzenia zmysłowego są współczesne warunki życiowe, ciasnota mieszkaniowa, ułatwiająca wczesne poznanie życia seksualnego, obrazy pornograficzne, prasa, film, wpływ kolegów mniej niż kiedykolwiek liczących się z możliwością zgorszenia innych. To wszystko sprawia, że dzisiejsza młodzież osiąga fizyczną i płciową dojrzałość przeciętniej dwa lub trzy lata wcześniej niż przed 20 laty<sup>44</sup>. Obserwuje się ogromny pęd do szukania znajomości i miłostek. Dziewczeta to „nie problem”, to rozrywka, która po pracy każdemu się należy<sup>45</sup>. Porządek taki wypracował sobie młody człowiek sam, lub w dyskusjach z kolegami, czy też w wojsku, dochodząc z reguły do wniosku, że mężczyzna „musi” mieć od czasu do czasu jakąś „przygodę”, że byłoby nieżyciowe i szkodliwe dla zdrowia, gdyby jej nie miał<sup>46</sup>. Podobne poglądy spotykamy wśród młodzieży nie tylko w miastach i ośrodkach robotniczych, ale również i na wsi. Wzrastająca fala alkoholizmu, o której za chwilę powiemy, panoszy się również i na wsi. Proboszczowie wiejscy uskarżają się na niedomogi moralne wśród młodzieży wiejskiej, a szczególnie podkreślają, że wśród młodzieży żeńskiej zanika poczucie wstydlivości<sup>47</sup>. Charakterystyczne jest zjawisko, że coraz częściej panna na wsi zdobywa narzeczonego przy pomocy wykroczeń seksualnych, a co więcej, nie traktuje się tego typu zachowania jako przedmiotu potępienia przez opinię publiczną, lecz jako „normalny” sposób zdobycia męża. Pewną ilustracją stanu moralności seksualnej młodzieży pozaszkolnej może

<sup>44</sup> Przyczyn tych jest oczywiście o wiele więcej. Z faktu tego winien zdawać sobie sprawę duszpasterz i uczyć na rodziców, którzy bardzo często dojrzałego syna względnie córkę traktują jak dziecko.

<sup>45</sup> A. Przecławski, jw. s. 58, Por. S. Kunowski: Proces wykołajenia wychowawczego młodzieży. *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1959) nr 3 (7) s. 85 nn.; Ks. F. Wele, jw. s. 34 nn.

<sup>46</sup> P. Mroczkowski: O największej klęsce naszego katolicyzmu. *Tygodnik Powszechny* 1957 nr 449.

<sup>47</sup> Ks. W. Turek, jw. s. 106.



być fakt, że księgi metrykalne ochrzczonych rejestrują dużą ilość urodzeń dzieci przedmałżeńskich, a porównanie ksiąg ochrzczonych z księgami małżeństw wykazuje jeszcze więcej urodzin dzieci tuż po zawarciu związku małżeńskiego, tak że obecnie mały procent młodzieży dochodzi w stanie dziewiczym do ślubu. Boleśniejszym dla duszpasterza winien być fakt, że takie nastawienie gdy chodzi o czystość można zaobserwować nie tylko u młodzieży o religijności zewnętrznie słabszej, ale nieraz i u tej, która uchodzi w opinii publicznej za bardzo religijną i wypełnia poza ściśle obowiązującymi praktykami religijnymi wiele innych: chodzi co miesiąc do spowiedzi św., praktykuje częstą komunię św., bywa na nabożeństwach popołudniowych itp.

Niewątpliwie nastawienie takie potęguje zły przykład starszych i wspomniany alkoholizm wśród młodzieży, objawiający się między innymi tym, że nie wyobraża sobie ona dobrej zabawy bez wódki <sup>48</sup>.

W ośrodku lubelskim przy Katolickim Uniwersytecie ks. Henryk Korża w swej pracy magisterskiej zajął się problemem alkoholizmu wśród dzieci i młodzieży. Przy pomocy badań przeprowadzonych na terenie niemal całej Polski doszedł do następujących wyników: a) W szkołach podstawowych, kl. V—VIII pije ogółem 33,2%, pali 33,5%. W klasie VIII pije ogółem 59,9%, w tym chłopców 79% a dziewczynek 45,8%, natomiast papierosy pali ogółem 59%, w tym chłopców 89% a dziewczynki 38%. b) W szkołach zawodowych pije ogółem 57% a pali 30,3%. c) W szkołach technicznych ogółem pije 68,8% a pali 57,6%. d) W liceach ogólnokształcących pije ogółem 75,9%, pali 60%. e) Nałogowcy: nałogowo pije w szkołach podstawowych 3,7%, w zawodowych 8,4%, w technikach 4,9% a w liceach 4,2% <sup>49</sup>.

Przytoczone cyfry ukazują katastrofalną sytuację na tym odcinku gdy chodzi o młodzież, a dodać trzeba, że nie obserwuje się ostatnio poprawy w tej dziedzinie, ale przeciwnie, stan się pogarsza i to zarówno na wsi jak i w miastach. W skali ogólnopolskiej w ciągu jedenastu miesięcy 1968 roku konsumpcja napojów alkoholowych wzrosła o ponad 9% w porównaniu z odpowiednim okresem roku 1967. W konsekwencji ogólny poziom spożycia przekroczy 5 litrów czystego alkoholu na jednego mieszkańca. Wydatki na alkohol w tym roku można szacować na 40 miliardów zł <sup>50</sup>, nie wspominając o moralnych, religijnych oraz społecznych skutkach nadużywania alkoholu. Na wsi najczęściej pije młodzież w latach 18—20. Andrzej Święciecki podaje, że takich co wypijają 11 litrów czystego spirytusu jest 44%, a tych, co 18 litrów i więcej, jest 20%. Do grup najczęściej pijących trafiają również kobiety przed wyjściem za mąż, liczące od 20 do 29 lat <sup>51</sup>.

<sup>48</sup> J. Maziarski: Pokolenie rozczarowanych. *Tygodnik Powszechny* 1958 nr 475. Autor cytuje między innymi rozmowę z młodymi ludźmi, którzy mając 20 lat ztracili sens życia. „Powiedz — mówił do mnie jeden z nich — po co ja żyję? Wódka, kobiety i znów wódka i znów kobiety, znudziło mi się to wszystko. Co można robić, jak długo da się tak żyć”.

<sup>49</sup> Ks. H. Korża: Postawy młodzieży wobec konsumpcji alkoholu i ich tło społeczno-kulturowe. Lublin 1968 (maszynopis).

<sup>50</sup> Alarmujący wzrost spożycia alkoholu — wstępne dane za okres I I 1968 r. — 30 XI 1968 r. *Problemy Alkoholizmu* 3 (1969) s. 6.

<sup>51</sup> A. Święciecki: Społeczne skutki spożycia alkoholu. Warszawa 1965 s. 34. Autor dodaje: „Najważniejsze z punktu widzenia profilaktyki roczniki, mające

Alkoholizm pociąga za sobą wzrost przestępczości. Rosnąca przestępczość młodzieży a nawet dzieci jest problemem, który w wielu krajach stał się przedmiotem szczególnej troski i badań mających oczywiście na celu wyjaśnienie przyczyn tego zjawiska i wytyczenie kierunku działalności profilaktycznej. Nigdy nie wolno przejść do porządku, zwłaszcza duszpasterzowi, obok tego problemu. Badania, obserwacja i codzienne doświadczenia wskazują, że picie alkoholu przez młodzież jest typowym objawem towarzyszącym procesowi jej demoralizacji.

W obliczu rozwoju mechanizacji, zwiększającej się z każdym dniem ilości pojazdów zmotoryzowanych, zwiększa się ilość wypadków przy pracy, wypadków drogowych, których bezpośrednią przyczyną jest alkohol. A. Święcicki przytacza następujące liczby, ilustrujące omawiany problem. Według danych Ministerstwa Komunikacji, w 1960 r. zaszły w Polsce 27 642 wypadki drogowe, z czego na spowodowane działaniem alkoholu przypadło 4 728, w których zginęły 453 osoby; w roku 1961 wypadków drogowych było 23 986, w tym spowodowanych działaniem alkoholu 4 584, zginęło na skutek nietrzeźwości 660 osób; w roku 1962 na ogólną liczbę wypadków 24 059, spowodowanych alkoholem było 4 596, powodując śmierć 388 osób. W roku 1963 znów 571 osób, to jest 23,5% wszystkich zabitych na drogach publicznych, zginęło w wypadkach spowodowanych nietrzeźwością<sup>52</sup>. Co czwarta więc osoba w latach 1960—1963 ginęła w wypadku drogowym z powodu nadużycia alkoholu przez kierowców pojazdów.

Do przyczyn powodujących wzrost przestępczości wśród młodzieży oprócz alkoholizmu zaliczyć należy: rozbitcie rodzin, dewaluację starszego wieku w dobie szybkich przemian, zbyt szerokie uprawnienia młodzieży, a zbyt małe sankcje, jakimi dysponują zwłaszcza nauczyciele i szkoła — stąd upadek autorytetu szkoły, i wreszcie zbyt wysokie zarobki młodzieży, wydawane przez nią najczęściej w sposób niewłaściwy.

Najwięcej przestępstw popełnia się przeciw mieniu społecznemu i indywidualnemu, przeciwko porządkowi publicznemu, a zwłaszcza przeciw zdrowiu i życiu.

Sumując uwagi na temat moralności młodzieży pozaszkolnej, należy podkreślić, że zarówno jej mentalność jak i opinie, postawy i zachowania moralne świadczą o dość daleko posuniętych dewiacjach w stosunku do modelu moralności katolickiej. Można powiedzieć, że Kościół zachował w opinii młodzieży swoje dominujące znaczenie jako instytucja organizująca obrzędy religijne, natomiast odgrywa coraz mniejszą rolę w zakresie wzorów moralno-obyczajowych.

## 5. STOSUNEK DO PRAKTYK RELIGIJNYCH

Spójrzmy obecnie na młodzież pozaszkolną od strony stosunku do praktyk religijnych. Przez praktyki religijne rozumie się czynności religijne

13—20 lat, jeśli chodzi o młodzież męską, nie ustępują dorosłym pod względem wielkości spożycia, a na wsi — jak już mówiliśmy — piją więcej. Należy stąd wnioskować, że początek intensywnego picia alkoholu przypada w Polsce na lata wcześniejsze niż prawna pełnoletność", s. 35. Por.: Zarys Alkoholologii. Praca zbiorowa pod red. O. M. Lisowskiego, Kraków 1965.

<sup>52</sup> A. Święcicki: Struktura spożycia napojów alkoholowych w Polsce. Warszawa 1963 s. 93.

nakazane lub zalecone przez Kościół. Socjolog francuski Gabriel Le Bras wszystkie praktyki religijne dzieli na trzy grupy: jednorazowe, obowiązkowe i pobożne. Analizując praktyki religijne należy brać pod uwagę nie tylko ich rodzaj i częstotliwość, ale również ich intensywność i motywację.

W oparciu o powyższe kryteria, omówimy najpierw skrótowo praktyki obowiązkowe jednorazowe, spełniane przez młodzież jeden raz w przełomowych momentach życia biologicznego i społecznego, oraz praktyki obowiązkowe regularne i nieregularne, nałożone na katolika przykazaniami kościelnymi. Następnie zaś praktyki nadobowiązkowe, również regularne i nieregularne, z których jedne mają charakter ogólnokościelny, drugie natomiast regionalny.

Z dotychczasowych badań i obserwacji młodzieży wynika, że praktyki religijne zachowują dominujące znaczenie w religijności młodzieży pozaszkolnej. Co więcej, stwierdza się, że młode pokolenie praktykuje wierniej niż średnie i starsze.

Do praktyk jednorazowych zalicza się: chrzest dziecka, pierwszą Komunię św., bierzmowanie, ślub kościelny i pogrzeb katolicki. Ze zrozumiałych względów tego rodzaju praktyk, gdy chodzi o młodzież, nie będziemy szczegółowo analizować. Tutaj zatrzymamy się na praktykach obowiązujących, mianowicie niedzielnej mszy św. i wielkanocnej komunii św., zwykle połączonej ze spowiedzią. Spełnienie praktyki niedzielnej mszy św. połączone jest z sankcją grzechu ciężkiego. Przykazanie kościelne wiąże katolika jako prawo normatywne. Sama zaś praktyka ma charakter regularny.

Wyniki procentowe badań prowadzonych na różnych terenach Polski uzależnione są od sposobu przeprowadzenia i reprezentatywności. Średnio spełnia omawianą praktykę systematycznie około 50% młodzieży<sup>53</sup>. Badania prowadzone na Warmii i w różnych pojedynczych parafiach w Polsce wykazują, że lepiej praktykuje młodzież zatrudniona w gospodarstwach wiejskich, mieszkająca na wsi. Gorzej pod tym względem przedstawia się sytuacja wśród młodzieży miejskiej. A. Pawełczyńska wyraża w formie hipotezy pogląd, że „w zależności od wielkości miejscowości i działających na danym terenie układów środowiskowych przesuwa się wiek „względного uzależnienia” od środowiska rodzinnego i sąsiedzkiego”<sup>54</sup>. Inaczej mówiąc, im środowisko bardziej „zamknięte”, w tym późniejszym wieku zaczyna się pierwszy spadek praktyk religijnych, co do ich liczebności a także intensywności, i na odwrót. W średnich i wielkich miastach może on mieć miejsce już w okresie wczesnej adolescencji. Oprócz tych młodych katolików, tak zwanych *dominican-tes*<sup>55</sup>, to znaczy uczęszczających na Mszę św. systematycznie, jest jeszcze druga grupa wypełniających niedzielny obowiązek wysłuchania Mszy św. niesystematycznie, np. raz lub dwa razy w miesiącu, czy też co drugą

<sup>53</sup> Por. ks. W. Turek, jw. s. 102. Jak widać wśród młodzieży pozaszkolnej wiejskiej procent ten jest wyższy. W dużych miastach i ośrodkach robotniczych jest przeciwnie.

<sup>54</sup> A. Pawełczyńska: Dynamika i funkcje postaw wobec religii. *Studia Socjologiczno-Polityczne* 1961, nr 10 s. 75 nn.

<sup>55</sup> Terminem tym posługiwał się socjolog francuski Le Bras, podciągając pod to pojęcie nie tylko faktycznie uczestniczących we Mszy św., ale również i tych, na których ciąży obowiązek niedzielnej Mszy św.

niedzielę. Grupa tych wynosi około 30%. Dalsza grupa to tak zwani katolicy „święteczni”, którzy praktykują tylko w wielkie święta np. Boże Narodzenie, Wielkanoc, Boże Ciało, odpust parafialny itd. Przedstawiciele tej grupy wśród młodzieży pozaszkolnej jest około 10%. Jest również grupa niepraktykujących, to znaczy od lat nie uczęszczających na niedzielą Mszę św., a wynosi ona również około 10%.

Ks. docent Władysław Piwowarski omawiając ten problem wskazuje na motywy, którymi kieruje się młodzież uczestnicząca w niedzielnej Mszy św. Na postawione ankietowanym pytanie: Dlaczego uczęszczasz na Mszę św. niedzielą? otrzymał następujące odpowiedzi: 1. ponieważ chodzili również moi rodzice i przodkowie — 7,9%; 2. ponieważ rodzice mnie do tego zmuszają — 0,3%; 3. dlatego, że zależy mi na dobrej opinii sąsiadów — 0,3%; 4. ponieważ nakazuje mi to moja religia i Kościół — 55,1%; 5. ponieważ czuję wewnętrzną potrzebę — 36,4%.

Większość badanych, jak to widzimy w powyższym zestawieniu, uczęszcza na Mszę św. niedzielą kierując się nakazem religii i Kościoła. Jest jednak znaczna grupa respondentów, która uczęszcza na Mszę św. niedzielą z racji wewnętrznej potrzeby. Nie bez znaczenia jest również sposób uczestniczenia we Mszy św. Ruch liturgiczny, a także ostatnia odnowa soborowa zapoczątkowały w tej materii daleko idące zmiany na korzyść. W Konstytucji o Liturgii Sobór wyraźnie mówi o uczestnictwie we Mszy św.: „Kościół zatem bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jako obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich”<sup>56</sup>. A dalej odnośnie do uczestnictwa we Mszy św. Sobór nakazuje: „Należy zadbać o to, aby wierni umieli wspólnie odmawiać lub śpiewać stałe teksty mszalne, dla nich przeznaczone” ... „Zaleca się usilnie ów doskonalszy sposób uczestniczenia we Mszy św., który polega na tym, że po Komunii kapłana wierni przyjmują Ciało Pańskie z tej samej ofiary”<sup>57</sup>. Przytoczone teksty są jasne i nie wymagają komentarza.

Nauka Soboru wprowadzana jest w życie i na tym odcinku obserwujemy już osiągnięcia. Coraz częściej widzimy już młodych ludzi z mszalkiem w rękę, biorących czynny udział we Mszy św. Duszpasterze udostępniają młodzieży stałe części Mszy św. do recytowania tekstów. Proces ten narasta, ale jest jeszcze wiele do zrobienia. Pomijając pracę nad zwiększeniem liczby systematycznie uczestniczących w niedzielnej Mszy św., duszpasterz musi wszystkich obecnych w kościele wciągnąć do aktywnego udziału we Mszy św. Na tym odcinku w dalszym ciągu obserwujemy jeszcze, zwłaszcza w parafiach wiejskich, jak młodzież pozaszkolna gromadzi się zwykle na chórze, skąd w czasie Mszy św.

<sup>56</sup> Konstytucja o Liturgii Świętej, Sobór Watykański II, jw. s. 53, § 48.

<sup>57</sup> Tamże s. 54—55 §§ 54b i 55.

obserwuje ludzi znajdujących się na dole, ma okazję do rozmów, żartów i rozproszenia, lub gdzieś w kaplicach bocznych, skąd trudno jest utrzymać łączność z kapłanem odprawiającym Mszę św., albo wreszcie zatrzymuje się przed kościołem, ograniczając się do obserwacji wchodzących i wychodzących z kościoła. Często obserwowanym zjawiskiem w różnych regionach kraju, z którym księża nie mogą się uporać, jest plaga spóźniania się na Mszę św. niedzielą.

Lepiej od uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej przedstawia się frekwencja do wielkanocnej Komunii świętej oraz związanej z nią spowiedzi. Praktyka ta ma charakter obowiązkowy i ogólnokościelny. W przytaczanych już wyżej badaniach Ks. doc. Władysława Piwowarskiego stwierdzono, że 86,7% młodzieży wypełnia obowiązek spowiedzi i Komunii świętej wielkanocnej, natomiast 13,3% obowiązek ten zaniedbuje. Oczywiście sytuacja ta w różnych regionach kraju jest różna, np. ks. Kalkowski, który w swojej parafii wiejskiej przez dwa lata obserwował 163 osoby spośród młodzieży, ustalił, że w 100% wypełnia ona obowiązek spowiedzi i Komunii św. Wielkanocnej<sup>58</sup>. Wydaje się, że jak poziom uczestnictwa we Mszy św. podobnie przedstawia się poziom uczestnictwa w Komunii św. wielkanocnej w zależności od czynników związanych ze środowiskiem lokalnym.

Z punktu widzenia postawy religijnej, ważniejsza od frekwencji jest intensywność i motywacja spełnianych praktyk religijnych. Ks. Stefan Prus<sup>59</sup> przeprowadził ciekawe badania wśród młodzieży licealnej, których wyniki można odnieść do młodzieży pozaszkolnej, zwłaszcza gdy chodzi o motywację i intensywność uczestnictwa w praktykach religijnych. Autor dochodzi do wniosku, że niechęć młodzieży do niektórych praktyk religijnych czy nabożeństw wypływa przede wszystkim z okoliczności zewnętrznych tych nabożeństw, jak nuda, długość ich trwania, nastrój przygnębienia, układ zewnętrzny, brzydota śpiewu. Wszystkie te motywy wskazują, że młodzież ma zastrzeżenie do okoliczności przypadłościowych, a nie do istoty samych nabożeństw. Młodzież nie neguje samej wartości danej praktyki religijnej; owszem, stwierdza w niektórych nawet wypadkach ich zbawienny wpływ np. w wypadku spowiedzi, chłopcy zwłaszcza, którym ona przychodzi ciężiej, jednocześnie podkreślają, że spowiedź jest bardzo pożyteczna i przynosi zbawienne skutki<sup>60</sup>. Do praktyk nie lubianych młodzież zalicza: Gorzkie Żale, Drogi Krzyżową, sumę, różaniec, a także znak krzyża przed kościołem czy krzyżem przydrożnym, którego się wstydzi.

Ulubionym nabożeństwem młodzieży jest Msza św., chociaż jak wy-

<sup>58</sup> Ks. W. Kalkowski, *iw.* s. 44.

<sup>59</sup> Ks. S. Prus: Stosunek młodzieży szkół licealnych do praktyk religijnych. *Homo Dei* 1960 nr 5—6 s. 704 nn.

<sup>60</sup> Tamże s. 705. Autor dla ilustracji przytacza dwie ciekawe wypowiedzi chłopców: 1. lat 15 mówi: „Szczególnie nie lubię spowiedzi, którą właściwie powinienem lubić najwięcej. Szczególnie krępuje mnie wyznanie grzechów własnych, których powinienem się wstydzić i za nie żałować. Gdy szykuję się do spowiedzi, zaczynam się z niewiadomych powodów niepokoić, chociaż właściwie nie wiem dlaczego. Często tak się zmieszam, że mimo dobrych chęci zapominam dane grzechy. Nie wiem jak to w sobie zwalczyć”. 2. lat 16 prosto stwierdza: „Nie lubię chodzić do spowiedzi, lecz po spowiedzi czuję się jakby odświeżony i zadowolony, że ją odbyłem” s. 706.

kazują badania nie jest ona centralnym momentem w jej życiu. Zdaje się, że większość młodzieży nie ma poczucia „zgromadzenia eucharystycznego” podczas Mszy św. Dalsze miejsca wśród nabożeństw lubianych przez młodzież zajmują: nabożeństwa do Matki Bożej, a zwłaszcza nabożeństwo majowe, a to dla osobistej miłości do Matki Boskiej, oraz z racji jakiegoś pociągającego nastroju, jaki to nabożeństwo posiada. Komunia św., dająca poczucie bliskości Boga i szczęście duszy; śpiewy kościelne, gdyż są najlepszą formą wypowiedzenia stanów duszy względem Boga i budzą wzruszenia estetyczne. Duża część młodzieży podkreśla, że rekolekcje przeżyte dają wyjaśnienie wątpliwości, pogłębiają wiadomości religijne, oraz sprawiają wewnętrzne odrodzenie ducha.

Interesujący jest problem dlaczego młodzież uczęszcza do kościoła. Na problem ten zwraca uwagę ks. Kalkowski. Stwierdza on, że „głównym motywem brania udziału we Mszy św. w niedziele i święta nakazane jest jeszcze poczucie obowiązku religijnego, które tkwi głęboko w tradycji rodzinnej. Sporadycznie tylko występuje motywacja inna, jak np. zamiar spotkania się z kolegami i koleżankami, zobaczenia pięknej panny lub przystojnego młodzieńca, zobaczenia modnie ubranych parafian”<sup>61</sup>. Autor słusznie podkreśla rolę tradycji rodzinnej wśród młodzieży wiejskiej, uzasadniającej poczucie obowiązku niedzielnego.

W jaki sposób młodzież przeżywa te praktyki? Jakie są główne stany duszy przez nią wywołane? Te stany duszy są jednocześnie motywami, które tłumaczą, dlaczego młodzież chętniej spełnia raczej tę niż inną praktykę religijną. Wspomniane badania ks. S. Prusia wskazują, że największą motywów ma charakter emocjonalny, co nie może nas dziwić, gdyż celem praktyk religijnych jest właśnie uczuciowo-intelektualne zbliżenie duszy do Boga, przeżycie Go, jako najwyższej wartości duchowej. To przeżywanie Boga z punktu widzenia psychologicznego mieści w sobie stany prośby, dziękczynienia, wdzięczności i miłości. Młodzież wymienia cały szereg motywów dlaczego lubi zasygnalizowane praktyki religijne. Oto niektóre: dają one poczucie obecności Boga, nastrój szczęścia, poczucie wewnętrznego odrodzenia, okazję do refleksji nad sobą, budzą zapal do lepszego życia, wrażenie rozmowy z Bogiem, pogłębienie wiary i poszerzenie wiadomości religijnych. Młodzież jedne praktyki lubi, inne głębiej przeżywa, inne natomiast albo opuszcza, albo też przeżywa tylko powierzchownie.

Pewne wątpliwości budzi u młodzieży jakość odprawianych spowiedzi. Badania wykazują, że większość spowiedzi odbywa młodzież według wyuczonego w dzieciństwie rachunku sumienia. Nie zadaje sobie trudu wnikienia we własne sumienie, ograniczając się tylko do wyrecytowania grzechów powtarzanych niemal zawsze od pierwszej spowiedzi, a pomija milczeniem wadę główną, grzechy stanu i zaniedbania obowiązku unikania bliskich okazji do grzechu. Charakterystyczne jest również zjawisko, że młodzież przeważnie jeden raz po spowiedzi przystępuje do Komunii św. Niemniej stosunek jej do spowiedzi, gdy już przełamie opory, jest poważny. Będzie więc miał duszpasterz w tej materii pole do działania, o czym wspominamy jeszcze w następnych rozdziałach.

Oprócz praktyk obowiązkowych młodzież spełnia dosyć licznie także

<sup>61</sup> Ks. W. Kalkowski, jw. s. 44.

niektóre przynajmniej praktyki pobożne. We wspomnianych już badaniach w diecezji warmińskiej, przeprowadzonych wśród wiejskiej młodzieży pozaszkolnej stwierdzono, że znakomita większość badanych odmawia pacierz. Nie wszyscy jednak praktykę tę spełniają w jednakowy sposób i w jednakowym stopniu. Systematycznie modli się 76,5% ogółu badanych, 15,5% młodzieży praktykę tę spełnia niesystematycznie, to znaczy nie odmawia pacierza codziennie, lub odmawia go tylko rano, albo tylko wieczorem. Rzadko modli się 7,1%, natomiast wcale nie modli się 0,9% badanych<sup>62</sup>. Trzeba jednak tutaj podkreślić fakt, że w wielu wypadkach, co zresztą potwierdzają obserwacje, gdy młodzież oświadcza że odmawia pacierz systematycznie, to jednak w rzeczywistości odmawia go tylko wieczorem. Rano wielu młodych ludzi, zwłaszcza przeciążonych pracą w rolnictwie czy poza rolnictwem, opuszcza pacierz tłumacząc się brakiem czasu. Coraz rzadziej spotyka się rodziny, nawet na wsi, które by codziennie odmawiały wspólny pacierz. Z innych praktyk religijnych młodzież ceni sobie tradycyjną u nas w Polsce Mszę św. wotywną do Matki Możej w okresie Adwentu, zwaną roratami, chętnie uczestniczy w obrzędach Wielkiego Tygodnia, a także wspomnianym już nabożeństwie majowym. Ostatnio duszpasterze sygnalizują, że młodzież coraz słabiej bierze udział w rekolekcjach wielkopostnych. Jeden z duszpasterzy sygnalizuje charakterystyczne zjawisko, że udział w rekolekcjach bardziej zaniedbuje młodzież żeńska niż męska.

Ogólnie można stwierdzić, że młodzież pozaszkolna, gdy chodzi o praktyki religijne spełnia je, zwłaszcza gdy mamy na uwadze praktyki obowiązkowe. W dużym stopniu należy ona w Kościele do zbiorowości określonej jako *dominantes* i *paschantes*. Gorzej jednak przedstawia się samo uczestnictwo w nich i wiązanie ich z życiem codziennym. Praktyki nadobowiązkowe nie odgrywają w życiu młodzieży większej roli. Coraz bardziej zdaje się je wypierać kultura masowa — telewizja, film, sport, a w rejonach wiejskich klubo-kawiarnie oraz organizowane w soboty i niedziele zabawy ludowe.

## 6. STOSUNEK DO KOŚCIOŁA I DUCHOWIEŃSTWA

Pozostaje jeszcze jeden aspekt życia religijnego, któremu należy poświęcić trochę miejsca, gdyż w naszej religijności polskiej nie jest on bez znaczenia. Znany jest fakt, że religijność polska zawsze odznaczała się silnym związkiem z Kościołem, parafią i duchowieństwem. Zwrócimy najpierw uwagę na związek z duchowieństwem.

Z punktu widzenia modelu religijności katolickiej, kapłan jest pośrednikiem w sprawach zbawienia. Katolicy zdają sobie z tego sprawę i nie raz nawet do przesady wiążą z nim swoją wiarę, wskutek czego, bardzo często zrażenie się do kapłana jest przyczyną niewiary. Dowodem tego jest ankieta *Tygodnika Powszechnego*, ogłoszona w 1960 r. pt. „Dlaczego wierzę? wątpię? odchodzę?“, opracowana później w *Znaku* przez ks. Mariana Jaworskiego<sup>63</sup>. Z drugiej strony stwierdzono m.in. w badaniach na Warmii, że religijność katolików w dużym stopniu, chyba

<sup>62</sup> Ks. W. Turek, jw. s. 101.

<sup>63</sup> Por. ks. M. Jaworski: Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę, *Znak* 1963 nr 104—105 (2—3) s. 165—209.

w przeszło 50%, uzależniona jest od osobowości, postawy i pracy kapłana. Nie jest więc rzeczą obojętną dla religijności, jaki jest stosunek młodzieży pozaszkolnej do duchowieństwa katolickiego.

Trzeba tu podkreślić, że kapłani polscy pełnią posługę duszpasterską z dużym nakładem pracy, że wielu spośród nich bardzo pozytywnie oddziałuje świętością życia, przykładem i gorliwością na społeczeństwo polskie, na młodzież pozaszkolną, że Kościół w Polsce i społeczeństwo polskie w okresie powojennym ma im wiele do zawdzięczenia, zwłaszcza ze względu na ciężkie warunki pracy i trwania na posterunku swej służby.

Kapłan zawsze stanowił przedmiot zainteresowania, dodatniej lub ujemnej oceny, ze strony wszystkich warstw społecznych. Szczególnie jest nim dzisiaj o czym świadczy choćby taki fakt, że w Polsce — nie mówiąc już o literaturze światowej — napisano po wojnie ponad 50 pozycji beletrystycznych, w których ksiądz jest główną postacią lub jedną z postaci epizodycznych<sup>64</sup>. Dzisiaj wielu ludzi nawet głęboko wierzących nie zadowala się podkreślaniami przez księży wyłącznie swojego autorytetu religijnego, płynącego z władzy sakralnej, oni chcą widzieć w podmiocie noszącym tę władzę przede wszystkim wartości osobowe. Autorytet urzędowy, władzy musi więc być zawsze połączony z autorytetem osobistym<sup>65</sup>. Dlatego też w powieściach, w publicystyce i różnych dyskusjach, wiele się mówi o modelu<sup>66</sup> takiego kapłana, który byłby w stanie odpowiedzieć na potrzeby religijne współczesnego człowieka. Kimże jest ten kapłan z punktu widzenia teologii? Według teologii katolickiej kapłan „jest to człowiek wezwany przez Kościół, aby czynnie pośredniczył między Bogiem a ludźmi przez ofiarę Mszy św. i swój bytowy związek z Chrystusem, Jedynym Pośrednikiem żyjącym w Kościele”<sup>67</sup>. Z przytoczonej definicji wynika, że kapłan katolicki to człowiek wyłączony spośród ludzi i poświęcony Bogu. To poświęcenie polega na przyjęciu sakramentu kapłaństwa, który wyciska na duszy stały znak zwany charakterem, uprawniający do pełnienia funkcji kościelnych. W swej istocie kapłaństwo polega na czynnym pośrednictwie między Bogiem a ludźmi w sprawach zbawienia.

Jeżeli teologia traktuje kapłaństwo jako swego rodzaju „ogniwo” łączące ludzi z Bogiem, to w konsekwencji jest ono koniecznym elementem religijności katolików. Trudno byłoby sobie wyobrazić katolika, który by mógł rozwijać swoją religijność bez pomocy kapłana. Całe jego życie religijne złączone jest z kapłanem. Dlatego z punktu widzenia modelu religijności katolickiej nie może być obojętne, jak jej wyznawcy ustosunkowują się do swoich duchowych przywódców — księży. Poglądy ludzi starszych, świeckich na duchowieństwo szeroko omówił w swych

<sup>64</sup> Ks. W. Piwowarski: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii, *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) nr 1 s. 153—222. Por. W. Goddijn: Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie, *Znak* 1965 nr 5.

<sup>65</sup> Ks. J. Majka: Socjologia parafii, Lublin 1963 (maszynopis).

<sup>66</sup> P. Taras SAC: Problem modelu kapłana w Kościele katolickim, *Znak* 1968 nr 9 s. 1116 nn. Autor m.in. podaje następującą definicję modelu: „Model to ustalone instytucjonalnie lub wymagane (wzgl. zaaprobowane) społecznie rodzaje i sposoby działania, zachowania się oraz przymioty osób pełniących jakąś rolę społeczną” s. 1117.

<sup>67</sup> Ks. W. Granat: Sakramenty święte. Część I, Lublin 1961 s. 343.



pracach: *Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii*<sup>68</sup>, *Księża w opinii parafian wiejskich*<sup>69</sup> oraz *Księża w opinii parafian miejskich*<sup>70</sup> ks. doc. Władysław Piwowski, nas jednak interesuje tutaj młodzież pozaszkolna, jej poglądy i stosunek do kapłana. Z prowadzonych dotychczas badań wynika, że młodzież nie dostrzega swej więzi z parafią, przywiązuje się raczej do poszczególnych księży, o ile potrafią jej zaimponować. Na tym tle dostrzega się podkreślenie w stosunkach z duchowieństwem potrzeby osobowego autorytetu kapłana. Dawniej wysoko ceniono autorytet władzy. Już przez to samo, że ksiądz był księdzem miał duże znaczenie w społeczeństwie. Obecnie w zasadzie nie neguje się religijnego autorytetu kapłana, coraz częściej spotyka się jednak postulaty, by ten autorytet był podbudowany, jak to już poprzednio zaznaczono, walorami osobowymi. Wśród nich np. na Warmii czy na wsi puławskiej młodzież wymienia takie cechy jak troska o sprawy religii i Kościoła, bezpośredniość, dobroć, uprzejmość, szczerłość i życzliwość, prostotę i bezinteresowność, tolerancję w stosunku do osób odmiennych poglądów, jednakowe traktowanie wszystkich ludzi.

Te cechy kapłana postulowane przez młodzież, jakże zbieżne są ze słowami papieża Piusa XII skierowanymi pod adresem kapłanów: „Konieczność odnowy chrześcijaństwa skłania nas do skierowania naszych myśli i serca w stronę kapłanów całego świata. Wiemy, że przede wszystkim pokora, czujność i gorliwość tych, którzy żyją wśród ludzi i znają trudy, może przy pomocy zasad Ewangelii zreformować obyczaje, i zbudować królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju Jezusa Chrystusa”<sup>71</sup>.

Pięknie o roli kapłana pisał swego czasu publicysta S. Wietrzyński: „Ja pragnę widzieć w kapłanach uosobienie miłości i poświęcenia dla prawdy. Pragnę, aby kapłani szczerze wyrzekli się zabiegów o zdobycie władzy świeckiej nad światem lub jakimkolwiek społeczeństwem ludzkim, a pozostawiając dla swej działalności dziedzinę ducha, trzymali się ściśle i stale wskazówki udzielonej im przez Chrystusa w słowach wyrzeczonych do Piotra: schowaj miecz swój do pochwy, bo kto mieczem wojuje od miecza ginie”<sup>72</sup>.

Przyjrzyjmy się obecnie postulatami skierowanym pod adresem kapłana, jakie wyrazili młodzi i starsi czytelnicy *Tygodnika Powszechnego* rekrutujący się z różnych kategorii społecznych<sup>73</sup>. Domagają się oni osobistej bezpośredniej znajomości księży i parafian, by księża „nie trzymali” z „zamożnymi”, „uczonymi” itp., ale z wszystkimi, rozbudzając wśród nich ducha wspólnoty; by nie odgradzali się, nie tworzyli kasty „nietykalnych” i nie pozowali na „archaniołów”, którzy zawsze mają rację (mądry ksiądz zawsze przynajmniej do swoich błędów).

„Potrzeba nam księży pokornych, nie aktorów, którzy umieją żyć wiarą, a nie tylko ją głosić. W kazaniach mają uczyć zrozumienia treści

<sup>68</sup> Jak przypis nr 64.

<sup>69</sup> Ks. W. Piwowski: *Księża w opinii parafian wiejskich*. Lublin 1964 (maszynopis).

<sup>70</sup> Ks. W. Piwowski: *Księża w opinii parafian miejskich*. Lublin 1965 (maszynopis).

<sup>71</sup> Pius XII: *Menti nostrae AAS 42 (1950) s. 2.*

<sup>72</sup> S. Wietrzyński: *Co widzę w kapłanie czego od niego żądam*. Warszawa 1933 s. 10.

<sup>73</sup> Por. P. Taras; jw. s. 1131.

Ewangelii, unikać nudnego i zawilego gładzenia. Pragnieniem wiernych jest, by ksiądz posiadał wielką mądrość i wiedzę, ale by nią się nie chlępił i by nie dziwił się wątpliwościom w sprawach wiary, ale by sam nigdy nie wątpił. Pragną by spowiedź nie była tylko wyliczaniem przewinień, ale by była wyjaśniającą rozmową, o sprawach zasadniczych życia, by ksiądz nie wypytywał o drobiazgi, nie straszył piekłem, nie grzmiał i nie gderał<sup>74</sup>.

Wydaje im się, że nie można być dobrym kapłanem obracając się tylko w kręgu: ołtarza, konfesjonału, plebanii i dlatego sugerują by zwyczajową „kolędę”, w czasie której kapłan zwykle: „odklepie modlitwę, da obrazek, spyta o naukę religii, pokropi święconą wodą i schowa kopertę”, zamienić na duszpasterskie odwiedziny realizowane w ciągu całego roku: Proszą dalej by modlitwa kapłanów była zrozumiała i pełna namaszczenia. Pragnieniem wszystkich jest by ksiądz był przyjacielem, który nie zawodzi w chwilach bolesnych i trudnych, ale przychodzi z pomocą. Wszyscy się godzą by kapłan miał prawo ingerencji w sprawy wiary i obyczajów, ale chcą mieć ze swej strony prawo wyrażania opinii co do skuteczności owej ingerencji.

W badaniach, rozmowach z młodzieżą i wywiadach słyzy się następujące zarzuty pod adresem księży: materializm, nieposzanowanie własnej godności, niekonsekwencja pomiędzy tym co głoszą a co czynią, mieszanie się do polityki, zwłaszcza na ambonie, brak szacunku w odniesieniu do wiernych.

Należy podkreślić, że coraz częściej wśród młodzieży — w przeciwieństwie do wcześniejszego okresu, nawet jeszcze powojennego — ujawnia się tendencja, jak to zresztą widzimy w przytoczonych wypowiedziach, do widzenia w księdzu przede wszystkim duszpasterza. Kapłan nie jest traktowany jako autorytet w wielu sprawach, lecz tylko w sprawach religijnych. Na tak pojęty autorytet jest duże zapotrzebowanie w społeczeństwie. Młodzież szuka kontaktów z kapłanem, zasięga u niego rady i pomocy. Z wielu badań odnośnie tej sprawy<sup>74</sup> do tych kontaktów z duszpasterzem dąży około 80% badanych, gdyż uważa pracę księdza za obiektywnie potrzebną w społeczeństwie przede wszystkim w zakresie życia religijnego oraz wychowania i moralizowania społeczeństwa.

Pomimo stwierdzenia zapotrzebowania na kapłana i tak wielkiego procentu chętnych do nawiązania kontaktu z kapłanem i szukających u niego rady i pomocy, młodzież nie jest sama zbyt skłonna do zasilania, rozumie się młodzież męska, osobiście szeregów kapłańskich, czy też cała przez swoje potomstwo w przyszłości. Na pytanie, zamieszczony w kwestionariuszu wywiadu zrealizowanego w rejonie Puław, czy chciałbyś mieć księdza w swojej rodzinie? — „tak” odpowiedziało tylko 61,4%; pozostała część, bądź wprost odpowiada „nie”, bądź nie ma zdania w tej sprawie.

Przez kapłana młodzież pozaszkolna wiąże się z Kościołem. Nie chce ona jednak być „gromadką owieczek” nad którą czuwa pasterz. Jest to prawdopodobnie jeden z powodów, dlaczego młodzież nie włącza się

<sup>74</sup> Ks. W. Piwowarski, jw. s. 23.

w życie parafialne. Ks. Wacław Kalkowski w oparciu o badania na wsi stwierdza, że „zainteresowanie życiem parafialnym, jego pięknem i potrzebami słabną z każdym rokiem, z każdym młodszym rocznikiem. Młodzież nie garnie się do upiększenia swojej świątyni parafialnej, krzyżów i kapliczek przydrożnych. Nie rażą jej zeschnięte badyle na ołtarzach, chociaż kwiatów jest w ogródkach pod dostatkim. Nie troszczy się o mogiły swych krewnych, znajomych, a nawet nieraz rodziców, o piękno ementarza parafialnego. Młodzież ta, szczególnie męska, stroni od czynnego udziału w procesjach parafialnych, jak np. niesienie krzyża, feretronów, chorągwi”<sup>75</sup>.

Problem udziału w czynnościach wspólnoparafialnych przez młodzież poruszył również w swoich badaniach na wsi puławskiej ks. doc. Władysław Piwowarski. Okazało się, że wśród młodzieży bierze udział: w procesjach — 62%, w pielgrzymkach — 2%, należy do Żywego Różańca — 4%, w innych czynnościach religijnych — 12%. Ponadto w ostatnich latach uczestniczyło: w składkach na remont kościoła — 14%, w składkach na zakup jakichś rzeczy do kościoła — 4%, w akcjach miłosierdzia — 10%. Osobiście pomagało w takich okazjach jak odpust, rekolekcje, I Komunia św. itp. — 14%. Powyższe dane dają nam obraz nikłego zaangażowania młodzieży w życiu parafialnym. Co więcej, młodzież uważa, że czynne włączenie się w tego rodzaju akcje jest domeną starszych. Młodzież natomiast woli pozostać na marginesie życia parafialnego. Zjawisko to w większym jeszcze stopniu występuje w parafiach robotniczych, miejskich a zwłaszcza w wielkomiejskich.

W stosunku do Kościoła jako społeczności młodzież zachowuje na ogół życzliwy stosunek. Oczekuje jednak większego zaangażowania się Kościoła w doczesność, by spieszył człowiekowi z pomocą w rozwiązywaniu jego problemów. Nie zawsze aprobuje oficjalne stanowisko Kościoła w różnych sprawach.

Podsumowując omawiane zagadnienie w niniejszym rozdziale, trzeba stwierdzić, że młodzież pozaszkolna czuje się w jakiś sposób związana z Kościołem, a zwłaszcza z jego duchowymi przywódcami — kapłanami. Nie wydaje się jednak, by była zbyt zaangażowana w życie parafii i Kościoła.

## 7. POTRZEBY RELIGIJNO-MORALNE MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ

Przedstawiona dotychczas ogólna charakterystyka młodzieży pozaszkolnej, jej stosunek do światopoglądu religijnego, moralnego, praktyk religijnych oraz do Kościoła i jego przedstawicieli, pozwala stwierdzić, że omawiana młodzież charakteryzuje się różnymi brakami w zakresie życia religijnego i moralnego. Braki te możemy podzielić na dwie grupy: a) pierwsza grupa to braki ideologiczne, które polegają na błędnych poglądach, bądź na ignorancji w sprawach religii, zwłaszcza gdy chodzi o życie religijno-moralne, b) druga grupa zaś, to braki w zakresie postaw religijno-moralnych, których usunięcie wymaga długofalowego wychowania duszpasterskiego. Papież Pius XII o tym wychowaniu tak mówi: „W naszej bowiem epoce techniki człowiek potrzebuje szczególnie zawar-

<sup>75</sup> Ks. W. Kalkowski, jw. s. 46.

tego i jednolitego wychowania opartego na absolutnej prawdzie i uznającego Boga za ośrodek wszystkiego, co istnieje. A takie wychowanie daje tylko wiara chrześcijańska i Kościół katolicki”<sup>76</sup>.

Przyjrzyjmy się bliżej wspomnianym brakom. Trzeba mieć to na uwadze, że młodzież pozaszkolna to dzieci najszerzych i nieraz najbiedniejszych warstw społecznych, to przyszłe masy, które wywierać będą duży wpływ na losy Kościoła w Polsce i na losy państwa, nie można więc zostawić jej samej sobie z jej problemami, ale przede wszystkim duszpasterz winien przyjść jej z pomocą, podać rękę i otoczyć troskliwą opieką, by ona, będąca często w ciężkich warunkach i problemach życiowych wiedziała, gdzie może szukać pomocy<sup>77</sup>.

Jak można było wnioskować z dotychczasowych rozważań, młodzież pozaszkolna nie jest wystarczająco pouczona w sprawach religii i moralności. Nie można dzisiejszej młodzieży stawiać na równej płaszczyźnie z młodzieżą sprzed ostatniej wojny. W tamtych czasach prócz systematycznego nauczania na lekcjach religii w szkołach i to nieraz przez kilka godzin tygodniowo, istniało dokształcanie w organizacjach kościelnych<sup>78</sup>, a także młodzież żyła w innym niż dzisiejsze otoczeniu.

Sytuacja nauczania w dzisiejszej rzeczywistości uległa gruntownej przemianie. Złożyło się na to wiele czynników. Wiele trudności w nauczaniu zaraz po wojnie sprawiał brak kapłanów katechetów a także katechetek, którzy mogliby prowadzić systematyczne nauczania. W liczących parafiach, zwłaszcza na Ziemiach Odzyskanych, księża byli przeciążeni pracą duszpasterską mając do obsługi po kilka placówek duszpasterskich. Nie możemy się więc dziwić, że nie mogli oni zadośćuczynić rosnącym z dniem każdym potrzebom na odcinku nauczania katechetycznego. Często więc z konieczności rolę kapłana w zakresie nauczania religii pełnili nauczyciele świeccy nie przygotowani do tej pracy, często bez misji kanonicznej co oczywiście odbijało się na wynikach nauczania. Dalszą trudność w tej dziedzinie spotęgował fakt przeniesienia nauczania religii z sali szkolnej do sal katechetycznych przy kościołach czy w domach prywatnych. Sal tych było mało a i te, które były

<sup>76</sup> AAS 47 (1957) s. 858.

<sup>77</sup> Bp J. Stepa: Zagadnienia duszpasterstwa na tle epoki. *Currenda* 97 (1947) s. 471.

<sup>78</sup> Por. przypis nr 9 w niniejszej pracy. W statucie Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej w artykułach 4 i 5 była mowa o tym dokształcaniu. Statut tak to formułował: „Celem podstawowym Stowarzyszenia jest wyrabianie członków na światłych i czynnych członków Kościoła katolickiego, przygotowanie ich do indywidualnego i zbiorowego apostołstwa Chrystusowego oraz szerzenia zasad katolickich poprzez wszystkie dziedziny życia i kultury (art. 4). Spełniając swój cel podstawowy, Stowarzyszenie wykonuje w szczególności następujące zadania: 1. krzewi prawdy religii katolickiej, jej zasady moralne i praktykę w życiu indywidualnym i zbiorowym; 2. krzewi katolickiego ducha obywatelskiego i zrozumienie spraw państwowych; 3. szerzy ducha miłosierdzia chrześcijańskiego i zaleca jego praktykę zgodnie z wolą Kościoła; 4. szerzy oświatę i naukę opartą na światopoglądzie katolickim, popiera katolicką twórczość literacką i artystyczną, zwłaszcza w dziedzinie religii; 5. szerzy katolickie zasady higieny i wychowania fizycznego oraz katolicki ruch trzeźwości; 6. szerzy teoretycznie i praktycznie zasady katolickiego życia społecznego, gospodarczego, technicznego i zawodowego; 7. przeprowadza wychowanie państwowe, oświatę pozaszkolną, wychowanie fizyczne, przysposobienie wojskowe, zawodowe, rolnicze itp.” (art. 5). — Statut Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej. Poznań 1934 s. 3 i 4.

dostępne, nie zawsze nadawały się na ten cel. Te i wiele innych przyczyn sprawiły, że młodzież opuszczająca szkołę podstawową ma najczęściej bardzo nikle wiadomości religijne i moralne, a co gorsze, bardzo często wyznaje błędne poglądy dotyczące religii i moralności.

Słuszne więc wydaje się być wskazanie Piusa XII na konieczność dokładnego i pełnego pouczenia w wierze katolickiej<sup>79</sup>. Istnieje więc paląca potrzeba pouczenia i uświadomienia tej młodzieży w sprawach wiary i moralności chrześcijańskiej, ale jeszcze wcześniej, potrzeba jakiegoś głębszego spojrzenia na samą młodzież pozaszkolną, dostrzeżenia jej trudności religijnych oraz ich źródła. Praca duszpasterska winna iść tutaj w dwóch kierunkach. Najpierw trzeba jakoś bardzo poważnie podejść do nauczania prawd wiary świętej zwłaszcza w ostatnich klasach szkoły podstawowej. Każda godzina lekcyjna winna sięgać głęboko w duszę, być przeżyciem i mobilizacją życiową, a nie jak to często młodzież nazywa „drętą mową”<sup>80</sup>. Nie można przeprowadzać katechezy na wzór dawnej tradycyjnej katechezy. H. Hasenkamp i A. Exeler<sup>81</sup> w oparciu o znajomość młodzieży pozaszkolnej stwierdzają, że nie powinno chodzić w tej katechezie o obfitość wiedzy, ale o pobudzenie zainteresowania młodzieży pozaszkolnej w krytycznym dla niej wieku problemami wiary oraz o danie radosnej i pewnej świadomości, że w wierze chrześcijańskiej można znaleźć wystarczającą odpowiedź na wszystkie nurtujące pytania z życia. Każda godzina religii ma być praktyczną próbą urządzenia sobie życia, roztrząsaniem zagadnienia tworzenia charakteru, ugruntowaniem wiary, codziennym ćwiczeniem w samowychowaniu<sup>82</sup>. Bardzo dużo oczywiście zależy tutaj od katechety, jego osobowości, talentu, przygotowania i podejścia do młodzieży.

Wiele również może być sposobów przekazywania wiedzy religijnej. Ks. Stanisław Zawadzki w swoich wypowiedziach przytacza jeden z wielu, przystosowany do psychiki współczesnej młodzieży. Sposób ten nazywał „Trzy kwadransy dla młodości”. Pierwszy kwadrans to jak w radio — „kartka z kalendarza”. Słowo o aktualnościach z liturgii, objaśnienie ostatniej lub następnej Ewangelii, sylwetka świętego tego tygodnia itp. Drugi kwadrans — katechizm. Tutaj pewna ciągłość zagadnień czy to z dziedziny wiary czy moralności. Materiał do trzeciego kwadransu dostarcza sama młodzież przez skrzynkę zapytań. Będą to problemy aktualne nurtujące młodzież. Na zakończenie krótka notatka o pierwszym

<sup>79</sup> Pius XII: Zur Jugendseelsorge. *Christlich-Pädagogische Blätter* 67 (1954) s. 140: „Wir weisen also erneut auf die dringende Notwendigkeit eines genauen und vollständigen Katechismus-Unterrichtes hin ... gebt der Jugend eine möglichst organische Schau der katholischen Lehre”.

<sup>80</sup> Por. R. Kowalski: Brak głośniego sumienia. *Tygodnik Powszechny* 455 (1957): „Sam pamiętam, jak ksiądz przychodził, otwierał książkę i monotonnym głosem odczytywał jakiś ustęp z dogmatyki czy etyki. Czasem coś podyktował — i na tym koniec. Żadnych pytań, żadnych dyskusji, a przecież mieliśmy tyle problemów. Byli tacy, którzy sami próbowali je rozstrzygnąć, ci zostali albo dobrymi katolikami albo przeszli do marksistów. Reszta została obojętna ideologicznie i moralnie”.

<sup>81</sup> H. Hasenkamp, A. Exeler. Notwendigkeit und Formen der ausserschulischer Katechese. *Katechetische Blätter* 86 (1960) s. 445.

<sup>82</sup> Por. J. Goldbrunner: Zur Methodik des modernen Religionsunterrichtes. *Theologisches Jahrbuch* 1960 s. 422.

piątku, świętach zniesionych, triduum, dniach skupienia, rekolekcjach i innych aktualnościach duszpasterskich — zależnie od potrzeb<sup>83</sup>.

Z drugiej strony należy wykorzystać każdą okazję w duszpasterstwie zwyczajnym aby nauczać, pogłębiać wiedzę religijną młodzieży pozaszkolnej. Będzie to dążność, aby młodzież systematycznie brała udział w niedzielnej Mszy św., a tym samym słuchała kazań. Tu istnieje potrzeba wprowadzenia cyklu kazań katechizmowych, o które nieraz sama młodzież prosi. Dalej można organizować godziny biblijne, różne spotkania dyskusyjne, nabożeństwa stanowe, zwrócić uwagę na dobre przygotowanie specjalnych nauk podczas rekolekcji czy misji przeznaczonych wyłącznie dla młodzieży, czy wreszcie jak to nakazuje wspomniana wyżej *Instrukcja Episkopatu dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do Sakramentu Małżeństwa i o Duszpasterstwie Rodzin*<sup>84</sup>, organizowanie dla młodzieży pozaszkolnej specjalnych katechez informacyjnych o zagadnieniach małżeństwa i rodziny, katechizacji przygotowawczej do małżeństwa na tak zwanych kursach przedmałżeńskich oraz trzech nauk przedślubnych na temat: 1. teologia i liturgia sakramentu małżeństwa, 2. etyka małżeńska, 3. odpowiedzialne rodzicielstwo (tę ostatnią naukę powinna przeprowadzić kompetentna osoba świecka, niekiedy może to być doradczyni parafialna). Są to jakieś zasadnicze formy dążące do zaspokojenia omawianej potrzeby pouczenia i uświadomienia młodzieży pozaszkolnej w sprawach wiary i moralności chrześcijańskiej. Winien również duszpasterz w zaspokojeniu tej potrzeby wziąć pod uwagę źródła tych trudności, które przeżywa młodzież pozaszkolna. Głównym źródłem trudności będzie psychika młodzieży, trzeba również zwrócić uwagę na szkołę, rodzinę, środki masowego przekazu myśli oraz całe otoczenie w którym młodzież przebywa.

1. Psychika młodzieży powoduje trudności natury intelektualnej, dążeniowej oraz aktywno-uczuciowej<sup>85</sup>. Można postawić pytanie, jakie są przejawy trudności natury intelektualnej u młodzieży? Obserwacja stwierdza, że objawy tych trudności wyrażają się:

a) w przesadnym krytycyzmie młodzieży, poddającym w wątpliwość i zaopatrującym znakiem zapytania to wszystko, co jest w jakiś sposób niezrozumiałe i niejasne,

b) w konflikcie między wiarą a wiedzą, powstającym na skutek przyswojenia sobie pewnego zasobu wiedzy o charakterze przyrodniczym, która młodym ludziom wydaje się niezgodna z dotychczas wyznawaną wiarą,

c) w słabym, niewystarczającym, niejasnym uzasadnieniu prawd wiary św.,

d) w racjonalizmie młodych, usiłujących prawdy religijne zgłębić i pojąć własnym rozumem oraz uzasadnić je dowodami empirycznymi,

e) w zbyt jeszcze antropomorficznym pojmowaniu Boga i świata duchowego, innymi słowy — w braku transcendentnego ujmowania zjawisk religijnych,

f) w braku wystarczającej wiedzy religijnej, umożliwiającej w jakiś

<sup>83</sup> S. Zawadzki: Trzy kwadranty dla młodości. *Homo Dei* 27 (1958) 735; Por. M. L. Kaczmarek: Osobowość duszpasterza młodzieży. Katowice 1946.

<sup>84</sup> Por. przypis 35 niniejszej pracy.

<sup>85</sup> Por. ks. J. Pastuszk: Charakter człowieka. Lublin 1962 s. 59 n.

sposób uzasadnienie swojej postawy religijnej, odpieranie zarzutów skierowanych przeciw religii i rozwiązywanie różnego rodzaju wątpliwości.

Ks. T. Ryłko uważa, że wśród przyczyn intelektualnych na pierwszym miejscu należy postawić konflikt między religią a wiedzą<sup>66</sup>.

Sfera dążeńiowa wpływa na powstanie trudności religijnych przez:

a) budzący się popęd seksualny i związane z nim komplikacje moralne młodzieży, słabość woli,

b) trudności pogodzenia wymagań religii z codziennym konkretnym życiem,

c) niepowodzenia życiowe, przypisywane Bogu i powodujące odwrócenie się od Niego i podanie w wątpliwość Jego wszechmocy i dobroci,

d) budzące się nowe zainteresowania, które zaczynają wchodzić w centrum uwagi młodego człowieka. Stają się one niejako dominantą całego życia psychicznego, podczas gdy religijność zostaje zepchnięta na stronę,

e) dążenia do własnego znaczenia i mocy oraz zagubienie sensu i celu życia<sup>67</sup>.

Gdy chodzi o sferę aktywną to ujawnia się ona w powstaniu trudności religijnych, w przesadnym intelektualizmie młodzieży szukającej w świecie jakiegoś idealnego porządku, w uczuciach trwogi i oschłości. Trzeba tu zaznaczyć, że sfera aktywna bywa stosunkowo częściej podłożem kryzysu religijnego u dziewcząt niż u chłopców.

2. Młodzi w swoich wypowiedziach wyraźnie stwierdzają, że wielki wpływ na ich postawę religijną wywiera przede wszystkim szkoła, a następnie kontakt z ludźmi reprezentującymi inny światopogląd. Takie lekcje jak biologia, historia, geografia, kształtują nie tylko umysł młodych, lecz również w wysokim stopniu ich światopogląd. Lekcje te pozostawiają w umysłach młodzieży mnóstwo wątpliwości religijnych. Młodzież ma przed sobą dwa wielkie autorytety: religię i wiedzę. Ta ostatnia wydaje się często sprzeczna z religią. Wybór nie jest łatwy. Jeszcze trudniejsze wydaje się pogodzenie tego co słyszy się w szkole, z tym co głosi i podaje Kościół. O wątpliwości religijne nie trudno.

Oprócz szkoły, niemalże wpływ na postawę religijną młodzieży wywiera środowisko rodzinne i to tak w kierunku dodatnim jak i ujemnym. Brak właściwej atmosfery religijnej w rodzinie, obojętne a nawet wrogie ustosunkowanie się do religii poszczególnych członków rodziny przyczynia się w niebagatelny sposób do pogłębienia się kryzysu religijnego. Najlepszą gwarancją dla normalnego rozwoju religijnego dziecka jest zdrowa, głęboko religijna atmosfera rodzinnego domu. W takich warunkach można mieć pewność, że oszczędzi się młodzieży dramatycznych walk i wewnętrznych zmagania. Inaczej dzieje się, kiedy dom rodzinny tego spokojnego, pełnego rozwoju religijnego młodemu człowiekowi z takiego czy innego powodu zapewnić nie może.

Innym czynnikiem oddziaływania zewnętrznego, który wpływa na pogłębienie kryzysu religijnego jest wielka sugestywność i masowość oddziaływania środków przekazywania myśli ludzkiej. Należą tutaj wspomniane już: prasa, radio, film i telewizja. Propagują one w zdecydowanej większości światopogląd materialistyczny. Młodzież, którą charakteryzuje

<sup>66</sup> Ks. T. Ryłko: *Młodzież a wiara*. Kraków 1964 s. 15 n. (maszynopis).

<sup>67</sup> Tamże, s. 21.

postawa wybitnie ekstrawertyczna i wyjątkowa chłonność na bodźce zewnętrzne, ulega ich sugestywnemu wpływowi.

Nie bez wpływu na powstanie kryzysu religijnego jest oddziaływanie osób wierzących, u których daje się zauważyć zle i gorszące postępowanie. Szczególnie boleśnie przeżywa młodzież słabość moralną osób duchownych<sup>88</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że sama formacja ideologiczna młodzieży nie wystarcza. W ślad za nią musi iść odpowiednie wychowanie duszpasterskie, zmierzające do wprowadzenia chrześcijańskich zasad w codzienne życie młodzieży. Tutaj rodzą się następne potrzeby odnośnie życia religijno-moralnego młodzieży.

W ogólnej charakterystyce młodzieży pozaszkolnej, omawiając jej stosunek do moralności, wypunktowano następujące braki w tej materii: brak konsekwencji w ocenach moralnych, relatywizm etyczny w odniesieniu do czynów potępionych przez tradycyjny system etyczny, brak należytego doceniania wartości religijnych i katolickiego modelu małżeństwa i rodziny. Szczególnie ważną sprawą dla duszpasterza będzie odpowiednie potraktowanie takich zjawisk wśród młodzieży jak swoboda seksualna, szerzące się pijaństwo oraz związana z nimi przestępczość.

Zasygnalizowane braki postulują odnośne potrzeby, które każdy duszpasterz młodzieży winien w pracy nad nią uwzględnić. Istnieje więc w pierwszym rzędzie potrzeba wypracowania właściwej, zgodnej z celem ostatecznym<sup>89</sup> hierarchii wartości, by młodzież zapytana co jest najważniejszym celem życia, udzieliła właściwej odpowiedzi. Badania wśród młodzieży prowadzone pod kątem poglądów na sprawy związane z małżeństwem i rodziną wykazują, że istnieje tutaj wielkie pomieszanie pojęć. Gdy chodzi o konkretne sprawy takie jak: poglądy na narzeczeństwo, motywy wyboru narzeczonego, czystość przedmałżeńską, forma małżeństwa, projektowane potomstwo, regulacja urodzin, przerywanie ciąży oraz przymioty małżeństwa, o które pytano młodzież, to trzeba stwierdzić, że nie jest tu najlepiej. Chrześcijański model małżeństwa i rodziny pomieszany jest z modelem lansowanym przez ośrodki laickie i zauważa się u młodzieży brak jasnego i zdecydowanego stanowiska w tej sprawie. Ten stan rzeczy dostrzega Episkopat Polski, który poważnie i z wielką troską podszedł w swej instrukcji do omawianej potrzeby. Nakazuje się duszpasterzom otoczyć troskliwą i gruntowną opieką nie tylko młodzież, przygotowując ją przez katechizację w szkole, katechizację przygotowawczą do małżeństwa, katechezę przedślubną do założenia rodziny, ale również otoczyć opieką młode małżeństwa i rodziny. W trzeciej części instrukcji zatytułowanej — Duszpasterstwo rodzin — jest wyraźnie powiedziane: „Sakramentalny akt zawarcia związku małżeńskiego nie kończy, lecz dopiero wprowadza małżonków w pełnię możliwości ich współpracy z duszpasterzem i Kościołem, a to wieloraką drogą: dalszej katechizacji, sakramentów Pokuty i Ołtarza oraz wspólnej troski o wychowanie dzieci i młodzieży”<sup>90</sup>. Potrzebą, której dał wyraz w encyklice *Humanae vitae* papież Paweł VI, będzie odpowiednie podejście duszpa-

<sup>88</sup> Ks. T. Ryłko, jw. s. 33. Por. ks. A. Romanowski: Kryzys religijny młodzieży. *Tygodnik Powszechny* 35 (1963).

<sup>89</sup> Por. ks. J. Keller: *Etyka katolicka*. Cz. I. Warszawa 1957 s. 51—60.

<sup>90</sup> Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski, jw.



sterza do spraw regulacji urodzin zgodnie z etyką katolicką. Rozwiązanie tego trudnego problemu w konfesjonale i w pracy duszpasterskiej wymaga, jak mówi instrukcja: „zaprowadzenia łatwo dostępnego (...) poradnictwa rodzinnego. W tym celu — zaznacza dalej instrukcja — zobowiązujemy duszpasterzy wszystkich parafii:

1° by w porozumieniu z Kieżmi Dziekanami i diecezjalnym referentem Duszpasterstwa Rodzin przysposobili dla swej parafii kompetentne, przygotowane i wyposażone w aprobatę Biskupa Ordynariusza osoby świeckie, które prowadzić będą poradnictwo odpowiedzialnej regulacji poczęć dla wiernych danej parafii (lub środowiska).

2° by osoby te otaczali opieką i współpracowali z nimi sami lub przez księży wikariuszy w zakresie objaśniania etycznych aspektów odpowiedzialnego rodzicielstwa,

3° by wszystkich spowiedników zasiadających do konfesjonalu na terenie ich parafii (również w kościołach zakonnych) informowali o czasie i miejscu udzielania porad w sprawach odpowiedzialnego rodzicielstwa (szczególnie przed spowiedzią odpustową i wielkopostną),

4° informacje o poradnictwie rodzinnym powinny być również umieszczone w gablocie ogłoszeń parafialnych, najlepiej obok ogłoszeń zapowiedzi. Duszpasterstwo i poradnictwo rodzinne należy stopniowo poszerzać o inne zakresy porad np. z psychologii, wychowania dzieci, prawa, życia wewnętrznego. Szczególnie ofiarną opieką należy otaczać zawsze rodziny wielodzietne<sup>91</sup>. Tyle instrukcja o tym ważnym zagadnieniu pracy duszpasterskiej wśród młodzieży i starszych.

Wielkim zagrożeniem całego społeczeństwa, a zwłaszcza młodzieży są takie zjawiska społeczne, jak rozwiązłość, nieczystość, pijaństwo oraz przestępczość. Stwierdziliśmy powyżej, że właśnie te niebezpieczeństwa zagrażają młodzieży, że wkradają się one w jej życie. Chodzi tutaj o dobro całej społeczności i o dobro każdego pojedynczego młodzieńca czy panny. Wcześniej czy później musi upaść społeczność, która zatraciła zdrowie moralne i zatruła zepsuciem i niemoralnością swego ducha. Tej wewnętrznej siły nie zachowa i nie odrodzi ani bogactwo ani technika, ani też wspaniałe osiągnięcia nauki, ani armia. Gruntowna praca duszpasterska i pomoc rodziców może tutaj najwięcej zdziałać. Nikt ich w tej pracy zastąpić nie może, ani też wyręczyć. Genialny psycholog Foerster powiedział kiedyś na ten temat: „tam, gdzie zostanie zburzony kościół, tam musi się wystawić dwa budynki: więzienie i szpital. A szpital ten musi mieć trzy oddziały: oddział chorób wenerycznych, oddział alkoholików oraz oddział nerwowo chorych”<sup>92</sup>. Istnieje więc potrzeba gruntownej pracy wychowawczej nad młodzieżą, aby ją wychować do czystości, trzeźwości i miłości społecznej.

Gdy chodzi o tę pierwszą potrzebę, to istnieje ona w całym procesie wychowania, ale w szczególny sposób staje się aktualna w wychowaniu młodzieży, która w okresie dojrzewania na codzień musi uporać się z problemem zachowania czystości, sublimacji swych popędów.

Wychowanie do czystości winno postawić sobie następujące zadania:

a) przekazanie wychowankom odpowiednich do ich wieku i stopnia

<sup>91</sup> Należy wytwarzać opinię pełnego szacunku dla matek rodzin wielodzietnych i zachęcać małżeństwa bezdzietne do opieki nad takimi rodzinami.

<sup>92</sup> Ks. J. Piskorz: Nowoczesne duszpasterstwo. Tarnów 1953 s. 71 n.

rozwoju wiadomości o sprawach płciowych człowieka (uświadomienie biologiczne),

b) tłumaczenie sensu i wartości sfery płciowej człowieka w świetle nakazów prawa moralnego i naturalnego, a także w świetle prawd Bożego Objawienia (uświadomienie teologiczne),

c) wypracowanie pojęć i zasad katolickiej moralności w dziedzinie seksu, zasad poprawnego odnoszenia się do tej sfery życia i poprawnego postępowania (uświadomienie moralne),

d) wdrażanie do poszanowania i czci sfery biologiczno-seksualnej człowieka i wskazanie zasad zarówno pedagogicznych jak i ascetyki religijnej do opanowania popędu płciowego (uświadomienie pedagogiczno-ascetyczne). Wielkie pole pracy dla duszpasterza otwiera się w konfesjonale o czym wspomnimy jeszcze w ostatnim rozdziale.

Praktyka duszpasterska dawnych lat różnie ujmowała to trudne zadanie postawione przed rodzicami i duszpasterzem. Zagadnienie to zwykle owiane było jakimś nimbem tajemniczości, bano się o nim mówić, rodzice oglądali się na duszpasterza, uważali, że on tylko powinien tę sprawę przedstawić, duszpasterz zaś oglądał się na rodziców i najczęściej kończyło się tak, że młody człowiek został uświadomiony przez ludzi niepowołanych do tego, co działało się oczywiście ze szkodą dla niego.

Dzisiaj, jeżeli się chce całą sprawę uświadomienia odpowiednio ustawić i realizować w całokształcie zadań wychowawczych, tak rodzice jak i duszpasterz jasno muszą sobie zdać sprawę z tego, że:

1° Nie ulega wątpliwości, iż trzeba dzieci i młodzież uświadomić o tajemnicy życia i jego pochodzeniu. Naukowa pedagogika i doświadczenia pedagogiczne jasno sprawę stawiają. Odpowiednio i dobrze przeprowadzone uświadomienie może uchronić dzieci przed wieloma grzechami, zwłaszcza przed uwiedzeniem, przed uświadomieniem „z ulicy”, czyli zepsuciem przez otoczenie i środowisko, a nieraz i przed schorzeniami psychicznymi (kompleksy, zahamowania różnego rodzaju, neurastyczne fobie itd.).

2° Z drugiej zaś strony nie wolno samego uświadomienia przeceniać. Samo uświadomienie dziecka niewiele da, bez równoczesnego całościowego wychowania do czystości. Wychowawca winien pamiętać, że uświadomienie jest tylko jednym z wielu zadań wychowania do czystości, ważnym, chociaż nie najważniejszym ani też jedynym.

3° Czystość bowiem seksualna jest owocem całego wychowania, a raczej owocem wychowania całego człowieka, a nie tylko, jak sądzą niektórzy, owocem intelektualnego uświadomienia. Czystość jest wyrazem i obrazem całej osobowości człowieka. Wychowanie musi dążyć do wychowania i urobienia pełnej osobowości człowieka i chrześcijanina, uwzględnić musi naturę i łaskę.

4° Uświadomienie dzieci o tajemnicy życia rokuje najlepsze owoce jeżeli jest przeprowadzone w dobrze postawionym wychowaniu rodzinnym. Atmosfera wychowawcza w rodzinie zostanie na zawsze istotnym czynnikiem skutecznego wychowania i uświadomienia, bo jak stwierdza papież Pius XI w swej encyklice o wychowaniu: „pierwszym naturalnym i koniecznym środowiskiem wychowawczym jest rodzina, właśnie do tego zadania przez Stwórcę powołana. Dlatego słusznie utrzymujemy, że najtrwalsze i najpełniejsze jest wychowanie, które człowiek otrzymuje w do-

brze urzędowej i cnotliwej rodzinie. Będzie ono tym skuteczniejsze i trwalsze im lepszy przykład dają swoim dzieciom rodzice i domownicy" <sup>92a</sup>. Przytoczona zasada Ojca św. zostanie na zawsze naczelnym prawem wszelkiego wychowania, a więc i wychowania do czystości; zostanie też głównym warunkiem skutecznego wpływu rodziców na dzieci w trudnym dla nich okresie dojrzewania.

Następnym zagrożeniem w zastraszających rozmiarach atakującym w ostatnich latach młodzież pozaszkolną to alkoholizm. Diecezjalny referent trzeźwości w diecezji warmińskiej ks. Stefan Tarasiuk SVD w taki sposób to niebezpieczeństwo ukazuje: „Dzisiejszą falę pijaństwa zalewającą nasz kraj można porównać z pożogą ostatniej wojny świątowej. Wojna z Niemcami wydarła matkom synów, żonom mężów, dzieciom ojców. Dzisiaj tę samą rolę spełnia alkohol. Wojna pochłonęła miliony istnień ludzkich, dziś alkohol pochłania miliony ludzi światłych i twórczych, którzy giną na szosach w wypadkach samochodowych, wędrują w szpitalach lub pędzą nędzny żywot w więzieniach. Wojna zdemoralizowała wielu niegdyś szlachetnych ludzi, a dziś naszych rodaków demoralizuje i deprawuje bezwzględnie alkohol. Huragan wojny zniszczył dorobek całych pokoleń, dziś alkohol kradnie społeczeństwu polskiemu dziesiątki miliardów złotych" <sup>93</sup>. Analizując narastającą z dniem każdym niepokojącą sytuację wśród młodzieży w tej dziedzinie, musimy stwierdzić, że jest koniecznością miary najwyższej, aby ratować młodzież przed tym zagrożeniem. Tu właśnie istnieje jakaś bardzo paląca potrzeba przyjscia młodzieży z pomocą i tu winien duszpasterz wyczerpać wszystkie stojące jeszcze do jego dyspozycji możliwości oddziaływania duszpasterskiego. Potrzebna jest w tej pracy współpraca całego społeczeństwa, potrzebna jest pewnego rodzaju krucjata tego społeczeństwa. Potrzebna ta stawia przed duszpasterzem kilka wstępnych zasad pomocniczych w pracy nad trzeźwością parafii:

a) odpowiednio traktować nałogowych alkoholików, mając na uwadze, że praktycznie rzecz biorąc właściwy nałóg alkoholizmu będący już chorobą, jest nieuleczalny, mimo najlepszej woli, przysięg i ślubów chorego,

b) cała praca w tej dziedzinie z duszpasterskiego punktu widzenia ograniczać się będzie do profilaktyki — działania zapobiegawczego, aby ludzi zdrowych ustrzec przed chorobą alkoholizmu. Działanie to jest ogromnej wagi,

c) zwłaszcza w konfesjonale duszpasterz winien dysponować silnymi argumentami z Pisma św., z życia, aby chwiejnych łatwo i skutecznie przekonać,

d) winien duszpasterz pamiętać, że bardzo często okoliczności, np. zgorzenie, krzywda wyrządzona rodzinie, sprawiają że upicie się jest grzechem ciężkim, choćby nie nastąpiła utrata przytomności,

e) w argumentacji zwalczającej alkoholizm musi się duszpasterz strzec przesady, która zwykle bardziej szkodzi dobremu celom niż pomaga <sup>94</sup>.

<sup>92a</sup> Pius XI: Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży z dnia 31 XII 1929 (w przekładzie ks. biskupa M. Klepacza). Kielce 1947 s. 6.

<sup>93</sup> Ks. S. Tarasiuk: „Bądźcie trzeźwi i czuwajcie!” Kapłan-duszpasterz, katecheta-wychowawca w akcji trzeźwości. Olsztyn 1968 s. 3.

<sup>94</sup> Ks. J. Piśkorski, jw. s. 78.

Pamiętać jednak trzeba, że sama profilaktyka nie wystarczy. Potrzeba ratowania młodzieży pozaszkolnej przed alkoholizmem wymaga od duszpasterza i wychowawców następnego etapu, mianowicie wychowania dzieci i młodzieży do abstynencji, do trzeźwości. Ks. T. Ryłko podaje następującą definicję omawianego zagadnienia: „Wychowanie do abstynencji polega na doprowadzeniu wychowanka do świadomego podporządkowania się wymogom abstynencji i to do tego stopnia, iżby stało się wewnętrzną potrzebą wychowanka, a jego abstynencja dobrem moralnym i religijnym (jeżeli złożył Bogu przyrzeczenie)<sup>95</sup>. Najwyższym stopniem abstynencji będzie podporządkowanie osoby wymogom, jakie ona stawia i to zawsze i całkowicie. Nazywamy ją wówczas abstynencją zupełną albo doskonałą. W tym wypadku możemy mówić o możliwości rozwoju cnoty abstynencji.

Niższym stopniem abstynencji będzie świadome kierowanie piciem alkoholu, świadome stawianie mu norm i granic — wypicie tylko z góry określonej ilości alkoholu lub określonego typu alkoholu. Rezultatem tego stopnia jest umiarkowanie w picciu alkoholu.

Jest dowiedzione, że wraz ze wzrostem spożycia alkoholu przez młodzież szerzy się nie tylko seksualizm, choroby weneryczne, ale także wszelkiego rodzaju przestępczość. Podatna na rozwój przestępczości jest przede wszystkim młodzież pozaszkolna, a zwłaszcza ta jej część, która nigdzie nie pracuje, nie uczy się, dysponuje wielką ilością wolnego czasu, natomiast ekonomicznie jest biedna. Nic więc dziwnego, że szuka ona różnych sposobów łatwego zdobycia gotówki. Środki masowego przekazu coraz częściej ostatnio informują społeczeństwo o wzroście przestępczości wśród młodzieży pozaszkolnej, która zgromadzona w różnych gangach, napada na sklepy, kioski, przechodniów, rabując co się da.

W pracy duszpasterskiej nad młodzieżą pozaszkolną, w pracy wychowawczej, nasuwa się następną potrzebą, mianowicie wychowania młodzieży do sprawiedliwości społecznej, do miłości bliźniego do poszanowania własności prywatnej i społecznej. Potrzeby natury moralnej jakoś głęboko łączą się z potrzebami religijnymi młodzieży. Potrzeb tych jest wiele. W pracy zasygnalizujemy najważniejsze. Każdy duszpasterz pracę wychowawczą nad młodzieżą winien opierać na głębokim życiu religijnym. Badania przeprowadzane wśród młodzieży, obserwacje i wywiady sygnalizują, że gdy chodzi o życie religijne, o stosunek młodzieży do praktyk religijnych to nie zawsze jest wszystko w porządku. Wzrasta liczba młodzieży pozaszkolnej, która bez skrpułów łamie trzecie przykazanie Boże, stroni od sakramentów świętych, opuszcza praktyki nadobowiązkowe oraz pacierz codzienny. W tej materii istnieje pilna potrzeba wychowania religijnego młodzieży pozaszkolnej. Ks. T. Ryłko pod adresem wychowawcy religijnego wysuwa następujące postulaty:

a) zrozumieć, że konflikt religijny w okresie dojrzewania jest zjawiskiem naturalnym, należy uwzględnić go w kontaktach z młodzieżą.

b) poznać codzienne troski i zajęcia młodzieży i nauczyć ją patrzeć na nie w świetle wiary.

c) podchodzić do młodzieży nie od strony oficjalnej, urzędowej, lecz po przyjacielsku, ze zrozumieniem młodzieńczych konfliktów i załamań.

<sup>95</sup> Ks. T. Ryłko: Wychowanie do trzeźwości. W: Zarys alkoholologii, jw. s. 213 nn.

d) nie stosować formy przymusu np. w chodzeniu do kościoła, przystępowaniu do sakramentów św. itp. Trzeba zawsze pamiętać, że nigdzie przymus nie jest tak szkodliwy jak w dziedzinie religijnej. Z reguły u człowieka dorosłego wywołuje on opozycję. O tym trzeba często mówić rodzicom, zwłaszcza babciom, które bardzo często w najlepszej wierze czynią tutaj bardzo wiele złego.

e) dążyć do zainteresowania młodzieży pozaszkolnej problematyką religijną.

f) traktować młodzież poważnie i serdecznie zwłaszcza w konfesjonale. Często sama młodzież postuluje, aby duszpasterze kochali młodzież, starali się ją i jej problemy zrozumieć.

Z potrzeb tej grupy na pierwszy plan wysuwa się sprawa wychowania młodzieży do świadomego uczestnictwa w niedzielnej Mszy świętej. Dopóki Msza św. nie będzie przez młodzież rozumiana i przeżywana, dopóki traktowana będzie jako pewna tradycyjna forma kontaktu z Kościołem, dopóty trudno mówić o wynikach wychowania religijnego, a także i moralnego.

Ze świadomym uczestnictwem we Mszy św. łączy się rozbudzenie życia eucharystycznego wśród młodzieży. Badania wykazują, że większość młodzieży przystępuje do spowiedzi i komunii świętej tylko na Wielkanoc, lub zaledwie kilka razy do roku i w dodatku nie obserwujemy wśród nich jakiegoś głębszego przeżywania tajemnicy eucharystycznej. Wiemy przecież, że tu nie chodzi tylko o samo komunikowanie, ale przede wszystkim o życie eucharystyczne na codzień. Każdy duszpasterz może to potwierdzić, że młodzież, która często i świadomie komunikuje, stara się swoje życie przybliżyć do ideałów ewangelicznych. Można wysunąć przypuszczenie, że gdyby należycie rozwinąć życie eucharystyczne wśród młodzieży, takie plagi społeczne jak nadużycie alkoholu, rozwiązłość, lekkomyślność, brak szacunku dla rodziców, wychowawców, starszych itp. nie miałyby miejsca.

Niestety, słabe życie eucharystyczne, lub całkowity jego brak, sprzyja rozwojowi tych plag. Istnieje więc pilna potrzeba rozbudzenia życia eucharystycznego, które wywiera swój zbawczy wpływ na ogólne życie religijne. W związku z tym problemem istnieje jeszcze inna potrzeba. Zakorzenione wśród wiernych przekonanie, że tylko wówczas można przystąpić do komunii św., gdy się uprzednio przystąpiło do sakramentu pokuty, jest wielką przeszkodą do rozwoju życia eucharystycznego. Gdy chodzi zaś o sakrament pokuty, przed duszpasterzem staje bardzo ważne zadanie, mianowicie konieczność usunięcia wstydu, uprzedzeń i oporów wśród młodzieży w przystępowaniu do spowiedzi. Młodzież, zwłaszcza opanowana przez różnego rodzaju nałogi, nie chce zbliżyć się do konfesjonalu. Usunięcie oporów i ukazanie spowiedzi we właściwym świetle jest niezmiernie trudne, ale stanowi zasadniczy problem dla duszpasterza. Z powyższych uwag widzimy, że istnieje w tej materii z jednej strony potrzeba wypracowania wśród młodzieży właściwej postawy odnośnie sakramentu pokuty, z drugiej zaś konieczność ukazywania na każdym kroku wielkiej roli częstego przystępowania do komunii świętej w życiu religijnym każdego człowieka.

Sobór Watykański II zwrócił uwagę szerokich mas wiernych, a także

niewierzących, na problem Kościoła. Apel Soboru do młodzieży<sup>96</sup>, częste wystąpienia Ojca św. skierowane do młodzieży, sprawiają, że Kościół coraz częściej, w coraz szerszym zakresie, staje się obecny w życiu młodzieży pozaszkolnej. Niemniej jednak istnieje w dalszym ciągu potrzeba uświadomienia młodzieży o roli i znaczeniu Kościoła w życiu każdego chrześcijanina. Jednym ze sposobów zaspokojenia tej potrzeby będzie wciągnięcie młodzieży w codzienne czynne życie parafialne, zainteresowanie całą parafią, jej problemami i rolą w życiu religijnym młodzieży. Każdy duszpasterz w łączności z diecezjalnym referentem duszpasterstwa młodzieży dążyć będzie, by nawiązać jak najskuteczniejszy kontakt z młodzieżą pozaszkolną, starał się będzie różnymi metodami duszpasterskimi wyjść młodzieży „na spotkanie”, poznać jej problemy i potrzeby, biorąc je pod uwagę w swej pracy duszpasterskiej. Pole do działania jest tutaj rozległe. Rzecz zrozumiała, że inaczej będzie ono wyglądało w środowiskach miejskich, robotniczych, a inaczej w środowiskach wiejskich czy pegeerowskich.

Ta potrzeba związania młodzieży pozaszkolnej z parafią a przez parafię z Kościołem wysuwa się jakoś na pierwszy plan, gdyż przez zerwanie łączności młodzieży z parafią, duszpasterz nie będzie mógł realizować wszystkich przytoczonych wyżej potrzeb.

Zbierając wnioski z przemyśleń zawartych w tym rozdziale stwierdzić trzeba, że stan duszpasterskich potrzeb młodzieży pozaszkolnej jest bardzo zróżnicowany: od ideologicznych do czysto praktycznych i życiowych, od ogólnych do bardzo konkretnych, od błędów i ignorancji do niekonsekwencji życiowych. Wszystko to domaga się specjalnego zaangażowania duszpasterza w te sprawy i zastosowania różnych form duszpasterskiego oddziaływania, aby najpierw tę młodzież uratować od grożącej jej katastrofy życiowej, wprowadzić na właściwą drogę i dobrze przygotować do wypełnienia powołania życiowego.

Trzeba stwierdzić, że obecnie duszpasterz jeszcze ma szansę odpowiedniego wypełnienia swej roli wobec młodzieży pozaszkolnej, zwłaszcza gdy chodzi o ukazanie jej właściwego sensu życia, zwrócenie uwagi na grożące niebezpieczeństwa. Obserwując młodzież pozaszkolną musi dążyć do należytego uchwycenia potrzeb w omawianym zakresie i troszczyć się o dostosowanie do nich skutecznych metod oddziaływania duszpasterskiego. Zawsze duszpasterstwo dążąc do wypełnienia swoich zadań, posługiwało się metodami oddziaływania na wiernych. Trzeba jednak pamiętać, że te metody, które wczoraj były jeszcze dobre i skuteczne, dzisiaj już nie zdają egzaminu i może się zdarzyć, że stosowane, zamiast zbliżyć do celu, mogą przeszkadzać albo wprost od zamierzonego celu odciągać.

Zagadnieniem metod duszpasterskich, ich adaptacją do nowych warunków duszpasterstwa, zajmiemy się w następnym rozdziale. Oczywiście i tu nie wyczerpiemy całego zagadnienia, ale tylko w wielkim zarysie zasygnalizujemy problem.

#### 8. ODNOWA METOD DUSZPASTERSKICH

Wiadomo powszechnie, że dla osiągnięcia celów duszpasterstwa, jakimi są: zbawienie i uświęcenie wiernych przez łaskę i zjednoczenie w Misty-

<sup>96</sup> Przed zamknięciem ostatniej sesji II Soboru Watykańskiego Sobór skierował swój apel między innymi i do młodzieży.

czynnym Ciele Chrystusa, rozporządza duszpasterz różnymi środkami. Jedne z nich są zasadnicze, ustanowione przez samego Chrystusa Pana, a są nimi: Słowo Boże, Ofiara Mszy św., Sakramenty św., liturgia, oraz kierownictwo duszpasterskie i modlitwa<sup>97</sup>. Te środki są do zbawienia konieczne. Istnieją również środki pomocnicze, bez których można się zbawić. Do tych środków możemy zaliczyć np.: prasę katolicką, bractwa, stowarzyszenia religijne, różnego rodzaju kongresy, zjazdy, akademie religijne itp.

Od tych środków należy odróżnić metody duszpasterskie. Przez metodę rozumiemy sposób użycia środków i to w pierwszym rzędzie koniecznych, sposób oparty na podstawach naukowych, teologicznych, socjologicznych, a przede wszystkim psychologicznych<sup>98</sup>. Jest więc metoda sposobem oddziaływania duszpastersko-wychowawczego na wiernych tak, by można najłatwiej osiągnąć cele duszpasterskie w danych okolicznościach i warunkach. Nic więc dziwnego, że metody te ulegają ciągłym zmianom zależnie od miejsca, okoliczności i ducha czasu. Co jest dobre i korzystne w jednym miejscu, w innym może być szkodliwe. Głoszenie w pierwszych wiekach przez Ojców Kościoła wyłącznie homilii było zastosowaniem metody homilijnej w głoszeniu Słowa Bożego. Jeżeli duszpasterstwo nie ma być przysłowiowym uderzeniem w próżnię, o czym wspomina św. Paweł<sup>99</sup>, to musi ono być oparte na gruntownej znajomości parafian, znajomości ich zainteresowań, przeżyć, kłopotów, radości i pragnień. W przypowieści o dobrym pasterzu, w której Chrystus podał w skrócie wszystkie zasadnicze reguły duszpasterzowania, żąda od duszpasterza bezwzględnej znajomości ludzi: „jam jest dobry pasterz znam moje i znają mnie moje”<sup>100</sup>. Dobry pasterz zna owce swoje po imieniu, zna je więc osobiście, zna każdego wiernego, o ile jest to tylko możliwe, bo nie może być dobrym nauczycielem ten, który nie zna osobiście każdego ucznia. Tym mniej może być dobrym duszpasterzem ten, który nie zna każdego parafianina.

A jeżeli najważniejszą cechą duszpasterza jest miłość posunięta aż do gotowości oddania duszy „za owce swoje”<sup>101</sup>, to psychologicznym warunkiem tej miłości, pierwszym do niego krokiem, jest poznanie. Nie możemy nigdy pokochać tego, czego nie znamy. Duszpasterz powinien dążyć do takiego poznania parafian, aby mógł powiedzieć słowami Chrystusa: „znam moje i znają mnie moje”<sup>102</sup>. Nasuwa się tutaj pytanie: co duszpasterz musi poznać wśród swoich parafian, by mógł do siebie zastosować słowa Chrystusa? Oto w punktach odpowiedź na to pytanie.

1. By poznać duszę parafian, a zwłaszcza młodych, musi duszpasterz poznać duszę ludzką w ogóle, czyli musi ją wciąż studiować, obserwować. Jeśli dla kogo jest konieczna znajomość psychologii, to przede wszystkim jest ona niezbędna dla duszpasterza, gdyż dusza ludzka jest tą rolą ewangeliczną, którą duszpasterz uprawia<sup>103</sup>. Nad pogłębieniem tej wie-

<sup>97</sup> Por. ks. J. Piskorz, jw.

<sup>98</sup> Tamże s. 30.

<sup>99</sup> I Kor 9,26.

<sup>100</sup> Jan 10,14.

<sup>101</sup> Jan 10,11.

<sup>102</sup> Jan 10,14.

<sup>103</sup> Por. Mat. 13,1—35.

dzy psychologicznej musi duszpasterz pracować nieustannie przez całe życie, gdyż egzamin z psychologii doświadczalnej nie jest końcem, ale początkiem jego studiów duszy.

2. By mógł duszpasterz dobrze poznać swoich parafian, musi zaznać się z geografią parafii, z jej historią, religijnymi zwyczajami, obyczajami, kulturą. Dokładna znajomość terenu pomoże mu do zrozumienia pewnych psychicznych cech parafian, warunków ich życia, trudności i niebezpieczeństw. Historia parafii pozwoli spojrzeć głębiej na genezę wielu zjawisk w życiu parafii, np. znajomość gwary ludowej w wielu miejscach Polski uchronić może od nieporozumień, błędów w ocenie penitentów i dopomoże do zacieśnienia kontaktów osobistych.

3. Dalej winien duszpasterz poznać poziom kulturalny parafian i ich stan moralny. Winien znać błędy, wady, grzechy, występki panujące w parafii, by odpowiednio do ich zakresu ułożyć sobie długoterminowy plan pracy nad umoralnieniem parafii. Trzeba również poznać źródła takiego, a nie innego stanu rzeczy.

4. Nie bez znaczenia jest również poznanie stanu materialnego parafian, ich stopy życiowej, ich poziomu dobrobytu, ich rodzaju zajęć, pracy w fabrykach czy zakładach, trudności i niebezpieczeństwa tej pracy. To wszystko należy do znajomości życia parafian. O tym musi duszpasterz ustawicznie mówić, jeżeli jego nauki, kazania i upomnienia mają być prawdziwie życiowe, a nie czysto teoretyczne, abstrakcyjne, książkowe. Do zakresu znajomości stanu materialnego parafii należy i to, by duszpasterz znał swoich bogatszych parafian, by wiedział do kogo się zwrócić w potrzebach materialnych kościoła. Musi również znać swoich najbiedniejszych parafian, to jest takich, którzy potrzebują koniecznie pomocy materialnej, gdyż nie są w stanie na życie swoje i swojej rodziny zapracować.

5. Postara się następnie duszpasterz osobiście poznać swych najlepszych parafian, zwłaszcza młodych, którzy są najwierniejsi wierze, Bogu i Kościołowi, prowadzą życie przykładowe. Na nich duszpasterz zawsze może się oprzeć i może im zaufać. U nich też znajdzie w trudnościach pomoc, pociechę, a nawet nieraz i dobrą radę.

6. Trzeba również poznać wrogów wiary świętej, mieszkających na terenie parafii, agitujących bezbożników, zbrodniarzy, gorszycieli, uwodzicieli, o ile na terenie parafii tacy się znajdują. To są te owce zgubione, o które duszpasterz ustawicznie winien się troszczyć, szukać ich, myśleć o nich i za nie się modlić.

7. Są na terenie parafii, oprócz ubogich, pewne kategorie parafian, których duszpasterz musi otoczyć szczególną opieką. Są nimi sieroty, analfabeci, nieuleczalnie chorzy, głuchoniemi, ociemniałi itd. Do tych, z którymi duszpasterz winien utrzymać kontakt dla dobra ich religijności i moralności, należy młodzież męska służąca w wojsku, zwłaszcza gdy chodzi o parafie wiejskie.

8. Nie jest rzeczą obojętną znajomość parafian, którzy prenumerują pisma religijne, a także tych, którzy czytają pisma wrogie religii.

Powstaje pytanie, jak duszpasterz ma dokonać tego ważnego zadania. Oczywiście zależeć to będzie od niego samego, jego inteligencji i łatwości w nawiązywaniu kontaktów.

Tradycyjne środki poznania parafii a więc i młodzieży, to: 1. Wizytacja



duszpasterska zwana kołędą, 2. Kartoteka parafialna, 3. Roczna statystyka duszpasterska, 4. Kancelaria parafialna, 5. Obserwacja oraz relacje osób trzecich. Srodki te są do dnia dzisiejszego aktualne, ale trzeba je stosować w odpowiedni sposób i w dogodnych okolicznościach.

Dalszą metodą duszpasterską, zaleconą przez Chrystusa, jest metoda miłości w duszpasterstwie. „Dobry pasterz duszę swoją daje za owce”<sup>104</sup>. Bez zdobycia serc młodzieży nie potrafi duszpasterz nią kierować, a wiele jego usiłowań, przedsięwziętych nawet z największą gorliwością, w pracy nad młodzieżą pójdzie na marne. Natomiast działając z miłością może zrobić wiele dobrego, gdyż tylko miłość nadaje wartość naszym czynom. Czyny wykonane z wyrachowania, bez miłości, nie przedstawiają wartości ani dla Boga, ani dla ludzi.

Miłość jest bardzo często dla duszpasterza źródłem siły, cierpliwości i wytrwania w nieraz pozornie tak niewdzięcznej pracy. Pięknie o cechach duszpasterskiej miłości mówi św. Paweł w swym liście skierowanym do parafian w Koryncie<sup>105</sup>. Grzeczność, uprzejmość, życzliwość, serdeczność, współczucie, oto objawy miłości na zewnątrz. *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*<sup>106</sup>.

Jeszcze dzisiaj istnieje zapotrzebowanie ze strony parafian, a zwłaszcza młodych, na kontakty z kapłanem. Jak wykazują badania i obserwacje, młodzież szuka i pragnie osobistego kontaktu z duszpasterzem, aby jemu przedstawić swoje trudności, poradzić się i umocnić swoją wiarę. Trzeba więc odpowiednio spojrzeć na duszpasterską metodę osobistego kontaktu duszpasterza z wiernymi. Wspomniana metoda pojawiła się dopiero w XX wieku, kiedy to zaczęły się szerzyć idee demokratyczne. Przedtem duszpasterze wzorowali się na warstwach wyższych i bardzo często podobnie jak one, traktowali warstwy niższe „z góry”, zaznaczało się to zwłaszcza na wsiach wśród chłopów. Niski poziom kultury ludu utrudniał bardzo zbliżenie się duszpasterza, aby nawiązać osobisty kontakt, a panująca atmosfera społeczna wytwarzała taką sytuację, że można było wątpić czy metoda osobistego kontaktu duszpasterza z wiernymi przyniosłaby pożądane rezultaty. Prostemu ludowi imponowała obiektywna władza bez względu na osobiste walory. Autorytet kapłana był nienaruszalny i nie można było mówić o krytyce.

Rzeczywistość dni ostatnich, głębokie przemiany tak na wsi, jak i w miastach, kultura masowa, domagają się dzisiaj nowej postawy duszpasterza, u którego szuka się walorów osobistych, domagają się w pracy duszpasterskiej jakiejś intensyfikacji metody kontaktów osobistych duszpasterza z wiernymi, a zwłaszcza z młodzieżą. A oto kilka racji konieczności tej metody w dzisiejszym duszpasterstwie.

1. Te straty, jakie pociąga za sobą utrata uznania osobistego autorytetu mogą być wyrównane przez miłość i przywiązanie wiernych do duszpasterza. Wiadomo jednak, że miłości i przywiązania nie zyskuje się nigdy „na odległość”. Miłość, życzliwość, przywiązanie i zaufanie uważa się dziś, i słusznie, za dobra wymienne, które mogą być przez wzajemność komunikowane, a nie mogą być wymuszane ani rozkazem, ani przed-

<sup>104</sup> Jan 10,11.

<sup>105</sup> Hymn o miłości w I Kor 13,1—13.

<sup>106</sup> Rzym 12,15.

stawieniem ich jako obowiązków, czy też obietnicą nagrody, czy wreszcie zagrożeniem kary. Jedynie miłość otwiera duszpasterzowi nie tylko serca parafian, ale również i umysł i wolę. Wierni, a zwłaszcza młodzi, tylko kochanego duszpasterza słuchają i jego wolę pełnią.

2. Drugi powód konieczności osobistego kontaktu duszpasterza z młodzieżą to konieczność poznania parafian i to wszystkich, o czym już wyżej było powiedziane. Duszpasterz winien znać każdego młodego człowieka, za którego jest odpowiedzialny, jego warunki życia, trudności, cierpienia, kłopoty, a to jest niemożliwe bez osobistych kontaktów.

3. Trzeci powód to postęp kultury i przemiana sposobu życia parafian. Dziś przeciętny wiejski parafianin z młodszej generacji niemal dorównuje kulturą nauczycielce z przed lat pięćdziesięciu, szanuje swoją ludzką i obywatelską godność i nie znosi traktowania go jako kogoś niższego, a słysząc głoszoną przez duszpasterza równość wobec Boga, domaga się tej równości w traktowaniu go.

4. Sobór Watykański II uczy, że Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasu<sup>107</sup>; takim znakiem czasów dzisiejszych jest zapotrzebowanie na kontakt osobisty wiernych z duszpasterzem, szukanie pomocy kapłana w sprawach codziennych, w rozwiązywaniu problemów światopoglądowych, religijnych, moralnych a nawet materialnych.

Nie może jednak duszpasterz przeoczyć niebezpieczeństw, które niesie z sobą metoda osobistych kontaktów. Trzeba pamiętać, że wszelka wielkość przy osobistym kontakcie maleje i traci swój autorytet, jaki posiada na odległość. Te ujemne skutki stoją w prostym stosunku do wad i osobistych braków duszpasterza i do niskości poziomu kulturalnego wiernych, ale stoją w stosunku odwrotnym do takich osobistych walorów duszpasterza jakimi są: inteligencja i wykształcenie, dobroć i szlachetność, urobienie duchowe duszpasterza, jego wrodzona powaga i dostojność oraz takt w obcowaniu z wiernymi. Duszpasterz, który posiada te pięć zalet nie potrzebuje się obawiać obniżenia swego autorytetu przez osobisty kontakt z wiernymi. Tym większe zaś istnieje niebezpieczeństwo utraty autorytetu, im mniej zalet wymienionych posiada duszpasterz oraz w im mniejszym posiada je stopniu.

Ważnym bardzo czynnikiem w tej metodzie kontaktu osobistego duszpasterza z wiernymi będzie postawa duszpasterza służebna, pełna czynnej miłości. Duszpasterz winien wszystkim co posiada, to jest dobrami duchowymi a także materialnymi służyć swoim parafianom. Taka postawa, pełna bezinteresowności, poświęcenia i ofiary w pełni zażegna niebezpieczeństwa, jakie rodzi metoda osobistych kontaktów.

Dalszą z metod duszpasterskich będzie metoda dynamizmu i optymizmu w pracy duszpasterskiej. Boży dynamizm duszpasterski polega na tym, że duszpasterz w swej niezmqrdowanej działalności szuka wciąż sposobów jakby mógł zbłąkane owce sprowadzić do owczarni, a wierne umocnić w wierze, że szuka wciąż nowych dróg, nowych środków, nowych sposobów zdobycia dusz dla Boga, nie boi się nowości, dlatego że jest nowością, nie boi się postępu, dlatego że dawniej tak nie było,

---

<sup>107</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Sobór Watykański II; jw. s. 539 art. 4.

wciąż myśli o uświęceniu dusz, wciąż działa, wciąż pracuje, a jeśli nie może pracować, to się przynajmniej modli<sup>108</sup>.

W chwilach pokoju, osiągnięć, radości, zawsze duszpasterz musi być gotowy na najgorsze, a gdy nadejdzie, musi zachować spokój, ufność oraz bezgraniczny optymizm. Źródłem tego optymizmu winna być głęboka wiara duszpasterza, pamięć na zapewnienie Chrystusa: „A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata”<sup>109</sup>, że Kościół trwać będzie i żadne moce go nie zniszczą<sup>110</sup>. Obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, uczestnictwo w sakramentach świętych, modlitwa, to następne źródła optymizmu chrześcijańskiego. Metoda dynamizmu i optymizmu w duszpasterstwie domagają się od duszpasterza pełni odwagi i męstwa.

Dalszą, a bardzo ważną metodą duszpasterską, zwłaszcza gdy chodzi o duszpasterstwo młodzieży, jest metoda sublimacji, która w dzisiejszej naukowej formie i nazwie nie była znana duszpasterstwu w przeszłości. Dotychczas panowała negacja wszystkiego co związane było z ciałem ludzkim. Instynkty uważano w dziedzinie moralnej za siły złe, zbrodnicze, szatańskie, ciągnące zepsutą naturę do złego. Teologia moralna stała się w takiej sytuacji nauką o grzechu, zamiast być pozytywną nauką cnoty, a ascetyka zajmowała się przeważnie zwalczaniem skłonnej do złego natury i jej negacją. Nie ulega wątpliwości, że instynkty należą ze swej natury do czynników moralnie obojętnych. Mogą zaś być złe albo dobre, mogą sprzyjać sprawie zbawienia lub stawiać jej wielkie opory, zależnie od celów i sposobów aktualizacji życiowej energii tychże instynktów. Od woli człowieka zależy, w jakim kierunku te ślepe, życiowe siły skieruje. Jako siły ślepe, instynkty nieopanowane przez rozum i sumienie, skłonne są raczej do wykonania pracy niszczyielskiej niż konstruktywnej pod względem duchowym, religijnym, moralnym i społecznym na skutek skażenia natury ludzkiej po grzechu pierworodnym.

Te siły życiowe, nagromadzone w instynktach, muszą się wyładować w jakimś kierunku. Na tym właśnie psychicznym prawie oparta jest metoda sublimacji, która niebezpiecznym tendencjom instynktów podsuwa przedmioty wyższe, wznioślejsze, sublimowane, by na nie skierowały swoją energię życiową, pomijając to co niskie, niebezpieczne i zgubne. By te siły pomogły do osiągnięcia tego co jest wyższe, wzniosłe, szlachetne i święte. Na tym właśnie polega cała niezwykła doniosłość odkrycia metody wychowawczej sublimacji, która siły instynktów tak potężne, uważane za wrogie, czyni sprzymierzeńcami w walce o dobro, siły uważane dotychczas za sługi szatańskie, stają do pracy dla osiągnięcia tego co wzniosłe, szlachetne, święte i Boże. Zastosowanie tej metody w duszpasterstwie młodzieży ma najdonioślejsze znaczenie, gdy chodzi o sublimację instynktu seksualnego w postulowanym wyżej, poprzednim rozdziale, wychowaniu do czystości.

W każdej społeczności, czy to świeckiej czy też kościelnej, znajduje się grupa ludzi stojących wyżej pod jakimś względem od ogółu, która wywiera wpływ na całą społeczność, do której należy. Grupę tę zwykle się

<sup>108</sup> Ks. J. Piśkorz, *iw.* s. 41.

<sup>109</sup> Mt 28,20.

<sup>110</sup> Mt 16,18.

nazywać *elita*. Gdy chodzi o teren parafii, to duszpasterz, dla ułatwienia sobie pracy, winien zająć się tymi ludźmi. Jeżeli będzie się starał wychować elitę nie tylko dla dobra i uświęcenia pojedynczych członków tej grupy, ale aby ona wpływała pozytywnie na całą parafię, to tego rodzaju postępowanie należeć będzie do bardzo ważnych metod wychowawczych jego duszpasterskiej pracy. Elita może być bierna, stanowiąc grupę ludzi, która przede wszystkim troszczy się o własne uświęcenie i apostołuje jedynie dobrym przykładem. Elita czynna stawia sobie zadania apostołskie. Taki apostoł winien odznaczać się następującymi cechami, aby jego działalność apostołska była skuteczna:

1. Musi to być człowiek religijny, głęboko wierzący i moralnie czysty. Nie musi być święty, ani nie musi się odznaczać specjalną dewocją wyróżniającą go od drugich, chociaż im więcej będzie posiadał głębokiej pobożności, tym będzie lepiej.

2. Musi to być charakter energiczny, aktywny, o przewadze siły woli, a więc bezkompromisowy, nie chwiejny, nie tchórzliwy, nie ulegający wpływom.

3. Powinien to być człowiek inteligentny, a opieka duszpasterza winna tę inteligencję rozwijać przez dyskusje osobiste oraz odpowiednio dobraną lekturę.

4. Charaktery o wymienionych cechach są skłonne do despotyzmu, będzie więc zadaniem duszpasterza, tego rodzaju trudności hamować i uczyć łagodnego umiaru w stosowaniu środków przy równoczesnej odwadze, agresywności i bojowości w dążeniu do celów.

5. Członkowie czynnej elity, nie przychodzą na świat gotowi. Musi ich duszpasterz przygotować i wychować od dziecięcego okresu życia, kiedy już zaczynają w charakterze ujawniać te cechy, które daną jednostkę mogą predestynować do religijnego aktywizmu społecznego. Sobór Watykański II w dekreście o apostołstwie świeckich wiele na ten temat mówi<sup>111</sup>. Wachlarz prac, które duszpasterz może podsuwać elicie, jest w dzisiejszej rzeczywistości bardzo rozległy. Jeśli chodzi o duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej, to wycinek potrzeb, które obserwujemy, nakreślony został w poprzednim rozdziale niniejszej pracy.

Na zakończenie niniejszego rozdziału należy zasygnalizować jeszcze metodę ożywienia życia sakramentalnego i zwrócenia uwagi na środowisko, tak mocno podkreślone w znanej metodzie, wypracowanej przez JOC<sup>112</sup>.

Obserwacje, wywiady i inne badania młodzieży pozaszkolnej stwierdzają brak głębszego zrozumienia wartości życia sakramentalnego. Życie sakramentalne młodzież traktuje jako coś tradycyjnego — często słyszymy taki motyw — „robię tak, bo inni, a zwłaszcza starsi, tak robią”. Widzimy brak prawdziwego przeżycia spotkania młodego człowieka z Chrystusem w sakramentach świętych.

Staje więc przed duszpasterzem nowe, a bardzo ważne zadanie, aby ukazać młodzieży właściwe miejsce sakramentów w ich życiu. Sprawa pouczenia, uświadomienia, będzie miała miejsce w katechezie, to jednak jeszcze za mało. Poznana przez młodzież prawda musi być ukochana,

<sup>111</sup> Dekret o apostołstwie świeckich. Sobór Watykański II, jw. s. 365—405.

<sup>112</sup> Por. ks. W. Turek: JOC i metoda jego działalności apostołskiej. *Studia Warmińskie* 5 (1968) 495—527.

przyjęta, wcielona w życie. Główny nacisk duszpasterz winien położyć na to, aby Msza św. znalazła właściwe miejsce w życiu młodzieży, następnie komunii św. i spowiedzi.

Duszpasterz winien być świadomy, że ośrodkiem i celem wszelkiej pracy duszpasterskiej jest uwielbienie Boga przez życie z Chrystusem i w Chrystusie, przez żywy kontakt z Chrystusem, zaczerpnięty z czynnego i owocnego uczestnictwa we Mszy św.<sup>113</sup> Tu trzeba postawić zasadę duszpasterską, że Msza św. niedzielna winna być uwieńczeniem, podsumowaniem wszelkiej pracy duszpasterskiej, to jest katechezy, dobroczynności, apostołstwa świeckich, odwiedzin duszpasterskich, pracy w kancelarii parafialnej i pracy nad młodzieżą. Duszpasterz własnym przykładem będzie się starał wytworzyć w parafii atmosferę modlitwy, skupienia, zwłaszcza w niedziele i święta. Czynne uczestnictwo we Mszy świętej, jak najczęstsza komunii święta oraz właściwe spojrzenie młodzieży na sakrament pokuty, oto na pierwszym planie zadanie pracy duszpasterza wśród młodzieży pozaszkolnej<sup>114</sup>. Postawione na odpowiednim poziomie życie sakramentalne w parafii, pulsujące łaską Bożą i wewnętrznym spokojem, wytworzy odpowiednią atmosferę tak dla duszpasterza, jak i dla młodzieży w ich wspólnej pracy nad uświęceniem, a w życiu rodzinnym wzbudzi poczucie spokoju, zgodę i wzajemną miłość.

W swej pracy wychowawczej nie może duszpasterz przejść do porządku obok środowiska, w którym młodzież żyje. Łatwo się przekonać, że słabą stroną dotychczasowego duszpasterstwa był właśnie fakt nie liczenia się w podejmowaniu różnego rodzaju decyzji z pozytywnymi, a zwłaszcza z negatywnymi wpływami środowiska. Obecnie na tę sprawę zwraca uwagę pedagogika mezologiczna, stosowana również w katechetyce<sup>115</sup>.

Dzisiejsze środowisko, inaczej nazywane otoczeniem, przez które rozumiemy całość czynników zewnętrznych wpływających na człowieka, jak drugich ludzi, stosunki, stany, warunki, w których człowiek został postawiony<sup>116</sup> jest spoganiale, a wpływ tego środowiska na człowieka jest kolosalny. Wielkie centrale wpływów na masy, jak prasa, film, telewizja, kino, sport, wychowanie, zakłady pracy, stanowią jak gdyby fabryki opinii publicznej, a są one laickie, a czasem wprost antyreligijne. Dziś już nie wystarczy pracować nad pojedynczymi duszami, duszpasterstwo musi zmierzać również do zmiany środowiska, do chrystianizacji środowiska, w którym się żyje. Środowisko można nawrócić przez ludzi świeckich, którzy w nim żyją, znają jego potrzeby, bóle i choroby. Ludzie świeccy dochodzą wszędzie, do fabryk, biur i urzędów i wszędzie mogą apostołować i dążyć do chrystianizacji otoczenia. Praca ta jest długofalowa i sięgająca na wszystkie dziedziny życia społecznego. Odnosić się ona będzie do wytwarzania dobrej opinii publicznej, żądania słuszných praw, krytycznego spojrzenia na programy radiowe, telewizyjne, infor-

<sup>113</sup> Ks. W. Schenk: Msza św. w duszpasterstwie parafialnym. Lublin 1964 (maszynopis).

<sup>114</sup> Por. Pius XII: *Mediator Dei*. AAS 1957 s. 630.

<sup>115</sup> R. Zaniewski: *Les theories des milieux et la pedagogie mesologique*. Paris 1952; J. Dajczak: *Katechetyka*. Warszawa 1956 s. 205—210; tenże: *Nowa gałąź wiedzy pedagogicznej tzw. mesopedagogia*. *Collectanea Theologica*, t. 24, 1953, z. 1—4, s. 241—265.

<sup>116</sup> Por. F. Mirck: *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej*. Poznań 1923 s. 148—149, 267.

mację prasy, zwłaszcza gdy chodzi o wieś. Roztropność duszpasterza pozwoli jeszcze wyszukać i zależnie od potrzeb zastosować inne, również skuteczne, metody duszpasterskie.

### 9. ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było z jednej strony ukazanie aktualnego stanu religijności młodzieży polskiej pozaszkolnej i związanych z nim potrzeb duszpasterskich, z drugiej zaś zapoznanie się z dotychczasowym duszpasterstwem młodzieży i podjęcie próby odnowy.

Podjęty problem nie był łatwy do rozwiązania. Należało przebadać młodzież polską w różnych aspektach: psychologicznym, socjologicznym i socjotechniczno-pastoralnym. Najważniejszą trudnością był przy tym niedostatek materiałów empirycznych. Wydaje się jednak, że o ile to było możliwe w świetle dotychczasowych badań, udało się przynajmniej w ogólnych zarysach ukazać sytuację religijno-duszpasterską współczesnej młodzieży. Wiele dostrzeżonych braków w życiu tej młodzieży, niestety, należy przypisać nie tylko warunkom ogólnospołecznym czy samej postawie młodzieży, lecz także duszpasterstwu. To ostatnie zbyt mało poświęcało jej uwagi, a nawet gdy się nią interesowało, to zbyt tradycyjnie, nie biorąc pod uwagę zaistniałych już przemian społecznych.

Z przeprowadzonych analiz nasuwa się wniosek, że duszpasterstwo nasze, jeżeli pragnie spełnić powierzoną mu przez Chrystusa misję, nie może być zadowolone z obecnego stanu posiadania, zresztą bez odnowy metod duszpasterskiego oddziaływania z pewnością nie utrzyma go.

Stąd na zakończenie nasuwa się postulat przystosowania, zaktywizowania i unowocześnienia pracy apostołskiej z młodzieżą i nad młodzieżą w parafii.

### LE NIVEAU RELIGIEUX DE LA JEUNESSE NON-SCOLAIRE EN POLOGNE ET SON APOSTOLAT

#### RÉSUMÉ

L'article pose la question suivante: quel est l'état de la religion dans le milieu de la jeunesse non-scolaire en Pologne et quelle est l'action de l'Église à leur égard. Il s'agit d'éclaircir quels sont les besoins religieux de cette jeunesse, dans quelle mesure l'Église pourvoit-elle à ces besoins, quels sont les moyens à prendre pour rendre plus efficace l'apostolat dans ce milieu.

L'auteur donne d'abord une caractéristique générale de cette jeunesse, au égard à leur, sexe, âge, habitation, état civil, ressources, instruction. Ensuite, il énumère les agents qui influent sur la mentalité des jeunes gens. L'auteur constate que cette jeunesse est en grande partie croyante, mais on aperçoit aussi des phénomènes inquiétants, à savoir: l'ignorance religieuse, un niveau trop bas de la conscience religieuse, beaucoup des doutes au sujet de la religion. Dans le chapitre intitulé „la relation avec la morale” l'auteur considère les phénomènes suivants: le relativisme étique, le sexualisme, l'alcoolisme, la criminalité. Pour ce qui concerne les pratiques religieuses, l'auteur affirme qu'elles ont conservé leur importance dans la vie religieuse de cette jeunesse. Les pratiques obligatoires sont bien accomplies. Le prêtre exerce une influence profonde sur cette jeunesse. Cependant, le lien avec la paroisse et l'église paroissiale s'affaiblit.

En conclusion, on énumère les besoins religieux de la jeunesse et on postule le renouveau des méthodes d'apostolat.

## PEDAGOGIZACJA RODZICÓW

Treść: Wstęp. — I. Informacja w procesie pedagogizacji rodziców. A. O dziecku. B. O rodzicach. C. O wychowaniu. D. Technika informacji. — II. Wychowanie osobowości rodziców. A. Czynniki wychowawcze. B. Metody wychowania. — III. Poradnia dla rodziny. A. Cel. B. Organizacja i struktura. C. Działalność i funkcjonowanie.

### WSTĘP

„Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców” głosi Deklaracja o wychowaniu<sup>1</sup>. Na rodziców więc spada główny ciężar odpowiedzialności za wychowanie dziecka.

Wychowanie jednakże jest sztuką wymagającą dużej umiejętności, która niestety nie jest czymś wrodzonym, ale którą trzeba zdobywać, jak każdą inną umiejętność. Można tylko w związku z naturalną więzią, jaka łączy rodziców z dzieckiem, łatwiej pokonywać trudności w nawiązywaniu z nim kontaktów i łatwiej zdobywać się na cierpliwość i ofiarność wymaganą w procesie wychowawczym, ale to nie jest jeszcze umiejętność wychowania, chociaż mylnie może być za nią uważana. Można przecież dziecko kochać nieumiejętnie i w ten sposób wyrządzić mu krzywdę, popełniając wiele błędów wychowawczych w stosunku do niego z przesadnej miłości. Ale w wychowaniu chodzi nie tylko o umiejętne kochanie dziecka.

W wychowaniu chodzi przede wszystkim o prawidłowy rozwój osobowości dziecka, uwarunkowany wieloma czynnikami, tak po stronie przedmiotu wychowania, jak i po stronie podmiotu, a więc samych rodziców oraz ich metod i środków wychowawczych przez nich stosowanych w procesie wychowania. Znajomość więc tych czynników jako warunków prawidłowego rozwoju osobowości dziecka ma pierwszorzędne znaczenie dla umiejętności wychowawczej, jakkolwiek samej tej umiejętności jeszcze nie stanowi. Można przecież o tym wszystkim wiedzieć, a mimo to nie umieć tego stosować, a więc i nie umieć wychowywać, nie mając odpowiedniej praktyki i doświadczenia. Na umiejętność w czymkolwiek składają się zarówno wiadomości jak i wiązanie tychże z życiem, stosowanie w praktyce. Obowiązuje to tym bardziej, gdy chodzi o wychowanie dziecka.

Znajomość dziecka, wiadomości i umiejętności z zakresu wychowania nie wyczerpują ważnego zagadnienia pedagogizacji rodziców. Wszak w wychowaniu ważne jest nie tylko to, albo nawet nie tyle to, co wychowawca wie o przedmiocie wychowania i jakie stosuje metody i środki, ale przede wszystkim to, kim on jest, jaka jest jego osobowość, czy on sam w to wierzy, co mówi, jakie świadectwo daje własnym życiem w tym, o czym poucza, czyli własny jego przykład. Zarówno więc sama

<sup>1</sup> Paweł VI: Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim. Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Poznań 1969 n. 3.

struktura, jej jedność i spójność, gdy chodzi o rodzinę jako podmiot wychowania oraz osobowość rodziców-wychowawców jak i ich umiejętność wychowawcza, warunkują prawidłowość rozwoju osobowości dziecka i stanowią przedmiot pedagogizacji w przygotowaniu rodziców na wychowawców.

To przygotowanie rodziców na wychowawców nie jest dotąd realizowane w sposób wystarczający w pracy duszpasterskiej nad rodziną. Brak też odpowiedniej literatury ze strony katolickiej u nas w Polsce utrudnia proces pedagogizacji rodziców, ograniczający się na skutek tego tylko do zdawkowych pouczeń, nie zawsze zresztą fachowych, w okolicznościowych kontaktach z nimi. Niniejsza praca ma na celu pomóc zarówno samym rodzicom, jak i duszpasterzom w usprawnieniu wychowania w rodzinie poprzez usprawnienie samych wychowawców-rodziców, czyli poprzez ich pedagogizację.

Sama zaś pedagogizacja rodziców dokonywać się winna na drodze udzielania im odpowiednich informacji o dziecku, o jego potrzebach biologicznych, psychologicznych, społecznych i kulturalnych — o znaczeniu struktury rodzinnej i osobowości rodziców w procesie wychowawczym dziecka — o umiejętności wychowywania, czyli o zasadniczych elementach pedagogiki oraz na drodze kształtowania poprawnych stosunków międzyosobowych w rodzinie, a w związku z tym kształtowania i modyfikowania samych osobowości rodziców, gdy zachodzić będzie tego potrzeba. Stąd też wskazane jest przygotowanie fachowej pomocy wychowawczej w formie poradnictwa wychowawczego w ośrodkach parafialnych, złożonego z osób wyspecjalizowanych w dziedzinie psychologicznej i wychowawczej, które by mogły udzielać skutecznej pomocy w wypadkach dzieci trudnych, zaburzonych jak też i trudnych rodziców.

W ten sposób przynajmniej w głównych zarysach chcemy przedstawić proces pedagogizacji rodziców, mogą one bowiem stanowić punkt wyjścia dla zajmujących się tym problemem.

## I. INFORMACJA W PROCESIE PEDAGOGIZACJI RODZICÓW

### A. INFORMACJA O DZIECKU

Nie można wychowywać dziecka, nie znając go. Znajomość dziecka jest konieczna dla prawidłowego jego wychowania. Znajomość ta jednak nie jest łatwa. Dziecko jest bowiem istotą złożoną i musi być poznawane pod różnymi aspektami przy pomocy znajomości wielu dyscyplin, wchodzących w zakres wiedzy o dziecku. Ograniczymy się tutaj tylko do niektórych z nich, zdaniem naszym, najważniejszych w naszym problemie, jak psychologia rodziny, na którą składają się psychologia dziecka i psychologia rodziców. Także pomocna jest bardzo nauka biologii, zwłaszcza znajomość nauki o dziedziczności, czyli genetyki formalnej oraz nauka o środowisku wychowawczym i pedagogika. Po znajomości innych nauk, jak medycyna, higiena czy ekonomia domowa — odsyłamy do specjalistów, do popularnych z tej dziedziny książek i broszur, łatwych do nabycia.

#### I. ZNAJOMOŚĆ PSYCHOLOGII DZIECKA

Znajomość dziecka dotyczy przede wszystkim procesu jego rozwoju, czyli zachodzących w nim zmian progresywnych, wymagających zrozu-



mienia ze strony wychowawcy. Rodzice nie znając prawidłowości rozwoju dziecka, narażeni są na błędy wychowawcze w stosunku do niego. Niejednokrotnie normalne objawy w jego zachowaniu, wynikające z potrzeb jego rozwoju, ale sprawiające pewne trudności w wychowaniu, uważają za objawy jego złośliwości i skorzy są zwalczać je przemocą, co może spaczyć prawidłowy rozwój dziecka.

Do takich objawów sprawiających trudności wychowawcom w wieku np. niemowlęcym należy chwytanie przedmiotów, rzucanie nimi i niszczenie ich. Jest to jednak naturalny objaw w zachowaniu się dziecka, wynikający u niego z potrzeby uczenia się i jako taki nie powinien być karony. Wtedy tylko należy usuwać z pola jego uwagi przedmioty, których uszkodzenie jest niepożądane.

W okresie poniemowlęcym, pod koniec 3 roku życia i na początku 4, dziecko odkrywa swoje „ja”, wyodrębnia siebie spośród otoczenia oraz odkrywa swoją wolę i w związku z tym przejawia przekorę w stosunku do wychowawców, czyniąc coś wręcz przeciwnie, aniżeli oni chcą. Są to właśnie pierwsze przebłyski jego usamodzielnienia, do którego przecież zmierza proces wychowania. Rodzice nie rozumiejąc tego usiłują niejednokrotnie w sposób brutalny usunąć tego rodzaju objawy, wyrządzając szkodę naturalnemu rozwojowi dziecka i powodując u niego postawy buntu, a nawet urazy psychiczne i nerwice, ciągnące się przez całe jego późniejsze życie. Oczywiście mogą być sytuacje takie, w których nie można dopuścić, ażeby dziecko postawiło na swoim ze szkodą np. dla własnego zdrowia czy dla powagi autorytetu rodzicielskiego, ale i w takich wypadkach nie należy tych naturalnych trudności usuwać przemocą, lecz raczej skierować jego uwagę ku innym przedmiotom, obudzić w nim inne zainteresowanie, stworzyć możliwość innego, własnego wyboru.

Podobne trudności związane z naturalnym rozwojem dziecka wystąpią w sposób wzmożony w okresie jego dojrzewania i to także na tle procesu usamodzielnienia i władania samym sobą. Objaw to jak najbardziej naturalny, a wywołujący niejednokrotnie tyle konfliktów w stosunkach międzyosobowych w rodzinie. Tutaj także znajomość prawidłowości rozwoju dziecka, o którym mówi psychologia rozwojowa i wychowawcza nie dopuściłaby do popełniania niejednokrotnie nieodwracalnych błędów wychowawczych i stosowania metod jak najbardziej niezgodnych z rozwojem w wieku dojrzewania, jak np. metoda przemocy i despotyzmu, zamiast metody przekonywania i to w formie dyskusji oraz w miejsce nakazów i czy zakazów — metoda służenia radą, wskazywania na niebezpieczeństwa i odwoływania się przy tym do dobrej woli i rozumności wychowanka.

Znajomość zasadniczych praw rozwoju dziecka i prawidłowość tegoż rozwoju w poszczególnych okresach i fazach, pozwala też rodzicom w porę zorientować się, czy dziecko ich rozwija się normalnie, czy nie jest opóźnione w swym rozwoju i zasięgnąć w razie potrzeby porady u specjalisty.

#### Zainteresowania dziecka

W wychowaniu dziecka ważne jest rozpoznanie jego zainteresowań właściwych danemu okresowi jego rozwoju, by je móc rozwijać i na

nich zaszczepiać nowe zainteresowania związane z potrzebami społecznymi, moralnymi i religijnymi. Każdy okres rozwoju dziecka wykazuje specyficzne cechy psychiczne, a wśród nich także specyficzne zainteresowania.

Wiek niemowlęcy (0—1 roku życia) wykazuje zainteresowania w kierunku świata zewnętrznego, dostarczającego bodźców dla zmysłów dziecka, poprzez które dochodzi ono do poznania przedmiotu, jego genezy<sup>2</sup>, tak zwanego poznania polisensorycznego. Ze względu na tego rodzaju zainteresowania należy ułatwiać niemowlęciu kontakty z tymi przedmiotami lub też przynajmniej z ich surogatami w postaci zabawek.

W wieku poniemowlęcym (1—3 roku życia), występują u dziecka zainteresowania słowne w związku ze wzmożonym w tym okresie rozwojem mowy. Stawia ono wiele pytań swemu otoczeniu, zwłaszcza osobom najbliższym i nie należy ich pozostawiać bez odpowiedzi. Są to bowiem równocześnie początki kontaktów społecznych przy pomocy mowy i jako takie powinny dostarczyć dziecku przyjemnych doświadczeń, by mu dopomóc w procesie jego socjalizacji. Trzeba więc wykazać dużo cierpliwości wobec ustawicznych pytań dziecka, odpowiadać na nie łagodnie, bez zniechęcenia i szorstkości. Każde bowiem słowo czy pytanie zbliża pytającego zarówno do przedmiotu budzącego zainteresowania jak i do odpowiadającego, w zależności od otrzymanej odpowiedzi, od jej treści i tonu, w jakim zostaje przekazana. Należy też w tym okresie zadbać o należyty rozwój mowy, o poprawne wymawianie słów i prostych zdań w mowie dziecka, o kontaktowanie słów z przedmiotami czy zjawiskami, które one wyrażają, by nie dopuszczać do czczego werbalizmu.

W tym też okresie, ponieważ dziecko zapytuje o przyczyny rzeczy — kto je zrobił? — następują jego zainteresowania Bogiem, który uczynił świat. W związku z tym nadarzają się sposobności do rozmówek z dzieckiem o Bogu, którego zaczyna ono wyobrażać sobie jako osobę, to znaczy jako kogoś drugiego, ale wiele mogącego, skoro świat jest Jego dziełem. Dziecko włącza się więc w kontakt z Bogiem przy pomocy pytań i odpowiedzi, udzielanych mu ze strony najbliższego otoczenia i zdolne jest do nawiązania z Nim kontaktu w modlitwie prostej i dla niego zrozumiałej. Z punktu wychowawczego chodzi o to, ażeby ten początkowy obraz Boga był u dziecka odpowiednio ustawiony, w odpowiednich kształtach, wyrażających dobroć i miłość Bożą, a nie grozę i strach.

Wiek przedszkolny (3—7 roku życia) pozostaje u dziecka pod przemożnym panowaniem wyobraźni i iluzji. Dziecko w tym okresie przejawia zainteresowania przede wszystkim zabawą i bajką. Wprawdzie już w poprzednich okresach rozwoju dziecko jest zainteresowane zabawą, zwłaszcza manipulacyjną i funkcjonalną<sup>3</sup>, ale nasilenie tych zainteresowań i to odnośnie zabaw różnicowanych ma miejsce przede wszystkim w okresie przedszkolnym. Zabawa występuje w tym okresie u dziecka jako główna jego działalność. Nie zanikają u niego zabawy z poprzednich okresów, ale zjawiają się nowe, jak zabawy fikcyjne czy iluzyjne, zabawy w role, zabawy tematyczne i dydaktyczne, wymagające

<sup>2</sup> S. Szuman: Geneza przedmiotu. *Kwartalnik Psychologiczny* 1932 nr. 3—4.

<sup>3</sup> H. Spionek: *Rzecz i wychowanie małego dziecka*. Warszawa 1963.

już pewnego zespołu czy pewnej grupy osób, chociaż nie są one jeszcze organizowane przez dzieci tego wieku, a przynajmniej nie w pierwszej połowie wieku przedszkolnego, lecz dopiero pod jego koniec. Powstają raczej samorzutnie lub organizowane przez dzieci starsze lub wychowawców. Mają one jednak doniosłe znaczenie dla rozwoju psychofizycznego dziecka, a to z różnych względów, o czym powinni pamiętać rodzice i takie zabawy dziecku ułatwiać i organizować i chętnie się w nie włączać, jeśli czas na to pozwala.

Przed wszystkim zabawy dziecka wspomagają jego sprawność fizyczną, rozwijają jego orientację, a więc i inteligencję, przyczyniają się w wysokim stopniu do jego uspołecznienia. Zabawy zwłaszcza w rolę, zabawy tematyczne, zabawy w grupie wymagają pewnego podporządkowania regułom gry, a więc i pewnego zdyscyplinowania u dziecka, co nie jest obojętne dla jego życia społecznego i moralnego, wymagającego przyjęcia norm i zasad moralnych i podporządkowania się im. Są one zatem ważnym środkiem wychowania, wszechstronnego rozwoju osobowości dziecka. Także i bajka ma znaczenie wychowawcze dla dziecka, tak dla jego rozwoju umysłowego, jak i społecznego i moralnego, byle tylko w sposób przesadny nie rozbudzała nadmiernie jego wyobraźni i tak już bardzo żywej w tym okresie i nie czyniła z niego fantasty.

Wiek szkolny dziecka (7—12 roku życia) jest wiekiem zainteresowań światem zewnętrznym, wiekiem realizmu naiwnego, przybliżającego świat na drodze poznania, które go wiernie odbija i przedstawia obiektywnie. Zainteresowania światem zewnętrznym i wiedzą o nim usposabiają dziecko w tym okresie do nauki, która połączona z większym lub mniejszym wysiłkiem, oddziela się od zabawy i staje się już pracą umysłową. W tym okresie dziecko interesuje się nie tylko światem przyrody martwej, ale i żywej, a w niej drugim człowiekiem, którego spotyka w grupie rówieśników czy też w grupie swoich wychowawców. Nawiązuje więc kontakty z nowym środowiskiem rzeczy i ludzi, napotyka przy tym niejednokrotnie także i na trudności, w których wymaga rozumnej pomocy ze strony rodziców, by móc prawidłowo zaadaptować się do nowej rzeczywistości, w czym pomaga mu także względna równowaga wewnętrzna, o ile nie jest zaburzona czynnikami podmiotowymi lub środowiskowymi.

W tym okresie interesują dziecko także i podróże, wycieczki, wojny, dziwy techniki, a zabawy jego mają tendencję do ukazywania jego siły i zręczności. W zespołach szkolnych zaczyna lepiej dostrzegać swoją zależność od drugich i potrzebę współżycia, co ułatwia mu z kolei zrozumienie potrzeby norm życia moralnego i społecznego.

Zainteresowania religijne dziecka w tym okresie prowadzą już do określonych pojęć o Bogu jako Stwórcy i Ojca oraz do poczucia pewnych obowiązków, wynikających z przekonań religijnych. Na skutek tego proces kształtowania w nim sumienia dokonuje się przy współdziałaniu pierwiastka religijnego, poprzez świadomość obecności Boga w życiu.

Wiek dojrzewania (12—20 roku życia) dokonuje się poprzez trzy fazy rozwoju: początkowej fazy negatywizmu, fazy środkowej „naporu i wrzenia” oraz fazy pozytywnej adaptacji do otoczenia społecznego i jego wartości. We wszystkich jednakże tych fazach występują zainteresowania własną osobą, mocne akcentowanie swego ja, swojej wolności i samo-

dzielności. Zainteresowania światem zewnętrznym w poprzednim okresie rozwoju ustępują przewadze zainteresowań światem wewnętrznym, auto-refleksji.

Prócz zainteresowań własną osobą dorastający zaczyna się też żywo interesować drugimi osobami, zwłaszcza osobami płci odmiernej. Staje się uwrażliwiony na ich ocenę, chce się podobać i zaczyna być troskliwy o własny wygląd, niekiedy nawet do przesady i objawia swoją dojrzałość przez lekceważenie przepisów, a nawet społecznych i moralnych nakazów czy zakazów, zwłaszcza w pierwszej fazie dojrzewania, w fazie negatywizmu. W późniejszej fazie ten stosunek do wartości ulega poprawie. Młody zaczyna dostrzegać nie tylko wartości zewnętrzne u siebie i drugich, ale i wartości wewnętrzne, duchowe, wartości charakteru moralnego. Odkrywszy życie wewnętrzne, interesuje się nim u siebie i innych, porównując życie własne wewnętrzne z życiem drugich. Dostrzega w nim sprzeczności pomiędzy głoszonymi zasadami, a stosowaniem ich w praktyce. Ta rozbieżność niejednokrotnie dotyka młodego dotkliwie, ponieważ wyczułone jest na nią dojrzewające u niego myślenie logiczne i zarazem krytyczne oraz jego nastawienie idealistyczne.

Okres ten, jak to już wyżej powiedziano, wymaga dużej cierpliwości i wyrozumiałości ze strony rodziców i wychowawców i unikania błędnych metod wychowawczych, przejawiających zwłaszcza sprzeczności uwidaczniające się w braku jednolitości i konsekwencji w wychowaniu. Postawa krytyczna wobec rozbieżności między ideałem a życiem przy prawidłowym oddziaływaniu wychowawczym prowadzi młodego do własnego doskonalenia się i do przekształcenia środowiska na skutek własnych żywych zainteresowań społecznych i moralnych.

Również i zainteresowania religijne w tym okresie dojrzewania prowadzą niejednokrotnie do przekształcenia obrazu Boga. Bóg dzieciństwa ustępuje pojęciu Boga jako Przyczyny wszechrzeczy, tkwiącego w całej naturze<sup>4</sup> oraz jako Boga osobowego, odpowiadającego pragnieniom młodego serca. Tworzenie nowego pojęcia Boga i nowego stosunku do Niego w życiu dojrzewającego bywa niejednokrotnie uważane przez starszych jako odejście od wiary, co nie jest jednak zgodne z prawdą. Młody człowiek kwestionuje wprawdzie wartości przyjęte w poprzednich okresach oraz swój stosunek do nich, ale to nie znaczy, że je odrzuca na zawsze i wszystkie. To raczej znaczy, że je chce przyjąć na podstawie własnego uznania i że niektóre z nich będzie chciał może zreformować.

Zdarza się, że w okresie dojrzewania mogą wystąpić trudności religijne na tle powikłań miłosnych do osoby płci odmiernej lub też z braku zrozumienia wyższych wartości religijnych i moralnych w swej miłości do drugiej osoby. Młodociany „bawiąc się w miłość” i popadając w konflikt z przykazaniem Bożym, zabraniającym używania drugiej osoby odmiernej płci jako przedmiotu dla własnej przyjemności, poczyna się buntować przeciwko takim zakazom i rozszerza swój konflikt, odwracając się od Boga, dawcy tego przykazania. Wydaje mu się, że Bóg wtrąca się niesłusznie w jego życie intymne i chce go pozbawiać przyjemności. Nie rozumie, że Bóg jest właśnie dawcą miłości, ale prawdzi-

<sup>4</sup> C. Cruchon: *Psychologie Pédagogique*. T. II. Paris 1967 s. 162—176.

wej, która niesie ze sobą szacunek dla osoby i troszczy się o dobro tej, która nie powinna być przedmiotem użycia<sup>5</sup> dla zmysłów, jako osoba.

Dlatego też rodzice, których łączy przyjacielski stosunek z dzieckiem i uczestniczą we wszystkich jego zainteresowaniach, a więc i w zainteresowaniach odmienną płcią, winni budzić u niego już od wczesnych lat szacunek dla niej, a zwalczać jego egoizm i samolubstwo, pozostające w sprzeczności z prawdziwą miłością, która jest darem Boga.

Oczywiście uwagi powyższe nie wyczerpują zainteresowań dzieci i młodzieży, lecz wskazują tylko na te z nich, które są ważne w procesie wychowania i które źle ukierunkowane, wypaczają prawidłowy rozwój ich osobowości. Informacja o nich wydaje się być potrzebna rodzicom.

#### Potrzeby dziecka<sup>6</sup>

Zainteresowania dziecka wiążą się z jego potrzebami i popędami. Nie będziemy tu mówić o wszystkich potrzebach dziecka, ale o tych, które mają specjalny wydźwięk w procesie wychowawczym i dlatego powinny być znane rodzicom jako wychowawcom. Będzie więc mowa o potrzebach ważnych, których niespełnienie prowadzi często do ujemnych napięć uczuciowych, hamujących normalny rozwój osobowości dziecka, do tzw. frustracji, powodujących u niego zachowanie bądź agresywne, bądź też postawę negatywną do otoczenia przez zamknięcie się w sobie.

Do takich potrzeb należą:

#### *Potrzeba miłości*

Dziecko chce być kochane i chce kochać. Początki więzi miłości zadzierzgają się już bardzo wcześnie pomiędzy dzieckiem i jego rodzicami, zwłaszcza pomiędzy nim i matką, bo od pierwszych dni po jego urodzeniu. Nie brak wypowiedzi<sup>7</sup>, że jeżeli dziecko w pierwszych miesiącach swego życia nie nawiąże pozytywnej więzi uczuciowej ze swoją matką, to stosunek jego do otoczenia pozostanie zimny przez całe życie. Nie będzie ono zdolne do miłości i objawiać będzie postawę egoistyczną, samolubną, nawet wobec najbliższych sobie. Wtedy nie może być mowy o jego społecznieniu.

Pierwszy zatem rok życia dziecka, pierwsze tygodnie i miesiące są bardzo ważne dla jego rozwoju i wychowania. Płacz noworodka i niemowlęcia jest wołaniem nie tylko o zaspokojenie tej czy innej jego potrzeby, ale jest też i podświadomą prośbą, oczekiwaniem, czy może liczyć na zaspokojenie potrzeby miłości ze strony tych, którzy mu dali życie. Dlatego też rodzice nie reagując na jego krzyk i płacz wiele ryzykują. Niemowlę nigdy przecież nie płacze dla samego tylko płaczu. Zdrowe bowiem i normalnie rozwinięte jest ono z reguły pogodne i spokojne. Pozostawiane w płaczu bez odpowiedzi i reakcji narażone zostaje na osłabienie systemu nerwowego, bardzo zresztą wątłego i łatwo już wybucha płaczem z byle błahych przyczyn, stając się z kolei utrapieniem rodziców i otoczenia, albo też przestaje sygnalizować o swoich potrze-

<sup>5</sup> K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1960.

<sup>6</sup> N. Han-Ilgiewicz: *Psychiczne potrzeby dziecka*. Warszawa 1961.

<sup>7</sup> I. Bielińska: *Miłość macierzyńska pod mikroskopem*. Warszawa 1967.

bach i staje się bierne i apatyczne, nawet na bodźce szkodliwe. Niemożliwie wyczuwa, jaki jest stosunek uczuciowy matki do niego. Nie zaspokajana potrzeba miłości pozostawia w nim ślady urazowe nieraz na całe życie.

Dziecko nie kochane nie kocha także swoich rodziców i, jak to już powiedziano, jego stosunek uczuciowy do otoczenia będzie raczej negatywny. Do takich dzieci nie kochanych przez swych rodziców należą najczęściej dzieci nie chciane, które przyszły na świat wbrew życzeniom swoich rodziców. Są to dzieci jak najbardziej skrzywdzone przez swych najbliższych, gdyż same nigdy nie prosiły się na świat. Odrzucone od rodziców zajmują często marginesy społeczne.

Biedne jest dziecko pozbawione miłości, ale także źle jest, kiedy się je kocha niewłaściwie, ślepo, nieroztropnie. Wtedy staje się dzieckiem rozkapryszonym, egoistycznym, aspołecznym, czyli rozwijającym się nieprawidłowo. Potrzeba miłości wymaga, aby było ono kochane nie tylko przez swych najbliższych, przez rodziców, ale przez wszystkich, którzy się z nim zetkną w życiu, to znaczy „aby jemu i z nim było dobrze”. Przez więź uczuciową z rodzicami winno ukształtować w sobie poprawny stosunek uczuciowy do otoczenia społecznego, wymagający uwzględnienia interesów drugiego człowieka i szerszego społeczeństwa. Potrzeba prawdziwej miłości zostaje w pełni zrealizowana, jeśli dziecko rozwinięte się w pełnowartościowego członka społeczeństwa, którym jest także społeczność chrześcijańska — lud Boży, ożywiony miłością Chrystusa, nakazującą w każdym dostrzegać brata.

#### *Potrzeba bezpieczeństwa*

Organizm psychofizyczny dziecka znajduje się w procesie ciągłej adaptacji do środowiska zewnętrznego i wewnętrznego w granicach pewnej wytrzymałości. Jeśli zostaną one naruszone, ta równowaga zostaje przez to zagrożona i zachwiana. Wtedy równocześnie zaburzeniu ulega sam proces rozwojowy dziecka. Zagrożone — nie może rozwijać się prawidłowo. Taką sytuację zagrożenia dla równowagi w procesie przystosowania dziecka do środowiska stwarza np. rodzina, w której stosunki międzyosobowe zostają zakłócone i przez to atmosfera wychowawcza staje się napięta, zimna i wroga. Konflikty rodzinne powstające na tle nieprzystosowania się rodziców do siebie pod względem emocjonalnym czy intelektualnym lub charakterologicznym i dążeńowym, albo na tle czynników obiektywnych, takich jak złe warunki materialne, mieszkaniowe, wypadki losowe itp. — stwarzają atmosferę utrudniającą lub wprost uniemożliwiającą przystosowanie się dziecka do środowiska rodzinnego. W takiej atmosferze czuje się ono zagrożone w poczuciu swego bezpieczeństwa, na skutek czego rozwój jego osobowości ulega zaburzeniu. Tego rodzaju warunki zaburzające mogą się zrodzić także na skutek właściwości psychopatycznych tkwiących w osobowościach rodziców lub na skutek błędnych ich metod wychowawczych, alkoholizmu połączonego z awanturnicznym zachowaniem się.

#### *Potrzeba uznania*

Od wczesnych już miesięcy swego życia dziecko staje się wrażliwe na uznanie ze strony swego otoczenia, najpierw najbliższego, a następnie

i dalszego. Ocena ta dociera do niego poprzez uśmiech matki i ojca, poprzez ich pocałunki, pogodny wyraz ich twarzy na jego widok, ich gesty, a następnie poprzez wyraźne już słowa pochwały, kiedy zaczyna je ono rozumieć. Uznanie ze strony środowiska rodzinnego, rozszerzone później poprzez dobrą opinię w szerszym środowisku społecznym jest ważnym bodźcem dla prawidłowego rozwoju osobowości dziecka. Usposabia je życzliwie do otoczenia, ułatwia mu adaptację do niego, a więc tym samym wspomaga proces jego socjalizacji i uspołecznienia. Przez to także nabiera ono ufności do własnych sił, dochodzi do pozytywnej oceny samego siebie, czyli zaspokaja równocześnie inną ważną potrzebę, poczucia własnej wartości.

Przeciwnie, jeśli dziecko nie znajduje uznania u swych rodziców i wychowawców, uznania najpierw za to, że istnieje, że żyje, a następnie za swoje pozytywne zachowanie się, ale raczej spotyka stosunek do siebie obojętny, a nawet wrogi, dezaprobujący wszystko co czyni, wtedy czuje się ono zagubione, niepotrzebne i zbuntowane. Zaczyna cierpieć i szukać uznania na innych drogach życia w antyspołecznych wyczynach, wiąże się z podobnymi sobie rówieśnikami, bliskimi wykołajenia i przestępstwa.

#### *Potrzeba aktywności*

Od swego przyjścia na świat dziecko przejawia swoją aktywność, najpierw motoryczną — odruchową, a następnie psychomotoryczną. Aktywność dziecka należy do głównych i zasadniczych czynników jego rozwoju psychofizycznego i wiąże się najbardziej z czynnikiem tak zwanym „trzecim”, czyli duchowym, który po uświadomieniu swego ja u dziecka, które to ja jest właśnie tym czynnikiem, rozwija się, dojrzewa i pełni w sterowaniu zachowaniem się rolę nadrzędną i wyborczą, a więc aprobującą lub dezaprobującą, wobec wartości własnych i otoczenia.

Aktywność dziecka może być różna, zależnie od jego sił witalnych, od jego usposobienia, a więc i od jakości systemu nerwowego. Z nią wiążą się przeżycia dziecka najbardziej osobiste i żywe, pochodzące z jego inicjatywy. Dlatego zablokowanie w jakikolwiek sposób tej aktywności u dziecka, jak zresztą i u dorosłego, blokuje prawidłowy jego rozwój. Może to nastąpić na skutek *super-opieki*<sup>\*</sup> nad dzieckiem ze strony rodziców, zwłaszcza matki, lub też na skutek rygorystów wychowawczych.

Przesadna opieka nad dzieckiem, w której odsuwa się odeń wszelkie przeszkody, wyręcza je w każdym niemal wysiłku, nie pozwala się na podejmowanie jakiegokolwiek zabawy czy pracy na własną rękę, zabija w nim inicjatywę, daje mu poczucie małej wartości samego siebie, upokarza je wobec otoczenia, zwłaszcza jego rówieśników, hamuje jego aktywność, sprowadza frustrację jego indywidualności. Za taką opiekę czuje dziecko później głęboki żal do rodziców i wstyd przed rówieśnikami za swoją niezaradność i niedołęstwo.

Do podobnego stanu doprowadza dziecko przesadny rygorystyczny wychowawczy jego rodziców, w którym musi się ono ściśle trzymać granic nakazów i zakazów pod grozą surowych kar. Jakkolwiek w takich sy-

<sup>\*</sup> D. M. Levy: *Maternal Overprotection* New York 1943.

tuacjach nie jest zablokowana całkowicie jego aktywność, to jednak nie ma w nich miejsca na aktywność z własnej inicjatywy, na przeżycia własnych sukcesów. Jeśli dziecko przy takich metodach wychowawczych odnosi jakieś sukcesy, to są one brane nie na rachunek własny, ale tych, którzy je do nich przymusili. Nie może ono więc realizować u siebie potrzeby aktywności i na skutek tego buntuje się, dusi w sobie niechęć, czekając tylko na sposobność, by te zastoiny własnej inicjatywy spożytkować w różnego rodzaju agresjach, napaściach na słabszych lub też, zależnie od usposobienia, stać się dzieckiem zahukanym, biernym, apatycznym, bezwolnym. W jednym i w drugim wypadku mamy do czynienia z zahamowaniem rozwoju osobowości społecznej dziecka, na skutek niezrealizowania jego potrzeby aktywności.

Z tego wynika, że wszystkie ważne potrzeby dziecka winny być realizowane, wszystkie ważne cele udostępnione w ich osiąganiu, gdyż w przeciwnym razie narażone jest ono na przykre stany i napięcia emocjonalne, na frustracje, utrudniające proces wychowania, a nawet wprost go wypaczające. Zależy to oczywiście nie tylko od samej sytuacji frustrującej, od stopnia jej ostrości, ale także i od tak zwanego progu frustracji, czyli progu wrażliwości danego dziecka na takie sytuacje, progu zdolności do oparcia się zachowaniom frustracyjnym. Ten próg jest różny u różnych jednostek i to nam tłumaczy, dlaczego różne jednostki pozostające pod ciśnieniem podobnych sytuacji frustrujących, zachowują się niejednakowo. Trudno jednak powiedzieć coś pewnego o tym progu uciążliwości (*vulnerabilité*)<sup>9</sup> przed zadziałaniem takich sytuacji. Natomiast, gdy chodzi o objawy zachowań się frustracyjnych, o ich rodzaje, takie zwłaszcza jak agresje czy apatie, możemy przypuszczać, że mają one powiązanie z usposobieniem, z temperamentem dziecka. I dlatego obok znajomości potrzeb dziecka rodzice winni znać także i jego temperament. Wszak znajomość człowieka polega między innymi na poznaniu jego temperamentu, który jest ważnym składnikiem struktury emocjonalnej, ta zaś bierze żywy udział w jego motywacji.

## 2. ZNAJOMOŚĆ TEMPERAMENTU DZIECKA

W procesie wychowania dziecka ważne jest, jaki jest jego temperament, jak ono odbiera bodźce i na nie reaguje, czy to jest temperament mocny czy słaby. Według jakości usposobienia dziecka trzeba będzie obrać sposób postępowania z nim, sposób oddziaływania nań wychowawczo. Rodzice często nie zadając sobie trudu poznania temperamentu swojego dziecka używają w stosunku do niego błędnych metod, lub też mając więcej dzieci, stosują w ich wychowaniu takie same metody i potem się dziwią czy nawet skarżą, że wychodzą z tego różne skutki. Jedno dziecko jest dobre, a drugie jakieś trudne i skłócone z otoczeniem. Jeśli nawet w martwej przyrodzie ta sama przyczyna nie jest ściśle ta samą, gdy więcej razy działa na ten sam obiekt, to cóż dopiero mówić o jednostkach ludzkich, tak bardzo zindywidualizowanych. A właśnie temperament człowieka jest składnikiem strukturalnym jego indywidualności i wymaga indywidualnego podejścia w procesie wychowania.

<sup>9</sup> M. J. Chombart de Lauwe: *Psychopathologie sociale de l'enfant inadapté*. Paris 1959.



Posłużymy się tutaj terminologią J. P. Pawłowa<sup>10</sup> przy omawianiu temperamentu w powiązaniu z terminologią Hipokratesową<sup>11</sup>. Pawłow rozróżnia cztery temperamy: 1) mocny — zrównoważony — ruchliwy; 2) mocny — zrównoważony — powolny; 3) mocny — niezrównoważony — ruchliwy; 4) słaby. Jako kryterium takiego podziału stawia Pawłow: odporność komórek nerwowych na zmęczenie, równowaga zachodząca pomiędzy procesem pobudzenia i hamowania w korze mózgowej i pomiędzy korą a podkorzem oraz łatwość przewodzenia sygnałów w komórkach nerwowych. Ponieważ te sprawy zachodzą różnie u różnych osobników, dają więc w efekcie cztery warianty.

1) Temperament mocny — zrównoważony i ruchliwy. Dziecko o takim temperamencie przejawiać będzie w życiu odporność na zmęczenie i łatwość wyrównywania go wśród wysiłków. Ma też w sobie wszystkie dane ku temu, aby stać się dzieckiem zrównoważonym, gdyż proces pobudzenia i hamowania u niego zachodzić będzie równoważnie. Dzięki zaś łatwości przewodzenia sygnałów w jego komórkach nerwowych jak też i łatwości zachodzenia kojarzeń w jego korze mózgowej, uczy się ono łatwo, gdyż łatwo zachodzą u niego odruchy warunkowe. Łatwo się też przystosowuje do swego środowiska. Mówi płynnie, szybko, w miarę głośno, pomagając sobie w mowie udanymi gestami i obrazami swojej bujnej wyobraźni. Jest dzieckiem pogodnym, towarzyskim, łatwo zapominającym doznanych przykrości. W wychowaniu nie sprawia trudności wychowawcom, jeśli znajduje się w normalnych warunkach wychowawczych. Jest jednak sugestywne i może odstępować łatwo od zasad przyjętych uprzednio, jeśli ma z nimi trudności w nowych sytuacjach życiowych. Według terminologii Hipokratesowej jest to dziecko o temperamencie sangwinicznym.

2) Temperament mocny — zrównoważony i powolny. Podobnie jak poprzedni niesie on w darze dziecku odporność na zmęczenie i odporność na trudne sytuacje oraz zrównoważenie emocjonalne. Natomiast reakcje jego są powolne, bo i przewodzenie bodźców w jego neuronach zachodzi wolniej niż u sangwinika. Dziecko tego typu uczy się łatwo, nie ma trudności w przystosowaniu do otoczenia. Jego mowa jest powolna, monotonna, uboga w obrazy i gesty. Jest dzieckiem pogodnym, nie sprawiającym trudności swoim wychowawcom. Ze względu jednak na swoją powolność w reakcjach robi wrażenie dziecka leniwego i opieszalego. W terminologii Hipokratesa — jest to flegmatyk.

3) Temperament mocny — niezrównoważony i ruchliwy. Duża odporność na zmęczenie komórek nerwowych przy równoczesnej łatwości przewodzenia w nich a braku zrównoważenia, gdzie proces pobudzenia góruje nad procesem hamowania, stanowi podkład dla usposobienia bardzo żywego, ale niezrównoważonego. Dziecko o takim wyposażeniu neurologicznym jest odporne na zmęczenie, ale mało rozważne i wybrawszy złą drogę, może trwać na niej zawzięcie i nie pozwolić się z niej zawrócić. Uczy się średnio, a przystosowuje się do otoczenia niełatwo. Stąd też może ono sprawiać trudności wychowawcze. Wymaga więc doboru od-

<sup>10</sup> S. Rubinsztein: Podstawy psychologii ogólnej. Przekład pod redakcją T. Tomaszewskiego. Warszawa 1962.

<sup>11</sup> W. Witwicki: Psychologia. Wyd. 2. T. 2. Lwów 1933 s. 338 n.

powiednich metod i środków wychowawczych. Mowa jego jest głośna i urywana, gesty nerwowe i nieprecyzyjne. Ten typ dziecka pod wpływem sytuacji frustrujących wykazuje dużą siłę buntu i agresji, a z kolei także łatwość do przestępczości. Jest to temperament choleryczny według podziału klasycznego.

4) Temperament słaby. Mała odporność na zmęczenie, przewaga procesu hamowania nad procesem pobudzenia w korze mózgowej, mała ruchliwość, sprawiają, że dziecko o takim wyposażeniu neurologicznym jest mało odporne na trudne sytuacje życiowe, łatwo popada w różnego rodzaju kompleksy, staje się bierne i apatyczne. Przede wszystkim dużo wysiłku kosztuje je powzięcie jakiejkolwiek decyzji. O ile u typów poprzednich decyzja zapada stosunkowo łatwo, to u tego typu zachodzi z trudnością. Zużywa ono tak wiele siły na nią, że mu jej już brakuje potem do czynu. Ten typ trudno się też przystosowuje do otoczenia, gdyż mu nigdy nie ufa, ciągle się czegoś obawia, a to z tej prostej przyczyny, że czuje się słaby, boi się porażek, stroni od towarzystwa, a przebywa raczej sam z sobą, zamykając się przed drugimi. Dziecko takie sprawia trudności wychowawcze ze względu na strukturę swego usposobienia i wymaga wielkiej wyrozumiałości i delikatności ze strony rodziców i wychowawców, a przede wszystkim atmosfery zaufania. Nie wolno go karcić i dezaprobować, ale podnosić i zachęcać. W klasycznym podziale temperamentów ten typ reprezentowany jest przez melancholika.

Są oczywiście jeszcze inne podziały temperamentów według innych kryteriów<sup>12</sup>, których tu przedstawiać nie będziemy. Natomiast trzeba jeszcze wspomnieć, że stosunkowo dosyć rzadko spotyka się czyste temperamenty wśród ludzi. O wiele częściej mamy do czynienia z temperamentami mieszanymi, z przewagą jednego z nich.

Temperamenty są wrodzone i nie dają się zmienić w sposób wychowawczy, ale dają się wychować i poprawić<sup>13</sup>, a każdy z nich przejawia swoistą wartość, która połączona z innymi może tworzyć dzieło zgrane i doskonałe, jak np. przy doborze temperamentów w małżeństwie, w zespole rodzinnym, wychowawczym itp., gdzie usposobienia zróżnicowane uzupełniają się.

Wychowanie temperamentu sangwinicznego polegać będzie przede wszystkim na wzmocnieniu woli obdarzonego nim osobnika i jej trwałości. Także i decyzja, która jest szybka u sangwinika, winna być poprzedzana większą rozważą i kierować się nie tyle impulsami, co raczej motywami racjonalnymi. Słowem temperament ten wymaga obramowania mocnym charakterem.

Flegmatyk, z reguły monoideowiec przy podejmowaniu decyzji, kierujący się przeważnie jednym motywem, wymaga rozszerzenia swoich zainteresowań i dopuszczenia do głosu większej ilości motywów przy wyborze, jakiego ma dokonać jego wola. Z tych też względów wskazane jest dla niego kształcenie ogólne, poszerzające jego zainteresowania.

U choleryka należałoby poprawić rozważą przed podjęciem decyzji, przyhamować jej szybkość przez wprowadzenie zastanowienia wspomagającego trafny wybór, poprzez przyjęcie słusznych zasad jako motywów

<sup>12</sup> Tamże, s. 380—386.

<sup>13</sup> M. Dybowski: O typach woli. Wyd. 2. Poznań 1947.

wyboru. Trzeba też zwracać uwagę w wychowaniu na rysujący się u choleryka władczy stosunek do otoczenia, aby go ukierunkować raczej na potrzeby bliźniego i na służenie mu. W sposobie wychowania należy unikać z nim przemocy i siły, a raczej odwoływać się do jego dobrej woli i ambicji.

Duża wahliwość w procesie decyzji u melancholika, wyczerpująca jego siły, wymaga korekty ze strony wychowania. Wybór ze strony jego woli staje się u niego problemem niełatwym do rozwiązania, gdyż każdy z motywów wydaje mu się ważny i pominięty wywołuje niezadowolenie, a każdy wybrany budzi zastrzeżenie. Praca nad wychowaniem melancholika winna zmierzać do przyspieszenia jego decyzji, do skracania jego wahliwości, do przekonywania go, że każdy motyw racjonalny i słuszny zawiera w sobie tyle dobra, by można spokojnie i bez obawy pójść za nim, a zaś każdy pozostawiony nie jest lepszy od wybranego. Trzeba też poprawić jego usposobienie w stosunku do otoczenia. Ponieważ z natury jest on nieśmiały i raczej unikający towarzystwa, a szukający samotności, trzeba mu pomagać do przelamywania takiej postawy, wciągając go w towarzystwo drugich, np. rówieśników, ale takich, którzy by go nie upokarzali, lecz dostrzegając jego wartości, których mu na pewno nie brakuje, doceniali je i podkreślali. Nie trzeba chyba zaznaczać, że w pierwszym rzędzie sami rodzice powinni w ten sposób do niego się odnosić. Jeśli który spośród wyżej wymienionych typów, to przede wszystkim melancholik wymaga, by potrzeba uznania była realizowana w stosunku do niego i by zauważać i podkreślać jego sukcesy.

Znajomość usposobienia dziecka, jak to już powiedziano, jest ważną w pracy nad nim. Pozwala bowiem zastosować bardziej indywidualne metody i środki wychowawcze i uniknąć wielu błędów w odnoszeniu się do niego. Nie można jednak na tej znajomości już poprzestać, ponieważ nie kończy ona i nie wyczerpuje naszej wiedzy psychologicznej o dziecku. Wszak dla wychowawcy ważne jest nie tylko to, z czym dziecko przychodzi na świat, jakie są jego zainteresowania czy jego temperament, ale i jego doświadczenia, przeżycia, a więc i historia jego życia.

### 3. ZNAJOMOŚĆ HISTORII ŻYCIA DZIECKA

Każde doświadczenie istoty żywej, każde jej przeżycie, zapada pomiędzy ten żywy mechanizm, jakim jest przyjmowanie bodźców i reagowanie na nie, i odpowiednio modyfikuje jej zachowanie się.

Nie inaczej jest u człowieka, u dziecka, tylko że jego doświadczenia, jego przeżycia tworzą historię jego życia przy współudziale jego świadomości, gdy ta się pojawia. Ale to nie znaczy, że ważna jest tylko historia świadoma. Podobnie jak w historii ludzkiej mamy do czynienia z faktami objętymi pamięcią wyrażoną w dokumentach oraz z prehistorią, która takich dokumentów dostarczyć nie jest w stanie, tak też i w historii życia człowieka i w historii życia dziecka ta sprawa się przedstawia. I tu także można mówić o prehistorii, o doświadczeniach i przeżyciach nie objętych jego świadomością i pamięcią, a które jednak wywierają wpływ na jego zachowanie się i na profil jego osobowości nie

mniejszy, aniżeli przeżycia świadome. Dlatego chcąc poznać historię życia dziecka, trzeba brać pod uwagę tak jedno, jak i drugie, a nawet sięgnąć jeszcze po dalsze dokumenty, jakich dostarczyć mogą czynniki odziedziczone i wrodzone dziecka. Nie jest też obojętne jego środowisko wychowawcze, które w taki czy inny sposób aktualizuje jego właściwości podmiotowe i sprawia, że jego zachowanie jest właśnie takie, a nie inne.

Rodzice jak i wychowawcy, chcąc zrozumieć zachowanie się dziecka, zwłaszcza zachowanie się dziecka trudnego, odbiegającego od normy, nie mogą pominąć historii jego życia i tych wszystkich czynników, które w niej biorą udział. Badając więc tę historię, trzeba zwrócić uwagę na:

#### Właściwości dziecka odziedziczone<sup>14</sup>

Jak np. ma to miejsce u typów psychopatycznych, u których zachwiana równowaga między uczuciem i wolą sprawia trudności w przystosowaniu się do otoczenia i jego norm społeczno-moralnych lub u typów schizotypicznych czy cyklotypicznych z przejawami choroby umysłowej. Może też dziecko dziedziczyć pewne skłonności epileptyczne, charakteropatyczne czy socjopatyczne, utrudniające normalny rozwój jego osobowości. Podłoże tego i źródło może być różne. Nie jest wykluczone, że jest nim alkoholizm zakorzeniony w rodzinie, w przodkach obojga czy jednego z rodziców lub inne przyczyny. W tych wypadkach mówimy o obciążeniu dziedzicznym dziecka. Wprawdzie dziedziczą się tylko zawieszki właściwości i cech (genotyp), a nie same cechy (fenotyp), ale te ostatnie kształtują się pod wpływem środowiska. Jeśli to środowisko, do którego w pierwszym rzędzie należą rodzice, przejawia w ich osobowości cechy odbiegające od normy, to nic dziwnego, że swoim zachowaniem aktualizuje właśnie załączki cech podobnych i kształtuje je swoim wpływem.

#### Właściwości wrodzone dziecka

Od właściwości odziedziczonych odróżnić należy właściwości wrodzone dziecka, z którymi przychodzi ono na świat, ale które nabyło nie drogą dziedziczenia, ale drogą jakiegoś przypadku, drogą choroby w łonie matki, w czasie porodu czy też tuż po urodzeniu. Nie przekazuje ono tych cech swoim następcom, ale wpływ ich na jego zachowanie się jest również dotkliwy. Podłożem ich jest najczęściej uszkodzenie mózgu, wyższych czynności nerwowych lub analizatorów, co w rezultacie daje dziecko upośledzone umysłowo, kalekie lub przewlekłe chore, mające trudności w przystosowaniu do środowiska społecznego i do środowiska w ogóle. Nie trzeba wykazywać, że historia takiego dziecka kształtuje się inaczej, aniżeli historia dziecka o normalnym podłożu biopsychicznym i że jest ono dzieckiem trudnym i swoim zachowaniem sprawia wiele kłopotu rodzicom i wychowawcom.

Prócz jednak tych właściwości odziedziczonych czy wrodzonych w historię życia dziecka wchodzi jego osobiste doznania i przeżycia od pierwszych chwil jego przyjścia na świat. Będą to przeżycia związane z jego potrzebami, o których wyżej powiedziano, a więc z potrzebami biologicz-

<sup>14</sup> S. Szuman i S. Skowron: *Organizm a życie psychiczne*. Warszawa 1934.

nymi, psychologicznymi i społecznymi. Ich realizowanie lub nierealizowanie, dokonujące się najpierw nieświadomie, a potem także świadomie. Różnego rodzaju frustracje, będące skutkiem braku miłości ze strony rodziców czy braku warunków bezpieczeństwa dla rozwoju dziecka, nadmiar przeżyć przykrych w jego życiu, już w jego początkach i to w ramach nieświadomości czy kielkującej dopiero świadomości, kształtują w nim podłoże emocjonalne antyspołeczne, dyspozycje dziecka trudnego w wychowaniu, trudnego dla procesu socjalizacji.

Następnie historia życia dziecka tworzy się z jego przeżyć i faktów świadomych, obejmowanych wyraźnie jego pamięcią, o zabarwieniu radosnym i przykrym. Jeśli wśród nich przeważają przeżycia przykre, a próg frustracji u niego jest niski, system nerwowy słaby, istnieje wszelkie prawdopodobieństwo, że będzie ono dzieckiem trudnym. Jego zbyt liczne i dotkliwie porażki, doznane upokorzenia ze strony zwłaszcza najbliższego jego otoczenia, brak jednolitości i konsekwencji w wychowaniu, atmosfera w domu przykra i napięta, zbyt częste i ostre konflikty rodzinne, niepowodzenia szkolne, doprowadzają dziecko do załamania jego wytrzymałości, do postawy protestującej buntem, agresją, ucieczką z domu, a nawet przestępczością. Swoją krzywdę akcentuje krzywdzeniem drugich, odrzucaniem norm społecznych i moralnych. Niedocenione i zdezaprobowane w rodzinnym otoczeniu, poszukuje oceny wartości siebie wśród podobnych sobie.

Poznać więc dziecko jako przedmiot wychowania i zrozumieć takie czy inne jego zachowanie się, to między innymi poznać historię jego życia. Niestety, tej historii życia własnego dziecka nie znają także i rodzice. Przyzwyczajeni do zła od samego początku, nie odczuwają go, aż dopiero urosnie do rozmiarów zagrażających ich bezpieczeństwu. Wtedy albo czują się bezradni wobec swego dziecka, albo też próbują uciec się do metod sprowadzających jak najgorsze skutki.

Informacja zatem o dziecku dotyczy jego rozwoju, trudności naturalnych z nim związanych, jego zainteresowań, potrzeb, temperamentu oraz historii jego życia.

#### B. INFORMACJA O RODZICACH

Informacja tylko o dziecku z zakresu psychologii jest zaledwie częścią wiedzy, jakiej wymaga wychowanie dziecka. Dziecko jest często takie, jakimi są jego rodzice. Dlatego znajomość psychologii rodziców jest nie mniej ważna jak i znajomość psychologii dziecka.

#### Psychologia rodziców <sup>15</sup>

Psychologia rodziców jest to psychologia ludzi dorosłych ze szczególnym uwzględnieniem roli ojca i matki, pozostającej w związku z ich strukturą życia małżeńskiego i ich cech osobowościowych.

Rodzice wychowują nie tyle wtedy, kiedy mówią do dziecka i informują je jak ma postępować, co raczej swoim przykładem. Ważne jest nie tyle to, co mówią, ale jak sami postępują, jak się odnoszą do siebie i do

<sup>15</sup> N. A. Ackerman: *The Psychodynamics of Family Life. Diagnosis and Treatment of Family Relationships*. New York 1959.

dziecka. To zaś z kolei zależy od struktury ich życia małżeńskiego, od ich cech osobowościowych, od ich postaw, od ich stosunku uczuciowego do dziecka, od warunków bytowych, od przypadków losowych itp.

Słusznie zauważa Makarenko, że nie wystarczy znaleźć jakąś przemyślną receptę na wychowanie, bo „próżniak nie wychowa człowieka pracy, ostatni łotr — uczciwego obywatela, a łgarz — człowieka brzydzącego się kłamstwem”<sup>16</sup>.

#### Jedność, spójność i trwałość struktury rodzinnej

O strukturze rodzinnej w procesie wychowawczym dziecka mówiliśmy dość obszernie w części pierwszej naszej pracy<sup>17</sup>. Tutaj zwrócimy tylko uwagę na jej zasadnicze momenty, na jej jedność, spójność i trwałość, bez których proces wychowania nie może liczyć na powodzenie.

Jedność struktury rodzinnej to przede wszystkim jedność związku małżeńskiego, będącego istotnym składnikiem struktury rodziny, związku monogamicznego. Przez spójność struktury rodziny należy rozumieć silną więź uczuciową, łączącą członków rodziny, najpierw samych małżonków, a następnie także rodziców i dzieci. Bez tej więzi struktura rodziny jest słaba, nie spełnia zasadniczych potrzeb dziecka — potrzeby miłości i potrzeby bezpieczeństwa, a tym samym nie zapewnia prawidłowego rozwoju jego osobowości. Wreszcie wymagana jest trwałość tej struktury dla procesu wychowawczego, której znowu podstawą jest trwałość samego związku małżeńskiego. Rozpad rodziny pociąga za sobą groźną dla spraw wychowania samotność dziecka.

Wychodząc więc tak z przesłanek ogólnych, jak i empirycznych, dostarczonych przez współczesne badania<sup>18</sup> zauważamy, 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.

#### Znajomość cech osobowościowych rodziców

Zarówno na samą strukturę życia rodzinnego jak i na stosunki międzyosobowe w rodzinie wpływają właściwości osobowościowe rodziców. Jedne z nich mają wpływ dodatni, korzystny, a inne, ujemny, destruktywny.

Do pierwszych należy przede wszystkim miłość między małżonkami-rodzicami, miłość uporządkowana i pełna, wpływająca na równowagę psychiczną partnerów, na ich spokój i bezpieczeństwo. Kochający się małżonkowie-rodzice stwarzają pomyślny klimat uczuciowy dla atmosfery wychowawczej dziecka. Brak takiej miłości prawie już z góry przesądza o niepowodzeniu w wychowaniu dziecka, gdyż powoduje w atmosferze domu przykre spięcia, konflikty, złe odnoszenie się do siebie partnerów, brak szacunku itp.

<sup>16</sup> A. S. Makarenko: Wychowanie w rodzinie. Wyd. 3. Tłumaczyła J. Wierzbicka. Poznań 1950 s. 14.

<sup>17</sup> P. Poręba: Jedność, spójność i trwałość struktury rodzinnej w procesie wychowawczym dziecka. *Studia Warmińskie* V (1968) 529—583.

<sup>18</sup> H. Spionek: Zaburzenia psychoruchowego rozwoju. Warszawa 1965. — G. Heuyer: Introduction à la psychiatrie in famille. Paris 1952.

Udane małżeństwo, powiązane więzią miłości daje początek udanemu procesowi wychowania dziecka, rzutuje na pomyślny rozwój jego osobowości.

Uspokojenie pogodne i zrównoważone rodziców, kiedy ich temperamenty wzajemnie się uzupełniają, znaczy wiele we wzajemnym odnoszeniu się do siebie i dla atmosfery wychowawczej domu. To zrównoważenie uczuciowe rodziców stanowi rękojmię spokojnego rozwoju dziecka, nie zakłócanego niebezpiecznymi skokami, niekonsekwentnymi posunięciami.

Obok zrównoważenia uczuciowego rodziców pożądaną cechą ich osobowości dla procesu wychowawczego dziecka jest ich zrównoważenie moralne, ich charakter moralny, stanowiący fundament oparcia dla osobowości społecznej i moralnej dziecka. Bez tej cechy charakteru w osobowości rodziców na nic się przydają wszelkie ich pouczenia i wskazania dla dziecka. Istnieje wtedy permanentne niebezpieczeństwo rozbieżności między zasadami a praktyką życiową, na które uwrażliwione jest dziecko, zwłaszcza w okresie swego dojrzewania, w okresie scalania jego osobowości. Poza tym wiemy, że proces wychowania zmierza przeciw między innymi do kształtowania charakteru moralnego dziecka, do wyrobienia w nim pewnych zasad moralnych i społecznych, wyrażających się w jego życiu. Nie może to jednak mieć powodzenia, jeśli dziecko nie ma przykładu ze strony swych rodziców.

Zaufanie, wyrozumiałość, cierpliwość i tolerancja w odnoszeniu się rodziców do siebie, będące w pewnej mierze wynikiem ich zrównoważenia uczuciowego i moralnego pozwalają kształtować podobny stosunek do dziecka i wytwarzać sprzyjającą atmosferę wychowawczą. W takim odnoszeniu się i w takiej atmosferze zaufania i tolerancji nabiera rumieńców godność człowieka, ujawniająca się tak w rodzicach, jak i w dziecku. Jest miejsce na rozwijanie aktywności dziecka i jego inicjatywy, na ocenę własnej wartości i zdobywania sukcesów.

Religijność, jeśli jest prawdziwa, oparta na głębokiej wierze, podnosi autorytet rodziców w oczach dziecka, a wartość dziecka w oczach rodziców. Wzrasta odpowiedzialność za życie dziecka i za jego wychowanie, czego właśnie brak dzisiejszemu wychowaniu w rodzinie. Wywiera ona też wpływ na spójność i trwałość struktury małżeńskiej i rodzinnej, pogłębia miłość do dziecka i do rodziców przez wprowadzenie w nią elementu nadprzyrodzonego.

Pracowitość i obowiązkowość rodziców bardzo dodatnio wpływa na rozwój osobowości dziecka. Pomaga mu w poprawnym ustosunkowaniu się do życia od samego początku, do jego własnych zajęć i obowiązków. Dziecko nie wyrasta wtedy na lekkoducha, nie próbuje pływać w życiu i tanim kosztem zdobywać uznanie dla siebie, marnować czasu i swoich sił na zbytkach i pohulankach, ale docenia wartość pracy swojej i cudzej. Jego postawa w stosunku do potrzeb rodzinnych i społecznych stanie się twórcza, a nie lekceważąca.

Do cech osobowości niekorzystnych u rodziców ujemnie wpływających na stosunki międzyosobowe w rodzinie, należy przede wszystkim niezrównoważenie uczuciowe i moralne. Brak zrównoważenia uczuciowego może pochodzić z różnych źródeł. Może być natury wrodzonej lub nabytej.

W pierwszym wypadku może to być nadpobudliwość i nerwowość wynikająca ze słabego systemu nerwowego u danej osoby, wskutek czego nie może ona zachować równowagi adaptacyjnej w stosunku do działania bodźców środowiskowych. Brak tej równowagi i proporcjonalności między bodźcami i reakcjami z jej strony narusza także równowagę w stosunkach międzyosobowych, a więc w naszym wypadku między rodzicami samymi i między nimi a ich dziećmi, tym samym także zakłóca atmosferę wychowawczą domu.

Do takich przypadków natury wrodzonej należy zaliczyć cechy psychopatyczne i charakteropatyczne w osobowości rodziców, powodujące u nich permanentne zakłócenie ich sfery emocjonalnej i wolitywnej, w związku z czym klimat psychiczny wokół nich staje się nieznosny, atmosfera pełna napięć i konfliktów, zagrażająca spokojowi i bezpieczeństwu dziecka.

Ale zachwianie równowagi uczuciowej może mieć miejsce u rodziców na skutek ciężkich przeżyć czy chorób, niepowodzeń, czyli może być natury nabytej. Niepowodzenia w małżeństwie, brak wierności i zdrady małżeńskie, niedobrane usposobienie, przemęczenie pracą, przepracowanie np. dzisiejszych matek podwójną pracą, zarobkową i domową, alkoholizm uprawiany przez któregoś z małżonków i awanturnicze zachowanie się w rodzinie, to wszystko może powodować nadpobudliwość i nerwowość po stronie obojga rodziców, czy jednego z nich i utrudniać stosunki międzyosobowe w rodzinie, sprawdzać klęskę wychowawczą dziecka, zwłaszcza gdy próg odporności na sytuacje przykre, stressowe jest niski, tak po stronie rodziców jak i samego dziecka. Niewiele może tu pomóc sama informacja dla poprawienia stosunków i podniesienia atmosfery wychowawczej, lecz wymagana jest już pomoc ze strony lekarza-neurologa czy psychiatry lub choćby psychologa.

Podobnie zakłócająco działa na stosunki międzyosobowe w rodzinie i na atmosferę wychowawczą brak zrównoważenia moralnego, ujemne cechy charakteru moralnego, jak kłamliwość ze strony rodziców, nieszczerzość między sobą i między sobą i dzieckiem, niedotrzymywanie przyrzeczeń i obietnic, obgadywanie innych, oszukiwanie, kradzieże mienia prywatnego i publicznego, upijanie się itp., oraz konsumpcyjna postawa w stosunku do życia, to wszystko wypacza prawidłowy rozwój osobowości dziecka. Mając taki przykład ze strony rodziców nie może ono kształtować w sobie odpowiednich postaw społecznych i moralnych i rozwijać pełnowartościowej osobowości.

#### Znajomość warunków bytowych rodziców

Na stosunki międzyosobowe w rodzinie oprócz cech osobowościowych rodziców wpływają także materialne warunki ich życia, a więc środki do życia i mieszkanie. Jak wynika z licznych wypowiedzi małżonków<sup>19</sup> warunki bytowe odgrywają niepoślednią rolę w ich odnoszeniu się do siebie i do dziecka. Niejedna miłość załamała się na skutek braku wystarczających środków do życia i nie wytrzymała próby w zbyt ciasnym mieszkaniu lub też w mieszkaniu nie swoim, lecz teściów.

<sup>19</sup> M. Parzyńska i J. Horodecka (oprac.): *Młodzi po ślubie*. Warszawa 1966. — Z. Kosowska-Syczewska i F. Jakubczak (oprac.): *Rodzina o rodzinie*. Warszawa 1967.



Wiele też musi wycierpieć dziecko w atmosferze niedostatku i ciasnoty mieszkaniowej i być świadkiem kłótni rozdrażnionych warunkami materialnymi rodziców. W mieszkaniu dokonują się pierwsze jego kontakty z otoczeniem, kontakty fizyczne ze środowiskim rzeczy i psychiczne oraz społeczne ze środowiskim rodzinnym. Mieszkanie zatem wplata się w stosunki międzyosobowe i w atmosferę wychowawczą. W ciasnym mieszkaniu, kiedy budzi się ono w nocy z płaczem, naraża się często na bicie za zakłócenie wypoczynku rodziców i sąsiadów, a w dzień niejednokrotnie wysłuchuje przykrych scen między ojcem i matką.

Wyniki dzisiejszych badań<sup>20</sup> w pełni potwierdzają nasze twierdzenie o wpływie wychowawczym warunków materialnych i mieszkaniowych na postępowanie rodziców i ich dzieci, na proces wykołajenia tych ostatnich.

#### Znajomość i potrzeba kultury w stosunkach międzyosobowych

Wśród nabytych właściwości osobowych rodziców nie powinno zabraknąć dobrych nawyków kulturalnych, będących rezultatem dobrego wychowania w młodości i samowychowania. Stosunki międzyosobowe w rodzinie ogromnie zyskują, kiedy są stosunkami kulturalnymi między rodzicami i między rodzicami a dziećmi. Zyskuje też przez to wiele atmosfera domu. Są one wyrazem opanowania rodziców, wzajemnego szacunku do siebie tych dwojga ludzi idących razem przez całe życie. Nie padają wśród nich brutalne słowa, wyzwiska, ubliżające powiedzenia, ani też nie przejawiają ordynarnego zachowania się w stosunku do siebie.

Kultura zachowania się obowiązuje we wszystkich stosunkach międzyosobowych, począwszy od stosunków intymnych w pożyciu małżeńskim, w kontaktach seksualnych, w zbliżeniach poufnych, do jawnych odniesień w stosunku do siebie i do otoczenia, nadając im wyraz godności prawdziwie ludzkiej.

Dziecko objęte kręgiem takich odniesień nacechowanych kulturą swoich rodziców, doznaje jak najlepszych skutków dla rozwoju swojej osobowości. Znajduje się bowiem w środowisku optymalnie wychowawczym, o ile z kulturą postępowania jego rodziców łączy się także ich kultura pedagogiczna, z czym wiąże się także ich świadomość wychowawcza.

#### Świadomość wychowawcza rodziców

Rodzice, powiedzieliśmy, wychowują głównie przez swoją osobowość, poprzez jej właściwości, ale nie tylko przez nie. Wszak nie są oni tylko automatami, bardziej lub mniej udanymi, ale są ludźmi, którzy świadomie mogą czegoś chcieć, mogą zmieniać swoją świadomą wolą to, co im się nie podoba, a co leży w ich mocy. Mogą zmieniać siebie, korygować swoją osobowość, pozbywać się wad, nabywać cnoty, słowem dokonywać u siebie zmian na lepsze.

Takich zmian mogą dokonywać także odnośnie swego dziecka. Jest ono

<sup>20</sup> M. Jasińska: *Proces społecznego wykołajenia młodocianych dziewcząt*. Warszawa 1967.

istotą plastyczną, potencjalną, uciążliwą na ich oddziaływanie zarówno nieświadome jak i świadome. Może się więc rozwijać według dobrych i złych wzorów, zależnie także od tego, jak pokieruje nim świadomość wychowawcza jego rodziców. Zawiera ona w sobie pewne elementy z zakresu samego podmiotu wychowania i przedmiotu oraz procesu wychowania.

Rodzice winni sobie przede wszystkim uświadomić, że dając życie dziecku są odpowiedzialni za nie i za jego wychowanie. Dzięki wychowaniu staje się ono i stać się może, pełnowartościowym członkiem społeczeństwa i Kościoła. Od nich więc w pierwszym rzędzie zależy, jakim człowiekiem będzie ich dziecko. Ta świadomość każe im także dostrzegać ich wielkie obowiązki wychowawcze, ciężące na nich jako rodzicielach nowego życia. Wielu młodych ludzi, którzy w zbyt młodym wieku zakładają rodziny, nie przejawia tej świadomości, skoro wnet po przyjściu dziecka na świat rozwodzą się i pozostawiają je w osamotnieniu, nie troszcząc się o jego los. Ale to nie tylko młodzi się rozwodzą. Czynią to także i starsi<sup>21</sup>, zrzucając obowiązki wychowawcze na drugą stronę rozbitego małżeństwa lub na instytucje państwowe.

Świadomość wychowawcza rodziców uwzględnić musi możliwości i potrzeby dziecka. Wychowanie ma do czynienia z żywym przedmiotem, z człowiekiem, który jako dziecko jest istotą słabą, niemniej jednak jest ono już od samego początku swego istnienia osobą, mającą swój cel w życiu, swoją indywidualność i kielkującą osobowość i jako takie, mając już ludzkie prawa, nie może być własnością rodziców, ich zabawką czy przedmiotem poniewierki. Wychowanie nie ma dziecka uczynić własnością rodziców, ale pomóc mu w pełnym rozwoju jego osobowości, jego sumienia, postaw społecznych i moralnych, człowieka pełnego i Bożego.

Wreszcie świadomość wychowawcza rodziców winna sobie zdawać sprawę z tego, czym jest samo wychowanie. Na pewno nie jest ono tresurą odbywaną tylko przy pomocy nagród i kar, ale jest procesem, serią zmian zachodzących w wychowanku przy współdziałaniu obydwóch stron, wychowującej i wychowywanej. Jest internalizacją wzoru wychowawczego, społecznego i kulturowego, zaakceptowanego zarówno przez wychowanka jak i przez wychowawcę, realizowanego w życiu przez tego ostatniego. Wzór ukazywany tylko słowami wychowawcy, ale przez niego nie realizowany, nie może zapuścić korzeni w osobowości wychowanka. Jest wtedy wzorem martwym. W procesie wychowawczym obydwie strony są aktywne, obydwie realizują wspólny ideał, z tą różnicą, że strona wychowująca daje przykład, jak to należy czynić.

Proces wychowawczy, jak zresztą prawie każdy proces asymilacyjny, połączeniowy wymaga optymalnej temperatury dla siebie. W stosunkach wychowawczych jest nią odpowiedni klimat uczuciowy w rodzinie, w jakim znajduje się dziecko.

#### Stosunek uczuciowy rodziców do dziecka

Miłość wzajemna rodziców i dziecka stwarza podstawę stałego, życzliwego obcowania i przyswajania sobie przez dziecko wzorców spotykanych w kole rodzinnym. Jednakże miłość rodziców do dziecka, zwłaszcza

<sup>21</sup> B. Łobodzińska: *Manowce małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1963.

miłość macierzyńska nie pokrywa się, a przynajmniej nie zawsze, z miłością pedagogiczną, o której mówi np. Kerschensteiner<sup>22</sup>, wyrażającą się w dążeniu do urobienia jednostki według pewnego ideału, uznanego za wartościowy i odpowiadający możliwościom ukrytym w psychice wychowanka.

Otóż miłość rodzicielska, a przede wszystkim matki do dziecka, często przysłania prawdę o dziecku, dostrzega w nim możliwości, jakich ono w gruncie rzeczy nie posiada i widzi jego przyszłość w obrazach niedostosowanych do rzeczywistości. Zniekształca więc ona prawdziwy obraz dziecka i przez to zniekształca także stosunek wychowawczy do niego. Niesie ona też niebezpieczeństwo patrzenia na dziecko jako na własność rodziców, na kontynuację ich planów i realizację celów, których sami nie zrealizowali w swym życiu. Może nawet zaistnieć niebezpieczeństwo narzucenia dziecku planu życia spaczzonego, niezgodnego z jego pragnieniami i zainteresowaniami, z jego powołaniem.

Miłość rodzicielska do dziecka może też rozciągać nad nim opiekę przesadną, wyrażaną przez język angielski jako *overprotection*<sup>23</sup>, czyniącą je niedołągą w życiu lub też rozpieszczonym tyranem, rozkapryszonym despotą w domu, narzucającym swoje impulsy i instynkty otoczeniu. Można z góry przewidzieć zachowanie się takiego typu jako człowieka dojrzałego i zakładającego rodzinę, pełnienie przez niego roli małżeńskiej, niezależnie od tego, czy to będzie mężczyzna czy kobieta.

Tak więc stosunek uczuciowy do dziecka wyrażający się w miłości rodzicielskiej, jakkolwiek jest konieczny i nieodzowny w procesie rozwoju i wychowania jego osobowości, to jednak nie oczyszczony przez wskazania pedagogiczne drogą informacji i pouczeń, może się okazać wprost niszczyielski. Zaślepiąca, nieroztropna miłość rodzicielska do dziecka może je skrzywdzić, pozbawiając samodzielności i odporności na przeciwności życiowe.

Może też mieć miejsce inny stosunek uczuciowy rodziców do dziecka, wyrażający się w zupełnej obojętności czy nawet wrogości. Wypadki takiego stosunku nie są odosobnione. Wystarczy, że dziecko nie było wzięte w plan, że było nie chciane, że jest przeszkodą w egoistycznych planach rodziców lub jednego z nich albo nastąpiła zmiana ojca (ojczym) czy matki (macocha), aby życie jego oderwane zostało od ciepła miłości i pozbawione koniecznego dla swego rozwoju ciepłego klimatu uczuciowego. Stosunek obojętny lub wrogi ze strony rodziców kształtuje podobny stosunek dziecka do jego otoczenia, zaznaczający się w buncie otwartym w postaci agresji lub ukrytym w postawie zamkniętej, zrezygnowanej, apatycznej. Prawdopodobnie znajdzie się ono na marginesach społecznych<sup>24</sup>, jeśli w porę nie zapobiegnie temu pedagogizacja jego rodziców.

#### Stosunek wychowawczy rodziców do dziecka

Każdy rozumie, że stosunek uczuciowy rodziców do dziecka nie pokrywa się z ich stosunkiem wychowawczym, jakkolwiek jest ważnym,

<sup>22</sup> G. Kerschensteiner: *Die Seele des Erziehers*, Leipzig 1930 s. 41 n.

<sup>23</sup> D. M. Levy: *Maternal Overprotection*, jw.

<sup>24</sup> W. Skulska: *Marginesy naszego życia*. Warszawa 1967.

a według niektórych<sup>25</sup> nawet istotnym elementem w tym ostatnim.

Stosunek wychowawczy jest przede wszystkim stosunkiem społecznym, albo raczej stosunkiem uwikłanym w stosunki społeczne, takie jak: stosunek przychylności, stosunek walki, stosunek tolerancji, stosunek przewodnictwa i stosunek mocy<sup>26</sup>.

Rodzice, ponieważ są równocześnie także wychowawcami swego dziecka, a przynajmniej winni nimi być, dlatego swój stosunek do niego wyrażają nie tylko poprzez uczucie miłości rodzicielskiej, ale i poprzez inne uczucia wiążące wychowawcę z wychowankiem, które są treścią stosunków społecznych.

#### *Stosunek przychylności*

Wśród nich na pierwszym miejscu umieścić należy stosunki przychylności i życzliwości, zabarwione emocjonalnie dodatnio i skierowane na wychowanka. Podstawą ich jest miłość, miłość pedagogiczna, bez zmysłowego i biologicznego zaangażowania i przywiązania, a raczej mająca za przedmiot swego upodobania osobowość wychowanka, rozwijającą się pod wpływem ideału wychowawczego. Rodzice więc muszą postąpić krok naprzód w swojej naturalnej miłości do dziecka, by je kochać nie tylko jako cząstkę siebie, ale jako wartościową cząstkę społeczeństwa, cząstkę ludu Bożego, wyrażającą się w pełnowartościowej jego osobowości. Jest to więc raczej miłość duszy ich dziecka, zwrócona na wartości w nim trwałe, wyższe, nieprzemijające. Taką właśnie „miłość dusz” w stosunkach wychowawczych nakazuje pedagogika naszego J. W. Dawida<sup>27</sup> i taką też miłość zaleca pedagogika chrześcijańska, ukazująca równocześnie wielkie wzory społeczne do naśladowania.

Z taką miłością wiąże się też szacunek okazywany dziecku, poszanowanie jego praw, o których mówi Deklaracja Praw Dziecka<sup>28</sup> i Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim<sup>29</sup>.

#### *Stosunek walki*

W stosunku wychowawczym spotykają się dwie indywidualności, na razie ze sobą nie zgrane, nie zharmonizowane, ale będące dopiero w drodze do zharmonizowania w procesie uspołecznienia wychowanka. Dopóki to nie nastąpi, istnieje możliwość kolizji i walki. Impulsy dziecka i jego egoistyczne instynkty spotykają się z reakcjami gniewu i oburzenia ze strony rodziców, w ich zakazach, groźbach, naganach i karach. Niejednokrotnie próbuje ono przeciwstawić się tym reakcjom, próbuje wygrać, sprzymierzając się z którąś stroną rodzicielską, zwłaszcza jeśli są one między sobą skłócone i nie zjednoczone w odniesieniach wychowawczych. Bywa, że syn, ulubieniec matki, sprzymierza się z nią przeciw ojcu, a córka, faworytka ojca, razem z nim stacza walkę ze swą matką, w czym

<sup>25</sup> H. Key: *Stulecie dziecka*. Warszawa 1901.

<sup>26</sup> R. Lohner: *Deskriptive Pädagogik*. Reichenberg 1927.

<sup>27</sup> J. W. Dawid: *O duszy nauczycielstwa*. Kraków 1912.

<sup>28</sup> Deklaracja Praw Dziecka, Genewa 1923 oraz nowy tekst proklamowany przez Organizację Narodów Zjednoczonych, 1959.

<sup>29</sup> Paweł VI: *Deklaracja o wychowaniu*, jw.

Freud<sup>30</sup> i psychoanalitycy widzą kompleks Edypa i Jokasty. W ten sposób dziecko, znalazłszy sobie sprzymierzeńca w walce, nie poddaje się pod autorytet swoich rodziców, ani też nie rozwija pomyślnie swojej osobowości społecznej. Instynkty i jego impulsy górują nad wartościami wyższymi, społecznymi i kulturalnymi.

Jest błędem po stronie rodziców, jako wychowawców, dopuścić do rozdwojenia między sobą, dać się przeciągnąć w walce przeciw drugiej stronie rodzicielskiej na korzyść wygranej dziecka. Ono właśnie najczęściej traci przez to, gdyż zahamowany zostaje prawidłowy jego rozwój. Kolidacja bowiem w stosunku wychowawczym, zachodząca pomiędzy rodzicami i ich dzieckiem nie jest właściwie kolidacją osób, ale raczej kolidacją impulsów dziecka i jego rozwijającej się osoby i w tej kolidacji czy walce powinna zwyciężyć jego osoba przeciwko właśnie tym impulsom i popędowi, a nie przeciwko rodzicom. Rodzice drogą zakazów i represji pomagają mu do zwycięstwa nad niższą jego naturą. To nie dotyczy, jak już wiemy, naturalnych objawów jego samodzielności w okresie tak zwanej przekory, zachodzącej w dzieciństwie i w wieku dojrzewania, które muszą być uszanowane i potraktowane z wielką wyrozumiałością i cierpliwością.

Oczywiście stosunek walki nie powinien być mnożony. Umiejętność wychowawcza rodziców powinna redukować spięcia z dzieckiem do minimum. W przeciwnym bowiem razie, kiedy zbyt często one się powtarzają i zbyt głęboko dotykają jego sfery emocjonalnej, pociągają za sobą zjawiska frustracji. Kiedy jednak do spięcia dochodzi, dziecko musi odczuć autorytet swoich rodziców i tym samym takich spięć unikać. Jeśli jednak uda mu się pokonać rodziców, ma już otwartą drogę do dalszych spięć.

#### *Stosunek tolerancji*

U światłych wychowawczo rodziców przeważa tolerancja nad walką i kolidują z dzieckiem. Polega ona na wyrozumiałości w stosunkach z nim, na wnikaniu w jego intencje, na niezrażaniu się jego błędami. Stosunek tolerancji pozwala rozwijać aktywność dziecka, jego inicjatywę, próbować własnych sił i przede wszystkim rozwijać własną samodzielność. Wtedy dziecko, mając dobry przykład postępowania swoich rodziców, łatwo też przechodzi od heteronomii do autonomii<sup>31</sup>, od wychowania sterowanego z zewnątrz do samowychowania. Na skutek tolerancyjnego obchodzenia się rodziców ze swym dzieckiem istnieją wszelkie dane ku temu, że takim stosunkiem odplaci się ono swemu otoczeniu.

Oczywiście byłoby błędem wychowawczym tolerować wszystko u dziecka. W takim wypadku nie byłoby to wychowanie, ale swawola w jego zachowaniu się, liberalizm w skrajnym swoim wydaniu. Tolerować można zachowanie dziecka, które nie narusza cudzych interesów, które nie wykracza przeciwko dobru wspólnemu, nie lekceważy zasad i norm społecznych i moralnych. Tolerować bowiem, to znaczy zgadzać się, że takie zachowanie czyjeś stale może się powtarzać, gdyż nie narusza ono niczyjego dobra, nie wykracza przeciwko moralności i przyzwoitości,

<sup>30</sup> S. Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 1915.

<sup>31</sup> S. Hessen: Podstawy pedagogiki. Przekład A. Zieleńczyk. Wyd. 2. Warszawa 1935.

obowiązującej porządnym ludzi. Wychowanie niesie pewien przymus, postuluje takie zachowanie się wychowanka, takie u niego postawy, jakich wymaga porządek społeczny i ład moralny.

Dobrze więc pojęta tolerancja odnosi się do takiego postępowania u dziecka, które nie przynosi ani jemu ani drugim szkody. W przeciwnym wypadku tylko wtedy, jeśli intencje wychowanka były inne, niż to wykazały skutki jego postępowania, dopuszczalna jest tolerancja.

#### *Stosunki przewodnictwa i mocy*

Dziecko w procesie przystosowania do środowiska wymaga pomocy drugich. Jedną z takich pomocy jest właśnie przewodnictwo ze strony rodziców, którym ono ulega, gdyż im ufa i kocha ich. Ufa im, ponieważ wierzy w ich doświadczenie, dostrzega ich siłę pod każdym względem i doznaje od nich życzliwości i miłości. Nie mając własnego doświadczenia, chętnie korzysta z pomocy tych, których autorytet uznaje.

Samo zaś przewodnictwo w procesie wychowania sprowadza się w pewnych przypadkach do tego, że przez swoisty nacisk wydobywa ono z wychowanka utajoną energię i zmusza go do aktywności. Udaje się to zwłaszcza wtedy, gdy pomiędzy przywódcą i uległym istnieje psychiczne podobieństwo i powiązanie uczuciowe dodatnie, jak to ma miejsce między rodzicami i dzieckiem. Autorytet w przewodnictwie nie powinien być ani za wielki ani za mały. W pierwszym wypadku, jeśli rodzice są za wielkim autorytetem dla dziecka — istnieje niebezpieczeństwo wypaczenia jego indywidualności. W wypadku drugim — istnieją małe szanse przetworzenia osobowości dziecka. Ideałem autorytetu jest, aby nie przygniatał swoją mocą i onieśmielał, ale raczej wyzwalał energię dziecka. W ten sposób dobrze spełni swoją funkcję wychowawczą.

Jak z powyższych danych widzimy, stosunek wychowawczy rodziców do dziecka jest bogatszy od ich stosunku uczuciowego do niego. Zawiera więcej elementów psychicznych i społecznych, ale łatwość swoją czerpie z dodatniego stosunku uczuciowego, oczyszczonego miłością pedagogiczną.

Dotychczas braliśmy pod uwagę stosunki raczej jednostronne, zachodzące między rodzicami i dzieckiem w świetle analizy psychologicznej. Tymczasem wychowanie w rodzinie dokonuje się poprzez stosunki wielostronne, jakie zachodzą między wszystkimi członkami rodziny.

#### *Wychowanie w grupie rodzinnej*

Trzeba zaznaczyć, że gdy chodzi o stosunek matki i ojca do danego dziecka, to w normalnych warunkach nie można go oderwać na dłuższy czas od stosunków życia rodzinnego w ogóle. Jeśli rodzice mają więcej dzieci, to między nimi nawiązują się pewne stosunki, które rodzice ze swej strony regulują i w ten sposób tworzy się swoista forma życia rodzinnego, w której opieka nad dzieckiem przemienia się w opiekę nad grupą. Członkowie jej oddziałują na siebie zgodnie z ich indywidualnością.

Wiemy już z poprzednich rozważań, jak ważne jest początkowe dzieciństwo dla przyszłego rozwoju osobowości dziecka. Prawdopodobnie jego „linia życiowa” jest już ustalona około 5 roku życia. Stąd tak ważna jest

analiza tych początków życia dziecka i informacja o nich dla rodziców.

Przede wszystkim wypada zaznaczyć, że struktura życia rodzinnego kryje w sobie przypadki pewnych powikłań i zgrzytów, gdy chodzi o stosunki między rodzicami i dziećmi oraz między dziećmi. Ognisko rodzinne staje się czasami terenem dynamicznych napięć, oscylujących między uczuciami miłości i nienawiści.

Do takich przypadków dochodzi w nim wtedy, gdy matka w sposób przesadny darzy swe dziecko, przeważnie syna, uczuciem miłości, a natomiast ojciec okazuje mu obojętność lub nawet wrogość. U dziecka rodzi się w takim wypadku miłość do matki, a niechęć czy nawet nienawiść do ojca. Podobny przypadek może zachodzić po stronie ojca, który specjalnym uczuciem darzy znowu córkę. W tych przypadkach, jak nam to już wiadomo, Freud i psychoanalitycy dopatrują się powiązania seksualnego między matką i synem oraz między ojcem i córką. Nie wdajemy się tu w jałową dyskusję nad tą teorią, która zresztą nie ma uzasadnienia naukowego, ale stwierdzamy, że takie fakty powiązań uczuciowych w ognisku życia rodzinnego od czasu do czasu znajdują miejsce. Tłumaczymy je sobie stosunkami zachodzącymi między matką i ojcem, a raczej między żoną i mężem, na podłożu niedopełnionych uczuć w ich pożyciu małżeńskim.

Żona, niedosycona przez męża w swoich uczuciach, zaniebawiana przez niego, skierowuje zasoby swych uczuć do swojego syna. Podobnie też i mąż, nie znajdując pełnego zadowolenia uczuciowego w pożyciu z żoną, szuka dopełnienia uczuciowego z córką. Oczywiście nie w sensie seksualnym, ale w sensie wysublimowanego uczucia mężczyzny do kobiety. Jest to więc miłość ojca do dziecka *plus* wysublimowana miłość mężczyzny do kobiety.

Według poglądów psychoanalitików, w takich wypadkach syn rywalizuje z ojcem o matkę, a córka staje się rywalką matki w posiadaniu ojca. Nie zgadzając się we wszystkim z tymi poglądami, chcemy podkreślić jednak doniosłość znaczenia udanego pożycia małżeńskiego dla tworzenia się normalnych i prawidłowych stosunków między rodzicami i dziećmi. Stosunki te bowiem nie zawsze są przejrzyste, typowo jednakie i wolne od powikłań, jakby się to zdawać mogło.

Podobne powikłania w tych stosunkach między rodzicami i dziećmi mogą mieć miejsce, o czym też już informowaliśmy wyżej, na skutek braku miłości do dziecka ze strony matki, na skutek odtrącenia go przez rodziców, co prowadzi u niego do frustracji, a w związku z tym do zgeneralizowania agresji przeciwko otoczeniu<sup>32</sup>. Nie lepiej też kończy się przesadna dbałość o dziecko ze strony rodziców (*maternal overprotection*)<sup>33</sup>, chociaż jej efekty są innego rodzaju.

Na szczególną uwagę w stosunkach wychowawczych w grupie rodzinnej zasługuje zjawisko pozycji poszczególnego dziecka, gdy ich jest więcej, czyli tak zwanej konstelacji rodzinnej<sup>34</sup>. Zdaniem Adlera, dzieci wychowywane w tej samej rodzinie muszą walczyć o zdobycie odpowiedniej pozycji we wzajemnym stosunku oraz w stosunku do rodziców.

<sup>32</sup> J. Dollard, L. W. Doob, N. E. Miller, O. H. Mowrer: *Frustration and Aggression*. New Haven 1947.

<sup>33</sup> D. M. Levy: *Maternal Overprotection*, jw.

<sup>34</sup> A. Adler: *Über den nervösen Charakter*. Wien 1923.

Zauważył słusznie, z czego często rodzice nie zdają sobie sprawy, że dziecko starsze przeżywa tragedię z chwilą, kiedy młodsze przychodzi na świat i rodzice przenoszą swe względy częściowo lub całkowicie na osobę tego młodszego. Dziecko starsze, zazdrosne o względy rodziców, przeżywa głęboko niechęć do swego „rywala”. Niejednokrotnie okazuje mu wzgardę plując na nie, niszcząc jego zabawki, a nawet posługując się w stosunku do niego rękoczynem. Równocześnie używa wszelkich sposobów, ażeby z powrotem zwrócić na siebie uwagę rodziców, chociażby przez takie zachowanie się jak ucieczka w chorobę, okazywanie przekory, agresji, dopuszczanie się czynów niedozwolonych itp.

Zazdrość dziecka starszego o młodsze wydają się potwierdzać także badania eksperymentalne, dokonywane już w okresie międzywojennym<sup>35</sup> przy pomocy tak zwanej metody lalkowej, przedstawiającej scenę rodziny, w której występują w postaci lalek dzieci starsze i niemowlę oraz matka. Badane dziecko, które ma w domu młodsze od siebie, otrzymuje w tej scenie lalkę przedstawiającą dziecko starsze i utożsamiając się z nim, z chwilą, gdy eksperymentator aranżuje scenę czułości między matką a niemowlęciem, wykazuje reakcje zazdrości i niechęci, ingerując trzymaną lalką w odbywającą się scenę.

Zjawisko zazdrości o względy rodziców i niechęci w stosunku do młodszego dziecka występuje w tej zwłaszcza rodzinie, w której starsze dziecko nie zostało przygotowane na zjawienie się młodszego i nie zostało zawczasu wciągnięte w opiekę nad nim. Tam natomiast, gdzie matka spodziewając się drugiego dziecka, co zresztą nie daje się ukryć i czego kryć nie potrzeba, przygotowuje starsze dziecko na jego przyście i do roli, jaką ma spełniać względem niego, nie ma powyższej tragedii.

W związku z różnym wiekiem dzieci w rodzinie, kształtuje się też, według poglądów szkoły Adlera, osobowość tych dzieci, pewne ich typy. Najstarsze dziecko góruje nad młodszymi siłą i doświadczeniem i usiłuje wyrobić sobie nad nimi autorytet i posłuch. Ta przewaga jego nad młodszymi może się jednak przerodzić w tyraństwo. Natomiast dziecko najmłodsze, czując swoją słabość i bezradność wobec starszych, staje się nadwrażliwe na wszelkiego rodzaju, prawdziwe i urojone, upośledzenia i w związku z tym, chcąc jednak zachować poczucie swej mocy, przejawia skłonność do przekory i buntu. W przeciwieństwie do tych dwóch typów dziecka najstarszego i najmłodszego rozwija się typ dziecka średniego, znajdującego się w sytuacji nie wymagającej przejawiania ani autorytatywności, ani sprzeciwu czy buntu. Jego więc miejsce w konstelacji rodzinnej powoduje u niego postawę bierną, nieśmiałą, a nawet nieudolną. Czy tak jest w rzeczywistości, jak to przedstawiają adlerowcy?

Na pewno jest w tych poglądach część prawdy. Trzeba jednak zaznaczyć, że rozumna ingerencja rodziców w sprawy międzyosobowe dzieci nie dopuszcza do takiej nierówności wśród nich. Owszem, ich indywidualności zostają zachowane, ale rozwijające się w pełni ich osobowości pod czujną opieką rodzicielską nie będą wykazywać różnic pod względem stopnia wartości.

W szczególnej sytuacji wychowawczej znajduje się dziecko jedyne w rodzinie, a więc jedynek lub jedynaczka. Jest ono pozbawiane szeregu

<sup>35</sup> D. Levy: *Studies in sibling rivalry*. New York 1937.



stosunków społecznych i kontaktów, na jakie pozwala sytuacja wychowawcza w rodzinie, gdzie jest więcej dzieci. O wiele trudniej jest wychować dobrze jedno dziecko, jedynaka czy jedynaczkę, aniżeli więcej dzieci. Toteż słusznie zauważa Makarenko<sup>36</sup>, że „nawet jeżeli rodzina znajduje się w dość trudnych warunkach materialnych, nie należy poprzestać na jednym dziecku”.

Przede wszystkim miłość rodziców do jedynaka czy jedynaczki nie jest równa, ale nerwowa. Rodzice trzęsą się nad nim, są ustawicznie zaniepokojeni o jego zdrowie i życie. Łatwo też w stosunku do niego mogą popełniać błędy wychowawcze, błędy nadmiernej dbałości, rozpieszczenia, ślepej miłości, pozwalającej mu wyrósć na egoistę i tyрана. Proces jego uspołecznienia jest utrudniony, gdyż brak mu zespołu, w którym dziecko normalnie zdobywa umiejętność współżycia i zaczyna rozumieć potrzebę norm społecznych i moralnych. Tylko w rodzinie, gdzie jest więcej dzieci, wytwarza się miłość i przyjaźń w różnych postaciach i możliwość wdrożenia się w różne formy stosunków społecznych i kształtowania różnych uczuć w stosunku do bliźnich.

Nie każde jednak małżeństwo może sobie pozwolić na więcej dzieci, aniżeli jedno. Tam więc, gdzie jest to niemożliwe, aby mieć więcej dzieci, rodzice mogą uzupełnić swoje środowisko przez przybranie dziecka z zewnątrz, przez adopcję. Jeśli jednak wypada im pozostać przy jednym tylko dziecku, powinni dołożyć wszelkich starań, aby się zapoznać z trudnościami wychowawczymi jedynaka i włączać go jak najczęściej w zespoły rówieśników oraz uczynniać wciąż jego gotowość niesienia pomocy innym dzieciom i starszym. Mając też na uwadze jego przyszłe miejsce w życiu, winni stawiać mu wymagania według jego sił i rozwijać w nim mocny charakter, który mu pomoże do sprostania trudnościom w życiu.

W przytoczonych przez nas uwagach podkreślaliśmy pewne trudności związane z wychowaniem dziecka, wobec których rodzice często są bezradni, albo też nie uświadamiają ich sobie. Są przecież w przeważającej części samoukami na polu wychowania. Trzeba jednak uznać za w pełni słuszne powiedzenie, że rodzina „nawet w swej niedoskonałej strukturze niewątpliwie w zasadzie .... olbrzymi dodatni wpływ na kształtowanie się psychiki dziecięcej”<sup>37</sup>. Jako grupa społeczna jest ona pierwszym i niezastąpionym środowiskiem wychowawczym dziecka. W niej i przez nią kształtuje się jego postawa społeczna, moralna, religijna, a nawet ogólnoludzka. Mimo swych braków pedagogicznych, jest ona jednak wspólnotą opartą na silnej więzi uczuciowej, przez co staje się ideałem dla innych wspólnot ludzkich. Stosunki międzyosobowe zachodzące w niej nie mają charakteru interesownego i rygorystycznego *do ut des*, ale opierają się na dobrej woli, na miłości i na zdolności poświęcania się. Ma też zdecydowaną przewagę nad dzieckiem w porównaniu z wszystkimi innymi instytucjami wychowawczymi, stoi bardzo blisko niego i dzierży klucz do jego wychowania, jakim jest miłość. Potrzebuje jednak pomocy od zewnątrz, potrzebuje wiedzy pedagogicznej i umiejętności wychowawczej ze względu na złożone warunki współczesnego życia i na skomplikowany

<sup>36</sup> A. S. Makarenko: Wychowanie w rodzinie, jw. s. 10.

<sup>37</sup> S. Bailey: Psychologia wychowawcza w zarysie. Wyd. 6. Warszawa 1963 s. 320.

proces obecnego wychowania. Rodzice muszą znać nie tylko właściwości psychiczne swojego dziecka i swoje, ale także muszą wiedzieć jak się wychowuje i umieć wychowywać.

### C. INFORMACJA O WYCHOWANIU

Rodzina jest strukturą otwartą, wychowuje swe dziecko nie dla siebie, ale dla szerszych społeczności. Musi się więc liczyć z ich potrzebami i „zamówieniami” na wartości społeczne i kulturalne. Choć ich nie dostarczy w stanie gotowym, bo to przechodzi jej możliwości, to jednak musi założyć ich pewne początki w dziecku. Ale i to wymaga już pewnej fachowej wiedzy z dziedziny wychowania. Nie mamy tu zamiaru dostarczyć wyczerpującej wiedzy pedagogicznej dla rodziców, ale przynajmniej udostępnić im jej najważniejsze elementy, które mogą się okazać przydatne w ich odniesieniach wychowawczych do dziecka. Będzie to więc nie znajomość pedagogiki, ale raczej propedeutyki wychowania.

#### Propedeutyka wychowania

Ważne jest dla rodziców jako wychowawców, aby przynajmniej wejść w początkowe zagadnienia wychowawcze, w początkową problematykę wychowania, uświadomić sobie, że takie zagadnienia i problemy istnieją i w ten sposób obudzić u siebie pewną refleksję wychowawczą. Nie musi się być mistrzem w powierzonych sobie czynnościach i obowiązkach, ale nie wolno być profanem. Powierzone obowiązki nad dzieckiem nie należą do mało znaczących. Winno się je mierzyć miarą człowieka rozwiniętego z dziecka. Wszak dzięki wychowaniu człowiek staje się tym, kim jest, dobry lub zły. Mówi się, że okoliczności czynią człowieka takim, jakim jest, ale wśród nich najważniejszą okolicznością jest właśnie wychowanie. Wypada więc zastanowić się nad tym, czym ono właściwie jest, ku czemu zmierza i jak to ma czynić.

#### Wychowanie jest sztuką

„Żeby też jedna pierś była zrobiona nie według krawca, lecz Fidasza” mówi poeta. A właściwie to nie ma jakiejś miary czy recepty na wychowanie człowieka. Jest on przecież istotą tak złożoną i skomplikowaną, przejawia tyle bogactwa w swym podłożu psychicznym i duchowym, tyle możliwości rozwojowych, że byłoby niebezpieczną zarozumiałością twierdzić, że mamy gotową receptę na wychowanie jego osobowości.

Poza tym nawet w rodzinie każdy człowiek jest inny, każde dziecko ma odrębną indywidualność, nie da się więc zastosować tej samej miary, tych samych metod w stosunku do wszystkich. Trudno też mówić o jakiejś jednej pedagogice, ale raczej należałoby przyjąć, że jest ich tyle, ile jest ludzi wymagających wychowania. Proces wychowania każdego dziecka jest inny, odmienny, ze względu na odmienną jego właściwości psychicznych, a więc i jego wewnętrznego środowiska.

Stąd też można zaryzykować powiedzenie, że wychowanie jest w istocie swą sztuką, jest funkcją osobowości wychowawcy, która w jakiś sposób scala wszystkie, niekiedy sprzeczne elementy sytuacji wychowaw-

czej i oddziałuje na inne, kształtujące się osobowości, z których każda ma swoje własne, odmienne, charakterystyczne cechy. Nie ze wszystkimi dziećmi postępuje się w ten sam sposób, a wybór metod i środków adekwatnych do poszczególnych warunków rozwoju każdego z nich i poszczególnych jego właściwości psychicznych nosi na sobie piętno bogactwa, poziomu i charakterystycznych cech wychowawcy, jego wnikliwości wychowawczej.

Tak jak nie będąc artystą, nie można wyuczyć się sztuki gotowej raz na zawsze, gdyż ona się wciąż rozwija, tak też nie można wyuczyć się wychowania, bo jego proces znajduje się w ustawicznym rozwoju. Niemniej jednak istnieją pewne warunki jego rozwoju, wewnętrzne i zewnętrzne, obecne zawsze, których znajomość jest nieodzowna dla wychowawcy, jak też i pewne zasady ogólne i pewien zespół ogólnych metod, których znajomość nie może być pominięta i zlekceważona w wychowaniu. Dlatego też mówiąc o sztuce wychowania, nie możemy zapominać o tym, że jest ono także umiejętnością.

#### Wychowanie wymaga umiejętności

Z chwilą, kiedy człowiek znalazł się w zróżnicowanych stosunkach społecznych i żyje wśród bardzo zróżnicowanych dóbr kulturalnych oraz ma spełniać odpowiednie funkcje i role w tak zróżnicowanej rzeczywistości społecznej i kulturalnej, jego wychowanie stało się trudnym zadaniem i wymaga od wychowawców gruntownego przygotowania, gruntownej wiedzy i umiejętności. Nie mogą być od niej zwolnieni rodzice, którzy zakładają pierwsze zręby pod rozwój osobowości swojego dziecka, mającego uczestniczyć w tak bardzo złożonym współczesnym życiu, pełnić w nim odpowiednie funkcje i role.

Wyrazem tych potrzeb przygotowania rodziców na wychowawców, przyjscia im z pomocą w trudnościach wychowawczych ich dzieci, jest akcja wychowawcza wśród rodziców, dająca się zauważyć prawie w całym świecie kulturalnym, także i u nas w Polsce. Są czynne uniwersytety dla rodziców, różnego rodzaju poradnie, towarzystwa itp. Chodzi o umiejętność wychowania wśród rodziców, by mogli dobrze wychowywać swoje dziecko, popełniając przy tym jak najmniej błędów, które często stają się już nieodwracalne w życiu, nie dające się naprawić. Nielatwo bowiem poprawić złe wychowanie, o wiele łatwiej jest dobrze wychować dziecko od samego początku, od najwcześniejszego dzieciństwa. Umiejętność wychowania pozwoli rodzicom kształtować prawidłowo osobowość ich dziecka, uwzględniając zarówno jego potrzeby indywidualne jak i społeczne.

Umiejętność wychowania, jak zresztą każda umiejętność, wymaga pewnych wiadomości jak też i stosowania ich w poszczególnym wypadku. Wymaga ona wielu wiadomości o dziecku z dziedziny jego rozwoju fizycznego i psychicznego, z dziedziny takich więc nauk jak medycyna, higiena, biologia, psychologia, o czym sygnalizowaliśmy wyżej oraz z zakresu pedagogiki, o czym zamierzamy informować tutaj. Wymaga też wiadomości o rodzicach, o środowisku wychowawczym rodzinnym, społecznym i kulturalnym.

Rodzice nie mogą jednak poprzestać na tej wiedzy ogólnej. Wszak

wiemy, że każde dziecko, nawet i w tej samej rodzinie, jest inne, wymaga więc indywidualnego podejścia wychowawczego. Wcześniej jednak rodzice winni poznać specyfikę jego odrębności psychicznych, by mogli zastosować w stosunku do niego właściwe metody. Poznanie zaś tej specyfiki wymaga z ich strony bacznej obserwacji własnego dziecka od początku jego życia. Dopiero połączenie wiedzy ogólnej o dziecku z wiedzą empiryczną na podstawie własnych nad nim obserwacji, daje wiedzę konkretną o danym dziecku. I dopiero posługiwanie się taką wiedzą w praktyce wychowawczej, stosowanie jej na codzień w odniesieniu do dziecka i śledzenie skutków, a następnie w miarę potrzeby modyfikowanie tychże odniesień, staje się umiejętnością wychowawczą.

Z tego wynika, że umiejętności wychowawczej nie można otrzymać w stanie gotowym na drodze przekazu, niezależnie od praktyki. Podobnie jak młody chirurg nie nabywa umiejętności swego zawodu tylko przez studia teoretyczne z dziedziny medycyny, ale dopiero łącznie z praktyką, tak też się rzecz ma z umiejętnością wychowania. Dopiero wiedza o dziecku i praktyka wychowawcza wzięte razem dają umiejętność wychowywania.

Z wypowiedzi młodych rodziców<sup>38</sup> dowiadujemy się o ich bezradności na polu wychowania, chociażby pierwszego ich dziecka. Czują się nieprzygotowani do takich zabiegów. Zaczyna się dopiero poszukiwanie odpowiedniej literatury, studiowanie jej, a tymczasem dziecko nie czeka, nie zatrzymuje się w swoim rozwoju do czasu, aż jego rodzice zdobędą potrzebne przygotowanie, ale rozwija się dobrze lub źle. To i tak dobrze, jeśli rodzice odczuwają pod tym względem swoje braki i starają się je usunąć. A cóż można powiedzieć o tych, którzy takich braków nie odczuwają, chociaż je w dużym stopniu posiadają, a takich jest większość.

Czyż zatem dla dobra dziecka, dla dobra społeczeństwa, dla dobra Kościoła nie byłoby wskazane, ażeby młodzi kontrahenci przeszli pewien obowiązkowy kurs przygotowania wychowawczego dziecka i wykazali się przed ślubem jego znajomością? Chodzi przecież o umiejętność wielce odpowiedzialną w społeczności ludzkiej.

#### Wychowanie to zabiegi docelowe

Wychowanie nie powinno być tylko dziełem przypadku, ale procesem świadomie ukierunkowanym ku pewnym celom. Przy tym trzeba zaznaczyć, że cel wychowania musi być zgodny z celem człowieka, a więc powinien uwzględniać jego potrzeby indywidualne, społeczne i kulturalne. Gdy chodzi o potrzeby indywidualne dziecka, to w aspekcie światopoglądu katolickiego są nimi potrzeby doczesne i wieczne, szczęście jego doczesne i szczęście wieczne, zbawienie duszy. Ku temu celowi ostatecznemu zdąża chrześcijanin poprzez pełny rozwój swojej osobowości, poprzez wychowanie fizyczne, umysłowe, społeczne, moralne i religijne.

Stąd też Deklaracja o wychowaniu mówi, że wychowanie chrześcijańskie zdąża do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, czyli do harmonijnego rozwijania właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych dzieci i młodzieży oraz do ukształtowania człowieka doskonałego na miarę wieku

<sup>38</sup> Młodzi po ślubie, jw.

pełności Chrystusowej<sup>39</sup>, człowieka uspołecznionego i apostołującego w procesie chrystianizacji dzisiejszego świata.

Rodzice zatem chrześcijańscy w wychowaniu swego dziecka winni mieć na uwadze jego cel osobisty, społeczny i kulturalny. Przez cel osobisty, indywidualny należy rozumieć pełny rozwój jego osobowości tak w znaczeniu doczesnym jak i nadprzyrodzonym, duchowym, w powiązaniu z Chrystusem przez łaskę. Mówimy też o celu społecznym w wychowaniu, jakkolwiek w pełni rozwinięta osobowość człowieka już tym samym zawiera w sobie jego postawy społeczne. Chcemy jednak podkreślić znaczenie wychowania społecznego, bez którego samo wychowanie nie zasługuje na to miano. Wychowanie nie owocujące społecznie, nie jest wychowaniem. Jak długo człowiek jest samolubem, egoistą i nie odczuwa potrzeby udzielania się drugim, tak długo nie jest człowiekiem wychowanym. „Rodzina — mówi Deklaracja o wychowaniu — jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom”<sup>40</sup>. Do takich cnót zalicza Sobór Watykański II: „szczerłość ducha, stałe przestrzeganie sprawiedliwości, dotrzymywanie przyrzeczeń, grzeczność w postępowaniu i skromność połączoną z miłością”<sup>41</sup>.

Do pełni osobowości ludzkiej należy wychowanie kulturalne, w którym, jak słusznie podkreśla Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym, „na pierwszy plan występują wartości inteligencji, woli, sumienia i braterstwa”<sup>42</sup>, wprowadzające wychowanka do pełnej kultury ludzkiej.

I znowu rodzina jest w pierwszym rzędzie jakby matką i żywicielką takiego wychowania poprzez swoją miłość i szacunek do dziecka i do ukazywanych mu dóbr kulturalnych przy pomocy środków społecznego przekazu. Przy tym należy podkreślić, że do kultury życia osobistego wychowanka, należy jego opanowanie, zrównoważenie uczuciowe, umysłowe i dążeniowe, którego wyrazem jest jego charakter moralny, stanowczość i niezłomność jego woli przy wyborze prawdziwych wartości ludzkich.

#### Wychowanie aranżuje odpowiednie wzory

Na drodze do osiągnięcia celów wychowanie stawia wzory i modele postępowania i zachowania się, którego wymaga realizacja celów wychowawczych. Wzór jest to sposób zachowania się uznany za normalny w danej sytuacji, a niekiedy jako powinny i idealny, np. wzory świętych i bohaterów. Natomiast model jest obrazem pożądanego zachowania się w danej grupie społecznej.

Wychowanie organizowane i planowe ukazywało zawsze nie tylko cele, ale wzory wychowawcze, ułatwiające proces kształtowania się osobowości wychowanka. Wychowanie, które nie może ukazać wzorów wychowawczych oczom wychowanka, ma pracę bardzo utrudnioną. Jest w podobnej sytuacji jak turysta idący ku szczytom bez znaków na swej ścieżce.

<sup>39</sup> P a w e ł VI: Deklaracja o wychowaniu, jw. s. 1—2.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> P a w e ł VI: Dekret o formacji kapłanów. Sobór Watykański II, jw. n. 11.

<sup>42</sup> Tenże: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Tamże, n. 61.

Pierwszym wzorem, z którym dziecko się spotyka na drodze wychowania, to jego własni rodzice. Oni swoim przykładem uczą je, jak ma postępować. Dziecko kochając swoich rodziców chętnie ich naśladuje. Jakaż wtedy odpowiedzialność z ich strony za dawanie przykładu. Bo jeśli ten wzór jest niezgodny z prawdziwymi wzorami dostarczanymi przez szersze społeczeństwo i jego kulturę, a w rodzinie chrześcijańskiej przez społeczność chrześcijańską, to proces wychowania już w swoich początkach przedstawia się tragicznie.

Zwyczajnie jednak w rodzinach chrześcijańskich bardzo wczesnie stawia się dziecku wzory wyższe, jakimi są Chrystus i jego święci, ale i wtedy najbliższym wzorem dla dziecka są rodzice, realizujący wzory wyższe. Ważne jest w wychowaniu dziecka, aby mu stawiać tak cele jak i wzory bliskie, a nie odległe, gdyż wszystko, co dalekie i wysokie jest dla jego psychiki niedostępne, a więc i nierealne. Tylko to, co bliskie i łatwe, staje się dla niego dostępne. W miarę natomiast coraz pełniejszego jego rozwoju ukazujemy mu wzory o większej wartości.

Duże też może mieć znaczenie dobór odpowiedniej lektury, zawierającej odpowiednie wzory i postacie bohaterów. Należy tu wykluczyć nie tylko książki wątpliwe pod względem etycznym, ale i takie, które mogą zbyt pobudzać jego wyobraźnię, w szczególności opisy zbrodni i tortur, wyczyny kryminalne i gangsterskie. Tego rodzaju lektura zawiera wzory bardzo pociągające, ale złe i niebezpieczne, gdyż dziecko może próbować je naśladować, jak każdy zresztą wzór.

Wzorów dostarczają także i filmy. Z punktu widzenia wychowawczego mogą one być dla dziecka cennym źródłem rozrywki i wiedzy, zwłaszcza filmy historyczne, dokumentalne, przyrodnicze. Wiadomo też jak chętnie młodzież naśladuje wzory ekranowe w swoim życiu. Większość jednak filmów nie nadaje się dla dzieci. Obrazy filmowe zawierają przeważnie duży ładunek emocji, ponad siły dziecka i przysyłają mu świat realny, pozbawiając je poczucia rzeczywistości właśnie w okresie, w którym powinno je sobie wyrabiać. Poza tym istnieje niebezpieczeństwo, że dziecko zechce naśladować sceny oglądane na ekranie. Stwierdzono też, że zbyt częste oglądanie filmów osłabia pamięć u dziecka i zdolności koncentracji uwagi, jak też i zdolności samodzielnego myślenia. Stąd więc film nie może być stałą rozrywką dziecka, poza specjalnymi seansami o szczególnej wartości dla niego przewidzianej.

Jakkolwiek dziecko trzeba chronić przed nadmiarem filmów, to jednak nie można go w całości ich pozbawiać ze względu na przygotowanie u niego odpowiedniej postawy krytycznej. Rodzice właśnie mają tu wiele do zrobienia, aby przygotować swe dziecko na właściwego odbiorcę ekranowego. W miarę jak ono dorasta, trzeba nauczyć je wybierać filmy i umieć patrzeć na nie krytycznie, w czym wielce pomocne są wspólne dyskusje nad filmem między rodzicami a starszymi dziećmi. W ogóle środki masowego przekazu w domu powinny podlegać kontroli rodziców i znaleźć się w polu ich uwagi i troski wychowawczej.

Nie jest wykluczone, że krytycznie oglądany film o wysokiej wartości etycznej i estetycznej może dostarczyć dziecku wzoru osobowego i niejedynemu bohater z ekranu stanie się natchnieniem w pracy nad sobą, nad swoim charakterem.

## Wychowanie wymaga trzymania się zasad

Jakkolwiek proces wychowania prawie u każdego dziecka w rodzinie przebiega inaczej ze względu na odmienną indywidualność każdego z nich, to jednak wychowanie nie jest chaotyczne i nie kieruje się przypadkowością, ale pewnymi zasadami, obowiązującymi w każdym wychowaniu. Do nich należy:

1) Obecność wychowawców. W rodzinie wymaga to obecności rodziców. Zrozumiałą jest rzeczą, że nie można dziecka wychowywać z odległości. Można mu udzielać wskazówek listownie, o ile już posiadało sztukę czytania i pisania, upomnieć przez posłańca, ale to przecież nie jest jeszcze wychowanie. Wychowanie to przede wszystkim oddziaływanie bezpośrednie na wychowanka ze strony wychowawcy. Powiedzieliśmy wyżej, że nie tyle ma znaczenie informacja w wychowaniu, co raczej żywy przykład. Ale nieobecni nie mogą dawać przykładu. Wychowuje przede wszystkim osobowość rodziców przez swoje właściwości dodatnie, przez odpowiednie postawy społeczne, moralne, kulturalne i religijne, ale dziecko musi to konkretnie dostrzegać, oglądać naocznie sposoby zachowania się rodziców i przez nie kształtować własne postawy. Nieobecność więc rodziców przez większą porę dnia, zwłaszcza nieobecność matki, pozbawia dziecko wielu sytuacji wychowawczych.

Stąd też praca zawodowa matki, zwłaszcza gdy chodzi o pierwsze lata życia dziecka, jest problemem wciąż otwartym z punktu widzenia wychowawczego, jest raną na wychowaniu dziecka. Poza tym zmęczona matka wracająca z pracy udziela się dziecku w sposób uczuciowo niepełny. Dom rodzinny staje się raczej domem gościnnym dla dziecka i jego rodziców, zwłaszcza, jeśli po pracy chcą oni przebywać w klubach, kawiarniach, restauracjach itp. Któż ma wypełnić lukę w wychowaniu dziecka spowodowaną przez nieobecność rodziców? Żadna instytucja wychowawcza poza rodziną nie będzie w stanie dosyć dziecka uczuciowo, tak jak tego mogą dokonać rodzice, zwłaszcza matka.

2) Wychowanie dziecka jest obowiązkiem obojga rodziców. Obydwoje wnoszą niejednakowe, ale ważne wartości swojej osobowości w proces wychowawczy swojego dziecka. Nigdy jedna tylko strona rodzicielska nie może dać wszystkich wartości, których dziecko potrzebuje dla swego rozwoju. Nie powinien więc ojciec zwalniać się z obowiązku wychowywania pod pretekstem rzekomo ważnych zajęć innych, a składać całego obowiązku wychowawczego na barki matki. Dziecko jest ich wspólnym dziełem, gdy chodzi o jego przyjście na świat i wspólnym też dziełem ma być jego ucłowieczenie poprzez wychowanie urzeczywistniane przez jedną i drugą stronę. Ten wspólny wysiłek wychowawczy winien być podjęty od zarania życia dziecka. Od początku obydwój rodzice usiłują poznać swoje dziecko przez baczną obserwację, obydwój dzielą się swoimi spostrzeżeniami, obydwój uzgadniają plan wychowania, metody i środki. Dziecko jest jak najbardziej przedmiotem wspólnych zainteresowań pod każdym względem z ich strony, tym bardziej pod względem wychowawczym.

3) Stosunek rodziców do dziecka powinien być serdeczny. Chodzi o wytworzenie atmosfery szczerości i zaufania w rodzinie między dzieckiem i jego rodzicami, by ono mogło się chętnie zwierzać we wszystkich

swoich troskach i kłopotach i to nie tylko w okresie dzieciństwa, ale i później w okresie dojrzewania, kiedy problemy zaczną narastać, a usposobienie jego stanie się skryte i nieufne. Jeśli jednak od początku łączyły je uczucia serdeczności i przyjaźni z rodzicami, jest nadzieja, że i w okresie dorastania taki stosunek się utrzyma i zabezpieczy dorastającego przed szukaniem zwierzeń u pokątnych i podejrzanych przyjaciół.

4) Stałość i konsekwencja. Wychowanie winno mieć zawsze na względzie dobro dziecka, prawidłowy rozwój jego osobowości i charakteru, a to może się w nim dokonywać tylko w oparciu o zasadę stałości i konsekwencji w postępowaniu z nim. Dziecko żyje przeważnie impulsami i popędami, ulega łatwo swoim zachciankom i tylko konsekwentnie stawiane mu wymagania, dopilnowanie, by one w porę były spełnione, pomagają mu w kształtowaniu dobrych przyzwyczajzeń, woli i postaw społecznych. Mówimy wtedy, że rozwija się ono równo, wie czego chce od niego, łatwo dochodzi do poznania i przyjęcia zasad społecznych i moralnych.

Natomiast w systemie wychowawczym rodzinnym, w którym takie zasady stałości i konsekwencji nie obowiązują, w którym zakazy czy nakazy podawane dziecku zależą od humoru czy kaprysu rodziców, w którym za takie samo zachowanie się raz się nagradza, a innym razem się karze, w którym wiele się dziecku grozi, ale groźby się nie wykonuje, dziecko popada w prawdziwy zamęt, trudno mu zrozumieć pedagogikę rodziców i dochodzi do tego, że przestaje na nią reagować i próbuje stworzyć własną, dla siebie wygodną.

5) Jednolitość, albo harmonijność. W stosunku do dziecka rodzice muszą zastosować sposób jednolitego postępowania. Wszelka rozbieżność między nimi rychło dociera do jego świadomości i zostaje w niej boleśnie odczytana, a następnie wykorzystana. Dziecko z przykrością stwierdza, że między jego rodzicami, których ono kocha i którzy je kochają, nie ma zgody. Kogo wobec tego należy słuchać, komu wierzyć, czyj autorytet uznawać? Nie dziwnego, że położenie takiego dziecka staje się trudne i proces jego wychowania nie może się dokonywać w sposób prawidłowy. Daje się ono przeciągnąć na stronę łatwiejszych wymagań i już przedwcześnie poszukuje dróg łatwych dla siebie, licząc na poparcie jednego z rodziców.

Aby do tego nie dopuścić i zachować linię jednolitego postępowania z dzieckiem, wszelkie spory pomiędzy sobą winni rodzice załatwiać bez świadków, jakimi są dzieci. Nie powinni też uzalać się na siebie przed dziećmi, ani pozwalać im na rzeczy zabronione przez drugiego z rodziców. Nie powinni też dopuszczać do zwierzeń przed dzieckiem o drugim z rodziców, ani przekupywać dziecka, by coś zataiło przed drugą stroną. Nawet wtedy, kiedy jedna strona dziecko może zbyt surowo czy niesprawiedliwie, druga nie powinna bronić niewinności czy pokrzywdzenia w obecności dziecka. Uwagi trzeba sobie zwracać nie przy dziecku, bo strona karząca łatwo traci autorytet w oczach dziecka, czującego wtedy żal i pokrzywdzenie.

Plan wychowania powinien być ułożony przy zgodzie obojga rodziców, w razie potrzeby wspólnie przez nich poprawiany i przestrzegany w procesie wychowania. Rozsądni rodzice nie powinni nawet stawiać swemu dziecku takich pytań jak: „Kogo więcej kochasz, tatusia, czy mamusię?



Kto dla ciebie lepszy, mamusia czy tatuś”? — sprzecznych z psychologią.

Tylko w atmosferze jednolitości i harmonijności dziecko znajduje silne oparcie dla swego rozwoju. Taka jednolitość w procesie wychowania powinna być nie tylko po stronie rodziców, ale wszystkich wychowawców i instytucji wychowawczych, jak np. między rodziną i szkołą, między rodziną i punktem katechetycznym, między rodziną i Kościołem itp.

6) Nie przesadzać. W wychowaniu obowiązuje zasada umiaru, zasada „złotego środka”. Ani zbyt rygorystyczny ani zbyt liberalizm. Zbyt rygorystyczny wynikający z autokracji rodziców, zwłaszcza ojca, prowokuje u dziecka powstawanie postawy niewłaściwej, buntowniczej i agresywnej lub też biernej, apatycznej. W jednym i w drugim wypadku wypacza to proces uspołecznienia, czyli wychowanie nie osiąga właściwego celu. Nie lepsze skutki przynosi zbyt liberalizm w wychowaniu. W cieniu jego wpływu dziecka jest brak wewnętrznego zdyscyplinowania, karności i charakteru. Czyni to, co chce, a właściwie to, czego chcą jego impulsy, kaprysy. Nie realizuje u siebie potrzeby uspołecznienia. Tylko zasada umiaru pomaga osiągać dobre wyniki w procesie wychowania. Dziecku trzeba stawiać wymagania na miarę jego sił, przy czym należy mu pozostawić także inicjatywę tam, gdzie ono ją może przejawiać, aby miało przeżycie sukcesu i własnej wartości.

Zasada umiaru obowiązuje także w karaniu i w nagradzaniu dziecka. Czy karać i czy nagradzać? — Wychowanie musi mieć także pewne sankcje, wspomagające jego zabiegi. Wychowawca powinien zrobić wszystko, co tylko jest w jego mocy, by wychowanie miało swoje osiągnięcia. Jeśli klaps jest skuteczniejszy aniżeli słowo matki, dlaczego go dziecku odmawiać? Wszelka kara powinna być sprawiedliwa, to znaczy dostosowana do wieku, charakteru i usposobienia dziecka oraz do okoliczności winy. Dziecko nie może być karane za swoją niezręczność, roztrzepanie czy nieuwagę, ale za winę, za zlekceważenie sprawy. W karaniu należy jednak zachować umiar, by kara nie stała się niesprawiedliwa, gdyż w takim wypadku przestaje być wychowawczą. Dziecko doskonale rozróżnia kary zasłużone i niezasłużone, sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Kara sprawiedliwa, która je spotyka, nie osłabia jego szacunku i miłości do rodziców.

Sankeją wychowawczą jest także nagroda. Też trzeba wiedzieć, za co nagradzać. Nie nagradzamy zdolności dziecka, ale jego pracę i nie tyle sam rezultat, co raczej wysiłek weń włożony. Od nagrody wymagamy, aby miała charakter wychowawczy. Nie można zbyt często nagradzać i za byle drobnostki lub za obowiązki, które dziecko winno spełniać codziennie. Przesada w nagradzaniu osłabia wartość samej nagrody, a poniekąd osłabia autorytet wychowawcy.

7) Stosunek do każdego dziecka jest inny. Wychowanie wymaga indywidualnego podejścia do każdego dziecka. Nie można jednakowo traktować wszystkich dzieci, nawet w rodzinie. Stosunek do każdego dziecka jest inny, jedyny w swoim rodzaju i niepowtarzalny. Nawet miłość matki do dzieci nie może być jednakowa, bo dzieci nie są jednakowe. Powinna być pełna dla każdego z nich i w jak największej porcji, ale niejednakowo. Właśnie dlatego niejednakowo, że każde z nich jest inne i wymaga miłości indywidualnej.

Nie można zatem w wychowaniu posługiwać się jakimś wypróbowana-

nym sposobem, wyuczonym szablonem, zdobytym raz na zawsze doświadczeniem. Doświadczony wychowawca tym właśnie różni się od mniej doświadczonego czy niedoświadczonego, że zdaje sobie sprawę z bogactwa indywidualności swoich wychowanków, których nie można podciągnąć pod jedną miarę. O tym więc powinni pamiętać także rodzice i nie stosować tej samej miary do każdego dziecka.

8) Wychowanie musi być wszechstronne. Nie wystarczy u dziecka rozwijać tylko jednej strony jego osobowości, np. tylko ciała czy tylko duszy, lub w niej tylko pamięci czy rozumu, a nie zwracać uwagi na rozwój jego uczuć i woli, ale winien się rozwijać cały człowiek, ze wszystkimi podstawowymi właściwościami ciała i duszy. Ta zasada wszechstronności i integralności obowiązuje w wychowaniu rodzinnym. Była zresztą już mowa o tym, przy celach wychowania. Tylko pełny rozwój osobowości dziecka pozwoli mu stać się pełnowartościowym członkiem społeczeństwa i spełnić powierzone mu obowiązki.

9) Aktywność dziecka. Dziecko zdrowe z natury swej jest aktywne, trzeba mu więc stworzyć takie warunki w domu, by mogło aktywność swoją rozwijać, najpierw w zabawie, a potem w pracy, czyli w działalności odpowiadającej wiekowi jego rozwoju.

W zabawie bawi się najpierw samo różnymi przedmiotami, zabawkami, które im prostsze, tym lepiej odpowiadają grze jego wyobraźni. Bawi się ono także w zespole swoich rodziców, rodzeństwa czy innych dzieci, gdzie jego aktywność przejawia się także w różnego rodzaju pomysłach, w których rozwija się jego inteligencja.

Wnet trzeba je angażować do współpracy w zajęciach domowych, najpierw bardzo prostych, a następnie bardziej złożonych i odpowiedzialnych. Tego rodzaju współpraca dziecka, byle nie ponad jego siły, zbliża bardzo do rodziców i rodzeństwa i przygotowuje do życia społecznego. Dziecko w takiej współpracy doświadcza przeżycia sukcesów, nabywa poczucia swojej wartości, czuje się pomocne, a więc i potrzebne. Od tej zasady aktywności niedaleka jest już droga do zasady samowychowania.

10) Samowychowanie. Można powiedzieć, że koroną wychowania jest doprowadzenie wychowanka do samowychowania. Rodzice spełnili swoje zadanie wychowawcze, jeśli ich dziecko weszło na drogę samowychowania, czyli poczuło i wzięło odpowiedzialność za siebie, za swoje postępowanie według ideałów religijnych, moralnych i społecznych. W ten sposób dochodzi ono do urobienia w sobie charakteru moralnego, chrześcijańskiej doskonałości i pełnej osobowości.

11) Wychowujące środowisko. Obok wrodzonych właściwości dziecka, z którymi ono przychodzi na świat, w kształtowaniu jego osobowości bierze udział środowisko, w którym ono żyje, w pierwszym rzędzie środowisko rodzinne, środowisko rzeczy materialnych, jak przedmioty w otoczeniu i mieszkanie, oraz środowisko osób z rodzicami na czele. Rodzice winni sobie zdawać sprawę z wielkiego wpływu czynników środowiskowych na rozwój ich dziecka, na kształtowanie jego osobowości i uczynić wszystko, co leży w ich mocy, aby środowisko rodzinne tchnęło pogodną i serdeczną atmosferą wychowawczą, atmosferą szczerości i zaufania. Niewiele albo i nic nie pomogą piękne słowa uwag podawanych dziecku, szczytne wzory ukazywane jego postępowaniu, jeśli atmosfera domu rodzinnego jest pełna napięć, konfliktów, sporów, nieustannych kłótni,

a może także pijackich scen. W takiej atmosferze nie może być mowy o prawidłowym rozwoju osobowości dziecka. Zasada środowiskowa w połączeniu z zasadą indywidualności pozwala dotrzeć do poznania dziecka i w sposób właściwy zorientować się w jego sytuacji wychowawczej.

12) Życie w Bogu. W rodzinie chrześcijańskiej naczelną zasadą wychowania winno być przekonanie o potrzebie życia dziecka w łasce uświęcającej i wzrastania w niej. Zasada ta wynika z celu pierwszego w wychowaniu, z celu naczelnego, którym jest zbawienie wieczne. Świadomość obecności Boga w życiu dziecka daje mu poczucie bezpieczeństwa. Stosunek jednak jego do Boga winien być radosny i pogodny, wynikający z jego obrazu Boga jako ojca pełnego dobroci i miłości, do którego zawsze i wszędzie można się zwracać z ufnością.

Są to oczywiście zasady najważniejsze w wychowaniu, ale nie wszystkie, o jakich można mówić. Powinny one dotrzeć do świadomości wychowawczej rodziców jako znaki orientacyjne w ich działalności wychowawczej, dające im pomoc w rozeznaniu, o ile ich stosunek wychowawczy do dziecka jest właściwy i rokujący powodzenie w pracy wychowawczej nad nim.

#### Metody i środki wychowawcze

Obok właściwości osobowościowych rodziców i czynników środowiskowych domu rodzinnego ogromną rolę w procesie wychowania dziecka pełnią metody i środki w nim stosowane. Błędne metody wychowawcze, jak o tym informują wykolejenia dzieci i młodzieży, stanowią jedno z głównych źródeł tego zjawiska i wielu konfliktów w stosunkach międzyosobowych w rodzinie. Informacja zatem rodziców o metodach, czyli sposobach oddziaływania wychowawczego na dziecko, jest jak najbardziej wskazana, by tym sposobem zapewnić prawidłowość.

Metod wychowawczych może być wiele, a nawet jeśli wolno zaryzykować takie powiedzenie, to jest ich tyle, ilu jest wychowawców i wychowanków, gdyż każdy wychowawca ma na swoim koncie sporo własnych doświadczeń i odnośnie do każdego wychowanka inne, które modyfikują sposoby jego oddziaływań. Dlatego zamiast mówić o wielu metodach powiem raczej o metodzie właściwej i niewłaściwej w wychowaniu rodzinnym, to chyba łatwiej zorientuje rodziców, jak należy i jak nie należy postępować z dzieckiem.

#### Metoda właściwa

Jakie warunki winna spełnić metoda wychowawcza, ażeby stosunkowo łatwo i skutecznie dokonywał się proces wychowania dziecka w kierunku osiągania wyznaczonych celów? Otóż warunkami takimi są:

1) Metoda winna uwzględnić możliwości dziecka w danym okresie jego rozwoju, jak też i wymagania stawiane mu przez wychowawcę. Nie można stawiać dziecku wymagań za dużych odnośnie do jego możliwości, ani też za małych. W pierwszym wypadku nastąpi u niego załamanie i zniechęcenie, w drugim zaś lekceważenie.

2) Wychowawca ma oddziaływać pozytywnie i wyzwalająco na aktywność wychowanka, angażując ją do osiągania postawionego celu. Jest to

właśnie metoda pozytywna w wychowaniu, nie dopuszczająca niebezpiecznych zastoin u dziecka, tak zwanych „pustych miejsc” w jego psychice i motoryce, grożących wyładowaniem energii w niepożądanym kierunku.

Zamiast więc mówić dziecku: nie rób tego lub tamtego, bo tego nie wolno i w ten sposób tym bardziej zaciekawiać jego uwagę przedmiotem czy czynnością objętą zakazem, należy raczej zachęcać je do czynienia czegoś pozytywnego. Raczej powiedzieć mu: rób to, bo to jest dobre, a ty to potrafisz, tylko spróbuj.

3) Trzeba raczej zapobiegać złemu przez czynienie dobrego. Z metodą pozytywną łączy się metoda zapobiegania, metoda profilaktyczna, metoda usuwania okazji niebezpiecznych dla dziecka. Nie ma ono odpowiedniego doświadczenia, dlatego pozostawione bez opieki, łatwo może ulec złym wpływom, ponieść szkodę moralną, a nawet zaszkodzić sobie na zdrowiu.

Profilaktyka jednak nie powinna się zamieniać w cieplarnianą atmosferę wychowania, w przesadną troskę o usuwanie wszelkich okazji do złego, ale tylko raczej takich, o których można przypuszczać, że są one niebezpieczne dla dziecka i z którymi sobie nie poradzi. Usuwanie bowiem każdej okazji do złego, byłoby nonsensem z punktu widzenia wychowawczego, gdyż wcześniej czy później wychowanek musi się zetknąć z pokusą i ze złym wpływem, ale chodzi jednak o to, ażeby on miał już pewną ocenę tego, czego zakaz dotyczy i wyrobioną pewną odporność na podstawie zdobytych doświadczeń wokół mniej niebezpiecznych okazji i przez zaangażowanie w dobrym w myśl tych słusznych słów: „zło — zwyciężaj dobrym!”.

Metodę profilaktyczną można śmiało porównać z metodą, której używa matka, ucząc swe dziecko stawiać pierwsze kroki. Wyznacza mu pewną odległość, ale niezbyt wielką, puszcza je, ale zawsze gotowa mu pomóc i nie dopuścić do ciężkich u niego obrażeń, gdyż lekkie są dla niego nawet przydatne. Bez nich bowiem lekcewałyby sobie ciężkie potłuczenia, narażając się na nie z braku doświadczenia.

4) Dziecku należy spokojnie, wyjaśniać i tłumaczyć, gdy już zdolne jest do przyjęcia wyjaśnień, dlaczego czegoś nie wolno czynić i dlaczego trzeba czynić inaczej. Wtedy nie ma ono pretensji do rodziców o zakazy czy nakazy, ale zaczyna rozumieć, że tak trzeba postępować, że to nie jest ich wymysł, bo i oni też tak postępują.

W miarę gdy dziecko dorasta i rozwija się u niego pęd do samodzielności i niezależności, rodzice ograniczają nakazy i zakazy, a stosują coraz częściej rady. Rada ma to do siebie, że nie narusza autonomii drugiej osoby, na co jest wyczulony dorastający, ale służy doświadczeniem, czego właśnie młodemu brak. Rodzice ograniczają także swoje ingerowanie w życie młodych, dorastających, pozostawiając im pewną swobodę w postępowaniu, poza wypadkami ważnymi, wobec których kochając swe dziecko, nie mogą nie reagować. Trzeba też dorastającym w rodzinie pozostawić miejsce na dyskusję i krytykę oraz angażować ich we wspólne sprawy rodzinne, by się czuli pełnowartościowymi członkami wspólnoty rodzinnej.

5) „Przykłady pociągają”. Żadna metoda niczego nie dokaże, jeżeli nie ukaże przykładu. Przykład właśnie poucza, że coś daje się zrobić i jak to się robi. Najważniejszym czynnikiem w metodzie wychowania jest

przykład wychowawcy. Siła jego przewyższa słowa i mądrość tych, którzy wychowują. Zresztą do mądrości wychowawczej należy dawanie dobrego przykładu. Nikt chyba nie zaprzeczy, że wychowanie domaga się od dziecka rzeczy nowych i trudnych, a przykład mu je ułatwia — jest dla niego wzorem i najskuteczniejszą pomocą. Podobnie jak uczenie się mowy u dziecka wymaga słuchania mowy jego otoczenia, bez czego nigdy nie nauczyłoby się ono mówić, tak też rzecz się przedstawia z jego postępowaniem. Dziecko nie nauczy się dobrego postępowania, nie zdobędzie cnót, nie widząc ich u swych rodziców, nie mając przykładu z ich strony.

Dziecko nie mówiąc jeszcze, już naśladuje swoich rodziców i to we wszystkim. Życie matki i ojca jest dla niego wzorem postępowania od najwcześniejszych miesięcy jego życia. Wychowanie, jak to już wiele razy powiedziano, nie polega na prawieniu dziecku kazań, zakazów czy nakazów, ale przede wszystkim na codziennym stosunku do spraw utrzymania, do drugich osób, do pracy i obowiązków, do odpoczynku, do wydarzeń, do cierpień własnych i cudzych itp. Dziecko obserwując te stosunki u swoich rodziców, naśladuje je i w ten sposób się wychowuje.

Metoda przykładu pociąga nie tylko młodsze dzieci, ale i starsze, dorastające, których ambicja nie czyni skłonnyymi do przyjmowania uwag, „kazań” ze strony rodziców, ale na które działa ich dobry przykład.

#### *Metoda niewłaściwa*

Metoda, która nie spełnia warunków wymienionych wyżej przy metodzie właściwej, jest tym samym metodą niewłaściwą, gdyż nie prowadzi w sposób łatwy i skuteczny do osiągnięcia celów w procesie wychowawczym dziecka.

1) Nieznajomość możliwości dziecka, stawianie mu nadmiernych wymagań lub też stosowanie nadmiernego liberalizmu w wychowaniu, narusza prawidłowość w jego rozwoju i w kształtowaniu jego osobowości.

2) Unieruchomienie jego aktywności przez ciągłe zakazy, ustawiczne gderanie nad nim i udzielanie mu samych tylko nagan i poniżeń odbiera mu wiarę we własne siły, pozbawia przeżycia sukcesu i prowadzi do stanów frustracyjnych.

3) Same tylko nakazy czy zakazy bez wyjaśnień i przekonywań, tam gdzie dziecko czuje już potrzebę wyjaśnienia, są raczej tresurą niż wychowaniem. Przeciwno takiej tresurze słusznie dziecko się buntuje, zwłaszcza gdy dojrzeewa jego umysł i wymaga tłumaczenia, czy nawet dyskusji. Taka metoda niesie ze sobą niebezpieczeństwo zahukania dziecka młodszego i obudzenia postawy buntu u dziecka starszego. Dziecko nie może być manekinem, nie mającym własnych reakcji, a wychowanie jest wypadkową współdziałania między osobowością jego i osobowością wychowawcy, gdzie przekonanie o słuszności postępowania jest najsilniejszym jego motywem.

4) Zły przykład rodziców wprowadza zamęt do postępowania dziecka i niszczy proces wychowania u samego jego podłoża. Wtedy słowa rodziców i ich zaprzeczenie w postępowaniu wywołują u dziecka najpierw zdziwienie, a następnie obrzydzenie. Dziecko znajduje się wtedy na rozstajnych drogach słowa i życia. Nic więc dziwnego, że dochodzi u niego

do wykolejenia. Jest jeszcze bowiem za słabe, ażeby się przystosować do zakłamania i tak wcześniej prowadzić już podwójny nurt życia z przy-mrużonym okiem. Nauczy się tego nieco później, kiedy żyjąc w takich warunkach, stanie się mniej wrażliwe na moralne braki swego środowiska i nie rozwinie, ale wypaczy swoje sumienie. Stanie się to dzięki rozbieżności zachodzącej między słowami i postępowaniem rodziców, którzy nie dopełnili kardynalnej zasady wychowawczej w stosunku do ich dziecka, zasady dobrego przykładu.

Mogą się zdarzać jeszcze ostrzejsze sytuacje wychowawcze w rodzinie, kiedy i słowa i przykład stają się brutalne w stosunku do dziecka. Wtedy w atmosferze ciągłych awantur rodzinnych dziecko przeżywa piekło w domu, z którego chętnie ucieka, szukając schronienia i opieki w grupach przestępczych.

#### *Metoda lecznicza*

Pedagogika prócz wyżej wymienionych zasad i metod wychowawczych zna i stosuje jeszcze metodę leczniczą wobec tych, u których proces wychowawczy napotkał przeszkody bądź ze strony dziecka, bądź ze strony wychowawców czy też środowiska wychowawczego. Najczęściej jednak te trudności pochodzą ze środowiska i od strony wychowawców, w naszym wypadku winę ponosi środowisko rodzinne dziecka i jego rodzice łącznie z błędami wychowawczymi. Najniebezpieczniejszymi błędami w wychowaniu są błędy nieświadome. Ci, którzy je popełniają, nie zdają sobie sprawy z ich obecności, nie próbują ich usunąć, a permanentne ich trwanie wypacza w sposób dotkliwy prawidłowe kształtowanie osobowości dziecka. Takie zjawisko zachodzi niejednokrotnie w rodzinach, które nie mają przygotowania wychowawczego i których świadomość wychowawcza jest bardzo zawężona. Biorąc więc pod uwagę zarówno trudności występujące po stronie dziecka, jak też i po stronie środowiska rodzinnego i samych rodziców, należy się spodziewać, że w następstwie tych trudności rozwój normalny dziecka zostanie zakłócony, o ile w porę nie nadejdzie wpływ uzdrawiający sytuację wychowawczą od strony miarodajnych czynników pedagogicznych.

Metoda lecznicza ma za przedmiot swoich zabiegów dziecko zaburzone, odchylone od normy, „trudne”, skłócone ze środowiskiem, objawiające swoją postawę buntem przeciwko autorytetowi, kłamstwem, kradzieżą, agresją, odrzucaniem norm społecznych i moralnych i wreszcie chuli-gaństwem. Często tych objawów jest kilka i należy ustalić, który z nich jest dominujący. Następnie trzeba koniecznie dotrzeć do jego źródła, odkryć jego przyczynę, gdyż zabierając się do leczenia, a nie znając właściwej przyczyny zakłócenia psychicznego i społecznego u dziecka, można zamiast pomóc, pogorszyć jego zaburzenie<sup>43</sup>. Przyczyny zaś te tkwić mogą bądź w samym dziecku, bądź w środowisku, bądź w jednym i drugim równocześnie.

Przyczyny w dziecku, jak to już wzmiankowaliśmy przy omawianiu historii życia dziecka, mogą być natury organicznej, neurofizjologicznej, na tle stanów chorobowych, w których występują wyraźne zaburzenia

<sup>43</sup> J. Konopnicki: Zaburzenia w zachowaniu się dzieci i środowisko. Warszawa 1964 s. 105.

wyższych czynności nerwowych, spowodowane uszkodzeniem mózgu w okresie życia płodowego, w akcie porodu lub w okresie postnatalnym. Należą tu typy psychopatyczne i charakteropatyczne o silnej pobudliwości, przejawiające w wysokim stopniu nieproporcjonalne reakcje na podniety zewnętrzne, mało poczytalne lub niepoczytalne za swoje zachowanie się.

Przyczyny tkwiące w środowisku mogą być natury materialnej, psychologicznej, społecznej i wychowawczej.

Przyczyny natury materialnej to przede wszystkim nędza, głód, bezdomność dziecka lub mieszkanie nieodpowiednie dla jego zdrowia i rozwoju psychofizycznego. Często z takimi warunkami materialnymi wiąże się nędza moralna, atmosfera w rodzinie wysoko konfliktowa, naruszająca poważnie spokój i bezpieczeństwo życia rodzinnego.

Przyczyny natury psychologicznej mają miejsce głównie wtedy, gdy dziecko jest odrzucane, niekochane, bo niepożądane, lub gdy przyszło na świat drugie dziecko, skupiające na sobie uwagę rodziców i przejmujące pieczęty, którymi obdarowywane było przedtem dziecko starsze, o czym już wyżej była mowa. Dziecko takie popada w depresję, cierpi, a chcąc jednak zaznaczyć swoją obecność i ważność, okazuje to swoim negatywnym, aspołecznym czy nawet antyspołecznym zachowaniem się. Staje się więc dzieckiem trudnym, bo zaburzonym w swej równowadze ze środowiskiem rodzinnym.

Do przyczyn znajdujących się poza dzieckiem i zaburzających jego proces adaptacyjny należą ujemne warunki społeczno-rodzinne, a przede wszystkim niespójna struktura i niewłaściwa atmosfera rodzinna. Psychopatyczne typy rodziców, brak więzi psychologicznej między nimi, więzi miłości, nie dobrane charaktery, brak poczucia moralnego i jakiegokolwiek odpowiedzialności za dziecko, alkoholizm obojga lub jednego z rodziców, awantury i bijatyki na oczach dziecka — wszystko to ma miazdzący wpływ na system nerwowy dziecka i na jego normalny rozwój. Rozpadająca się rodzina wnosi też rozpad do osobowości dziecka. Zmierza ono na drogę wykołejenia i przestępczości. Jest dzieckiem trudnym, bo skrzywdzonym. Skrzywdzonym przez tych najbliższych, których zadaniem było otoczyć je czułą opieką i bronić przed krzywdą.

Wreszcie do przyczyn zewnętrznych, zakłócających normalny rozwój osobowości dziecka należą błędne metody wychowawcze w rodzinie, nie liczenie się z zasadami wychowania ani metodami pedagogicznymi. Będą to więc takie błędy w wychowaniu, jak nadmierna surowość lub nadmierna pobłażliwość, brak jednolitości i konsekwencji, szukanie nie dobra dziecka, ale dobra własnego w nim, a głównie brak dobrego przykładu, o czym już informowaliśmy wyżej.

Przyczyny te mogą występować odrębnie, ale mogą też działać wszystkie jednocześnie i wtedy nasilenie zaburzenia dziecka jest bardzo wielkie i niebezpieczne. Może się też łatwo zdarzyć, że rodzice nie znając podmiotowych przyczyn zaburzających równowagę psychiczną dziecka, podejrzewają w jego zachowaniu się złą wolę i stosują w stosunku do niego metody surowe, powodując przez to błędne koło trudności. Zwiększają się one w sposób wzmożony i przyspieszony. Dlatego też metoda lecznicza każe szukać najpierw przyczyny danej trudności wychowawczej.

Kto jest kompetentny do poszukiwania przyczyn powodujących zabu-

rzenie u dziecka? Sama nazwa *metoda lecznicza* sugeruje, że chodzi tu o specjalistę, którym jest lekarz neurolog, psychiatra, dobry psycholog i pedagog. Takie dziecko musi się więc znaleźć pod opieką specjalisty i to może nawet nie jednego, ale kilku. Po odkryciu przyczyny czy przyczyn, jeśli ich jest więcej, dziecko zaburzone zostaje poddane leczeniu i pod wpływem wychowawcze zmienionego środowiska, o ile daje się ono zmienić, i zmienionych wpływów wychowawczych ze strony rodziców, o ile jest to także możliwe. Może wcześniej trzeba będzie poprawiać charakter rodziców, ich cechy osobowościowe, poddać ich procesowi wychowania, aby w ten sposób uzdrowić atmosferę wychowawczą domu rodzinnego dziecka.

Metoda lecznicza sięga nie tylko do przyczyn organicznych, psychicznych czy środowiskowych i wychowawczych, zaburzających normalny rozwój dziecka, ale i do przyczyn moralnych. Zabiega ona nie tylko o zdrowie fizyczne i psychiczne dziecka, ale i o jego zdrowie moralne, jak też i tych, którzy je wychowują. Dlatego metoda lecznicza w rodzinie zwłaszcza chrześcijańskiej, prócz środków naturalnych, ma do dyspozycji także środki nadprzyrodzone. Do nich w pierwszym rzędzie należy spowiedź i Komunia św. Obydwa te środki, są nie tylko źródłami łaski i życia nadprzyrodzonego, ale także pełnią rolę leczniczą, uzdrawiającą życie dziecka i życie rodziców, a więc i życie rodzinne, przywracając mu spokój i bezpieczeństwo, łagodząc w nim konflikty, przypominając o odpowiedzialności za wychowanie i podając odpowiednie wskazania.

Konfesorat jest często doradcą w rozwiązywaniu konfliktów rodzinnych, łagodzi napięcia między rodzicami i dziećmi, broni rodzinę przed rozpadem, wyciąga z upadków, przywraca jedność, zatrzymuje dla dziecka rodziców, którzy chcą się rozejść, prowadzi do wzajemnego przebaczenia sobie i zaczęcia nowego życia przy pomocy odradzającej łaski.

W ten sposób podaliśmy w zarysie treść informacyjną o dziecku, o rodzicach z dziedziny psychologii oraz zasadnicze wiadomości z dziedziny wychowania w procesie pedagogizacji rodziców. Zachodzi jednak pytanie, komu udzielać tych informacji, czy tylko rodzicom? — oraz kiedy, gdzie i jak, i kto ma to zrobić?

#### D. TECHNIKA INFORMACJI

##### Przedmiot informacji

Przedmiotem informacji w pierwszym rzędzie są rodzice, wychowawcy swoich dzieci. Potrzebują oni pomocy od zewnątrz w formie odpowiednich wskazań, jak trzeba wychowywać, by się ze swoich obowiązków należycie wywiązać. Dzisiejsza bowiem rzeczywistość społeczna i kulturalna, jak to już było powiedziane, stwarza trudne warunki w procesie adaptacyjnym dziecka i stąd też wymaga od rodziców i wychowawców jakby dodatkowych pouczeń wychowawczych i umiejętności.

Wśród rodziców jednakże można wyróżnić kilka typów odnośnie wychowania dzieci. Są wśród nich tacy, którym sprawy wychowania dziecka nie leżą na sercu. Nie uświadamiają sobie w ogóle potrzeby wychowania ich dziecka. Poza biologiczną i materialną opieką, jakiej udzielają swemu dziecku, nie widzą żadnych problemów wychowawczych i nie poczuwają



się do żadnych innych obowiązków w tej sprawie. Dzieci ich po największej części pozostawione samym sobie, zaniedbane, nie dysponują żadnymi umiejętnościami współżycia z innymi lub też umiejętność współżycia ogranicza się u nich do pewnej tylko warstwy ludzi z wykluczeniem ogromnej ich większości, ja kto np. ma miejsce w bandzie. Nie uznają też szerszych norm społecznych i moralnych, wagarują, kradną, napałają, okazując przy tym pogardę i lekceważenie dla otoczenia.

Inni natomiast rodzice posiadają świadomość wychowawczą, czują potrzebę wychowania własnego dziecka, ale nie wiedzą jak to czynić, widzą trudności, które ich zniechęcają, czują się po prostu bezradni i chętnie przekazują obowiązki wychowawcze różnym instytucjom państwowym i społecznym, chcąc się sami uwolnić od tego ciężaru.

Jest też na szczęście grupa rodziców, którym zależy na wychowaniu dziecka, którzy postrzegają się do obowiązków wychowawczych i sami czynią wysiłki i starania, aby jak najlepiej wypełnić swoje zadania. Nie zawsze jednak umieją wychowywać, z czego sobie także zdają sprawę i dlatego szukają pomocy, wskazówek i pouczenia ze strony czynników miarodajnych, wdzięczni za okazaną im pomoc.

Wreszcie spotykamy rodziców o poczuciu odpowiedzialności za wychowanie swego dziecka, którzy nie uchylają się od swych obowiązków, ale też i nie dostrzegają problemów wychowawczych. Trzymają się ściśle tradycji, w jakiej sami wzrosli i rygorów, jakim sami byli poddani w procesie wychowania i są przekonani, że wychowują prawidłowo i nie jest im potrzebna żadna pomoc od zewnątrz. Jeśli jednak tradycyjnie wychowywany syn czy córka zaczynają sprawiać trudności w domu i wylamywać się spod kurateli swych rodziców, a może nawet schodzić na złe drogi, to ich rodzice nie dostrzegają w tym własnych błędów wychowawczych, ale obwiniają raczej szersze środowisko, inne rodziny, które nie stosują odpowiednich rygorów w stosunku do swych dzieci i pozwalają im rósć na nieponiów i chuliganów, roznoszących zarazę moralną, zepsucie w otoczeniu.

Do których spośród tych rodziców należy adresować informację pedagogiczną? Oczywiście że do wszystkich. Pedagogizacja musi objąć wszystkie rodziny, wszystkich rodziców. Nie wolno pominąć żadnej rodziny, ponieważ każda z nich może być wylęgarnią zepsucia, udzielającego się wokół, a każda też z nich powinna stać się bastionem zdrowego, chrześcijańskiego życia, zdrowego życia społecznego i obywatelskiego.

Niemniej jednak trzeba być przygotowanym na to, że proces pedagogiczny, a więc i informacyjny, największe trudności napotka w rodzinach pierwszej i ostatniej kategorii. Rodziców pierwszej kategorii trzeba będzie najpierw przekonywać o potrzebie wychowywania, a rodziców kategorii czwartej o błędach wychowawczych przez nich popełnianych. Nie będzie to chyba takie proste i łatwe, ale nie jest to niemożliwe.

Nie tylko jednak rodzicom potrzebna jest informacja wychowawcza w granicach przez nas zakreślonych, ale i kandydatom na rodziców, a więc młodzieży dorastającej. Dziecko dobrze wychowane przez swoich rodziców w pogodnej atmosferze rodzinnego domu, przy użyciu właściwych metod wychowawczych, niesie w sobie wartościowy zadatek przyszłego wychowawcy. I z drugiej strony mądrzy, roztropni rodzice wychowują swe dziecko z myślą o przyszłym jego związku małżeńskim i zało-

zeniu przez nie rodziny. Dlatego też kształtują w nim od wczesnego okresu postawy społeczne, umiejętność współżycia w rodzinie, odpowiedzialność za drugiego człowieka itp. Wszystko to ma niemałe znaczenie dla przyszłych funkcji i ról spełnianych w rodzinie.

Również i wychowanie seksualne ukierunkowane na przyszłe małżeństwo i rodzinę od razu ustawia je we właściwy sposób, umieszczając życie płciowe w granicach życia małżeńskiego, opartego na miłości i tym samym kształtuje przyszłego założyciela rodziny. W takich wypadkach informacja wychowawcza przekazywana młodemu jest tylko dopełnieniem ich refleksji wychowawczej i sprawdzaniem z własnym wychowaniem. Ale niestety, takich rodziców i tak wychowanych dzieci jest stosunkowo niewiele. Olbrzymia ich większość wychowywana jest mniej prawidłowo i dlatego też w przygotowaniu do małżeństwa i życia rodzinnego wymaga pedagogizacji, a więc i dokładnej informacji o wychowaniu dziecka.

Pedagogizacji wymaga zarówno młodzież dorastająca, uczęszczająca do ostatnich klas szkół średnich ogólnokształcących i zawodowych, jak też i młodzież pracująca, młodzież miejska i wiejska, inteligencka, chłopska i robotnicza. Przed każdym dorastającym i dorastającą stoi otworem droga do małżeństwa i założenia rodziny, na którą nie należy wchodzić bez przygotowania wychowawczego, bez koniecznych wiadomości z dziedziny wychowawczej.

#### Gdzie i kiedy informować?

Chodzi oczywiście o informację ogólną a nie indywidualną, wymagającą zasięgnięcia rady u specjalisty. Po wtóre chodzi o informacje przekazywaną poprzez akcję duszpasterską. Otóż miejscem takiej informacji nie powinna być plebania, która ma charakter prywatny, ale miejsce przeznaczone na zebrania publiczne, do którego wszyscy mają dostęp bez niebezpieczeństwa narażenia się osobie gospodarza czy właściciela i bez narażenia sprawy, jakoby miała tylko charakter prywatny. Miejscem więc najbardziej odpowiednim jest kościół, oczywiście w miarę przystosowany: radiofonizowany, ogrzany, lub sala katechetyczna odpowiednio duża i również przystosowana do takich zebrań, albo też inne pomieszczenie, mogące w pełni odpowiadać potrzebom takiego zebrania.

Jeśli zaś chodzi o czas, kiedy to robić, należy wybrać taki dzień i taką porę, które by zapewniły największą frekwencję. I tu chyba najlepiej odpowiada niedziela. Czy każda czy co druga w miesiącu, to już zależy będzie od programu ułożonego przez miejscowych duszpasterzy. W każdym bądź razie trzeba wybrać któreś nabożeństwo w niedzielę, najbardziej dogodnie dla rodziców i z nim powiązać konferencję o wychowaniu. Najpierw należy przygotować rodziców do takich konferencji drogą przekonania ich o potrzebie i konieczności pedagogizacji, a następnie rozpocząć cykl konferencji na te tematy. Będą i tacy spośród rodziców, którzy nie przyjdą, ale jeśli należą jednak do wspólnoty parafialnej, trzeba ich indywidualnie zaprosić, a kiedy i to nie poskutkuje, trzeba ich odwiedzić i nawiązać z nimi kontakt w sposób delikatny i życzliwy, bez robienia im wyrzutów. Chodzi bowiem o to, ażeby możliwie wszystkich rodziców objąć informacją pedagogiczną.

Odnosnie zaś młodzieży, to uświadamianie pedagogiczne może ona otrzymywać w punkcie katechetycznym lub w kościele, w czasie dla niej najodpowiedniejszym.

#### Podmiot informacji

Kto i jak ma informować, czyli udzielać informacji o dziecku, o rodzicach i procesie wychowania wobec rodziców i kandydatów na rodziców? Powiedzieliśmy wyżej, że ta informacja ma się dokonywać w ramach akcji duszpasterskiej. Z drugiej zaś strony wiemy, że w tę akcję dzisiaj włączeni są także ludzie świeccy na mocy ich apostołatu utytułowanego w sakramencie Chrztu św. i Bierzmowania<sup>41</sup>. Stąd też bez żadnej przeszkody i zdziwienia może się pokazać na ambonie przed rodzicami i młodzieżą zarówno ksiądz jak i człowiek świecki, zaproszony z konferencją. W niejednym nawet wypadku osoba świecka będzie bardziej pożądana, aniżeli duchowna, zwłaszcza jeśli temat konferencji wymagać będzie kompetencji osoby świeckiej, jak np. z dziedziny medycyny czy innej specjalności. Różnorodność prelegentów fachowo przygotowanych dodaje powagi i znaczenia samej pedagogizacji. Wtedy sprawa wychowania z podwórkowej może, czy zaściankowej, w każdym razie z parafialnej, urasta w ogólną i powszechną.

Z kolei ważną też jest rzeczą jak mówić, jak informować? Przede wszystkim konferencje muszą być dobrze przygotowane, jasne i zrozumiałe dla słuchaczy, przekonujące i tchnące życzliwością dla ich odbiorców. Nie powinny więc zawierać w sobie jakichś aluzji złośliwych i obrażających obecnych. Dziecko trudne już samo przez się sprawia ból rodzicom, czyż trzeba jeszcze dolewać goryczy do ich cierpienia przez wyrzucanie im niedbalstwa, przez kierowanie uwagi wszystkich w ich stronę? W konferencjach muszą wyczuć, że ktoś się znalazł życzliwy, który im naprawdę chce pomóc. Wszak na to czekali i po to przyszli, aby otrzymać skuteczną radę.

Pewne sprawy drastyczne i drażliwe, a może nawet upokarzające dla słuchaczy, trzeba podnieść do rangi powszechnej, że tego rodzaju zjawisko nie ma charakteru tylko lokalnego, a więc w tutejszej np. miejscowości, ale daje się zauważyć prawie wszędzie, jest po prostu zjawiskiem powszechnym, epidemicznym. Tam jednak, gdzie tego rodzaju wypadki wynikające z zaniedbania wychowawczego czy z błędnego wychowania rzeczywiście są tylko lokalne, należy ukazać całą ich złośliwość w sposób rzeczowy, nie obrażając osób. Jeśli bowiem wychowanie wymaga kultury od wychowawców, to i informacja o nim winna być kulturalna.

Oczywiście jest rzeczą zrozumiałą, że konferencje informujące o wychowaniu nie ograniczą się tylko do tak krótkich treści, jak to w tej pracy podaliśmy. Podano tu tylko pewne zasadnicze punkty, które wymagają specjalnego opracowania przez konferencjonistów, zasygnalizowano tylko problemy, które w pedagogice rodziny czekają na ich pełne ukazanie i rozwiązywanie w procesie wychowania nie tylko dziecka, ale i rodziców czy nawet całych rodzin. Toteż i tutaj nie poprzestaniemy

<sup>41</sup> P a w e ł VI: Dekret o apostołstwie świeckich. Sobór Watykański II, jw.

na wyżej podanej informacji wychowawczej, ale chcemy również zasignalizować problem wychowania samych rodziców, ich osobowości, zdając sobie sprawę z tego, że najważniejszym czynnikiem w wychowaniu dziecka jest ich osobowość i zależne od niej stosunki międzyosobowe w rodzinie.

Wyżej powiedzieliśmy już, jakie to cechy czy właściwości osobowościowe rodziców ułatwiają lub utrudniają stosunki międzyosobowe w życiu rodzinnym i tym samym dodatnio lub ujemnie wpływają na rozwój osobowości dziecka. Z kolei jednakże chcemy podkreślić, że i osobowość rodziców może ulegać i rzeczywiście ulega rozwojowi, jako że jest ona strukturą dynamiczną i otwartą. Stąd też możemy mówić o rozwoju i wychowaniu osobowości rodziców, o poprawianiu ich cech osobowościowych, o modyfikowaniu, a nawet przekształcaniu samej osobowości. Dlatego w pedagogizacji rodziców należy wziąć pod uwagę nie tylko czynności i oddziaływania informacyjne, ale jak najbardziej należy uwzględnić ową możliwość zmiany i przekształcania osobowości rodziców w kierunku poprawnych odniesień międzyosobowych, a więc i poprawnych odniesień w stosunku do dziecka.

## II. WYCHOWANIE OSOBOWOŚCI RODZICÓW

Ponieważ osobowość rodziców ma tak doniosłe znaczenie dla procesu wychowawczego dziecka i ponieważ jest ona wychowalna, zatem proces wychowania nie może się ograniczać tylko do dziecka jako przedmiotu wychowania, ale powinien objąć także i rodziców, kształtując cechy ich osobowości zgodnie z wymaganiami pedagogicznymi, by ją wychowawczo usprawnić. Chodzi tu nie tylko o jej wartości intelektualne, ale przede wszystkim o społeczne i moralne. Chodzi o takie jej cechy jak miłość uporządkowana, usposobienie zrównoważone, cechy charakteru moralnego, postawy społeczne i moralne, religijność oparta na miłości i inne właściwości, o których będzie mowa. Jakie czynniki mogą tego dokonać i w jaki sposób oddziaływać na modyfikację osobowości rodziców?

### A. CZYNNIKI WYCHOWAWCZE OSOBOWOŚCI RODZICÓW

Do takich czynników wychowujących osobowość rodziców możemy zaliczyć następujące:

#### I. DZIECKO

Wydaje się rzeczą paradoksalną, aby dziecko będące przedmiotem wychowania ze strony rodziców miało być jednocześnie ich czynnikiem wychowawczym. Sprzeczność jest tylko pozorna. Podobnie jak przedmiot modyfikuje samą przyczynę, która nań działa, dokonując w niej pewnych zmian adaptacyjnych w stosunku do siebie, tak też i dziecko wymaga od swych rodziców odpowiednich postaw dla swych potrzeb rozwojowych, a nawet zmian osobowościowych. Sam fakt istnienia dziecka i jego potrzeb rozwojowych zobowiązuje rodziców do liczenia się z nim, uważania na słowa i postępowanie wobec niego, wyzwalań ze siebie nowych sił i wartości.

Każdy przedmiot, który się znajduje w kręgu naszych zainteresowań, oddziałuje na nas, stawiając nam pewne wymagania, chociażby takie, aby go szanować, otaczać troską i opieką, bronić przed zniszczeniem. Tym bardziej więc, jeśli chodzi o istotę żywą i ludzką i tak bardzo kochaną jak dziecko, zrodzone z miłości i woli rodziców. Ono więc stawia kochającym je rodzicom takie wymagania, jak opanowanie ich wybuchowości, zdobywanie się na postawę ofiarną i cierpliwą, na jedność i zgodę między sobą, na religijność i moralność w ich życiu i przykład płynący z ich strony. Dziecko mobilizuje rodziców, jest jednym z celów ich życia i to celem najważniejszym obok celu własnego zbawienia. Ono porusza też ich ambicje, jest ich wyrazem, stanowi ciąg dalszy rodziny i jej wartości. Poczuwając się więc do odpowiedzialności za wychowanie swojego dziecka rodzice, wrażliwi na jego dobro i własny honor, starają się tak zachowywać wobec niego, by realizować na żywo u siebie, we własnym postępowaniu, te wzorce, które mu słowami pokazują.

W ten sposób rodzice poprawiają cechy swoich osobowości, o ile one tego wymagają, zestrzajają swoje uczucia i usposobienia, docierają własne charaktery, unikają rozbieżności w odniesieniach swych do dziecka, a zwłaszcza rozbieżności między słowami i życiem. Miłość do dziecka, które jest tak bardzo i głęboko zakotwiczone w uczuciach rodziców, ułatwia im ten proces podnoszenia własnej osobowości i doskonalenia się dla jego dobra, dla prawidłowego rozwoju jego osobowości. Dziecko jest potężnym czynnikiem wyzwalamym energię życiową, witalną swych rodziców oraz ich energię duchową w procesie kształtowania osobowości pedagogicznej, wymaganej dla jego rozwoju.

Oczywiście nie wszyscy rodzice odczuwają potrzebę przejawiania pedagogicznej osobowości wobec swego dziecka, bo też nie wszyscy mają poczucie odpowiedzialności za jego wychowanie. U tych, którzy takiej odpowiedzialności nie czują, trzeba najpierw obudzić ich wrażliwość i odpowiedzialność, jak też i zainteresowanie rozwojem osobowości ich dziecka, jego przyszłością, uczulić na własną także ambicję i na potrzebę spełnienia wielkiego obowiązku przed Bogiem i społeczeństwem.

To, co powiedzieliśmy o wpływie dziecka na podniesienie osobowości jego rodziców, dla jej modyfikacji i usprawnienia wychowawczego, odnosi się w większym jeszcze stopniu do więcej niż jednego dziecka w rodzinie. Większa ilość dzieci wymaga bogatszej jeszcze osobowości wychowawczej rodziców. Następuje tu więc wzajemny proces oddziaływania między rodzicami i ich dziećmi, wzajemnego doskonalenia się i rozwijania własnych osobowości przez moralny nacisk potrzeb osobowości drugiej strony. Rodzina jest więc szkołą wychowania, w której wychowawcami są rodzice i dzieci, wzajemnie na siebie oddziałujący i wymagający od drugiej strony poprawnych stosunków do siebie, dyktowanych zasadami społecznymi i moralnymi. To nie znaczy, że w grupie rodzinnej nie ma zwierzchników i poddanych, albo że tymi zwierzchnikami są dzieci, a rodzice poddanymi. Istnieje autorytet rodziców jako zwierzchników, chociaż nie tylko jako zwierzchników, bo ich zwierzchność jest jak najbardziej służebna dla dziecka, nakazująca w pierwszym rzędzie dawanie mu przykładu, a więc i siebie na wysokim poziomie osobowościowym ze strony tych, którzy je prawdziwie kochają. W ten sposób rodzice w zetknięciu ze swym dzieckiem dokonują korzystnych zmian

w swojej osobowości, dostrajając ją do wspólnego z nim ideału wychowawczego, obowiązującego w danej społeczności, do której są włączeni jako jedna z wielu jej komórek społecznych.

## 2. „CZYNNIK TRZECI”<sup>45</sup>

Wśród czynników rozwoju dziecka i dorosłego dają się wyróżnić zasadniczo dwa, to jest wewnętrzny, czyli wyposażenie biologiczne i geniczne jednostki, oraz zewnętrzny, czyli środowiskowy i wychowawczy. Prócz tychże czynników trzeba przyjąć jeszcze „czynnik trzeci”, duchowy człowieka, powiązany z jego samoświadomością, autorefleksją, polegający na wybiorezym, a więc zaprzeczającym i potwierdzającym stosunku do pewnych wartości w sobie i w środowisku zewnętrznym. Ten czynnik dający znać o sobie, budzący się już wraz z budzącą się u dziecka samoświadomością, a zwłaszcza w okresie dojrzewania i dorastania objawia swój dynamizm w całym życiu człowieka normalnego, dopingując go do ciągłego doskonalenia jego osobowości, do znalezienia odpowiedniego miejsca w grupie, do pełnienia w sposób godny ról społecznych, a więc i wychowawczych w rodzinie. Z tym wiąże się także potrzeba samowychowania nie tylko u dorastającego, ale przez całe życie. Proces bowiem rozwoju osobowości człowieka jest wciąż czynny i otwarty, nie zamyka się nigdy. Wprawdzie istnieje powiedzenie, że „czym skorupka za młodu nawrze, tym na starość trąci”, ale to wskazuje tylko na większe trudności w dokonywaniu przemian nabytych mechanizmów postępowania na inne, bardziej odpowiadające potrzebom społecznym i moralnym. Wcale jednak takich przemian nie wyklucza.

We wspólnocie chrześcijańskiej, a więc i w rodzinie chrześcijańskiej szansa doskonalenia siebie, swojej osobowości jest wzmocniona przez udział w życiu Bożym, nadprzyrodzonym, czerpanym ze źródeł łaski. Poza tym rodzice chrześcijańscy zachęceni są w doskonaleniu siebie wzorami świętych, a wśród nich ojców i matek, dających wiele ze siebie dla życia i wychowania dziecka. Samowychowanie więc, dające możliwość uruchomienia właściwego ośrodka dyspozycyjno-kierowniczego w kształtowaniu i wychowywaniu siebie ma wiele do zrobienia w poprawieniu osobowości wychowawczej rodziców. Trzeba jednak, ażeby rodzice uświadomili sobie swoje braki pod tym względem, roztoczyli nad nimi kontrolę w postaci codziennego rachunku sumienia, nabrali przekonania o możliwości ich usunięcia przez kształtowanie w sobie cech pozytywnych, wychowawczo dodatnich, potrzebnych w kontaktach z dzieckiem dla prawidłowego rozwijania jego osobowości społecznej, moralnej i religijnej.

Tego rodzaju samowychowanie winno się zacząć od obserwacji siebie i własnego stosunku do dziecka. Mając na uwadze podstawowe potrzeby dziecka, o których wyżej była mowa, należy pamiętać, ażeby one były realizowane właściwie, zwłaszcza potrzeba miłości. Miłość rodziców do dziecka łatwo tu może przekroczyć właściwe granice, kiedy jest nie kontrolowana z ich strony. Zarówno niedociąganie do granic jak i przekraczanie tychże w miłości nie rokuje nic dobrego dla rozwoju dziecka:

<sup>45</sup> K. Dąbrowski: Higiena psychiczna w życiu codziennym. Warszawa 1964 s. 18.

Niedosycone bowiem jak i przesycone miłością rodzicielską dziecko napotyka trudności w współczuciu sobie. Nie tylko więc miłość między małżonkami wymaga wypracowania z ich strony, ale i miłość do dziecka musi być poddana rozumowi i woli rodziców, by nie przynieść szkody kochanej istocie.

Bacznej obserwacji i wychowania wymagają też cechy charakteru rodziców, właściwości ich usposobienia. Brak np. opanowania siebie, wybuchowość, porywczosć i gwałtowność może działać urazowo na system nerwowy dziecka i jego psychikę. Rodzice o takich cechach osobowościowych muszą rozpocząć pracę nad sobą, nad swoim opanowaniem, uzbrajać się w cierpliwość i wyrozumiałość, których tak bardzo wymaga słaba istota, jaką jest dziecko. Łatwo tu przeciągnąć strunę i wprowadzić zaburzenie w normalny rozwój dziecka.

Opanowanie siebie wymaga także powstrzymania się od zaciągania szkodliwych nałogów, takich jak palenie papierosów, picie alkoholu. Tego rodzaju nałogi są nie tylko złym przykładem dla dziecka, ale co gorsze jeszcze, stają się w jego oczach symptomem dojrzałości, gdyż są dozwolone tylko dla ludzi dojrzałych. Dziecko łatwo idzie też na tę drogę, tym bardziej, że widzi to u rodziców, których uważa za wzór dla siebie.

Do wyższych cech charakteru należą zasady społeczne i moralne, pewna stałość postępowania, prostolinijność i konsekwentność. Rodzice zrównoważeni psychicznie i moralnie swoją osobowością pomagają do takiegoż zrównoważenia swoich dzieci.

Proces samowychowania stosunkowo łatwo zachodzi u rodziców, których wiąże wzajemna ze sobą i z dzieckiem więź miłości. Łatwo wtedy zdobywają się na wysiłek i ofiarę w stosunkach międzyosobowych na płaszczyźnie rodzinnej i doceniają wartość pracy nad sobą. Natomiast tam, gdzie takiej więzi nie ma lub jest słaba, praca nad sobą napotyka trudności, gdyż brak jest napędu uczuciowego, brak miłości międzyosobowej. Wtedy też każdy wysiłek powoduje zmęczenie i zniechęcenie. Pozostaje wtedy tylko sam obowiązek doskonalenia siebie ze względu na dziecko, wypełniany z oporami. Struktura zatem życia małżeńskiego, jej spójność i trwałość, o czym już była mowa, czerpie siły z cech osobowościowych partnerów, ale równocześnie przyczynia się w sposób wybitny do rozwoju ich osobowości. Tworzy sprzyjający klimat uczuciowy dla procesu doskonalenia się samych małżonków, z czego korzysta ich dziecko dla własnego rozwoju, wzorując się na ich osobowości i identyfikując się z nią w procesie własnego doskonalenia się.

### 3. CZYNNIK TERAPEUTYCZNY

Powyższe uwagi o wychowaniu osobowości rodziców miały za przedmiot rodziców normalnych, którzy dostrzegają braki osobowościowe u siebie i starają się im zaradzić przez samowychowanie. Te braki są w granicach trudności nie przekraczających ich sił i możliwości likwidacyjnych. Są jednakże rodzice przejawiający ujemne cechy wychowawcze swej osobowości, których nie są w stanie zmienić bez pomocy specjalistów.

Do takich cech osobowościowych należą np. nadpobudliwość i nerwo-

wość pochodzenia wrodzonego jako obciążenie dziedziczne, lub nabytego drogą przebytych chorób czy ciężkich sytuacji życiowych. Zaliczyć tu także należy nerwice, cechy psychopatyczne i charakterystyczne osobowości rodziców. We wszystkich tego rodzaju przypadkach występuje zachwianie równowagi psychicznej, głównie uczuciowej i wolitywnej, gdzie reakcje u takich osobników są nieproporcjonalne pod względem szybkości i siły do działających bodźców. Organizm psychofizyczny nie jest w stanie zachować równowagi adaptacyjnej w stosunku do środowiska. Zakłócona równowaga psychoneurotyczna zakłóca także stosunki międzyosobowe w rodzinie, a więc i atmosferę wychowawczą. W takich wypadkach zwyczajnie nie wystarcza już tylko sama jakaś perswazja czy rada ze strony np. drugiego małżonka czy ludzi życzliwych, zachęta duszpasterza czy innych osób, ale potrzebna jest pomoc fachowa. Zwyczajnie jest nią neuroterapia i psychoterapia.

Rodzice o zakłóconej czy zaburzonej osobowości winni skontaktować się z lekarzem, neurologiem czy psychiatrą lub psychologiem klinicystą i poddać się ich wpływowi. Trudno bowiem wymagać od ludzi z nadwyróżnionym systemem nerwowym i zachwianą równowagą psychiczną skutecznej pracy nad sobą, opanowania siebie przy pomocy własnej tylko woli, skoro jej skuteczność uzależniona jest między innymi od prawidłowego funkcjonowania dróg nerwowych.

Podobnie rzecz się ma także z alkoholizmem jednego czy obojga rodziców oraz z różnego rodzaju zbożeniami występującymi u nich. Dopiero właściwe leczenie takich przypadków przy równoczesnym oddziaływaniu wychowawczym może usunąć braki w charakterze i osobowości i otworzyć szanse dla procesu samowychowania. Musi tu więc wkroczyć czynnik terapeutyczny, usuwający dewiację osobowości<sup>46</sup> i przywracający jej równowagę.

#### 4. CZYNNIK ŚRODOWISKOWY ¶

Rzecz nie wymaga dyskusji, że osobowość człowieka, jej rozwój i ukie-  
runkowanie nie zależy tylko od czynników bio- i psychogennych, ale także i socjogennych. Środowisko zwłaszcza społeczne ma przemożny wpływ na kształtowanie osobowości także rodziców. Dlatego tak ważną jest rzeczą kształtowanie samego środowiska wychowawczego wokół każdej z rodzin przez przygotowanie np. wspólnoty rodzin czy związku rodzin przejętych duchem Chrystusowym i duchem wychowawczym, wzajemnie wpływających na siebie, dbających o dobre stosunki między sobą, nacechowane życzliwością i miłością. W takiej właśnie wspólnotcie łatwiej jest o korzystne wychowawcze stosunki międzyosobowe, rzutu-  
jące mocno na samą osobowość rodziców-wychowawców.

Również procesom kształtowania należy poddać środowisko najbliższe rodziców, w którym oni żyją i to tak od strony osobowej, jak i bytowej. Chodzi tu np. o środowisko osób krewnych i powinowatych należących do grupy rodzinnej i mogących wywierać wpływ dodatni, ale i ujemny na życie małżonków ze sobą i na życie rodzinne<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> T. Bilikiewicz: *Psychiatria kliniczna*. Warszawa 1960.

<sup>47</sup> J. Konopnicki, jw.

<sup>48</sup> C. Czapów: *Rodzina a wychowanie*. Warszawa 1967 s. 217-251.



Także i warunki bytowe, a więc materialne i mieszkaniowe w rodzinie rzutują na osobowość rodziców, na ich usposobienie pogodne lub przygnębiające, w związku z czym rozwija się radosna atmosfera wychowawcza domu lub też zimna, a nawet konfliktowa. Środki utrzymania w dostatecznej ilości, wystarczająca ilość odzieży, odpowiednio wielkie do ilości osób mieszkanie, wszystko to stwarza sprzyjające warunki dla zrównoważenia osobowości rodziców i osób wokół nich, zapewniając im poczucie bezpieczeństwa.

#### 5. CZYNNIK WYCHOWAWCZY

Wszystko co powiedzieliśmy dotychczas o znaczeniu osobowości rodziców w procesie wychowawczym dziecka i o potrzebie jej kształtowania, mieści się w ramach samej rodziny, nie wykracza poza zakres samowychowania, z wyjątkiem kontaktów terapeutycznych i oddziaływania wspólnoty rodzin. Jest jednak rzeczą konieczną, ażeby ten proces samowychowania wspomagały czynniki wychowawcze zewnętrzne, nie tylko drogą informowania, ale wprost bezpośredniego oddziaływania na osobowość rodziców w celu jej doskonalenia i rozwijania wychowawczo. Należy przygotować specjalną kadrę wychowawców rodziny, którzy by drogą swoich kontaktów z rodzicami poprzez odczyty, referaty, seminaria prowadzone z nimi i osobiste konsultacje wspierali proces samowychowania ich osobowości.

Chodzić tu będzie między innymi o proces uspołecznienia rodziców, o wyrobienie w nich postaw społecznych, moralnych i religijnych, takich jakich oni powinni wymagać od swoich dzieci.

Proces wychowania, jak nam wiadomo, polega przede wszystkim na uspołecznieniu człowieka, na ukształtowaniu jego osobowości społecznej. Tak się też rzecz ma z wychowaniem chrześcijańskim. Wychowany chrześcijanin — to tyle co włączony w lud Boży, zaangażowany w jego problemy i w jego misję, realizujący królestwo Chrystusa na ziemi, królestwo miłości czynnej, prawdziwej, uprawiający akcję społeczną w myśl słów Mistrza: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25,40). Najwyższą więc wartością w osobowości człowieka nie są intelektualne zdolności, ale jego wyrobienie społeczne i moralne, cecha charakteru moralnego. Zaś „inteligencję, jak to słusznie zauważa Kotłowski, należy cenić na wagę złota tylko wtedy, gdy łączy się z silnym moralnym charakterem”<sup>49</sup>. Stąd też i wychowanie rodziców na wychowawców drogą kształtowania ich osobowości pedagogicznej nie może pominąć tych właśnie cech społecznych ich osobowości i ulepszenia w ich odnoszeniach się do dziecka stosunków społecznych.

Prawdopodobnie większość niepowodzeń wychowawczych w rodzinie ma swoje źródło, obok innych, w braku wyrobienia społecznego rodziców. „Stosunek z drugim człowiekiem, pisze Isambert, jest tak bardzo istotny dla człowieka, że życie osobowe i życie społeczne nie dadzą się

<sup>49</sup> K. Kotłowski: O pedagogicznym kształceniu rodziców, Warszawa 1968 s. 8.

od siebie oddzielić"<sup>50</sup>. Jak mogą wychować rodzice swe dziecko, które obcując z nimi identyfikuje się z ich osobowością nieuspołecznioną?

Przed wychowawcami rodziny stoi zadanie wychowawcze nie tylko w postaci informacji czy informowania rodziców i młodzieży dorastającej o wiedzy pedagogicznej i umiejętności wychowywania dziecka, ale i wychowywania ich osobowości społecznej i ulepszania wśród nich stosunków społecznych. Tu musi więc wkroczyć czynnik wychowawczy, pedagogicznie odpowiednio przygotowany i wyspecjalizowany zwłaszcza w pedagogice dorosłych, ze szczególnym uwzględnieniem pedagogiki rodziców i kandydatów na rodziców. Ktokolwiek to będzie, duchowny czy świecki, nie może mu być obca problematyka dzisiejszej rodziny i jej problematyka wychowawcza oraz kultura życia społecznego.

### B. METODY WYCHOWANIA OSOBOWEGO

Ważną jest rzeczą nie tylko wiedzieć co należy czynić, ale i jak to trzeba czynić, przy pomocy jakich metod i środków. Zakładając, że w danym ośrodku, przypośmy parafialnym, znajduje się kompetentna osoba o przygotowaniu pedagogicznym ukierunkowanym na rodzinę, będzie musiała się ona posłużyć w akcji wychowawczej pewnymi metodami i środkami. Być może, iż będzie mieć wypróbowane własne sposoby podejścia oparte na doświadczeniu. Niezależnie od tego pedagogika rodziny jak i pedagogika dorosłych wypracowała pewne metody w pracy z dorosłymi, które należy uwzględnić w procesie wychowania rodziców. Należą do nich:

#### 1. ROZMOWA INDYWIDUALNA Z RODZICAMI, A W RAZIE POTRZEBY TAKŻE I Z KANDYDATAMI NA RODZICÓW

Trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że taka rozmowa jest niejednokrotnie kłopotliwa dla obydwu stron. Ma ona charakter konsultacji z rodzicami czy z jednym z nich, najpierw na temat dziecka, występujących trudności wychowawczych. W poszukiwaniu ich źródeł wychowawca-konsultor zainteresuje się w sposób bardzo delikatny środowiskiem rodzinnym dziecka i cechami osobowościowymi rodziców. Musi sobie przygotować odpowiednią liczbę podstawowych pytań ukierunkowanych na osobowość, by przy ich pomocy zorientować się w brakach osobowości rodziców czy jednego z nich.

Rozmowa prowadzona z rodzicami winna być utrzymana w tonie ciepłym i serdecznym, budzącym zaufanie i szczerść. Ci, którzy przychodzą się radzić, muszą wyczuwać życzliwość ze strony doradcy i mieć do niego zaufanie. Wychowawca nie może się spieszyć, ale zachować cierpliwość, pozwolić wypowiedzieć wszystko, zachęcić do szczerego wypowiedzania się, umieć czytać między wierszami w wypowiedziach rodziców. Być może, że ani jedna ani druga rozmowa wszystkiego jeszcze nie rozwiąże, że trzeba będzie w przypadkach trudniejszych i bardziej złożonych odbyć ich kilka. W każdym bądź razie każda z nich powinna być etapem w dochodzeniu do źródeł trudności i do ich rozwiązywania. Gdy

<sup>50</sup> A. Isambert: *L'action de la Société sur la Famille et l'Enfant. L'Ecole des Parents*. Septembre 1955, nr 69.

przyczyna zostanie ujawniona, trzeba przemyśleć i podać skuteczną pomoc i to może nie tylko jednorazową, gdy ona okaże się nie wystarczająca w postaci jakiejś rady czy wskazówek, ale otworzyć dla nich konto, by dana osoba mogła zasięgać ich aż do skutku.

Rozmowy indywidualne są bardzo ważne w procesie pedagogizacji rodziców. Pozwalają odczytać daną osobowość, jej braki i bezpośrednio na nią oddziaływać i poprawiać stosunki społeczne. W rozmowie indywidualnej wiele znaczy nie tylko jej przygotowanie, ale i sama osobowość wychowawcy-konsultora. Powinien on też pamiętać, jeśli chce zapewnić dalsze kontakty ze sobą, ażeby rodzicom zgłaszającym się po poradę nie stawiać od razu zbyt wielkich wymagań i aby stawiane przez niego wymagania i udzielane instrukcje były jasne i zrozumiałe. I nie trzeba chyba dodawać, że rozmowy te winny mieć zapewnioną dyskrecję.

## 2. SEMINARIA RODZINY

Rozmowy indywidualne dotyczą przede wszystkim problemów indywidualnych poszczególnych rodzin czy rodziców. Ale przecież prócz problemów indywidualnych są także problemy ogólne w procesie wychowawczym rodziny, z którymi się styka każda niemal rodzina i które wymagają rozpatrzenia z punktu widzenia pedagogiki rodziny i czekają na rozwiązanie. Często też indywidualne problemy wychowawcze nurtujące w poszczególnej rodzinie dają się rozwiązać przy pomocy znajomości rozwiązań problemów ogólnych. Stąd też w pedagogizacji rodziców nie można pominąć problematyki ogólnej wychowania w rodzinie i należy przeznaczyć dla niej pewną formę badawczą i wyjaśniającą, która by na odpowiednim poziomie naukowym, a zarazem w sposób przystępny, pomagała rodzicom i kandydatom na rodziców zarówno w ujmowaniu problemów wychowawczych jak i w ich rozwiązywaniu. Za taką właśnie formę uważam seminarium rodziny.

W seminarium mającym formę nauczania w szkole wyższej obowiązuje praca zespołowa studentów i profesorów. Oczywiście w naszym wypadku seminarium rodziny egzystujące np. w danej parafii nie osiągnie poziomu uniwersyteckiego, niemniej jednak pełnić ono będzie ważną rolę w pedagogizacji rodziców. I w nim także pracować będzie zespół ludzi złożony z fachowego wychowawcy pedagoga czy psychologa oraz rodziców i kandydatów na rodziców. Tematem takich seminariów będą właśnie problemy wychowania w rodzinie ujęte szeroko, nie tylko na płaszczyźnie ściśle pedagogicznej, ale i psychologicznej, ekonomicznej, socjologicznej i kulturowej, a także i medycznej. Tematyka więc tych seminariów mieściłaby w swej treści nie tylko sam proces wychowania dziecka i rodziców pod względem fizycznym, umysłowym, moralnym, religijnym itp., ale wszystkie niemal czynniki, które nie są tym procesem, ale nań wpływają, kształtują go tak czy inaczej, zapewniają mu powodzenie lub go wypaczają. Proces bowiem wychowania ma, jak nam wiadomo, szerokie powiązania ze strukturą rodziny, z osobowością rodziców, ze środowiskiem wychowawczym, z warunkami ekonomicznymi i społecznymi, z kulturą życia społecznego, z warunkami zdrowotnymi dziecka i rodziców, z kulturą pracy i z wieloma innymi czynnikami, których znajomość składa się na wiedzę pedagogiczną wychowawcy.

Seminaria te miałyby formę referatową i dyskusyjną. Wśród referatów występowałyby także rodzice i kandydaci na rodziców. Referaty ich opierałyby się nie tylko na fachowej literaturze, ale i na własnych spostrzeżeniach i doświadczeniach. Dyskusja wnosiłaby także sporo materiału poznawczego i diagnostycznego wokół problemów wychowawczych. W ten sposób można by udostępnić i poszerzyć wiedzę i umiejętność wychowawczą wśród naszych rodzin i rodziców, zaoszczędzić im kłopotów i trudnych dzieci, a co najważniejsze — wychować lepszego człowieka i chrześcijanina.

### 3. WYCHOWANIE PRZEZ ZAANGAZOWANIE

Wiedza staje się pełną dopiero wtedy, kiedy łączy się z praktyką. Prawdziwi pedagodzy już od dawna wskazywali na konieczność połączenia myśli i słowa z czynem w wychowaniu<sup>51</sup>. A pedagogika naukowa jako jedną z głównych metod w wychowaniu wprowadziła „szkołę pracy”, która udzieliła się także wychowaniu katolickiemu<sup>52</sup>. Prawdziwe wychowanie polega na zaangażowaniu wychowanka do tych czynności, o których się dowiaduje z relacji wychowawcy. Proces wychowania wymaga nie tylko znajomości rzeczy teoretycznie, ale odpowiednich mechanizmów i przyzwyczajzeń. Chodzi przecież nie tylko o wiedzę, ale i o postępowanie zaaprobowane przez środowisko społeczne.

Nie inaczej rzecz się ma, kiedy chodzi o wychowanie rodziców. Nazywa się wprawdzie, że oni to już wszystko przeszli na swojej skórze, czego od dziecka wymagają, ale chyba już dawno o tym zapomnieli i nie zdają sobie sprawy z tego, w czym np. leży trudność po stronie dziecka, gdy chodzi o posłuszeństwo, przyjmowanie i wykonywanie nakazów i zakazów, na jakie trudności napotyka w procesie uspołecznienia, w odniesieniach do drugich itp. Poza tym nie zawsze uświadamiają sobie popełniane przez siebie błędy wychowawcze, rozbieżności między wymaganiami od dziecka a własnym postępowaniem. Domagają się od dziecka prawdomówności i szczerości, ale sami wobec niego nie zawsze mówią prawdę, ukazują więc podwójne oblicze, jedno dla dziecka, drugie dla życia, a przecież dziecko ma być wychowane dla życia. Po co więc ten rozdział?

Dla ulepszenia więc stosunków społecznych i postaw społecznych u rodziców, dla prostowania ich charakteru moralnego i usuwania błędów wychowawczych u nich, dla lepszego zrozumienia trudności, z jakimi się dziecko spotyka w procesie wychowania, niektórzy pedagodzy i psychologowie<sup>53</sup> zalecają wychowywać rodziców poprzez grupy albo przy pomocy grup rodziców pod kierownictwem wychowawcy-pedagoga, drogą zajęć i zaangażowania osobistego w treść poleceń i nakazów płynących od wychowawcy, a kierowanych do wszystkich w grupie. Chodzi tu więc o umiejętność słuchania i zajęcia punktu widzenia drugich, a przede wszystkim o umiejętność rozwiązywania problemów u drugich

<sup>51</sup> M. Debesse: *La formation éducative. Traité de psychologie appliquée. Livre IV.* Paris 1955.

<sup>52</sup> J. Rozkwitalski: *Szkoła twórcza w nauce religii.* Grudziądz 1932. — M. Pfliegler: *Der Religionsunterricht.* Innsbruck—Wien 1935.

<sup>53</sup> A. Isambert, jw.

i zdobycie odpowiedniej postawy społecznej i poprawnych stosunków społecznych, niezbędnych w życiu rodzinnym i w procesie wychowawczym dziecka.

Tego rodzaju metody wychowania i doskonalenia osobowości rodziców i ich stosunków społecznych zdobyły już pewne doświadczenie na Zachodzie i pozytywne osiągnięcia. Czy u nas mogą liczyć na powodzenie, trudno przewidzieć. Wymaga to przede wszystkim zrozumienia i poparcia ze strony samych rodziców. Wcześniej jednakże muszą się dać przekonać o swoich brakach wychowawczych i o potrzebie ich usuwania.

#### 4. WYCHOWANIE DROGĄ POKAZU

„Pokażcie jak się wychowuje dziecko i jakim trzeba być wobec niego” — powiedziała jedna z uczestniczek zebrania rodzicielskiego. Zapytanie padło więc o metody wychowania i o osobowość rodziców jako wychowawców. Gdzie i jak to można pokazać, skoro proces wychowania nie ogranicza się do jednorazowego pokazu, ale trwa niemal całe życie. Niemniej jednak można to uczynić chociaż w przybliżeniu. Można przecież wystawić na scenie sztukę o tematyce wychowawczej, ukazującą metody wychowania oraz ich skutki, strukturę rodziny, osobowość rodziców, jej cechy dodatnie i ujemne, atmosferę wychowawczą domu, jej klimat uczuciowy i moralny, środowisko wychowawcze rodzinne i rówieśnicze dziecka, stosunki międzyosobowe w rodzinie itp. Wszystko to winno być ujęte pod kątem widzenia wpływu na prawidłowy lub nieprawidłowy rozwój osobowości dziecka. Jeśli sztuka sceniczna jest w stanie oddać wewnętrzne stany życia uczuciowego swych bohaterów, to dlaczego by nie miała ukazać procesu wychowania dziecka od złej czy dobrej strony. Na pewno przyniosłaby wiele korzyści i zainteresowania.

Należałoby zatem drogą konkursu zaapelować do pisarzy o odpowiednie opracowania sceniczne, które by prócz wartości artystycznych w sposób trafny i zrozumiały ukazywały problemy wychowawcze i drogi do ich rozwiązywania. Podobne możliwości ma także film przygotowany specjalnie w tym celu, aby poprzez bogaty swój obraz i słowo, w oparciu o dokumentację czy fabułę, zaprezentować przed widzami wychowawcą blaski i cienie wychowania w rodzinie.

Można też spośród rodzin wybrać taką, która cieszy się powszechnym uznaniem jako rodzina wychowująca wzorowo swe dzieci według wymagań pedagogicznych, urządzić spotkanie rodzin wraz z nią i drogą szeregu pytań skierowanych do niej umożliwić wszystkim zebranyemu wgląd w jej proces wychowania uzależniony od wszystkich tych czynników, o których była mowa. Byłby to tym samym pokaz wzięty z prawdziwego zdarzenia.

Można by jeszcze zapytać, dla jakich rodzin przeznaczone są umieszczone wyżej uwagi pedagogiczne, do których rodziców są adresowane, inteligentnych czy prostych? Odpowiedzieć musimy, że dla wszystkich, u których klimat wychowawczy niedomaga. A niedomaga zarówno w rodzinach inteligentnych jak chłopskich i robotniczych. Inteligency rodzice często mają bardzo słabe pojęcie o wychowaniu i popełniają w nim wiele błędów, czasami nawet więcej niż rodzice prości. Sztuka bowiem wychowania dziecka u wielu rodziców nie znajduje potrzeby uznania

i uczenia się jej. Mówi się natomiast wiele o trudnych dzieciach, o zdeprawowanej młodzieży, ale nie mówi się, lub mówi się mało, o źródłach tego zjawiska. A ono tkwi między innymi także w nieprzygotowaniu rodziców do wychowania i w braku wychowania ich samych. Słusznie kiedyś powiedział J. W. Goethe: „Nasze dzieci byłyby znacznie lepiej wychowane, gdyby rodzice sami byli wychowani”.

Nasze uwagi o wychowaniu rodziców kierujemy jednakże przede wszystkim do rodzin i rodziców katolickich związanych z akcją duszpasterską na terenie parafii, chociaż wybraliśmy zagadnienia nurtujące dziś prawie każdą rodzinę, a więc i niekatolicką. Katolicy rodzice po przeczytaniu tych uwag nie staną się bardziej pobożni i religijni, bo nie o to chodziło piszącemu, jakkolwiek doceniamy czynnik religijny w wychowaniu. Uważamy jednak, że rodzina religijna ma możliwość wychowania religijnego w łączności z punktem katechetycznym i kościołem, natomiast nie zawsze jest należycie zorientowana w problematyce wychowawczej i pedagogicznie przygotowana do wychowania dziecka i siebie samej.

Nie możemy wszakże poprzestać na powyższych uwagach pedagogicznych odnośnie wychowania rodziców i ich dziecka. Pedagogizacja bowiem musi mieć jakieś zaplecze bardziej trwałe i kompetentne, by sprostać swemu zadaniu.

### III. PORADNIA DLA RODZICÓW

Jakkolwiek mówimy o pedagogizacji rodziców, to akcji tej nie można zawęzać tylko do nich samych. Widzieliśmy już, że w tym procesie pedagogicznym biorą udział nie tylko czynniki pozarodzinne, a nawet nie tyle pozarodzinne, co raczej wewnątrzrodzinne, takie jak stosunki międzyosobowe w rodzinie, struktura małżeńska i rodzinna oraz dzieci. Stąd też i poradnictwo będące na usługach tego procesu musi objąć całą strukturę rodziny, wszystkie jej elementy oraz role i funkcje, a nawet przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego. Dlatego poradnia, jeśli ma skutecznie pomagać rodzicom w pracy nad wychowaniem dzieci, winna być poradnią nie tylko dla nich samych, ale i dla ich dzieci. Do poradni może się zgłosić nie tylko matka w sprawie wychowania dziecka, ale i dziecko zwłaszcza dorastające, a mające trudności w pożyciu ze swymi rodzicami czy rodzeństwem, którzy go nie chcą czy nie mogą zrozumieć.

Rozpatrzmy więc cel poradni, jej organizację i strukturę oraz jej funkcjonowanie na terenie parafii.

#### A. CEL PORADNI DLA RODZICÓW

Celem poradni będzie spieszenie z pomocą w jej potrzebach wychowawczych. Wiadomo jednak, że wychowanie dziecka zależy od wielu czynników, i że proces jego jest bardzo złożony. Poza tym o wiele łatwiej jest zapobiegać trudnościom, aniżeli je usuwać. Stąd tak ważną jest rzeczą dobre przygotowanie np. do małżeństwa i życia rodzinnego. Dlatego też celem poradni będzie:

## 1. PRZYGOTOWANIE KANDYDATÓW DO ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO

Skoro struktura życia małżeńskiego, jak to wykazaliśmy<sup>54</sup>, ma tak wielkie znaczenie dla atmosfery wychowawczej dziecka, należy się o nią zatroszczyć już wcześniej w przygotowaniu młodych do życia małżeńskiego poprzez organizowanie odpowiednich kursów, zebrań dyskusyjnych, referatów, odczytów, wykładów wygłaszanych przez fachowych prelegentów z zakresu problematyki życia małżeńskiego, doboru małżonków pod względem życia uczuciowego, moralnego, intelektualnego i religijnego (światopoglądowego). Głos winien tu mieć lekarz, psycholog, socjolog, pedagog, ksiądz, by w sposób dostatecznie wyczerpujący przedstawić młodym uwarunkowanie życia małżeńskiego i rodzinnego. A nawet nie tylko przedstawić, ale i w pewnych wypadkach, np. gdzie chodzi o wychowanie dziecka, przejść z nimi praktyczny kurs pokazowy, jak trzeba je wychowywać.

Prócz organizowania i prowadzenia ogólnych wykładów i referatów w zakresie przygotowania młodych do małżeństwa, poradnia udzielać ma także porad indywidualnych dla młodych zgłaszających się po nie, z zachowaniem całkowitej dyskrecji. Poradnia chcąc działać z korzyścią musi zdobyć pełne zaufanie u swych klientów, a zdobędzie je wtedy, jeśli jej porady opierać się będą na prawdziwej znajomości problemów i potrzeb zgłaszających się jednostek przy równoczesnym zachowaniu dyskrecji.

Do poradni w zakresie przygotowania młodych do życia małżeńskiego należeć będzie także rozpowszechnianie odpowiedniej literatury z tej dziedziny i udostępnianie jej młodym.

## 2. DORADZANIE PEDAGOGICZNE RODZICOM

Do poradni należeć będzie, podobnie jak wyżej w przygotowaniu do życia małżeńskiego, urządzenie kursów, odczytów, wykładów i pokazów z zakresu wychowania dziecka w rodzinie, organizowanie seminarium rodziny, spotkań rodziców itp. Ale prócz tej akcji, bardzo zresztą wskazanej, poradnia ma na celu przede wszystkim doradzenie pedagogiczne ułatwiające rodzicom rozwiązywanie różnych problemów wychowawczych w spotkaniach z nimi oraz właściwe ukierunkowanie postępowania z dzieckiem. Nie obejdzie się tu częstokroć bez pomocy polegającej na głębszym i wszechstronniejszym wnikaniu w konflikty małżeńskie, zwłaszcza te, które wiążą się z narastającą neurotycznością obojga małżonków lub jednego z nich oraz powodują zaburzenia w zachowaniu dziecka. Wiadomo, że dziecko trudne bardzo często ma trudnych rodziców, którzy wymagają leczenia. We wszystkich tego rodzaju wypadkach udzielający porad będą się musieli zorientować w przyczynach i źródłach trudności drogą osobistych kontaktów z tymi osobami i z ich środowiskiem. Pożądane będą zeznania i wypowiedzi tych osób, ale one same nie wystarczą. Niejednokrotnie przecież zainteresowani sami nie znają źródeł takiego lub innego zachowania się u siebie czy dziecka. Może je odkryć dopiero specjalista lekarz, psychiatra, psycholog i pedagog na drodze badań, obserwacji, wywiadu itp.

<sup>54</sup> P. Poręba: Jedność, spójność i trwałość struktury rodzinnej, jw.

Stąd też i oddziaływanie poradni nie może się ograniczać tylko do doradzania i informowania zainteresowanych osób, ale w niejednym wypadku musi iść dalej w kierunku przekształcania osobowości rodziców, przekształcania ich emocjonalnych nawyków, podnoszenia poziomu ich zdrowia psychicznego. Z tego wynika dalej, że pracownicy poradni dla rodziców winni być osobami dobrze przygotowanymi do stawiania psychologicznej diagnozy, mającej na uwadze zarówno dziecko jak i rodziców i wszystkich członków rodziny oraz środowisko rodzinne wzięte w całości wraz z atmosferą wychowawczą domu.

### 3. POMOC DLA DORASTAJĄCYCH

Poradnia dla rodziny nie może pominąć trudności wychowawczych związanych z wiekiem dojrzewania i dorastania młodzieży. Wiek ten niejednokrotnie sprawia wiele trudności w stosunkach międzyosobowych w rodzinie, tak rodzicom jak i samym dorastającym. Źródłem ich są z jednej strony biologiczne przemiany okresu dojrzewania związane z przestrajaniem się układu hormonalnego, którym po stronie psychicznej towarzyszy zachwianie równowagi uczuciowej i uwrażliwienie na samodzielność i niezależność, z drugiej strony brak zrozumienia tych procesów ze strony rodziców i stosowanie metod wychowawczych nie odpowiadających wiekowi dorastających. Prócz tego w grę tu wchodzi także warunki społeczne i cywilizacyjne, różnice światopoglądowe między dorastającymi i ich rodzicami, a także różnice poziomu umysłowego między nimi.

Tło nieporozumień jest złożone i wiek dorastania nazywany także „trudnym wiekiem”<sup>55</sup> winien być objęty zasięgiem działalności poradni. Potrzebne tutaj są wskazania i osobiste konsultacje nie tylko z rodzicami uzalającymi się na swe dorastające dzieci, ale również i z samymi dorastającymi. Ci ostatni wysyłają wiele listów do różnych redakcji czasopism młodzieżowych i wychowawczych z zapytaniami i żalami na trudne stosunki z rodzicami, którzy ich nie rozumieją czy nie chcą zrozumieć, na skutek czego konflikt pokoleń w niejednej rodzinie zarysowuje się dosyć ostro. Poradnia rodziny mogłaby wpłynąć na jego złagodzenie, udzielając tak starym jak i młodym odpowiednich porad. Na pewno wiele osób z dorastającej młodzieży, przeżywającej konflikty domowe ze swymi rodzicami chętnie korzystałoby z porad fachowych doradców, ciesząc się pełnym zaufaniem.

Specjalnej też uwadze poradni należy polecić dzieci „trudne” i zaburzone a także kalekie i upośledzone.

Szeregi dzieci trudnych wzrastają, rodzina bowiem przeżywa pewnego rodzaju kryzys funkcji wychowawczej, uzależnionej od wielu czynników zewnętrznych i wewnętrznych w rodzinie, które ulegają poważnym zmianom, dotyczącym bądź samej struktury rodziny, bądź też jej roli i funkcji. Proces wychowania w dzisiejszej rzeczywistości nie jest harmonijny i prosty, ale złożony i często konfliktowy, zwłaszcza w środowiskach miejskich<sup>56</sup>, gdzie różne instytucje mające charakter mniej lub więcej wychowawczy, świadomie czy nieświadomie usiłują swymi zabie-

<sup>55</sup> B. Domańska i J. Felisiak: *Trudny wiek?* Warszawa 1968.

<sup>56</sup> K. Przecławski: *Miasto i wychowanie.* Warszawa 1968.



gami podporządkować sobie osobnika własnym założeniom, niejednokrotnie niezgodnym ze sobą.

Konflikty narastają także i w rodzinach, zwłaszcza problemowych<sup>57</sup> i skłóconych, neurotycznych i psychopatycznych, rozbitych uczuciowo i moralnie, zalkoholizowanych i awanturnych a także i zdrowych, ale nie umiejących wychować lub wychowujących tylko według metody kija i lania. Z takich gniazd już przedwcześnie wyfruwa dziecko „trudne”, zaburzone, skłócone ze swoją rodziną i ze społeczeństwem, gniezdzące się z kolei w zaułkach ciemnych ulic i w poczuciu własnej krzywdy, że mu nie dano rodzinnego ciepła, napada na tych, którzy je otrzymali i przez to są bogatsi od niego. Oczywiście należą tu także dzieci obciążone dziedzicznie czy poczęte w zamroczeniu alkoholowym, lub dzieci ślepej namiętności weneryków, które jako upośledzone pod względem dyspozycji społecznych i wychowujące się też w środowisku rodzinnym aspołecznym czy nawet antyspołecznym i antymoralnym, kontynuują wiernie cechy swego środowiska.

Zaburzenia dzieci „trudnych” zaostrzają się w wieku dojrzewania i dorastania. Z natury swej już nie zrównoważone uczuciowo i moralnie stają się jeszcze bardziej nie zrównoważone i bardziej od innych dzieci trudne w okresie biologicznych i psychologicznych przemian. Są więc jak najbardziej przedmiotem zabiegów poradni dla rodziny. Wymagają bowiem wielorakiej terapii wraz ze swoim środowiskiem rodzinnym. Są to dzieci, które nie z własnej winy sprawiają trudności wychowawcze i kłopoty swemu otoczeniu społecznemu. Tu nie ambona ani nawet konfesyjonał, ale tylko poradnia, mająca przygotowany odpowiednio personel poradniczy i wysyłany do tych środowisk rodzinnych może przynieść pomoc, złagodzić trudności poprzez terapię systemu nerwowego tych osób, ich właściwości osobowościowych, ich metod wychowawczych i samego ich środowiska. Takie rodziny wymagają odwiedzin, przynajmniej w początkach, same z trudnością zgłaszają się do poradni. Dzieci np. zaburzone udają się do innych poradni czekających na nie, do band młodocianych i gangów.

Poradnia winna też zaopiekować się dziećmi kalekimi i upośledzonymi umysłowo, ponieważ stosunek do nich w ich rodzinach często bywa niepedagogiczny, a czasami nawet wprost nieludzki. Trzeba więc poinformować rodziców, jak należy obchodzić się z takimi dziećmi, by nie powiększać ich kalectwa, ale ich rewalidować czy rehabilitować. Ma więc poradnia dla rodziny wielkie i trudne pole do działania, ale zarazem bardzo zaszczytne. Może przecież przywracać rodzinom pokój i radość, uzdrawiać atmosferę domu, przywracać dzieciom rodziców i rodzicom dzieci, dawać poczucie bezpieczeństwa i pełnowartościowości członka rodziny. Rodzina przywrócona do równowagi i spełniająca w sposób normalny swoje obowiązki, realizuje też w sobie Kościół Chrystusa.

#### B. ORGANIZACJA I STRUKTURA PORADNI

Poradnia należy do działalności duszpasterskiej na terenie parafii, jest jej funkcją i to funkcją zorganizowaną odpowiednio do swych celów i zadań. Ma ona więc:

<sup>57</sup> N. H a n - I l g i e w i c z: *Więź rodzinna w aspekcie pedagogiki specjalnej*. Warszawa 1966.

## 1. LOKAL

Poradnia nie może działać nie mając swego lokalu. Winna posiadać stały lokal, dostępny dla najszerszych mas, otwarty w pewne ściśle określone, możliwie dogodne dla szukających porady, godziny. Lokal ten może się znajdować w pomieszczeniach „Caritasu” parafialnego. Winien być czysty, estetycznie urządzony, pociągający już samym wyglądem, zwłaszcza gdy chodzi o gabinet przyjęć przeznaczony na konsultacje i osobiste spotkania z petentami. Gabinet przyjęć winien być przeznaczony wyłącznie tylko do swych celów i zadań. Nie powinien więc być miejscem przechodnim do innych pomieszczeń, ale spełniać warunki poczucia w nim bezpieczeństwa i zaufania oraz pełnej dyskrecji, gdzie nikt nie może niczego podsłuchiwać, obserwować, komentować.

Poza tym lokal poradni winien posiadać serdeczną, ciepłą atmosferę, nie mającą nic wspólnego z biurokratycznym szablonem lub laboratoryjnym chłodem. Każdy, który przekroczy jego próg, winien być życzliwie i serdecznie przyjęty jako oczekiwany i winien łatwo odczytać w jego atmosferze powiedzenie: „Dobrze, żeś przyszedł — czekaliśmy na Ciebie”.

Poradnia jak i jej lokal może mieć nazwę i swojego patrona spośród świętych odznaczających się troską o wychowanie dzieci lub też spośród zasłużonych na tym polu osób, najlepiej spośród własnej narodowości, a może nawet własnej parafii, jeśli ona posiada tego rodzaju wzory.

## 2. PERSONEL PORADNI

Z wykazanego wyżej celu i zadań poradni łatwo się już domyślić, jakie osoby winny należeć do personelu poradni. Niektóre z nich winny być stałe, inne mniej stałe.

Do stałych osób zaangażowanych w poradni należeć mają osoby z przygotowaniem psychologicznym i pedagogicznym. Poradnia bowiem w pierwszym rzędzie powołana jest do rozwiązywania problemów psychologicznych i pedagogicznych w wychowaniu rodziców i ich dzieci. Stąd też potrzeba obecności psychologa i pedagoga w poradni jako osób stałych nie podlega dyskusji.

Psycholog w poradni winien posiadać pełne wykształcenie w dziedzinie psychologii ogólnej, rozwojowej a także i klinicznej. Może to być mężczyzna lub kobieta, osoba duchowna, zakonna czy świecka, pozostająca na pełnym utrzymaniu parafii. Osoba oddana swemu zawodowi z całym poświęceniem i zrozumieniem swej doniosłej i odpowiedzialnej roli i funkcji, a przy tym osoba z charakterem moralnym i z poczuciem swojej odpowiedzialności za wykonywanie obowiązków.

Pedagog, podobnie jak i psycholog, winien też posiadać pełne wykształcenie pedagogiczne w zakresie pedagogiki ogólnej, pedagogiki dla dorosłych ze szczególniejszym uwzględnieniem pedagogiki rodziny oraz z pedagogiki specjalnej. Winien już wcześniej przejść odpowiednią praktykę. Może być kobietą lub mężczyzną, osobą świecką lub duchowną, ale jako pedagog winien się odznaczać cechami swego charakteru i swej osobowości prawdziwie wychowawczymi. On też, podobnie jak i psycholog, winien być na pełnym utrzymaniu parafii. Może się zdarzyć, że i psycholog i pedagog będą w jednej osobie.

Osoby te wciąż się doszkadzają i szkolą także przydzielonych im do pomocy asystentów. Same bowiem nie będą w stanie podolać wszystkim obowiązkom, jeśli mają je w całości wypełnić.

Do osób angażowanych terminowo i w miarę zapotrzebowania należeć winni: lekarz, lekarz specjalista, psychiatra i inni. Ci udzielają porad bądź w poradni bądź też we własnych gabinetach osobom mającym odpowiednie skierowanie z poradni. Przyjmują potrzebujących porady w wyznaczonych godzinach. Jest to personel zainteresowany bezpośrednio sprawami wychowania, jego trudnościami, narastającymi konfliktami rodzinnymi, zaburzeniami osobowościowymi dzieci i rodziców, neuro-, psycho- i socjo-terapią rodzin cierpiących zaburzenia.

Ale oprócz tego personelu poradnia winna mieć pomocniczą siłę kancelaryjną (sekretariat) oraz bibliotekarkę, która by się zajęła prowadzeniem biblioteki, zwłaszcza z dziedziny książek i czasopism o tematyce wychowawczej. Jedną zaś z osób pracujących w poradni musi objąć ogólne kierownictwo. Należy dążyć do tego, aby to była osoba posiadająca autorytet moralny i intelektualny, takt oraz zdolności organizacyjne.

W ten sposób w ogólnym zarysie przedstawiałaby się organizacja i struktura poradni dla rodziny, będąca funkcją duszpasterstwa parafialnego o specyficznym zakresie wychowania w przypadkach trudnych w rodzinie. Umieściliśmy ją w lokalu „Caritasu parafialnego” z dwóch względów: po pierwsze dlatego, że podobnie jak „Caritas” jest też i ona instytucją dobroczynną, porady mają być udzielane bezpłatnie, i po wtóre dlatego, że *Caritas* jest obecnie instytucją legalną, uznaną przez państwo. W ramach więc *Caritasu* mogłaby być łatwiej zalegalizowana także i poradnia dla rodziny.

### C. DZIAŁALNOŚĆ I FUNKCJONOWANIE PORADNI

Znając już cel i strukturę poradni, nietrudno już będzie wskazać na jej działalność, do której należy:

#### 1. ORGANIZOWANIE POKAZÓW, KURSÓW I WYKŁADÓW Z DZIEDZINY WYCHOWANIA

Wprawdzie jej działalności, jak wyżej wspomnieliśmy, poddane są przede wszystkim przypadki trudne w wychowaniu, ale chcąc ich uniknąć, należy dbać o rozwój wychowania prawidłowego i to we wszystkich jego zakresach, a więc w zakresie wychowania religijnego, społecznego, moralnego, fizycznego itd. Na tych pokazach, kursach i wykładach fachowi prelegenci mają omawiać, jak trzeba wychowywać dziecko w sposób prawidłowy, aby jego osobowość w pełni rozwinąć i nie dopuścić do jej dewiacji od norm społecznych i moralnych. Będą tu wchodzić w grę także przede wszystkim zagadnienia jak: struktura rodziny, osobowość rodziców oraz metody wychowania, jako najważniejsze jego czynniki. Będzie to działalność profilaktyczna na polu wychowania ze strony poradni.

Następnie pokazy i kursy oraz wykłady czy pogadanki obejmą dział informacyjny o dziecku i rodzicach z dziedziny medycyny, higieny, biologii i psychologii oraz wiadomości o środowisku wychowawczym, a więc z dziedziny ekonomii, socjologii i kultury. Proces bowiem wychowania, jak nam to już wiadomo, uwarunkowany jest wieloma czynnikami, które winny być znane rodzicom — wychowawcom.

Wreszcie pokazy, kursy, wykłady i pogadanki organizowane ze strony poradni uwzględnić muszą przypadki trudne w wychowaniu tak po stronie dzieci jak i ich rodziców. Muszą one być odpowiednio naświetlone i ukazane na forum publicznym i dyskusyjnym. Jest to działalność ogólna poradni, przeznaczona dla rodziców i dla młodzieży, która ma także spełniać kiedyś, a może w niedługim czasie, obowiązki wychowawcze wobec własnych dzieci.

## 2. UDZIELANIE INDYWIDUALNYCH PORAD DROGĄ USTNĄ I PISEMNA

Są to więc już przyjęcia petentów w gabinecie przyjęć w poradni, zgłaszających się ze swymi trudnościami wychowawczymi. Mogą to być przypadki trudne, ale w granicach normalnych trudności lub też przypadki patologiczne, które się nie mieszczą w tych granicach i wymagają specjalnych zabiegów ze strony specjalistów. Prócz ustnych jednakże porad może poradnia udzielać porad pisemnych. Może komuś bardziej odpowiadać droga pisemna niż ustna z różnych względów, co należy jak najbardziej uwzględnić i zastosować się do życzeń petentów.

Do porad indywidualnych należeć będą także i te, które poradnia będzie przeprowadzać w poszczególnych rodzinach, wysyłając do nich swoich ludzi. Są przecież rodziny potrzebujące niemal koniecznie porady wychowawczej, ale same po nią się nie zgłoszą, bo albo nie mogą, albo wprost nie chcą o nią prosić. I one też muszą być objęte działalnością poradni, która, jak to wiemy, jest przecież funkcją czy jedną z funkcji duszpasterskich o zakresie wychowawczym.

Poradnictwo indywidualne posługuje się także odpowiednimi książkami, broszurami i czasopismami, stąd też m. i. wskazane jest, by przy poradni znajdowała się dla jej dyspozycji odpowiednia biblioteka, wyposażona w potrzebną literaturę wychowawczą. Łączy się to bowiem z działalnością oświatową poradni na polu wychowania.

## 3. PRACA NAUKOWA

Poradnia przeprowadza także badania naukowe, mające na celu pogłębienie wiedzy o rodzinie i jej zadaniach wychowawczych. Stąd też utrzymuje ona kontakt z organizacjami, mającymi na celu dobro rodziny. W związku z tym osoby pracujące w poradniach starają się także za pomocą specjalnych studiów i samokształcenia pogłębić swą wiedzę pedagogiczną. W tym też celu biorą udział we wspólnych konferencjach, na których omawiane są aktualne zagadnienia związane z rodziną, z jej problematyką wychowawczą, oraz czytają specjalne dzieła i czasopisma poświęcone tematyce rodzinnej i wychowawczej.

Poradnia bowiem nie może mieć tylko charakteru zaściankowej instytucji, czy prowizorycznej jałmużnianej dobroczynności o wątpliwej wartości, wegetującej dla oka i dla ewidencji w spisie, ale musi mieć poziom wysoki, jeśli ma spełnić swoje zadanie wobec potrzeb dzisiejszej rodziny informując ją w sposób właściwy i wychowując zarazem. Nie może być pomyłek pochodzących z ignorancji, tam gdzie się chce tak jak w wychowaniu naprawiać błędy i prostować źle ukształtowaną osobowość. Dlatego też osoby pracujące w poradni muszą, podobnie jak sumienny lekarz,

być zorientowane w postępie nauk związanych z ich specjalnością. Poradnia to coś jeszcze więcej, aniżeli uniwersytet dla rodziców, gdyż obejmuje zagadnienie rodziny pod względem wychowawczym nie tylko od strony teoretycznej, ale i praktycznej. Nie tylko więc musi ona przejawiać orientację teoretyczną w sprawach wychowania dziecka i rodziców, ale i orientację praktyczną i indywidualną odnośnie konkretnych przypadków, z którymi ma do czynienia na codzień.

Naszkiecowany wyżej cel, struktura i działalność poradni, mają raczej charakter tylko ogólnikowy, ramowy i wymagać będą szczegółowego opracowania w konkretnej rzeczywistości związanej z istniejącymi, lokalnymi potrzebami. Zachodzi jednak pytanie, czy tego rodzaju koncepcja poradni dla rodziny da się zrealizować na terenie parafii, czy to wszystko nie jest tylko fikcją? Skąd wziąć tych fachowych ludzi o takim przygotowaniu i jak ich utrzymać, gdzie znaleźć na to fundusze?

Każda nowość napotyka niejednokrotnie wiele trudności, ale potrzeby, które ją wysuwają, są mocniejsze od samych trudności i dlatego je przezwyciężają.

Jeśli chodzi o osoby z wyższym wykształceniem, to przy obecnych możliwościach kształcenia i dostępu do uniwersytetów sprawa ta nie powinna przedstawiać jakiegos poważnego problemu. A fundusze na utrzymanie personelu poradni? Parafia musi je znaleźć; przynajmniej parafia wielka. Ileż ludzi w parafii marnuje pieniądze na pijatyce, w nie kończących się często procesach sądowych. Jeśli podniesie się poziom wychowania człowieka, tym samym zmniejszy się także ilość spożywanego alkoholu i stopnieje ilość zawistnych sporów sądowych, a pieniądze będą mogły służyć dla dobrych celów, które będzie pełnić poradnia dla rodziny.

Kościół jutra i jego duszpasterstwo nie może się ograniczać tylko do spraw religijnych na terenie parafii i do spraw moralnych, ponieważ jak wiemy, są one uzależnione od wielu innych czynników życia człowieka, od całości jego wychowania, od prawidłowo ukształtowanej jego osobowości. Wypowiedzi Encykliki o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży czy Deklaracji o wychowaniu wyraźnie mówią o potrzebie i konieczności integralnego wychowania. Wychowanie wycinkowe, a więc pewnego tylko jakiegos aspektu osobowości człowieka bez uwzględnienia całej osobowości, musi się okazać niewystarczające i chybione. Duszpasterstwo więc, jeśli nie ma należeć do „szyfowych prac”, nie może się ograniczać tylko do ambony czy nawet wychowania przez liturgię w kościele, ale musi objąć swym zasięgiem całość wychowania, a przede wszystkim jego początkową i zasadniczą bazę, jaką jest rodzina, na którą zresztą dzisiaj Kościół tak wiele stawia, jako na podstawową komórkę wspólnoty Kościoła, czyli ludu Bożego.

Jeśli ofiarność parafii bywa tak wielka, że z niej powstają wspaniałe świątynie Boże, których koszty sięgają milionów, to czyżby jej zabrakło na tak piękną i potrzebną instytucję dobroczynną jak poradnia dla rodziny, niosąca pomoc w trudnościach i kłopotach tylu rodzicom i młodzieży w wychowaniu?

\* \* \*

Reasumując nasze uwagi pedagogizacyjne odnośnie do rodziny trzeba powiedzieć, że przeżywa ona pewnego rodzaju kryzys funkcji wycho-

wawczej, spowodowany czynnikami natury ekonomicznej i społecznej oraz natury cywilizacyjnej obecnych czasów. Proces wychowania w obecnych czasach jest bardzo złożony i niejednokrotnie konfliktowy. Wymaga więc zabiegów pedagogicznych i wychowawców pedagogicznie przygotowanych. Nieuctwo pedagogiczne w rodzinie musi zniknąć, a pedagogiczny analfabetyzm rodziców musi być wyparty przez ich światłość i pedagogiczną umiejętność wychowania. Dokonać tego można:

1) Przez informację o dziecku i o rodzicach na podstawie wielu nauk związanych z procesem wychowania i na podstawie nauk pedagogicznych.

2) Przez wychowywanie samych rodziców na wychowawców, poprawianie i doskonalenie ich osobowości wychowującej oraz stosunków społecznych, międzyosobowych w rodzinie, jak również i przez wychowanie młodych na rodziców i wychowawców.

3) Przez powołanie instytucji wychowawczej w ramach działalności duszpasterskiej, czyli poradni wychowawczej dla rodziny, łączącej w sobie kilka elementów oddziaływania na wychowanie w rodzinie i na przygotowanie w niej prawidłowości procesu wychowania, a to dzięki fachowym siłom, docierającym do środowisk rodzinnych i do trudnych w nich przypadków.

## LA PÉDAGOGISATION DES PARENTS

### SOMMAIRE

L'art d'éduquer l'enfant n'est pas inné aux parents et pour s'en servir avec rectitude, ils doivent l'apprendre. D'où, la nécessité d'une formation pédagogique des parents, voir même, de la famille. Cette formation doit inclure avant tout: l'information, l'éducation de la personnalité des parents et les centres de consultation familiale.

L'information dans la formation pédagogique des parents consiste principalement à leur fournir les données de la science sur l'enfant, surtout les données psychologiques ayant trait à son évolution intellectuelle, affective et morale, à ses besoins, à ce qui l'intéresse, à son tempérament, à l'histoire de sa vie, ainsi que la science de la caractérologie et de personnalité des parents eux-mêmes, de leur condition de vie, de la culture de la vie commune, de leur conscience quant à la responsabilité à l'égard de la vie et de l'éducation de l'enfant et de l'attitude pédagogique envers l'enfant.

L'information comporte également l'art d'éduquer l'enfant au moins dans ses éléments fondamentaux comme: présentation des modèles à imiter, cristallisation dans la bonne conduite, maintien des principes, méthodes et moyens de formation obligatoires en pédagogie.

Les parents ne sont pas seuls l'objet de l'information. Celle-ci doit s'étendre aussi sur la jeunesse grandissante, qui bientôt assumera le rôle éducateur à l'égard de leurs propres enfants.

Quant au sujet de l'information, c'est l'Église qui, vivant réellement dans chaque paroisse, se soucie de la saine éducation des enfants et par ses prêtres et laïques convenablement à cette fonction préparés, dans les rencontres organisées avec les parents et la jeunesse, dans les cours et les conférences, informe comment doit-on éduquer et comment se préparer à cette tâche.

L'éducation de la personnalité des parents. — L'information est loin d'épuiser le problème de la formation pédagogique des parents. La seule connaissance de l'enfant et des principes d'éducation ne suffit pas ici, puisque l'éducation s'opère non pas tant par la science que par le comportement des parents entre-eux et envers l'enfant et ce comportement dépend de leur personnalité. C'est pourquoi la formation pédagogique des parents doit tenir compte du perfectionnement de leur propre personnalité au moyen des facteurs comme: l'enfant, effort personnel dans la vie vertueuse, une thérapie appropriée, le milieu éducatif, la préparation à la vie

familiale, l'engagement éducatif dans la communauté des familles, présentation des modèles de la bonne éducation.

Centres de consultation familiale. — Enfin parmi les facteurs de la formation pédagogique de la famille doit prendre place une institution permanente, centre de consultation familiale organisé d'une façon appropriée, dont l'activité et le rayonnement embrasserait l'ensemble des problèmes concernant la formation pédagogique de la famille depuis la préparation des candidats au mariage et à la vie familiale jusqu'à l'éducation des parents, avec l'assurance d'y trouver toujours conseil dans l'éducation des enfants, aide dans l'apaisement des conflits domestiques, intervention des exemple dans des familles soulevant des problèmes spécifiques.

Le centre de consultation familiale déploierait son activité dans le cadre du ministère paroissial en organisant des cours d'éducation, des conférences, des causeries, d'illustrations statiques et vivantes, des contacts individuels dans son propre local ou dans les maisons des familles qui ont besoin des conseils spécialisés.

Ainsi la formation pédagogique de la famille restera liée à la science et par ce fait son influence sera plus efficace et pourra pénétrer jusqu'aux parents et enfants qui en ont le plus besoin.





## ZAGADNIENIA ARYTMETYKI W PISMACH KASJODORA

Treść: Wstęp. — I. Arytmetyka i inne nauki matematyczne. — II. Definicje i podstawowe pojęcia arytmetyki. — III. Natura i właściwości liczb. — IV. Symbolika liczb. — Zakończenie.

### WSTĘP

Kasjodor (485—583), idąc za autorami starożytnymi, zalicza arytmetykę do cyklu nauk, które w języku greckim nazywano *enkyklios paideia*, a w języku łacińskim najczęściej *artes liberales*, w języku zaś polskim *sztuki wyzwolone*, dlatego zagadnienia arytmetyki omawia w ramach sztuk wyzwolonych. Cykl sztuk wyzwolonych, co do ilości i jakości nauk, ulegał znacznym wahaniom, ale do wieku VI po Chr. już się ustalił i obejmował gramatykę, retorykę, dialektykę, arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomię, wskutek tego przedstawiał się jako zamknięta całość. Całość ta jednak w swej wewnętrznej strukturze nie była całkowicie zwarta. Już dość wcześnie, bo na gruncie greckim od czasów sofistów i później także na gruncie łacińskim, wyodrębniano w niej dwie grupy nauk, które autorowie greccy nazywali *technai* i *epistemai*, a autorowie łacini *artes* i *disciplinae*, co w języku polskim można oddać przez terminy: *sztuki* i *nauki*. *Technai* — *artes* — *sztuki* obejmowały gramatykę, retorykę i dialektykę. *Epistemai* — *disciplinae* — *nauki* zaś obejmowały arytmetykę, muzykę, geometrię i astronomię, to jest nauki matematyczne. Dla *epistemai* było to charakterystyczne, że arytmetyka zajmowała w nich zawsze pierwsze miejsce. Od czasów Boecjusza (470—525) na oznaczenie tej grupy nauk, to znaczy, arytmetyki, muzyki, geometrii i astronomii, przyjęto za Zachodzie termin *quadrivium* — czterodroże<sup>1</sup>. To rozróżnienie w sztukach wyzwolonych *sztuk* i *nauk* przyjmuje też Kasjodor, z tym jednak, że usiłuje je, powołując się w tym na powagę Platona i Arystotelesa, uściślić i uzasadnić. Według niego podstawą takiego podziału sztuk wyzwolonych i następnie powiązania członów wynikłych z tego podziału z terminami *artes* i *disciplinae* było to, że *artes* stanowią dziedzinę wiedzy praktycznej, a *disciplinae* dziedzinę wiedzy teoretycznej. W *artes* podmiot ustosunkowuje się do przedmiotu w sposób praktyczny, to jest twórczy; w *disciplinae* natomiast w sposób teoretyczny, to jest poznawczy<sup>2</sup>. U niego również *artes* obejmują gramatykę, retorykę i dialektykę, a *disciplinae* nauki matematyczne, wśród których arytmetyka zajmuje pierwsze miejsce.

Nauki stanowiące cykl sztuk wyzwolonych, mimo wzajemnego powią-

<sup>1</sup> Boethius: De institutione arithmetica. Lipsiae 1867 s. 7,21—10,7.

<sup>2</sup> Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles, opinabiles magistri saecularium litterarum, hanc differentiam esse voluerunt, dicentes artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt; disciplina vero est quae de his agit quae aliter evenire non possunt". Cassiodorus Senator: Institutiones. Oxford 1937 s. 130,4. Powołując się na to pismo podają tytuł w skrócie i cytowane miejsce. Zob. tamże s. 131,11.

zania wynikającego z należenia ich do tego cyklu, tylko na stopniu nauczania ogólnego, to jest średniego, które odbywało się, jak świadczy Kwintylijan (I w. po Chr.), w szkołach gramatyków, uprawiano łącznie<sup>3</sup>. Na stopniu wyższym uprawiano je najczęściej oddzielnie, co dawało im możliwość rozwoju, a później też całkowitego usamodzielnienia się<sup>4</sup>. Do wieku VI po Chr. nauki te miały już wielu wybitnych swoich przedstawicieli i bogate osiągnięcia. Pewien przybliżony obraz tego stanu daje też Kasjodor. Pisząc o sztukach wyzwolonych, przy omawianiu poszczególnych nauk, wskazuje on często na cały szereg autorów greckich i łacińskich, którzy tymi naukami się zajmowali i w związku z tym pozostawili z ich zakresu jakieś pisma, które, w jego przekonaniu, mogą być źródłem dla głębszego poznania tych nauk. Ze względu na arytmetykę, można tu zwrócić uwagę choćby tylko na autorów piszących o naukach matematycznych. Przy arytmetyce wymienia Kasjodor z autorów greckich, wyjątkowo mało, bo jedynie Nikomacha z Gerazy (II w. po Chr.), autora *Arithmetike Eisagoge* — *Introductio arithmetica*; z autorów łacińskich zaś tłumaczy tego pisma Apulejusza (II w. po Chr.) i Boecjusza<sup>5</sup> oraz św. Augustyna († 430)<sup>6</sup>. Przy muzyce wymienia z autorów greckich Euklidesa (IV—III w. przed Chr.), Ptolemeusza (II w. po Chr.), Alipiusza (m. I—III w. po Chr.), Gaudencjusza (I—III w. po Chr.), Klemensa Aleksandryjskiego († 216 po Chr.); z autorów łacińskich Warona (II—I w. przed Chr.), Apulejusza, Cenzoryna (III w. po Chr.), Albinusa (IV w. po Chr.), św. Augustyna<sup>7</sup> oraz Mucjana, tłumacza greckiego pisma Gaudencjusza o muzyce na łacinę<sup>8</sup>. Przy geometrii z autorów greckich wymienia Euklidesa, Apoloniusza z Pergii (III w. przed Chr.), Archimidesa (III w. przed Chr.), Herona (I w. przed Chr.) i dodaje, że u Greków byli jeszcze inni *scriptores probabiles* — autorzy godni uwagi z tej dziedziny. Z autorów łacińskich wymienia Warona, Cenzoryna i Boecjusza<sup>4</sup>. Przy astronomii z autorów greckich podaje Platona (427—347), Arystotelesa (384—322), Ptolemeusza, św. Bazylego († 379); z łacińskich zaś Warona, Senekę Młodszego (I w. po Chr.) oraz św. Augustyna i dodaje, że o tej dziedzinie pisali jeszcze inni liczni autorzy greccy i łaciszcy<sup>9</sup>. Jest to tylko przybliżony obraz stanu nauk matematycznych, sięgający aż do schyłku starożytności, z czego zdawał sobie dobrze sprawę i sam Kasjodor, gdy zaznaczył, że nie wszystkich godnych uwagi autorów wymienił. Obraz ten jednak jest cenny, ponieważ rzuca światło na umysłowość Kasjodora, a przez niego i na jego epokę. Zwrócić tu należy jeszcze

<sup>3</sup> Quintilianus: Institutionis oratoriae libri duodecim. t. I. Lipsiae 1879 I,4 i n.

<sup>4</sup> Zob. Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters. Hrsg. v. J. Koch. Leiden—Köln 1959.

<sup>5</sup> „Quam (arithmetica) apud Graecos Nicomachus diligenter exposuit. Hunc prius Madaurensis Apuleius, deinde magnificus vir Boethius Latino sermone translatus Romanis contulit lectitandum”. Cassiodorus, jw. s. 140,17.

<sup>6</sup> Tamże s. 89,24—90,25.

<sup>7</sup> Tamże s. 142,13—150,3.

<sup>8</sup> Tamże s. 142,13—17.

<sup>9</sup> Tamże s. 151,2—152,12. Zob. Cassiodorus: In Psalterium Expositio. PL 70, 27 A. Powołując się na to pismo podają w skrócie tytuł i cytowane miejsce. Tenże: *Variae*. Berolini 1894 I,45 s. 40,12; II,52 s. 107,31; VII,5 s. 204,21. Powołując się na to pismo podają tytuł i cytowane miejsce.

<sup>10</sup> Inst. s. 153,3—153,12.

uwagę na to, że Kasjodor nie tylko wspominał wielu autorów ważnych dla nauk matematycznych, ale też w bibliotece założonego przez siebie klasztoru *Vivarium*, który w jego planach miał być ośrodkiem naukowym, obok pism treści teologicznej, zgromadził dużą ilość pism z dziedziny sztuk wyzwolonych, a wśród nich też liczne pisma matematyczne<sup>11</sup>. Trudno z całą dokładnością ustalić czy pisma wszystkich wymienionych tu autorów znajdowały się w *Vivarium*. Można jedynie się domyślać, że wiele z nich musiało tam być zebranych, ponieważ na nie często mnichom wivaryjskim wskazywał i wyraźnie ich czytanie im zalecał<sup>12</sup>.

Sztukom wyzwolonym poświęcił Kasjodor w swoich pismach dużo uwagi. W specjalny sposób zajął się nimi w drugiej księdze *Institutiones*, która miała stanowić rodzaj zwięzłego podręcznika tej dziedziny. Podał tam mianowicie po kolei, w sposób bardzo skrótowy, podstawowe zagadnienia najpierw *artes*, a następnie *disciplinae*. Do zagadnień tych jednak często i chętnie wracał także i w innych pismach, szczególnie w Komentarzu do Psalmów i w *Variae*. Stąd też druga księga *Institutiones*, Komentarz do Psalmów i *Variae* są tu źródłem dla poznania poruszonych przez Kasjodora zagadnień arytmetyki.

#### I. ARYTMETYKA A INNE NAUKI MATEMATYCZNE

Na czoło zagadnień arytmetycznych u Kasjodora, podobnie jak u wielu innych autorów starożytnych piszących o tych zagadnieniach, wysuwa się stosunek arytmetyki do innych nauk matematycznych. Chodzi tu najpierw o ściśle powiązania arytmetyki z innymi naukami matematycznymi. Matematycy starożytni, tak greccy jak i łacińscy, byli przekonani, że arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia, stanowią powiązany ze sobą ściśle zespół nauk matematycznych. Podstawą tego powiązania, według nich, jest fakt, że wyrosły te nauki ze wspólnego podłoża, jakim jest matematyka. W tym więc rozumieniu matematyka stanowiłaby pojęcie rodzajowe, a wyrastające z niej arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia, stanowiłyby podporządkowane jej pojęcia gatunkowe. W ten sam sposób związek arytmetyki z innymi naukami matematycznymi i z samą matematyką rozumie też Kasjodor i stara się to uzasadnić. Myśl jego przebiega tu mniej więcej w ten sposób. Matematyka, stanowiąca jeden z działów filozofii spekulatywnej (*philosophia speculativa*) i nazywana nauką teoretyczną (*scientia doctrinalis*)<sup>13</sup>, ma za przedmiot swoich rozważań ilość abstrakcyjną (*abstracta quantitas*), to znaczy ilość oderwaną, przy pomocy abstrakcji umysłowej, od materii i takich cech jak równy, nierówny itd.<sup>14</sup>. Ilość jednak w świecie rzeczy, jako jego przypadłość, występuje w różnych z nim powiązaniach, dlatego też można ją ujmować w różnych i specyficznych aspektach. I tego właśnie aspektowego ujęcia

<sup>11</sup> M. Lohr: Kasjodora klasztor *Vivarium*. *Studia Warmińskie* 2 (1965) 378—379.

<sup>12</sup> Inst. s. 140,17; s. 149,17; s. 149,24; s. 151,15; s. 152,12; s. 153,3; s. 157,11—14; et passim.

<sup>13</sup> Tamże s. 111,2—20. Zob. M. Lohr: Zagadnienia logiczne w pismach Kasjodora. *Studia Warmińskie* 4 (1967) 451.

<sup>14</sup> „*Mathematica, quam Latine possumus dicere doctrinalis scientia, est quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectus a materia separantes vel ab aliis accidentibus, ut est par, impar, vel ab aliis*

ilości abstrakcyjnej dokonują arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia. Wszystkie te nauki biorą za przedmiot swoich rozważań ilość abstrakcyjną, ale ujmują ją aspektowo, to znaczy w sposób sobie właściwy. I dzięki temu wspólnemu elementowi materialnemu swoich rozważań, to jest ilości abstrakcyjnej, mimo różniącego je elementu formalnego, nauki te są naukami matematycznymi i wskutek tego zachowują ze sobą ścisłą łączność. Na takie rozumienie nauk matematycznych i wzajemną ich łączność wskazują też ich definicje. Arytmetyka (*arithmetica*) to nauka ujmująca ilość, o ile jest ona policzalna w sobie. Muzyka (*musica*) to nauka ujmująca ilość jako liczby względne, występujące w dźwiękach muzycznych. Geometria (*geometria*) to nauka ujmująca ilość jako nieruchomą wielkość i formę. Astronomia (*astronomia*) to nauka ujmująca ilość przejawiającą się w ruchach ciał niebieskich, ich kształtach i położeniu w stosunku do siebie i ziemi<sup>15</sup>. Jest zatem oczywiste, że nauki matematyczne mając za przedmiot rozważań tę samą ilość, dostrzeganą wprawdzie w różnych powiązaniach z rzeczywistością i różnie ujmowaną, muszą zachować ze sobą ścisłą łączność. Stąd i arytmetyka pozostaje w ścisłej łączności z innymi naukami matematycznymi.

Arytmetyka następnie, według matematyków starożytnych, nie tylko zachowuje ścisłą łączność z innymi naukami matematycznymi, ale w ich zespole wysuwa się na pierwsze miejsce. O pierwszeństwie arytmetyki przed innymi naukami matematycznymi mówi też Kasjodor i stara się je uzasadnić. Arytmetyka, jego zdaniem, obok specyficznego sobie traktowania ilości, oddaje też ważne usługi muzyce, geometrii i astronomii. Nauki te, aby mogły wyrazić swoje twierdzenia czy opisać natury swoich przedmiotów, wymagają koniecznie arytmetyki<sup>16</sup>. Muzyka potrzebuje arytmetyki, aby wyrazić występujące w dźwiękach muzycznych stosunki liczbowe; geometria znów, aby przy jej pomocy opisać swoje wielkości przestrzenne i formy; astronomia natomiast, aby ująć ruchy, kształty i wzajemne położenie ciał niebieskich. Wszystkie zatem te nauki zakładają uprzednie istnienie arytmetyki i wskutek tego arytmetyka z konieczności wysuwa się na pierwsze miejsce wśród nauk matematycznych. Arytmetyka, mimo że oddaje usługi innym naukom matematycznym, to sama od nich żadnej pomocy nie wymaga. Jest od tych nauk całkowicie niezależna. Fakt ten, że arytmetyka jest konieczna dla uprawiania innych nauk matematycznych i że jest równocześnie od tych nauk niezależna, dowodzi, że jest ona źródłem i podstawą nauk matematycznych<sup>17</sup>.

huiuscemodi, in sola ratiocinatione tractamus". Inst. s. 130,19. Zob. tamże s. 92,13; s. 111,10. Zob. też M. Lubanowski: Ilość a matematyka. *Rocz. Fil.* 1964 z. 3 s. 87—91. Tenże: W sprawie ilościowego charakteru matematyki. *Stud. Phil. Christ.* 2 (1967) 321—322. S. Kamiński: O ilościowym charakterze przedmiotu matematyki. *Rocz. Fil.* 1966 z. 1 s. 126—130.

<sup>15</sup> Inst. s. 111,16—20. Zob. tamże s. 132,2—6; s. 144,2; s. 150,4; s. 151,20; s. 154,4; In Psal. PL 70, 692 B i 1047 A. Zob. też M. Kurdziałek: O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku. *Stud. Phil. Christ.* 2 (1967) 55.

<sup>16</sup> Inst. s. 132,11.

<sup>17</sup> „Arithmetica vero, ut sit, neque musica, neque geometria, neque astronomia egere cognoscitur. Propterea his fons et mater arithmetica reperitur". Tamże s. 132,19. Zob. Tamże s. 140,12. W *Variae*. III,52 s. 107,14, mówi Kasjodor, że Chaldejczycy za pierwszą wśród nauk matematycznych uważali geometrię.

Pierwszeństwo arytmetyki przed innymi naukami matematycznymi usiłuje uzasadnić jeszcze Kasjodor na innej drodze. Mówi, iż jest oczywistym faktem, że spełnia ona, w stosunku do bytów stworzonych funkcję czynnika porządkującego. Zwrócił już na to uwagę Pitagoras, gdy zapożyczając z pewnością słów z Pisma świętego, powiedział, że Bóg stworzył wszystko, ruchome i nieruchome, według liczby i miary<sup>18</sup>. Wypowiedział tu filozof tę trafną myśl, że arytmetyka była w akcie stwarzania czynnikiem porządkującym natury powstających bytów. Bo istotnie Bóg powołując do istnienia świat i porządkując go, musiał kierować się zasadami arytmetyki. Uformował On bowiem naturę każdego bytu i ułożył całość świata w ten sposób, że wszystko jest wyrazem największej doskonałości, celowości i porządku. Jest więc oczywistą prawdą, że Bóg dokonywał stwarzania świata według liczby, miary i wagi<sup>19</sup>. Myśl tę wypowiada Pismo święte na wielu miejscach (Iz. XL,12; Przyp. VIII,28—30; Mądr. XI,21; Mt. VI,27; X,30)<sup>20</sup>. Dzięki właśnie temu, że na dziełach bożych wycisnęła swe piętno arytmetyka, są one wyrazem porządku, proporcji i piękna<sup>21</sup>. Dzieła natomiast szatana, których Kasjodor bliżej nie określa, są wyrazem brzydoty i zła, ponieważ brak im porządkującego elementu liczby, miary i wagi<sup>22</sup>. Ślady działania arytmetyki w świecie stworzonym są jasno widoczne i one dowodzą, jak ważną funkcję spełniała arytmetyka, gdy Bóg go formował i zarazem wskazują, że jej istnienie wyprzedza każdy stworzony byt. Z faktów, że arytmetyka oddaje usługi innym naukom matematycznym, że wyprzedza swoim istnieniem każdy stworzony byt, zdaniem Kasjodora, wynika oczywisty wniosek, iż arytmetyka z całą słusnością wśród nauk matematycznych stoi na pierwszym miejscu.

Nasuwa się z kolei pytanie, jaka jest geneza podanych tu zagadnień arytmetycznych i skąd mógł je Kasjodor zaczerpnąć. Myśli, że arytmetyka, muzyka, geometria i astronomia zajmują się ilością i stąd są naukami matematycznymi i wskutek tego zachowują ze sobą łączność, a następnie, że arytmetyka w porządku tych nauk stoi na pierwszym miejscu, znane były dobrze starożytności greckiej i łacińskiej przed Kasjodorem. O wzajemnym pokrewieństwie arytmetyki, muzyki, geometrii i astronomii mówi pitagorejczyk Archytas (IV w. przed Chr.) i pitagorejczyki, według Proklosa (V w. po Chr.), wprowadzili też do tych nauk czwórpodział, nazwany później *quadrivium*<sup>23</sup>. O wzajemnym powiązaniu tych nauk mówili również sofiści, Platon, Arystoteles<sup>24</sup>, stoicy<sup>25</sup>, Ammo-

<sup>18</sup> Inst. s. 133,1. Tamże s. 89,24—90,25. Zob. Augustinus: De Genesi ad litteram. PL 37, IV,3,7.

<sup>19</sup> Inst. s. 84,20.

<sup>20</sup> Tamże s. 89,24—90,25.

<sup>21</sup> „Quam (arithmetica) cum coelestibus aequaliter novimus, evidens ordo, pulchra dispositio, cognitio simplex, immobilis scientia, quae et superna continet, et terrena custodit. Quid est enim quod aut mensuram non habeat, aut pondus excedat? Omnia complectitur, cuncta moderatur; et universa hinc pulchritudinem capiunt, quia sub modo ipsius esse noscuntur”. *Variae*. I, 10 s. 19,3.

<sup>22</sup> Inst. s. 90,15.

<sup>23</sup> Z. Jordan: O matematycznych podstawach systemu Platona. Poznań 1937 s. 73—75.

<sup>24</sup> W. Jaeger: *Paideia*. Bd. I. Berlin—Leipzig 1933 s. 401—402.

<sup>25</sup> E. De Bruyne: *Études d'esthétique médiévale*. V I Brugge 1946 s. 37—38.

niusz Hermeiou (V w. po Chr.)<sup>26</sup> i wielu innych autorów greckich. Z autorów łacińskich Kwintylijan<sup>27</sup>, św. Augustyn<sup>28</sup>, Kapella (IV—V w. po Chr.)<sup>29</sup>, Pryscjan (V—VI w. po Chr.)<sup>30</sup> i Boecjusz<sup>31</sup>. O pierwszeństwie arytmetyki przed innymi naukami matematycznymi mówili wspomniani już Archytas, Platon<sup>32</sup>, Arystoteles<sup>33</sup>, a nadto Nikomach z Gerazy, który też pierwszeństwo to obszernie uzasadnia<sup>34</sup> oraz Boecjusz<sup>35</sup>. Myśl zaś, że Bóg stwarzał wszystko według miary, liczby i wagi, pochodzenia niewątpliwie pitagorejskiego, znajduje się u św. Augustyna w *De Genesi ad litteram*<sup>36</sup>. Ta bogata tradycja podanych tu zagadnień arytmetycznych wskazuje, że Kasjodor nie był ani oryginalny ani też tej tradycji w niczym nie wzbogacił, ale ją tylko przejął i przekazał. Bezpośrednim zaś źródłem w tym wypadku było dla niego niewątpliwie *Introductio arithmetica* Nikomacha z Gerazy, którą posiadał w bibliotece klasztornej *Vivarium* prawdopodobnie w oryginalnym tekście greckim, a z całą pewnością w zaginionym dziś tłumaczeniu łacińskim Apulejusza i w zachowanym do dziś tłumaczeniu, a właściwie parafrazie łacińskiej, Boecjusza, pt. *De arithmetica libri duo*<sup>37</sup>. Następnie też *De Genesi ad litteram* św. Augustyna, z którego zaczerpnął, jak sam na to wskazuje, myśl, że Bóg wszystko stworzył według miary, liczby i wagi<sup>38</sup>.

## II. DEFINICJE I PODSTAWOWE POJĘCIA ARYTMETYKI

Kasjodor podaje dwie definicje arytmetyki. Pierwsza brzmi: „arytmetyka jest nauką zajmującą się ilością, którą to ilość rozważa o tyle, o ile jest ona policzalna w sobie” (*numerabilis secundum se*)<sup>39</sup>. Ta definicja wskazuje najpierw, że elementem materialnym rozważań arytmetyki jest ilość (abstrakcyjna), która też sprawia, że arytmetyka jest nauką matematyczną i tym samym pozostaje w łączności z innymi naukami matematycznymi. Następnie wskazuje, że elementem formalnym jej rozważań jest ujęcie ilości, o ile ta jest policzalna w sobie. Ten specyficzny sposób ujmowania ilości sprawia, że arytmetyka nie przestając

<sup>26</sup> Ammonius Hermeiou: In Porphyrii Isagogen sive V voces. Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV, pars. III. Berolini 1891 s. 6,28—7,5.

<sup>27</sup> Quintilianus: jw. T. II. Lipsiae 1875 s. 18,1—2.

<sup>28</sup> Augustinus: De ordine. PL 32, II,16,44.

<sup>29</sup> M. Capella: De nuptiis Philologiae et Mercurii libri IX. Lipsiae 1925 s. 216,4; s. 60,2.

<sup>30</sup> Priscianus: De figuris numerorum. Grammatici Latini. Vol. III. Lipsiae 1860 s. 405,2.

<sup>31</sup> Boethius: jw. s. 7,21—10,7.

<sup>32</sup> Z. Jordan: jw. s. 75—76.

<sup>33</sup> Aristoteles: Aristotele's prior and posterior Analytics. Oxford 1940 s. 87 a 31.

<sup>34</sup> Nicomachus Gerasenus Pythagoreus. Introductionis arithmeticae libri II. Lipsiae 1866 s. 9—10.

<sup>35</sup> Boethius: jw. s. 10,8—12,12.

<sup>36</sup> Augustinus: De Genesi ad litteram. PL 37, IV,3,7.

<sup>37</sup> Inst. s. 140,17. Tekst zob. przypis 5.

<sup>38</sup> Tamże, s. 89,24—90,25.

<sup>39</sup> „Arithmetica est disciplina quantitatis numerabilis secundum se”. Tamże: s. 111,16. Zob. tamże s. 131,2. Por. Plato: Politela. W: Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. V. IV. Lipsiae 1922 s. 525 A. Aristoteles: W: Aristotele's Metaphysics. V. I. Oxford 1924 s. 991 b 27.

być jedną z nauk matematycznych, posiada takie cechy, których nie mają inne nauki matematyczne i dlatego od nich się różni. Tak jednak sformułowana definicja arytmetyki wydawała się prawdopodobnie Kasjodorowi zbyt ogólna, a w szczególności niedokładnie określająca przedmiot tej nauki. I dlatego, aby uzupełnić w pewnym znaczeniu braki tej definicji, a zwłaszcza dokładniej określić przedmiot arytmetyki, podaje drugą definicję, która brzmi: „arytmetyka (to nauka, która) bada naturę liczby abstrakcyjnej i występujące w tej liczbie właściwości, jak np. równość, nierówność itd.”<sup>40</sup>. Ta definicja istotnie dokładniej już określa przedmiot rozważań arytmetyki wskazując, że jest nim natura liczby i jej właściwości. Obie definicje w rzeczy samej w pewien sposób się uzupełniają i dają przez to bardziej szczegółowe wyjaśnienie czym jest i czym się zajmuje arytmetyka.

Obok definicji podaje Kasjodor wyjaśnienie podstawowych dla arytmetyki pojęć, mianowicie policzalności ilości i liczby. Policzalność ilości (*quantitas numerabilis secundum se*) to cecha, która pozwala dostrzec w ilości elementy ją tworzące. Taką cechą posiada jedynie ilość nieciągła (*discreta*), to znaczy ilość, którą tworzą elementy nie posiadające wspólnej granicy. Elementami takimi w ilości abstrakcyjnej są liczby. Liczba bowiem wzięta w sobie jest jakąś całością i wskutek tego odniesiona do innej liczby nie wykazuje żadnego z nią związku, jest czymś od niej odrębnym. Stąd też ilość abstrakcyjna nieciągła, będąca w istocie zbiorem liczb, jest jednością, ale nie posiadającą zwartości, ponieważ jej elementy, liczby, nie mają wspólnej granicy<sup>41</sup>. Dzięki właśnie niezwarłości swoich elementów, ilość ta jest policzalna i tym się różni od ilości abstrakcyjnej ciągłej (*continua*). Ilość bowiem ciągła, w przeciwstawieniu do ilości nieciągłej, składa się z elementów posiadających wspólną granicę i dlatego przedstawia się ona jako jedność zwarta, ale też wskutek tego jest ilością niepoliczalną. Taką ilością jest rozciągłość.

Liczba (*numerus*) jest elementem ilości abstrakcyjnej nieciągłej i właśnie dzięki liczbie ilość ta daje się liczyć. Liczba w swojej strukturze nie jest elementem pierwotnym, ale złożonym. Jest ona bowiem zbiorem elementów pierwotniejszych od siebie, mianowicie monad (*monades*), to jest jedności. Tworzywem zatem dla liczb są monady. Dzięki monadom właśnie ilość nieciągła może formować się w różne i niezależne wzajemnie zespoły, czyli liczby. Monada więc jest źródłem i początkiem liczby. Monada jednak, mimo że jest elementem konstytuującym liczbę, wzięta w oderwaniu od innych monad, nie jest liczbą; liczbą jest jedynie zbiór monad (*collectio, acervus*). Wynika stąd, że „1” (jedna monada) nie jest jeszcze liczbą, a jest nią już „2” (dwie monady), ponieważ posiada już więcej niż jedną monadę<sup>42</sup>. Do natury zatem liczby należy być zbiorem monad. Gdzie nie ma zbioru monad, tam też nie ma liczby.

<sup>40</sup> „Intentio arithmeticae est docere nos naturam abstracti numeri et quae ei accidunt; ut verbi gratia, parilitas, imparilitas et cetera”. Inst. s. 133,14.

<sup>41</sup> „Haec (quantitas numerabilis) itaque consistit ex quantitate discreta, quae parit genera numerorum nullo sibi communi termino sociata. V enim ad X, VI ad IV, VII ad III, per nullum communem terminum alterutra sibi societate nectuntur”. Tamże, s. 133,8.

<sup>42</sup> „Numerus vero autem est ex monadibus multitudo composita, ut 3, 5, 10, 20 et cetera”. Tamże s. 133,12. „Memento autem quod monas, licet fons atque initium numeri esse videatur, ipsa tamen non potest numerus dici. Quidquid enim ab uno





Zagadnieniem tym zajmowali się też i inni jeszcze autorzy starożytni, ale nie robi jak wspomniano, o nich wzmianki Kasjodor. Być może, że w swojej metodzie wykładu, która polegała, jak to się stwierdza i w innych wypadkach, na podaniu tylko niektórych podstawowych zagadnień, chciał, aby inne i subtelniejsze zagadnienia poznali jego czytelnicy, którymi byli przede wszystkim mnisi *Vivarium*, przez osobiste studium odpowiednich autorów.

I tu można doszukiwać się powiązania zagadnień arytmetycznych występujących u Kasjodora z autorami wcześniejszymi, jak też wskazania na ich źródło. Definicji arytmetyki dopatrzeć się można u Platona<sup>49</sup>, Arystotelesa<sup>50</sup>, św. Augustyna<sup>51</sup> i Boecjusza<sup>52</sup>. Twierdzenie, że monada nie jest liczbą, mimo że jest jej źródłem i początkiem, występuje u pitagorejczyków<sup>53</sup>, Platona<sup>54</sup>, Arystotelesa, który też je obszernie uzasadnia<sup>55</sup>, Euklidesa<sup>56</sup>, Nikomacha z Gerazy<sup>57</sup>, Boecjusza<sup>58</sup>. Definicję liczby jako zbioru monad podaje Platon<sup>59</sup>, Arystoteles<sup>60</sup>, Nikomach z Gerazy<sup>61</sup>, Boecjusz<sup>62</sup>.

Teraz można próbować ustalać, od których z wymienionych autorów jest Kasjodor bezpośrednio zależny. Jeśli chodzi o definicje arytmetyki, to najwięcej podobieństwa treściowego wykazują one z definicjami św. Augustyna i Boecjusza, ale zarazem różnią się od nich sposobem sformułowania. Stąd trudno z całą pewnością twierdzić, że ci autorowie są ich źródłem. Twierdzenie dotyczące natury monady i następnie definicja liczby pochodzą niewątpliwie od Nikomacha z Gerazy. Kasjodor przytaczając je wyraźnie się na tego autora powołuje<sup>63</sup>. Chodzić tu może tylko o to, czy posłużył się wprost tekstem greckim czy może jego tłumaczeniem Apulejusza względnie parafrazą Boecjusza w języku łacińskim, wszystkie te teksty były mu, wydaje się, dostępne<sup>64</sup>. Zestawienie tekstów wskazuje, że w sformułowaniu twierdzenia dotyczącego natury monady, jest Kasjodor bliższy Nikomachowi niż Boecjuszowi, który to twierdzenie inaczej i obszerniej wyraża. Może to znaczyć, że źródłem tego tekstu jest Nikomach, ale prawdopodobnie w tłumaczeniu łacińskim Apulejusza. W definicji znów liczby jest Kasjodor zgodny z Nikomachem i Boecjuszem, a to wskazuje, że Boecjusz oddał ją zgodnie z Nikomachem i następnie, że Kasjodor zaczerpnął ją z Boecjusza lub

<sup>49</sup> Plato: jw. s. 525 A.

<sup>50</sup> Aristoteles: jw. V. I. s. 991 b 27 i n.

<sup>51</sup> „... numeros ... inspexit diligentissime cuiusmodi essent; reperiebat divinos et sempiternos”. Augustinus: De ordine. PL 32, II, 14,41.

<sup>52</sup> „Horum ergo illam multitudinem, quae per se est, arithmetica speculatur integritas”. Boethius: jw. s. 9,1.

<sup>53</sup> M. Cantor: Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. Bd. I. Leipzig 1880 s. 134.

<sup>54</sup> Z. Jordan: jw. s. 84—85.

<sup>55</sup> Aristoteles: jw. V. II. s. 1056 b 32; s. 1080 b 6; s. 1084 a 2; s. 1088 b 6.

<sup>56</sup> Z. Jordan: jw. s. 85.

<sup>57</sup> Nicomachus: jw. s. 84,8.

<sup>58</sup> Boethius: jw. s. 16,23—26.

<sup>59</sup> Plato: Politeia. jw. s. 525 A.

<sup>60</sup> Aristoteles: jw. V. II. s. 1039 a 12; s. 1056 b 23 et passim.

<sup>61</sup> Nicomachus: jw. s. 13,7—10.

<sup>62</sup> Boethius: jw. s. 13,11.

<sup>63</sup> Cassiodorus: In Psal. PL 70, 34 C. Tekst zob. przypis 42.

<sup>64</sup> Inst. s. 140,17. Tekst zob. przypis 5.

Apulejusza. Wydaje się zatem, że i w tych zagadnieniach nie wyszedł Kasjodor poza Nikomacha, wykorzystywanego za pośrednictwem Apulejusza i Boecjusza.

### III. NATURA I WŁAŚCIWOŚCI LICZB

Podstawowym zagadnieniem arytmetyki, według Kasjodora, zgodnie z podanymi przez niego definicjami arytmetyki, jest poznanie natury i właściwości liczb, dlatego też na nie przede wszystkim zwraca swoją uwagę i czyni je głównym przedmiotem swoich tu rozważań.

Natura liczb nie jest bezpośrednio poznawalna, ale przejawia się ona przez występujące w nich różnego rodzaju właściwości. Stąd poznanie właściwości liczb jest równocześnie poznaniem ich natury. Ze względu na właściwości można podzielić liczby na cztery grupy.

Pierwszą grupę stanowią liczby dające się dzielić w pierwszy sposób na parzyste i nieparzyste. Kasjodor przedstawia to następująco:

|  |                                |                                      |   |  |  |
|--|--------------------------------|--------------------------------------|---|--|--|
| <i>Numerus autem dividitur</i> <sup>65</sup> |                                |                                      |   |  |  |
| <i>In paribus</i>                            |                                |                                      |   |  |  |
| <i>pariter</i><br><i>par</i>                 | <i>pariter</i><br><i>impar</i> | <i>impariter</i><br><i>par</i>       |   |  |  |
|  |                                |                                      | <i>et imparibus</i>                     |  |  |
|  |                                | <i>primum et</i><br><i>simplicem</i> | <i>secundum et</i><br><i>compositum</i> | <i>tertium mediocrem,</i><br><i>qui quodammodo primus</i><br><i>et incompositus</i><br><i>alio modo secundus</i><br><i>et compositus</i> |  |

Podział ten Kasjodor objaśnia. Liczba (*numerus*) może być parzysta lub nieparzysta. Liczba parzysta (*par*) to taka, która może być podzielona na dwie równe części. Liczba nieparzysta (*impar*) to taka, która nie może być podzielona na dwie równe części<sup>66</sup>.

Liczba przysta może być: parzysto - parzysta, parzysto - nieparzysta i nieparzysto - parzysta. Liczba przysto-parzysta (*pariter par*) to taka, która daje się dzielić aż do jedności. Taką właściwość posiada liczba 64, ponieważ  $64 : 2 = 32$ ;  $32 : 2 = 16$ ;  $16 : 2 = 8$ ;  $8 : 2 = 4$ ;  $4 : 2 = 2$ ;  $2 : 2 = 1$ . Liczba parzysto - nieparzysta (*pariter impar*) to taka, która podzielona na dwie równe części daje w wyniku dwie liczby nieparzyste. Takimi liczbami są np. 10, 14, 18 itd., ponieważ  $10 : 2 = 5$ ;  $14 : 2 = 7$ ;  $18 : 2 = 9$ . Liczby nieparzysto-parzyste (*impariter par*) to takie, które mogą być dzielone na równe części wielokrotnie, ale ich podział nie dochodzi do jedności. W ten sposób dzieli się np. liczba 24, ponieważ  $24 : 2 = 12$ ;  $12 : 2 = 6$ ;  $6 : 2 = 3$ .

Liczba nieparzysta natomiast może być pierwsza i prosta, druga i złożona oraz trzecia pośrednia. Liczba pierwsza i prosta (*primus et simplex*) to taka, która może być podzielona tylko przez jedność i przez siebie

<sup>65</sup> Tamże s. 133,17.

<sup>66</sup> Tamże s. 133,20.

samą. Takimi liczbami są: 3, 5, 7 itd. Liczba druga i złożona (*secundus et compositus*) to taka, która może być dzielona przez jedność i przez inne liczby; np. 9, 15, 21 itd. Liczba trzecia pośrednia (*tertius mediocris*) to taka, która wydaje się być liczbą prostą i niezłożoną, to znów drugą i złożoną. W ten sposób liczba 9 w stosunku do liczby 25 wydaje się być prostą i niezłożoną, ponieważ oprócz jedności liczby te nie mają żadnego innego wspólnego dzielnika. Ale ta sama liczba 9 w stosunku do 15 wydaje się być liczbą drugą i złożoną, ponieważ oprócz jedności ma ona z 15 jeszcze wspólny dzielnik 3<sup>67</sup>.

Drugą grupę stanowią liczby dzielące się w inny, drugi, sposób na pierwsze i nieparzyste. Kasjodor przedstawia to następująco:

*Altera divisio de paribus et imparibus*<sup>68</sup>

|                |                                 |
|----------------|---------------------------------|
| aut par est    | aut impar                       |
| aut superfluus | aut indigens      aut perfectus |

Podział ten Kasjodor objaśnia. Liczba może być parzysta i nieparzysta. Liczba parzysta znów może być: nadmierna, niedomierna i doskonała.

Liczba nadmierna (*superfluus*) to taka, która w stosunku do swojej ilości ma nadmiar części wynikłych z jej podziału. Taką właściwość posiada liczba 12, ponieważ jej połową jest 6, szóstą częścią 2, czwartą częścią 3, trzecią częścią 4, dwunastą częścią 1, a to w sumie daje 16, tzn. liczbę większą od niej samej. Liczba niedomierna (*indigens*) to taka, której suma części jest mniejsza od niej samej, od jej ilości. Taką liczbą jest np. 8, ponieważ jej połową jest 4, czwartą częścią 2, ósmą częścią 1, a to w sumie daje tylko 7. Liczba doskonała (*perfectus*) to taka, której suma części równa jest jej ilości. Taką właściwość posiada liczba 6, ponieważ jej połową jest 3, trzecią częścią 2, szóstą częścią 1, a to w sumie daje 6<sup>69</sup>.

Trzecią grupę stanowią liczby dzielące się na absolutne i względne. Kasjodor przedstawia to następująco:

*Omnis numerus*<sup>70</sup> *consideratur*

|                           |                             |                           |   |   |                             |   |                                   |   |   |
|---------------------------|-----------------------------|---------------------------|---|---|-----------------------------|---|-----------------------------------|---|---|
| <i>aut secundum se</i>    |                             |                           |   |   | <i>aut ad aliquid</i>       |   |                                   |   |   |
| <i>alii sunt aequales</i> |                             |                           |   |   | <i>alii sunt inaequales</i> |   |                                   |   |   |
| <i>alii sunt maiores</i>  |                             |                           |   |   | <i>alii sunt minores</i>    |   |                                   |   |   |
| multi-<br>plices          | super-<br>particu-<br>lares | super-<br>partien-<br>tes | multi-<br>plices<br>super-<br>particu-<br>lares | multi-<br>plic-<br>ces<br>super-<br>partien-<br>tes | sub-<br>multi-<br>plices    | sub-<br>su-<br>per-<br>par-<br>ticu-<br>lares | sub-<br>super-<br>partien-<br>tes | sub-<br>multi-<br>plices<br>super-<br>particu-<br>lares | sub-<br>multi-<br>plic-<br>ces<br>super-<br>partien-<br>tes |

<sup>67</sup> Tamże s. 133,20—134,23. Por. Boethius: jw. s. 13,10—30,3.

<sup>68</sup> Inst. s. 135,1.

<sup>69</sup> Tamże s. 135,1—15. Por. Boethius: jw. s. 39,18—41,20.

<sup>70</sup> Inst. s. 136,16.

Podział ten Kasjodor objaśnia. Liczba może być rozumiana absolutnie (*secundum se*) i względnie (*ad aliquid*). Liczba rozumiana absolutnie jest wówczas, gdy się ją bierze samą w sobie, bez odnoszenia jej do innej liczby. Tak rozumiane mogą być np. 3, 4, 5 itd. Liczba rozumiana względnie jest wówczas, gdy się ją bierze w odniesieniu do innej liczby. W ten sposób można powiedzieć, że liczba 4 w odniesieniu do liczby 2 jest podwójna; liczba 3 w odniesieniu do 1 jest potrójna, itd.

Liczby względne mogą być równe i nierówne. Liczby względne równe (*aequales*) to takie, które ilościowo względem siebie są równe. Tak 2 jest równe w stosunku do 2; 3 jest równe w stosunku do 3 itd. Liczby względne nierówne (*inaequales*) to takie, które ilościowo w stosunku do siebie, po ich porównaniu, wykazują nierówność. Tak między 3 i 2, 4 i 3, nie ma równości.

W liczbach względnych nierównych, co jest oczywiste, występuje liczba większa i liczba mniejsza. Liczba większa (*maior*) zawiera w sobie liczbę mniejszą i jakieś jeszcze jej części. Tak np. liczba 5 zawiera w sobie liczbę 3 i jej dwie części. Odwrotnie liczba mniejsza (*minor*) ma w liczbie większej swoją całość i jakieś jeszcze swoje części. Tak liczba 3 ma w liczbie 5 swoją całość i swoje dwie nadto części.

Liczby większe, w stosunku do liczb mniejszych, mogą być wielokrotne, nadcząstkowe, naddzielące, wielokrotnie nadcząstkowe i wielokrotnie naddzielące.

Liczba większa wielokrotna (*multiplex*) to taka, która zawiera w sobie liczbę mniejszą wielokrotnie. Np. liczba 2 zawiera w sobie 1 dwukrotnie; liczba 3 zawiera w sobie 1 trzykrotnie itd. Liczba nadcząstkowa (*superparticularis*) to taka, która zawiera w sobie liczbę mniejszą i jedną jej część. Tak liczba 3 zawiera w sobie liczbę 2 i jej połowę, tj. 1; liczba 4 zawiera w sobie liczbę 3 i jej trzecią część, tj. 1. Liczba naddzieląca (*superpartiens*) to taka, która zawiera w sobie liczbę mniejszą i nadto kilka jej części. Tak liczba 5, w stosunku do liczby 3, posiada ją całą i jej dwie części; liczba 7 w stosunku do liczby 4 posiada ją całą i trzy jej części. Liczba wielokrotnie nadcząstkowa (*multiplex superparticularis*) to taka, która zawiera w sobie liczbę mniejszą kilkakrotnie i nadto jakąś jej część. W ten sposób liczba 9 w stosunku do liczby 4, zawiera ją dwukrotnie i jedną jej część. Liczba wielokrotnie naddzieląca (*multiplex superpartionalis*)<sup>71</sup> to taka, która zawiera w sobie liczbę mniejszą kilkakrotnie i nadto jej kilka części. Tak liczba 8 w stosunku do liczby 3 zawiera ją dwukrotnie i jej dwie części; liczba 19 w stosunku do liczby 8 zawiera ją dwukrotnie i jej trzy części.

Liczby mniejsze, w stosunku do liczb większych, mogą być podwielokrotne, podnadcząstkowe, podnaddzielące, podwielokrotnie nadcząstkowe i podwielokrotnie naddzielące.

Liczba podwielokrotna (*submultiplex*) zawarta jest w liczbie większej wielokrotnie. Tak liczba 1 zawarta jest w liczbie 2 dwukrotnie, a w 3 trzykrotnie itd. Liczba podnadcząstkowa (*subsuperparticularis*) zawarta jest w liczbie większej cała i z jedną swoją częścią, jak 2 w 3, 3 w 4 itd.

<sup>71</sup> W tabelce trzeciego podziału użył Kasjodor w tym miejscu terminu „multiplices superpartientes”.

Liczba podnadzielająca (*subsuperpartiens*) zawarta jest w liczbie większej cała i ze swoimi kilku częściami, jak 4 w 7 jest całe i ze swoimi trzema częściami itd. Liczba podwielokrotnie nadcząstkowa (*submultiplex superparticularis*) zawarta jest w większej wielokrotnie i z jedną swoją częścią, jak 2 zawarte jest w 5 dwukrotnie i z jedną swoją częścią. Liczba podwielokrotnie naddzielająca (*submultiplex superpartionalis*)<sup>72</sup> zawarta jest w liczbie większej kilkakrotnie i z kilku swoimi częściami. Tak 3 zawarte jest w 8 dwukrotnie i ze swoimi dwoma częściami; 4 zawarte jest w 15 trzykrotnie i ze swoimi trzema częściami<sup>73</sup>.

Czwartą grupę stanowią liczby dzielące się na nieciągłe i ciągłe. Kasjodor przedstawia to następująco:

|                      |                 |               |        |
|----------------------|-----------------|---------------|--------|
| Numeri <sup>74</sup> |                 |               |        |
| aut discreti sunt    | aut continentes |               |        |
|                      | lineales        | superficiales | solidi |

Podział ten Kasjodor objaśnia. Liczby mogą być nieciągłe i ciągłe. Liczba nieciągła (*discretus*) to taka, którą konstituują monady odzielone, jak np. 3 oddzielone jest o 4; 5 od 6, itd.<sup>75</sup> Liczba ciągła (*continens*) to taka, którą konstituują monady połączone. Zachodzi to wówczas, gdy liczba jest rozumiana jako wielkość przestrzenna, to znaczy, że z jej monad można uformować jakieś twory geometryczne. Tak liczba 3, jeśli się ją rozumie jako wielkość przestrzenną np. w postaci linii lub płaszczyzny, jest liczbą ciągłą<sup>76</sup>.

Wielkości przestrzenne występują w postaci linii, płaszczyzny i bryły, stąd też liczby ciągłe mogą występować w postaci linii, płaszczyzny i bryły<sup>77</sup>.

Liczba ciągła w postaci linii (*linealis*) to taka, z której monad pisanych obok siebie, począwszy od pierwszej, powstaje linia. Jeśli monadę oznaczy się literą „a”, to liczbę ciągłą w postaci linii można wyrazić jako szereg ustawionych obok siebie „a”, to znaczy zbudować z jej monad linię np. aaaaaaaaaa .....<sup>78</sup>. Taką własność posiada każda liczba.

Liczba ciągła w postaci płaszczyzny (*superficialis*) to taka, którą można wyrazić w wielkości posiadającej długość i szerokość. Postaciami jej mogą być: trójkąt, pięciokąt, koło itd. Monady tych liczb przedstawiają jakąś płaszczyznę.

a  
a a

Liczba ciągła w postaci trójkąta (*trigonus*): a a a.

Taką liczbą jest np. 6, 10, 15 itd.

<sup>72</sup> W tabelce trzeciego podziału użył Kasjodor w tym miejscu terminu „submultiplices superpartientes”.

<sup>73</sup> Inst. s. 135,16—138,22. Por. Boethius: jw. s. 45,11—46,17.

<sup>74</sup> Inst. s. 139,1.

<sup>75</sup> „Discretus numerus est, qui a discretis monadibus continetur; ut verbi gratia 3 a 4, 5 a 6, et reliqui”. Tamże s. 139,4.

<sup>76</sup> „Continens numerus est, qui a coniunctis monadibus continetur, ut verbi gratia trinarius numerus, si in magnitudine intelligitur, id est in linea aut spatium, aut solidum, dicitur continens”. Tamże s. 139,5.

<sup>77</sup> Zob. M. Cantor: jw. s. 138.

<sup>78</sup> „Linealis numerus est, qui inchoans a monade linealiter scribitur usque ad infinitum...”. Inst. s. 139,9.

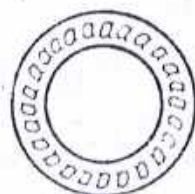
a a a  
a a a

Liczba ciągła w postaci kwadratu (*quadratus*): a a a.  
Taką liczbą jest np. 9, 16 itd.

a  
a a

Liczba ciągła w postaci pięciokąta (*quinquiangulus*): a a.  
Taką liczbą jest np. 5, 12 itd.<sup>79</sup>.

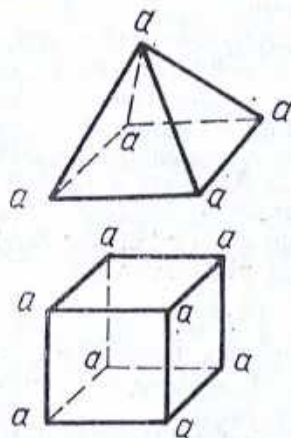
Liczba ciągła w postaci koła (*ircu-  
latus, circularis*):



Taką liczbą jest np. 5, 6, itd. Tę właściwość posiadają te liczby, które pomnożone przez siebie „wracają do siebie”, tzn. w iloczynie swego kwadratu, sześciannu itd. występują na miejscu jednostek. Tak liczba 5 pomnożona przez siebie, w swoim iloczynie 25, „wraca do siebie”. Podobnie też liczba 6 „wraca do siebie”, ponieważ pomnożona przez siebie daje w iloczynie 36, a jej kwadrat pomnożony przez nią, daje w iloczynie 216<sup>80</sup>.

Liczba ciągła w postaci bryły (*solidus*) to taka, która wyraża się w wielkości mającej trzy wymiary: długość, szerokość i wysokość. Postaciami jej mogą być: piramida, sześciannu, kula<sup>81</sup>.

Liczba ciągła w postaci koła (*circulatus,  
circularis*):



Liczba ciągła w postaci sześciannu  
(*cybus*)<sup>82</sup>:

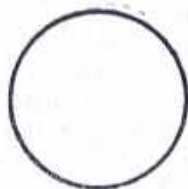
<sup>79</sup> „Superficialis numerus est, qui non solum longitudine sed et latitudine continetur; ut trigonus numerus, quadratus numerus, quinquiangulus numerus, circularis numerus, et ceteri qui semper in superficie continentur”. Tamże s. 139,13.

<sup>80</sup> „Circularis numerus est, qui dum similiter multiplicatus fuerit, a se inchoans ad se convertitur, ut verbi gratia quinqules quini est 25; ita et in senaria contigit ut sexies seni 36 et sexies 36=216”. Tamże s. 139,18.

<sup>81</sup> „Solidus numerus est, qui longitudine et latitudine vel altitudine continetur, ut sunt pyramides... cybi... sphaerae...”. Tamże: s. 140,4.

<sup>82</sup> Kasjodor liczb w postaci piramidy i sześciannu nie ilustruje przykładem. Można się domyśleć, że liczbą w postaci piramidy jest 5, a liczbą w postaci sześciannu jest liczba 8.

Liczba ciągła w postaci kuli (*sphaericus*):



Takimi liczbami są np. 5, 6 itd. Właściwość tę posiadają te liczby, które pomnożone przez swoją liczbę w postaci koła, „wracają do siebie”, tzn. w iloczynie swego sześcianu występują na miejscu jednostek. W ten sposób liczba 5 pomnożona przez swoją liczbę w postaci koła, 25, w swoim iloczynie, 125, „wraca do siebie”<sup>83</sup>. Rozważaniem o liczbach ciągłych w postaci brył zamyka Kasjodor podstawowe zagadnienie arytmetyki.

Zwrócić tu należy uwagę na to, że liczby ciągłe w postaci linii, płaszczyzn i brył, nie mają w istocie żadnego powiązania z tego rodzaju tworamii geometrycznymi. Twory te mają jedynie zobrazować naturę tych liczb, to znaczy wskazać, że z ich monad można uformować linię, płaszczyznę lub bryłę. Jest to znana, występująca u starożytnych matematyków, geometryzacja liczb<sup>84</sup>. Polegała ona na tym, że usiłowano przedstawiać naturę liczb i rozwiązywać zagadnienia arytmetyczne za pomocą pojęć geometrycznych. Tendencja do geometryzacji liczb była w starożytności zjawiskiem częstym. Występuje ona również u Euklidesa, który zagadnienia arytmetyki włączył do swoich Elementów (księgi VII, VIII i IX) i rozwiązywał je przy pomocy geometrii. Obok jednak tej tendencji, pojawiły się już dość wcześnie u starożytnych matematyków też tendencje przeciwne, zmierzające do odgeometryzowania arytmetyki. Dostrzega się je u Herona z Aleksandrii, Nikomacha z Gerazy a zwłaszcza u Diofantosa (III w. po Chr.), który też przez swoje ważne dla arytmetyki dzieło *Arithmetica* dokonał prawie ostatecznej degeometryzacji arytmetyki i w ten sposób otworzył nowy etap rozwoju tej dyscypliny. W wyniku rozwoju arytmetyki, w kilkanaście wieków później, zaszedł proces odwrotny w ustosunkowaniu się arytmetyki do geometrii, mianowicie arytmetyzacja geometrii. Zapoczątkowana w XVII w. przez R. Kartezjusza i P. Fermata geometria analityczna zaczęła rozwiązywać swoje zagadnienia na drodze równań arytmetycznych.

Zapoznanie się z podstawowym zagadnieniem arytmetyki starożytnej, którym w przekonaniu Kasjodora, było badanie natury i właściwości liczb, wskazuje, że dziedzina ta miała charakter teoretyczny. Arytmetyka zatem starożytna zmierzała jedynie do poznania swego przedmiotu i stąd też nie stawiała sobie zagadnień praktycznych. Z tej przyczyny nie wchodziła w zakres jej zainteresowań ważna dla życia dziedzina rachunkowości. Tą dziedziną zajmowała się arytmetyka praktyczna, na-

<sup>83</sup> „Sphaericus autem numerus est, qui a circulato numero multiplicatus a se inchoans ad se revertitur, ut exempli gratia quinquies quini, 25; hic circulus dum in se ipsum multiplicatus fuerit, facit sphaeram, id est quinquies 25=125”. Inst. s. 140,8. Zob. tamże s. 139,1–140,11. Por. Boethius: jw. s. 90,6–122,16. Nicomachus: jw. s. 82,21.

<sup>84</sup> M. Cantor: jw. s. 138.

zywana logistyką — *logistiké*<sup>85</sup>. Rozróżnienie arytmetyki teoretycznej i praktycznej znane było matematykom greckim już przed Platonem, ale on dopiero wskazał na naukowe podstawy tego rozróżnienia i je ustalił<sup>86</sup>. On też używał na oznaczenie arytmetyki teoretycznej terminu *arithmetiké*, a na oznaczenie arytmetyki praktycznej *logistiké*<sup>87</sup>. Rozróżnienie to spotyka się również u Nikomacha z Gerazy i późniejszych matematyków greckich<sup>88</sup>. Z różnicy między arytmetyką teoretyczną i arytmetyką praktyczną zdawał sobie sprawę prawdopodobnie też Kasjodor. Wskazują na to omawiane przez niego zagadnienia arytmetyczne, które nie wykraczają nigdzie poza ramy rozważań czysto teoretycznych. Używa on również terminu *logistica*<sup>89</sup>, ale nie objaśnia jego znaczenia. Niemniej jednak można u niego zauważyć tendencję doszukiwania się w arytmetyce teoretycznej praktycznej użyteczności. Mówi on, że arytmetyka w dużej mierze panuje nad życiem człowieka. Dzięki niej oblicza się czas, godziny, miesiące, lata; przy jej pomocy łatwo orientować się w ilości posiadanego majątku, czy planować zamierzone wydatki. Gdyby się usunęło rachunek, zapanowałby jakiś ogólny chaos, a ludzie, którzy nie umieliby obliczać, nie różniliby się wiele od nierozumnym zwierząt. Liczba nad wszystkim panuje i wszystkim rządzi<sup>90</sup>. Wypowiedź ta jest niewątpliwie rozwinięciem tylko, wspomnianej już myśli Pisma świętego (Mądr XI,21)<sup>91</sup>, ale równocześnie zdaje się dowodzić, że Kasjodor mimo woli zaciera już ostrą różnicę, mocno akcentowaną przez autorów wcześniejszych, między arytmetyką teoretyczną a arytmetyką praktyczną czyli logistyką.

Aby z kolei ustalić z jakiego źródła zaczerpnął Kasjodor materiał do rozważań nad naturą i właściwościami liczb, należy znów zwrócić uwagę na autorów, których on w związku z arytmetyką wymienia, to jest na Nikomacha z Gerazy, Apulejusza i Boecjusza<sup>92</sup>. W wyniku zestawienia tekstów Kasjodora, Nikomacha i Boecjusza (teksty Apulejusza zaginęły) okazuje się, że w podziale pierwszym liczb<sup>93</sup>, drugim<sup>94</sup> i trzecim<sup>95</sup>, poza nielicznymi różnicami, bliższy jest Kasjodor Boecjuszowi, a w czwar-

<sup>85</sup> Tamże s. 132. Zob. też H. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris 1938 s. 195.

<sup>86</sup> Plato: jw. s. 525 A—D; s. 522 C; s. 526 D; s. 527 C. Tenże Filebos. W: *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*. V. II. Lipsiae 1922 s. 56 E. Zob. Z. Jordan: jw. s. 70—74.

<sup>87</sup> Plato: Filebos. jw. s. 56 E et passim.

<sup>88</sup> Niektórzy autorowie sądzą, że arytmetyka teoretyczna z kolei występowała w dwóch postaciach, mianowicie popularnej i naukowej. Postać popularna występuje u Nikomacha i innych neopitagorejczyków, a przedmiotem jej spekulacji były natura i właściwości liczb. Postać natomiast naukowa występuje w Elementach Euklidesa, we wspomnianych już księgach arytmetycznych, tj. VII, VIII i IX i dotyczy tego, co matematyka współczesna nazywa teorią liczb. Pauly: *Der kleine Lexikon der Antike*. Bd. I. Stuttgart 1964. Hasło „Arithmetik”. Wynika stąd, że zagadnienia arytmetyczne podane przez Kasjodora reprezentują popularną postać starożytnej arytmetyki teoretycznej.

<sup>89</sup> *Variae*. III,52, s. 107,19.

<sup>90</sup> *Inst.* s. 141,1—12.

<sup>91</sup> Tamże s. 89,24—90,25.

<sup>92</sup> Tamże s. 140,17. Tekst zob. orzypis 5.

<sup>93</sup> *Inst.* s. 133,17—134,23. Por. Boethius: jw. s. 13,10—30,3.

<sup>94</sup> *Inst.* s. 135,1—15. Por. Boethius: jw. s. 39,18—41,20.

<sup>95</sup> *Inst.* s. 135,16—138,22. Por. Boethius: jw. s. 45,11—46,17.



tym<sup>96</sup>, Nikomachowi. Zestawienie to pozwala domyślać się, że Kasjodor swoje podziały liczb zaczerpnął z wymienionych autorów, ale trudno ustalić czy w obu wypadkach uczynił to bezpośrednio. Nasuwa tu pewne wątpliwości podobieństwo z Nikomachem, ponieważ nie jest ono dowodem oczywistym, że Kasjodor wykorzystał jego *Introductio arithmetica* bezpośrednio, gdyż musi się mieć tu na uwadze zaginione łacińskie tłumaczenie tego pisma dokonane przez Apulejusza. Teksty, które są bliższe Nikomachowi, mogą pochodzić właśnie z Apulejusza. Podobnie sądzi też P. Courcelle<sup>97</sup>, z tym jednak, że dopuszcza jeszcze możliwość wykorzystania przez Kasjodora zaginionego również komentarza do Nikomacha autorstwa Ammoniusza Hermείου. Przypuszczenie to jednak jest mało prawdopodobne, ponieważ tego autora Kasjodor nigdzie nie wymienia, a to wydaje się dowodzić, że go też nie znał. Zwrócić tu jeszcze należy uwagę na to, że zarówno Nikomach jak i Boecjusz podają w arytmetyce, obok rozważań o naturze i właściwościach liczb, trzy rodzaje proporcji, mianowicie arytmetyczną, geometryczną i muzyczną, które Kasjodor całkowicie pominął.

#### IV. SYMBOLIKA LICZB

Starożytni arytmetycy, obok rozważań ściśle matematycznych, rozwijali również rozważania nad symboliką liczb. Występują one także u Kasjodora. Nie poświęcił on tej dziedzinie specjalnego pisma, ale porusza ją ubocznie, szczególnie w komentarzu do Psalmów i w *Institutiones*. Wskutek zbyt obfitego materiału do tego zagadnienia<sup>98</sup>, podaje się z konieczności tu tylko bardziej charakterystyczny wykład symboli niektórych liczb.

Liczba jeden wyraża Jednego Boga<sup>99</sup>. Liczba dwa jest symbolem dwóch Testamentów, Starego i Nowego<sup>100</sup>. Liczby jeden i trzy wyrażają tajemnicę Trójcy Świętej; jeden, Jedną naturę Boga, trzy, Trzy Osoby Boże<sup>101</sup>. Liczba cztery, uchodząca u pitagorejczyków za liczbę świętą<sup>102</sup>, jest obrazem ziemi opartej o cztery krańce świata, której narody powinny uwierzyć w Jednego Boga i znaleźć się w jednym dla wszystkich Kościele; wyraża ona również cztery pory roku, cztery główne wiatry, cztery cnoty, którymi może być dusza ludzka przyozdobiona, mianowicie: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie<sup>103</sup>; wyraża ona też cztery Ewangelie<sup>104</sup>. Liczba pięć oznacza Pięcioksiąg Mojżesza<sup>105</sup>. Liczba

<sup>96</sup> Inst. s. 139,1—140,11. Por. Nicomachus: jw. s. 32,21; Boethius: jw. s. 90,6—122,16.

<sup>97</sup> Courcelle: Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. Paris 1948 s. 328—330. Zob. tamże s. 330 przypis 5.

<sup>98</sup> Obszerniej o symbolice liczb u Kasjodora zob. Index w komentarzu jego do Psalmów, hasło „Numerus”. PL 70, kol. 1447.

<sup>99</sup> Inst. s. 141,15. Por. Eucherius: Formularum Spiritualis Intelligentiae ad Uranium liber unus. PL 50, 769 D.

<sup>100</sup> Inst. s. 141,16. Por. Eucherius: jw. PL 50, 769 D—770 A.

<sup>101</sup> Inst. s. 141,21. Por. Eucherius: jw. PL 50, 770 A.

<sup>102</sup> S. Pawlicki: Historia filozofii greckiej. T. I. Kraków 1890 s. 209.

<sup>103</sup> In Psal. PL 70, kol. 52 C.

<sup>104</sup> Inst. s. 142,2. Por. Eucherius: jw. PL 50, 770 A.

<sup>105</sup> Inst. s. 142,3. Zob. In Psal. PL 70, 59 A. Por. Eucherius: jw. PL 50, 770 A—B.

sześć, którą uczona starożytność nazywała liczbą doskonałą<sup>106</sup>, ma związek z faktem stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże w szóstym dniu stworzenia<sup>107</sup>. Liczba siedem jest symbolem Ducha Świętego<sup>108</sup> i wieczności<sup>109</sup>. Liczba dziesięć, nazwana przez pitagorejczyków *tetradaksáte* czyli boską czterokrotnością (*quaternitas*), ponieważ przy pomocy jej czterech liczb, z których jest złożona, tj. 1, 2, 3, 4, można wyrazić w nieskończonym szeregu każdą liczbę, ma specjalne znaczenie. Swoim kształtem „X” przypomina Krzyż, a zamknięta w kole jest obrazem powszechnego Odkupienia<sup>110</sup>. Liczba dwanaście daje się zauważyć powszechnie w przyrodzie. Dwunastoma znakami ozdobione jest niebo (*zodiak*); z dwunastu miesięcy składa się rok; na dwanaście godzin podzielone są dzień i noc<sup>111</sup>. Liczba trzydzieści trzy odpowiada wiekowi Pana Jezusa<sup>112</sup>. Liczby w ogólności kryją w sobie też dziwną moc. Z nich czerpią swe właściwości elementy świata materialnego (ziemia, woda, powietrze, ogień)<sup>113</sup>; wniknięcie w znaczenie liczb prowadzi do zrozumienia najwyższych i wszechmocnych spraw i rzeczy<sup>114</sup>. Jeśli się głęboko wniknie w naturę liczb, to dostrzeże się, że ich niezwykła siła kryje się nawet w cudach Chrystusa<sup>115</sup>.

Z ułamkowo zarysowanej tu zaledwie symboliki liczb, wynika wyraźnie, że Kasjodor zdradza wyjątkowe zainteresowanie się tą dziedziną. Przejęty spekulacją nad liczbami, usiłuje wszystko ujmować w perspektywie symboliki liczby. Liczba w jego przekonaniu językiem symbolicznym wyraża swój związek zarówno ze światem stworzonym jak i z Bogiem; jest ona jakimś nieodłącznym elementem każdego bytu. Jako chrześcijanin, wiąże Kasjodor ze szczególnym upodobaniem symbolikę liczb z tajemnicami wiary i nauki chrześcijańskiej.

Zainteresowanie się symboliką liczb było w starożytności zjawiskiem dość powszechnym, zwłaszcza w kołach arytmetyków. Arytmetycy oddawali się nie tylko badaniom ściśle naukowym nad liczbami, ale też wiele wysiłku poświęcali odczytywaniu ukrytej w liczbach, w ich przekonaniu, symbolicznej treści. W swoich tego rodzaju spekulacjach dochodzili do wniosków, że liczby kryją w sobie bardzo bogatą i różnorodną treść, a przede wszystkim wyrażają symbolicznym językiem cechy boskie. Z tego powodu spekulacje nad liczbami nazywano teologią liczb. Teologię liczb uprawiał Pitagoras i pitagorejczycy<sup>116</sup>, szczególnie neopitagorejczycy, z których znany już Nikomach z Gerazy, napisał prawdopodobnie o tej dziedzinie *Arithmetica theologoumena*<sup>117</sup>. Zajmowali się nią również neoplatonicy, a Jamblich (IV w. po Chr.), w oparciu być może

<sup>106</sup> *Variae*: I, 10, s. 19,19—22. Zob. też *Variae*. I, 10 w: PL 69, 515, uwaga b.

<sup>107</sup> *Inst.* s. 142,5. Por. *Eucherius*: jw. PL 50, 770 B. Zob. też o liczbie doskonałej „6” w drugim podziale liczb.

<sup>108</sup> *Inst.* s. 142,7. Por. *Eucherius*: jw. PL 50, 770 C—D.

<sup>109</sup> *Inst.* s. 89,12—23.

<sup>110</sup> In *Psal.* PL 70, 657 A. Zob. *Variae*. I,10, s. 19,7—19.

<sup>111</sup> *Cassiodorus*: *De anima*. PL 70, 1306 A.

<sup>112</sup> *Inst.* s. 89,2. Por. *Eucherius*: jw. PL 50, 771 D.

<sup>113</sup> *Inst.* s. 167,23.

<sup>114</sup> *Tamże*, s. 142,8.

<sup>115</sup> *Tamże*, s. 141,13.

<sup>116</sup> M. Cantor: jw. s. 86 i 133.

<sup>117</sup> W. Christ — O. Stählin — W. Schmid: *Geschichte der griechischen Literatur*. 6 Auflage. II Teil, II Hälfte. München 1925 s. 905.

o Nikomacha<sup>118</sup>, napisał temu przedmiotowi poświęcone swoje *Theologoumena tes arithmetikes*<sup>119</sup>. Zainteresowanie się symboliką liczb, niewątpliwie pod wpływem neopitagoreizmu i neoplatonizmu, było żywe również i w kołach chrześcijańskich. Występuje ono u Euchariusza (ok. † 455), w jego *Formularum Spiritualis Intelligentiae ad Uranium liber unus*; u św. Augustyna w wielu jego pismach, szczególnie w *Enarrationes in Psalmos*, i u wielu innych pisarzy i Ojców Kościoła.

Wobec tak szeroko znanej i intensywnie uprawianej w starożytności symboliki liczb, trudno z całą dokładnością wskazać za pośrednictwem jakich autorów Kasjodor się z tą dziedziną zapoznał i potem z niej korzystał. Zestawienia tekstów pozwalają się domyślać, że w pierwszym rzędzie może tu wchodzić w rachubę księga *Formularum Spiritualis Intelligentiae* Euchariusza, którą posiadał w bibliotece *Vivarium*<sup>120</sup>. Ale autor ten nie był tu jedynym źródłem, ponieważ Kasjodor w wielu wypadkach jest od niego niezależny i wykazuje dobrą znajomość pitagorejskiej symboliki liczb, czego nie posiada Euchariusz. Korzystać zatem musiał i z innych autorów. Chodzić tu może przede wszystkim o św. Augustyna, o jego *Enarrationes in Psalmos*, które wykorzystał Kasjodor przy pisaniu swego komentarza do Psalmów, w którym głównie rozważania nad znaczeniem liczb prowadzi. Z *Enarrationes* pochodzi prawdopodobnie też jego znajomość pitagorejskiej symboliki liczb. Wydaje się, że poza Euchariuszem i św. Augustynem, Kasjodor do innych autorów w tym wypadku nie sięgał.

#### ZAKOŃCZENIE

W zakończeniu tych rozważań, w formie pewnych wniosków, można najpierw stwierdzić, że Kasjodor w swoich pismach nie dał pełnego i wyczerpującego obrazu zagadnień arytmetyki starożytnej. Dał jej obraz mocno zawężony i uproszczony. Ograniczył się mianowicie do omówienia stosunku arytmetyki do innych nauk matematycznych, krótkiego wyjaśnienia jej niektórych pojęć, obszerniejszego już przedstawienia, dla arytmetyki istotnych, natury i właściwości liczb oraz dla arytmetyki nieistotnej symboliki liczb. Arytmetyka starożytna była bogatsza i w zagadnienia i bardziej wyczerpująca w sposobie ich przedstawiania. Aby to stwierdzić, wystarczy zapoznać się choćby z *De arithmetica* Boecjusza czy z jego źródłem *Introductio arithmetica* Nikomacha z Gerazy.

Następnie podane przez Kasjodora zagadnienia, mimo swego charakteru skrótowego, są dla arytmetyki podstawowe, a nawet elementarne. I tu musi się mieć na uwadze ustawicznie to, że ich autorowi nie chodziło o pełny wykład arytmetyki, ale o podanie tylko z tej dziedziny podstawowych i elementarnych wiadomości, które miały wprowadzić jego czytelników, to jest mnichów *Vivarium*, którym swoje pisma przeznaczał, do samodzielnego i gruntownego studium tej właśnie dziedziny. Do tego celu miała służyć bogata biblioteka wivaryjskiego klasztoru.

Źródłem, którym się Kasjodor posłużył, byli dla arytmetyki Nikomach z Gerazy w łacińskim tłumaczeniu Apulejusza i łacińskiej parafrazy Boecjusza, a dla symboliki liczb Euchariusz i św. Augustyn.

<sup>118</sup> M. Cantor: jw. s. 366.

<sup>119</sup> Tamże s. 391.

<sup>120</sup> Inst. s. 34,10.

## PROBLÈMES D'ARITHMÉTIQUE DANS LES ÉCRITS DE CASSIODORE

## SOMMAIRE

Cassiodore traite la question d'arithmétique dans le cadre d'arts libéraux dans son écrit intitulé „Institutiones”. Il y revient aussi, quoique indirectement, dans ses autres écrits, surtout dans son commentaire sur les psaumes et dans les „Variarum”. Les problèmes arithmétiques exposés par Cassiodore concernent l'arithmétique en elle-même et le symbolisme des nombres. On peut les résumer dans les points suivants:

1. L'arithmétique en tant que science mathématique s'apparente à d'autres sciences mathématiques, à savoir: la musique, la géométrie et l'astronomie, et occupe parmi elles la première place. Le fondement de cette connexion constitue leur commun objet matériel, qui est la quantité abstraite et le fondement de cette priorité est le fait que l'arithmétique sert d'instrument d'investigation pour d'autres sciences mathématiques.

2. On peut définir l'arithmétique comme science de la quantité abstraite en tant que dénombrable ou bien comme science qui s'occupe de la nature des nombres entiers, de leurs propriétés et de leurs rapports. Comme notions fondamentales en arithmétique il faut citer: la quantité discontinue, la quantité continue et le nombre. La quantité discontinue est faite d'éléments n'ayant pas de frontière commune, la quantité continue par contre est faite d'éléments ayant une telle frontière. Le nombre c'est l'ensemble des unités (monades).

3. L'objet fondamental des recherches en arithmétique c'est la nature et les propriétés des nombres. De ce point de vue, on peut diviser les nombres en quatre groupes: Le premier et le second groupe forment les nombres susceptibles d'être conçus comme divisibles en pairs et impairs; le troisième groupe les nombres considérés en eux-mêmes absolument et dans leurs relations mutuelles, et le quatrième groupe les nombres considérés comme continus et discontinus.

4. Les nombres, outre leur nature spécifique et leurs propriétés, cachent dans leur sein d'autres réalités, entre autres expriment dans un langage symbolique les traits divins.

Les problèmes strictement arithmétiques Cassiodore puise par l'intermédiaire d'Apulée et de Boèce chez Nicomaque de Gérase et le symbolisme des nombres directement chez Eucherius et St. Augustin.

Ks. MARIAN BORZYSZKOWSKI

JANA Z KWIDZYNA (†1417) KAZANIE SYNODALNE  
„EXPERGISCIMINI HODIE...”, WYGŁOSZONE W PRADZE PO 1384 ROKU \*Rękopis: X A 2, Statni Knihovna CSSR — Praha, Klementinum, k. 57 r a—62 r a<sup>1</sup>.(k. 57 r a) „Justus perit et non est, qui recogitet in corde suo” Ysaie 57<sup>o</sup><sup>2</sup>.

Expergiscimini hodie anime deuote, amatrices Christi deuote, crucifixi, et vigilantanter attendite et videte opera domini, que posuit prodigia super terram. Nempe stupor et mirabilia facta sunt in terra nostra: Jeremie 4<sup>o</sup><sup>3</sup>. Nam filius [[noster]] Dei Patris non in similitudine angelorum<sup>4</sup> factus, sed in similitudine hominum habitu inuentus est ut homo, exinaniuit seipsum formam serui accipiens; Philipensium 2<sup>o</sup><sup>5</sup>.

\* Por. ks. M. Borzyszkowski: Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343—1417). *Studia Warmińskie* V (1968) 122—126. Układ kazania, bardziej rozbudowany od klasycznego, przedstawia poniższy schemat: THEMA: „Justus perit et non est, qui recogitet in corde suo” k. 57 r a

EXORDIUM: *Thematis expositio*: Expergiscimini hodie anime deuote... k. 57 r a  
*Thematis introductio*: Et quis est... k. 57 r b

*Thematis divisio*:

1. Dico primo, quod nullus, vel rarus, sit qui velit Christi passionem ac eius mortem cordialiter recogitare... k. 57 r b
2. Secundo dixi, quod rarus aut quasi nullus sit, qui uelit iustum hominem in sua iusticia fideliter conseruare... k. 57 r b
3. Dixi tercio, quod rarus aut nullus sit, qui velit iusticiam finaliter defensare... k. 58 v d

*Conclusio*: Ex premissis ad thema propositum... k. 59 r a

DIVISIO: *Thematis repetitio*: In quibus uerbis tria possumus considerare... nam ibi erat crudelitas, perversitas et acerbitas... k. 59 r a

ARGUMENTATIO: (*Declaratio rationalis, confirmatio scripturalis, dilatatio*)

1. Dico primo quod hic innuitur... crudelitas occisoris... k. 59 r b
2. Dixi secundo in uerbis premissis etc. innuitur peccatoris peruersitas... k. 60 r a
3. Dixi tercio etc. Innuitur acerbitas redemptoris... k. 61 r b

CLAUSIO: Hanc misericordiam, nobis christianis... k. 62 r a

<sup>1</sup> Jedynd znany przekaz jest niezbyt staranną kopią, czego dowodzą liczne wyrazy wykropkowane przez kopistę, tu oddane w podwójnym nawiasie prostokątnym. Kopista odpisywał wzrokowo, a nie pisał pod dyktando, gdyż „iudicau” zapisał „indicau” stosując beleczkę nad „i” (por. odsyłacz „b”) „est iustus” przepisał „iniustus” stosując „i” z beleczką u góry zamiast „e” z beleczką (por. k. 58 v d), „maior” odpisał „minor” (por. odsyłacz „o”), „scilicet” odpisał jako „sed” (por. k. 61 r b). — Zasady wydawnicze są te same, co w wydaniu spisu treści „Wyjaśnienia składu apostołskiego” Jana z Kwidzyna: *Studia Warmińskie* V (1968) 585 nota 1. Dochodzi tylko jedno nowe oznaczenie: pojedynczy nawias prostokątny, ujmujący wyrazy lub ich części, zdaniem wydawcy zbędne. — Wydawca dziękuje Bibliotece Uniwersyteckiej w Pradze za udostępnienie mikrofilmu rękopisu. — Za skolonowanie transkrypcji z fotokopią wydawca dziękuje ks. doc. dr. Julianowi Wojtkowskiemu z Olsztyna.

<sup>2</sup> Iz 57,1.<sup>3</sup> Jer 5,30.<sup>4</sup> S. Bernardus Claravallensis: In feria IV Hebdomadae sanctae sermo n. 9; PL 183, 268.<sup>5</sup> Flp 2,7.

Quod tractans beatus Bernhardus in sermone hodierno<sup>6</sup> dicit: Filius Dei non solum formam serui accepit, ut subesset; sed mali serui, ut vapularet<sup>7</sup> et serui peccati, ut penam solueret cum culpam non haberet<sup>8</sup>. Hodie enim Deus [[ma]] maiestatis inventus est, a discipulo suo traditus, dure flagellatus, sputis illinitus, spinis coronatus, obprobrijs saturatus, morte turpissima condemnatus et cum sceleratis deputatus<sup>9</sup> et multa alia innumerabilia pro nobis, o filie Jherusalem<sup>10</sup> passus. Egredimini ergo filie Syon, et videte regem Salomonem in dyademate, quo coronauit eum mater sua; Canticorum 3<sup>o</sup><sup>11</sup>. Coronauit namque eum mater sua corona carnea in die conceptionis sue et desponsacionis illius, qua desponsauit sibi humanitatem in qua passus est<sup>12</sup>. Coronauit eum Pater corona aurea in die resurrectionis propheta dicente, qui ait: Gloria et honore coronasti eum domine<sup>13</sup>. Sed nouerca sua [[synagoga]], id est synagoga, coronat eum corona spinea hodie passionis; Mathel 27<sup>o</sup>: Plectentes coronam de spinis, posuerunt super caput eius<sup>14</sup>. Et sic facies Christi amabilis, que erat ante passionem nitore luminosa, fuit hodie turpiter velata; que erat decoris speciosa, erat inflata. Iuxta illud Job 16: Facies mea intumuit a fletu meo, et palpebre mee caligauerunt. Hec passus {sum}, absque iniquitate cum haberem mundas ad Deum preces<sup>15</sup>. Ex percussione enim alaparum et effusione lacrimarum surgit liuor genarum et tumor maxillarum. Itaque facies illa amabilis, quendam (k. 57 r b) honorem aspicientibus inducere videbatur; secundum illud Sapientie 2<sup>o</sup>: Grauis est nobis ad videndum<sup>16</sup>. Tercio facies Christi amabilis, que erat dulcore graciosa, fuit sputis defedata ex sputo enim et sanguine decurrente de capite simul mixtis factus est aspectus horribilis, tamquam leprosus; iuxta illud Isaie 43<sup>o</sup>: Et nos reputauimus eum leprosum et percussum a Deo et humiliatum. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras et attritus est propter scelera nostra<sup>17</sup>. Et quamquam sic viliter tractatum predictus propheta eum in persona omnium bonorum videre et desiderare desiderauerat dicens vbi supra: vidimus eum et non erat aspectus et desiderauimus eum; despectum, et nouissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem, et quasi absconditus vultus eius et despectus<sup>18</sup>, attamen mali de passione ingrati Christi, quorum multo maior est numerus quam bonorum, auerterunt ad eum terga et non facies, Jeremie 2<sup>o</sup><sup>19</sup>, nolentes considerare et recogitare in corde suo qualia iste speciosus pre filijs hominum ex nimia caritate, qua dilexit nos, sustinuerit pro eis factus obediens Patri usque ad mortem, mortem autem crucis. Et quia nimis pauci sunt, qui recognoscunt quomodo speciosus pre filijs hominum factus sit obprobrium hominum, propheta hoc per verba premissa lamentabiliter conqueritur dicens: Justus perit<sup>20</sup>.

Et quis est, qui considerat sufficienter recogitans in corde suo, quomodo hodie Deus homo moritur iustus homo seducitur et iusticia deseritur. Certe nullus, aut rarus est, qui velit passionem Christi et eius mortem cordialiter recogitare, iustum hominem in sua iusticia, fideliter conseruare et iusticiam finaliter defensare. Et ergo bene dicitur: Justus perit et non est, qui recogitet<sup>21</sup>, quia quod modicum est, quasi nihil esse videtur.

Dico primo, quod nullus vel rarus sit, qui velit Christi passionem ac eius mortem cordialiter recogitare, nam hoc a quibusdam reputatur inutile aut grossum, ac certe

<sup>6</sup> Wspominana tu często „Sermo hodiernus” św. Bernarda z Clairvaux dotyczy wielkiej Środy. Z tej mowy Jan z Kwidzyna czerpał wiele cytatów.

<sup>7</sup> S. Bernardus Claravallensis: jw. n. 10; PL 143, 268.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże: n. 3; PL 133, 264.

<sup>10</sup> Lk 23,28.

<sup>11</sup> Pnp 3,11.

<sup>12</sup> Por. S. Bernardus Claravallensis: Sermo VI in Vigilia Natiuitatis Domini n. 11; PL 183, 116.

<sup>13</sup> Ps 8,6.

<sup>14</sup> Mt 27,29.

<sup>15</sup> Job 16,17.

<sup>16</sup> Mdr 2,15.

<sup>17</sup> Iz 53,4 n.

<sup>18</sup> Iz 53,2 n.

<sup>19</sup> Jer 32,33.

<sup>20</sup> Iz 57,1.

<sup>21</sup> Tamże.

non necessarium, qui nec semel in die, immo nec in septimana, nec in mense, nec forte in anno curant cordialiter recogitare, quantos labores Christus pertulit in predicando, quot vagaciones in ambulando, quod temptationes (κ. 57 v c) in ieiunando, quantas vigiliās in orando, quantas lacrimas in compaciendo, quot convicia, sputa, flagella, irrisiones et obprobria in passione. De hijs enim ac alijs supplicijs Christi eorum minima est cura et modica uel vlla memoria. Psalmo 87<sup>o</sup>: *Nunquid cognoscentur in tenebris mirabilia tua, et iusticia tua in terra obliuionis?*<sup>22</sup> quasi dicat: non. Nolentes aduertere doctrinam Apostoli ad Hebreos ultimo dicentis: *beneficencie et communionis nolite obliuisci, talibus enim [[p]] hostijs promeretur Deus*<sup>23</sup>. Et iterum sapiens dicit Ecclesiastici 29<sup>o</sup>: *Graciam fideiussoris tui ne obliuiscaris, dedit enim pro te animam [[t]] tuam*<sup>24</sup>. Fideiussor noster Christus est, qui animam suam pro nobis dedit et hujus non debemus obliuisci. Et ergo dicitur prime Petri 1<sup>o</sup>: *Non corruptibilibus auro et argento, nec lapidibus preciosis redempti estis de vana uestra conuersacione, sed precioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Ihesu Christi*<sup>25</sup>, qui totus pro nobis effusus [[est]] fuit, propter quod eius corpus in cruce pendens adeo aridum et exsiccatum fuit, {ut in eius} persona [[m]] propheta diceret: *Ossa mea tamquam cremum aruerunt*; Psalmi 101<sup>o</sup> et alibi: *Aruit tamquam testa virtus mea*; Psalmi 21<sup>o</sup>.

Respicite karissimi. Et ammoneo vos per aspersionem sanguinis Ihesu Christi, aspiciate — inquam — recogitantes cum vera contricione et cordis compassione Christi fideiussoris vestri sanguinem fluentem, ad Deum Patrem clamantem, non vindictam, ut sanguis Abel, Geneseos 4<sup>o</sup>, sed misericordiam et peccatorum veniam. Vnde inquit Apostolus ad Hebreos 12: *Acessistis ad mediatorem Ihesum et sanguinis aspersionem, melius loquentem quam Abel*<sup>26</sup>. Sic utique ipsum vulneratum et crucifixum respicite recogitando, ut possitis dicere cum propheta: *Ecce sicut oculi seruorum in manibus dominorum suorum. Ita oculi nostri ad dominum Deum nostrum*; Psalmus 122<sup>o</sup>. Et notanter dicitur ad dominum Deum, id est ad totum Christum, non solum ad maius, ut relique partes excludantur, sed ad totum Christum, cuius corpore totum precium redemptionis nostre effudit. Nam ad hoc videtur [[ad hoc]] nos sanguis iste ammonere (κ. 57 v d) fratris nostri Ihesu Christi ad nos clamans et hoc videtur nobis dicere Deus Pater, (secundum) illud Geneseos 4<sup>o</sup>: *Ecce sanguis fratris tui clamat ad me de terra*<sup>27</sup>. Et ipse dominus Ihesus, qui caro et frater noster est, secundum illud Mathei ultimo: *Nuntiate fratribus meis*<sup>28</sup>, videtur nobis illud Johannis 2<sup>o</sup> dicere: *Infer digitum tuum huc et vide manus, affer manum tuam huc et mitte in latus meum et noli esse incredulus, sed fidelis*<sup>29</sup> gracias agendo et cordialiter recogitando que et qualia et quanta, quod vir iustus, dominus tuus Ihesus passus est pro te. Ad hoc iterum ammonet nos per prophetam dicentem: *Ecce ceperunt animam meam, irruerunt in me fortes; neque iniquitas mea, neque peccatum meum, domine, sine iniquitate cucurri et direxi*<sup>30</sup>. Psalmo 21<sup>o</sup>: *Ipsi uero considerauerunt me et inspexerunt*<sup>31</sup>, quasi diceret, si hec illi me crucifigentes et contempnentes fecerunt, multo forcius vos christiani debetis ad me respicere, ut a peccatis vestris possitis liberari. Vnde Augustinus super Johannem: *Fratres ut a peccatis a sanemur, Christum crucifixum intueamur, (...) Quomodo qui intuebantur serpentem eneam in deserto non peribant morsibus serpentum; sic pui fideliter intuentur Christi mortem, sanantur a morsibus peccatorum*<sup>32</sup>.

<sup>22</sup> Ps 87,13.<sup>23</sup> Hebr 13,16.<sup>24</sup> Syr 29,20.<sup>25</sup> 1 P 1,18 n.<sup>26</sup> Ps 101,4.<sup>27</sup> Ps 21,16.<sup>28</sup> Hbr 12,22. 24.<sup>29</sup> Ps 122,2.<sup>30</sup> Rdz 4,10.<sup>31</sup> Mt 28,10.<sup>32</sup> J 20,27.<sup>33</sup> Ps 58,4 n.<sup>34</sup> Ps 21,18.<sup>a</sup> peccato.<sup>35</sup> S. Augustinus: Tractatus in euangelium S. Joannis. tr. 12, cap. 3, n. 11; PL 35, 1490.

Cui concordat beatus Bernhardus in sermone hodierno<sup>36</sup>: *Mordemur siquidem a serpentibus, prorsus male morituri, nec serpentem illum intueamur et vitaliter moriamur, peccato quidem moriamur et iusticie vivamus, nec mortem illam putemus, quia vita est.* Verum, ut minus paucemus mortem, Christus pro nobis mortuus est extra ciuitatis, palam nos instruens et exemplo prebens, ut egrediamur castra, secum *inproperium* portantes; Hebreorum 12<sup>o</sup><sup>37</sup>. Vt cum Paulo clamare et veraciter dicere possimus: nichil me iudicau<sup>b</sup> scire inter vos, nisi Ihesum Christum et hunc crucifixum<sup>38</sup>. Spontanee et non coacte cum ipso crucifixi, peccatis mortui, eamus ergo non pedibus sed affectibus et fidenter moriamur cum ipso. Scientes indubitantissime, nos tandem eius sanguine aspergendos et iustificandos. Sed heu, sed tempore passionis corporaliter eo relicto omnes fugerunt; Marci 14<sup>o</sup><sup>39</sup>. Vt dicere posset illud Job 6<sup>o</sup>: *Ecce (k. 58 ra) non est auxilium mihi, necessarii quoque mei recesserunt a me et sequitur et fratres mei preterierunt me*<sup>40</sup>. Ita hodie audi Christum clamantem et dicentem Psalmi 87: *Elongasti a me amicum et proximum et notos meos a miseria*<sup>41</sup>. [[Notus]] *Extraneus factus sum fratribus meis et peregrinus (filiis) matris mee; psalmo 68<sup>o</sup><sup>42</sup>. Nolite karissimi, nolite fugere Christum crucifixum solum in medio, in medio latronum derelinquere. Redite, obsecro, eamus et moriamur cum ipso, ne forte inproperando anime nostre dicat negligenti et eius passionem non recogitanti illud Ysaie 57<sup>o</sup>: Mea non es recordata, neque cogitasti in corde tuo? quia ego tacens et quasi non videns*<sup>43</sup>, dissimulans punire peccata tua usque ad tempus, tamen postea punio gravius, et meis es oblita. Et subditur ibidem: ego *annunciabo iusticiam tuam* semper<sup>44</sup>, quam sine recordacione et merito passionis mee habes, quasi diceret: illa nulla est, et loquitur yronice, sicut fatuo dicitur: tu es [[sapiens]] multum sapiens. Et ergo dicitur ibidem: *opera tua non proderunt tibi.* Nec inmerito, quia vocavi et renuistis, *extendi manum, et non fuit, qui aspiceret, despexistis omne consilium meum et increpaciones meas neglexistis; ego quoque in interitu vestro ridebo et subsanabo, cum vobis quod ti(mebatis) advenerit*<sup>45</sup>. Sed quid adueniet illis, Proverbiorum 1<sup>o</sup>? Dolorem et laborem in meditando Christi passionem fugientibus, delicate et voluptuose viventibus, dicitur illud Sapientie: et *ubicumque relinquamus signa leticie*<sup>46</sup>. Et si excusantes se dicunt: „si debemus cottidie de Christi passione meditari, non possumus letari“, sed mentita est iniquitas sibi: ymmo possent, si spirituales essent et eis saperent que Dei sunt, propheta testante qui ait: *memor fui Dei et delectatus sum;* (Psalmo) 76<sup>o</sup><sup>47</sup>. Sed quia carnales sunt et *in bonis ducunt dies suos, et in puncto ad inferna descendunt;* Job 21<sup>o</sup><sup>48</sup>. Vbi leticia momentanea erit tristitia [[srp]] sempiterna et in tenebris horribilibus obscurabitur insipiens cor eorum totaliter. Hic erat execratum parcialiter, ubi perpetue non (k. 58 rb) erit requies, sed amplius labor et dolor, quia [[vo]] veniet mors super illos et descendet inferos, vnde [[et mors]] et in inferno positi (sunt) mors depascet illos<sup>49</sup>. Ecce patet quod dominice passionis recordari a quibusdam reputatur invtile et onerosum, difficile et laboriosum, horribile et tediosum. Sed testatur dominus per prophetam dicentem: *Posuerunt*

<sup>36</sup> Informacja mylna. Por. natomiast: J 3,14; S. Augustinus: De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, l. I, cap. 32, n. 61; PL 44, 145.

<sup>37</sup> Hbr 13,12 n.

<sup>38</sup> 1 Kor 2,2 n.

<sup>39</sup> Mk 14,50.

<sup>40</sup> Job 6,13. 15.

<sup>41</sup> Ps 87,19.

<sup>42</sup> Ps 68,9.

<sup>43</sup> Iz 57,11.

<sup>44</sup> Tamże: 12.

<sup>45</sup> Prz 1,24—26.

<sup>46</sup> Mdr 2,9.

<sup>47</sup> Ps 76,4.

<sup>48</sup> Job 21,13.

<sup>49</sup> Por.: Ps 48,15.

<sup>b</sup> W rękopisie mylnie „indicaui“.



me abhominacionem sibi, foras fugierunt a me, et non est qui recogitet animam meam: Psalmo 87<sup>o</sup> <sup>50</sup>. Obstupescite celi super hoc et porte eius desolamini vehementer, dicit dominus; Jeremie 2<sup>o</sup> <sup>51</sup>, et ibidem: Quare dicit populus meus non venimus ad te ultra. Numquid obliviscetur virgo ornamenti sui et sponsa fascie pectoralis sui, populus vero meus oblitus est mei diebus innumeris <sup>52</sup>. O popule, scito et uide, quia malum et amarum est reliquisse dominum Deum et non esse timorem eius apud te, dicit dominus exercituum <sup>53</sup>. Certe arguet te malicia tua, et auersio tua increpabit te; Jeremie ut supra <sup>54</sup>; quia iustus perit et cetera <sup>55</sup>. Hoc quantum ad primum.

Secundo dixi, quod rarus aut quasi nullus sit, qui uelit iustum hominem in sua iusticia fideliter conseruare, sed potius opprimitur, confunditur et a iusticia, si non factis, saltem verbis derisiuis et subsanatorjis ac despectiuis remouentur, et sic iustus perit et non est, qui recogitet <sup>56</sup>. Augustinus libro De vera innocencia <sup>57</sup>: Omnes qui uolunt uiuere in Christo necesse est, ut ab impijs et dissimilibus paciantur obprobria et despiciantur quasi stulti et insani. Deridetur enim iusti simplicitas, Job 12 <sup>58</sup>, affligitur et multipliciter tribulatur, ut quilibet iustus tunc cum Job posset dicere: Si iniustus sum, ue mihi est, et si iustus, non leuabo caput meum saturatus afflictione et miseria, Job 10 <sup>59</sup>. Multi namque superbia astuti, quos dominus Deus adhuc deprehendet in astucia sua, faciunt colligationes iniquitatis ut possint iustis et simplicibus dominari et hoc quod eorum est sibi vsurpare, ut testatur sapiencia increata, Sapiencie 2<sup>o</sup>, uerba illorum exprimens dicens: dixerunt impij apud se non recogitantes; exiguum et cum tedio est tempus uite nostre <sup>60</sup>. Scilicet opprimamus pauperem iustum (k. 58 v c) nec parcamus uidue in veterano, neque reueremur canos multi temporis. Sit autem fortitudo nostra lex iniusticie (...) circum ueniamus ergo iustum quoniam inutilis est nobis et contrarius operibus nostris impropertat nobis peccata legis <sup>61</sup> et reliqua multa de hoc. Et ecce quanta malignatus est inimicus in sancto: Prodiit quasi ex adipe iniquitas eorum, transierunt in affectum cordis; cogitauerunt et locuti sunt nequiciam, (iniquitatem) in excelso locuti sunt, posuerunt in celum os suum; Psalmo 72<sup>o</sup> <sup>62</sup>. Nolunt hoc enim aduertere quod in hoc non solum hominem, uerum et dominum Ihesum hodie pro eis mortuum spernunt et persequuntur, [[de]] ipso dicente: qui uos spernit, me spernit, Luce 10 <sup>63</sup>. Bernhardus Sermone de conuersione sancti Pauli <sup>64</sup> dicit: Inpedire hominis salutem est persequi salutem. Nam si Christus proprium sanguinem dedit in precium redemptionis animarum, cur non tibi uidetur maiorem <sup>c</sup> sustinere persecutionem ab eo, qui suggestio[nem] maligna, uicio <sup>d</sup> pernicioso uel exemplo scandali occasione auertit ab eo animas quas redemit, quam a Iudeo, qui sanguinem illum fudit? Agnoscite Deum, expauescite consorcia eorum, qui salutem animarum impediunt. Horrendum penitus sacrilegium, quod et ipsorum uidetur excedere facinus, qui (in) dominum <sup>e</sup> maiestatis manus sacrilegas iniecerunt. Videbatur iam persecutionis cessasse tempus persecutionis, sed (ut) palam factum est, subdit: Numquam deest persecucio christiano, sed neque Christo. Et nunc, quod grauius est,

<sup>50</sup> Ps 87,9; 30,12; por. Iz 57,1.

<sup>51</sup> Jer 2,12.

<sup>52</sup> Jer 2,31 n.

<sup>53</sup> Jer 2,19.

<sup>54</sup> Tamže.

<sup>55</sup> Iz 57,1.

<sup>56</sup> Tamže.

<sup>57</sup> Prosperus Aquitanus: Sententiae ex Augustino delibatae XXXII; PL 45, 1862.

<sup>58</sup> Job 12,4.

<sup>59</sup> Job 10,15.

<sup>60</sup> Mdr 2,1.

<sup>61</sup> Mdr 2,10—12.

<sup>62</sup> Ps 72,8.

<sup>63</sup> Lk 10,16.

<sup>64</sup> S. Bernardus Clarauallensis: Sermones de Sanctis: In conuersione S. Pauli. Sermo I, 2—3; PL 183, 361 n.

<sup>c</sup> grauiorem ab eo.

<sup>d</sup> exemplo.

<sup>e</sup> domino.

Christum persecuntur, qui ab eo christiani dicuntur. Amici tui, Deus, et proximi ad te appropinquauerunt et steterunt. Coniurasse contra te videtur vniuersitas populi Christiani a minimo usque ad maximum: a planta pedis usque ad verticem non est sanitas vlla: egressa est iniquitas a senioribus iudicibus, vicariis tuis, qui videntur regere populum tuum. Non est iam dicere «Ut populus, sic sacerdos» (Iz 24,2), quia nec sic populus, ut sacerdos. Heu, heu! domine Deus, quia ipsi sunt in persecucione tua primi, qui videntur in ecclesia tua primatum gerere, diligere principatum. Arcem (k. 58 v d) Syon occupauerunt, apprehenderunt municiones et vniuersam deinceps libere et potestatiue tradent incendio ciuitatem. Misera eorum conuersacio, plebis tue miserabilis subuersio est. Eciam etenim merito causa Christus crudeliorem censet persecucionem pro acceptis beneficijs, et grauiorem sentit potestatem<sup>f</sup> quam propriam & sustinet a ministris, licet alij quoque multi contra proximorum salutem multipharie, multisque modis et varijs occasionibus agere videantur. Hec videt Christus, et silet; hec saluator patitur, et dissimulat. Properterea dissimulemus et nos (...) <sup>h</sup> quia sic placet prelati nostris ut ipsi euadant humana nunc iudicia<sup>i</sup> veniatque simul iudicium graue hijs, qui presunt et potenter pacientur tormenta potentes. Hec Bernhardus<sup>65</sup>. Et ecce patet secundum, quod rarus aut quasi nullus sit et cetera. Cum tam multi magni et parui insidientur humana salutem. Et ergo dicitur Ysaie 57<sup>o</sup>: vnde thema: *virī misericordie colliguntur de terra et non est, qui [[intendat]] intelligat a facie malicie collectus est iustus*<sup>66</sup>. Et hoc quantum ad secundum.

Dixi tercio, quod rarus, aut quasi nullus sit, qui velit iusticiam finaliter defensare, quia multi eius impugnatores, pauci, aut quasi nullus, defensores. Et ergo dominus querens virum, qui poneret se sepem et murum pro iusticia, eam finaliter defensando et non inueniens dicit: *non ascendistis ex aduerso, neque opposuistis murum pro domo Israhel, ut staretis in prelio in die domini: Ezechielis 13<sup>o</sup> 67*. Sed forte aliquis tacitus se excusando cogitaret: si ego deberem me viriliter pro iusticia opponere et finaliter defensare, non retinerem panem, vnde sustinere possem uel sustentari, non cogitans dictum prophete veridicis dicentis: *Junior fui, etenim senui, et non vidi iustum derelictum, nec semen eius querens panem; Psalmo 36<sup>o</sup> 68*. Et talis etiam immemor est patrum suorum sanctorum precessorum, qui uel de contingentibus obmiserunt contra iusticiam, et tamen nec sili, nec fame perierunt. Hoc est quod dominus per prophetam Jeremiam 22<sup>o</sup> dicit: *Pater tuus nunquam comedit et bibit, et fecit (k. 59 r a) iudicium et iusticiam tunc, cum bene erat ei. Iudicavit causam pauperis et egeni in bonum suum, nunquid non ideo, quia cognouit me? dicit dominus. Tui vero oculi et cor ad auariciam et ad sanguinem innocentem fundendum et ad calumpniam et ad cursum mali operis*<sup>69</sup>. Sic proch dolor, venerunt tempora, in quibus refriguit caritas et habundavi iniquitas, in quibus homines secundum Apostolum que sua sunt querunt, non que Ihesu Christi<sup>70</sup>, in quibus etiam quasi omnes auaricie student, secundum illum Jeremie prophete 6<sup>o</sup> 71. *A minori usque ad maximum, a propheta usque ad sacerdotem et cuncti faciunt dolum*<sup>72</sup>. Et ergo bene dicitur Osee 4<sup>o</sup>: *Audite verbum domini, filij Israhel, quia iudicium domino cum habitatoribus terre; non est enim veritas, et non est misericordia, et non est sciencia Dei in terra. Maledictum et mendacium et homicidium et furtum et adulterium inuendauerunt et sanguis sanguinem tetigit. Propter hoc lugebit terra, et infirmabitur omnis, qui habitat in ea*<sup>73</sup>. Et sic patet

<sup>65</sup> Tamže.

<sup>66</sup> Iz 57,1.

<sup>67</sup> Ez 13,5.

<sup>68</sup> Ps 36,25.

<sup>69</sup> Jer 22,15—17.

<sup>70</sup> Flp 2,21.

<sup>71</sup> Jer 6,13.

<sup>72</sup> Tamže.

<sup>73</sup> Oz 4,1—3.

<sup>f</sup> pro potestate.

<sup>&</sup> propriis.

<sup>h</sup> quoque necesse est, et sileamus interim, maximeque de prelati nostris, magistris ecclesiarum.

<sup>i</sup> iudicia nunc humana.

<sup>1</sup> W rękopisie „Et sic” odpisane mylnie jako „etc” (= et cetera).

tercium, quod raro, aut nullus quasi sit, qui uelit cordialiter cogitare, quomodo finaliter posset [[colligere]] iusticiam defensare, ideo iustus, id est iusticia[t], perit etc.

Ex premissis ad thema propositum [concludere] possumus colligere: Primo, quia pauci, aut quasi nulli sunt passionem Christi et eius mortem cordialiter recogitantes, multi autem misericordiam eius obmittentes. Secundo, quia aut quasi nulli sunt, qui hominem iustum in sua iusticia fideliter conseruent, plures autem et quasi omnes eum a iusticia removentes. Tercio, quia pauci, aut quasi nullus sit iusticiam defensans, vniuersi aut nimis multi eam perire permittentes. Et ergo bene potest concludi: *Iustus perit et non est qui recogitet*<sup>74</sup>. Et cetera. Perit enim iustus Christus quo ad sui passionis commemoracionem, perit iustus homo quo ad iusticie conseruacionem et perit iusticia per negacionis defensacionem. Concluditur ergo: *iustus perit et cetera*<sup>75</sup>.

In quibus uerbis tria possumus considerare, que erant in Christi passione: nam ibi erat crudelitas, peruersitas et acerbitas. Nam ibi reperitur crudelitas occisoris, quia *iustus perit*; peruersitas peccatoris, quia *non est qui* [qui] *recogitet*, acerbitas redemptoris, et hanc *in corde suo*<sup>76</sup>. Crudelitas occisoris ostendit operis perpetrati turpitudinem, quia *iustus perit*<sup>77</sup>, unde Ecclesiastici 33<sup>o</sup>: *contra virum iustum peccator est*<sup>78</sup>; (K. 59 r b) et Ecclesiastes 7<sup>o</sup>: *Iustus perit in iusticia*<sup>79</sup> et cetera. Peccatoris peruersitas ostendit hominis liberati ingratitudinem, quia *non est qui recogitet*<sup>80</sup>, sed *auerterunt sensum suum et declinauerunt oculos suos ne recordarentur iudiciorum iustorum*; Daniel 12<sup>o</sup>. Acerbitas redemptoris ostendit hominis incarnati amaritudinem, quam habet *in corde suo*<sup>81</sup>. Unde Jeremie 8: *ait dominus, dolor meus super dolorem, in me cor meum merens*<sup>82</sup>.

Dico primo, quod hic innuitur vnum quod fuit tunc in Christi passione, videlicet crudelitas occisoris, que ostendit operis comissi turpitudinem, cum dicitur *iustus perit*<sup>83</sup>. Hec autem operis turpitude, qua Christus iustus periit, specialiter in duobus nunc apparebit; videlicet quia ignominiosissimo genere occisionis periit et inter latrones sceleratissimos pependit, sed hoc sapientia increata predixit in persona malorum, Sapientie 2<sup>o</sup>: *Morte turpissima condempnemus eum*<sup>84</sup>. Primum sic patet, quatuor genera occisionis fuerunt a lege determinata secundum Allexandrum et Deuteronomii 22<sup>o</sup>. De cremacione habetur Leuitici 21, de gladiacione autem cremacio, gladiacio et suspensio. De lapidacione Exodi 19, Leuitici 24<sup>o</sup>, Numeri 14 Deuteronomii 20, sed de suspensione in ligno crucis Deuteronomii 21<sup>o</sup>. Et hec quatuor genera occisionis fuerunt a lege determinata secundum Allexandrum de Hayl in tertia parte Summe<sup>85</sup>, ubi tractat de preceptis iudicialibus legis, secundum quatuor condiciones pene, que sunt inductive timoris et fuge illius, pro quo pena infligitur. Quarum prior est pene diurnitas<sup>86</sup> et ita sunt in delapidacione, qua blasphemus nominis domini debebat perire, Levitici 24<sup>o</sup><sup>87</sup>. Secunda est pene acerbitas. Hec fuit in cremacione, que est genus martirij acerbissimum de lege communiter currente quo sacerdotalis filia in stupro deprehensa debebat puniri, Levitici 21<sup>o</sup>. Tercia est pene irremediabilitas, et hec fuit in gladiacione,

<sup>74</sup> Iz 57,1.<sup>75</sup> Tamže.<sup>76</sup> Tamže.<sup>77</sup> Tamže.<sup>78</sup> Syr 33,15.<sup>79</sup> Ekl 7,16.<sup>80</sup> Iz 57,1.<sup>81</sup> Dn 13,9.<sup>82</sup> Iz 57,1.<sup>83</sup> Jer 8,17 n.<sup>84</sup> Iz 57,1.<sup>85</sup> Mdr 2,20.<sup>86</sup> Wj 19,13; Kpl 24,14; Lb 16,32; Pp 22,21.<sup>87</sup> Kpl 21,25; Pp 20,13; 21,22.<sup>88</sup> Por. Alexander Hallensis: Summa Theol. p. III, q. 34 i 47.<sup>89</sup> Por. S. Bonaventura: De perfectione vite ad sorores cap. 6,3.<sup>90</sup> Kpl 24,21.<sup>91</sup> Kpl 21,9.

Deuteronomii 20<sup>92</sup>. Quarta est pene ignominiositas seu vilitas, que erat in suspensione, quam lex excogitavit fieri in patibulo cum crucifixione, quod est ignominiosissimum mortis genus, Deuteronomii 21 videlicet dicitur: *Maledictus a Deo est, qui pendet in ligno*<sup>93</sup>; ibi etiam fiebat membrorum distunctio (k. 59 v c) et neruorum distinctio, in quibus est maxima dolorum acerbitas et pene diuturnitas. Hoc genere ignominiosissimo voluerunt Christum mori crucis in patibulo, in quo secundum Apostolum ad Galathas 3<sup>o</sup> *nos de maledicto legis redemit, factus pro nobis maledictum*<sup>94</sup>. Similiter dicit: 2 ad Corinthios 5: *eum qui (non) nouerat peccatum, pro nobis fecit peccatum*<sup>95</sup>, scilicet penam peccati uel hostiam pro peccato. Erat autem conueniens Christum pati mortem crucis multiplice de causa, secundum Thomam in tertia parte, questione 46, articulo 4<sup>o</sup><sup>96</sup>. Primo propter *exemplum virtutis*, vt homines non solum ipsam mortem non timeant, sed et ne genus mortis<sup>97</sup> perhorrescant, et quia inter omnia genera mortis nullum erat execrabilius et formidabilius morte crucis, quam Christus elegit. Ideo in hoc ostendit homini recte viventi nullum genus mortis esse metuendum. Secundo hoc conueniens fuit secundum Christostomum Super Joannem 3<sup>o</sup> *Oportet exaltari filium hominis, ut aerem sanctificaret, qui terram sanctificauerat*<sup>98</sup> in ea perambulando. Caput Christo non amputabatur ut Johanni, neque sectus est ut Isaias, neque excoriatus ut Bartholomeus, ut corpus integrum morti seruaret et non fieret occasio ecclesiam diuidere volentibus. Tercio, quia hoc genus mortis pluribus correspondent figuris, secundum Augustinum de passione<sup>99</sup>: *De diluio aquarum humanum genus archa lignea liberauit. De Egipto Dei populo recedente, Moyses virga mare diuisit, pharaonem prostravit, et populum Dei redemit; idem Moyses [[virga mare]] lignum in aquam misit et amaram aquam in dulcedinem commutavit; ex lignea virga de spirituali petra salutaris vnda profertur; ut Amalech vinceretur, contra virgam Moyses expansis manibus extenditur, et lex Dei arche testamenti creditur lignee; ut hijs omnibus ad lignum crucis, quasi per quosdam gradus veniatur*<sup>100</sup>. Et sic patet primum, videlicet quia ignominiosissimo genere occisionis in crucis patibulo Christus mortuus fuit, et sicut congruum fuit Christum in cruce mori, ita congruum erat ipsum inter latrones suspendi, cum quibus tamen non meruit, sicut nec mortis debitum habuit, quam volumptarie (k. 59 v d) subiit, ut sua morte, ymmo virtute, nostram vinceret mortem; hoc autem congruit. Sanctus Thomas parte et questione ut supra, articulo undecimo<sup>101</sup>, ex sanctis doctoribus ponit tres causas, quarum prima est Jeronimi Super Matheum dicentis: sicut *pro nobis maledictum crucis factus est Christus*<sup>102</sup>, hoc etiam maledictum {crucis} sustinuit pro nobis [[Christus]], sic *pro omnium salute* inter noxios *quasi innocuus crucifigitur*<sup>103</sup>. Secunda est Leonis pape in Sermone de passione et Augustini Super Johannem<sup>104</sup>. Nam in hoc figura futuri iudicij designatur, in quo qui[s] a[d] dextris [[erit]] erunt liberabuntur, sed qui a sinistris dampnabuntur; Mathei 27<sup>105</sup>. Tertia est Bede Super Matheo dicentis, quod *latrones, qui cum domino crucifixi sunt, signant eos, qui sub fide et confessione Christi moriuntur, uel quelibet alia arcioris discipline instituta subeunt, sed qui hec pro eterna gloria gerunt, dextri latronis fide signantur, qui*

<sup>92</sup> Pp 20,13.

<sup>93</sup> Pp 21,23.

<sup>94</sup> Gal 3,13.

<sup>95</sup> 2 Kor 5,21.

<sup>96</sup> Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 46, a. 4, c.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> Theophylactus: In Joannis Evangelium Enarrationes, super 3,14; PG 123, 1209 C. Jan z Kwidzyna korzystając ze św. Tomasza jw. przypisał słowa Teofilakta św. Janowi Chryzostomowi.

<sup>99</sup> Augustinus: Sermo 32, al. 101 de Tempore, n. 4; PL 39, 1809.

<sup>100</sup> Według Thomas Aquinas; jw.

<sup>101</sup> Thomas Aquinas: jw. a. 11.

<sup>102</sup> S. Eusebius Hieronymus: Commentariorum in Evangelium Mathaei lib. 4, cap. 27, vers. 27; PL 26, 217 n.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> S. Leo Magnus: Sermo 52, cap. 4; PL 54, 316 A. — S. Augustinus: Tractatus super Johannes 31, n. 11; super 7,36; PL 35, 1642.

<sup>105</sup> Mt 27,38.

vero<sup>k</sup> humane laudis intuitu, (...) <sup>1</sup> sinistri latronis mentem imitantur et actus<sup>105</sup>. In hac eciam crucifixione in medio latronum Christus dominus ostendit sue passionis efficaciam. Vnde Crisostomus Super Johannem: *latronem convertere, et in paradysum introire<sup>m</sup> non fuit minus, quam petras contundere<sup>n</sup>*<sup>107</sup>. Cui concordat Augustinus libro 2<sup>o</sup> Questionum ewangeliorum, questione 47 dicen[ti]s: *Facilius est Christum pro dilectoribus seculi pati, quam dilectores seculi conuerti ad Deum*<sup>108</sup>. Et reuera hodie cor humanum omni lapidum duricia durius est, quod [[a tanti]] ad tanti commemoracionem piaculi nec terrore concutitur, nec compassione afficitur, nec compuncione scinditur, nec pietate molitur. Anima enim, que hodie [[peribit de populo suo, quam propter]] non fuerit afflicta, peribit de populo suo. Quapropter, o christiane, hodie compassionem ostende mente et corde. Et si mente non uales, saltem exhibere corde non cesses nudis pedibus ambulando, grossis [[et atteris]] et attritis vestibus, demisso capite incedendo. Nam hodie filius regis mortuus est, et quia magnus princeps non pro se, sed pro te. Sed (Caritas uestra) aduertat (k. 60 r a) caritas uestra, quanta fuerit crucifigencium Christum in opere turpitud, seu peccati magnitudo. Nobis maior<sup>o</sup> uidetur esse in obmissione passionis ingratitude, dicente Ieronimo super Matheum<sup>109</sup>. Omnis creatura compatitur Christo morienti, sol obscuratur, terra movetur, petre scinduntur, velum templi diuiditur, sepulchra aperiuntur, solus miser homo non compatitur, pro quo solo Christus moritur. Et per hoc venio ad secundum, quod dixi et cetera. Et ecce quanta nostra ingratitude.

Dixi secundo in verbis premissis etc. innuitur peccatoris peruersitas, quam ostendit hominis ingratitude, quia *non est qui recogitet*<sup>110</sup>; scilicet qualia et quanta sunt beneficia sibi prestita, vt domino seruiat et gracias agat, et quia hoc non solum obmittit vnus, sed quasi omnis populus. Sed dominus eis et omnibus sibi ingratu improperat dicens: *Popule meus, quid feci tibi? aut in quo molestus fuit tibi? responde mihi; Michee 6<sup>o</sup>*<sup>111</sup>. Quod tractans beatus Bernhardus in libro de vita clericali<sup>112</sup> capite 42<sup>o</sup>: *Popule meus, [[quid]] ait dominus, quid debui tibi facere et non feci. Quid cause est, quod [[ini]] inimico meo et vestro<sup>p</sup> libet seruire quam mihi. Neque enim ille creauit vos, sed nec pascit quidem, aut tempora uestra ipse disponit. Si parua redempcionis beneficia videntur hec ingratu, non ille sed ego redemi vos. Sed quo precio: non vtique corruptibilibus auro et argento, non sole et luna, non saltem aliquo angelorum, sed proprio cruore vos redemi. Ceterum sed<sup>r</sup> neque tam multiplici iure debitum a vobis elicere est famulatum retribucionis habundancij, obmissis hijs omnibus mecum saltem ex diurno denario conuenite: nichil vobis ille nocuerit, nichil ipse videar profuisse, ei obtemperate qui plura vobis et paciora pollicetur, apud quem cercior copiosiorque remuneracio est; vt illud quoque benignissima miseratione dissimilem, quod vestrorum bonorum non egens, vobis tantummodo velim esse consultum, ne presencia suscipere detrectetis que nunc offero [[bona]] gracie dona: futuris glorie muneribus eadem coronanda promittens. Quid ad hec consciencia humana respondet. Cum improperari ceperit(n)t (k. 60 r b) hec in die iudicij, quomodo miseri sustinebunt. Quid excusacionis habere poterunt de peccato. Hec sententia 3 beati Bernardi 43<sup>o</sup>-<sup>113</sup>. Nunc il se*

<sup>105</sup> Beda Venerabilis: In Mathaei Evangelium expositio, l. 4, cap. 27; PL 124 B.

<sup>107</sup> Chrisostomus: Homilia 85 (84) n. 1; PL 59, 460.

<sup>108</sup> S. Augustinus: Quaestionum ewangeliorum libri duo, q. 47; PL 35, 1360.

<sup>109</sup> Por. S. Eusebius Hieronymus: Commentariorum in ewangelium Matthei, l. 4, cap. 24, vers. 29; PL 26, 179 n.

<sup>110</sup> Iz 57,1.

<sup>111</sup> Mich 6,3.

<sup>112</sup> S. Bernardus Claravallensis: Super ewangelio „Ecce nos reliquimus omnia” — Declamationes. Diui Bernardi Abbatis Clarevallensis... Opera omnia. Lugduni 1530 k. 289 a.

<sup>113</sup> Tamže.

<sup>k</sup> sive.

<sup>1</sup> seu quolibet minus digna intentione mundo abrenuntiant.

<sup>m</sup> inducere.

<sup>n</sup> concutere.

<sup>o</sup> Pisarz kodeksu mylnie odpisał „minor”.

<sup>p</sup> utroque.

<sup>r</sup> si.

excusant dicentes: «bonus est Deus et misericors qui non vult mortem peccatoris, quia ut viveret mortuus est. Magna quidem eius est promissio, sed longa nimirum dilacio et molesta expectacio. Terrenam deserere sortem et nondum celestem obtinere, afflictio est intollerabilis est inconsolabilis dolor. Quod accelerare, necesse est ut miseria prolongetur. Sufficit in senectute Deo seruire, uel saltem in hora extrema agere penitentiam cum latrone». Sed hec prorsus miserabilis et seductoria est cogitacio: omittere tanta tempora, perdere tanta temporis luca: nihil preciosius tempore. Sed heu hodie, nihil vilius reputatur (quam) dies salutis, transeunt et nemo recogitat. An putas ut abreuuiata sit manus domini, ut centum annorum possit renumerare laborem? Sede et computa, quid singulis diebus acquirere valeas et certus sis nullum donum, eciam minimum, esse irremuneratum. An potius vis habere tempus solacij et agere secundum tuam, ne dicam voluptatem, sed voluptatem? Rursus malis operibus Christum crucifigendo certus sis peccatum ingratitude esse grauissimum peccatum, sicut et Iudeorum Christum crucifigendum, quorum peccatum quo ad genus peccati fuit grauissimum, vnde Crisostomus super illo Mathei 23<sup>o</sup> 114.

Ecce homo; Johannis 19<sup>o</sup> 115. Homo Christus nobis ostenditur ut miserabilis propter illusionem multiplicem contristabilis propter passionis sue acerbitem, et amicabilem propter nostre salutis vtilitatem. De primo Trenorum 2<sup>o</sup>: *Plauerunt super te manibus omnes transcentes per viam salutauerunt<sup>s</sup> et mouerunt* [[caput]] *capita sua* 116, dicentes: *Wach, qui destruis templum Domini, et in triduo illud reedificas!* 117 *Alios saluos fecit, seipsum non potest saluum facere, si rex Israhe!* *est descendat nunc de cruce* 118 *et alia multa blasphemantes dixerunt in eum; Marci* 119. (k. 60 v.c). *En ista est dies, quam expectabamus: Trenorum 2<sup>o</sup> 120.* Et ecce homo Christus nobis ostenditur ut miserabilis etc. De secundo, psalmo: *Repleta est malis anima mea* 121; glossa Augustini 122: *Non vicijs et peccatis repleta (fuit) anima Christi, sed malis humanis, penis et doloribus; unde Trenorum 3<sup>o</sup>: Replevit me amaritudinibus, inebriauit me absinthio* 123; et ecce secundum propter quod Christus homo nobis ostenditur ut contristatus et cetera. Ecce homo tibi illud dicitur Trenorum tercio: *recordare paupertatis, transgressionis, absinthij et fellis* 124, et: *deduc quasi torrentem lacrimas per diem et noctem; non des requiem tibi, neque taceat pupilla oculi tui* 125. De tercio, Johannes Damascenus super illo Ysaie 32<sup>o</sup>: *Dabo clauem David super humerum eius* 126. Dicitur sangwis Christi clauis 3 paradisi, non claudens paradysum sed aperiens. Nam virtute sangwinis Christi pro nobis effusi, nobis aditus celestis regni aperitur. Hanc autem clauem super humerum suum posuit, quando ex nimia caritate, qua dilexit nos, crucem proprijs humeris baiulauit. Et ecce homo amabilis propter nostre salutis vtilitatem, qui dicit tibi, anime deuote, illud Canticorum 8<sup>o</sup>: *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum, quia fortis est ut mors dileccio* 127 quasi diceret [[super caput]] sicut fortis fuit dileccio mea, ita sit et tua, ut ex dileccionis uehementia fiat ymaginis mee et passionis mee in te impressio. Ideo notanter dico: ecce homo pone me ut signaculum et cetera. Respiciamus igitur dilectissimi in obiectum, quod nobis proponitur, ut condoleamus et feruentissime diligamus, ne coratur iterum illud dicere psalmi 97: *Sustinui, qui simul mecum contristaretur, et non fuit* 128 et quia sicut fuerint ingrati, Deo displicebant et gratiam, quam alias accepturi erant uel fuissent,

114 Mt 23,34.

115 J 19,5.

116 Lam 2,15.

117 Mt 27,40.

118 Mt 27,42.

119 Lk 22,65.

120 Lam 2,16.

121 Ps 87,4.

122 Por. S. Augustinus: Enarrationes in Ps. 87,3; super V,4; PL 31,110 n.

123 Lam 3,15.

124 Lam 3,19.

125 Lam 2,18.

126 Iz 22,22.

127 Pnp 8,6.

128 Ps 68,21.

s Vulgata: „sibilauerunt”.

non accipiebant. Vnde Augustinus libro Soliloquiorum, capite 17<sup>o</sup>: *Scio quod ingratitude displicet tibi, que radix tocius (k. 60 v d) mali est t, et ventus quidam exsicicans<sup>u</sup> et vrens omne bonum, obstruens fontem divine misericordie super hominem: qua etiam mala iam mortua oriuntur, et viua iam opera moriuntur et bona ultra non adipiscuntur*<sup>120</sup>. Et quia eorum peccatum ex sola ingratitude non aggravabatur, sed etiam ex hoc, quod non recogitabant in corde suo qualis iste esset qui paciebatur. Nam ille fuit, qui peccatum non habuit, in quo plenitudo diuinitatis habitabit, qui mundum sibi reconciliauit et plenitudinem gratie habuit, qui eis ex invidia et odio traditus et occisus fuit et ex hoc eorum peccatum fuit grauissimum quo ad genus peccati. Vnde Chrisostomus super illo [[verbo]] Mathei 23<sup>o</sup> <sup>120</sup> *vos implete mensuram patrum vestrorum — dicit — quantum ad veritatem mensuram patrum suorum excesserunt. Nam illi homines occiderunt: isti crucifixerunt Deum*<sup>121</sup>. Et hoc secundum sanctum Thomam in tertia parte, questione 46<sup>a</sup>, articulo ultimo <sup>122</sup> de principibus et maioribus Iudeorum intelligendum est, qui Christum cognouerunt esse Messiam promissum in lege, quia illius signa euentissima habuerunt, quibus tamen propter odium et invidiam assentire noluerunt, ut filium Dei naturalem crederent, vnde idem Crisostomus <sup>123</sup> ibidem super illo Mathei 22<sup>o</sup> <sup>124</sup>: *Agricole, videntes filium, dixerunt intra se: Hic est heres, venite occidamus eum. Manifeste — inquit — dominus probat Iudeorum principes non per ignorantiam, sed per invidiam Dei filium crucifixisse. Intellexerunt enim illum esse, qui Pater per prophetam dicit: «Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam»*<sup>125</sup>. Huic concordat illud Johannis 16<sup>o</sup>: *Si non venissem et locutus eis fuisset, peccatum non haberent, nunc autem excusacionem non habent de peccato suo*<sup>126</sup>. Postea subdit: *Si opera non fecissem in eis, que nemo alius facit, peccatum non haberent*<sup>127</sup>. Et sic patet secundum sanctum Thomam, quod maiores Iudeorum cognouerunt Ihesum esse Christum. Minores tamen populares, qui scripturam non nouerant, eum esse Christum in lege promissum non cognouerunt. Et ergo dicit Petrus: Actuum 3<sup>o</sup>: *Scio fratres, quod ignorancia fecistis, sicut et principes vestri*<sup>128</sup>, quorum aliqui secundum Thomam forte seducti erant sicut minores, et eum esse Christum ignorantes (k. 61 r a) non ex ignorancia affectata in mortem Christi consencientes, illorum peccatum in aliquo diminuebatur, licet grauissime peccauerunt quo ad genus peccati. Vnde super Luce 23<sup>o</sup>: *Pater, dimitte illis: quia nesciunt quid fecerunt*<sup>129</sup>, dicit Beda: pro illis rogat qui nescierunt quod fecerunt<sup>130</sup>, zelum Dei habentes, sed non secundum scienciam. Multo autem magis fuit excusabile peccatum gentilium per quorum manus Christus crucifixus est, qui legis scienciam non habebant. Peccatum Jude, qui ex cupiditate, et principum, qui ex odio et invidia tradiderunt Christum, erat maximum, grauius peccato Pilati, qui ex timore cesaris occidit. Et ergo dicitur Johannis 19<sup>o</sup>: *Qui tradidit me tibi maior peccatum habet, etiam quam peccatum militum, qui ex mandato presidis Christum crucifixerunt, non ex cupiditate sicut Judas, uel ex odio uel invidia, sicut principes. Hoc idem beatus Bernardus sermone hodierno*<sup>132</sup> ostendit, quod peccatum Christum occidencium fuit grauissimum,

<sup>120</sup>S. Augustinus: Soliloquiorum animae ad Deum liber unus, cap. 18; PL 40, 879.

<sup>120</sup> Mt 23,32; Chrisostomus: Opus imperf. in Matth., hom. 45; PG 56, 888.

<sup>121</sup> Tamze.

<sup>122</sup> S. Thomas Aquinas: Summa Theol. p. 2, q. 47, a. 6.

<sup>123</sup> Por. Rabanus Maurus: In Matth., l. 6, super 21,30; PL 107, 1051 A.

<sup>124</sup> Mt 22,38.

<sup>125</sup> Ps 2,8.

<sup>126</sup> J 15,22.

<sup>127</sup> J 15,24.

<sup>128</sup> Dz 3,17.

<sup>129</sup> Lk 23,34.

<sup>130</sup> Beda Venerabilis: Expositio super Lucam, l. 6; PL 92, 616 D.

<sup>131</sup> J 19,11.

<sup>132</sup> S. Bernardus Claravallensis: In feria IV Hebdomadae sanctae sermo n. 7; PL 183, 266.

t spiritalis.

u desiccans.

dicens: *singulare est peccatum, quod commissum est in dominum Deum, cum viri impij virum iustum iniuste occiderunt, sacrilegas manus in ipsum Dei filium iniecerunt crudelissime: homicide, ymmo si fas est dicere, deicide; quod omne ad illud, quasi diceret comparative, nihil. Et subdit: ad hoc peccatum expalluit et expavit tota mundialis machina et pene in antiquum chaos omnia sunt revoluta. Ponamus — dicit Bernhardus — aliquem de regni principibus terram regiam depopulasse in vastitate hostili: ponamus alium, qui unicum filium regis cum in convivio esset proditorie suffocavit v. Numquid non primus respectu secundi innocens videbitur et immunis? Sic est omne peccatum quantum ad hoc peccatum: quod in Christum est commissum et tamen hoc in se Christus pertulit, qui seipsum fecit, id est hostiam seu penam pro peccato. Unde Ysaye 53<sup>o</sup>: Peccatum v multorum tulit et pro transgressoribus <sup>143</sup> exoravit x, ut non perirent. Dicens: Pater ignosce istis, quia nesciunt quid faciunt <sup>144</sup>.*

*O quam multum es domine ad ignoscendum. O quam magna multitudo dulcedinis tue domine! O quam longe cogitationes (k. 61 r b) tue cogitationibus nostris! O quam firmata est super impios misericordia tua! Mira res est! Ille clamat: ignosce! Iudaei: crucifige (J 19,15). Molliti sunt sermones eius super oleum, et ipsi sunt iacula. O caritas paciens et v compaciens! O caritas benigna (1 Cor 13,4) et habundans, vincens in bono malum (Rom 12,22) <sup>145</sup>. O uerbum tocius dulcoris et venie: Pater ignosce illis. O uerbum bonitatem redemptoris tui, insuper et eius passionem. Respice nunc o homo et cogita bonitatem redemptoris tui, insuper et eius passionem ne sis ingratus. Alioquin et exquiretur a te sanguis iustus, qui effusus est super terram, nec immunis eris ab illo — causa singulari — scelere iudeorum, quod videlicet tante [[ingratitude]] caritatis ingratus fueris, quod spiritui gratie contumeliam feceris, quod sanguinem testamenti [[feceris]] pollutum duxeris et filium Dei concucaveris. Ne hoc malum ingratitude incurras, ad dominum clama, ut consimiliter pro te oret et te misericorditer respiciat, qui pro suis crucifixoribus oravit et petrum negantem misericorditer respexit. Nec in aliquo de impetracione dubites, quia non est ratio, dum hec fecerit passionis sue tempore, ut nunc cesset hoc agere in sue passionis commemoracione, scilicet in omnes qui crucem suam tollunt et carnem suam in compassione volumparie crucifigunt.*

Dixi tercio etc. Innuitur acerbitas redemptoris et hanc ostendit incarnati hominis [[ingratitude]] amaritudo, quam habuit in corde suo dominus Christus. Fuit enim dolor passionis eius acerbissimus et hoc [[patet]] potest anima Christi caritate uulnerata optime cognoscere, si ita attente considerauerit, que doloris passionem acerbiores reddunt. Hec autem tria sunt, videlicet causa passionis, modus paciendi et condicio patientis. (Bonaventura: super tertia, d. 16<sup>a</sup>. Si considerauerit causam ob quam Christus passus est, inveniet in Christo doloris passionem fuisse ualde ragnam, quia non paciebatur pro culpa sua propria, ymmo pro aliena, non pro amicis tantum, sed et pro inimicis et etiam pro hijs, quos videbat ingratos. Et hoc auxit ualde eius passionis [[eius]] acerbitatem. Nam propter hoc fleuit in cruce, scilicet pro peccatis nostris, non pro penis sui corporis. (k. 61 v c) Vnde Apostolus ad Hebræos 5<sup>o</sup>: *Cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverencia* <sup>147</sup>. Et huic concordat beatus Augustinus Super psalmo 68, super primo versu: *«Quoniam propter te sustinui obprobrium»* <sup>148</sup> dicens: *Nichil mihi magni quod sustinui, sed quod propter te sustinui* <sup>149</sup>. Et de hoc Philippus Cancellarius Parisiensis <sup>150</sup> in quadam prosula *notabili et devota*, ut allegat Bonaventura tercio Sententiarum, distinctione 16 in fine sic dicit:

<sup>143</sup> Iz 53,12.

<sup>144</sup> Ek 23,34.

<sup>145</sup> S. Bernardus Claravallensis: jw. n. 9; PL 183,267.

<sup>146</sup> Ek 23,43.

<sup>147</sup> Hebr 5,7.

<sup>148</sup> Ps 68,8.

<sup>149</sup> S. Augustinus: Enarratio in ps. 68,12; PL 36,850.

<sup>150</sup> Por. S. Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 16, a. 2, q. 3, conc.

v qui cum esset de convivio et consilio regis unicum ejus filium proditorie suffocavit.

w peccata.

x Vulgata: „rogavit“.

y sed et.



O homo, uide quid pro te pacior,  
 Ad te clamo, qui pro te morior,  
 Vide penas quibus afficior,  
 Vide clauos quibus confodior,  
 Cum sit tantus dolor exterior,  
 Interior tamen planctus est grauior,  
 Tam ingratum dum te experior<sup>151</sup>.

Ex hoc patet quod ex nostra ingratitudine grauior et maior dolor fuit in Christo saltem intensius etc. Si autem considerauerit modum, quo nempe Christus dominus paciebatur, intelliget passionis vehemenciam et passionem fuisse acerbiorum extensius [[cum]] Psalmo 87<sup>o</sup>: *Omnes fluctus tuos induxisti super me*<sup>152</sup>, tum propter generalitatem, quia in omnibus membris affligebatur, tum propter continuitatem, quia eius suspendium continuebatur et clauus adeo affligebant pendentem sicut affligebant, sicut quando manus et pedes eius confodiebantur, in quibus maxima erat afflictio propter neruos et masculos ibidem concurrentes, in quibus precipue viget sensus. Vnde huius afflictionem Christus volens ostendere dicit: *Foderunt manus meas et pedes meos, dinumerauerunt omnia ossa mea*<sup>153</sup>. Si autem oculum considerationis anima Christi sanguine ex compassione conspersa fuerit ad considerationem domini Ihesu patientis, iterum maximam inueniet in eo afflictionem propter maximam eius complexionis equalitatem et sensus viuacitatem. Vnde, quia nullus potuit ei coequari, nec in qualitate complexionis a teneritudine, neque in sensus viuacitate, dolor eius omnium dolorum fuit acutissimus. Et ergo clauus ferreus multo acucius afflixit, quam ignis sancti Laurentij et quam multiplex passio sancti Vincencij, neque excoriatio tam acute puniuit sanctum Bartholomeum predictis de causis, et ex hoc quia (k. 61 v d) in alijs sanctis aliquando dolor minuebatur ex rationis redundancia vires inferiores. Hoc autem non fiebat in Christo, in quo fructio deliciosa in nullo mitigabat pene acerbiter. Et ita videbatur eius humanitas penitus derelicta, ut clamaret et diceret: *Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti*<sup>154</sup>. Et iterum volens sue passionis maximam acerbiter ostendere, qua maiorem in hac vita nulla vmquam habuit, quam tamen volumptarie assumpsit, dicit Threnorum 1<sup>o</sup>: *O vos omnes, qui transitis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus*<sup>155</sup>. Quod beatus Bernardus tractans in sermone hodierno<sup>156</sup>. *O vos omnes, qui transitis per viam non attenditis, quod ego innocens occisus sum pro vobis. Attendite queso dolorem meum, quo doleo manus, doleo pedes, doleo et latus perforatum. Non solum hec attendite, sed quod pacior pro vobis, et vobis uestigia relinquo salutis, et vos per latam huius mundi viam itis. Si vultis uenire post me, tollite crucem vestram et sequimini me*<sup>157</sup>. *Sed, ut video, nec redientem attenditis, nec instruentem. Me quoque post dorsum viuum clamantem non attenditis. Ergo videte quod non inmerito, non est dolor sicut dolor meus, pro eo quod erratis et ad infimum reditis, pro quorum animabus tradidi in mortem animam meam. O dolor super dolorem, eo quod in escam meam datis fel et in siti mea potatis me aceto*<sup>158</sup>. *Vestram enim salutem volui refici. Sed, proch dolor, vestram ingratitudinem, amarius quidem quam in passione bibi. Haec Bernardus. Absit hec ingratitudo a nobis, dilectissimi, respiciamus hodie in faciem Christi [[plenam]]: quis, qualis, quantus, et quam misericors sit, qui pro nobis in cruce pependit et inuenimus quod nihil misericordius potest inueniri, dicente Augustino<sup>159</sup>: Cur, quando et quomodo Deus homo, capite 9<sup>o</sup>: *Gracias Deo omnipotenti agimus, quia sicut grauiter cecidimus, ita mirabiliter releuati sumus et misericordiam omne debitum transeendentem pro mediatoris morte reperimus. Nempe quid misericordius intellegitur, videlicet quam quod peccatori dampnato et eternis tormentis deputato et vnde se**

<sup>151</sup> Tamže.<sup>152</sup> Ps 87,3.<sup>153</sup> Ps 21,17 n.<sup>154</sup> Mt 27,46 i Mk 15,34.<sup>155</sup> Lam 1,12.<sup>156</sup> S. Bernardus: Claravallensis: jw. n. 10: PL 183, 268.<sup>157</sup> Lam 1,12.<sup>158</sup> Por. Mt 16,24.<sup>159</sup> Por. Ps 68,22.<sup>160</sup> Informacja mylna. Por. S. Anselmus: Cur Deus homo, l. 1,19; PL 158, 390.

*redimat non habenti. Deus Pater dicit: accipe filium meum vnigenitum et da pro te, (k 62 r a) et ipse Filius: tolle me et [[da]] redime te. Quasi enim hec dicunt, quando homines ad christianam fidem vocant et trahunt. Hec ille.*

Hanc misericordiam, nobis christianis, Christi sanguine redemptis, exhibitam, homo Deus hodie pro nobis crucifixus nobis donet et conseruet, in presenti per gratiam et in futuro (per gloriam). Amen.

Explicit Sermo synodalis Magistri [[Mathei]] Johannis Mernberg etc.

## RECENZJE I OMÓWIENIA

„Studia Warmińskie”  
VI (1969)

### CZASOPISMO POŚWIĘCONE ŻYCIU SŁUŻEBNICZY BOŻEJ DOROTY Z MAŁOWÓW (1347—1394)

*Der Dorotheenbote. Mitteilungsblatt des Dorotheenbundes. Herne—Coesfeld. H. 1: 1951 — H. 25: 1967.*

Czasopismo *Der Dorotheenbote*, jako biuletyn *Dorotheenbund* jest ściśle związane z postacią świątobliwej Doroty z Małowów. Kim była Dorota? Urodziła się w styczniu 1347 roku we wsi Małowy Wielkie, leżącej obecnie na terenie powiatu malborskiego. Miała bardzo pobożnych rodziców. Jej ojciec pochodził z Holandii. Wcześniej zaczęła praktykować pobożne ćwiczenia i umartwienia. W 1363 roku wyszła za mąż za Wojciecha, płatnerza gdańskiego. Mieszkając w Gdańsku zajmowała się prowadzeniem gospodarstwa domowego i wychowywaniem liczego potomstwa, a wolny czas poświęcała modlitwie, rozmyślaniom, umartwieniom, kierowaną radami spowiedników kościoła Mariackiego i św. Katarzyny. Począwszy od 1378 roku miewała mistyczne ekstazy i objawienia. Odbyła piesze pielgrzymki do Akwizgranu, Einsiedeln, Koszalina, Rzymu. Później, jako wdowa, za radą ks. Mikołaja z Pszczółek, udała się do znanego teologa Jana z Kwidzyna. Tutaj 22 maja 1391 r. przystąpiła u niego do sakramentu pokuty. Po osiedleniu się w Kwidzynie przystąpiła do kierownictwa duchowego Jana z Kwidzyna oraz z częstej komunii św. Przekazywała mu również treść swoich objawień, które spisywał w konfesjonale. Ich treść dotyczyła głównie miłości Bożej i jej różnorodnych przejawów. Na własne życzenie, po otrzymaniu zezwolenia kapituły pomezańskiej, dnia 1 maja 1393 roku została zamurowana w celi znajdującej się w katedrze kwidzyńskiej. Tu też zmarła 25 czerwca 1394 roku w opinii świętości. Jan z Kwidzyna, jako jej ostatni kierownik duchowy, przystąpił wspólnie z Janem Rymanem, późniejszym biskupem pomezańskim, do starań o rozpoczęcie jej procesu kanonizacyjnego. W tym celu opracował szereg wersji jej życiorysów, najczęściej połączonych z obszernymi fragmentami jej objawień. Dziwnymi kolejami losu, żaden z szeregu procesów beatyfikacyjnych nie doprowadził do wyniesienia świątobliwej Doroty z Małowów na ołtarze.

*Der Dorotheenbote* wychodzi od 1951 roku, początkowo w Herne, a od 1957 roku w Coesfeld. Według zapowiedzi redakcyjnej (por. 1951 H. 1 s. 2) jest półrocznikiem; ukazuje się jednak nieregularnie, przeważnie raz lub dwa razy w roku. W latach od 1951 do 1967 włącznie, ukazało się 25 zeszytów czasopisma. Biuletyn posiada format A-5; stron 16 do 1961 H. 16, dwa dalsze numery liczyły 20 stron, a od 1963 H. 18 każdy zeszyt liczy 24 strony. Ponadto od 1964 H. 21 została wprowadzona paginacja ciągła. Biuletyn ukazuje się na prawach rekopisu i posiada *imprimatur* diecezji monasterskiej, jego redaktorem jest ks. dr Richard Stachnik. Poszczególne zeszyty nie posiadają spisu treści. Wydany natomiast został osobno, w opracowaniu ks. H. Westfahla, spis treści zagadnieniowy i alfabetyczny za lata 1951—1964.

Jak wynika z artykułu redakcyjnego, zamieszczonego w pierwszym zeszycie, celem czasopisma jest przede wszystkim mówić o świątobliwej Dorocie, by ją lepiej poznać i nauczyć się więcej cenić. (por. 1951 H. 1 ss. 2 n.). Celem drugorzędnym ma być wspieranie starań u Stolicy Apostolskiej w sprawie kanonizacji Doroty z Małowów (por. s. 3). Cele czasopisma są ściśle związane z zadaniami założonego w 1950 roku związku pod nazwą *Dorotheenbund*. Ma on szerzyć cześć służebnicy Bożej Doroty, zapoznawać z jej życiem oraz wspierać finansowo prace kanonizacyjne (por. 1951 H. 1 s. 12). Należy tu przypomnieć, iż obok powyższego związku, działa w Niemieckiej Republice Federalnej wcześniej powstałe stowarzyszenie pod nazwą *Dorotheengesellschaft*. Grupuje ono naukowców, którzy zajmują się badaniem i opracowywaniem problematyki związanej z postacią świątobliwej Doroty z Małowów Wielkich (por. 1951 H. 1 ss. 2 n.; 1958 H. 12 s. 13).

W każdym zeszycie biuletynu można wyróżnić trzy części. Pierwsza ma charakter wstępu i jest nią z reguły artykuł redaktora czasopisma, pisany w formie listu do czytelników. Omawia w nim aktualne problemy związku, zwłaszcza zakres postępu w staraniach o kanonizację świątobliwej Doroty, prezentuje bieżący numer omawiając jego treść, niekiedy odpowiada na wybrane listy czytelników i apeluje o pomoc finansową.

Część trzecia podaje głównie imienny wykaz ofiarodawców, zajmujący średnio do 1955 H. 8 od jednej do półtorej strony druku, a później już dwie. W dziale tym podawane były komunikaty z działalności związku, stanu liczebnego członków i zebranych podpisów pod petycją do Stolicy Apostolskiej o kanonizację Doroty z Małtów Wielkich, polecano nowości wydawnicze, przeważnie ikonograficzne, związane z postacią Doroty. Od 1956 H. 9 w dziale tym ograniczono się do omawiania spraw finansowych.

Jeżeli chodzi o prezentowane publikacje na temat Doroty, redakcja ogranicza się w zasadzie do cytowania pozycji rodzimych. Poza wspomnieniem pracy T. Kujawskiej-Komender, nie zostały odnotowane pozycje traktujące o Dorocie, pisane i wydane w Polsce w latach sześćdziesiątych; nie wspomina się nie o procesie beatyfikacji i kanonizacji Doroty prowadzonym ze strony diecezji gdańskiej. (Por. L. Jeżowski: Pustelnica z Kwidzyna, *Przewodnik Katolicki* 1960 nr 27 s. 422; — K. Górski: Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Cz. 1: 966—1795. Lublin 1962; Ks. J. Rumiński: Proces beatyfikacji i kanonizacji Służebnicy Bożej Doroty z Małtów Wielkich. *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 1966 nr 4/5 s. 276).

Szerszego omówienia wymaga zasadnicza część biuletynu. Biorąc pod uwagę materiał zawarty w 25 zeszytach, można wyróżnić dwie grupy: materiały źródłowe oraz opracowania.

Materiały źródłowe zostały zaczerpnięte z pism Jana z Kwidzyna († 1417). Dotyczą one mistyki Doroty z Małtów i jej dążenia do stanu doskonałości. Są to przeważnie fragmenty *Vita Latina*, a także *Vita Germanica, Liber de festis, Septilium* (por.: 1955 H. 7 ss. 13—15; 1958 H. 12 s. 7; 1959 H. 13 ss. 4—12; 1961 H. 15 ss. 2—13; 1962 H. 17 ss. 4—11; 1963 H. 18 ss. 3—15; 1964 H. 19 ss. 2—10). Teksty łacińskie zostały przetłumaczone na język niemiecki. Szerog zeszytów zawiera cytaty Doroty, zaczerpnięte z pism Jana z Kwidzyna, które ujęte zostały w formie wstawek w tekście (por.: 1951 H. 1 ss. 3, 5, 9, 14; 1952/53 H. 3 ss. 4, 11 n.; 1953 H. 4 ss. 8, 11, 13; 1954 H. 6 s. 16). Na uwagę zasługują niektóre utwory poetyckie Doroty, we współczesnym ujęciu stylistycznym T. Vegrina (por. 1952/1953 H. 3 s. 12; 1954 H. 5 s. 16; 1954 H. 6 ss. 3 nn.; 1955 H. 7 s. 9; 1956 H. 9 s. 8). Szerog zeszytów podaje materiały źródłowe zaczerpnięte z akt procesów kanonizacyjnych świątobliwej Doroty z Małtów. Są to wypowiedzi świadków z lat 1404/5, potwierdzających wysłuchanie prób niesionych do Boga za wstawiennictwem Służebnicy Bożej (1952 H. 2 ss. 11 n.); osobno została ujęta wypowiedź Konrada v. Jungingen, wielkiego mistrza krzyżackiego. Jeden z zeszytów biuletynu (1954 H. 6 ss. 2—5) zawiera list Doroty do jej córki Gertrudy, zakonnicy benedyktyńskiej w Chełmie. List ten napisany około 1394 roku podany tu został z piętnastowiecznego odpisu. Zainteresować też mogą czytelnika pisma Konrada v. Jungingen i Jana z Kwidzyna do papieża Bonifacego IX w sprawie kanonizacji Doroty (1953 H. 4 s. 6; 1954 H. 6 ss. 10 nn.), fragmenty materiału dowodowego procesu kanonizacyjnego Doroty z 1403 roku (1965 H. 22 ss. 32 n.).

Podane w *Der Dorotheenbote* wyżej wymienione dokumenty — trzeba to przypomnieć — były już publikowane dawniej. Spełniają one tu rolę wyłącznie popularyzatorską. Szczególne znaczenie w tym dziele pełni list Doroty do córki. Podany we współczesnej wersji językowej pozwala skonfrontować jej doktrynę mistyczną z poglądami przekazanymi za pośrednictwem Jana z Kwidzyna.

Wszystkie zeszyty zawierają wiele opracowań na temat samej Doroty z Małtów i jej procesu kanonizacyjnego. Większość artykułów napisali: R. Stachnik i H. Westpfahl; nieliczne pochodzą od T. Vegrina, G. Kunza, E. Budnowskiej, A. Mohna, A. Triller, K. Willa. Trudno omówić wszystkie pozycje, chociażby z tej racji, iż większość z nich ma charakter popularny, a część graniczy z beletrystyką. Omawiają one przeważnie życiorys Doroty, ze szczególnym uwzględnieniem jej pielgrzymek, osobowości, przeżyć mistycznych, dążenia do doskonałości, stosunku do Zakonu Krzyżackiego. Zwróć tylko uwagę na niektóre opracowania, aby na ich przykładzie pokazać sposób umownia niektórych zaradnień.

R. Stachnik: *Dr. Johannes Marienwerder, der Seelenführer und Biograph der seligen Dorothea* (1955 H. 7 ss. 2—8). Jest to dobry, popularny artykuł informujący o życiu Jana z Kwidzyna oraz stosunkowo obszernie traktujący o jego twórczości biograficzno-ascetycznej na temat świątobliwej Doroty. Autor nie wychodzi, niestety, poza dotychczasowe ujęcia. Wspominając mimochodem o twórczości teologicznej Jana z Kwidzyna, wymienia tylko *Expositio symbolum*. W innym artykule

Zum „*Mystischen Erleben*“ Dorotheas (1952 H. 2 ss. 9 n.; H. 3 ss. 2—11) ten sam Autor omawia stosunek scholastyki do mistyki, mistykę jako szczególny dar (taszę), współczesne pojęcie mistyki, ogólne kryteria poznawcze przeżyć mistycznych. Wylicza sześć stopni przeżyć mistycznych oraz nadzwyczajne zjawiska mistyczne. Najważniejszy jest trzeci rozdział opracowania, w którym Autor omawia przeżycia mistyczne Doroty. Przypomina też o mistycznych dziełach Jana z Kwidzyna na temat Doroty, podaje jej życiorys ze szczególnym uwzględnieniem przeżyć mistycznych. Cechy ich podaje R. Stachnik w innym artykule, mianowicie *Zur Persönlichkeit Dorotheas. Gedanken und Tatsachen* (1954 H. 5 ss. 2—14). Obok omówienia problematyki trudności pisania życiorysu świętobliwej Doroty z Mątów, tak zwanej świętości skrytej, jej cnót, na czoło wysuwa trzy charakterystyczne przeżycia jej mistycznych przeżyć: noc zmysłów, modlitwę odpocznienia (*Gebet der Ruhe*), zjednoczenie z Bogiem.

H. Westpfahl: *Die Geistesbildung der seligen Dorothea* (1957 H. 10 ss. 10—13). Artykuł H. Westpfahla, autora licznych i cennych prac na temat świętobliwej Doroty, jak wynika ze wstępu, jest nowym ujęciem publikacji zamieszczonej wcześniej w innym czasopiśmie. Przez wykształcenie duchowe — zdaniem Autora — należy rozumieć u świętobliwej Doroty „nie innego jak tylko znajomość Boga, która była dostarczana za pośrednictwem Pisma św., liturgii, chrześcijańskiego nauczania i otoczenia” (s. 10). Autor wylicza następujące czynniki zewnętrzne, które kształtowały duchowość Doroty: rodzice, żebracy i pielgrzymi, kościół oraz działalność Zakonu. Zdaniem Autora, Dorota podczas swego pobytu w Gdańsku, znalazła się w kręgu oddziaływania Jana Taulera, św. Brygidy, św. Bernarda z Clairvaux, Ryszarda ze św. Wiktora, św. Bonawentury. Na tej podstawie Autor wnioskuje o bardzo wysokim poziomie znajomości literatury teologicznej wśród duchowieństwa Pomorza Gdańskiego. Przyjmuje też, iż świętość Doroty z Mątów wywarła duże wrażenie na współczesnych i wpłynęła na kształtowanie pobożności przyszłych pokoleń. Artykuł H. Westpfahla jest jednym z lepszych, jakie ukazały się na łamach omawianego tu czasopisma. Postawione przez niego tezy wymagałyby lepszej dokumentacji. Uzasadnienia wymagają wpływy mistyków średniowiecznych na kształtowanie duchowości świętobliwej Doroty z Mątów. Nie został tu podjęty w ogóle problem wpływu na Dorotę ze strony Jana z Kwidzyna. A może nie tyle w Gdańsku, ile poprzez Jana z Kwidzyna Dorota zapoznana się z myślicielami średniowiecznymi? Jest jeszcze inna wątpliwość, która domaga się rozwiązania: czy istotnie znajomość doktryn mistyków średniowiecznych jest zasługą Doroty z Mątów, czy raczej piszącego jej biografie Jana z Kwidzyna?

Wśród opracowań o Dorocie dużą grupę stanowią artykuły pisane na temat jej procesu kanonizacyjnego, pióra R. Stachnika. Omawiają one dzieje dotychczasowych procesów kanonizacyjnych (por.: 1952 H. 2 ss. 2 nn.; 1954 H. 6 s. 15; 1955 H. 8 ss. 11 n.; 1965 H. 22 ss. 29—45), podróży do Rzymu w 1955 roku celem złożenia akt w sprawie kanonizacji świętobliwej Doroty w Kongregacji Obrzędów (por.: 1955 H. 8 ss. 2—11; 1956 H. 9 ss. 2 nn.), stan prac i koszty procesu kanonizacyjnego (por.: 1957 H. 10 ss. 2 nn.; 1958 H. 11 s. 11; H. 12 s. 7; 1959 H. 13 s. 12; 1960 H. 14 ss. 2 n.; 1962 H. 17 ss. 16 n.; 1964 H. 19 ss. 18 n.; H. 20 ss. 2 n.; 1967 H. 24 ss. 75—77).

Bardzo szeroko została potraktowana w wielu zeszytach ikonografia służebnicy Bożej Doroty z Mątów. Biuletyny podają 15 reprodukcji obrazów świętobliwej Doroty, zarówno dawnych, jak i poświęconych jej współcześnie witraży, fresków, malowideł (por.: 1951 H. 1 s. 7; 1952 H. 2 ss. 7—9; 1952/53 H. 3 s. 11; 1953 H. 4 s. 7; 1954 H. 6 s. 9; 1959 H. 13 s. 8; 1961 H. 16 ss. 10—16; 1962 H. 17 s. 18; 1963 H. 18 ss. 15—20; 1964 T. 21 ss. 4a, 13—15; 1965 H. 22 ss. 28). Na szczególną uwagę zasługują z tej dziedziny dwa artykuły: H. Westpfahl: *Die ältesten Dorotheenbilder* 1961 H. 16 ss. 10—16; R. Stachnik: *Bildliche Darstellungen der seligen Dorothea* 1967 H. 25 ss. 99—110.

W zasadzie *Der Dorotheenbote* poświęcony jest problematyce związanej z postacią świętobliwej Doroty z Mątów. Szereg jednak pozycji, także o charakterze popularnym, omawia życie i świętość błogosławionej Juty z Chełmży († 1260) (por.: 1953 H. 4 ss. 12—14; 1964 H. 21 ss. 15—17; 1966 H. 23 ss. 63—69; 1967 H. 25 ss. 99—110).

*Der Dorotheenbote* jako czasopismo popularne i dewocyjne jest dobrze redagowane. Brak przesadnej egzaltacji, jaką spotkać można w tego typu czasopismach. Redakcja w sposób bardzo umiarkowany zachęca swych czytelników do szerzenia

czci świętobliwej Doroty, podaje modlitwy, pieśni (por. 1952 H. 2 s. 10; 1952/53 H. 3 s. 12; 1953 H. 4 s. 5). Akcent zostaje położony raczej na popularyzację jej życia i zbiórkę ofiar. Trzeba przyznać iż założony program przyniósł efekty: już w 1953 roku związek liczył 3500 członków, a trzy tysiące osób podpisało petycję do Stołicy Apostolskiej o kanonizację świętobliwej Doroty z Mątowów (por. 1953 H. 4 s. 15).

Jest znamienne, iż szereg procesów kanonizacyjnych Doroty z Mątowów nie dał rezultatu. A. Mohn sugeruje, iż działo się tak na skutek zaniedbania (por. 1955 H. 8 s. 3). Być może, że ma rację. Nasuwa się jednak nieodparcie pytanie: czy można wynosić na ołtarze osobę, którą często określa się jako patronkę Krzyżaków i Prus? (por. np. 1951 H. 1 s. 2, 5; 1952 H. 2 s. 1; 1953 H. 4 s. 4; 1954 H. 5 s. 6). Wydaje się, iż zbyt wiele krwi spłynęło wokół podopiecznych, by można ten patronat uświęcać. Jeżeli tak była dotychczas stawiana sprawa, to można powiedzieć, iż w niedoszłych do końca procesach kanonizacyjnych Doroty nie brakowało ingerencji sprawiedliwej ręki Opatrzności Boskiej. Powoływanie się Krzyżaków na autorytet Kościoła tylko zhańbiło jego imię. Ich wyczyny w swej szkodliwości dają o sobie znać jeszcze dzisiaj. Najlepszym tego dowodem jest rodzima Doroty diecezja pomezkańska, wymazana z mapy po sekularyzacji Zakonu aż do dnia dzisiejszego. Któż zbeszczył grób świętobliwej Doroty w katedrze kwidzyńskiej, jeżeli nie potomkowie sprostestantyzowanych Krzyżaków. Jakże więc można ją mienić ich patronką? Nie przyodziewajmy Doroty w krzyżacki płaszcz (por.: 1953 H. 4 s. 7), bo spotka ją los krzyżacki i tych wszystkich, którzy próbowali mieszać świętość z polityką. Dorota była w swoim życiu jak najdalej od tych spraw, dlatego wskazana jest rzeczą kłaść nacisk w ujmowaniu jej biografii i świętości na rolę jaką odegrała w życiu świeckim. Świętobliwa Dorota z Mątowów, jako patronka kobiet i matek, świętych i ofiarnych, powinna stać się przedmiotem zainteresowań i starań o kanonizację.

Ks. Marian Borzyszkowski

#### CHRONOLOGIA ŻYCIA I DZIAŁALNOŚCI MIKOŁAJA KOPERNIKA NA WARMII

Jerzy Sikorski: *Mikołaj Kopernik na Warmii. Chronologia życia i działalności.* Olsztyn 1968 ss. 158.

Nakładem Stacji Naukowej Polskiego Towarzystwa Historycznego (Instytutu Mazurskiego) w Olsztynie ukazała się w 1968 roku książka mgr Jerzego Sikorskiego pt. *Mikołaj Kopernik na Warmii. Chronologia życia i działalności.* Materiały w niej zawarte ukazały się już wcześniej na łamach miejscowego kwartalnika *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 2—4(1966) i 1—2(1967). Obecnie w wydaniu książkowym uzupełniono je i poprawiono.

Potrzebę chronologicznej systematyzacji postulował już w 1965 roku A. Birkenmajer. Podejmując się tego zadania Jerzy Sikorski podał udokumentowane informacje o Mikołaju Koperniku z lat 1495—1543 oraz 1545, 1551, 1584. Uwzględnił przede wszystkim działalność Mikołaja Kopernika na Warmii; nie pominął jednak faktów, które chociaż miały miejsce poza granicami Warmii, były związane z działalnością jego osoby. Autor dokonując systematyzacji wiadomości o Mikołaju Koperniku z okresu jego działalności na Warmii wykorzystał głównie publikowane już wcześniej źródła, sięgnął również do nieopublikowanych dokumentów, zawartych w *Księdze lokacyjnej Kapituły Warmińskiej* (z mikrofilmu Biblioteki Narodowej w Warszawie, por. np. nr: 231—235, 237 n.) oraz w *Księdze rachunkowej Kapituły Warmińskiej z lat 1508—1547* (Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, por. nr: 56, 115 n., 342, 363, 377, 466, 480, 533, 545). Obok źródeł Jerzy Sikorski cytuje najważniejsze pozycje piśmiennictwa kopernikańskiego. Dodając do informacji chronologicznych krótki komentarz i stan badań, dokonał na nowo skrupulatnej analizy tekstów źródłowych i oceny ich interpretacji. Ta praca została nagrodzona wykryciem licznym pomyłek historyków, którzy błędnie odczytali i wyjaśnili niektóre dokumenty związane z osobą Mikołaja Kopernika. „Uszeregowane chronologicznie wiadomości — pisze we wstępie Autor — podano w formie relacji ze wskazaniem tekstów, na których je oparto. Każdą relację poprzedzono numerem kolejnym oraz datą”. (ss. 7 n.). W chronologii Autor zastosował podział

roczny i topograficzny. Przy datowaniu obserwacji astronomicznych przyjął sposób określania czasu stosowany w chronologii historycznej. W końcowych partiach książki, w Dodatku (ss. 143—149) Autor podaje: wykaz kanoników i biskupów warmińskich z czasów Mikołaja Kopernika oraz znanych posiedzeń Kapituły Warmińskiej z lat 1504—1543. Ponadto książka zawiera indeks osób i miejscowości. Dokonana systematyzacja udokumentowanych faktów z działalności Mikołaja Kopernika na Warmii, jak również poczynione przez Autora sprostowania, pozwalają na nowe i pełniejsze niż dotychczas ujęcie wielu spornych zagadnień z życia Astronoma.

Przy tej okazji nasuwa się pytanie: jak w świetle zebranych przez Jerzego Sikorskiego materiałów wygląda sprawa święceń kapłańskich Mikołaja Kopernika? Niestety, nadal nie posiadamy dokumentów przemawiających wprost za lub przeciw jego święceń kapłańskim. Wiemy np., iż Mikołaj Kopernik płacił za paramenta kościelne (*pro ornamentis seu ornatis* — nr 21, por. nr: 4, 35), na fundusz kazalnicy, łącznie z Tiedemanem Giesem, który był księdzem (nr 349; por. nr 377). Chociaż przytoczone wyżej czynności mogły mieć związek z zajęciami kapłańskimi, nie pozwalają jednak na wyprowadzenie wniosku, iż Mikołaj Kopernik posiadał święcenia kapłańskie. Wymienione wyżej opłaty na paramenta kościelne były po prostu składką obowiązującą nowowstępujących członków do Kapituły (por. *Codex Diplomaticus Warmiensus III*, nr 165 (3) s. 121). Jej statuty wymagały od nowych kanoników m.in. składki 8 grzywien na ornaty. Taką właśnie sumę wpłacili Mikołaj i Andrzej Kopernikowie w 1507 roku do kasy Kapituły.

Jeżeli chodzi o wpłatę na fundusz kaznodziejski, była to zapewne danina przewidziana statutami Kapituły na wikariusza katedralnego, który pełnił szereg funkcji liturgicznych, w zastępstwie kanoników; (por. *Codex Diplomaticus Warmiensus III*, nr 280, s. 252).

Wyjaśnienia wymaga też list papieża Pawła III z 1 czerwca 1542 roku, mianujący dwunastoletniego scholara Jana Loytza, koadiutorem kanonikatu Mikołaja Kopernika. (Por. M. Biskup: Mikołaj Kopernik a Gdańsk i gdańszczenie. *Litery* 1969 nr 9 s. 35). Bulla papieska przytaczając motywy nominacji pisze o Mikołaju Koperniku w niepoprawnym przekładzie Autora: „... obciążony podeszłym wiekiem, a stąd i licznymi dolegliwościami trapiiony, tak że nie spodziewa się, aby na przyszłość mógł służyć Kościołowi warmińskiemu w rzeczach bożych (*in divinis*), do czego jest zobowiązany z racji kanonikatu i prebendy, które posiada oraz by w dni owe, gdy zbiegają się służby, z wymienionego powodu mógł je spełniać i samemu stosownie znosić przytłaczające go z tej racji ciężary, albo też i z różnych innych przyczyn...” (nr 506). Użyty w powyższym tekście termin *in divinis* mógłby sugerować czytelnikowi przyzwyczajonemu do jego współczesnego znaczenia, iż chodzi tu o czynności sakralne związane ze służą Bożą w postaci składania ofiary mszy św. Z kontekstu jednak: ... *ipse adeo senio gravatus et idcirco multis infirmitatibus pressus existat, quod non sperat de cetero ecclesiae Warmiensi, prout ratione illorum canonicatus et prebende est obnoxius, in divinis deservire ac negotia in dies illi dicta ratione occurentia expedire seu onera...* (w: H. Schmauch: Die Gebrüder Copernicus bestimmen ihre Nachfolger. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*. B. 27 (1939) H. 1 s. 269; w tekście cytowanym zastosowano zróżnicowaną postać pisma), wynika, iż słowa: *in divinis deservire ac negotia ... expedire* odnoszą się do poprzednio wymienionego kanonikatu i prebendy. Wyjaśniają po prostu zakres związanych z nimi obowiązków, a więc kanonikat, zgodnie ze statutami Kapituły, wymagał służby Bożej, która polegała na wspólnych modlitwach brewiarzowych w katedrze fromborskiej; uzyskanie zaś dochodów prebendy było uzależnione od wypełnienia obowiązków rezydencji. Powyższe wyjaśnienie może znaleźć swe potwierdzenie w dalszych partiach bulli, zachowującej ten sam sposób wysławiania się: ... *in coadiutorem ... in regimine et administratione canonicatus et prebende huiusmodi in spiritualibus et temporalibus constituitur et deputatur ... dignemur*” (s. 269, por. s. 270).

Ostatnie lata, głównie z racji zbliżającej się pięćsetnej rocznicy urodzin kanonika fromborskiego Mikołaja Kopernika, przynoszą dużą ilość nowych pozeycji na temat jego życia i twórczości. Niestety, rzadko które wnoszą coś istotnie nowego. W tej sytuacji praca Jerzego Sikorskiego nabiera szczególnego znaczenia. Piękne, ale niestety już dosyć odległe, tradycje polskiej kopernikanistyki, znalazły w jego osobie kontynuatora. Na przeszkodzie upowszechnieniu jego dorobku stoi niski nakład książki (500 egz.). Obok zasłużonych gratulacji można życzyć Autorowi, by

w swej pracy badawczej, mającej na celu systematyzację chronologiczną informacji o życiu Mikołaja Kopernika, objął również poprzednie okresy życia Astronoma. Wydanie całości chronologii życia i działalności Mikołaja Kopernika stanowiłoby trwały wkład polskiej kopernikanistyki do nauki światowej.

Ks. Marian Borzyszkowski

## POSTAWY KATOLIKÓW WOBEC DUCHOWIENSTWA NA POŁUDNIU WARMII

Ks. W. Piwowarski: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii. *Studia Theologica Varsoviensia* 5 (1967) nr 1 ss. 153—219.

Kapłan, który jak powiada św. Paweł — „z ludzi jest wzięty i dla ludzi postanowiony w tym, co do Boga należy” (Hebr 1,5), zawsze stanowił przedmiot zainteresowania, dodatniej lub ujemnej oceny ze strony wszystkich warstw społecznych. Szczególnie jest nim w dzisiejszych czasach, o czym świadczy choćby taki fakt, że w Polsce — nie mówiąc już o literaturze światowej — napisano po wojnie ponad 50 pozycji beletrystycznych, w których ksiądz jest główną postacią lub jedną z postaci epizodycznych. Pisarze i publicyści podkreślają szczególnie dwie cechy współczesnego kapłana: mądrość i świętość. Dzisiaj wielu ludzi nawet głęboko wierzących nie zadowala się faktem odwoływania się przez księży wyłącznie do autorytetu religijnego płynącego z władzy sakralnej, oni chcą widzieć w podmiocie noszącym tę władzę przede wszystkim wartości osobowe. Nie więc dziwnego, że tak często ostatnio w powieściach, w publicystyce, w konferencjach, w różnych dyskusjach wiele mówi się o modelu takiego kapłana, który byłby w stanie odpowiedzieć na potrzeby religijne współczesnego, posoborowego człowieka.

Dla socjologa religii a zwłaszcza duszpasterza ciekawe będą analizy takich problemów, jak: czy i o ile kapłan w świadomości katolików uważany jest za koniecznego pośrednika w sprawach ich stosunku do Boga? jak przedstawia się sprawa autorytetu księdza parafialnego, czy katolicy traktują go szeroko jak dawniej, to znaczy w odniesieniu do spraw religijnych i pozareligijnych, czy też zacieśniają go tylko do spraw czysto religijnych? Jak pojmują katolicy rolę księdza parafialnego, czy świadomi są konfliktów, w jakie popada kapłan na skutek niespełnienia oczekiwań biskupa i wiernych? jaki model księdza kształtuje się obecnie w świadomości katolików? — Omawiana rozprawa ks. doc. Władysława Piwowarskiego w oparciu o badania terenowe przeprowadzone w województwie olsztyńskim w latach 1961—1965, stara się znaleźć odpowiedź na wszystkie te pytania<sup>1</sup>.

Wspomniane badania zostały przeprowadzone w siedmiu parafiach. W wyborze parafii autor posłużył się trzema kryteriami: 1. charakterystyczne cechy duszpasterza i rodzaj pracy parafialnej, 2. struktura populacji ze względu na pochodzenie terytorialne, 3. zróżnicowanie parafii na miejskie i wiejskie. Uzyskane materiały można podzielić na dwie grupy: 1. materiały zasadnicze i 2. materiały pomocnicze.

1. Zasadniczym źródłem jest materiał ankietowy zebrany w siedmiu parafiach, pięciu wiejskich i dwóch miejskich.

2. Źródła pomocnicze obejmują: a) Prace publikowane samoistnie lub w czasopiśmie oraz roczniki państwowe i kościelne. b) Dokumenty z archiwów parafialnych i z archiwów Warmińskiej Kurii Biskupiej w Olsztynie. c) Ankieta na temat religijności Warmiaków rozprawiona w 11 parafiach w roku 1963 wśród katolików uczęszczających na mszę św. niedzielą. W kwestionariuszu zamieszczono m. in. kilka pytań dotyczących księży. d) Wywiady przeprowadzone w dwóch parafiach warmińskich w roku 1965 przez grupę osób z KUL. Kwestionariusz wywiadu obejmował również kilka pytań dotyczących duchowieństwa, choć w całości poświęcony był różnym przejawom religijności katolików. Badania te mają dosyć dużą wartość

<sup>1</sup> Oprócz omawianej tutaj rozprawy, autor opublikował kilka artykułów na temat duchowieństwa: Księża w opinii parafian wiejskich, *Homo Dei* 30 (1963) 107—114; Księża w opinii parafian miejskich, *Więź* 7 (1964) nr 5 s. 69—85; The image of the priest in three rural parishes. *Social Compass* 15 (1968) 235—249.



ze względu na fakt, że zrealizowane były na próbie reprezentacyjnej ustalonej metodą losowania bezpośredniego. Razem przebadano 732 osoby. e) Obserwacje prowadzone przez autora od roku 1956, szczególnie zaś w latach 1961—1965. Wydaje się, że zgromadzony materiał badawczy wzajemnie uzupełnia się, a w całości stanowi wystarczającą podstawę do omówienia zasygnalizowanych powyżej problemów.

Po zapoznaniu czytelnika ze środowiskiem, w którym zostały przeprowadzone badania, omówieniu metody badań, autor więcej miejsca poświęca charakterystyce respondentów, by później badany problem omówić w trzech kolejnych rozdziałach: 1. Religijność katolików w świetle ich stosunku do duchowieństwa, 2. Autorytet i rola księdza, 3. Wzór i model księdza.

Spośród 23 pytań kwestionariusza dla wsi i 24 pytań dla miasta, pierwszych 9 miało za zadanie dostarczyć materiału do scharakteryzowania badanej zbiorowości pod względem struktury społeczno-demograficznej, pochodzenia terytorialnego, wykształcenia, zawodu, stanu cywilnego, stosunku do religii i stosunku do praktyk religijnych.

Wśród 600 respondentów, jeśli chodzi o zróżnicowanie na płeć, jest 286 mężczyzn, to jest 47,7% ogółu i 314 kobiet, czyli 52,3% wszystkich badanych. W tabeli nr 3 omawianej rozprawy, przedstawione mamy zróżnicowanie badanej zbiorowości według wieku. Dostrzegamy tam cztery kategorie wieku: 18—24 lat, do której zaszeregowano 87 respondentów, co stanowi 14,5% ogółu; 25—39 posiada 220 respondentów, czyli 36,7%; najwięcej respondentów, bo aż 223, co stanowi 37,1% ogółu, zalicza się do kategorii w granicach wieku 40—59 lat; najmniej natomiast respondentów kwalifikuje się do ostatniej kategorii, to znaczy 60 i więcej lat. W tej kategorii mamy 70 respondentów, czyli 11,7%.

Ze względu na pochodzenie terytorialne sytuacja w badanej zbiorowości przedstawia się następująco: 205 respondentów to autochtoni, 258 pochodzi z Polski centralnej, zaś 110 to repatrianci ze wschodu.

328 respondentów w analizowanej zbiorowości stanowią mieszkańcy wsi, a 272 mieszkańcy miast. Z dalszych zestawień wynika, że w populacji ankiety przeważają osoby z wykształceniem niepełnym podstawowym i podstawowym, posiadające zawód rolnika i gospodyni domowej oraz osoby w stanie małżeńskim. Stosunkowo mało jest osób w kategoriach średniego i wyższego wykształcenia, w zawodach pracownika fizycznego wykwalifikowanego, rzemieślnika, pracownika fizyczno-umysłowego, emeryta i ucznia wreszcie osób owdowiałych i rozwiedzionych.

W tabelach 8 i 9 mamy przedstawiony obraz liczbowy i procentowy odnośnie stosunku respondentów do religii i do praktyk religijnych. Znakomita większość bo aż 577 respondentów, to jest 96,2% deklaruje się jako wierzący, przy czym różnice pomiędzy poszczególnymi parafiami są niewielkie. Jako religijnie obojętne określiło się 21 osób, co stanowi 3,5% ogółu, zaś dwóch respondentów parafii miejskiej zaliczyło się do kategorii niewierzących. Jeśli chodzi o praktyki religijne, to systematycznie wypełnia je 429 respondentów czyli 71,5% ogółu, niesystematycznie 133 osoby, to jest 22,2% wszystkich badanych. Rzadko praktykujących jest 33 respondentów, co stanowi 5,5% badanych, oraz wcale nie praktykuje 5 osób czyli 0,8%.

Dane o stosunku respondentów do wiary i praktyk religijnych świadczą przypuszczalnie o wyselekcjonowaniu z całej badanej populacji osób bardziej religijnych, związanych w jakiś sposób z Kościołem i duchowieństwem. Zresztą sam autor omawianej rozprawy zaznacza: „W sumie należy przyjąć, że wyniki ankiety można w zasadzie odnosić do ludzi wierzących i w jakiś sposób praktykujących w badanych parafiach warmińskich” (s. 172).

Przeprowadzone badania wykazały, że respondenci w przeważającej większości traktują księdza zgodnie z zasadami religii katolickiej, to znaczy, dostrzegają w nim pośrednika między Bogiem a ludźmi, traktują go jako kapłana wszędzie, tak w kościele jak i poza kościołem, nie utożsamiają go z wiarą i Kościołem, darzą go szacunkiem niezależnie od noszonego stroju, pragną go posiadać w swojej rodzinie, słowem kapłan jest dla nich koniecznym elementem życia religijnego. Niejednokrotnie w kwestionariuszu ankiety podkreślali oni, że gdyby nie kapłan: „nie moglibyśmy brać udziału we Mszy św., korzystać z sakramentów św., poznać prawdy wiary, osiągnąć zbawienie”, albo: „Pan Jezus tak ustalił, żeby kapłani nam pomagali” itp. Należy podkreślić, że w tej grupie mieszkańcy wsi przeważają nad mieszkańcami miast, kobiety nad mężczyznami, starsi nad młodzieżą.

Druga grupa, licząca około 10% traktuje kapłana z dużym krytycyzmem, nie dostrzega w nim, bardzo często, charakteru kapłańskiego. Ciekawy jest tutaj fakt, że zakwalifikowali się do niej nie tylko niewierzący i obojętni religijnie, ale częściowo także i ci, którzy zdeklarowali się jako wierzący i praktykujący. Osoby te m. i. piszą: „ja sam dla siebie wystarczam”, czy „człowiekowi zdyscyplinowanemu wewnątrz kapłan jest niepotrzebny”, „po co mi ksiądz, nie czynię nic złego”, „kapłan nie jest mi potrzebny, bo Bóg zna serce i myśli człowieka”, „Bogu można służyć przez pracę, wychowanie dzieci i prywatną modlitwę”, oraz np. „mnie wystarczy Matka Boska”. Postawa taka płynie bądź z pewnych uprzedzeń do księży, bądź z obojętności religijnej, bądź też z braku uświadomienia religijnego.

Trzecia wreszcie grupa, wynosząca około 30%, posiada bardzo mętne pojęcie o kapłaństwie, uznaje wprawdzie pośrednictwo kapłana w sprawach życia religijnego, lecz traktuje go na sposób tradycyjny (kapłan jest dla niej tytułem do zaszczytu, zresztą powierzchownego, materialną podporą rodziny) i widzi w nim duchownego, który zawsze powinien nosić sutannę, często też identyfikują go z religią i Kościołem.

W toku przeprowadzonych badań stwierdza autor, że przedstawiciele wszystkich trzech grup patrzyli na księdza praktycznie, to znaczy pod kątem stosowania w życiu głoszonych przez niego prawd. W przypadku, gdy stwierdzili brak tej zgodności, sądzili, że napotkali kapłana „bez powołania”, względnie kapłana „nieprawdziwego”. Ciekawe jest również stwierdzenie autora, że „osobiste wartości kapłana nie zawsze mają wpływ na wewnętrzne postawy parafian wobec religii; natomiast z pewnością mają wpływ na częstotliwość praktyk religijnych”.

Pojęcie autorytetu i roli księdza wiąże się ściśle ze statusem teologicznym jaki przysługuje mu w strukturze społecznej Kościoła na podstawie sakramentu kapłaństwa. Dzięki temu sakramentowi, kapłan zatrudniony w parafii sprawuje podwójną władzę — święceń i jurysdykcji (*potestas ordinis et iurisdictionis*). Władza kapłana, niezależnie od osobistych wartości jej nosiciela, jest źródłem autorytetu w grupie kościelnej. Autorytet płynący z władzy (*charisma of office*) różni się jednak od autorytetu osobistego (*personal charisma*), którego źródłem są wartości podmiotu sprawującego władzę. Doświadczenie ostatnich dni wskazuje, że w praktyce ten właśnie drugi autorytet wysuwa się na czołowe miejsce w stosunkach kapłan — grupa wiernych.

Status teologiczny określa także pozycję kapłana w Kościele i wyznaczoną przez nią rolę społeczną. Rolę tę definiuje jako zespół norm i oczekiwań związanych z pozycją społeczną kapłana, które on winien poznać i starać się, aby swoją pracą spełnić oczekiwania wiernych. Można mówić o podwójnej roli księży parafialnych — o roli kanoniczno-kościelnej i faktycznej, która w gruncie rzeczy może być szersza i nie pokrywać się z normami Kościoła. Kodeks Prawa Kanonicznego określa zadania proboszczów, nazywając całokształt ich *cura animarum*. Kościół przepisuje więc proboszczowi szerokie zadania widząc w nim ofiarownika, przywódcę i organizatora życia religijnego, nauczyciela, wychowawcę, ojca duchownego itd.

Należy zauważyć, że nawet religijna rola kapłana może mieć niejednokrotnie szerszy charakter niż przepisuje prawo kościelne. Niewątpliwie zależy to w dużym stopniu od jego autorytetu osobistego. Wiemy również z przeszłości, że księża kierując się konkretnymi zapotrzebowaniami społecznymi, często pełnili funkcje czysto świeckie — społeczne, gospodarcze, kulturalne, oświatowe a także polityczne. Chcąc przeto poznać rolę księdza, nie wystarczy odwołać się do przepisów kościelnych, lecz trzeba badać faktyczne przez niego pełnione funkcje.

Przeprowadzone badania miały dać odpowiedź na pytanie — jak przedstawia się problem autorytetu i roli księdza w badanych parafiach.

Po przeprowadzeniu analizy uzyskanych odpowiedzi ankietowych i w wywiadach, odnośnie tego problemu stwierdzono dwie rzeczy. Po pierwsze autorytet księdza, który dawniej traktowany był szeroko i rozciągał się zarówno na dziedzinę religijną jak i świecką, obecnie zacieśnia się coraz bardziej, rozciągając się na dziedzinę czysto religijną, niemniej około 90% mieszkańców wsi i około 80% mieszkańców miast widzi w nim przede wszystkim duszpasterza. Po drugie, dawniej prestiż księdza był ugruntowany przede wszystkim na władzy kościelnej, obecnie zaś nastąpiła zmiana pod tym względem i jak to już wyżej wspomniano, prestiż księdza ugruntowany jest przede wszystkim na wartościach osobistych. Podobnie jak autorytet, również rola kapłana zacieśnia się dzisiaj do spraw natury czysto religijnej, jednakże rola ta nabiera szczególnego znaczenia. Znakomita większość responden-

tów pragnie utrzymać kontakt osobowy z kapłanem w sprawach życia religijnego. Nie chcą oni przy tym, aby te kontakty miały charakter biurokratyczny i administracyjny, lecz żeby były osobowe, bezpośrednie i przyjazne. Można by stwierdzić, że istnieje zapotrzebowanie na kapłana jako kapłana.

Współczesne społeczeństwo jest szczególnie uwrażliwione na postępowanie księdza. Wprawdzie w Polsce wraz z upadkiem kapitalizmu, znikł problem plebanii i dworu, który jeszcze przed wojną był źródłem antagonizmów między księdzem a parafianami. Znikł również zarzut, że księża trzymają z kapitalistami a odsuwają się od mas robotniczych i chłopskich. Znikł antagonizm z klasą robotniczą. Niemniej jednak katolicy w dalszym ciągu zwracają uwagę na sprawy materialne księży, poszanowanie wszystkich parafian, a szczególnie biedniejszych i niewykształconych, należyte odnoszenie się do nich itd.

Katolicy polscy patrzyli i zawsze patrzą na księży w aspekcie praktyki, to znaczy o ile w swoim życiu realizują ideały ewangeliczne, w swoim postępowaniu stosują to, co głoszą z ambony, w całej postawie życiowej są konsekwentni.

Badana populacja podkreśla u księży od strony pozytywnej na pierwszym miejscu gorliwość o chwałę Bożą, poświęcenie dla dobra bliźniego, troskę o rozwój życia religijnego w parafii; na drugim miejscu uprzejmość, przystępność, dobroć okazywaną wszystkim parafianom; na trzecim miejscu umiarkowanie w pobieraniu opłat za posługi religijne w parafii, na ostatnim wreszcie tolerancję okazywaną wszystkim parafianom. Od strony negatywnej piętnują respondenci wszelkie przejawy materializmu praktycznego, daleki brak poszanowania godności kapłańskiej, następnie lekceważenie obowiązków duszpasterskich, wreszcie nieposzanowanie godności ludzkiej, plotkarstwo itd.

Z powyższego można wysnuć wniosek, że kapłan jak go sobie wyobrażają badani, powinien być: gorliwy, ludzki, konsekwentny, bezinteresowny, tolerancyjny. Te cechy kapłana wysuwają się na naczelnym miejscu w świadomości katolików. Należy dodać, że są one prawie w jednakowym stopniu akcentowane zarówno przez mieszkańców miast i wsi.

Pod koniec niniejszego omówienia ciekawej rozprawy ks. doc. Władysława Piwońskiego oddajmy głos autorowi, który w zakończeniu tak podsumowuje analizę przeprowadzonych badań: „Mając na uwadze główny cel pracy — badanie postaw religijnych katolików południowej Warmii ze względu na ich stosunek do duchowieństwa — na zakończenie przyjrzyjmy się bliżej, jakie typy religijności można wyróżnić wśród omawianej populacji. Jak się wydaje, zgromadzony materiał stwarza podstawę do wyróżnienia czterech grup katolików, charakteryzujących się odmiennymi postawami wobec księży:

1. Grupa katolików o religijności tradycyjno-ludowej. Ludzie należący do tej grupy uważają się za wierzących i na ogół systematycznie praktykujących. Kapłan dla nich jest koniecznym elementem wiary. Pragną go mieć w swojej rodzinie, darzą go szacunkiem, uznają jego autorytet i skłonni są do szukania u niego porad we wszystkich sprawach swojego życia. Pragną także aby ksiądz odwiedzał ich rodziny, ale tylko w stroju duchownym. Życie i pracę księdza oceniają powierchownie, najczęściej na podstawie jego działalności zewnętrzno-kościelnej, zwłaszcza z głoszonych w kościele kazań, śpiewu liturgicznego i odnoszenia się do parafian. Kapłana cenią bardzo, niekiedy zastępują sobie nim Boga. Katolicy tego typu występują częściej na wsi niż w mieście, rekrutują się ze wszystkich podstawowych grup ludności i spośród wszystkich kategorii wieku, jedynie w kategorii pięci kobiet przeważają nad mężczyznami.

2. Grupa katolików o religijności częściowo pogłębionej. Należą do niej osoby wierzące i na ogół systematycznie praktykujące. Stosunek ich do księży jest pozytywny, co nie oznacza, że nie widzą braków w jego postępowaniu. Uznają konieczność pośrednictwa kapłana w sprawach zbawienia, oddają mu szacunek, zwracają jednak uwagę na jego osobowe wartości. Potrafią odróżnić księdza od Kościoła i wiary. Pragną też mieć księdza w swojej rodzinie z pobudek czysto religijnych. Ksiądz zawsze jest dla nich księdzem. Na strój księdza patrzą obojętnie. Dla tej grupy ksiądz jest autorytetem religijnym. Jeśli pragną nawiązać z nim kontakty, to przede wszystkim jako z duszpasterzem. Nie są jednak pozbawieni elementów tradycyjnych w ocenie pracy i działalności księdza. Wypowiadając uwagi krytyczne pod adresem księdza kierują się przede wszystkim troską o dobro religii. Katolików przynależących do tej grupy więcej jest w mieście niż na wsi, z kolei na wsi — więcej wśród autochtonów niż wśród napływowych. Rekrutują się oni zarówno

spośród mężczyzn jak i spośród kobiet. Natomiast gdy chodzi o wiek, najczęściej spotyka się ich w kategorii 18—39 lat, oraz 60 i więcej.

3. Grupa katolików o religijności częściowo zobojętniałej. Należą do niej na ogół ludzie wierzący, choć nie spełniający systematycznie praktyk religijnych. Uznają oni pośrednictwo kapłana w sprawach zbawienia, oddają mu szacunek, ale nie zawsze. Ksiądz jest dla nich kapłanem w zasadzie tylko przy ołtarzu. Na strój księdza zapatrują się obojętnie. Kapłana pragną mieć w swojej rodzinie, nie zawsze jednak z pobudek czysto religijnych. Mają oni najczęściej uprzedzeń do księży, często jeszcze z okresu przedwojennego. Księża oceniają przede wszystkim na podstawie praktycznej działalności. Niejednokrotnie zdradzają chęć nawiązania kontaktów z księdzem, by porozmawiać na różne tematy. Osoby przynależne do tej grupy częściej spotyka się w mieście niż na wsi, częściej wśród napływowych niż autochtonów, częściej wśród mężczyzn niż wśród kobiet. Najwięcej występuje ich w kategoriach wieku 40—59 lat.

4. Grupa ludzi o religijności zobojętniałej lub tylko formalnej. Należą do niej katolicy, którzy określili się w ankiecie jako „wierzący”, „religijnie obojętni” i „niewierzący”. Praktyki religijne spełniają oni rzadko, lub wcale nie spełniają. Kapłan nie jest im specjalnie potrzebny. Niektórzy nie uznają jego pośrednictwa w sprawach zbawienia. Na ogół nie chcą mieć księdza w swojej rodzinie. Nie zawsze darzą go szacunkiem. Strój księdza jest im raczej obojętny, ale wolą księdza spotykać w cywilnym ubraniu. Wiele rzeczy u księdza ich razi. Ksiądz przy ołtarzu jest dla nich zwykłym urzędnikiem. W zasadzie nie uznają autorytetu księdza i raczej unikają spotkania z nim, nawet w kościele. Rekrutują się oni raczej z miasta niż ze wsi, więcej spośród autochtonów niż spośród napływowych, raczej spośród mężczyzn niż spośród kobiet. Występują też we wszystkich kategoriach wieku, wśród nich jest jednak więcej starszych niż młodzieży.

Trudno byłoby wskazywać jaki jest zasięg poszczególnych grup w społecznościach parafialnych. Wydaje się, że na wsi pierwsza grupa i druga wynosi około 70%, trzecia około 20% a czwarta około 10%; w mieście zaś pierwsza i druga grupa wynosi około 60%, trzecia około 25%, a czwarta około 15%. Przedstawiona typologia nie jest zadowalająca. Uwzględniono w niej bowiem tylko stosunek katolików do duchowieństwa, a jak wiadomo, są jeszcze inne kryteria, które łącznie z omawianym tutaj pozwalają dopiero przeprowadzić wyczerpującą typologię religijności katolików”.

Rozprawa ks. doc. Piwowarskiego stanowi ważny przyczynek do socjologii stanu kapłańskiego. Zachodzące współcześnie przemiany doprowadziły do zakwestionowania statusu księdza w społeczeństwie. Z jednej strony została podważona tradycyjna koncepcja kapłana — duszpasterza, z drugiej zaś Sobór Watykański II ukazał nowy model „kapłana na czasy dzisiejsze”. W tej sytuacji poznanie socjologicznej problematyki kapłaństwa ma duże znaczenie dla nowego samookreślenia stanu kapłańskiego. Autor zajął się tą problematyką od strony społeczeństwa katolickiego, mianowicie jakie są opinie katolików o księżach, oraz jakie wysuwają wobec nich postulaty. Pozostała jednak nietknięta druga strona problematyki, co sami księża sądzą o swej sytuacji, pozycji i roli w Kościele i społeczeństwie. Pod tym względem należy wskazać na pilną potrzebę badań socjologicznych. Dopiero te dwukierunkowe badania mogą przyczynić się do wytworzenia pełnego obrazu współczesnego kapłana w aspekcie socjologicznym. Dobrze się stało jednak, że autor zapoczątkował na terenie polskim badania stanu kapłańskiego i zwrócił uwagę na ważność i aktualność problematyki kapłaństwa.

Badania ks. doc. Piwowarskiego są zacieśnione terenowo. Obejmują Warmię południową. Ich wyniki nie mają więc znaczenia dla całej Polski, zróżnicowanej środowiskowo i regionalnie. Wsunięte przezeń hipotezy są jednak godne uwagi ze strony wszystkich duszpasterzy.

Pewne wątpliwości budzi dobór próby przez autora. Badaniami zostali objęci przede wszystkim katolicy związani w jakiś sposób z religią i Kościołem. Wskazuje to na pewną tendencyjność próby oraz na pewne zawyżenie uzyskanych wskaźników, dotyczących prestiżu księdza w społeczeństwie. Autor zdawał sobie jednak z tego sprawę i dlatego dane z ankiet uzupełniał danymi z wywiadów przeprowadzonych na tym samym terenie w oparciu o ściśle ustaloną reprezentację.

Ks. Władysław Turek

## ROZWAŻANIA DUSZPASTERSKO-KATECHETYCZNE

Rozważania duszpastersko-katechetyczne. Praca zbiorowa. Poznań—Warszawa—Lublin 1967, 800 s.

Jest rzeczą normalną, że w procesie nauczania zawiązuje się relacja między katechetą a uczniem. Podobny związek powstaje w sakramencie pokuty między penitentem a spowiednikiem, który nie tylko rozgrzesza, ale także spełnia funkcje wychowawcze. Żywotność i efektywność owej więzi między katechetą a uczniem, spowiednikiem a penitentem, zależy w dużej mierze od poznania usposobienia i charakteru tych konkretnych i żywych ludzi, którzy stanowią człony relacji katechetycznej i sakramentalnej.

Ten właśnie postulat, domagający się, aby katecheta i spowiednik znał siebie samego i znał równocześnie bogatą i złożoną psychikę swego ucznia i penitenta, wiąże w pewien sposób cztery studia polskich pastoralistów i znawców katechetyki: ks. Józefa Dajczaka, ks. Franciszka Woronowskiego, ks. Olgierda Nassalskiego i ks. Janusza Tarnowskiego. Piąta część „Rozważań” zawiera pracę ks. Józefa Pastuszki, będącą pewnego rodzaju uogólnieniem i syntetycznym ujęciem wszystkich funkcji kapłańskich.

Duszpasterstwo polskie znajduje się obecnie na etapie wprowadzania uchwał II Soboru Watykańskiego, który był soborem duszpasterskim, z wielkim więc zadowoleniem i zainteresowaniem wita każdą pracę poświęconą problemom duszpasterskim i katechetycznym w naświetleniu soborowym. Czytelnikom *Studiów Warmińskich* pragniemy w skrótowym omówieniu zwrócić uwagę na kilka z nich, wydanych przez Księgarnię św. Wojciecha pod wspólnym tytułem „Rozważania duszpastersko-katechetyczne”.

Nie żyjący już dzisiaj ks. Józef Dajczak, kierownik katedry katechetyki na Akademii Teologii Katolickiej i profesor Warszawskiego Seminarium Metropolitarnego, w pracy, którą zatytułował: *Typologia katechetów a talent katechetyczny*, przedstawia najpierw w zarysie ewolucję metod katechetycznych w ostatnich wiekach aż do czasów obecnych, następnie zajmuje się osobowością duchową katechety w ujęciu filozoficznym i chrześcijańskim, podkreślając jej znaczenie w wychowaniu młodzieży katolickiej. Z kolei autor przechodzi do problemu współpracy katechety z uczniem, by następnie przeprowadzić analizę pojęcia typu i jego odmian wieku dojrzałego w ogólności oraz cechy dojrzałej osobowości męskiej i żeńskiej. Omawia również autor niektóre osobowościowe typy psychofizyczne i umysłowe — przeżyciowe — wieku dorosłego w ich charakterystycznych strukturach, a ponadto w ich wyposażeniach dyspozycyjalnych i zadatkach talentu katechetycznego i pedagogicznego. Skoro zaś proces nauczania jest współpracą dwóch stron, nauczyciela i ucznia, najbardziej duchowo do siebie zbliżonych w pracy, mamy przedstawioną typologię funkcjonalną katechetów i uczniów. U tych ostatnich obok typów funkcjonalnych rozróżnia także typy osobowościowe, ponieważ one uzupełniają się wzajemnie. — Praca niniejsza, katechetyczno-pedagogiczna jest uzupełnieniem i pogłębieniem znanej pracy omawianego autora pod tytułem *Katechetyka*, wydanej drukiem w 1956 roku.

Następną pozycją w omawianej pracy zbiorowej jest praca ks. Franciszka Woronowskiego, którą jednak z pewnych względów omówimy jako ostatnią, tutaj natomiast zajmijmy się pracą ks. Olgierda Nassalskiego *Rola spowiedzi i spowiednika*. Autor pracę swoją dzieli na dwie części: teoretyczną i badawczą. W części pierwszej omawia najpierw miejsce i funkcję spowiedzi wobec przemian psychicznych rozwijającej się jednostki. Działanie wychowawcze konfesjonalu rozciąga się na całe życie wierzącego, ale ma znaczenie specjalne w życiu wierzącej młodzieży w wieku dojrzewania. Przeżycia tego wieku dysponują do szczególnej plastyczności psychicznej i czynią ją specjalnie podatną na wpływ wychowawczy spowiedzi. Krótka charakterystyka okresu dojrzewania, omówienie przeżyć religijnych tego wieku oraz wskazanie, jak spowiedź odpowiada potrzebom psychicznym młodzieży — oto dalsze zagadnienia omówione w pracy.

Na podstawie dotychczasowych badań i opracowań przedstawia z kolei autor elementy wychowawcze sakramentu pokuty, zależne od spowiednika. Mamy tu przypomnienie najbardziej zasadniczych postulatów psychologiczno-pedagogicznych, dotyczących wpływu osobowości spowiednika na penitenta, znaczenie pouczeń przy spowiedzi oraz roli zadośćuczynienia wyznaczonego w sakramencie pokuty.

W badawczej części analizuje autor wypowiedzi młodych penitentów pragnąc dać odpowiedź na pytanie, czy wypowiedzi młodzieży pozwolą wykryć warunki pozytywnego wpływu wychowawczego spowiedzi i spowiednika i czy potwierdzą w jakiejś mierze postulaty omówione w części teoretycznej. W dalszych rozdziałach drugiej części omawia autor opis badań i charakterystykę badanej grupy oraz poddaje analizie psychologicznej wypowiedzi młodzieży na temat: a) motywów korzystania ze spowiedzi, b) uczuć przeżywanych w związku ze spowiedzią, c) trudności życiowych sygnalizowanych przez spowiadających się i roli spowiedzi w ich przezwyciężaniu.

W ostatnim rozdziale omawia autor wypowiedzi dotyczące spowiednika i jego oddziaływania wychowawczego. Ten wpływ wyraża się przede wszystkim przez osobowość spowiednika, z którą młodzież styka się w konfesjonale, dalej poprzez naukę, a więc słowa pouczenia i rady spowiednika, oraz przez pokutę zadaną przez niego do odprawienia, która może również zawierać wiele elementów wychowawczych. Pośrednio wpływ spowiednika wiąże się ze sposobem zachowania się jako kapłana i z całym jego stylem życia obserwowanym nieraz przez penitentów. Dlatego w tym rozdziale analiza wyników ankiety dotyczy wypowiedzi na temat: a) wyboru spowiednika, b) stosunku młodych penitentów do nauki przy spowiedzi, c) pokuty zadawanej przez spowiedników.

W zakończeniu autor omawianej pracy stwierdza, że otrzymane wyniki z badań nie tylko potwierdziły przynajmniej część zasad omawianych teoretycznie w części pierwszej, ale również wysunęły wiele nowych postulatów uwarunkowanych sytuacją psychologiczno-socjologiczną omawianej młodzieży. By spowiedź stała się w pełni i od strony naturalnej psychologiczno-pedagogicznej szansą wychowawczą dla młodzieży, autor przytacza następujące postulaty, które powinny być stosowane:

1. Istnieje ogromna potrzeba pogłębienia motywacji uczęszczania do spowiedzi u młodzieży. Powinno stać się to troską wszystkich wychowawców katolickich. Wydaje się konieczne przebudowanie programu nauczania religii starszej młodzieży, by było możliwe ukazanie młodzieży w nowym świetle życia sakramentalnego, w sposób odpowiedni do nowych potrzeb i problemów wieku dojrzałego, w nowej rzeczywistości ich przeżyć psychicznych.
2. W szczególności sposób zaznaczył się ujemny wpływ wszelkiego nacisku i nalegania na młodzież, aby uczęszczała do sakramentów św. W praktyce nad młodzieżą trzeba zawsze pamiętać o ogromnym szacunku i delikatności.
3. Stosunek kapłana do młodego penitenta, jego zachowanie, słowa, winny zmierzać do przeciwdziałania atmosferze lęku, obawy, która zwykle spowiedzi u młodzieży towarzyszy. Naukę przy spowiedzi i plan pracy można skutecznie podawać w pozytywnej atmosferze emocjonalnej.
4. Należy wielką troską otoczyć wytworzenie odpowiedniej dyspozycji w penitencie. Pomóc mu trzeba do wzbudzenia żalu, postanowienia poprawy i aktów wiary, miłości i nadziei. Inaczej spowiedź może być jedynie formalnym reliktem dziecięcej pobożności.

5. W pracy nad młodzieżą powinno się więcej korzystać z argumentacji, humaniejszemu nawiązujących do psychicznych potrzeb młodzieży i jej bogatych przeżyć. Stanowi to właściwy punkt wyjścia dla wprowadzenia młodzieży w tajemnice wiary i zjednoczenia z Bogiem.

6. Analiza trudności sygnalizowanych przez młodzież świadczy o bardzo słabym uwrażliwieniu sumienia na wiele spraw życia codziennego, które są zupełnie niedostrzegane i nie znajdują miejsca w wyznaniu grzechów. To wychowanie sumienia młodzieży, ukazanie jej innych ludzi żyjących obok nich i obowiązków stąd płynących, powinno stać się troską spowiednika, katechety i innych wychowawców.

7. Bolesne, nieraz tragiczne przeżywanie trudności seksualnych, ukazujące duże zerzytowanie młodzieży, powinno skłonić kapłanów, by problem ten znali od strony psychologii, by mogli skuteczniejszą radą pomagać. Nie powinno się jednak przy tym zagadnieniu za bardzo zatrzymywać młodzieży, ale poszerzać jej horyzonty i pomóc do wytworzenia dynamizmów wtórnych, które dostarczą innych dróg do władcowania się wrodzonych energii.

8. W wypowiedzi młodzieży ukazują ogromne pragnienie, by znaleźć kapłana — przyjaciela, który w konfesjonale stanie się jej powiernikiem i pomocnikiem. Powinno to skłonić do bardzo poważnego traktowania każdej spowiedzi i do zdobywania umiejętności nawiązywania kontaktu psychicznego.

9. Analiza wyników potwierdziła bardzo dokładnie, że młodzież korzysta szcze-

gólnie na spowiedzi od kapłanów przejętych swoją misją, czyli prawdziwie zaangażowanych, a zarazem prostych, serdecznych i pełnych wyrozumiałej życzliwości i delikatności. Młodzież traktująca spowiedź powierzchownie grupuje się zwykle przy kapłanach starszych. Mają oni przez to szczególną szansę pomocy tej młodzieży, która powinna być otoczona specjalną troską.

10. Wyniki badań podkreśliły wielokrotnie konieczność stosowania w nauce spowiednika zasady akomodacji, aktualizacji i pogładowości. Okazało się w całej pełni, że nauka spowiednika schematyczna, teoretyczna i niezaktualizowana nie tylko nie pomaga penitentowi ale zraża go do spowiedzi. Nie ma dwóch takich samych penitentów. Każdy ma inne potrzeby, zamilowania i problemy. Do każdego podchodzić trzeba indywidualnie.

11. Wiele do życzenia zostawia dotychczasowa praca kapłanów pod względem zadawania pokuty. Wypowiedzi młodzieży podkreśliły wartość pokuty praktycznej, zróżnicowanej i połączonej z czynem, umartwieniem. Najlepszą w świetle omawianych wyników wydaje się pokuta praktyczna, połączona z modlitwą. Konieczne wydaje się wprowadzenie młodzieży w głębsze rozumienie pokuty sakramentalnej jako włączenie się do zadośćuczynienia Chrystusa. Uniknie się wówczas dysproporcji między poczuciem winy i popełnionym grzechem, a otrzymaną na spowiedzi pokutą.

12. Wszystkie omówione powyżej postulaty domagają się od kapłana — spowiednika młodzieży znajomości psychologii i pedagogiki. Należy bezwzględnie podkreślić konieczność ciągłego dokształcania się w tej dziedzinie. Postulaty powyższe domagają się dalej od spowiedników młodzieży ciągłej troski o pogłębienie swego posługiwania w konfesjonale nie tylko przez wiedzę teoretyczną i swoje własne głębokie życie duchowe, ale i przez osobiste, pełne miłości i szacunku, zaangażowanie się w sprawę każdego penitenta.

Następnym z autorów omawianej pracy zbiorowej jest ks. Janusz Tarnowski, który swoją pracę zatytułował: *Typologia charakteru pomocą dla katechety i spowiednika*.

Aby nauczanie katechety i spowiednika było skuteczne, konieczna jest wierność słowu Bożemu i człowiekowi, konieczna jest znajomość człowieka pojedynczego, jego typ charakterologiczny. Psychologia zna bardzo wiele typologii charakterologicznych, autor do analizy wybiera jedną z nich, holendersko-francuską, której twórcami są: G. Heymans, E. Wiersma i R. Le Senne, a to dlatego, że jest ona: a) aktualna, tzn. zgodna ze współczesnym stanem wiedzy, b) obiektywna, tzn. dobrze oddaje rzeczywistość, c) praktyczna, czyli skutecznie daje się zastosować w wielu dziedzinach. Autor stwierdza, że pracą swoją pragnie choć w części wypełnić lukę w charakterologii polskiej. Składa się ona z czterech rozdziałów, które noszą następujące tytuły: 1. Wprowadzenie w typologię charakteru według Heymansa—Wiersmy—Le Senne'a, 2. Zasadnicze typy charakteru, 3. Orientacja charakterologiczna pracy katechety i kierownika duchowego, 4. Dokumentacja diagnostyczna (Kwestionariusz, Wykaz odpowiedników morfologicznych, Wykaz odpowiedników graficznych).

W pracy swojej autor pragnie oddać do dyspozycji katechetów i spowiedników zarys typologii francusko-holenderskiej, jako cennego narzędzia pomocniczego w ich trudnych i odpowiedzialnych zadaniach. Autor omawia pojęcie charakteru, indywidualności, osobowości i temperamentu w ujęciu wspomnianych autorów, wymienia następujące typy charakteru: nerwicowiec, czyli typ pobudzająco-emocjonalny, flegmatyk, czyli typ systematyczny, sangwinik, czyli realista, sentymentalny, czyli typ hamująco-emocjonalny, pasjonat, czyli typ autorytatywny, amorfik, czyli typ limfatyczny, apatyk, czyli typ statyczny oraz choleryk albo typ dynamiczny. Ciekawie autor na stronie 505 do 507 zestawia główne cechy charakterystyczne ośmiu wymienionych wyżej typów, a następnie podejście katechety i spowiednika w swej pracy do przedstawicieli poszczególnych typów.

Jak to już wyżej wspomniano, następna praca ks. Józefa Pastuszki: *Kapłan—człowiek i duszpasterz*, jest syntetycznym ujęciem wszystkich funkcji kapłańskich. Każdy katecheta czy też spowiednik znajdzie tu wiele materiału do refleksji nad sobą samym. Wystarczy tylko przytoczyć problemy poruszone w pracy przez autora, aby przekonać się o szerokim wachlarzu spraw związanych z kapłanem jako człowiekiem i duszpasterzem. A oto zestaw problemów przedstawionych w omawianej pracy: Pierwiastki boskie i ludzkie w Kościele i w kapłaństwie. Kapłan katolicki. Transcendentny charakter kapłaństwa. Człowieczeństwo kapłana. Co to jest powo-

lanie kapłańskie? Z psychologii powołania kapłańskiego. Świętość kapłańska według *Menti nostrae*. Asceza kapłańska. Nawyk w życiu religijnym. Modlitwa. Rozmyślanie duchowne. Lektura. Milczenie. Samotność. Rozczarowania kapłańskie. Odejście od kapłaństwa. Duszpasterstwo a znajomość człowieka. Obcowanie z ludźmi. Braterstwo kapłanów. Kapłani starsi i młodszy. Kapłan — ojciec duchowny. Kapłan jako nauczyciel. Kapłan profesor. Posłannictwo kapłana pisarza oraz Kapłan katolicki wobec współczesnych prądów umysłowych. W czterestu wypadkach na dwadzieścia pięć zasygnalizowanych problemów, autor rozpoczyna mottem zaczerpniętym z Pisma św.

A oto szczegółowsze spojrzenie na dwa poruszone problemy: Duszpasterz a znajomość człowieka, zaopatrzony mottem: „Znam sprawy twoje, pracę i cierpliwość twoją” (Apok. 2,1) oraz ostatni problem w pracy: Kapłan katolicki wobec współczesnych prądów umysłowych, zaopatrzony mottem będącym wyjątkiem z pierwszego listu do Koryntian św. Pawła 1,20—23.

W pierwszym zagadnieniu autor omawia dwa aspekty duszpasterstwa: mianowicie potrzeby zawodowe duszpasterstwa oraz środki poznawania ludzi. Żaden zawód życiowy nie wymaga tak głębokiej, wielostronnej znajomości człowieka jak kapłaństwo. Działalność kapłana — duszpasterza sięga w głąb duszy ludzkiej, dotyczy czynów wewnętrznych, obejmuje uczucia, myśli i akty woli, a zatem dziedzinę na wskroś osobistą, do której inny człowiek nie ma dostępu.

Duszpasterstwo nie jest czynnością mechaniczną, a człowiek religijny to nie automat przyjmujący samoczynnie podniety religijne i reagujący w sposób z góry przewidziany i ustalony. Jest on istotą rozumną i wolną. Dotarcie do jego duszy i oddziaływanie religijne winno się liczyć z prawami jakie rządzi życiem rozumnym. Nadprzyrodzoność, łaska Boża, bazują na uzdolnieniach naturalnych człowieka.

Klasyczną formą oddziaływania religijnego w sposób indywidualny na dusze ludzkie jest spowiedź, gdzie kapłan jest nie tylko szafarzem pokuty, ale i kierownikiem dusz, doradcą, sędzią a zarazem ojcem, a to wszystko wymaga znajomości człowieka. Jako środki poznania drugiego człowieka wymienia autor następujące:

1. Samopoznanie, które jest warunkiem znajomości człowieka. Zawsze na cudzą psychikę patrzy człowiek przez pryzmat własnego ja, przez własne dążenia, uczucia, myśli. Musimy uprzednio poznać siebie samych, wczuwać się w poruszenia własnej duszy, wnikać w motywy własnych czynów, w pobudki zamierzeń, by zorientować się w źródłach postępowania innych ludzi.

2. Poznanie innych ludzi. Każdy człowiek ma jakąś znajomość cudzej psychiki, ale gdy chodzi o kapłana, to potrzebuje on wiedzy głębszej i bardziej wnikliwej, potrzebuje pewnego „wyczucia” drugiego człowieka.

3. Doświadczenia życiowe. W pracy duszpasterskiej, w życiu kapłańskim, kapłan przeżywa różnego rodzaju sytuacje, które wystawiają na próbę jego sprawność społeczną, spotyka różnych ludzi, przeżywa różne konflikty, a te bogacą doświadczenia życiowe.

4. Spowiedź jest ważnym źródłem poznania człowieka.

5. Rola środowiska. Aby zrozumieć człowieka, trzeba uwzględnić te najważniejsze czynniki, jakie kształtowały jego psychikę, a więc krajobraz, klimat, glebę, środowisko społeczne jak rodzina, szkoła, zakład pracy, duch czasu itd.

W ostatnim zagadnieniu poruszonym przez autora omawianej pracy mamy następujące szczegółowe zagadnienia. Dwa oblicza człowieka: ponadczasowe i współczesne, postępn i nowoczesność, charakterystyczne cechy człowieka współczesnego: 1) racjonalizm, 2) postawa empiryczna, 3) liberalizm, 4) technizacja życia, 5) pragmatyzm życiowy, 6) funkcjonalizm oraz 7) uspołecznienie. Na końcu autor stwierdza, że Kościół nie jest wrogiem „współczesności” w jej założeniach ideowych, a tylko odnosi się krytycznie do pewnych krańcowych form, w jakich ona się przejawia. Kościół nie może się izolować od współczesnego człowieka, konieczny jest dialog. Świadomość tego stanu winna przenikać kapłana w jego pracy duszpasterskiej.

Pozostała do omówienia ostatnia praca, która, jak sam tytuł wskazuje, poświęcona jest fundamentalnemu problemowi teologii pastoralnej, o którym zwłaszcza ostatnio, w dobie posoborowej, często czytamy i słyszymy. Dla podkreślenia aktualności zagadnienia poruszonego w tej pracy omawiamy ją w innej kolejności niż to mamy w rozważaniach. Ks. Franciszek Woronowski pracę swoją, którą zatytułował: *Istota teologii pastoralnej*, podzielił na trzy części (uwzględniając zagadnienia wstępne). Część pierwszą zatytułował: Przedmiot teologii pastoralnej, a składa



się ona z dwóch podczęści i siedmiu rozdziałów. Pierwsza z nich nosi tytuł: Czynniki determinujące przedmiot i zawiera pięć następujących rozdziałów: 1. Postanowienie Boże: a) Fakt istnienia postanowienia, b) Treść postanowienia, c) Dokonywanie się postanowienia. 2. Chrytologiczno-soteriologiczna konkretyzacja postanowienia Bożego: a) Wcielenie Słowa i Jego pośrednictwo, b) Uzdolnienie nas do odnowienia, c) Przygotowanie środków odnowienia, d) Stały element odnowy. 3. Istota odnowienia w Chrystusie: a) Pełnia życia, b) Pełnia życia w zjednoczeniu z Chrystusem, c) Element zjednoczenia, d) Chrystianizacja. 4. Dwustronność działania w chrystianizacji: a) Działalność chrystianizacyjna, b) Uświęcenie się. 5. Eklezjologiczny charakter chrystianizacji: a) Następstwo ponadczasowości odnowy, b) Działanie Chrystusa przez Kościół.

Druga podczęść, zatytułowana przez autora: Wyznaczone przez obiektywne czynniki przedmiot, zawiera następujące dwa rozdziały: 1. Stawianie się eklezjologicznej chrystianizacji: a) Nadprzyrodzony aspekt chrystianizacji, b) Aspekt doczesny. 2. Jedność przedmiotu.

Część druga pracy, nosząca tytuł: Całościowe ujęcie przedmiotu, zawiera trzy następujące rozdziały: 1. Ontologiczne elementy przedmiotu: a) Analogiczne określenia w Piśmie św., b) Ontologiczne elementy relacji w pasterstwie, c) Ontologiczne elementy w chrystianizacji. 2. Ujęcie elementów chrystianizacji w jeden przedmiot: a) Przedmiot materialny, b) Przedmiot formalny. 3. Całościowość przedmiotu właściwego: a) Całościowy podmiot działania, b) Autentyczność, c) Dynamiczność, d) Przedmiot właściwy w świetle historii, współczesnej myśli teologicznej i życia, e) Definitywne określenie całościowego przedmiotu właściwego.

Wreszcie w części trzeciej, noszącej tytuł: Poznawalność przedmiotu i jego teoria, w trzech rozdziałach autor porusza takie problemy: 1. Natura przedmiotu i środki poznania. 2. Pastoralna teologia dogmatyczna: a) Pojęcie i koncepcja teologii, b) Cała pastoralna mieści się w teologii *sensu stricto*, c) Integralna częścią teologii, d) Centralne stanowisko, e) Teologia pastoralna musi być dynamiczna. 3. Traktowanie pastoralnej jako nauki: a) Możliwość osiągnięcia cech nauki, b) Jakość poznania.

Na końcu autor pisze: „teologia pastoralna jest dynamiczno-teologiczną nauką o całościowej chrystianizacji konkretnych ludzi przez Kościół...”.

W tym ujęciu teologia pastoralna jest nauką o realizacji Bożego planu zbawienia Ludu Bożego w Chrystusie i przez całego Chrystusa w jego pośrednictwie wstępującym i zstępującym. Jest więc nauką o przestrzennym wcieleniu Chrystusa w czasie działanie Kościoła — jakby najwyższego Sakramentu. Kościół uświęcający (*Ecclesia sanctificans*), którego duszą niestworzoną jest Duch Święty, przy pomocy sakramentów świętych wszczepia konkretnych ludzi w Chrystusa, realizując Boży plan odnowienia w Nim ludzi. W takim ujęciu teologia pastoralna wychodzi z wąskich ram teologii pasterskiej, wkracza w samo centrum teologii i staje się nauką o całym *agibile* w relacji Bóg — człowiek. Równocześnie ujmuje całościowo zarówno ontologiczne elementy samego przedmiotu, jak i jego poznawania. A to znaczy, że ujmuje całą jego istotę. Sprzyja ono zrozumieniu zjawiska różnorodności pojmowania jej istoty w dotychczasowym rozwoju i przyczynia się do wyeliminowania różnych poglądów na jej istotę. Ujmuje bowiem wszystkie istotne elementy zachodzące w relacji Bóg-Chrystus (Najwyższy Pasterz) — człowiek — życie nadprzyrodzone i zbawienie. Jednocześnie ujmuje całościowo istotne elementy poznawania tej relacji. ...

Dodać warto, że przedstawiona koncepcja pastoralnej wymagała postawienia koncepcji całej teologii, w której pierwsza zajęłaby należne jej miejsce. Ponadto wymagała ona koncepcji teologii jako nauki. Te przesunięcia w samej koncepcji teologii i ważkość pewnego rozwiązania zagadnienia istoty pastoralnej, zadecydowały, że w argumentacji przytoczono wiele prawd (i dowodów na nie) omawianych w dogmatyce. Chodziło bowiem o jak największą siłę dowodową stawianych tez. Osiągnięcie pewnej podstawy dla tworzenia całej teologii pastoralnej jest dobrem takiego rzędu, że — jak się zdaje — ich ograniczenie byłoby osłabieniem wartości pracy, choć mogłaby zyskać na tym zwartość jej układu. Przy zastosowanym wachlarzu dowodów osiągnięto jednak wysoki stopień pewności słuszności koncepcji. Przez to praca może spełniać rolę podbudowy całej teologii pastoralnej jak i jej poszczególnych elementów. A to było celem podjęcia próby rozwiązania problemu istoty teologii pastoralnej” (s. 223—224).

Na zakończenie omawiania ciekawej pracy zbiorowej polskich pastoralistów i znawców katechetyki, trzeba dodać, że każda z omówionych prac udokumento-

wana jest przypisami, posiada szczegółową bibliografię przedmiotu zawierającą wykaz źródeł, niekiedy wykaz ważniejszych opracowań, a przede wszystkim bogatą literaturę zasadniczą i pomocniczą. Omówiona praca ze względu na swą aktualną problematykę zasługuje na szczególną uwagę wszystkich duszpasterzy.

*Ks. Władysław Turek*

## SKOROWIDZE DO STUDIÓW WARMIŃSKICH I—V (1964—1968)\*

Treść: I. Skorowidz rozpraw i artykułów. II. Skorowidz recenzji i omówień. III. Skorowidz nazwisk. IV. Skorowidz nazw geograficznych. V. Skorowidz rzeczowy. VI. Skorowidz biblijny. VII. Skorowidz kanoniczny. VIII. Skorowidz rękopisów. IX. Wykaz ilustracji.

### I. SKOROWIDZ ROZPRAW I ARTYKUŁÓW

- Borzyzkowski M.: Koncepcja bytu w metafizyce Suareza. I, 393—407.  
— Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI wieku. II, 31—63.  
— Z problematyki suarezjańskiej teorii przyczynowości. III, 317—364.  
— Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343—1417). V, 111—199.  
— [Wyd.] Jan z Kwidzyna: Spis treści wyjaśnienia składu apostołskiego (po 1399 r.). V, 585—590.
- Ewczuński E.: Różnice w cechach temperamentu między młodzieżą duchowną a świecką w świetle kwestionariusza Guilforda-Zimmermanna. II, 389—455.
- Gulbinowicz H.: Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności. I, 259—282.  
— Moralna ocena pracy ludzkiej w pismach św. Ambrożego. II, 261—278.  
— Geneza konstytucji Hozjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie. V, 43—65.
- Kamiński M.: Jan Dantyszek — Człowiek i pisarz. I, 57—114.  
— List Bernarda Wapowskiego do Jana Dantyszka. IV, 553—554.
- Korewa J.: Rola braniewskiego Hosianum w dziele zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą w wiekach XVI—XVIII. V, 77—87.
- Lohr M.: Problematyka sztuk wyzwolonych w pismach Kasjodora, I, 373—391.  
— Kasjodora klasztor *Vivarium*, II, 371—387.  
— Zagadnienia muzyki w pismach Kasjodora i ich źródła. III, 301—315.  
— Zagadnienia logiczne w pismach Kasjodora. IV, 447—476.
- Miechoń E.: Symbolika kluczy w Apokalipsie. IV, 133—159.
- Myśków J.: Apologetyka a teologia. II, 171—204.  
— Apologetyka i religioznawstwo. Niektóre punkty styczne w świetle współczesnych poglądów. III, 185—219.  
— Przedmiot materialny apologetyki naukowej wobec historyczno-morfologicznych badań Rudolfa Bultmanna i jego szkoły. IV, 161—286.  
— Egzystencjalny agnostycyzm metodyczny względem najstarszej apologii chrześcijaństwa. V, 241—274.
- Obłąk J.: Stosunek do nauki i sztuki biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego. I, 7—56.  
— Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii. II, 7—30.  
— Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej. III, 7—44.  
— Sprawa inwentarza biskupów warmińskich po przejściu Ignacego Krasickiego do Gniezna. IV, 5—33.  
— O początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie. V, 5—41.
- Pawluk T.: Zasada śledcza w kanonicznym procesie karnym. I, 283—337.  
— Uprawnienia biskupów dotyczące Mszy św. i Sakramentów św. zawarte w motu proprio „*Pastorale munus*”. II, 279—350.

\* Odsyłacze skorowidzu notują rzymską cyfrą tom, arabskimi cyframi po przecinku strony. Hasła uszeregowane są według alfabetu łacińskiego 25 literowego z pominięciem znaków diakrytycznych zarówno obcych jak i polskich.

- Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim. III, 79—93.
- Odnowa Mszy św. w świetle soborowej reformy liturgicznej. IV, 399—446.
- Przyznanie sądowe strony w procesie kanonicznym. V, 325—472.
- Piechnicki L.: Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie kolegium w Braniewie na uniwersytet. V, 67—76.
- Konwikt szlachecki w Braniewie (1565—1600). V, 89—110.
- PiwoŃski W.: Typologia religijna katolików południowej Warmii. I, 115—197.
- Z badań nad percepcją ideologii religijnej na południu Warmii. II, 113—169.
- Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii. III, 95—183.
- Podolecki J.: Szafarz sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej. IV, 363—397.
- Szafarz sakramentu chrztu od wieku VIII do Soboru Trydenckiego. V, 473—493.
- Poręba P.: Naukowe podstawy pedagogiki ks. W. Gadowskiego. I, 409—467.
- Dziecko — Srodowisko — Wychowawca w procesie wychowania religijno-moralnego. Aspekt psychologiczny. II, 457—504.
- Ks. Walenty Gadowski — wychowawca dzieci i młodzieży. III, 365—422.
- Działalność ks. Walentego Gadowskiego na polu wychowania. IV, 477—525.
- Jedność, spójność i trwałość struktury rodzinnej w procesie wychowawczym dziecka. V, 529—583.
- Szorc A.: Losy biskupstwa warmińskiego w dobie wojny północnej (1700—1711). II, 65—93.
- Diaspora diecezji warmińskiej za biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego (1698—1711). III, 45—77.
- Z działalności kościelnej biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego na Warmii (1698—1711). IV, 35—82.
- [Wyd.] Articuli iurati A. C. Załuski Episcopi Warmiënsis. IV, 555—558.
- Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji. V, 201—239.
- Turek W.: Rola duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej (na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej). IV, 83—131.
- JOC i metoda jego działalności apostołskiej. V, 495—527.
- Wirszylło J.: Eklezjologiczna terminologia dokumentów qumrańskich. I, 199—214.
- Uwagi na marginesie kazań Krasieckiego. II, 95—111.
- Wojtkowski J.: Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów. I, 215—257.
- Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII wieku. II, 205—259.
- Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku. III, 221—299.
- Studia Pomoraniae Assumptionistica. IV, 287—361.
- Sprawy warmińskie i krzyżackie we wrocławskim egzemplarzu piętnastowiecznego wydania Listów Kardynalskich Eneasza Sylwiusza Piccolominiego. IV, 527—552.
- Matka Boska w maryjnych lekturach monastycznych Polski XIII wieku. Studium historyczno-dogmatyczne. V, 275—323.
- Zdanowicz S.: Święta maryjne u różnych narodów. I, 339—372.
- Święta maryjne partykularne umieszczone w nowym Mszału Rzymskim z 1961 roku. II, 351—369.

## II. SKOROWIDZ RECENZJI I OMÓWIEN

- Hurwic J. [Red.]: Mikołaj Kopernik. Szkice monograficzne. Warszawa 1965. (M. Borzyszkowski). III, 430—438.
- Kesten H.: Kopernik i jego czasy. Warszawa 1961. (M. Borzyszkowski). I, 469—471.
- Komentarze Fromborskie Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku. Olsztyn 1965. (M. Borzyszkowski). V, 591—592.
- Kuhn T.S.: Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli. Warszawa 1966. (M. Borzyszkowski). IV, 562—566.
- Kuksewicz Z. [Red.]: Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Wrocław — Warszawa — Kraków 1965. (M. Borzyszkowski). III, 425—430.
- Mikołaj Kopernik w świetle nowszych badań (M. Borzyszkowski). III, 438—444.
- Pagaczewski J.: Obserwatoria Mikołaja Kopernika na Warmii. Olsztyn 1967. (M. Borzyszkowski). V, 592—594.
- „Prawo Kanoniczne” IX (1966) nr 3—4, X (1967) nr 3—4. (P. Ilwicky). V, 604—607.
- Sikora A.: Spotkania z filozofią. Warszawa 1965. (M. Borzyszkowski). III, 423—425.
- Sprawozdanie z sesji naukowych rady pedagogicznej Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie za okres od 29 stycznia 1957 roku do 12 maja 1964 roku. (J. Myśków). I, 473—476.
- Studia Philosophiae Christianae* I (1965) nr 1—2. (M. Borzyszkowski). IV, 566—568.
- II (1966) nr 1 i III (1967) nr 1. (M. Borzyszkowski). V, 594—598.
- Studia Theologica Varsoviensia* [1963—1967]. (J. Wojtkowski). V, 598—604.
- Winter E. Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für Kirchenreformbestrebungen im 14 Jahrhundert. Berlin 1964. (M. Borzyszkowski). IV, 559—562.

## III. SKOROWIDZ NAZWISK \*

- Aaron: II, 99 104. III, 246. IV, 304. V, 305.
- Aaron (biskup): I, 240.
- Aaron (opát): I, 216 256.
- Abaddon: IV, 150 151.
- Abbon Opat: V, 378.
- Abel: II, 271. IV, 304 405. V, 315.
- Abelard: V, 151.
- Abercromby Robert: V, 82.
- Abezler Jan: II, 58 59.
- Abgar V Ukkama: III, 271 286.
- Abichar: III, 278.
- Abigail: IV, 304.
- Abiron: IV, 301.
- Abraham: I, 210 263 474. III, 369. IV, 183 304. V, 297.
- Abraham W.: I, 236 238 239 242 284. IV, 366.
- Abramek R. J.: V, 600 603.
- Abramowski E.: I, 415.
- Accaramboni Ignacy: I, 41.
- Accarambono Józef: V, 207, 219.
- Accursius Bonus: V, 14.
- Acha R.: IV, 140.
- Achates: I, 84 86 88.
- Achillini A.: III, 432, 440.
- Achmanow A.: IV, 466 468.
- Achtsnicht: II, 43.
- Adalbertus Pragensis, zob.: Wojciech św.
- Adam: I, 98. II, 266 267. IV, 170 212 304. V, 194 253.
- Adam z Kurozwęk: IV, 543.
- Adlerstern Joran: II, 70.
- Adrian: II, 382.
- Adrian de Linda: IV, 555 558.
- Aeginetae P.: III, 433.
- Afanasieff N.: V, 600.
- Affaita Karol: IV, 39. V, 208.
- Afrodozy, Afrodyzjusz, zob.: Frodyzjusz.
- Afrykan Sekstus Juliusz: III, 271.
- Agapet (papież): II, 374.
- Agata św.: I, 155 159.
- Ageison Jan: II, 15.
- Agnieszka Blannbekin (czcigodna): V, 301.
- Agobard z Lyonu: V, 385.
- Agrykola Rudolf (młodszy): I, 59 61—62 95 106.
- Agrypin (biskup): IV, 391 392.

\* Skorowidz obejmuje obok postaci historycznych także i postacie mitologiczne, ze względu na badania wątków literackich lub ikonologii dzieł sztuki. Z zasady nazwiska i imiona podane są w brzmieniu polskim, wyjątkowo w obcym, gdy brak polskiego.

- Ahsmann H. P. J.: V, 299.  
 Aicher G.: V, 342.  
 Aichler Jan: I, 72.  
 Aichler Stanisław: I, 79.  
 Aigrain R.: III, 192.  
 Ajdukiewicz K.: V, 595.  
 Akan: V, 341.  
 Akwawiwa Klaudiusz: V, 69 70 71 96 97 99 101.  
 Alanus de Rupe: V, 10.  
 Albano Franciszek: I, 37.  
 Albericus de Rosate: IV, 22.  
 Albert (biskup pomezkański): V, 111 141.  
 Albert (proboszcz w Orniecie): II, 53.  
 Albert z Padwy: V, 11 24.  
 Albert Wielki św.: I, 345. II, 39 41 54 389. III, 427 429 430. IV, 22 309. V, 9 10 14 171.  
 Pseudo-Albert Wielki: IV, 315 339 355. V, 9.  
 Albertrandi Jan: I, 12 13 14 15 16 29 56.  
 Albertus de Bohemia, zob.: Rankovy Wojciech.  
 Albinus: I, 387 391. II, 371. III, 313 315.  
 Albrecht Brandenburski: I, 73 74 75 78 79. II, 7 61. IV, 536 540 543 544 550 551 552. V, 67 73.  
 Albrecht Fryderyk: III, 45 46. V, 231.  
 Alciati Andrzej: IV, 22.  
 Alcorta J. J.: I, 404 405 406. III, 356 358 359 360.  
 Aleksander (autor Confessionale): V, 12.  
 Aleksander I (papież) św.: V, 371 372 373 387 472.  
 Aleksander II (papież): II, 46.  
 Aleksander III (papież): V, 387.  
 Aleksander IV (papież): V, 388.  
 Aleksander z Afrodyzji: II, 54. IV, 22.  
 Aleksander z Aleksandrii: I, 402. III, 359.  
 Aleksander z Hales: II, 54. IV, 22 292. V, 10 176.  
 Aleksander z Malonne: I, 218.  
 Aleksander de Villa Dei: II, 47. V, 116.  
 Aleksander Wielki: I, 84.  
 Aleksandrowicz P.: V, 605.  
 Aleksy św.: III, 260.  
 Alfarabi: II, 54.  
 Alfeusz: V, 311.  
 Alfons Liguori św.: II, 362 364 368.  
 Alfons de Spina: V, 11.  
 Alfiusz (XVI w.): I, 65.  
 Alipiusz: I, 387 391. III, 305 307 313 314 315.  
 Alkuin: I, 391. V, 482.  
 Allard P.: I, 277. II, 262 263 269.  
 Allbright W. F.: I, 475. III, 198.  
 Alliopagus, zob.: Knobelsdorf.  
 Allo P.: IV, 135 136 144 149 150 151 154.  
 Allport G. W.: II, 391 392 400 401.  
 Almastorp Jan: II, 58.  
 Alshut Urban: V, 83.  
 Altaner B.: IV, 357.  
 Altessera Dandinus: IV, 31.  
 Althaus P.: IV, 297 298. V, 270.  
 Alvarotis Jakub, de: IV, 22.  
 Amalariusz (arcybiskup Trewiru): V, 476.  
 Amalsunta: II, 372.  
 Amatus Sylwiusz: I, 59 60 77 83 88.  
 Ambrozjaster: IV, 385.  
 Ambroży św.: I, 107 110 259—282. II, 18 54 250 251 261—278 384. IV, 373 404 405. V, 9 191 369 370.  
 Pseudo-Ambroży: IV, 385.  
 Ambroży Autpert: II, 250 253. IV 356.  
 Ambroży z Gdańska: III, 433 442.  
 Amfiliodor: IV, 387.  
 Aminadab: IV, 314.  
 Amiot F.: III, 251. IV, 400.  
 Ammoniusz Hermeiou: I, 376 377 382 383. IV, 449 450 452 453.  
 Amsterdamski S.: IV, 562.  
 Amulo: V, 480.  
 Ananiasz (chrzciciel św. Pawła): IV, 381. V, 516.  
 Ananiasz (mąż Safiry): I, 273.  
 Anastazja: I, 218.  
 Anastazy I (cesarz): IV, 396.  
 Anastazy II (papież): IV, 396.  
 Anthonianus, zob.: Piotr de Accollis de Aretio.  
 Anciaux P.: V, 600.  
 Andechs (rodzina): I, 243.  
 Andechs Gizela, zob.: Berg Gizela.  
 Andrea Vallensis: V, 392.  
 Andreae Antoni: V, 14.  
 Andreucci A.: I, 18.  
 Andronik Franciszek: IV, 547.  
 Andronikos z Rodos: I, 382. IV, 448.  
 Andrzej Apostoł św.: I, 43 55 349. III, 19 21. V, 23 35 39 130 218.  
 Andrzej Bobola św.: III, 18.  
 Andrzej II (węgierski): I, 243.  
 Andrzej z Cezarei: IV, 142.  
 Andrzej z Kokorzyna: III, 428.  
 Andrzej z Krety: V, 289 290 291.  
 Angelo da Fiesole: II, 366.  
 Angelus de Clavasio: V, 12 13 25.  
 Angelus Jakub: V, 13.  
 Anioł Stróż: III, 226, 232.  
 Ankermann B.: III, 197.  
 Anna św.: I, 46 195 235 236 254. II, 87 88. III, 21 226 230—232 237 248 249 260 261 272 273 282 290 298 438. IV, 52 489. V, 311 312.  
 Anna Austriacka: I, 348.  
 Anna Jagiellonka: V, 21.  
 Anna z Kurozwęk: IV, 543.  
 Annasz: III, 289. V, 346 347.  
 Anonim z Reichenau: V, 275 278 279 285 287 288 289—292 321.  
 Antoine P.: I, 19.  
 Antonellus Jan Karol: IV, 31.  
 Antoni św.: I, 148 195. II, 88. IV, 340.  
 Antoni z Bitoni: V, 11.  
 Antoni de Vercellis: V, 11.  
 Antonin Florencki św.: IV, 23. V, 10 12 13.

- Antychryst: IV, 560. V, 117 118 586.  
 Anzelm Kantuaryjski św.: I, 364, II, 54.  
 V, 9 126 176.  
 Anzelm (biskup Limoges) V, 487.  
 Anzelm (biskup warmiński): II, 33 39 41  
 42 45.  
 Apion: II, 381.  
 Apollinarius: V, 14.  
 Apollo: I, 84 86 102 105.  
 Apollodorus: V, 13.  
 Apollyon: IV, 150.  
 Apolonia św.: I, 159.  
 Apoloniusz z Perge: I, 388. III, 431.  
 Appianus: I, 80. V, 9.  
 Apulejusz z Madaury: I, 383 385 387 391.  
 II, 54. III, 302 313. IV, 459 460 461 462  
 463 464 465 475 476.  
 Aquila G.: III, 432.  
 Arberry A. J.: V, 600.  
 Archelaus: III, 281.  
 Archimedes: I, 15 389. II, 372. III, 442.  
 Archintas Filip: I, 75.  
 Arendt P.: II, 34 37.  
 Arent Tobiasz: V, 84.  
 Aringhi Paweł: I, 18.  
 Ariostis, Aleksander de: V, 12.  
 Armand de Bellovisu: II, 54.  
 Arnold z Ergesten: II, 42.  
 Arnold de Rogiten: II, 58.  
 Arnold F. X.: IV, 119.  
 Aron R.: II, 117.  
 Arnošt z Pardubic: IV, 559. V, 115.  
 Arsen św.: V, 293.  
 Arystarch: I, 102.  
 Arystoksen z Tarentu: III, 301 313.  
 Arystoteles: I, 375 380 382 383 388 389 391  
 395. II, 48 54 202 262 263 373. III, 301 309  
 321 323 330 332 339 340 347 357 423 424  
 425 426 427 428 431 432 435 439. IV, 314  
 332 448 449 450 451 455 456 457 458 464  
 466 467 468 469 472 473 474 475 476 562  
 563 565 567. V, 14 67 116 119 172 191  
 192 193 198 596 597.  
 Aschbach: I, 60.  
 Asklepiades: III, 312.  
 Assemani Józef Szymon: I, 17.  
 Ast Wilhelm: III, 76.  
 Astensis Jan syn Jakuba: V, 31 35 40.  
 Astesanus: V, 12.  
 Aswerus: IV, 298.  
 Atanazy św.: II, 54. V, 129 369 373.  
 Atena: I, 86.  
 Atto (biskup Wercełli): V, 484.  
 Auboyer J.: V, 339.  
 August II: I, 12. II, 65 66 67 68 69 71 77  
 79 80. III, 50 52 56. IV, 39 42 43 44 45  
 53 55 56 81 82.  
 August III: I, 12 23 25 37 40—41 44 47 54.  
 August (cesarz): IV, 245. V, 351 352 358.  
 Augustine C.: I, 294.  
 Augustinus Idunensis: V, 11.  
 Augustyn św.: I, 20 23 80 81 101 103 109  
 195 276 339 353 376 378 385 387 389 390  
 391 437 438 474. II, 16 48 54 107 209 231  
 351 365 377 382 384 385. III, 205 271 302  
 313 314 368 415 423. IV, 23 341 350 364  
 372 387 388 395 396 447 471 485 487 559  
 560 561. V, 9 13 24 25 119 126 131 132  
 134 146 147 148 150 154 155 160 169 175  
 176 179 183 185 187 188 191 197 198 287  
 298 376 489 490 492.  
 Pseudo-Augustyn: II, 253 257. IV, 290 294  
 301 310 314 321 324 327 332 333 349 350  
 352 354 356 357 358 361. V, 131 285.  
 Augustyn z Elbląga: II, 59.  
 Augustyn z Leonissy: V, 11.  
 Aurelian św.: II, 15.  
 Aureliusz Reome: I, 391.  
 Aureoli Piotr: V, 173.  
 Aurimontanus Henryk: I, 79.  
 Auzoniusz Magnus: I, 80 112.  
 Aventini Jan: I, 17.  
 Awa (pseudonim): V, 542.  
 Awerroes: V, 14 172.  
 Awicenna: II, 48. III, 432 433 435.  
 Aymard A.: V, 339.  
 Azazel: IV, 154.  
 Azo Portius: IV, 23.  
 Babbini L.: I, 475 476.  
 Bachofen J. J.: V, 529.  
 Bacon F.: III, 423.  
 Bączkowiec F.: I, 122 146 289. III, 118.  
 IV, 128. V, 328 361.  
 Badyński Antoni: I, 8.  
 Baena J. G.: I, 402 403 404. III, 317 318  
 347 355 360 362.  
 Bagliivi: III, 443.  
 Bahr Andrzej: I, 35.  
 Bainvel J.: II, 193 194.  
 Baka Józef: I, 98.  
 Bakchus: I, 100.  
 Bakocz Tomasz: IV, 540.  
 Balaam: III, 249 261. IV, 304.  
 Balbi Girolamo: I, 60.  
 Balbus Jan: IV, 23.  
 Baley S.: I, 440. II, 499. III, 400. IV, 100.  
 Balić C.: I, 223. IV, 347. V, 172.  
 Balthasar H. U. von: IV, 200.  
 Baluzius S.: V, 385.  
 Bandinelli Roland: V, 392.  
 Bandinus: V, 476.  
 Bańkowski P.: III, 237, 253.  
 Baptista Mantuanus: V, 14.  
 Baptista de Salis: V, 12.  
 Bar R. J.: V, 326 602 604 605 606 607.  
 Baranowski Bogusław: II, 66.  
 Baranowski H.: III, 434, 444.  
 Baranowski M.: IV, 480 482.  
 Baranowski Wojciech: II, 20.  
 Baranowski Z.: III, 136 139 145 161 162  
 163 164 165.  
 Barbara św.: I, 83 195. V, 84.  
 Barbara Zapolya: I, 59 60 89 90 91 95.  
 Barbatia Andrzej: IV, 25.  
 Barberini (kardynał): IV, 38 58.

- Barbosa Augustyn: IV, 31.  
 Barczewski W.: I, 128 157 158 163 474.  
 III, 17.  
 Bereille G.: IV, 378 388 400.  
 Barkali S.: I, 475.  
 Baron J.: I, 289 331.  
 Baroniusz Cezar: I, 18.  
 Barletta Gabriel: V, 11.  
 Barnaba św.: V, 130.  
 Barré H.: V, 287 291.  
 Barth K.: IV, 166 167 169 209 231 243  
 253 254 256 265 276.  
 Barth P.: I, 409.  
 Barthélemy: I, 214.  
 Barthen Jakub: I, 80.  
 Bartholdi (poseł pruski): III, 57 58.  
 Bartłomiej św.: I, 341. II, 14. III, 267.  
 V, 130.  
 Bartłomiej Anglik: II, 54. IV, 23 25.  
 Bartłomiej (biskup sambijski): III, 20.  
 Bartłomiej z Brixen: V, 12 13.  
 Bartłomiej a S. Fausto: V, 12.  
 Bartłomiej z Lipnicy: III, 439.  
 Bartłomiej z Radomia: III, 427—428.  
 Bartłomiej Sybilla: V, 10.  
 Bartłomiej z Usingen: V, 14.  
 Bartnicki Franciszek: V, 83.  
 Bartoccetti V.: I, 289. V, 327 329 332  
 334 409 418 420 427 431 441 443 444  
 445 446 448 452 454 468.  
 Bartoldi (księgarz): I, 20.  
 Bartolino Ryszard: I, 60 91 92.  
 Bartolo de Saxoferrato: I, 474 475. III,  
 248. IV, 23. V, 12.  
 Bartoś F. M.: V, 118 121.  
 Bartoszewicz J.: I, 12 13 14 16 22 55 56.  
 Bartoszewicz S.: I, 414. IV, 482.  
 Bartsch Fryderyk: II, 91. V, 84 85 96 101.  
 Bartsch H. W.: IV, 167 169. V, 269 270  
 271.  
 Bartsch J. S.: II, 90.  
 Barycz H.: I, 71 469 471. II, 58 59 60 62.  
 III, 438 440 442 443 444. V, 90 114 121.  
 Basius Andrzej: V, 208.  
 Bassani Antoni: IV, 58 60 61.  
 Batory Andrzej: V, 23 71 75 101 230.  
 Batory Stefan: V, 70 75 85 96 101.  
 Bauch (budowniczy): IV, 17 18.  
 Baudouin C.: IV, 568.  
 Baudun Walerian: II, 16.  
 Bauer A.: V, 299.  
 Bauer J.: I, 475.  
 Bauer L.: IV, 211.  
 Bauman Z.: II, 114 115 116 117. V, 508.  
 Baumgartner: I, 202.  
 Baur F. C.: IV, 162.  
 Baur R.: II, 385. IV, 448.  
 Baus K.: V, 600.  
 Bawiera J.: V, 348.  
 Baxter Gliceriusz: I, 30.  
 Bazyli Wielki św.: I, 269 277 282 389 391.  
 II, 265. III, 376. IV, 387 485. V, 191  
 293.  
 Bażyński Jerzy: I, 73 76.  
 Beath E. W.: IV, 568.  
 Beatrycze (legendarna zakrystianka): V,  
 301.  
 Bebel: I, 110.  
 Becker H.: V, 157.  
 Beckmann F.: II, 32 33 34 36 37 39 41  
 42 43 44 45 46 48 49 52 53 55 58.  
 Beda Czcigodny św.: I, 240. II, 54 250  
 251 254 255. III, 271. V, 13 14 126 191.  
 Bedemontanus Sylwester, zob.: Sylwe-  
 ster de Prierio.  
 Bednarski F.: I, 453. III, 400.  
 Begnudelli Basso Franciszek: I, 18.  
 Behm: IV, 152.  
 Bejze B.: IV, 567 568. V, 594.  
 Bekker: III, 309.  
 Bel: IV, 155.  
 Bela Maciej: I, 18.  
 Belial: I, 200 206 213.  
 Bellière U.: II, 373 378.  
 Bellamy J.: IV, 364. V, 477.  
 Bellator: II, 381 386.  
 Bender J.: II, 32 33 34 35 37 38 39 40 41  
 42 43 44 45 46 48 49 50 51 52 53 54 55  
 56 57 58 59 61. IV, 67. V, 5 224.  
 Benedetti A.: III, 432.  
 Benedicto A.: III, 433.  
 Benedykt XIII (papież): IV, 31 337.  
 Benedykt XIV (papież): I, 20 38 42 43  
 364. II, 96 294 352. III, 82. IV, 366 374  
 406 407 429. V, 212.  
 Benedykt XV (papież): I, 347 351 370 372.  
 II, 354. IV, 410 412.  
 Benedykt Lewita: V, 490 491.  
 Benedykt z Nursji św.: II, 377 378. IV,  
 484. V, 209 278.  
 Benkendorff (general): II, 69.  
 Benoit P.: IV, 163 277 278.  
 Bentham: V, 420 421.  
 Benz E.: III, 195.  
 Benz F.: V, 505 512 514 520.  
 Berengariusz (biskup Lukany): V, 480.  
 Berent Jan: V, 84.  
 Berent Paweł: II, 91.  
 Berent Szymon: V, 84.  
 Berg A.: III, 443.  
 Berg Diepold: I, 243.  
 Berg Gizela: I, 243.  
 Berg (hrabiowie): I, 243.  
 Berg Salomea: I, 243.  
 Berger A.: V, 459.  
 Bergmann M.: I, 89.  
 Bergson H.: IV, 229.  
 Berkolf (legendarny mnich i kapłan):  
 IV, 293.  
 Berlich M.: V, 450.  
 Bernard z Biskupiego: III, 439.  
 Bernard (brat OFM): V, 7.  
 Bernard Chrystian: I, 48.  
 Bernard z Clairvaux św.: I, 346. II, 54 107  
 368. III, 271. IV, 294 303 304 307 319  
 322 350 356 561. V, 9 20 104 119 123



- 124 126 134 149 150 151 152 160 169  
170 171 190 282.
- Bernard z Pawii: V, 490.
- Bernard z Wąbrzeźna: I, 474.
- Bernardyn ze Sieny św.: IV, 287 291—  
292 316 318 328 359 360. V, 11.
- Bernheim E.: V, 261 262.
- Bernoulli J.: III, 441. V, 592 594.
- Beroaldi F. (senior): III, 440. V, 14.
- Bertachinus Jan: IV, 23.
- Berti C.: IV, 442.
- Bertieri J.: IV, 377 378 387 389 390.
- Bertin św.: V, 314.
- Bertold (scholastyk): II, 42 45.
- Bertrand (magister): V, 135 137 138 139  
141.
- Bertrand de Turre: V, 25.
- Besutti G. M.: V, 317.
- Betsabee: IV, 304.
- Bettinger (kardynał): I, 347.
- Białobrzęski Albert: V, 207.
- Biecius Grzegorz: III, 31.
- Biega (ksiądz): IV, 498.
- Biegański (siostrzeniec biskupa Grabow-  
skiego): I, 30.
- Biehl P.: IV, 175.
- Biel Gabriel: III, 325. V, 10 11.
- Bielawski Franciszek: I, 54.
- Bielawski Z.: IV, 496 503 504.
- Bielicka J.: V, 531 532 534 535.
- Bieliński Jakub: II, 17.
- Bielowski A.: III, 35.
- Bielski Jan: IV, 67.
- Biem Marcin z Olkusza: III, 439.
- Biener Jan: II, 13.
- Bieńkowski L.: V, 202.
- Biernatowski Stanisław: I, 35.
- Bihlmeyer K.: IV, 363 367.
- Bilczewski J.: IV, 400 403 512. V, 130.
- Bilikiewicz T.: V, 402.
- Billerbeck P.: IV, 140.
- Billig W.: III, 430 431 434 435.
- Binet A.: I, 416 417.
- Bingham J.: IV, 370 373.
- Bini Seweryn: I, 17.
- Birch-Hirschfeld A.: II, 27 29 49 50 51 76  
82. IV, 62. V, 219 220 235.
- Birke Jakub: II, 47.
- Birkenmajer A.: III, 234 430 431 433 434  
435 444. V, 594 595.
- Birkenmajer J.: III, 221 224.
- Birkenmajer L. A.: I, 470. III, 431 433  
438 439 440 441 442 443. V, 593.
- Bischoff Albert: IV, 539 540 546.
- Biskup M.: II, 57 60. IV, 528 536.
- Biskupski S.: II, 336. V, 327 365 435 448.
- Bismarek O.: III, 420.
- Bitterfeld Henryk: IV, 560. V, 119.
- Blachnicki F.: III, 445. IV, 428. V, 600.
- Blachut W.: III, 443.
- Blankenfeld Jan: IV, 528/529 tablica VI,  
536 539 540 541 542 550.
- Błaszowski Jan: V, 84.
- Błaż A.: I, 287 288 315 321 333.
- Błażej św.: I, 159. II, 28.
- Błażek B.: I, 415.
- Bleuler E.-M.: V, 402 460.
- Blinzler J.: IV, 209. V, 347.
- Bloch M.: V, 343 363 364.
- Blomovenna Piotr: II, 54.
- Blondel F.: I, 19.
- Blondus Flawiusz: V, 25.
- Błoński (archiprezbiter olsztyński): IV,  
62.
- Bludau Augustyn (biskup): III, 17.
- Bludow Adalbert: IV, 560.
- Bludow Franciszek: V, 115.
- Blundeville Tomasz: IV, 564.
- Bober A.: V, 600.
- Bober S.: IV, 567.
- Bobowski M.: III, 225 235 243—260.
- Bobrowicz J. N.: I: 14 93.
- Boccaccio Jan: V, 15.
- Bocheński I.: I, 475.
- Bochorn Szymon: IV, 67.
- Bodaszewicz Wojciech: V, 98 100.
- Bodin Jean: IV, 565.
- Bodzenta E.: I, 165.
- Boecjusz: I, 376 382 383 395 388 389 390  
391. II, 371 372 373. III, 302 308 311  
313 315. IV, 449 450 452 455 456 457  
458 464 470 471 472 474 475 476. V, 14  
116 132 148 149 176 179 191 598.
- Boehme J. B.: I, 82 97 103 113.
- Boenigk A.: IV, 49.
- Boetticher A.: III, 21.
- Bóg: passim.
- Bogacki H.: III, 445. IV, 211. V, 602 603.
- Bogdański (urzędnik komory w Pienięż-  
nie): II, 82.
- Bogufał: II, 31.
- Bohatta H.: IV, 342.
- Bohemus Wacław: IV, 529 533.
- Böhmer J. S.: V, 450.
- Böhner P.: V, 177 181.
- Bohomolec Franciszek: I, 23.
- Bojesen E.: III, 307.
- Bojko J.: IV, 479.
- Bolandus (biskup Orty): IV, 368.
- Bolesław Chrobry: III, 7 9 10 37.
- Bolesław Krzywousty: I, 243.
- Boll F.: IV, 144.
- Bollanus Dominik: V, 11.
- Bolley (psycholog): III, 187.
- Bolz B.: III, 223.
- Bona Sforza d'Aragona: I, 60 62 63 64  
65 68 69 72 73 76 85 88 94 95 110 112.
- Bonamico Łazarz: I, 71 72.
- Bonawentura św.: I, 159. II, 41 54. IV,  
23 291 292 344. V, 9 10 128 156 163 169  
171.
- Pseudo-Bonawentura: IV, 287 292—294  
317 355 356 359 360. V, 12.
- Bonde Klas (general): II, 70.
- Bonfante P.: V, 358.
- Boniecki A.: II, 168.

- Bonifacy św.: III, 16. V, 475 489 490.  
 Bonifacy I (papież) św.: V, 373 378 380.  
 Bonifacy IV (papież): I, 219 360.  
 Bonifacy VIII (papież): I, 297. V, 40 323 381 401.  
 Bonk H.: II, 91.  
 Bonsirven J.: I, 204. IV, 136 137 143 144 146 147.  
 Borast Grzegorz: I, 34 35.  
 Borchert E.: III, 439.  
 Bordun: II, 91.  
 Borek Stanisław: I, 65.  
 Borelli: III, 443.  
 Boretius A.: V, 475.  
 Borgnet C.: V, 171.  
 Bornkamm G.: IV, 188—189 198 209.  
 Bormann A.: II, 69.  
 Borowski A.: I, 260 261.  
 Borowski W.: I, 473 475 476.  
 Bortnowska H.: II, 166.  
 Borzyszkowski M.: I, 393 471 473 475 476. II, 31. III, 317 320 322 361 362 423 430 438 444. IV, 562 566 568. V, 111 114 115 138 592 594 598.  
 Bossowski J.: V, 386 449 450.  
 Bossuet Jakub: I, 20.  
 Bouillard H.: II, 173.  
 Bouix D.: IV, 365 366 370.  
 Boulard F.: I, 117 120 165.  
 Boulet R.: IV, 400.  
 Bour R.: IV, 400.  
 Bourdaloue: II, 99.  
 Bousset: V, 242.  
 Bovilus Karol: V, 14.  
 Bovis A., de: II, 173.  
 Brachvogel E.: I, 43. II, 9 43 44 53 83. III, 439 441 443. IV, 39 43 78. V, 5 17 592 594.  
 Braga C.: IV, 416 417 418.  
 Brahe, Tycho de: I, 19. III, 432 441, 444. V, 592 593.  
 Brandstätter F.: III, 8.  
 Brandt (generał pruski): III, 52.  
 Brandt H.: II, 398.  
 Branicki J.: IV, 543.  
 Bratkowski Franciszek: V, 207.  
 Bratkowski Łukasz: V, 208.  
 Braun Franciszek: I, 36.  
 Braun H.: I, 199. IV, 190.  
 Braun J.: V, 5.  
 Braun Jan: V, 85.  
 Braun Filip: II, 31. V, 327 392.  
 Braun Wawrzyniec: IV, 53 74.  
 Breitenbach, Bernard de: V, 13.  
 Breiter T.: II, 45.  
 Brendenberg F.: III, 17.  
 Brenner Jan: II, 59.  
 Brentano F.: III, 212.  
 Breslower Jan: II, 60.  
 Briccius Jan: V, 84.  
 Briccius Marcin: V, 84.  
 Brillant M.: III, 192.  
 Brinck B. M.: III, 319 323 324 330 343 344.  
 Brinktrine J.: II, 190. IV, 400 404 405 406 414 416 428.  
 Brocus Adam: V, 92.  
 Brodowski (konfederat sandomierski): II, 79.  
 Broekman J. M.: V, 600.  
 Broglie A.: I, 277 280.  
 Broniewicz W.: V, 424.  
 Browe P.: 293 384.  
 Brox N.: IV, 281.  
 Brożek J.: II, 408.  
 Brückmüller F.: V, 157.  
 Brückner A.: III, 223 224 246 248 262 270 271 279 280 284. V, 283.  
 Brühl Fryderyk: I, 23 41.  
 Brühl Henryk: I, 25.  
 Bruleser Stefan: V, 10.  
 Brunec M.: V, 600.  
 Brumella (komisarz szwedzki): II, 78.  
 Brun German: II, 50.  
 Brunner E.: IV, 220 254 266 278.  
 Brunner I.: V, 392.  
 Bruno G.: III, 423.  
 Brunon z Querfurtu św.: II, 31. III, 7 8.  
 Bruns Jan: V, 84.  
 Brütsc C.: IV, 136, 141 146 148 151.  
 Brygida św.: III, 262 269 270 271. V, 133.  
 Brzeziński J.: IV, 539.  
 Brzostowski Konstantyn: III, 84. IV, 49.  
 Brzostowski T.: IV, 561.  
 Brzostowski (konfederat sandomierski): II, 79.  
 Buchholz F.: II, 7 34 39 67 76 82 89 90. IV, 49.  
 Buck, R. de: V, 122 126 135 136 137 138 139 140.  
 Buckle T.: I, 426.  
 Budda: IV, 266.  
 Budé Guillaume: IV, 563.  
 Budzicki Jerzy: V, 98 99.  
 Buijs L.: II, 279 280 282 286 288 291 292 295 296 300 308 309 318 320 325 327 335 338 341 344 347.  
 Bujak F.: III, 442.  
 Bujwidowa K.: III, 418.  
 Bukowski J.: IV, 489 491 509.  
 Bulanda E.: III, 186 194 197 199.  
 Bülow O.: V, 424.  
 Bulst W.: IV, 274.  
 Bultmann R.: IV, 161—286. V, 241—274.  
 Burchard (biskup Wormacji): V, 378 379 476 477 481 483 489 491.  
 Burchardus Jan: V, 12.  
 Burcherd Jan: V, 83.  
 Burchert Marcin: IV, 64 66.  
 Burekhardt J.: I, 113.  
 Burenschild (oficer szwedzki): II, 78.  
 Burgalassi S.: I, 165.  
 Burgensis Paweł: V, 10.  
 Burgensis Piotr syn Piotra: IV, 328 331—335 340 355 356 357 360.  
 Burgess E. W.: V, 571.  
 Buri F.: IV, 169, 226 242 256.

- Burton R.: II, 389.  
 Burydan Jan: III, 426 427 428 429 439 564. V, 116.  
 Busau Adrian: V, 25.  
 Busau Andrzej: V, 21 101.  
 Busch Lutger: IV, 561.  
 Bustis, Bernardyn de: III, 226. V, 9 11.  
 Butler Teodor: IV, 59—60.  
 Buzek J.: III, 401.  
 Buxakowski J.: IV, 357.  
 Bylica Marcin: III, 439.  
 Bylina S.: V, 117.  
 Caggiano (kardynał): I, 367.  
 Calcagnini C.: III, 440.  
 Calderinus Jan: V, 12.  
 Celepinus Ambroży: IV, 23. V, 24.  
 Calmet A.: I, 18.  
 Cambier J.: IV, 148 209.  
 Camers Jan: V, 13.  
 Campano Jan Paweł: V, 69 70 71 75 97 101.  
 Campenhausen H. von: IV, 274 278 280. V, 600.  
 Campensis Jan: I, 69 70 71 72 79 105. IV, 554.  
 Camser Michał: II, 21.  
 Canesi (psycholog religii): III, 187.  
 Cantelmi (nuncjusz): IV, 58.  
 Capelle B.: I, 223. IV, 347.  
 Cappello F.: I, 289. II, 292 317 318 319 320 322 323 325 329 330 332 334 336 342 347. III, 85. IV, 364 383. V, 327 328 334 335 399 401 405 406 407 415 418 419 427 431 448 463.  
 Cappuyns M.: II, 379. IV, 453.  
 Capreolus: III, 322.  
 Caraccioli Tristano: I, 86.  
 Caracciolo Robert: IV, 287 294—297 317 355 356 359 360. V, 11.  
 Cardijn J. L.: V, 495 496 497—499 500 501 503 505 506 508 509 510 512 513 514 515 517 520 526.  
 Carnevalli Józef: I, 51.  
 Caro L.: I, 273 276.  
 Carpi (posel cesarski): IV, 539 551.  
 Carpów B.: V, 450.  
 Carrel A.: III, 420.  
 Carrier H.: III, 119.  
 Carvajal Juan: IV, 529 532 534 537.  
 Cassalius J.: I, 19.  
 Castermann (wydawca): V, 601.  
 Cattel R. B.: II, 391.  
 Cayphe Godfryd: II, 58.  
 Cazin P.: II, 95. IV, 8.  
 Pseudo-Cebes: I, 376.  
 Cecylian (biskup Kartaginy): V, 369.  
 Ceele Jan: IV, 561.  
 Cekira Jan: I, 54.  
 Celestyn III (papież): V, 385 432 452.  
 Celses Konrad: I, 114.  
 Cenal R.: I, 402. III, 359.  
 Cenzoryn: I, 378 387 388 391. III, 313 314 315.  
 Cerato P.: I, 322.  
 Ceres: I, 108.  
 Cerfaux L.: IV, 144 146 147 149 153 163 278.  
 Ceriani A. M.: IV, 352.  
 Cermisoni A.: III, 433.  
 Cerri Karol: IV, 31.  
 Cezar: I, 84.  
 Cezary z Heisterbach: V, 13 301.  
 Chaimis, Bartłomiej de: V, 12 13.  
 Chainé J.: IV, 136 137 139 141.  
 Chalasiński J.: II, 117.  
 Chalcarz J.: IV, 567 568. V, 594.  
 Chalcedoniusz: II, 375.  
 Chaloupecký V.: V, 121.  
 Charczewska A.: IV, 8.  
 Chardon C.: IV, 375 376 380 381.  
 Charitius C. F.: I, 57, 100.  
 Charland T. M.: I, 134.  
 Charytański J.: V, 598 600 602.  
 Chavasse A.: IV, 405.  
 Chellini J.: I, 117 121.  
 Chelmicki Z.: V, 113.  
 Cherubinus de Avigliano: V, 11.  
 Chevailler L.: V, 340 357 386 388 392.  
 Chevalier U.: I, 220 224 225 227. II, 218 219 220 223 225 238. V, 313 316.  
 Chilkiasz: IV, 139.  
 Chłapowski D.: III, 11.  
 Chlebowski B.: V, 113.  
 Chłędowski K.: I, 86. III, 410.  
 Chloe: IV, 8.  
 Chłopiński W.: V, 467.  
 Chmielowski (sekretarz biskupa Zaiuskiego): IV, 43 47.  
 Chodyński S.: III, 235. IV, 527.  
 Chodyński Z.: I, 291. III, 81 82.  
 Chodźdło T.: I, 473. III, 196 199 200.  
 Chojecka M.: III, 414.  
 Chojeński Jan: I, 72 73 74.  
 Chojnacki P.: IV, 566 567. V, 243 253 596 597 600 603.  
 Cholewiński A.: III, 445.  
 Chomentowski (marszałek konfederacji): II, 79.  
 Chomętowski W.: III, 238.  
 Chrestoniusz J. B.: III, 432.  
 Christ W.: III, 313.  
 Christophersen J. A.: III, 114.  
 Chrodegang (biskup): IV, 484.  
 Chrodiel: IV, 367 368.  
 Chromatios (apokryficzny biskup): V, 310 311 312.  
 Chrościński Samuel: I, 21 30.  
 Chrystian (biskup pruski): II, 31 32 33 38 53.  
 Chrystian II (duński): I, 64.  
 Chrystian August: IV, 39 40 55 56 57 82.  
 Chrzanowski B.: III, 399.  
 Cibulcius Jan: V, 97.  
 Cichowski Jan: II, 24. IV, 9 13 14.

- Cielecki Hieronim: IV, 29.  
 Cieślak M.: V, 394 419 420 425 449 450 451 454 460 462.  
 Cieszkowski Wiktor: I, 22.  
 Cimber Elias Morsianus: III, 441. V, 592 593 594.  
 Cimmermann Piotr: V, 83.  
 Ciołek Erazm: IV, 335.  
 Cis B.: IV, 122.  
 Citardus: V, 25.  
 Ciupak E.: I, 121 138 148 153. III, 97.  
 Clagius Tomasz: V, 85.  
 Clamer: I, 200.  
 Claparède E.: I, 416 420.  
 Clarenbaldus z Arras: V, 191.  
 Clasen S.: IV, 291.  
 Classen P.: V, 287 288.  
 Cletz, Andrzej de: IV, 546 548.  
 Cleynsmet Roman: II, 50.  
 Cocquelines C.: V, 388.  
 Codro Urcea A.: III, 440.  
 Codrus A. V.: II, 54.  
 Cola di Rienzo: IV, 559. V, 115.  
 Colabuig I.: IV, 442.  
 Collinet P.: V, 350 355.  
 Commendone Franciszek: II, 19. IV, 36. V, 6 17 27 29 30 33 37 216 218.  
 Compayre (pedagog): I, 420.  
 Comrey A. L.: III, 411.  
 Comste D.: II, 373.  
 Comte A.: I, 115 426. III, 196 198 200. IV, 477.  
 Concina D.: I, 19.  
 Confaloneri (jezuita): V, 97 101.  
 Congar Y.: I, 208. II, 182 204. V, 600.  
 Connopi Andrzej Ernest: I, 47.  
 Conolly R.: V, 376.  
 Conte a Coronata M.: I, 289 292 293 294 295 296 298 299 303 319 320 321 323 327 331 333 334 335 336. II, 281 285 289 290 291 292 299 305 318 319 320 325 332. III, 80 85 88. IV, 363. V, 328 329 330 331 362 395 399 404 410 411 415 416 417 419 427 430 431 432 433 441 442 447 448 454 468.  
 Conti Franciszek Ludwik: III, 51.  
 Conway W.: IV, 365. V, 478 479 481.  
 Conzelmann H.: IV, 166 189—190 202 203.  
 Coppens J.: IV, 400.  
 Cornely R.: V, 364.  
 Cortez Ferdynand: I, 69 72.  
 Coste R.: V, 600.  
 Couchoud P. L.: V, 257.  
 Courcelle P.: I, 383 389. II, 372 373 386. III, 313 315. IV, 452 453.  
 Covarruvias y Leyva, Diego de: IV, 31.  
 Cramer H.: V, 112.  
 Cranius Albert: I, 80.  
 Creusen J.: I, 287 292 294 305 333. II, 300. V, 337 361 415.  
 Crick F.: II, 459.  
 Croell (architekt): IV, 12 15 16.  
 Crombie C.: V, 174 191 193.  
 Crousel H.: V, 600—601.  
 Cruczeburg Werner: II, 59.  
 Cullmann O.: IV, 164 198 202—207 208 278. V, 242.  
 Cumont F.: IV, 144.  
 Cuq E.: V, 340 350.  
 Curie-Skłodowska M. zob.: Skłodowska-Curie Maria.  
 Curtius Q.: I, 19.  
 Curtze M.: I, 470. III, 434 443.  
 Cusplanus Jan: I, 60.  
 Cwikliński L.: I, 111 113.  
 Cyceron: I, 62 80 85 86 113 268 374 376 378 379 391. II, 36 48 50 54 262 263. III, 309 432 435 439. IV, 450 454 464 466 468 469 472 473 474 475 476. V, 14 24.  
 Cygan J.: IV, 567.  
 Cymmermann, zob.: Cimmermann.  
 Cyprian św.: II, 265 384. IV, 365 391 392 393 395 402. V, 9 367.  
 Pseudo-Cyprian: IV, 365 366 384.  
 Cyprian de Rore: V 25.  
 Cyprian Salomon: I, 46.  
 Cyrus: IV, 135 155.  
 Cyrus A.: V, 602.  
 Cyryl Aleksandryjski św.: II, 54. V, 369.  
 Cyryl Jerozolimski św.: IV, 378.  
 Czacki Tadeusz: I, 217. V, 292.  
 Czajka S.: I, 303 305 307 309 310.  
 Czapla B.: IV, 38.  
 Czaplewski P.: II, 62. III, 9 10 18. V, 113.  
 Czaplinski Mikołaj: I, 47.  
 Czapów C.: IV, 93.  
 Czarnowski S.: II, 117.  
 Czartoryski (biskup): IV, 49.  
 Czartoryski August: I, 23.  
 Czartoryski P.: III, 425—426 427. V, 160.  
 Czema Achacy: I, 73 76.  
 Czeżowski T.: I, 116. IV, 567.  
 Czopek M.: I, 97.  
 Czubieli L.: V, 591.  
 Czuj J.: IV, 369 393 403.  
 Czwalina (taksator urzędowy): IV, 7  
 Czyński J.: III, 443.  
 Dąbrowska M.: II, 465.  
 Dąbrowski E.: I, 208. III, 194 196 197. IV, 147. V, 267 347 348 601.  
 Dąbrowski K.: V, 542.  
 Dąbrowski Kazimierz (opat oliwski): III, 65.  
 Dąbrowski Michał: I, 32. III, 65 66. IV, 80.  
 Dach Robert: III, 75.  
 D'Achery L.: V, 378.  
 Dahl A.: IV, 269 274.  
 Dajczak J.: I, 410. III, 367 372. IV, 495 505. V, 600 601 603.  
 D'Ales A.: IV, 385 388 394.  
 D'Alviella G. A.: III, 196 197.  
 Damazy I (papież): IV, 404 406.  
 Dambach Jan: V, 115.  
 Damhouder J.: V, 450.

- Damler Jan Gerard: III, 74.  
 Danby H.: V, 347.  
 Daniel (prorok): IV, 144 154 155.  
 Daniel Y.: I, 117.  
 Daniel - Rops, zob.: Petiot H.  
 Danielou J.: III, 211. IV, 200 226 395.  
 Dante Alighieri: III, 431. IV, 560 563. V, 115.  
 Dantyszek Jan: I, 5 57—114, 470 474. II, 45 56 60. III, 433 444. IV, 26 28 29 538 553—554. V, 79.  
 Daremberg C.: IV, 133.  
 Darrientort A.: IV, 149.  
 D'Arquien Henryk, zob. De la Grange d'Arquien H.  
 Darwin K.: I, 416 426.  
 Daszyński I.: IV, 478.  
 Datan: IV, 301.  
 Datteln Arnold: II, 58. IV, 528.  
 David J.: IV, 121.  
 David P.: I, 240 241 242.  
 Dawid (prorok): II, 244 245 385. III, 275 312. IV, 139 142—148 159 183 291 304 307 319 331 348. V, 242 341.  
 Dawid (uczeń Olimpiodora): IV, 449.  
 Dawid J.W.: I, 416 417 418 450 462 474. II, 498 499. IV, 478.  
 Dawson C.: V, 169.  
 De Aldama A.: IV, 391.  
 De Angelis P.: V, 392.  
 De Bictis F.: V, 392.  
 Dębowski (prezydent): IV, 524.  
 Dębowski Jan: I, 22.  
 Dębowski Mikołaj: I, 22.  
 De Bruyne E.: I, 386. III, 311.  
 Dechamps V.A.: III, 189.  
 Décisier A.: II, 172.  
 Decjusz (biskup Mediolanu): IV, 367.  
 Decjusz Jost Ludwik: I, 88.  
 Decroly: III, 422.  
 De Francisci P.: V, 358.  
 De Grassis Achilles: IV, 539 540.  
 Deharbe J.: IV, 498 499 501 502 505.  
 Dehon L.: III, 297.  
 De Jorio A.: V, 410 411.  
 Dekkers E.: II, 250—255.  
 De la Grange d'Arquien Henryk: IV, 40.  
 Delaw, Jerzy de: IV, 546.  
 De Luca J.: V, 392 445.  
 Della Torre M.A.: III, 432.  
 Delmas C.: I, 400.  
 Del Prado N.: I, 401 406. III, 326 327 329 331 333 335 343 359.  
 Demangeat P.: V, 350.  
 Dembowski B.: IV, 566 567 568. V, 594 595 597 598.  
 Demokryt: III, 423 435.  
 Demostenes: V, 24.  
 Demsius Mikołaj: V, 10.  
 Demska: I, 16.  
 Denhof Piotr: I, 22.  
 Denhoff Grzegorz: II, 69.  
 Denis N.: IV, 400.  
 Dennefeld L.: IV, 139 144.  
 Denzinger H.: II, 172 190. III, 227. IV, 394 396. V, 129 276 320 489.  
 Deppner Helena: II, 58. III, 51 53.  
 Derengowski (szlachcic spod Tylży): III, 66.  
 Descartes René: I, 19 473. III, 423. IV, 567. V, 594 595 597 598.  
 Descoqs P.: I, 394 397 399 401. III, 322 325 326 357.  
 De Silva (kanonik warmiński): IV, 41.  
 Despauterius: V, 25.  
 Destutt de Tracy A.L.C.: III, 114.  
 De Urbino G.: III, 432.  
 Devia Jan Antoni: II, 68. IV, 60 62 75.  
 De Vigo J.: III, 433.  
 De Villa Nova A.: III, 433.  
 De Volder N.: III, 202 203.  
 Devoti J.: IV, 386. V, 361 392 427.  
 De Vries: II, 459.  
 Dhanis S.: II, 191. III, 192 193.  
 Dibelius M.: IV, 192. V, 266.  
 Dickstein S.: I, 426.  
 Diekamp F.: IV, 377 390.  
 Diels H.: IV, 144.  
 Diels P.: III, 222.  
 Diem H.: IV, 188 191 209.  
 Di Fonzo L.: IV, 344.  
 Digges Tomasz: IV, 564.  
 Dilthey W.: I, 434.  
 Dingemans L.: II, 113. III, 95 96 99 100 103.  
 Dioklecjan: V, 354.  
 Dionizy Aleksandryjski: IV, 393.  
 Pseudo-Dionizy Areopagita: II, 54. IV, 355. V, 9 169 170 171 182 186 191 193 288 289 290.  
 Dionizy Kartuz: II, 54. IV, 23. V, 9 24.  
 Dionizy Mały: II, 381. V, 378.  
 D'Irsay E.: V, 69.  
 Ditki A.: II, 15 40.  
 Ditloff Jakub: I, 35.  
 Dittrich F.: II, 90. III, 21 46 47 48 54 55 56 57 60 61 63 64 67 73 75 76. IV, 76.  
 Długosz Jan: IV, 541 542 552.  
 Długosz T.: V, 201 202 205 206 211 212 216 235 237 599 603.  
 Dmochowski J.: III, 442.  
 Dobieszewska M.: III, 414.  
 Dobrowolski K.: III, 442.  
 Dobrzeńcki T.: III, 291. V, 276 307.  
 Dobrzycki J.: III, 441.  
 Dohna (doradca Fryderyka III): III, 48.  
 Domenico di Novarra: III, 440. IV, 564.  
 Dominik a S. Geminiano: IV, 23. V, 12.  
 Domisławski Piotr: II, 29—30. V, 207.  
 Donald (adresat Lanfranka): V, 487.  
 Donat: I, 378 391. II, 32 36 47 50.  
 Donat J.: I, 400.  
 O'Oría Jan Bernardyn Bonifacy: IV, 287.  
 Dorota: I, 68.  
 Dorota z Małowów: II, 46. IV, 29. V, 111 112 113 126 127 128 133 134 135 136

- 137 138 139 140 141 142 145 151 159  
161 166 169.
- Dörrer A.: V, 302.  
Doświadczyński Mikołaj: II, 102.  
Douais C.: V, 387.  
Dreier Chrystian: III, 73 74.  
Drescher Jan: III, 51 64 66 74.  
Dreszer R.: V, 402 461.  
Drewnowski J. F.: IV, 567.  
Drewnowski Jan: IV, 67. V, 84 85 86 257.  
Dromler (stypendysta z Olsztyna 1748):  
I, 35 53.  
Dromler Andrzej: II, 90.  
Dromler Antoni: I, 35  
Dromler Paweł Dominik: I, 32. V, 207.  
Drozdowski Stanisław: II, 93. IV, 66.  
Drzazga J.: I, 178 473 476. II, 132. III,  
174. V, 595.  
Drzewicki Maciej: I, 59 72 74 75 76 80  
83 84 85 86 87 88 111. IV, 29. V, 599.  
Drzewicki Walerian: I, 82 83 87.  
Drzymała K.: V, 599.  
Dubarlé A. M.: V, 601.  
Du Bartas: IV, 565.  
Du Cange C.: I, 17.  
Duch Święty: passim.  
Duchesne L.: IV, 400.  
Dudek W.: II, 179. IV, 161.  
Dudken F. H.: I 268.  
Duenas Jan Antoni: I, 372.  
Dufour L.: IV, 163.  
Dufrenne M.: IV, 224.  
Duhem P.: I, 388. III, 439.  
Duhm B.: IV, 140.  
Duhr B.: III, 48 53. V, 69.  
Dulczewski Z.: I, 124. III, 109.  
Duméry H.: III, 206 207 208 209 210 211.  
IV, 226.  
Dumont E.: V, 420.  
Dunajewski H.: III, 442.  
Dunas N.: II, 179 183 185 186 187 202.  
Dunin Marcin: III, 11 13.  
Duns Szkot Jan: I, 401. II, 41 54. III,  
322 325. V, 10 14 172.  
Dupanloup F.: III, 416.  
Durand ze św. Porcjana: V, 10 173 308.  
Durandus G., zob.: Duranti Wilhelm.  
Duranti Wilhelm: IV, 23 25. V, 393 422  
426 452.  
Durkheim E.: I, 115. II, 116. III, 200 201.  
Durwell F. X.: IV, 274.  
Dusburg: II, 32. III, 9. V, 237.  
Dutkiewicz S.: IV, 491.  
Dworecki J.: IV, 374.  
Dybowski M.: V, 547.  
Dydona: I, 84 85.  
Dydym: II, 381. V, 9.  
Działyński (apostata): I, 78.  
Działyński Michał: II, 18. V, 202 203 208  
218 221 226.  
Dzieduszycka A.: III, 414.  
Dziewicka M.: I, 179.  
Eadmer: III, 228.  
Ebbinghaus H.: III, 375.  
Ebeling G.: IV, 190—191 200 201 202 203.  
Eberhard z Bethun: V, 116.  
Eberhard z Nysy: II, 42.  
Ebert: I, 107.  
Echhardi Marek: II, 50.  
Eck Jan: IV, 553 554. V, 24.  
Eck Walenty: I, 88. IV, 553 554.  
Ecken, Abraham von: III, 74.  
Eckenblatt (komendant garnizonu  
szwedzkiego): II, 78. IV, 45.  
Eckert W.: IV, 323.  
Eckhart: IV, 560 561. V, 115 169 171 182  
186.  
Edgar (król Anglosasów): V, 479.  
Edmund św.: V, 479.  
Edyp: II, 464.  
Efrem św.: V, 9 11.  
Egberink L.: I, 164.  
Egbert (arcybiskup Trewiru): I, 242 243.  
Pseudo-Egbert: V, 492.  
Egger F.: IV, 364 371.  
Eggert a Kempen, zob.: Ekhard z Kem-  
pen:  
Ehler Piotr: IV, 68 69.  
Ehm J. C.: IV, 7 9.  
Ehrlich B.: III, 9.  
Eichhorn A.: I, 12 26 52 57. II, 8 9 42  
43 45 48 84. III, 53 74. IV, 5 38 40 45  
47 48 54 55 57 58 61 75 528 541. V, 205  
208 213 227 233.  
Eichmann E.: I, 307. V, 361.  
Einstein A.: III, 431 432 441.  
Eisemblaetter Kryspin: V, 83.  
Eisenstein V. W.: V, 579.  
Eissfeldt O.: I, 214.  
Ekfantos: III, 432 439.  
Ekhard z Kempen: V, 29 592 593.  
Elfers H.: IV, 403.  
Eliade Mircea: III, 193 203. IV, 225—227.  
Elhakim: I, 139 140 144 146.  
Eliasz (prorok): III, 249 261. IV, 140 301.  
Eliasz (uczeń Olimpiodora): IV, 449.  
Eliasz z Dorotowa: II, 43.  
Elizeusz: IV, 140.  
Eller Jakob: II, 91.  
Ellert Jan: V, 84.  
Elorduy E.: I, 394 395 399. III, 350.  
Elsenhans T.: II 390.  
Elsner P.: IV, 9 19 25 26.  
Elżbieta św. (matka Jana Chrzciciela):  
I, 222 224 253. III, 226 276 277 278.  
IV, 299 325.  
Elżbieta Habsburżanka: I, 82.  
Elżbieta Heska św.: IV, 312.  
Elżbieta (rekluza): V, 134 135.  
Elżbieta Turynijska św.: I, 243. III, 18  
20.  
Emike Jerzy: II, 36.  
Emil: II, 464.  
Emmeram św.: I, 218.  
Ena: I, 417.

- Endersch Jan Fryderyk: I, 25 26 45.  
 Encasz: I, 85.  
 Encasz Sylwiusz Piccolomini, zob.: Pius II.  
 Engelbrecht: IV, 74.  
 Engel E.: V, 392.  
 Engelhard J. M.: IV, 31.  
 Engelhard z Langheim: V, 275 276—299 310—313 315—317 321.  
 Engels F.: IV, 478.  
 Engelszalk Albert: V, 119.  
 Epifaniusz z Salaminy św.: II, 381, IV, 372 378 379 389 390.  
 Epifaniusz Scholastyk: II, 381.  
 Epiktet: III, 423.  
 Epikur: I, 101, III, 423 435.  
 Epstein J.: V, 342.  
 Erato: I, 89 90.  
 Eratostenes: III, 302.  
 Erazm: V, 13.  
 Erazm de Beke: II, 58.  
 Erazm z Rotterdamu: I, 18 20 69 71 74 80 100 108, II, 36 54.  
 Erhard z Freising: I, 391.  
 Eriugena Jan Szkot: III, 311, V, 169.  
 Erlichshausen, Ludwik von: IV, 528 530 536.  
 Ernest (biskup pomezański): V, 111.  
 Ernout A.: V, 356.  
 Ertli Jerzy: I, 474 475.  
 Esbjörson Nils: II, 83.  
 Eska J.: III, 135.  
 Esmein A.: I, 291.  
 Esser A.: V, 342.  
 Estera: III, 246, IV, 304.  
 Esterhazy P.: I, 346.  
 Estreicher S.: I, 80 94, IV, 39 45.  
 Euchariusz: I, 385 391, II, 382.  
 Eudemos: IV, 451.  
 Eudoxos: III, 431, V, 191.  
 Eugeniusz IV (papież): III, 20, V, 477 484 485 486 489 492.  
 Euklides: I, 387 391, II, 372, III, 302 313, V, 116.  
 Eustachiusz: IV, 369.  
 Eustochium św.: I, 254, II, 234 250 252 253 255, IV, 295 310 313 317 321 325 335 337 340 348 350 351 356, V, 281 285 288 289.  
 Eutymiusz św.: V, 289.  
 Euzebiusz z Cezarei: I, 205, III, 271 286, V, 13 368 387.  
 Ewdokimov P.: V, 601.  
 Ewa: I, 230 253, II, 253 254 255 258, III, 228 245 276 293, IV, 156 304 315 330 346, V, 194 196 316 318.  
 Ewald E.: II, 390.  
 Fweczyński E.: I, 473, II, 389 428.  
 Exeler A.: IV, 120.  
 Eymeric N.: V, 387.  
 Eysenblätter H.: II, 40 41.  
 Eysenck H.J.: II, 120 391 418.  
 Ezechiasz: IV, 138.  
 Ezechiel: I, 202, III, 246 249 261, IV, 134 304, V, 293.  
 Ezop: V, 25.  
 Ezzon (palatyn): I, 243.  
 Fabian z Leżan (Fabian Tettinger Merkelingerode von Lossain): III, 36 37 38 433 442 444, IV, 538 539 540 541 546  
 Fabri Jan: V, 11.  
 Fabro C.: I, 401.  
 Fagnani P.: V, 211 212.  
 Fahe Piotr: V, 90.  
 Fahl Jerzy: II, 13.  
 Falco (adresat epigramów Baptysty Mantuańskiego): V, 14.  
 Famoso S.: IV, 417.  
 Fantoni Ludwik (junior): III, 52 74, IV, 43 44 56 58 59 66 76 77 78, V, 207 208 210 216 217.  
 Fantoni Ludwik (senior): V, 208 222.  
 Farinacci Prosper: I, 18.  
 Farnese (kardynał): I, 66 71.  
 Faulhaber M.: I, 347.  
 Favoro A.: III 443.  
 Fehner G. T.: I, 415.  
 Federn H.: III, 436—437.  
 Fedon: IV, 450.  
 Fedorowicz A.: IV, 126.  
 Feicht H.: III, 244.  
 Feine (egzegeta): IV, 152.  
 Feine H.: IV, 371 378, V, 478.  
 Feldmann F.: V, 139 144.  
 Feldmann J.: II, 69 72, IV, 43 44 45.  
 Felicyta św.: I, 239.  
 Feliks I (papież) św.: V, 372.  
 Feliński Zygmunt Szczęśny: V, 599.  
 Felon: I, 438 454, III, 374 415 416, IV, 488.  
 Ferber Eberhard: IV, 547.  
 Ferber Jan: IV, 547.  
 Ferber Maurycy: I, 73 75 76 80 81 107, II, 14 44 442 443, IV, 26 27 29 539 540 545 546 547 552, V, 79.  
 Ferdynand Katolicki: I, 469.  
 Ferdynand I (cesarz): I, 63 66 70 77 82 96, IV, 554.  
 Ferdynand III (cesarz): V, 604—605.  
 Ferrariis, Jan Piotr de: V, 12 426.  
 Ferrariis L.: IV, 366 374 375 382 383, V, 475 479.  
 Ferreolus (biskup w Galii): II, 380.  
 Ferreri Zachariasz: IV, 544.  
 Fertigkeiten: III, 372.  
 Fessard G.: IV, 200 201.  
 Fessler J.: V, 360 369.  
 Feuerbach: III, 423.  
 Feyerabend Jan: II, 23.  
 Fichter J.H.: I, 164 475.  
 Fidiusz: II, 263.  
 Fijalek J.: I, 229 235 236, III, 7 222 233 259, IV, 493 495, V, 480 487.  
 Filaleta Karpofor, zob.: Wiśniewski Antoni.

- Filip: III, 271.  
 Filip Apostoł św.: II, 359. V, 130 311 312.  
 Filip de Bronnerde: V, 12.  
 Filip diakon św.: IV, 377.  
 Filip Nereusz św.: I, 37.  
 Filip Presbiter: V, 10.  
 Fillon L. C.: IV, 209.  
 Filolaos: III, 432.  
 Filon z Aleksandrii: I, 205. II, 54 385.  
 V, 10.  
 Filon Karpazjusz: II, 381.  
 Filostrat: I, 80.  
 Filthaut E.: IV, 303.  
 Fincke E.: V, 602.  
 Fink J.: IV, 144.  
 Finke H.: IV, 337.  
 Finkel L.: I, 63 64.  
 Fiorelli M.: V, 386 388 392.  
 Firlej (stypendysta z Lidzbarka): I, 35.  
 Firmilian (biskup): IV, 393.  
 Fischer H.: IV, 314.  
 Fitz Ralph Ryszard: V, 133 134.  
 Flachsbindler Bernard: I, 57.  
 Flachsbindler Jan, zob.: Dantyszek Jan.  
 Flachsbindler Jan (piwowar): I, 57 58.  
 Flachsbindler Jerzy: I, 57.  
 Flachsbindler Krystyna (z domu Schultze  
 = Scholez): I, 57.  
 Flachsbindler Varsoviensis: I, 79.  
 Flaccus Waleriusz: V, 15.  
 Flajshans V.: V, 116.  
 Fleming Henryk: II, 42.  
 Fleury C.: I, 18.  
 Flis S.: II, 83 89 90 91 93. III, 443.  
 Florian św.: I, 136. V, 227.  
 Florkowski E.: IV, 357.  
 Florus Lucius Annaeus: V, 13.  
 Focjusz: IV, 369.  
 Foerster F. W.: I, 409 429 444 446 457.  
 III, 377 378 398 415. V, 535.  
 Fokas (cesarz): I, 360.  
 Fokas (gramatyk): I, 378.  
 Fokildes: I, 111.  
 Fonseca: I, 69. III, 322.  
 Formański Andrzej: I, 54.  
 Forster W.: IV, 294.  
 Forstner D.: IV, 139 146.  
 Fortescue A.: IV, 400 402 403 404 406 408.  
 Fortuna: I, 84 85 86 99.  
 Fortunat: IV, 365 388.  
 Fortunatianus C. C.: I, 391. IV, 465 466  
 467 468.  
 Fouille A.: II, 390.  
 Fournier E.: I, 291.  
 Fox Gerard: II, 50.  
 Fradin F.: V, 383.  
 Franciscus Bohemus: III, 28.  
 Franciszek z Asyżu św.: I, 163 195 361  
 467. V, 7 16 30 34 38.  
 Franciszek Borgiasz św.: V, 18 51 69  
 89 90 91 92 96 97 100 101.  
 Franciszek Józef II (cesarz): IV, 524.  
 Franciszek Ksawery św.: I, 362. II 87 88.  
 Franciszek Salezy św.: I, 354.  
 Franciszek I de Valois: I, 65 72.  
 Franciszkowski Józef: V, 83.  
 Frankel B.: V, 343 344.  
 Franquesa A.: IV, 418.  
 Franz A.: II, 233 373 376 377 378 379 386.  
 III, 234. V, 116.  
 Fraś L.: II, 362 364.  
 Frascator G.: III, 432.  
 Fredler Jerzy: II, 18.  
 Fredler Wawrzyniec: II, 18.  
 Fredro Aleksander: III, 413.  
 Freitagk Jan: V, 83.  
 Frenzel Antoni: III, 17 22.  
 Freud S.: V, 597 598.  
 Freundt Achacy: II, 61.  
 Freundt Jan: V, 85.  
 Frey J.: II, 40.  
 Freytag H.: I, 39 40. II, 61.  
 Frick C.: I, 396 397 398 400.  
 Fridericus Ruch de Dumbach: III, 27.  
 Friedberg A.: V, 481 492.  
 Friedmann G.: II, 165.  
 Friedrich G.: IV, 133.  
 Fries H.: IV, 168.  
 Frobenius L.: III, 197.  
 Frodizjasz (apokryficzny kapłan egipski):  
 III, 281. V, 311 312.  
 Froger J.: II, 378.  
 Fröhlich C.: V, 467.  
 Fruchter B.: II, 404.  
 Frusius: V, 24.  
 Frutaz A. P.: IV, 302.  
 Frycz Modrzewski Andrzej: I, 20.  
 Fryderyk III (cesarz): IV, 529 531 532 533  
 537.  
 Fryderyk I Hohenzollern: III, 47 48 49  
 50 51 52 54 55 56 57 58 59 60 62 64 65 66  
 67 68 69. IV, 48 72.  
 Fryderyk (książę Sasko-Gothajski): I, 46  
 Fryderyk Ulrich Calixt: III, 48.  
 Fryderyk Wilhelm (†1688): III, 47. IV,  
 Fryderyk Wilhelm I (†1740): IV, 23.  
 Fryderyk Wilhelm II: IV, 5.  
 Frydrychowicz R.: III, 19.  
 Fuchs E.: IV, 188 189 190 197 198 199  
 202 203 204 209.  
 Fuchs (stypendysta z Elbląga): I, 40.  
 Fuggerowie: I, 72.  
 Fulgencjusz Ferrandus: V, 378.  
 Fulgencjusz z Ruspe: II, 250.  
 Fulman M.: III, 408.  
 Funk F.: IV, 365 369 373 379 380 383 386  
 389 390. V, 357 367 377.  
 Funk P.: V, 112.  
 Funk S.: V, 342.  
 Funke A.: IV, 481.  
 Fürst J.: V, 363.  
 Gaar A.: II, 250.  
 Gabriel (archanioł): II, 223 228 231 243.  
 III, 235 247 252 276 277 287. IV, 145  
 339.



- Gabryl F.: V, 594.  
 Gadamer H.G.: IV, 200.  
 Gadomski J.: III, 441 443.  
 Gadowski Walenty: I, 409—467. II, 482. III, 365—422. IV, 477—525.  
 Gailer Jan: V, 12.  
 Galus (cywilista): V, 348 349 352.  
 Gajus (ochrzczony przez św. Pawła): IV, 364.  
 Galecki J.: V, 596.  
 Galecki (wojewoda inowrocławski): II, 1.  
 Galenus C.: II, 389 400. III, 432. IV, 23. V, 548.  
 Galien (cesarz): IV, 393.  
 Galileusz: III, 432 435 441 444.  
 Gall Anonim: I, 27.  
 Gall S.: V, 113.  
 Gallo Bernardyn: IV, 541 542.  
 Gallus bl.: V, 142.  
 Gálos L.: V, 329.  
 Gamans J.: V, 136.  
 Gamber K.: IV, 405.  
 Gambillionibus, Angelus de: IV, 23.  
 Ganden C.N.: V, 118.  
 Gangulf św.: I, 216.  
 Gansiniec R.: I, 78 97 104 106 107 108 109 111 113.  
 Garampi (nuncjusz): V, 202.  
 Garbacik J.: IV, 541 542.  
 Garbella Jan, zob.: Jan z Vercelli.  
 Garcet P.: V, 503.  
 García Garces N.: V, 275.  
 Gardell A.: II, 181 183 184. V, 188.  
 Garrigou-Lagrange R.: I, 396 399 401. II, 173 183. III, 333. IV, 568.  
 Garzoni A.: III, 440.  
 Garzoni T.: IV, 23.  
 Gąsiorowski (kanonik warmiński): I, 43.  
 Gasparri P.: I, 286. V, 435 477.  
 Gassendi P.: I, 470.  
 Gaster: I, 212.  
 Gasztold Olbracht: I, 72.  
 Gattinara (kardynał): I, 64 66 69 99.  
 Gaudencjusz: I, 387 391. II, 381. III, 302 307 313 314.  
 Gaudenty — Radzym: III, 20 37.  
 Gaudig H.: I, 431.  
 Gautier de Coinci: V, 300.  
 Gavanti B.: V, 311.  
 Gawecki B.J.: IV, 566 567. V, 594 595 603.  
 Gebal (apokryficzna położna): III, 265.  
 Gebauer R.: V, 120.  
 Gebser A.R.: II, 38.  
 Gefre C.J.: V, 270.  
 Geib G.: V, 355.  
 Geiger L.: I, 96.  
 Geiger L.B.: V, 187.  
 Geiselmann J.R.: I, 223. II, 172. IV, 208 347 357. V, 601.  
 Gelasinus Mikołaj: V, 90.  
 Gelazy (papież): IV, 367 381 382 388 406. V, 483 486.  
 Gelineau J.: IV, 417.  
 Gembicki Wawrzyniec: IV, 27.  
 Gémes C.: I, 119 121 172 182 188. II, 113. III, 98 99 118. IV, 100.  
 Gemma R.: I, 70. IV, 554.  
 Genuensis A.: I, 19.  
 Geoghegan T.A.: II, 266.  
 Georgius Stuchs: III, 26 29 33 34 36.  
 Gerard: V, 11.  
 Gerard z Kremony: V, 116.  
 Gerard de Monte: III, 429.  
 Gerbert (benedyktyn): II, 172.  
 Gerhoh z Reichersberg: V, 275 276 278 279 287—289 321.  
 Gerigk Franciszek: I, 35.  
 Geritz Józef Ambroży: III, 12 13 15 17. V, 203.  
 Gerke de Hogenberg Mikołaj: II, 52 53. V, 114.  
 Gerlachowski Ł.: I, 98.  
 German Konstantynopolitański św.: III, 271. V, 289 290.  
 German z Paryża św.: IV, 404.  
 German Piotr: II, 91.  
 Geroncjusz: II, 375.  
 Gersdorf E.H.: II, 61.  
 Gerson Jan: I, 20 470. II, 54. IV, 23 486. V, 10 119 173 174 191.  
 Gerstman S.: II, 390 491.  
 Gertowski Piotr: II, 70.  
 Gertruda św.: I, 345. V, 190.  
 Gertruda (córka Doroty z Małowów): V, 140.  
 Gertruda (księżniczka polska †1160): I, 243.  
 Gertruda Mieszkówna (żona Izaśława Dymitra 1025—1108): I, 219 242—248 250 252 255.  
 Gertruda (węgierska): I, 243.  
 Ghelar Mikołaj: II, 40.  
 Giacchi O.: V, 441.  
 Giamboni B.: III, 436.  
 Gieraths G.: IV, 337.  
 Gierowski J.: II, 66 83.  
 Giertych J.: II, 7. III, 109.  
 Gierulanka D.: V, 596.  
 Giese Tiedemann: I, 46 73 102. III, 433 442. IV, 26.  
 Giesebrecht L.: III, 9.  
 Giesebrecht W.: III, 8.  
 Giet S.: I, 268 269 274.  
 Giffard A.: V, 352.  
 Gilarowski W.: V, 402.  
 Gilbertus de Holandia: V, 9.  
 Gill (pedagog): I, 457.  
 Gilson E.: I, 394 399 400 401 402 403. III, 317 318 362. IV, 258. V, 146 147 151 153 154 155 156 157 172 174 177 188 191 197 198 596 597.  
 Giordano Bruno: IV, 565 566.  
 Girgensohn K.: III, 187 204.  
 Giralczus (rektor szkoły dobromiejskiej): II, 49.

- Gironella J. R.: III, 362.  
 Gladysz B.: II, 382.  
 Glas Jan: II, 49.  
 Glaser S.: V, 343 363.  
 Glass Jakub: II, 91.  
 Glass P.: III, 17.  
 Glaubitz (dowódca pruski): I, 9.  
 Glemma T.: II, 8. V, 113.  
 Głiszczyński Kajetan: I, 36.  
 Glock C. Y.: III, 95 96 100 101.  
 Gloege: V, 271.  
 Gloriero Cesare: V, 41.  
 Glorieux P.: I, 117.  
 Głowa S.: IV, 440.  
 Głowacki Aleksander: V, 566.  
 Glücksberg (wydawca): II, 96.  
 Glutz R.: V, 299 300.  
 Gnapheus W.: I, 102. II, 56 57. III, 432.  
 Göber: (bibliotekarz wrocławski) V, 317.  
 Goclenius Konrad: I, 70 71 79. IV, 554.  
 Godin (ksiądz): V, 505.  
 Goddijn H. P. M.: III, 96 200 201 202.  
 Goddijn W.: I, 117. III, 95 118 209 201  
 Godescalcus, zob.: Gotszalk.  
 Godfyd (opat cysterski z Łekna): III, 9.  
 Goerigk E.: IV, 328 344.  
 Gogacz M.: I, 412. V, 158 167 596 597 593.  
 Gogarten F.: IV, 167 176—177 234 251 252.  
 Gögler R.: V, 601.  
 Gogolewski T.: III, 445. V, 601 602 603.  
 Goguel M.: IV, 165 166. V, 242 257.  
 Gołab K.: V, 605.  
 Goldammer K.: IV, 226 230.  
 Goldschmidt D.: I, 117.  
 Goldschmidt L.: V, 342.  
 Goliński Z. (historyk): IV, 6.  
 Gonzales (kanonista): IV, 31.  
 Gonzales C.: I, 401.  
 Gonzales Tellez E.: V, 392.  
 Gorce M.: III, 192.  
 Górecki Tomasz: I, 54.  
 Górnicki Paweł: IV, 27.  
 Górski J.: III, 442.  
 Górski K.: I, 243 244 248. III, 24 239 299  
 411. IV, 6 40 343 536 545. V, 112 113  
 139 275 601.  
 Górski T.: V, 151.  
 Gosch (mechitarysta): V, 365.  
 Gotfyd Anglik: V, 116.  
 Gotszalk (legendarny mnich): V, 293.  
 Gottschalk G.: V, 361.  
 Göttler J.: III, 394.  
 Grabczewski Aleksander: I, 36.  
 Grabiański Wojciech: I, 22.  
 Grabmann M.: V, 119 174 182.  
 Gräbner F.: III, 197.  
 Grabowska z domu Kleist Zofia: I, 11.  
 Grabowski Adam (bratanek biskupa):  
 I, 30.  
 Grabowski Adam Stanisław: I, 5 7—56,  
 IV, 7 9 11 19 20. V, 204 205 207 208 209  
 211 212 214 216 217 218 219 221 224 225  
 228 229 230 236 237 238 239.  
 Grabowski Andrzej Teodor: I, 11.  
 Grabowski I.: I, 329. V, 328 361 387 419.  
 Grabowski Jan Michał: I, 16 43 44.  
 Grabski W.: I, 162. V, 113.  
 Gracjan: V, 371 372 381 383 387 389 392  
 426 477 481 482 483 484 485 491 492.  
 Graesse T.: IV, 350.  
 Graffius P. M.: V, 300.  
 Granat W.: III, 445. IV, 363 392. V, 186  
 187.  
 Granatensis L.: I, 19.  
 Grandmaison L.: IV, 209.  
 Greinacher N.: I, 115 119 120 125 164. III,  
 95 96 97 98.  
 Greiner F.: I, 117.  
 Grelot P.: IV, 149. V, 270.  
 Gresham T.: III, 433 442.  
 Gressmann H.: IV, 144.  
 Grignon de Monfort L. M., zob.: Ludwik  
 Maria Grignon de Monfort.  
 Grimme H.: II, 50.  
 Griplcey M. V.: V, 295 299 300 303 304.  
 Gritsch Jan: V, 11 25.  
 Grodziecki (autor listów do Hozjusza):  
 IV, 27.  
 Grodzicki Jan (kanonik warmiński): II,  
 9 55.  
 Grodzicki Jan (sufragan olomuniecki):  
 II, 29.  
 Groeben, von der (general pruski): III,  
 52.  
 Groeben, von der (ród): III, 69.  
 Groenbaek: III, 187.  
 Gromnicki T.: III, 82.  
 Groote Gert: IV, 560 561.  
 Gross K.: V, 351 361 397 419 420 422 449  
 452.  
 Grotkow Mikołaj: II, 49.  
 Grotkowski Jan Mateusz: II, 91.  
 Grudziński K.: III, 252.  
 Gruehn: III, 187 188.  
 Grunau Szymon: IV, 342.  
 Grundland I.: V, 591.  
 Gründler O.: III, 205.  
 Grunenberg Andrzej: I, 35.  
 Grunewald (radca prawny): IV, 18.  
 Gruenthaner: V, 601.  
 Grygier T.: II, 159.  
 Gryglewicz F.: I, 218. IV, 152 155.  
 Grylewska B.: II, 414.  
 Grynea: I, 61 62 68 93 94 109.  
 Gryneus Apollo: I, 93.  
 Grzegorzczyk A.: IV, 567.  
 Grzegorz I (papież) św.: I, 216 239 283.  
 II, 48 54 107. IV, 368 396 405 406 407  
 408 422 428. V, 20 104 132 133 156 191  
 360 361 373 378 385.  
 Grzegorz III (papież): V, 490.  
 Grzegorz IV (papież): I, 360.  
 Grzegorz VII (papież): V, 387.  
 Grzegorz IX (papież): I, 291. II, 34. V,  
 328 381 385 397 392 426 428 431 433 491.  
 Grzegorz XI (papież): III, 33. V, 119.

- Grzegorz XIII (papież): I, 18. II, 348 349. V, 18 231 381.  
 Grzegorz XIV (papież): I, 355.  
 Grzegorz XVI (papież): I, 348.  
 Grzegorz z Nazjanzu św.: I, 103. II, 54 376. IV, 368. V, 9 602.  
 Grzegorz z Nysy św.: II, 54. V, 170.  
 Grzegorz z Rimini: III, 325.  
 Grzegorz z Tours św.: IV, 367 368.  
 Grzymała A. (kanonik warmiński): IV, 64 65 66 71 73.  
 Grzymała Andrzej (stypendysta 1762 r.): I, 35.  
 Grzymała Joachim (stypendysta 1762 r.): I, 35.  
 Grzywak-Kaczyńska M.: IV, 100.  
 Guaineri A.: III, 433.  
 Guardini R.: IV, 125.  
 Guelluy R.: V, 150 191.  
 Guérin (ksiądz): V, 501.  
 Guerra Piotr: I, 37 39.  
 Guerre R.: V, 496 501 503 505 509 517 518 519 521 523 524.  
 Gui B.: I, 285. V, 387.  
 Guido de Baisio: IV, 23.  
 Guido Bonalus de Forlivo: V, 116.  
 Guido de Columna: IV, 23.  
 Guido de Monte Rocherii: V, 25.  
 Guiette R.: V, 301.  
 Guilelmus de Gouda: V, 9.  
 Guilford J.P.: I, 126. II, 391 392 393 394 395 397 400 401 402 403 404 406 408 409 411 412 414 416 417 418 429 430 432.  
 Guilford J.P. — Zimmermann W.: II, 389—455.  
 Guilford R.B.: II, 401.  
 Guillerinus: III, 237. IV, 287 288 316 317 318 327 355 359 360. V, 11 12 25.  
 Guillermus Arvernus: V, 9 10.  
 Guiraud J.: I, 285.  
 Gulbinowicz H.: I, 259 473 476. II, 261. V, 43.  
 Gundel A.: III, 10.  
 Gundissalinus D.: II, 385. IV, 448.  
 Gundlach G.: III, 202.  
 Gunkel H.: IV, 134 136 144 168 171. V, 266.  
 Günther O.: V, 127 131 141.  
 Günthör A.: V, 601.  
 Gurvitch G.: II, 114. III, 101. V, 507.  
 Gustaw Adolf: II, 69.  
 Gustaw R.: V, 601.  
 Gy P.M.: IV, 416.  
 Habrich L.: IV, 497.  
 Habsburgowie: I, 72.  
 Hadorn W.: IV, 136 141 143 146 148 151 152 153 157.  
 Hadrian (cesarz): V, 449 452.  
 Hadrian I (papież): IV, 405. V, 373.  
 Hagen: I, 110.  
 Hagenau Szymon: V, 81 83.  
 Hahn L.: V, 368.  
 Hain L.: V, 128.  
 Haito (biskup Bazylei): V, 475.  
 Hajjar J.: V, 601.  
 Hakamies R.: V, 300.  
 Halban L.: I, 282. II, 269.  
 Hall B.H.: II, 391.  
 Hall G.S.: I, 416. III, 415.  
 Haller (drukarsz krakowski): I, 94.  
 Hamer J.: IV, 253 273.  
 Hammer J.: II, 372 378.  
 Hammurabi: V, 339 340 341.  
 Hampe Fryderyk: I, 45.  
 Hampe P.: I, 25.  
 Han-Ilgiewicz N.: V, 530 535.  
 Handelsman M.: V, 261 262.  
 Hannow Kasper: I, 73.  
 Hanow Michał: I, 40.  
 Hanowski Jan (XVI wiek): I, 33.  
 Hanowski Jan (współczesny): I, 128.  
 Hansens J.: IV, 401.  
 Hanssen A.: V, 329 330 399 415 416 418 427 428 433.  
 Harduin: I, 353. IV, 369 370 374 376 377 380 381 386 389 394. V, 475 479 480 493 484 486 487 488 491.  
 Harhala J.M.: I, 78.  
 Häring B.: I, 475. IV, 120 121. V, 524 525.  
 Harnack A.: IV, 164. V, 242 257 267 268.  
 Harpart J.: IV, 7 19 30.  
 Harsin P.: III, 442.  
 Hartel G.: IV, 391 392 393.  
 Hartlich C.: IV, 169 211 234. V, 268.  
 Hartmann Jan: V, 83.  
 Hartmann O.: V, 354.  
 Hartnoch Krzysztof: V, 237.  
 Hartwich (prepozyt): V, 296.  
 Hase Jerzy: II, 61.  
 Haseloff A.: I, 242 244.  
 Hasemann (notariusz): IV, 13.  
 Hasenkamp H.: IV, 120.  
 Hassinger E.: IV, 43.  
 Hatten Andrzej Stanisław: III, 12. IV, 32.  
 Hatten Gotfryd: I, 36.  
 Hatten Jan: V, 31.  
 Hatten Karol: I, 36.  
 Hattyński Jan: IV, 66.  
 Hauer J.W.: III, 197.  
 Haugwitz (radca komory królewskiej): IV, 30.  
 Hausband R.: V, 347.  
 Hauswirt M.: V, 419.  
 Hefe C.: IV, 377. V, 368 375 385 491.  
 Hegel J.: I, 79. III, 423. IV, 211. V, 268.  
 Hegezyp: V, 13.  
 Heggelbacher O.: IV, 364.  
 Heide Franciszek: I, 25.  
 Heide Jerzy Wojciech (= G. A.): I, 26. II, 70 75 76 79 84 89 91. IV, 38 44 45.  
 Heidegger M.: IV, 167 174 221 222 224 225 232 238 258 259 283. V, 243 247 254 258 259 260 262 263 270 272.  
 Heidenreich (biskup chełmiński): II, 39.  
 Heidenstein: I, 77.

- Heiler F.: III, 192 195.  
 Heilsberg Wawrzyniec: II, 48 60.  
 Heimeryk de Campo: III, 429.  
 Hein Maciej: V, 35.  
 Heine W.: II, 57.  
 Heiner-Wynen: I, 284 320.  
 Heinigk Bonawentura: V, 207.  
 Heinrich W.: I, 415 475. V, 595 596.  
 Heise J.: III, 19. V, 113.  
 Heislbetz J.: V, 601.  
 Heitmüller: IV, 171.  
 Heitsch E.: IV, 198 209.  
 Hejnosz W.: III, 438 443 444.  
 Hektor: I, 98.  
 Helenus: I, 378.  
 Helidoniusz: I, 108.  
 Heliodor (apokryficzny biskup): V, 310 311 312.  
 Hellin J.: I, 403 404. III, 354 355 358 361.  
 Helsinus (legendarny opat): V, 304 309.  
 Helvetius C. A.: V, 562.  
 Helwichius Chrystian: III, 73.  
 Hemmerlin Feliks: IV, 23.  
 Hempel Joachim: I, 35.  
 Henderson J.: IV, 209.  
 Hennecke E.: III, 269.  
 Hennenberger Kasper: III, 18.  
 Hennig E.: II, 38.  
 Henoeh: IV, 304.  
 Henrickson Jan: V, 85.  
 Henryk V (cesarz): I, 218.  
 Henryk VI (cesarz): V, 294 295 313.  
 Henryk VIII (angielski): I, 63.  
 Henryk z Gandawy: III, 322 325. V, 132.  
 Henryk (ksiązę): IV, 7.  
 Henryk z Frimarii: IV, 287 288—291 356 359.  
 Henryk z Gorichen: V, 10 11.  
 Henryk z Hesji: V, 25 119.  
 Henryk de Mundo: II, 43.  
 Henryk von Plauen: IV, 317. V, 135.  
 Henryk de Segusio: I, 291. V, 422 426.  
 Henryk de Sonnenberch: II, 42.  
 Henryk Suzo bł.: V, 140.  
 Henryk Walezy: IV, 36.  
 Henze K.: II, 364.  
 Hepner Szymon: II, 91.  
 Herakleides: III, 432.  
 Heraklit: III, 423 432 435.  
 Herbart J. F.: I, 409 414. IV, 480 481 482.  
 Herberstein Zygmunt: I, 61 62 93.  
 Herbest Benedykt: V, 24.  
 Herbst S.: I, 77.  
 Herbut J.: IV, 567 596.  
 Herennius: V, 24.  
 Herget J.: IV, 497.  
 Hericus (mnich): II, 253.  
 Herkules: I, 85 101. IV, 7.  
 Herman Contractus: III, 245.  
 Herman J. B.: V, 69.  
 Herman de Melbingo: II, 50.  
 Herman z Pragi: II, 35 39 42 44.  
 Hermelin Feliks: V, 9.  
 Hermelin Olaf: II, 82.  
 Hermolaus Barbarus: I, 80.  
 Herod: II, 48. II, 280 281. IV, 245. V, 312.  
 Herodot: I, 80.  
 Heron z Aleksandrii: I, 388.  
 Heron (diakon antiocheński): IV, 365.  
 Herpf Henryk: IV, 287 297—299 316 318 328 355 356 359 360.  
 Hermann Edward: III, 17 21.  
 Herrmann W.: IV, 167.  
 Herveus Natalis, Brito: V, 10.  
 Herzberg, Otto von: III, 71.  
 Hesse Benedykt: III, 427 428.  
 Hesse Eoban: I, 62 71 111 114. IV, 554.  
 Hesse Jan: IV, 560.  
 Hesselbach J.: IV, 23.  
 Hessen J.: I, 476.  
 Hessen S.: III, 411.  
 Heuschen J.: IV, 163.  
 Heyden H.: IV, 328 344.  
 Heymans T.: II, 390.  
 Heyne C. G.: IV, 211.  
 Heynlin Jan (de Lapide) IV, 308. V, 13.  
 Hieronim św.: II, 252 265 384 385. III, 271 415. IV, 350 372 373 377 378 387 447 485. V, 9 13 104 123 310 311 312.  
 Pseudo-Hieronim (Paschazjusz Radbert?): I, 254. II, 234 250 252 253 255 257. IV, 295 300 303 304 308 309 310 313 314 317 321 325 326 327 328 335 337 340 348 349 350 351 352 356 357 358 361. V, 281 285 288 289.  
 Hieronim od św. Jacka, zob.: Cyrus Andrzej.  
 Hieronim z Pragi: III, 263.  
 Hieroteusz: V, 288.  
 Hiketas: III, 439.  
 Hilary św.: II, 384. V, 9.  
 Hildegunda z Schönau: V, 279 280.  
 Hinkmar z Reims: III, 82. V, 475.  
 Hinricus de Odendorf de Colonia: V, 142.  
 Hinschius P.: IV, 371. V, 361 475 479.  
 Hinterbach Jan: IV, 529 531 532 533 534.  
 Hinz Antoni: II, 91.  
 Hintz Michał Ignacy: V, 83.  
 Hiob: I, 98 104.  
 Hipler F.: I, 64 70 71 72 79 80 82 89. II, 8 9 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 55 56 57 58 59 60 61 72 73 75 82 89. III, 23 24 33 75 76 83 434 440 443. IV, 45 55 56 67 72 540 553. V, 17 111 112 114 117 118 119 121 122 123 126 127 128 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 143 144 145 203 204 215 227 238.  
 Hipokrates: I, 98. II, 389 400. III, 432 433. V, 548.  
 Hipolit Rzymski św.: IV, 402.  
 Hipparch: III, 431 432.  
 Hirsch T.: II, 40. III, 14. IV, 529. V, 112.  
 Hirschberg A.: IV, 543.  
 Hirt E.: II, 390.  
 Hirszowiec M.: II, 114 115 117.

- Hiss W.: V, 170.  
 Hitler A.: I, 191.  
 Hładowski W.: II, 180 181 190 197 200.  
 IV, 164 165 167 178 179 181 182 183 184  
 200 225 235 236.  
 Hlond A.: I, 340.  
 Hochberg L.: V, 465.  
 Hochfeld J.: II, 114.  
 Hoefen, von, zob.: Dantyszek Jan.  
 Hoefnagels H.: II, 113.  
 Hoene-Wroński J. M.: I, 450.  
 Höffler K.: V, 123.  
 Hoffmann de Leichtenstern Jan Jakub:  
 IV, 39 555 558.  
 Hoffmann Antoni Ignacy: I, 32.  
 Hoffmann Erazm: I, 32.  
 Hoffmann Franciszek Kajetan: I, 32.  
 Hoffmann K.: V, 602 603.  
 Hoffmeister Jan: V, 24.  
 Hofmann K.: V, 317.  
 Hohenstein Jodok: IV, 530 536.  
 Hohenzollern Józef: II, 25. IV, 32. V, 203.  
 Hohenzollern Karol: II, 24 27. III, 40. IV,  
 5 6 7 8 13 18 19 22 30 32 72. V, 203.  
 Hohmann Andrzej Franciszek: I, 37 38.  
 Hohmann Mikołaj: I, 9.  
 Höhn A.: II, 50.  
 Holbein: I, 71.  
 Holböck C.: V, 412 435.  
 Holik F.: V, 299.  
 Holkot Robert: V, 9 10.  
 Hollen Gotszalk: V, 9.  
 Holofernes: III, 246.  
 Holstein H.: II, 173.  
 Holtz F.: IV, 136.  
 Holtz Herman: III, 53. V, 85.  
 Holtz T.: IV, 137 144.  
 Holtzmann J.: IV, 164.  
 Holubowicz J.: I, 362.  
 Holweck: II, 364.  
 Holzapfel H.: II, 265.  
 Holzmeister U.: IV, 209.  
 Homer: I, 71 107 111 112.  
 Honoriusz z Autun: V, 191 485 487.  
 Honoriusz (cesarz): I, 89.  
 Honoriusz III (papież): II, 31. V, 385.  
 Hoogeweg H.: III, 9.  
 Hoore: II, 172.  
 Horacy: I, 96 110 111. V, 15 25.  
 Horajń Michał: I, 22.  
 Horń (konwertyta szwedzki): III, 71.  
 Hormizdas (papież): V, 485.  
 Hornick Ludwik: IV, 31.  
 Hornowski B.: II, 462.  
 Horoch Bogusław: I, 21 30.  
 Horszowski P.: V, 419 420 454 455 469  
 470.  
 Hort F. J. A.: IV, 142.  
 Hosius, zob. Hozjusz.  
 Hostiensis, zob.: Henryk de Segusio.  
 Hostounsky Baltazar: V, 51.  
 Houtart F.: I, 115. II, 144 168. III, 96.  
 Hoverbeck iunior (poseł pruski): III, 52 54.  
 Hozakowski A.: IV, 400 402 403 404 406  
 408.  
 Hozjusz Anna, zob.: Preuck.  
 Hozjusz Stanisław (kardynał): I, 5 33 36  
 39 46 56 71 74 75 79 82 103 104 107 114.  
 II, 8 9 10 14 15 19 37 56 60 63. III, 83.  
 IV, 26 27. V, 5 6 7 8 16 17 18 19 21 25  
 26 27 29 31 32 35 36 37 38 39 40 43 44  
 45 46 48 50 51 55 56 57 58 59 60 61 62  
 65 71 72 73 77 79 80 86 87 89—91 92 97  
 98 100 214 216 230.  
 Hozjusz Stanisław (biskup poznański):  
 I, 12.  
 Hozjusz Stanisław z Bezdán: II, 9.  
 Hozjusz Stanisław z Rubna: II, 9.  
 Hube R.: V, 488.  
 Hubert św.: I, 41.  
 Huberus Jan: V, 21.  
 Huby J.: III, 192.  
 Hucke H.: IV, 417.  
 Huetius: II, 172. IV, 162.  
 Hug (egzegeta): IV, 133.  
 Hugo: V, 13.  
 Hugo de S. Caro: IV, 317 360. V, 9.  
 Hugo Grotius: II, 172 177.  
 Hugo Kartuz: V, 9.  
 Hugo de Prato Florido: IV, 318 328 355  
 360. V, 11.  
 Hugo ze św. Wiktora: II, 41. IV, 313 390.  
 V, 9 158 160 169 170 194 198 476 485 487  
 488 489.  
 Hugon E.: I, 401. III, 324 359. IV, 385 390.  
 Huguccio: V, 392.  
 Huizinga J.: IV, 561.  
 Hume D.: III, 423.  
 Hümpfner W.: IV, 288.  
 Hunter A.: IV, 209.  
 Hurlock E. B.: II, 462.  
 Hurtadus G.: IV, 381 382. V, 490.  
 Hurter H.: IV, 291 294 303 308 323 335  
 337.  
 Hurwic J.: III, 430 431.  
 Hus Jan: IV, 560. V, 115 117 118.  
 Husarzewski (starosta): I, 43.  
 Husarzewski Jan: I, 22.  
 Husserl E.: III, 212 213. IV, 224. V, 595  
 596 600.  
 Hutchin K. C.: V, 558 568 574.  
 Hutten-Czapski Henryk: IV, 554.  
 Hüxer Arnold: II, 43.  
 Hydroburgius Reatus, zob.: Agrykola  
 Rudolf młodszy.  
 Hyperius A.: I, 19.  
 Iacho I, 108.  
 Ianus: I, 87.  
 Ibas (biskup Edessy): IV, 369.  
 Ibas (skryptor średniowieczny): I, 217.  
 Idzi św.: I, 371.  
 Idzi Rzymiski: I, 401. II, 54.  
 Ignacy Antiocheński św.: II, 361. III, 271.  
 IV, 365 373.

- Ignacy, biskup Filadelfii: IV, 142.  
 Ignacy Loyola św.: I, 438. II, 361. IV, 43  
 560. V, 57 58 63.  
 Ihering R.: I, 263.  
 Ihnatowicz J. A.: V, 603.  
 Idefons z Toledo św.: IV, 314 382 383.  
 Ilgen (doradca Fryderyka III): III, 48.  
 Ilwicki P.: V, 607.  
 Imieliński K.: V, 549.  
 Inauen A.: I, 401.  
 Infeld L.: III, 430 431 432 434 435 441.  
 Ingarden R.: III, 342 345 354 362. V, 596.  
 Ingilramm (biskup Metz): V, 373.  
 Innocenty I (papież): IV, 376 380 381 382  
 394.  
 Innocenty III (papież): I, 284 285 293 296  
 318 322 332. II, 31 46. III, 9 267 436—  
 437. V, 385 488 489.  
 Innocenty IV (papież): I, 297. II, 33. V,  
 387 452.  
 Innocenty VI (papież): II, 53.  
 Innocenty XII (papież): IV, 39 51 59 555.  
 Insadowski H.: I, 260.  
 Institoris Henryk: V, 11.  
 Ireneusz św.: I, 263. V, 9.  
 Iserloh E.: IV, 554.  
 Isner Jan: III, 427 428.  
 Isocrates: V, 24.  
 Ituriz J.: I, 401 403. III, 358.  
 Iuvenalis: I, 98 110. V, 14.  
 Ivanka, E. von: V, 601.  
 Iwanicki A.: II, 161. III, 121.  
 Iwanicki J.: IV, 566 567 596.  
 Iwo z Chartres: II, 254. V, 379 477 483  
 486 487 489 491 492.  
 Iwo z Paryża: IV, 23.  
 Izaak: I, 202. IV, 304. V, 315.  
 Izabela: I, 62.  
 Izabela del Gada: I, 68 70.  
 Izabela I Katolicka: I, 469.  
 Izajasz: I, 200 202. III, 257 277. IV, 135  
 137 139 142 143 154 304.  
 Izasław Dymitr: I, 242 243.  
 Izdebska H.: V, 572.  
 Izydor (kapucyn †1750): II, 366.  
 Pseudo-Izydor Merkator: V, 378.  
 Izydor z Sewilli św.: I, 391. III, 314. IV,  
 23 372 374 382 383 390 404 472. V, 10  
 191 477 491 492.  
 Jabłonowski Jan Stanisław (kanclerz):  
 IV, 44.  
 Jabłonowski Stanisław (hetman): II, 67  
 68.  
 Jabłoński D.: I, 19.  
 Jabłoński Wojciech: IV, 67.  
 Jacek św.: II, 33.  
 Jacobson H. F.: V, 128.  
 Jaczewski A.: V, 568.  
 Jadwiga (królowa Polski): V, 599.  
 Jadwiga św.: I, 243.  
 Jadwiga (królowna): I, 73 95.  
 „Jadwiga księżniczka polska”: III, 239.  
 Jaffé P.: V, 372 373 374 485 486.  
 Jäger (komendant garnizonu szwedzkie-  
 go w Elblągu): II, 78.  
 Jahwe: I, 200 201 205 208 210. V, 341.  
 Jakimiak Z.: V, 146 154.  
 Jakóbiec J.: I, 414. III, 407.  
 Jakobson S.: III, 52.  
 Jakub Alfeuszowy: V, 312.  
 Jakub de Embrica: V, 114.  
 Jakub Filip z Bergamo: IV, 23. V, 13.  
 Jakub z Gostynina: III, 429.  
 Jakub de Gruytrode: V, 13 25.  
 Jakub II (angielski): IV, 52.  
 Jakub Młodszy, Apostoł św.: II, 264 359.  
 III, 238. V, 130 290 311.  
 Jakub z Paradyża: V, 11.  
 Jakub Patriarcha: II, 271. IV, 140 145  
 304.  
 Jakub Starszy, Apostoł św.: I, 358. IV,  
 49 71. V, 130 311 315.  
 Jakub ze Stfibna: V, 118.  
 Jakub de Voragine: IV, 288 307 312 316 317  
 318 328 336 350 355 356 358 359 360. V,  
 11 13 25 289 311.  
 Jakubassa Leonard: I, 191.  
 James W.: III, 186 187.  
 Jan VIII (papież): V, 487 488.  
 Jan XXI (papież): V, 14 116.  
 Jan XXII (papież): V, 381.  
 Jan XXIII (papież): I, 131 358. III, 143.  
 IV, 410 412—414 420. V, 500 506 519 520  
 525 599.  
 Jan Abezier: III, 33.  
 Jan Advocati: II, 38.  
 Jan Apostoł św.: I, 45 155 218 241 242  
 249 253. III, 232 238 251 259 268 269 271  
 286 289. IV, 133—159 178 187 190 212  
 235 237 244 246 247 277 278 312 317 320  
 330 396 423. V, 9 15 16 25 29 130 279  
 283 290 291 311 474.  
 Jan de Aquila: V, 11.  
 Jan z Bergamo: II, 54.  
 Jan I (biskup pomezanski): III, 23.  
 Jan I (biskup sambijski): III, 11 20.  
 Jan Bosko św.: I, 438. II, 357. III, 388.  
 IV, 488.  
 Jan Boży św.: I, 344.  
 Jan de Bromyard: IV, 288 299—302 356  
 359. V, 11.  
 Jan de Capua: V, 13.  
 Jan Chryzostom św.: II, 54 381. III, 271  
 278 415. IV, 372 485. V, 10 20 57 126.  
 Jan Chrzciciel św.: I, 52 354. II, 15 16 18  
 30 96 362 363. III, 21 27 28 34 238 267  
 276. IV, 18 182 196 389. V, 31 34 39 45  
 61 141 279 283 298.  
 Jan Chrzciciel de la Salle św.: I, 438. IV,  
 488.  
 Jan Dąbrówka: V, 311.  
 Jan z Damaszku św.: II, 107. III, 271. IV,  
 293 294 311 312 314 316. V, 10 126 289  
 290.  
 Jan z Dambach: IV, 560. V, 10.

- Jan Diakon: IV, 406.  
 Jan IV z Drażic: IV, 559. V, 115.  
 Jan z Elbląga: II, 59.  
 Jan Filiponos: IV, 449.  
 Jan ze św. Geminiana: V, 10.  
 Jan z Głogowa: III, 429 439. V, 14.  
 Jan (gwardian w Braniewie): II, 39 52.  
 Jan z Holywood: IV, 564. V, 116.  
 Jan de Janduno: IV, 560.  
 Jan z Jenštejna: IV, 560. V, 121.  
 Jan Kanty św.: IV, 494 510.  
 Jan Kazimierz: I, 339. III, 51. IV, 30. V, 71 75 84 86 222.  
 Jan z Kwidzyna: II, 46. IV, 560. V, 111—199, 585—590.  
 Jan a Lapide, zob. Heynlin Jan.  
 Jan Lutek z Brzezia: IV, 528 531 534 535.  
 Jan (magister): IV, 486.  
 Jan de Muris Parisiensis: V, 116.  
 Jan de Namslatt (Nemschel): II, 58.  
 Jan Nepomucen św.: I, 157. III, 21.  
 Jan z Neumarkt: IV, 559.  
 Jan z Nowego Domu: III, 429.  
 Jan Odrowąż Pieniążek: III, 64.  
 Jan z Rawenny: V, 12.  
 Jan (rektor szkoły dobromiejskiej): II, 49.  
 Jan Ruysbroeck bl.: IV, 561.  
 Jan II Saalfeld: III, 23.  
 Jan de Sacro Bosco: V, 14.  
 Jan z Salisbury: II, 54.  
 Jan ze Słupczy: III, 426 430.  
 Jan III Sobieski: I, 23 358. II, 66. IV, 40 75.  
 Jan ze Stfedy: V, 115.  
 Jan de Tambaco, zob.: Jan z Dambach.  
 Jan z Tesaloniki: IV, 336 350.  
 Jan de Torres: II, 360.  
 Jan z Toszka: III, 428.  
 Jan z Vercelli: IV, 288 302—303 316 355.  
 Jan de Verdona: V, 12.  
 Jan Veronensis: V, 14.  
 Jan Wacłęga z Kęt św.: III, 428.  
 Jan de Wese: I, 65.  
 Jan z Żulawki: V, 113 133.  
 Janczak A.: IV, 209.  
 Jansen B.: I, 402.  
 Jan z Wiślicy, zob.: Wiślicki.  
 Jan Zygmunt: III, 46.  
 Janicki Klemens: I, 100 111 114.  
 Jankowski A.: IV, 134 135 136 138 139 140 141 143 146 147 148 149 150 151 154 155 156. V, 340.  
 Janocki Jan Daniel Andrzej: I, 14 21 23 91.  
 Janosik: IV, 520.  
 Janowicz Jan Franciszek Fryderyk: IV, 41 60 61 65.  
 Janowicz Jan Stefan: IV, 64.  
 Jansen B.: III, 318 331.  
 Jansen W.: V, 191.  
 Jarochoński K.: II, 65 68 69 70 77.  
 Jaropek († 1087): I, 242 243.  
 Jaroszewicz F.: V, 113.  
 Jasińska M.: III, 221.  
 Jaspers K.: IV, 169 224 226 227—228 233 277.  
 Jastrow J.: III, 442.  
 Jastrun M.: V, 591.  
 Jastrzębski Z.: III, 221.  
 Javellus: III, 322.  
 Jaworski M.: III, 323 347. IV, 567 597 598.  
 Jedin H.: V, 600.  
 Jędrkiewicz Edwin: I, 93.  
 Jędrzejewski A.: I, 341.  
 Jędrzejowska H.: IV, 287 318.  
 Jeremias J.: IV, 133 136 138 139 146.  
 Jeremiasz: IV, 304.  
 Jerzy św.: II, 89. III, 23 24 25 27 29 34 36 38. IV, 528.  
 Jerzy Aunpekh Peurbach: I, 469. III, 439 440.  
 Jerzy (książę saski): I, 64.  
 Jesienin S.: III, 435.  
 Jesse: II, 213 247.  
 Jesse (biskup Ambianum): V, 475.  
 Jestadt J.: I, 473.  
 Jeż M.: IV, 490.  
 Jeżewska K.: I, 94.  
 Jeżewski (spowiednik biskupa Żaluskiego): IV, 46.  
 Jezus Chrystus: I, 96 103 104 105 106 195 200 203 206 208 209 210 213 222 223 225 234 236 238 239 241 245 246 247 249 251 253 254 255 262 266 270 274 280 312 319 360 369 371 385 422 430 433 440 445 446 451 452 453 462 465 474. II, 11 19 21 24 28 31 32 48 98 101 102 103 105 132 133 134 145 172 173 179 180 181 188 190 191 192 198 199 200 211—258 263 264 265 272 273 275 298 351 355 356 363 364 372 375 474 476. III, 7 27 30 31 36 41 91 104 165 192 193 197 199 204 208 209 219 224 226 227 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 242 244 245 247 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 263 264 266 267 268 269 270 271 272 276 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 295 298 299 365 370 371 379 386 396 404 410 423. IV, 13 123 124 125 133 135 136 137 138 139 141 143 144 145 146 147 148 150 154 155 156 157 158 159 161—286 289 291 292 293 294 295 296 297 298 299 301 306 307 308 309 310 311 314 315 316 319 320 321 322 323 324 325 326 327 329 330 332 333 334 335 336 337 338 339 340 345 346 347 348 349 350 351 353 364 377 379 380 389 390 391 393 395 396 399 400 401 402 405 410 416 420 425 427 429 438 440 444 503 505 508 513 515 517 523 557 562. V, 11 15 16 20 30 31 32 39 45 61 63 104 113 117 119 123 125 129 130 134

- 136 138 141 152 156 197 241—274 275  
 279 280 282 283 284 290 291 292 293  
 294 297 298 300 302 303 305 307 308 310  
 311 312 313 314 315 317 318 339 342  
 346 347 348 349 352 355 360 363 365  
 367 476 488 489 490 491 500 502 503  
 505 506 508 509 510 512 514 515 516  
 518 519 523 524 525 587 589 590 599 601.  
 Joachim św.: I, 353. III, 231 272 273. V,  
 311 312.  
 Joachim E.: II, 34.  
 Joachim da Fiore: V, 117 118.  
 Joachim Fryderyk: III, 45 46.  
 Joanita da Alberta z domu del Gada:  
 I, 68.  
 Joanna (wizjonerka z Caravaggio): I, 355.  
 Joannes Andreae: V, 13.  
 Joannes de Curia Dantiscus, zob.: Dan-  
 tyszek Jan.  
 Joannes Maior: V, 10.  
 Joannes Nivicellensis: V, 13.  
 Joannes Parisiensis: V, 10.  
 Joannes Prüss: III, 29, 34.  
 Joannes Saxonis: III, 38.  
 Jochannann R.: IV, 140.  
 Jodłowski J.: V, 430.  
 Jodok (legendarny benedyktyn): V, 314.  
 Jodok z Rosenbergu: IV, 529 531. V, 599.  
 Joel: V, 284.  
 Johannes Chrisostomus OSB: V, 602.  
 Jonasz: I, 99 112.  
 Jone H.: I, 301 333 476. II, 292 295 308 320.  
 III, 89. V, 328 337 407 410 415 416 417  
 418 441 448 454.  
 Jones L. W.: II, 374 380 381. III, 306.  
 Jop F.: IV, 445.  
 Jordan (general saski): II, 69.  
 Jordan Ludwik: I, 30.  
 Jordan z Quedlinburga: V, 12.  
 Jounel P.: IV, 400.  
 Journal C.: II, 173.  
 Józafat Kuncewicz św.: II, 95.  
 Józef św.: I, 163 195 236 253 362. II, 105  
 133 134 289. III, 238 264 268 271 274  
 275 276 278 279 281 282 283 286 369. IV,  
 299 312.  
 Józef Egipski: III, 369. IV, 304.  
 Józef Flawiusz: I, 212. II, 381. III, 271.  
 IV, 209. V, 25.  
 Józef Kalasanty św.: I, 438.  
 Józef Pignatelli św.: I, 359.  
 Józef z Schönau: V, 278 279 280 293 322.  
 Jozue: I, 202. IV, 134 304. V, 341.  
 Juan Diego: I, 363.  
 Juda: III, 275. IV, 142. V, 341.  
 Juda Tadeusz, Apostoł św.: III, 238 286.  
 V, 130 310 311 312.  
 Judasz: III, 258 287 288 289. IV, 337.  
 Judyca (mniszka): V, 369.  
 Judyta: I, 347. III, 246. IV, 304.  
 Judyta Czeska: I, 217.  
 Judyta Maria Salicka: I, 218.  
 Juenin G.: IV, 376 379 386 390.  
 Jugie M.: I, 223. IV, 347. V, 289.  
 Jugurta: V, 356.  
 Juhnke L.: V, 112.  
 Jülicher A.: IV, 164.  
 Juliusz I (papież) św.: I, 79. V, 373.  
 Jung C. G.: II, 400.  
 Jungingen, Konrad von: V, 135.  
 Jungingen, Ulryk von: V, 135.  
 Jungmann J.: IV, 400.  
 Juniliusz: II, 382.  
 Junona: I, 89.  
 Jus A.: V, 402.  
 Justi Andrzej: V, 25.  
 Justinus Marcus Junianus: V, 24.  
 Justis, Vincentius de: IV, 31.  
 Justyn św.: IV, 401 403.  
 Justynian (cesarz): I, 283. II, 372. IV, 22  
 23 367. V, 355 450.  
 Juszyński Hieronim: I, 94.  
 Kachelofen Konrad: IV, 343.  
 Kaczmarczyk Z.: V, 388 450.  
 Kaczmarek L.: I, 115. V, 455 456.  
 Kadau Piotr: II, 22.  
 Kadłubek Wincenty, zob.: Wincenty Ka-  
 dlubek bl.  
 Kądziola M.: IV, 490.  
 Kahrstedt A.: III, 443.  
 Kain: II, 271.  
 Kaiser M.: V, 607.  
 Kajetan, zob.: Tomasz de Vio.  
 Kajetan św.: II, 367.  
 Kajfasz: III, 289. V, 346 347.  
 Kalikst III (papież): IV, 531 535.  
 Kalina T.: II, 427.  
 Kalinowski S.: I, 288. V, 430 444 459.  
 Kaliński Antoni, zob.: Iwanicki Aleksan-  
 der.  
 Kalippos: V, 191.  
 Kalisser Tomasz: II, 61.  
 Kalkstein Jan: I, 36.  
 Kaller Maksymilian: I, 151. III, 15 40.  
 Kallimach: I, 96.  
 Kallinos: I, 111.  
 Kalnassy Joachim: II, 24.  
 Kalnein (pułkownik pruski): I, 9.  
 Kalow Henryk: IV, 317 318.  
 Kalt E.: IV, 140.  
 Kalwin: III, 48 432. IV, 565.  
 Kalys Mikołaj: II, 50.  
 Kamerariusz: I, 82.  
 Kamieniecki Mikołaj: IV, 537.  
 Kamiński M.: III, 441.  
 Kamiński A.: I, 458.  
 Kamiński Mikołaj: I, 57 474. IV, 553 554.  
 Kamiński S.: I, 458. II, 171 178 179 180  
 202. IV, 567. V, 595 596.  
 Kämpf Józef: I, 39.  
 Kant I.: II, 389. III, 423. IV, 481 567. V,  
 259 596.  
 Kantorowicz H.: V, 386.  
 Kanut Wielki: III, 10.  
 Kapella, zob.: Marcyan Kapella.



- Kaprocki B.: I, 444.  
 Karaffa (namiestnik zamku w Ankonie): IV, 44.  
 Karbowski A.: II, 32 33 45 57. III, 443. IV, 495.  
 Kariger Jan: V, 85.  
 Karlowa O.: V, 348.  
 Karłowski K.: V, 606 607.  
 Karlstadt Andrzej: IV, 554.  
 Karmi: V, 341.  
 Karnkowski Stanisław: I, 19 74. II, 19. III, 82. IV, 26.  
 Karol IV Luksemburczyk (cesarz): IV, 29 559. V, 111 114 115 119 230.  
 Karol V (cesarz): I, 62 63 65—72 80. IV, 543 544. V, 450.  
 Karol XII (szwedzki): I, 46. II, 65 66 68 69 70 71 72 76 77 80 82 83. IV, 42 44.  
 Karol Boromeusz św.: I, 354. II, 351 367 368. III, 82.  
 Karol Ferdynand Waza: V, 84.  
 Karol Wielki: I, 240. IV, 405 488. V, 475 479 480.  
 Karpiga Maciej (Miechowita): IV, 541 542.  
 Karpowski (kierownik cegielni): I, 51.  
 Karst J.: V, 365.  
 Karsznicki Stanisław: I, 36.  
 Karwacki: V, 83.  
 Karweysze Jakub: V, 139.  
 Käsemann E.: IV, 188 191 193 196 197 198 202 209 245.  
 Kasjan św.: II, 377 382.  
 Kasjodor: I, 373—391, 474. II, 371—387. III, 301—315. IV, 447—476. V, 9 13.  
 Kasper (biskup pomezkański): III, 23.  
 Katarzyna św.: I, 51. III, 18 259. V, 19 23 135 294.  
 Katarzyna Labouré: św.: I, 349.  
 Katon Marek Porcjusz: I, 376. II, 36 47. V, 15.  
 Katullus: I, 61 81 88 89 101 110 112. V, 15.  
 Katylna: V, 356.  
 Kazimierz Jagiellończyk: IV, 35 528 529 530 532 533 534 536 537 539 542 548 549.  
 Kazimierz Odnowiciel: I, 244. V, 607.  
 Keferstein H.: III, 372.  
 Keller W.: I, 476.  
 Kepler J.: III, 431 432 435 441.  
 Keppler: IV, 303.  
 Kerschensteiner G.: I, 409 431 435 442. II, 498. III, 410 411. V, 554.  
 Kesten H.: I, 469—471.  
 Kętrzyński S.: I, 242 243.  
 Kętrzyński W.: III, 10. V, 592.  
 Ketteler W. E.: IV, 479.  
 Keychel Szymon Tadeusz: V, 83 84.  
 Keys A.: II, 408.  
 Khuon Albrecht: I, 68.  
 Kielczewska-Zaleska M.: II, 7.  
 Kieller M.: III, 126.  
 Kieniewicz S.: III, 406.  
 Kinder E.: IV, 253.  
 Kinga bł.: IV, 521.  
 Kircher A.: I, 19.  
 Kirchstein Michał: V, 85.  
 Kitagawa J. M.: III, 193.  
 Kitowicz Jędrzej: I, 13.  
 Kittel G.: I, 212. IV, 133.  
 Klages L.: V, 467.  
 Klagius Tomasz: V, 85.  
 Klak T.: III, 185 191 202 205 206 221.  
 Klapuch G.: V, 599.  
 Klara św.: II, 364.  
 Klaudian: I, 59 60 89 90 91 92 110 111. V, 15.  
 Klaudiusz Ptolemeusz, zob.: Ptolemeusz.  
 Klaus Jerzy: V, 85.  
 Klawek A.: IV, 210 418. V, 267.  
 Klein Antoni: V, 83.  
 Klein L.: V, 602.  
 Kleist Zofia, zob.: Grabowska Zofia.  
 Klemens III (papież): V, 452.  
 Klemens IV (papież): V, 388.  
 Klemens V (papież): V, 381 388.  
 Klemens VI (papież): IV, 329.  
 Klemens VII (papież): I, 96.  
 Klemens VIII (papież): IV, 410.  
 Klemens XI (papież): I, 344. IV, 45 51 59.  
 Klemens XII (papież): I, 344 358.  
 Klemens Aleksandryjski: I, 263 282 387. II, 381 385. III, 313. IV, 447.  
 Klemens Rzymski św.: I, 263. IV, 403 404.  
 Klenkok Jan: IV, 559. V, 115.  
 Kleofas: V, 311.  
 Kleoneides: III, 302 313.  
 Klepacz M.: I, 413. III, 380 445. V, 518.  
 Klesk A.: V, 467.  
 Klichtovaeus Jodok: V, 12.  
 Klima J.: V, 339.  
 Klimke F.: I, 403.  
 Klinger Andrzej: V, 84.  
 Kloczowski J.: II, 37 38 39 377. V, 202 203 204 211 229 601.  
 Kłodwik: I, 350.  
 Klószak K.: III, 357 358. IV, 566 567. V, 595 600.  
 Kloskowska A.: I, 115. II, 165. III, 97. IV, 91.  
 Kloss E.: II, 209.  
 Kluth A.: IV, 11.  
 Knabenbauer J.: IV, 139 144. V, 366.  
 Kniep, zob.: Connopi.  
 Kniprode Winryk: II, 33. V, 122.  
 Knobelsdorf Eustachy: I, 33 79 81 82 100 101 102 111 114. II, 55.  
 Knobloch Jan: II, 90.  
 Knochius G. M.: V, 137.  
 Knolleysen Jan: I, 29 39 40 41 42. II, 60.  
 Knot A.: III, 407.  
 Kobierzycki Waclaw: II, 21.  
 Kobylecka W.: V, 568.  
 Kobylecki S.: V, 596.  
 Koch J.: IV, 323. V, 174.  
 Koch W.: II, 173.

- Koch Wawrzyniec: V, 226.  
 Kochanowski Jan: I, 88 93 114.  
 Kočański Wilhelm: IV, 27.  
 Kochoński W.: I, 19.  
 Kodisowa J.: V, 595.  
 Koebecke F.: III, 449.  
 Koehler (egzegeta): I, 202.  
 Koffmahn E.: I, 203 211.  
 Kohde Józef: IV, 20.  
 Kojalowiec-Wijuk W.: I, 19.  
 Kohlbrugge J. H. F.: III, 197.  
 Kohler J.: V, 340.  
 Köhler W.: IV, 133 136 144.  
 Kolakowski L.: III, 97.  
 Kolakowski S.: III, 178.  
 Kolberg A.: III, 8 35 46. IV, 37 60.  
 Kolberg J.: I, 47 136. II, 35 40. III, 57 63 69. IV, 6 539.  
 Kollataj Hugo: I, 14 16.  
 Koludzka J.: II, 472.  
 Komestor Piotr: III, 270 271.  
 Komorowski Adam: I, 23.  
 Konarski Adam: I, 33.  
 Konarski Michał: I, 33. II, 9. V, 22.  
 Konarski Stanisław: I, 21 22 23 449. II, 97.  
 Koneczny F.: IV, 482. V, 73 90.  
 König F.: III, 192.  
 Konopczyński W.: I, 23 30.  
 Konopka S.: III, 430 431 432 434 436 443.  
 Konopnicki J.: II, 480 495. V, 531.  
 Konrad (legendarny): V, 296 297.  
 Konrad mazowiecki: V, 214.  
 Konrad I (arcybiskup Salzburga): V, 297.  
 Konstancjusz II (cesarz): V, 359.  
 Konstans (cesarz): V, 359.  
 Konstanty (biskup mediolański): V, 373.  
 Konstantyn XI Paleolog (cesarz): I, 45.  
 Konstantyn Wielki: V, 360.  
 Kopeć E.: II, 182 191 192. III, 186 189. IV, 273 274.  
 Kopernik Andrzej: I, 59 470. III, 433 438 442. V, 541.  
 Kopernik Barbara (matka astronoma): III, 438.  
 Kopernik Barbara (siostra astronoma): III, 438.  
 Kopernik Katarzyna: III, 438.  
 Kopernik Mikołaj: I, 5 24 25 64 81 469—471. II, 54 58 60. III, 428 430—444. IV, 538 539 562—566. V, 591—594.  
 Kopernik Mikołaj (ojciec astronoma): III, 438.  
 Koppers W.: III, 196 198.  
 Koprzeński Jan: II, 17.  
 Korandolek Jan: I, 64.  
 Koranyi K.: V, 339 340 368 384 450.  
 Korcik A.: IV, 461 464.  
 Korczak J.: I, 457.  
 Korewa J.: V, 5 6 7 45 50 77 214 601.  
 Korneliusz: II, 36. V, 24.  
 Korneliusz (setnik): IV, 385.  
 Korolec J. B.: II, 38. III, 426 427 428.  
 Kors (służący biskupa Załuskiego): IV, 43.  
 Korwin W.: III, 439.  
 Korycka W.: I, 131. V, 591.  
 Korytkowski J.: I, 12 14 55. III, 43. IV, 5 38 538.  
 Korzan K.: V, 403.  
 Korzeniewski Józef: I, 47 49 52.  
 Kos Mikołaj: II, 9.  
 Kościelecki S.: I, 76.  
 Kosgarten J. G. L.: II, 46.  
 Kösling Jerzy Chrystian: III, 63 67 68 76.  
 Kosmas Vestitor: IV, 311 316. V, 288 289 290 291.  
 Kossowska I.: V, 512 513.  
 Kösters L.: II, 190.  
 Kostka Jan: II, 9.  
 Kostka Piotr: II, 20. IV, 27.  
 Kostka Stanisław (kanonik warmiński): II, 9.  
 Kostka Stanisław (podskarbi): I, 73 76 77 95.  
 Kot S.: I, 70. II, 62. IV, 488.  
 Koterbski (ksiądz, profesor tarnowski): IV, 491.  
 Kothe-Proháčka, von: III, 301 302 305.  
 Koulomzine N.: V, 600.  
 Kowaleczyk S.: IV, 567.  
 Kowalewicz H.: III, 25 26. V, 309 315.  
 Kowalewski Jan: IV, 44.  
 Kowalski (kanonik warmiński): IV, 80.  
 Kowalski J.: V, 595.  
 Kowalski Mateusz: I, 35.  
 Kowalski S. (biblista): I, 207.  
 Kowalski S. (pedagog): II, 462.  
 Koyré A.: IV, 568.  
 Kozłowska-Budkowa Z.: I, 242 243 244 245.  
 Kozłowski W. M.: I, 414. II, 459. IV, 482. V, 595.  
 Koźniewski K.: II, 459.  
 Krajewski Jan: V, 208.  
 Kramer J.: I, 444.  
 Kramer Roch: IV, 17.  
 Krantz Albert: V, 14.  
 Krapiec A. M.: I, 394 395 399 401 403. III, 322 325 326 327 329 330 331 332 333 339 340 341 343 344 348 353. IV, 567. V, 188 597.  
 Krasiecki Ignacy: I, 5 14 16 43 44 47 56 82 99. II, 22 23 95—111. IV, 5—33. V, 202 204 209 212 214 217 221 228 229 231 232 236 237.  
 Krasieński Z.: IV, 517.  
 Kraszewski J.: IV, 6 8.  
 Kratyl: IV, 450.  
 Kraus Mikołaj: II, 88. IV, 65.  
 Kraus H. J.: I, 210.  
 Krausau (generał szwedzki): II, 80.  
 Kraushar A.: V, 595.  
 Kraut Jerzy: II, 91.  
 Krebs Jan: V, 83.  
 Kręcki Franciszek: III, 19.

- Kreczmann Józef: I, 32.  
 Kreczmer Jan: I, 33.  
 Kreczowska M.: I, 113.  
 Kremontz Filip: I, 158. III, 16 17 19 40.  
 Kretkowski Feliks: III, 54. IV, 40.  
 Kretschmer E.: II, 390. IV, 568. V, 549.  
 Kretzmann Abraham: V, 83.  
 Kreutz M.: I, 422. II, 391 499. IV, 89.  
 Kreytzen, Jerzy Fryderyk von: III, 50.  
 Krieger Antoni: I, 48.  
 Kritzki Tomasz: V, 84.  
 Krokiewicz A.: V, 167.  
 Król Marcin z Przemysła: III, 438 439.  
 Król Marcin z Żurawicy: III, 428.  
 Kromer Marcin: I, 5 27 39 56. II, 7—30  
 60 61. III, 14 28 37 38 39. IV, 22 26 27.  
 V, 8 9 15 22 23 24 25 27 31 32 50 51  
 61 70 71 75 230 237.  
 Kromer Mikołaj: IV, 27.  
 Kroński T.: V, 595.  
 Kruczkiewicz B.: I, 59.  
 Krueger Andrzej: V, 85.  
 Krueger Oswald: V, 85.  
 Krueger Zygmunt: V, 85.  
 Krüger M.: III, 24. IV, 343.  
 Krukowski J.: IV, 490.  
 Krupa L. A.: IV, 357. V, 146 601.  
 Krupiński F.: V, 594.  
 Kruppé J.: V, 591.  
 Kruszyński J.: V, 366.  
 Krynicki W.: IV, 391.  
 Kryspin (biskup żmudzki): IV, 55.  
 Kryspus: IV, 364. V, 364.  
 Krystyna (szwedzka): III, 444.  
 Krzycki Andrzej: I, 59 60 62 65 67 68 71  
 75 83 87 88 89 90 91 96 111.  
 Krzywicka I.: V, 537 539 558.  
 Krzyżaniakowa J.: V, 113 116 119 120  
 123 125.  
 Krzysztof a Finibus: V, 21 35.  
 Krzyżanowski A.: III, 443.  
 Ksantyp (prymas Numidii): V, 376.  
 Kubach M.: I, 470. III, 443.  
 Kubina W.: I, 394 395 399.  
 Kucborski Jan: IV, 29.  
 Kucharzewski Jan: I, 36.  
 Kuchenowski Stefan: V, 83.  
 Küchmeister Michał von Sternberg: V,  
 135.  
 Kuczborski Walenty: II, 9 55. V, 31.  
 Kuczki Józef: II, 14.  
 Kuczyński S.: III, 19.  
 Kudasiewicz J.: V, 267.  
 Kuder-Richardson: II, 413.  
 Kuhn T. E.: IV, 562—566.  
 Kühnapfel (historyk warmiński): V, 208.  
 Kuhschmalz Franciszek: II, 55 59. IV, 523  
 530 531.  
 Kujawska-Komender T.: V, 112 113 125  
 131 136 137 138 139 140.  
 Kujot S.: III, 10.  
 Kulsewicz Z.: III, 425 426 430. V, 160.  
 Kulesza Z.: V, 158 159.  
 Kulik J.: I, 474.  
 Kulikowski C.: I, 474.  
 Kümmel W. G.: IV, 152 169 192 216 217  
 253.  
 Kumor B.: V, 604.  
 Kunderewicz C.: V, 339.  
 Küng H.: V, 601.  
 Kunig Jan (Schonovianus): V, 21 101.  
 Kunigk Jan Jerzy: I, 32. III, 49 56 72.  
 IV, 40 41 42 45 46 50 51 52 57 61 62 65 66  
 67 71 73 82 555 558. V, 217.  
 Kunkel: IV, 343.  
 Kunowski S.: I, 410 446. III, 372 388 394  
 396 411. IV, 122 125. V, 518 519 600.  
 Kuraskiewicz W.: III, 280. IV, 545.  
 Kurczewski J.: I, 344.  
 Kurdwanowski Jan Franciszek: IV, 60.  
 V, 227.  
 Kurdziałek M.: V, 149 594 595 597 598.  
 Kurth O.: V, 287 288.  
 Kurtscheid P.: IV, 375. V, 475 478 479  
 480 481.  
 Kutrzeba S.: I, 217.  
 Kuznowicz M.: III, 409.  
 Kvalo K.: II, 114.  
 Kwiatkowski F.: V, 455.  
 Kwiatkowski Wincenty: II, 172 177 179  
 180 181 183 189 190 200 202 204. III,  
 185 186 187 188 189 190 193 194 198  
 199 204 205 206 212 213. IV, 161 162  
 163 164 165 166 167 172 178 184 188  
 190 197 200 210 230 234 254 281 282. V,  
 243 258 262 268 599 600 603.  
 Kwiatkowski Władysław: V, 501 502.  
 Kwintyllian M. F.: I, 376 377 378 379 391.  
 IV, 467 468 469 475 476. V, 14 25.  
 Kybala V.: V, 118.  
 Labbens J.: I, 118.  
 Laberthonnière: III, 189.  
 Labuda G.: III, 7 11.  
 Lach S.: I, 203. IV, 151 352.  
 Łączyński Michał: I, 35.  
 Ladier S.: V, 342 343 344 345 363.  
 Lagercrona Andrzej: II, 70 75 76 77.  
 Lagrange M.: V, 366.  
 Lainez Jakub: V, 6.  
 Lais H.: II, 172.  
 Laktancjusz: I, 80. II, 54 265 384. IV, 565.  
 V, 10.  
 Lalande A.: IV, 568.  
 Lalemantes (minister): I, 69.  
 Laloux J.: I, 155 176 192.  
 Lamarek J. B.: I, 425.  
 La Martinique, Bruzen: I, 17.  
 Lambert Józef: IV, 23.  
 Lambertini Prosper, zob.: Benedykt XIV.  
 Lambrozo C.: V, 467.  
 Lancellotus Paweł: IV, 31.  
 Lancelottus J.: IV, 381. V, 426.  
 Lanfrank: V, 487.  
 Lang A. (1844—1912): III, 197.

- Lang A.: II, 172 173 190 202. III, 188 189. V, 118 174.
- Lang (kardynał): I, 60 63.
- Lang Mikołaj: II, 59.
- Lange Arnold: II, 50.
- Lange Mikołaj: II, 61.
- Langelüddecke A.: V, 461.
- Langhanki (malarz): I, 47.
- Langius Józef: IV, 23.
- Lankau J.: I, 96.
- Lanoy (wicekról neapolitański): I, 65.
- Lanspergius Jan: V, 25.
- Lapot J.: I, 473 475.
- Lardiére J.: I, 115.
- Lasecka W.: IV, 567.
- Lasicki Jan: I, 100.
- Łaski Hieronim: I, 66 67. IV, 527 528 542 543—544.
- Łaski Jan (dysydent): IV, 543.
- Łaski Jan (prymas): I, 57. III, 20. IV, 527 528/529 tabl. I, II, IV, 536—543 544 545 547 548 552.
- Łaski Jarosław: IV, 527 543.
- Łaski Stanisław: IV, 543.
- Lasnar Jerzy: II, 60.
- Laspeyres E.: V, 490.
- Lassota J.: II, 54.
- Łastik S.: V, 555 556 579.
- Łaszewski Michał Remigiusz: IV, 47. V, 207.
- Łatalski (wojewoda poznański): I, 82.
- Latourelle R.: II, 191. V, 601.
- Lau Jan Filip: III, 49.
- Laude, Martinus de: IV, 23.
- Laura: I, 93.
- Laurentin R.: IV, 348 350.
- Lazarsfeld P. F.: I, 116.
- Łazarski B.: IV, 517.
- Łazarz św.: IV, 274 438. V, 312.
- Łazarz Andrysowic: III, 28.
- Lazzareto D.: IV, 209.
- Lea: IV, 140.
- Le Bras G.: I, 117 118 119 120 121 122 137 147 164 172 182 188. II, 113. III, 95 96 97 98 99 101 104 162.
- Lebret J.: I, 118 165.
- Lechicka J.: II, 57. III, 438.
- Leclercq H.: II, 379. IV, 377 401.
- Leclercq Jacques: V, 596.
- Leclercq J.: IV, 121. V, 368 375 385 491.
- Lega M.: I, 289 291 324. V, 327 329 332 334 409 418 419 427 431 441 443 444 445 446 448 452 454 468.
- Legendorf Paweł: IV, 532 536.
- Lehmann Max: III, 46 48 53 54 57 58 64 67 69.
- Lehndorff E. A.: IV, 6.
- Lehwald Jan: I, 10.
- Leibniz Gotfryd: I, 20. III, 205. V, 596.
- Leldifred (biskup Lyonu): V, 475.
- Leisner Marcin: II, 92.
- Leitmaier C.: V, 384.
- Leitner: III, 187.
- Lelewel Joachim: IV, 543.
- Leman Jan: I, 79.
- Lemański A.: V, 113.
- Lemke H.: IV, 39.
- Lengnich Gotfryd: I, 20 26 27. IV, 38. V, 86.
- Lengowski M.: I, 129 139 159.
- Lengsfeld P.: IV, 167 168 175 220.
- Leo Jan: II, 20 51.
- Leoman Jan: V, 31.
- Leon I (papież): św.: II, 107. III, 37 271. IV, 288 359 367 405. V, 126.
- Leon X (papież): I, 60 100 358. IV, 523/529 tabl. VII, 536 540 541 543 548. V, 218.
- Leon XIII (papież): I, 312 346 349 350 353 354 359 365 367 368. II, 352 353 360 366 367. III, 17 42 407. IV, 410 423 479 500.
- Léon — Dufur X.: I, 206.
- Leon (opat benedyktynów): III, 31.
- Léonard A.: III, 206 207.
- Leonard z Udine: IV, 288 303—308 318 328 355 356 359 360. V, 12.
- Leoni A.: I, 165.
- Leonitius Cyprian: V, 14.
- Leopold I (cesarz): IV, 36.
- Le Petit M.: I, 48.
- Lepner Andrzej: I, 28.
- Lepner Chrystian: III, 76 77.
- Lepszy K.: IV, 545.
- Lercaro J.: IV, 418 445.
- Lerche J. H.: V, 692.
- Lercher L.: IV, 364 383 391.
- Leroquais V.: I, 235.
- Lersch P.: V, 466.
- Lesiak W.: IV, 120 121.
- Łęski Józef IV, 567. V, 597 598.
- Leśniak F.: IV, 587. V, 600.
- Leśnodorski B.: II, 7 8 9. III, 430 431 433 434 435 436 437. IV, 36 541. V, 388 450.
- Leszczyńska B.: V, 118.
- Leszczyński Ignacy: I, 21.
- Leszczyński J.: V, 596.
- Leszczyński Jan (wojewoda poznański): III, 51.
- Leszczyński Rafał: I, 60. IV, 52.
- Leszczyński Stanisław: I, 12. II, 66 77 79 80. III, 43 44.
- Leszczyński Wacław: II, 8. III, 43 47. IV, 57. V, 202 203 204 207 208 211 215 220 221 223 227 229 231 234 237 238.
- Łętowski L.: I, 34.
- Lévy — Brühl H.: IV, 229. V, 348.
- Lévy L.: V, 345.
- Leydig Jan: III, 74.
- Leżeński Kazimierz Benedykt: IV, 48 54 55 82.
- Leyer Jerzy: V, 84.
- Libert (opat): IV, 58.
- Librowski S.: I, 12. III, 235. IV, 344.
- Lichtenberg K.: I, 470.
- Lidia: I, 62 93.

- Liebenwald Bartłomiej: IV, 530 531 532  
 534 535 536.  
 Liégé A.: II, 173.  
 Lietzmann H.: IV, 164 404.  
 Likowski E.: IV, 479 493 498 499.  
 Likurg: I, 90.  
 Lilienstierna (generał szwedzki): II, 78.  
 Lillenthal J. A.: I, 39. III, 77.  
 Lihenthal Michał: II, 89.  
 Limborg: I, 403.  
 Linde, A. A. de: V, 137 140.  
 Lindenfels (zastępca dowódcy): I, 9.  
 Lindworsky J.: I, 415. V, 455 457.  
 Lindzej G.: II, 391.  
 Linkenheir Jakub: V, 83.  
 Lipiński E.: III, 430 431 433 434 442.  
 Lipko S.: V, 591.  
 Lippomani Ludwik: V, 20 104.  
 Lipski Andrzej: IV, 27. V, 207.  
 Lipski Jan: I, 12 36.  
 Liscius Mikołaj: IV, 529 531 532.  
 Lisicki A.: III, 441.  
 Lisiecki A.: I, 218. IV, 404.  
 Lisman Kasper: I, 78.  
 Lissa Z.: III, 305.  
 Lobodzińska B.: V, 534 573 578.  
 Lobos I.: III, 409 414.  
 Loch V.: IV, 142 153.  
 Lochmaier Michał: V, 12 13.  
 Locke H. J.: V, 571.  
 Lodrone Jakub: IV, 529 533.  
 Loehr G.: IV, 299.  
 Loening E.: V, 361.  
 Loga (ksiądz): I, 20.  
 Lohmeyer E.: IV, 136 138 143 154 169  
 230 231.  
 Lohmeyer K.: III, 8.  
 Lohn (pamiętnikarz): II, 89.  
 Lohr M.: I, 373 474 475. II, 371. III, 301  
 302 313. IV, 447 448.  
 Loisy A.: IV, 164.  
 Lomonosow M.: III, 430 431 438.  
 Londerius Wawrzyniec: III, 428.  
 Loof H.: IV, 226.  
 Łopaciński H.: III, 247 255 263.  
 Łopacki Jacek: I, 34 53 54.  
 Łopuszańska N.: III, 377.  
 Lorkowski Michał: V, 83.  
 Lortz J.: II, 8.  
 Łoś J.: III, 222 244 262 263 269.  
 Loserth J.: V, 118.  
 Loskot F.: V, 117.  
 Lotar II (król Franków): V, 374.  
 Łowicki (opat czerwiński): I, 73.  
 Lubański M.: V, 596.  
 Lubart Stanisław: II, 29.  
 Lubbock J.: III, 196.  
 Lubież P.: III, 362.  
 Lubież Rafał, zob.: Łopaciński Hieronim.  
 Lubieniecki Jan: I, 27 28.  
 Lubieński B.: II, 362 364.  
 Lubieński Maciej Józef: I, 23. II, 96 105.  
 Lubnicki N.: V, 595.  
 Lubomirski Hieronim: II, 68.  
 Lubrański J.: II, 56.  
 Lucanus Marek Annesz: V, 14.  
 Lucas David: II, 38 54.  
 Lucjan (123—190): II, 262.  
 Lucjan Filozof: II, 54.  
 Lucjusz III (papież): I, 284. V, 387.  
 Lucyfer: III, 277.  
 Ludolf z Saksonii: IV, 24.  
 Ludovicus Bologninus: IV, 24.  
 Ludwik II (cesarz): V, 374.  
 Ludwik XIII (francuski): I, 348.  
 Ludwik XVI (francuski): IV, 7.  
 Ludwik (ksiązę bawarski): IV, 531.  
 Ludwik III Bawarski: I, 347.  
 Ludwik Maria Grignon de Monfort bł.:  
 II, 353.  
 Ludwik II Węgierski: I, 65 66 91. IV,  
 528/529 tabl. VIII, 544 551 552.  
 Ludyfred (biskup): IV, 372.  
 Luedtke H.: V, 299.  
 Lugo: IV, 24.  
 Lühr G.: II, 18. III, 70 75 76. V, 5 231.  
 Lukács L.: V, 55.  
 Lukas S.: IV, 538 542.  
 Łukasz św.: I, 86 312. II, 250 251 266 267  
 354. III, 277. IV, 22 195 245 377. V, 282.  
 Łukasz Waczenrode: zob. Waczenrode.  
 Łukasz z Wielkiego Kozmina: III, 428.  
 Łukaszyc R.: IV, 208.  
 Lukrecje: I, 71 80 81.  
 Lukrecjusz: I, 80. III, 435.  
 Luniewski W.: V, 402 460 461.  
 Lüscher (autor tekstu): V, 598.  
 Luter Marcin: I, 64 67. II, 14. III, 48 59  
 67 73 432. IV, 24 241 255 554 565. V, 11  
 43 45 57 67.  
 Lyncken: I 68.  
 Lynodesmon, zob.: Flachsbander oraz  
 Dantyszek.  
 Lywe Jakub: I, 75.  
 Mabillon Jan: I, 20.  
 Mac Carthy E. H.: II, 398.  
 Macchiavelli Mikołaj: I, 20.  
 Macdonald J.: V, 461.  
 Macek J.: V, 117.  
 Machabeusze: II, 48.  
 Macharski F.: V, 602.  
 Maciej Apostoł św.: V, 84 130.  
 Maciej (bakalarz): V, 126 127.  
 Maciej z Janowa: V, 118 120.  
 Maciejowski Samuel: I, 69 103 104 112.  
 Maciejowski W. A.: III, 235.  
 Mac Kenzie J. L.: V, 601.  
 Mackey J. P.: V, 601.  
 Macko J.: IV, 491.  
 Maestlin Michał: IV, 564.  
 Maffeo Vegio: IV, 487.  
 Maggio Wawrzyniec: V, 18 19 20 35 39  
 69 75 91 92 93 94 95 97 100 101.  
 Magistris, Jan de: V, 14.  
 Magni Mikołaj z Jawora: V, 116.

- Magnus (adresat św. Cypriana): IV, 392.  
 Mahieu L.: I, 394 399 401. III, 317 322  
 325 329 330 341 344 350 351 353 357 359  
 361.  
 Mahomet: V, 599.  
 Mahrburg Adam: V, 594 595.  
 Mainard Eberhard: IV, 24.  
 Maino, Jason de: IV, 24.  
 Maisonneuve M.: II, 174.  
 Maître J.: I, 193.  
 Majka J.: I, 120. II, 119. III, 98 104 183  
 200 201 203. IV, 127.  
 Majkowski J.: I, 115. III, 97 186.  
 Majmonides: V, 343.  
 Makarewicz T.: II, 117.  
 Makowiecki Stanisław: II, 9.  
 Makowski W.: V, 419.  
 Makrobiusz: I, 383. II, 372. III, 313. IV,  
 450.  
 Maksym (biskup z Galii): V, 373.  
 Maksym Filozof: II, 54.  
 Maksymilian I (cesarz): I, 60 61 62 63  
 91 93. IV, 536.  
 Maksymilian I Wittelsbach (bawarski):  
 I, 346 347.  
 Małaczyński F.: IV, 414.  
 Malanowski J.: V, 574 575.  
 Malardus Olivarius: V, 12.  
 Maldonatus J.: I, 19.  
 Maleczyńska E.: V, 117 118.  
 Malevez L.: IV, 225 228 231 242 254 257  
 259 267. V, 269 271.  
 Malewska H.: V, 533 539 545.  
 Malinowski A.: V, 402.  
 Malinowski Bronisław: III, 201. V, 529.  
 Malinowski L.: III, 226.  
 Malinowski M.: IV, 542.  
 Manc E. M.: III, 443.  
 Mancinellus Antoni: V, 25.  
 Mancini V.: V, 392.  
 Mannheim K.: II, 114. V, 507.  
 Manning A. T.: IV, 297.  
 Manoire H.: III, 221.  
 Manser A.: III, 245.  
 Manser C.: V, 173.  
 Manser G. M.: I, 394 397 399 400 401.  
 Mansi Jan Dominik: I, 18. III, 82. IV,  
 367 377 385 393 394 395. V, 368 371 372 373  
 374 375 376 379 387 479 480 481 482  
 483 485 487 488 490 491 492.  
 Manteuffel Erazm: IV, 328.  
 Manteuffel T.: I, 476.  
 Mantovano G. B., zob.: Baptista Mantua-  
 nus.  
 Marc A.: I, 393 394 395 396 399 400.  
 Marcell (papież): V, 481.  
 Marcelina (adresatka św. Ambrożego):  
 II, 278.  
 Marcelletti Wilhelm: IV, 328 329—331 340  
 356 357 358 360.  
 Marcelli Jan: V, 82.  
 Marchant P.: I, 19.  
 Marchesinus Jan: IV, 31. V, 25.  
 Marcin III (papież): V, 481.  
 Marcin V (papież): I, 354. II, 55. IV, 287.  
 V, 489.  
 Marcin (arcybiskup Bragi): IV, 374. V,  
 378.  
 Marcin Polak: IV, 24.  
 Marcin z Tours św.: II, 380. IV, 548. V,  
 45 61 293.  
 Marcjalis: I, 110.  
 Marcjan Kapella: I, 376 382. III, 302 306  
 307. IV, 23 449 465.  
 Marcin de Laudano: V, 10.  
 Marconi B.: III, 440.  
 Marcus Paulus Leo: IV, 31.  
 Mardocheusz: III, 246.  
 Marduk: V, 339.  
 Marek św.: III, 36 40. IV, 165 195 204 280  
 419.  
 Marek z Benewentu: III, 440. IV, 554.  
 Marette R. R.: III, 197 198.  
 Maria Alfeuszowa: V, 311.  
 Maria Goretti św.: II, 359.  
 Maria Jakubowa: III, 238.  
 Maria Kazimiera: IV, 40 55.  
 Maria Ludwika (królowa Polski): III, 47  
 51. V, 86.  
 Maria Magdalena św.: I, 159 241. II, 366  
 368. III, 267 287 290. IV, 302.  
 Maria di Novara: I, 470.  
 Maria Panna św.: I, 90 91 104 105 106  
 107 108 148 155 157 162 163 190 195  
 215—257 339—372 474. II, 19 28 47 87  
 95 96 98 99 100 101 103 104 105 106  
 107 108 109 110 133 134 205—259 278  
 284 289 296 297 298 351—369. III, 17 18  
 21 22 92 221—299 369 445. V, 49 244  
 256 274 287—361 389 411 413 419 420  
 431 437. V, 11 12 15 16 23 35 39 45 53  
 61 63 106 107 110 129 135 218 253 256—  
 323 588 601 602 604.  
 Maria Salomowa: III, 238.  
 Maria Zebedeuszowa: V, 311.  
 Marienburg Andrzej: II, 50.  
 Marienwerder Johannes, zob.: Jan z  
 Kwidzyna.  
 Marietti: I, 360.  
 Maritain J.: I, 155. IV, 567.  
 Mariusz Salomon: IV, 22.  
 Mariusz Wiktoryn: I, 377 379 383 391.  
 IV, 450 452 453 454 456 457 458 464 465  
 467 468 472 475 476.  
 Markoszewski Walenty: II, 16.  
 Markowski M.: III, 426 427 428 429 439.  
 Marks K.: III, 423. IV, 478.  
 Marlé R.: III, 206 207 208 209. IV, 167 169  
 201 211 225 231 234 238 240 245 266 278.  
 V, 256.  
 Maroto Ph.: III, 85.  
 Marquardt Jan Jerzy: IV, 558.  
 Marquart A.: I, 53.  
 Marquart Andrzej: I, 43 50 53. IV, 66.  
 Marquart Jakub: V, 84.  
 Marquart Jerzy: I, 34.

- Marrou M.: IV, 395.  
 Mars: I, 95.  
 Marsyliusz de Ficino: III, 435 440. IV, 564. V, 9 10.  
 Marsyliusz z Inghen: III, 428. V, 119.  
 Marta św.: I, 371. IV, 302.  
 Martel K.: II, 114 117.  
 Martène E.: IV, 366 367 368. V, 474 473 481—482.  
 Martimort A.: IV, 400.  
 Martin A.: I, 396 397 399 401. III, 322. IV, 427.  
 Martin H. G.: II, 408 412 414.  
 Martinez del Campo R.: I, 403.  
 Martinus Gallus, zob.: Gall Anonim.  
 Marullus Marek: V, 13.  
 Marxsen W.: IV, 278 279.  
 Maschardi I.: V, 452.  
 Maschał R.: V, 392.  
 Maselli Ludwik: V, 95 99 101.  
 Massillon J.: II, 99.  
 Masson J.: III, 192.  
 Mastrillus: IV, 31.  
 Masuhr (architekt): IV, 11 12 15 17 25.  
 Matejko J.: III, 440. V, 594.  
 Matern Georg: I, 53. II, 14 32 33 34 35 36 37 62 88 92. IV, 49 53 71.  
 Matern Gerhard: II, 33 34 35 36 39 40 42 43 45 46 50 51 53 55. III, 75. IV, 74.  
 Maternus Cholinus: III, 37.  
 Mateusz, Apostoł św.: I, 357. II, 252 362. III, 281. IV, 22 155 195 210 364. V, 130 310 366.  
 Pseudo-Mateusz: V, 275 298 310—313.  
 Mateusz ab Aquasparta: V, 154.  
 Mateusz z Janowa: IV, 560.  
 Mateusz z Krakowa: IV, 560. V, 113 119 120 122 125.  
 Mateusz z Udine: IV, 303.  
 Mathy Józef: I, 36 51.  
 Matiussi G.: I, 399.  
 Matthiae K.: IV, 184 192 198 199 202 207 281.  
 Maurice: IV, 400.  
 Maurycy (biskup Rouen) IV, 484.  
 Maurycy (wysłannik do rekruty Elźbiete): V, 134.  
 Mayer Jan, zob.: Eck Jan.  
 Mayer Jan Fryderyk: I, 46.  
 Mayer Teofil Antoni: III, 75.  
 Mayers Mikołaj: I, 37 38.  
 Mayronis, Franciszek de: V, 11 25.  
 Mazzatinti: I, 242.  
 Mechtylda Andechs z Edelstetten bl.: V, 275 278 279 280 293 296—298 322.  
 Mechtylda z Magdeburga św.: V, 190.  
 Mędrzycka E.: V, 560.  
 Meerseman G. G.: I, 245. III, 221 239 276. V, 307.  
 Meffreth: IV, 24 288 308—314 317 355 356 359 360. V, 12.  
 Mehlberg H.: V, 595.  
 Meier Jan: II, 91.  
 Meile J.: V, 420 449 452 453.  
 Meiser C.: II, 373.  
 Meisner Konstantyn: III, 72 73.  
 Meissner Jan Henryk: I, 48 54.  
 Meister A.: V, 301.  
 Melanchton: I, 64 67 79. III, 432. IV, 565. V, 20 67.  
 Melber Jan: V, 12.  
 Melchizedech: IV, 304 405. V, 315.  
 Mellerski Jan: I, 29.  
 Mellor A.: V, 357 386 388.  
 Pseudo Meliton z Sardes: IV, 295 323 350.  
 Melzer Szymon: II, 17.  
 Menckenius J. B.: I, 18.  
 Mendel G.: II, 459.  
 Mendthal H.: III, 11.  
 Menert Józef: V, 98 99.  
 Menges W.: III, 95.  
 Mercenarius Archangelus: V, 14.  
 Mercier D. J.: I, 412 414.  
 Mercurinus: I, 71.  
 Merk A.: IV, 142 153. V, 366.  
 Merkelbach B.: I, 321. V, 410.  
 Merkelin Jan: II, 40 47 55.  
 Merkurian Eberhard: V, 96 97 98 101.  
 Merkury: I, 84 86 95. III, 306. IV, 23 465. V, 63.  
 Meumann E.: I, 409 416  
 Meyendorff J.: V, 600.  
 Meyszłowicz W.: I, 70 243 244. III, 7. V, 365.  
 Micanus Stefan: IV, 26.  
 Michał Archanioł św.: I, 206. II, 352 353. III, 27 28 34. IV, 156 336. V, 114.  
 Michał z Biestrzykowa: III, 426 430.  
 Michał de Hungaria: IV, 288 359. V, 12.  
 Michał Junge (biskup sambijski): III, 23.  
 Michał Korybut Wiśniowiecki: IV, 38.  
 Michał z Merseburga: IV, 24.  
 Michał de Sanctis, św.: I, 358.  
 Michał Szkot: II, 54.  
 Michalek R.: IV, 412 418 419.  
 Michałowski Sebastian: I, 30.  
 Michalski Konstanty: III, 430. V, 119 594 595.  
 Michalski M.: V, 598.  
 Michel A.: I, 402.  
 Michelson O.: II, 408.  
 Michiels G.: I, 301 306. II, 287 303 342. V, 406 428 606.  
 Michl J.: V, 310  
 Michoń E.: IV, 133.  
 Miechowita, zob.: Karpiga Maciej.  
 Mieczysław II: I, 242.  
 Mielczarska W.: I, 116.  
 Mielczarski S.: III, 9.  
 Mielecki Sebastian: I, 36 38.  
 Mieszko I: V, 599.  
 Migne J. P.: I, 263—273 275 276 278—281 380. II, 266 270. IV, 295 301 349 350 356 368 378 447 448 450 451 452 453 458 464. V, 57 474 491.  
 Mignoni Ubald: I, 16 22 23 52.

- Mikołaj św.: I, 46 48. II, 30 35 55 56. III, 53. IV, 71 233 234.  
 Mikołaj I (papież) św.: V, 374 380 472 491 492 493.  
 Mikołaj V (papież): I, 79. III, 74.  
 Mikołaj z Autrecourt: V, 173.  
 Mikołaj z Blonia: IV, 328 335—337 349 355 356 357 360. V, 12.  
 Mikołaj de Gorran: V, 10.  
 Mikołaj Jeroschin: III, 11.  
 Mikołaj (kanonik wrocławski): IV, 530 535.  
 Mikołaj z Kuzy: IV, 565 568. V, 10.  
 Mikołaj z Luny: IV, 559. V, 115.  
 Mikołaj de Lyra: IV, 24. V, 10 11 25.  
 Mikołaj z Nysy: V, 12.  
 Mikołaj Proconsulis: II, 50.  
 Mikołaj z Pszczółek: V, 135.  
 Mikołaj Rugettel: III, 33.  
 Mikołaj z Wrocławia: III, 439.  
 Milicz Jan z Kromieryża: IV, 560 561. V, 117 118 120.  
 Milik J. T.: I, 214.  
 Mill J. S.: III, 414 415.  
 Milon (biskup Minden): III, 8.  
 Minneros I, 111.  
 Minges P.: I, 401.  
 Minnesota (autor kwestionariusza osobowości): II, 398.  
 Mirek F.: II, 118. IV, 127 128.  
 Mirzeński Bernard: I, 30.  
 Misserey L.: V, 327 391.  
 Mitra: IV, 144.  
 Mitteis L.: V, 369.  
 Miziołek W.: IV, 167. V, 602 693.  
 Młodziejowski Andrzej: V, 209.  
 Moecki Antoni: V, 207.  
 Modliszewski Wawrzyniec: V, 31.  
 Modzelewski Z.: III, 442.  
 Moeller Bartłomiej: V, 85.  
 Moese H.: V, 595.  
 Mohrmann C.: V, 601.  
 Mojżesz: I, 209 210 278. III, 246 275 369. IV, 183 304 322 351 352. V, 19 155 162 340 342 346 365.  
 Molitor W.: V, 360.  
 Molner Paweł: II, 47.  
 Molski M.: IV, 566. V, 592.  
 Molza Francesco Maria: I, 111.  
 Mommsen T.: II, 371. V, 355 363.  
 Monaco M.: I, 400.  
 Monden L.: II, 191.  
 Moneta Caglio M.: IV, 417.  
 Monika św.: IV, 487.  
 Moniuszko S.: I, 344.  
 Montagna D. M.: II, 249.  
 Montagnana B.: III, 433.  
 Montanus Maciej: I, 33. III, 71 75. V, 71.  
 Montbach, M. de: V, 488.  
 Montessori M.: I, 417.  
 Moosser: I, 47.  
 Morabito G.: I, 393 394 396 399 401 403. III, 317 354 355 360.  
 Morawiec E.: IV, 566 567 568. V, 594 595 597 598.  
 Morawski B.: III, 156.  
 Morawski K.: I, 62 88. II, 383. III, 443.  
 Morawski M.: IV, 480 499.  
 Moréri Ludwik: I, 17.  
 Morgan A. E.: IV, 93.  
 Morgan L. H.: V, 529.  
 Morgan T. H.: II, 459.  
 Morgante M.: V, 408.  
 Morgenstein Grzegorz: V, 12.  
 Morstin L. H.: III, 430 431 438.  
 Mortangen Ludwik: I, 76.  
 Mortier R.: III, 192.  
 Moser Gandolf: I, 48.  
 Moser Karol Leopold: I, 48.  
 Mosiek U.: V, 376.  
 Motkowski Adam: V, 81.  
 Moty S.: III, 239.  
 Mourbac Y.: V, 601.  
 Mouroux J.: III, 206 209 210.  
 Moysa S.: V, 600.  
 Mucchielli R.: V, 531.  
 Mucjan: I, 387. II, 381. III, 313.  
 Muczowski Józef: I, 57.  
 Muhammed Abucetri Rhazes: II, 54.  
 Mühlen H.: V, 601.  
 Mullaney T. U.: III, 363.  
 Müller D.: V, 339.  
 Müller Jan Regiomontanus: I, 469. II, 54 439 440. V, 14.  
 Müller W.: III, 81. V, 202 205 206 209 210 211 212.  
 Mulner Katarzyna: I, 135.  
 Muniz T.: I, 294 318 319 321 332 333 335 336. V, 329.  
 Muratori Ludwik: I, 17.  
 Murmellius Jan: V, 24.  
 Murray J. B.: II, 398 399 453.  
 Muschietti C.: V, 172 177 180 181.  
 Musiphinus Chelidonius: I, 106.  
 Mussafia A.: V, 299 310.  
 Mynors R. S. B.: I, 374. II, 373 379. III, 302. IV, 447.  
 Mynsigerus a Frundeck: IV, 31.  
 Myrcha M.: I, 327 328 329. II, 311 312. V, 326 408 409 419 421 422 444 454 458 459 604 605 606.  
 Myśków J.: I, 473 474 476. II, 171. III, 185. IV, 161 162 258. V, 241.  
 Myślakowski Z.: II, 490 499 500.  
 Myszkowski P.: I, 79.  
 Mytkowicz A.: V, 501 510 513 514.  
 Nabot (Nabuth): I 269 275.  
 Naess A.: II, 114 115. V, 507.  
 Nahser Michał: V, 83.  
 Nakiel Andrzej: V, 84.  
 Naksianowicz-Golaszewska M.: V, 596.  
 Nanker (biskup krakowski i wrocławski): V, 480 487.  
 Nanus Mirabellus: IV, 24.  
 Napoleon: II, 356.



- Narmunth (jezuita, rektor reszelski): III, 57.  
 Naruszewicz A. S.: I, 76 94.  
 Natalis P.: IV, 386. V, 474.  
 Natanson W.: V, 595.  
 Natoński B.: V, 21.  
 Natorp P.: I, 409.  
 Navagera: I, 111.  
 Nawojka: III, 222—223 234 236 239—243.  
 Nawroczyński B.: I, 436 450.  
 Naz R.: V, 387 388.  
 Nebrissensis Antonius: IV, 23.  
 Neiman Szymon: IV, 558.  
 Nepos: II, 50.  
 Neron: I, 449.  
 Nestle E.: IV, 142 153.  
 Nestoriusz: V, 368.  
 Neuemann Maciej: V, 83.  
 Neufeld Andrzej Bernard: III, 76.  
 Neufeld E.: V, 339.  
 Neumann E.: III, 375.  
 Newerly I.: I, 458.  
 Newton I.: 449. III, 432 441.  
 Nicassius de Werde: V, 13.  
 Niclos z Dobryna: II, 38.  
 Nicolas A.: V, 601.  
 Nicolau M.: II, 172 173 179 183 185 186 202.  
 Nicolaus Magni de Jawor, zob.: Magni Mikołaj z Jawora.  
 Nidecki Andrzej Patrycy: II, 9.  
 Nider Jan: IV, 24 288 314—316 317 355 356 359 360. V, 12.  
 Niderhof Marcin: II, 17.  
 Niderhoff Leonard: IV, 547. V, 15 29.  
 Niesiecki Kasper: I, 14 16 99. IV, 543.  
 Niemcewicz Julian Ursyn: V, 592.  
 Niemczyk Baltazar: II, 9.  
 Nieznanowski S.: III, 221.  
 Nieznański E.: IV, 567.  
 Nihil Jan: IV, 529 537.  
 Niketas: III, 432.  
 Nikomach z Gerazy: I, 385 391. II, 372.  
 Nikon: V, 289.  
 Nipszyc Mikołaj: I, 68.  
 Nitti F.: I, 260.  
 Nizolius Mariusz: V, 24.  
 Nizwand Paweł: V, 83.  
 Noe: III, 261 280. IV, 304 306.  
 Noemi: IV, 304.  
 Nogarellis Hieronim: I, 62.  
 Nogarolis, Leonard de: III, 226 228.  
 Nojiszewski A.: IV, 400.  
 Norden E.: II, 372.  
 Norden Wawrzyniec: II, 22.  
 North R.: V, 601—602.  
 Norwid C. K.: II, 498.  
 Nosowski J.: V, 599 600 601 602 603.  
 Noval I.: I, 292 295 307 317. V, 328 336 337 362 395 401 402 410 427 431 440 441 444 447 448.  
 Novotny V.: V 117.  
 Nowacki J.: III, 8 9.  
 Nowaczyk J.: IV, 124. V, 596.  
 Nowak J.: III, 362.  
 Nowak L.: V, 596.  
 Nowak S.: III, 100.  
 Nowak Z.: I, 34. II, 60  
 Nowakowski S.: II, 117. III, 165.  
 Nowicki F.: IV, 519.  
 Nowodworski J.: V, 385.  
 Nowodworski M.: I, 286 291. III, 81 82.  
 IV, 8 38 335. V, 54 113 342 358 361 385.  
 Nowowiejski A. J.: I, 342. IV, 400 401 402.  
 Nowowiejski F.: I, 136.  
 Nuneusz: V, 70.  
 Nusbaum J.: I, 426.  
 Nycz Andrzej: III, 53.  
 Nycz Wawrzyniec Józef: II, 71 73 74 79 82. III, 74. IV, 59 60 61 64 65 82.  
 Obertyński Z.: V, 601 603 607.  
 Oblak J. W.: I, 7 10 47 54 128 136 473 474 475 476. II, 7 8 41 45 55 69 132 159. III, 7 14 47 121 143 178 444. IV, 5 19 57. V, 5 43 44 45 46 48 52 61 202 208 215 231 236.  
 Oblet V.: I, 319.  
 Obuchowski K.: V, 457.  
 Ochrowicz J.: III, 414. V, 595.  
 Ockham Wilhelm: II, 41 54. III, 325. IV, 23 560. V, 10 157 172 173 177 179 180 181 182 183.  
 Odbert H. S.: II, 400 401.  
 Odložnik O.: V, 118.  
 Oeder G.: I, 19.  
 Oelkoff Andrzej: I, 36.  
 Oelsen Jerzy: I, 36.  
 Oelsen Maria, zob.: Wybczyńska Maria.  
 Ogrodziński W.: I, 14 56.  
 Ojetti B.: V, 327 330 392.  
 Okoń J.: II, 404 405.  
 Okoń W.: I, 467. II, 473.  
 Oktawian August: III, 264 266 267 280.  
 Olbrycht J.: V, 467.  
 Olczyk A.: V, 221.  
 Olejnik S.: V, 599.  
 Olimpodoros: IV, 449.  
 Olszewicz B.: I, 25.  
 Olszewski H.: II, 65.  
 Olszewski Kaeper: I, 9.  
 Olszewski S.: IV, 566.  
 Olszewski W.: V, 148.  
 Olszowska Katarzyna: IV, 38.  
 Olszowska Andrzej: IV, 38.  
 Onatibia S.: IV, 417.  
 Optat św.: II, 384. V, 369.  
 Oracki T.: II, 55 61.  
 Oraison M.: II, 469 478 489.  
 Orbellis, Mikołaj de: V, 11 14.  
 Oresme Mikołaj: III, 439. IV, 563.  
 Orfeusz: V, 15.  
 Orgelbrand S.: I, 12. IV, 8.  
 Orlikowska H.: II, 390.  
 Orlikowski T.: IV, 12.  
 Orłowski Augustyn: I, 30.

- Crozjusz: III, 271.  
 Orygenes: II, 54 381 383 385. III, 271. IV, 447 448. V, 10 600 601.  
 Orzeszkowa E.: III, 414.  
 Ossoliński Aleksy: I, 53 54.  
 Ossowska M.: III, 101 104.  
 Ossowski S.: I, 115 116. II, 115 116. III, 507.  
 Ostrowska E.: III, 244.  
 Ostrowski Daneykowicz J.: I, 13 29.  
 Osuchowski W.: V, 348 352 354 368 373 449.  
 Ott H.: IV, 175 200 201. V, 247 271.  
 Ott L.: V, 287.  
 Otto od Aniołów: V, 602.  
 Otto R.: III, 187 206 215.  
 Ottokar Czeski: IV, 542.  
 Otton III (cesarz): III, 32.  
 Otton z Bambergu św.: V, 277.  
 Otton (książe bawarski XV w.): IV, 531.  
 Otton (świętobliwy — legendarny): V, 293.  
 Oury G.: IV, 418.  
 Overbeck (przedstawiciel rządu pruskiego): III, 52.  
 Overberg B.: I, 463. IV, 488.  
 Owidiusz: I, 59 60 80 85 86 87 88 93 94 101 110 112. II, 36. V, 24.  
 Oxenstierna (generał szwedzki): II, 79.  
 Oźga (biskup kijowski): II, 110.  
 Pac Kazimierz: III, 66.  
 Pachomiusz św.: II, 376.  
 Pacjanus: IV, 31.  
 Paciorkowski R.: II, 171 179 180 199. III, 185 186 187 188 190 191 192 194 195 198 197 198 200 203 204 205 211 212 217.  
 Padacz W.: III, 81. V, 605 606.  
 Pagaczewski J.: III, 440 441 444. V, 592—594.  
 Pagi F.: I, 18.  
 Palazzini P.: V, 410 411.  
 Palewski J.: II, 364.  
 Palingeniusz: I, 80 100 101.  
 Pallotini S.: V, 479.  
 Paluchowski A.: III, 221.  
 Panek A.: IV, 519.  
 Panetius: V, 12.  
 Pankracy św.: V, 27.  
 Papiensis, zob.: Ferrariis Jan Piotr.  
 Papierkowski Z.: V, 338 340 345 419 420 449 450 451 459.  
 Paracelsus: II, 54 389.  
 Parandowski J.: III, 404.  
 Paratus: V, 12.  
 Pareto Vilfred: III, 201.  
 Paris G.: V, 299.  
 Parmenian: IV, 372 388 395.  
 Parmenides: III, 330.  
 Parsch P.: IV, 400 403.  
 Parsons T.: III, 201.  
 Pascal Błażej: I, 20.  
 Paschazjusz Radbert św.: II, 252 253. IV, 348 356 484. V, 285 289. Zobacz także: Pseudo-Hieronim.  
 Pasierb J.: III, 445. V, 600 603.  
 Pasterski J.: I, 397. III, 325 329 331 333.  
 Pastor Adam: V, 69.  
 Pastor L. von: V, 41.  
 Pastorius Joachim: I, 20.  
 Pastuszka J.: II, 389. IV, 567 568. V, 455 456 457 461 466 547 597 598.  
 Patera A.: V, 122.  
 Paternus (biskup III w.): V, 372.  
 Patryk św.: II, 357.  
 Patteta F.: V, 384.  
 Paucapalea: V, 392.  
 Paula św.: I, 254. II, 234 250 252 253 255. IV, 295 310 317 321 325 335 337 348 350 351 356. V, 281 285 288 289.  
 Paulhae J.: II, 457.  
 Paulin (sekretarz św. Ambrożego): IV, 366.  
 Paulitz Natanael Teodor: I, 39.  
 Paulo (kleryk jezuita): V, 90.  
 Paulucci (kardynał): I, 26. II, 68. III, 53. IV, 42 43 44.  
 Paulus (kanonista): V, 357 358 359.  
 Pauly: IV, 133.  
 Paventi X.: II, 281.  
 Paweł II (papież): II, 352.  
 Paweł III (papież): I, 24. II, 348.  
 Paweł V (papież): III, 39 40 47. IV, 37. V, 235.  
 Paweł VI (papież): II, 131 279 286 344. IV, 418 427 437 439 445. V, 498 499 500 552.  
 Paweł Apostoł św.: I, 45 104 195 200 202 203 206 277 388 409. II, 14 34 264 284 289 474. III, 20 386 410. IV, 49 127 137 138 145 146 147 161 164 170 177 183 187 190 194 199 200 212 214 237 238 240 245 246 255 267 268 277 278 279 284 317 318 327 328 330 360 364 384 385 388. V, 10 41 130 149 150 168 196 201 209 241 256 347 358 364 368 487 516 518 599.  
 Paweł de Castro: IV, 23.  
 Paweł Diakon: II, 253. IV, 317 318 327 328 355 356 360. V, 11.  
 Paweł Eremita św.: I, 342.  
 Paweł z Krosna: I, 57 59 83 86 87 99 90 92 107 111.  
 Paweł z Samosaty: V, 367.  
 Paweł Scriptor: V, 11.  
 Paweł z Worcestera: III, 427 428.  
 Pawełczyńska A.: II, 151.  
 Pawlicki J.: IV, 527.  
 Pawłow J. P.: II, 390. V, 549.  
 Pawłowski A.: II, 200. III, 185 222.  
 Pawłowski J.: III, 9.  
 Pawluk T.: I, 283 474 476. II, 279 330. III, 79. IV, 399 437. V, 325 366 439 440 441 606 607.  
 Péchenard P.: III, 81 82.

- Pechnik A.: IV, 491 496.  
 Peckham Jan: V, 14 116.  
 Pegna F.: V, 387.  
 Peikert (geometra): I, 29.  
 Pelagiusz I (papież): IV, 396.  
 Pelbart z Themeswar: V, 10 11 12 289.  
 Peleczarowa M.: IV, 287 318.  
 Pelegrinus Karol: IV, 31.  
 Pelster F.: V, 174.  
 Penconek A.: III, 441.  
 Penelopa: I, 60.  
 Penna A.: IV, 139 144.  
 Peplowski E.: IV, 545.  
 Perbandt, Otto Wilhelm von: III, 50 51 64.  
 Peregryn z Opola: III, 263. V, 12 134.  
 Perenus Gabriel: I, 59 87.  
 Perez B.: I, 416 420.  
 Perla: I, 68 88.  
 Perlbach M.: I, 39 40. II, 32 45 50 58 59 60 61 62. III, 9 10.  
 Perrault M.: I, 17.  
 Persjusz: I, 59 88 101. V, 15.  
 Perwanger Krzysztof: I, 48 53.  
 Perz Z.: V, 594 599.  
 Pesch C.: IV, 364 383 392 393.  
 Pesch T.: I, 400.  
 Peschek J.: IV, 142 149 150 152.  
 Pessara N.: III, 432.  
 Petersohn J.: IV, 343.  
 Petiot H.: III, 251. V, 366 601.  
 Petit J.: I, 118 122.  
 Petra V.: V, 474 478.  
 Petrani A.: II, 45 46 47. III, 89. V, 605.  
 Petrarka Franciszek: I, 80 89. IV, 560, V, 115.  
 Petreius: I, 71.  
 Petrosa Franciszek: V, 98 99.  
 Petrucius Fredericus de Senis: IV, 23.  
 Peurbach, zob.: Jerzy Aunpekh.  
 Peyer E.: IV, 177. V, 245.  
 Pez B.: V, 301.  
 Pez Hieronim: I, 18.  
 Pfanmüller G.: IV, 254.  
 Pfeiffer Jan Filip: III, 75 76.  
 Philippi (wydawca królewiecki): V, 112.  
 Piaget J.: II, 472.  
 Piasecki: I, 74.  
 Piątkowski (złotnik): I, 48.  
 Picard G.: I, 402. III, 353.  
 Piccolomini Eneaszy Sylwiusz, zob. Pius II.  
 Pichler: II, 172.  
 Pico della Mirandola J.: II, 54. III, 435.  
 Pechnik L.: V, 5 43 51 57 67 74 89.  
 Pieniążek (wojewoda sieradzki): V, 235.  
 Piepiórka B.: IV, 167 188 209.  
 Pieter J.: II, 390. III, 406. IV, 100.  
 Pietkiewicz Edward: III, 117.  
 Pignatelli Franciszek: III, 70.  
 Pignatelli Jakub: IV, 394.  
 Pigulski Józef Mateusz: I, 47.  
 Pilchowicz Wojciech: I, 33. III, 43.  
 Pilichowski C.: II, 82.  
 Pin E.: I, 118 165 191.  
 Pinard de la Boullaye H.: III, 194.  
 Pindemonte G.: III, 432.  
 Piniński (stypendysta Borasta): I, 35.  
 Pinna J.: V, 403.  
 Pionkowski J.: V, 402.  
 Piotr (biskup legendarny): V, 293.  
 Piotr I (car): II, 65.  
 Piotr de Accoltis de Aretio Anchonitanus: IV, 450 550.  
 Piotr z Alkantary św.: I, 368. II, 37, IV, 51.  
 Piotr de Alliaco: IV, 288 359. V, 10 11 14.  
 Piotr Apostoł św.: I, 91 195 202 273. II, 14 34 284 289. III, 20 287 289 441 444. IV, 49 133 143 317 318 327 328 330 348 360 364 385 551. V, 41 130 201 299 290 291 315 487 506 593 600.  
 Piotr de Aquila: II, 54.  
 Piotr Avianus: III, 65.  
 Piotr z Bergamo: V, 11.  
 Piotr Chryzolog św.: V, 12.  
 Piotr Comestor: V, 13.  
 Piotr de Hieremia: V, 12.  
 Piotr Hiszpan, zob. Jan XXI.  
 Piotr (Jaropek): I, 242 243 244 245 247 248 252.  
 Piotr Kanizjusz św.: IV, 498 502. V, 9 24 51.  
 Piotr z Krokowa: II, 12.  
 Piotr Lombard: I, 393. II, 36 48 54. IV, 301 323. V, 11 67 116 119 133 170 179 181 190 489.  
 Piotr syn Marcina z Ornety: II, 52.  
 Piotr Martin: II, 58.  
 Piotr Monoculus z Clairvaux bł.: V, 293.  
 Piotr de Palude: IV, 318 323—327 355 356 357 358 360. V, 11 12.  
 Piotr z Rawenny: V, 13.  
 Piotr z Szamotuł: I, 27.  
 Piotr de Vitoria: I, 393.  
 Piotrowicz L.: I, 274.  
 Piper Karol: II, 83.  
 Pirhing E.: I, 328. V, 329 390 392 419.  
 Pirot E.: I, 200.  
 Pisanski G. C.: V, 112 122 126.  
 Pisiński Jan: V, 213 214.  
 Piskozub A.: IV, 341.  
 Piso Jakub: I, 60.  
 Pitagoras: I, 101 385. II, 372. III, 301 302 311 314 432 439.  
 Pitatus Piotr: V, 14.  
 Pius II (papież): I, 20, IV, 337 487 527—552. V, 24 230.  
 Pius IV (papież): IV, 440. V, 29 30 32 36.  
 Pius V (papież) św.: I, 393. II, 348 356 366. IV, 407 408 409 410, 415 416 419 421 422. V, 26 27 31 35 41.  
 Pius VI (papież): II, 352 367. IV, 5.  
 Pius VII (papież): I, 350 354 355 358 361. II, 356. IV, 37.  
 Pius VIII (papież): I, 370.

- Pius IX (papież): I, 358 360 365 366. II, 221.
- Pius X (papież): św.: I, 339 340 341 342 343 350 352 354 355 357 359 364 367 367 368 371. II, 359 367. III, 39 369. IV, 410.
- Pius XI (papież): I, 341 342 361 368 413 447 451 452 453 455. III, 380 415 421. IV, 121. V, 395 497 500 501 502 509 518.
- Pius XII (papież): I, 343 359 362 367 371. II, 131 299 355 357 359 360. III, 233. IV, 125 410 411 412 413 429. V, 417 500 506 600.
- PiwarSKI K.: II, 69. III, 46 48 55. V, 231.
- Piłowarczyk J.: II, 117.
- Piłowarski W.: I, 115. II, 113 122 133. III, 95 100 113 119 120 152. IV, 84 106 127 129. V, 507 600 602.
- Placentinus: IV, 24.
- Placidi Franciszek: I, 53.
- Plaht Józef: V, 83.
- Plannck Stefan: IV, 527 545.
- Plastwich Jan: II, 43 61. IV, 528 535 536.
- Plastwich Jan (XVIII w.): V, 83.
- Platelle H.: V, 607.
- Platerówna (z Chylizek): III, 420.
- Platon: I, 375 382 386 389 391 474. II, 54 262 263 373. III, 195 301 311 423 434 431 432 435 439. IV, 540 454. V, 191 197.
- Platzek E. W.: IV, 292.
- Plaza Tomasz: IV, 27.
- Pleeske Jakub: II, 58.
- Plemięcki Bartłomiej: II, 9.
- Plezia M.: I, 88 382. II, 384. IV, 448 449.
- Pliniusz Starszy: I, 202. II, 36. III, 309 433. IV, 24. V, 13 25 191.
- Plöchl W.: IV, 364 366 371 375 376 382 386 387 391 393. V, 474.
- Plodzień S.: V, 452 468.
- Plotowski (proboszcz): I, 72 73.
- Plotyn: II, 54. V, 167 170 182 197.
- Pluta W.: IV, 122.
- Plutarch: II, 54. III, 73 432 439. V, 13 14.
- Plużański T.: V, 555.
- Pluzek Sebastian: II, 20.
- Pociecha W.: I, 57 58 59 63 64 68 76 94. II, 208. IV, 543 544.
- Poczobut H.: I, 474 475 476.
- Podgórecki A.: III, 149.
- Podłaha A.: V, 122 130.
- Podólecki J.: IV, 363. V, 473 477 482.
- Podoski Adam: I, 22.
- Podoski Ignacy: I, 22.
- Podoski Łukasz: IV, 26.
- Podoski Michał: I, 22.
- Pokrowskij J. A.: I, 260.
- Polak Wojciech: II, 29.
- Polancus Jan: V, 24.
- Polemon: I, 378.
- Polkowski I.: I, 229. II, 207 210. III, 434 442.
- Polom S.: V, 591.
- Pomian K.: V, 595.
- Pommer (administrator fundacji T. Wernera): I, 39.
- Pomodoro P.: III, 432.
- Pompejusz (adresat św. Cypriana): IV, 392.
- Pomponius Laetus: V, 13.
- Poncelet A.: II, 253. V, 299 301 303 304 305 307 309 310 313 314.
- Poncet Jan Franciszek: I, 47.
- Poncjusz Pilat: III, 286 289 290. IV, 155 245. V, 242 255.
- Poniatowski Michał: I, 16.
- Poniatowski Stanisław August: I, 23. II, 96 98 99 100 101 103 105 108 109 110.
- Poniatowski Z.: III, 186 191 195 196 201 212.
- Pontani Izaak: I, 17.
- Popihn Jakub: V, 83.
- Popower S.: V, 419.
- Porchus Christophorus: IV, 24.
- Poreba P.: I, 409 418 474. II, 457. III, 365. V, 529.
- Porfiriusz: I, 376 380 391. IV, 448 449 450 452 454 475 476.
- Poschmann A.: II, 14 17 18 40 41 73 84 92. IV, 49.
- Poschmann Andrzej: I, 35.
- Poschmann Ignacy: I, 9.
- Poschmann Joachim: I, 56.
- Posejdonios: I, 388.
- Possevino Antoni: I, 80. V, 70.
- Poszakowski J.: V, 83.
- Pothinus św.: I, 191.
- Potkański Florentyn: I, 30.
- Potkański K.: III, 10.
- Potocki Teodor: II, 80 84 90. III, 72. IV, 30 37 41 53 61 74 76. V, 203 203 215 221 222 224 225 227 229 235 237.
- Poton z Prüfening: V, 301.
- Poulpiquef A.: II, 173 175 176 180 189 192 193 194—198. III, 189.
- Poweski Piotr, zob.: Skarga Piotr.
- Powsiński Bartłomiej: V, 207.
- Prądzyński E.: III, 414.
- Praksyteles: II, 263.
- Pranti C.: IV, 449 465 472 475.
- Prat F.: IV, 209.
- Pratnicki Tomasz: III, 53.
- Prenter R.: IV, 230.
- Preuck Anna: I, 36.
- Preuck Jan: I, 32 33 36 37 38 39. IV, 60.
- Preuck Michał: I, 36.
- Preuschoff H.: II, 67. IV, 36 54 58.
- Preuschoff Jan Antoni: IV, 67. V, 83 85.
- Preuss Paweł: I, 35.
- Preyer W.: I, 416 420.
- Priscianus: V, 116.
- Probst F.: IV, 406.
- Prochaska: IV, 531 536.
- Proklos: V, 190.
- Prokop z Cezarei: II, 373.
- Prokoszew P.: V, 362.
- Propercjusz: I, 110 112.

- Prosper Aquitanus: II, 205.  
 Prospera: I, 68.  
 Protaszewicz Walerian: V, 69.  
 Prowe L.: I, 470. III, 433 434 441 442 443.  
 Prudencjusz: I, 86 108 112.  
 Prümmer D.: II, 285 289 309. V, 410 411 413.  
 Prus Bolesław, zob.: Głowacki Aleksander.  
 Prusak Jan: I, 36.  
 Pruski (rycerz legendarny): IV, 542.  
 Pruszcz P. H.: V, 113.  
 Pruss Franciszek: III, 19.  
 Pryscjan: I, 376 378.  
 Pryszmont J.: V, 596.  
 Przebendowski Jan Jerzy: II, 67. III, 35. IV, 39.  
 Przemysław Ottokar II: V, 114.  
 Przerębski Jan: III, 82.  
 Przybyłko M.: III, 81.  
 Przybylski B.: IV, 357. V, 602.  
 Przybylski Jacek: I, 16.  
 Przyłuski Leon: III, 15.  
 Przymusiła A.: V, 594 595.  
 Przytkowski S.: I, 20.  
 Przytkowski T.: III, 440.  
 Ptaszyńska W.: V, 537.  
 Ptolemeusz Klaudiusz: I, 20 387 388 389 391 470. II, 54 372. III, 302 307 313 431 432 434 438 440 444. IV, 448 554 563 564. V, 13 116.  
 Ptolomeusz Jakub: IV, 529.  
 Pucci Wawrzyniec: IV, 540 550.  
 Pudłowski: I, 98.  
 Pugliese A.: V, 606.  
 Pułaski F.: III, 249.  
 Purbach Jerzy, zob.: Jerzy Aunpekh  
 Püschel W.: V, 352.  
 Puzio J.: IV, 567.  
 Puzyna J.: II, 361.  
 Pyclik W.: I, 123.  
 Quadrantinus Fabian: II, 17. IV, 26. V, 21 84.  
 Quadrio G.: IV, 349.  
 Quass (syn Jerzego): I, 35.  
 Quass Jerzy: I, 35.  
 Quasten J.: IV, 400. V, 602.  
 Quatember M.: II, 221.  
 Quedau Ludwik: II, 33.  
 Queis, Eberhard von: V, 111.  
 Quelquejeu B.: V, 270.  
 Quering Stanisław: II, 12.  
 Quinctinus (przeor karmelitów w Czernej): I, 54.  
 Quintianus Jan Franciszek: V, 25.  
 Rabade R.: III, 363.  
 Baban Maur: I, 391. II, 254. III, 271.  
 Rabenstein Prokop: IV, 529 531 532 537.  
 Rachela: IV, 304.  
 Raczyński E.: I, 12 42.  
 Radau Michał: V, 81 84.  
 Radevijn v. Leerdam Florencjusz: IV, 561.  
 Radlińska H.: I, 432.  
 Rado P.: I, 346 347 353 364 358. II, 332 353 354 364 365 366 367. IV, 404 407.  
 Radziejowski Michał: II, 65. III, 39 40 52 56 75 441 444. IV, 40 43 69 71. V, 204 238 594.  
 Radziwiłł Hieronim: II, 95.  
 Radziwiłł Janusz: V, 81.  
 Radziwiłł K.: I, 469.  
 Radziwiłł Wojciech: II, 13.  
 Rafał (archanioł): IV, 154.  
 Rahdt (kanonik warmiński): III, 65 66. IV, 62 64.  
 Rahmani J. E.: IV, 380 390.  
 Rahner H.: IV, 221 230. V, 602.  
 Rahner K.: III, 227. IV, 119 394. V, 602 603.  
 Rainerius de Pisis: IV, 24. V, 10.  
 Rajcecki Józef: I, 47.  
 Rajmund Eremita św.: V, 10.  
 Rajmund z Pannafort św.: V, 13.  
 Rak R.: IV, 125.  
 Ramzes XIV: V, 566.  
 Ranconis de Ericinio Adalbert, zob.: Rankovy Wojciech.  
 Rangono Klaudiusz: V, 207.  
 Rankovy Wojciech: IV, 560. V, 118 119.  
 Rapacki J.: V, 535.  
 Ratisbonne: I, 349.  
 Ratzinger J.: V, 602 603.  
 Rauschen G.: IV, 365.  
 Rauschke, Krzysztof A. von: III, 51.  
 Raynaud G.: V, 295.  
 Rebeka: IV, 304.  
 Rec M.: IV, 501.  
 Reczyński K.: II, 50.  
 Reddin Mateusz: II, 43 45.  
 Regamey C.: III, 192.  
 Regatillo E.: I, 289 292. II, 296 308.  
 Reginon z Prüm: I, 391.  
 Regiomontanus, zob.: Müller Jan.  
 Rehfeld: V, 593.  
 Rehnsköld (feldmarszałek szwedzki): II, 71.  
 Reiffenstuel A.: I, 287 321 322 326 327. II, 342 394. V, 327 329 330 331 337 382 384 389 391 392 393 395 397 398 399 404 415 416 419 420 421 422 426 427 428 430 432 433 440 444 445 446 447 448.  
 Reimarus: IV, 162 166.  
 Rein W.: III, 372.  
 Reinach T.: III, 305.  
 Reineck (szwagier biskupa Dantyszka): I, 99.  
 Reinhold Erazm: IV, 564.  
 Rej Mikołaj: I, 114.  
 Rej Władysław: III, 51.  
 Reklajtys F.: V, 420.  
 Rembowski Józef: I, 36.  
 Remigiusz (z Auxerre?): V, 132.  
 Remplein H.: III, 406.

- Remy J.: II, 113. III, 95 96 99 100 103.  
 Renan E.: IV, 162 193. V, 257.  
 Rengstorf K. H.: IV, 274.  
 Rennen Piotr: III, 43.  
 Rentz David: IV, 24.  
 Rescius R.: I, 70. IV, 540.  
 Rescius Stanislaus, zob.: Reszka Stanisław.  
 Resich Z.: V, 420 425 454 463.  
 Reszka Stanisław: II, 55 56. V, 31 35.  
 Retyk G. J.: I, 470. III, 433 434 435 440 442 444. IV, 564.  
 Reuchlin Jan: II, 54.  
 Reuther Eustachy: V, 85.  
 Reyna Antoni: V, 207 209.  
 Reynkonis Wawrzyniec: II, 59.  
 Reynsmole Jan: II, 61.  
 Ribot T.: I, 414 441. IV, 482.  
 Ricciotti G.: IV, 209. V, 342 343.  
 Riccobono S.: V, 348.  
 Richardson: II, 413.  
 Richter E.: V, 478 479.  
 Rickmersdorf Albert: III, 428.  
 Ricoeur P.: IV, 224.  
 Riederer Ulyrk: IV, 528/529 tabl. II, 529 531 532 533 537.  
 Riesenfeld H.: IV, 193 194 205 281.  
 Riessler P.: IV, 150 154.  
 Rigaux B.: IV, 163 245.  
 Rijmersdael A.: V, 287.  
 Ringh Fromholdus: III, 75.  
 Ripberger A.: II, 234 252—253. IV, 348 349 356. V, 285 289.  
 Riquet: V, 497.  
 Ristow H.: IV, 184 192 198 199 202 207 281.  
 Rita Nestor: V, 209.  
 Ritschl A.: IV, 190.  
 Ritter K. F.: V, 602.  
 Rittner E.: V, 361 382 384 386 387 427 452.  
 Riverio L.: II, 389.  
 Robert Bellarmin św.: I, 20. IV, 379 384. V, 492.  
 Robert U.: V, 293.  
 Roberti F.: I, 290 291 298 299 305 309 314 315 317 324. II, 312. V, 329 331 361 399 400 401 402 403 404 405 406 415 416 417 418 421 427 446.  
 Robinson J. M.: IV, 177—178 187 188 189 191 192—194 196—199. V, 245.  
 Robinson Kruzoe: II, 464.  
 Robotka Stanisław: II, 29.  
 Rocaberti Jan Tomasz: I, 17.  
 Roch św.: I, 159 161 195. II, 87 88 90. III, 14.  
 Rochell Franciszek: V, 82.  
 Rocieszewski Jakub: II, 21.  
 Rodziński A.: I, 261 262.  
 Roffredus ab Epiphania: I, 13.  
 Rogalla (jezuita): V, 83.  
 Rogalli Jan: III, 67. IV, 46 64 66.  
 Rogalli Józef: I, 34 35.  
 Rogalli Szymon: II, 70.  
 Rogalski A.: I, 125. II, 32 45 51 55 60 61 62. III, 109.  
 Rogawski Michał Jakub: I, 8.  
 Rogeł Mikolaj: II, 58.  
 Rogiten Otton: II, 58.  
 Rogowski Antoni: V, 207.  
 Rohde J.: IV, 281.  
 Röhrich V.: II, 10 39 40 50 55. IV, 49 528 531 535.  
 Roig Gironella J.: I, 399 402.  
 Rolewinck Werner: V, 13.  
 Romahn P.: III, 16 17 18 22 68.  
 Roman (kurator kaplicy polskiej w Jezioranach): II, 12.  
 Romanuk K.: IV, 281.  
 Romanowiczowa Z.: III, 251.  
 Rops Daniel, zob.: Petiot H.  
 Roscher W. H.: IV, 133.  
 Roschini G. M.: II 354 367. IV, 355.  
 Roseman B.: II, 462.  
 Rosen E.: I, 470. III, 443.  
 Rosenwald Andrzej: V, 85.  
 Rosiak J.: III, 329 333 343 357. V, 85.  
 Rosińska B.: III, 221.  
 Rosiński B.: IV, 568. V, 603.  
 Rosiński F.: IV, 568.  
 Roslon W.: V, 598 599 601 602 603.  
 Rospond S.: III, 245.  
 Rosikowski (kanonik warmiński): IV, 80.  
 Rostovtzeff M.: I, 274.  
 Rosłworowski E.: IV, 45.  
 Roszkowski Jakub: II, 18.  
 Roth: II, 38 39.  
 Roth Bernard: V, 86.  
 Roth Hieronim: V, 86.  
 Roth Jan: V, 599.  
 Rouët de Journal M.: IV, 370.  
 Rousseau J. J.: II, 464.  
 Rousseau O.: IV, 408.  
 Rover Henryk: II, 58.  
 Rowid H.: II, 478.  
 Rowińska E.: IV, 38.  
 Róża z Limy św.: I, 159.  
 Rozalia św.: I, 159 195. II, 87 90.  
 Rozanow Z.: III, 302.  
 Różycki I.: II, 177 178 180 181 182 199 201 202. V, 598 599 603.  
 Rubczyński W.: V, 113 594.  
 Ruben Leonard: V, 100.  
 Ruczel Andrzej: III, 428.  
 Ruczki Jan: V, 226.  
 Rudlovius Jan: II, 20.  
 Rudnicki Szymon: I, 39. II, 13 17 18 19 20 21 22 29. III, 15 28 39 40 46 53 83 84. IV, 26 27 29 53. V, 203 204 207 208 210 213 214 215 216 218 219 220 221 223 225 226 232 233.  
 Rudnicki Wojciech: V, 208.  
 Rudolf z Rüdeshheim: V, 599.  
 Rudziński Ignacy: I, 36.  
 Rudzki Jan: I, 34.  
 Ruf N.: V, 605.

- Rufin (adresat Klaudiana): I, 92.  
 Rufin z Akwilei: V, 130 131.  
 Rufinus (dekretysta): V, 392.  
 Rufus (biskup macedoński): IV, 394.  
 Ruggieri Juliusz: V, 31.  
 Ruhnau Michał: I, 35.  
 Rumiński J.: V, 136.  
 Runcimann S.: V, 602.  
 Runwald A.: I, 136.  
 Ruodprecht (skryptor): I, 242.  
 Rupert (książe bawarski XV w.): IV, 531 545.  
 Rupert z Deutz: V, 10.  
 Ruśkiewicz T.: III, 406.  
 Rutowski T.: IV, 567 596 597 598.  
 Rybczyk J.: II, 336 339 341 342 345 346.  
 Rybałt J.: V, 151 191.  
 Rybiński (konfederat): II, 79.  
 Rybka E.: III, 441.  
 Rybus H.: V, 599 601 603.  
 Rycheza Lotaryńska: I, 242 243.  
 Rydygier: I, 20.  
 Rymjan Jan z Dzierzgonia: V, 113 135 136 137 139 141.  
 Rymkiewicz (jezuita): V, 83.  
 Rynne X.: V, 602.  
 Ryszard z Middletown: II, 48. V, 11 154.  
 Ryszard ze św. Wiktora: II, 41 48. IV, 313. V, 158 159 160 166 169 170 171.  
 Rywocki Jan: V, 84.  
 Rzerzycki Andrzej: I, 22.
- Saage M.: III, 47. V, 203.  
 Sabellicus Marcus Antonius Coccius: IV, 542. V, 13.  
 Sabinus Jerzy: I, 62 81 82.  
 Sacerdos: I, 378 391.  
 Sachs W.: IV, 169 211 234. V, 268.  
 Sadok: I, 212.  
 Sadorski Stefan: I, 136. III, 69. V, 235.  
 Sadowski M.: II, 74.  
 Safira: I, 273.  
 Saglio E.: IV, 133.  
 Sailer Hieronim: I, 68.  
 Saint Blancart (lekarz biskupa Zaluskiego): III, 65.  
 Saint Hilaire J. B.: IV, 473.  
 Saitta G.: I, 399 401.  
 Salarolli Aleksander: II, 87. III, 52.  
 Salaverri I.: II, 172.  
 Salazar Emanuel: I, 366.  
 Sallustiusz: V, 14 350.  
 Salomas: V, 311.  
 Salome (apokryficzna): III, 265.  
 Salomon: III, 247 274. IV, 298 304 319. V, 9 279 284 341.  
 Samplawski Henryk: II, 9.  
 Samson z Woryn: IV, 26. V, 17 29.  
 Samuel: II, 105. V, 341.  
 Samulowski Andrzej: I, 136.  
 Sanden, Bernard von: III, 63 74.  
 Sander Henryk: II, 43 45.  
 Sander Michał: I, 67. IV, 539 546.
- Sandeus Felinus: IV, 24.  
 Sannazaro: I, 111.  
 Santeler J.: I, 399. III, 361.  
 Santi F.: V, 327 390 392 427 432 434 444 445 448.  
 Sapięha Paweł: V, 81.  
 Sapięhowie: II, 65 78. IV, 50 52.  
 Sarbiewski Maciej Kazimierz: V, 83 86.  
 Sarna (ksiądz): IV, 490.  
 Sartorius: I, 43.  
 Sas M.: I, 97.  
 Sasaki S.: IV, 545.  
 Sasse J.: IV, 379.  
 Satyr: I, 235.  
 Sauerland H. V.: I, 242 244.  
 Saul: I, 41. III, 312. V, 341.  
 Sauter: IV, 169.  
 Savonarola G.: II, 171 172 177.  
 Sawicki Jakub: III, 83.  
 Sawicki F.: V, 155 182 186.  
 Sawicki J.: V, 480 605 606.  
 Sawicki J. J.: V, 594.  
 Sawicki S.: III, 221 244 247 270.  
 Sawurski: I, 18.  
 Scepper Korneliusz: I, 64 68 69 70 80.  
 Schall Henryk: II, 41.  
 Schanz M.: II, 372 384.  
 Schardi Szymon: I, 17.  
 Schebesta P.: III, 197 198.  
 Scheffczyk L.: I, 223. II, 237. IV, 347 348 354.  
 Scheler M.: III, 188 205 206.  
 Schelkle K. H.: I, 204. IV, 209.  
 Schelsky H.: I, 117.  
 Schembek F.: V, 113.  
 Schenk W.: II, 206 207 208 209. IV, 124 363 384 408. V, 144.  
 Schepper Wilhelm: V, 98 99.  
 Scherer G.: IV, 24.  
 Scherer R.: III, 82.  
 Schick E.: IV, 136 137 143 144 146 150 153 157.  
 Schill Grzegorz: V, 84.  
 Schilling A.: III, 438.  
 Schilling O.: I, 277.  
 Schipper Feliks: V, 84.  
 Schlaubitz Jan Gotfryd: I, 48 55.  
 Schleiff A.: V, 112 114 117 118 119 121 126.  
 Schlenter Piotr: I, 20.  
 Schlicht O.: III, 11 20 21.  
 Schlier H.: IV, 167.  
 Schmalzgrueber F.: I, 285 326 327. V, 327 334 383 392 393 395 397 415 421 426 427 433 434 444 448.  
 Schmauch H.: I, 470. II, 7. III, 438 443. IV, 57 74 539 540 541 547. V, 111 114 119 121 122 126 131 136 137 138 218.  
 Schmauch W.: IV, 209.  
 Schmemann A.: V, 600.  
 Schmid H. F.: V, 606.  
 Schmid J.: IV, 142.  
 Schmidlin J.: V, 202 204 208 214.

- Schmidt Andrzej: I, 48 49 50.  
 Schmidt Filip: V, 83.  
 Schmidt H.: IV, 400.  
 Schmidt Józef: I, 48 49 50 53.  
 Schmidt K.: III, 314.  
 Schmidt K.L.: IV, 192 203.  
 Schmidt W.: III, 197 198. V, 529.  
 Schmithals W.: V, 265.  
 Schmitt F.: III, 9.  
 Schmitt J.: IV, 274.  
 Schmitz H.: V, 492.  
 Schnackenburg R.: IV, 168 210 281. V, 602 603.  
 Schneider A.: II, 389.  
 Schneider J.: IV, 407.  
 Schniewind J.: IV, 169 174 212 213 232 265 266 276 277. V, 250 251 256 269.  
 Schnitzler T.: IV, 415.  
 Schoenberg (poseł krzyżacki): I, 63.  
 Schoenhoff Grzegorz: V, 84.  
 Scholcz Krystyna, zob.: Flachsbander Krystyna.  
 Schönwald Mikołaj: II, 50.  
 Schonewaldt Andrzej: II, 50.  
 Schönfels Jerzy: III, 83.  
 Schönmetzer A.: V, 129 276 320.  
 Schonovianus Jan, zob.: Kunig Jan.  
 Schreiber Jan Tomasz: I, 27.  
 Schreter Jakub: V, 207.  
 Schröter Jan: II, 91.  
 Schröter Jerzy: II, 91.  
 Schröter Piotr: IV, 80.  
 Schudy S.: V, 506.  
 Schulte J.: V, 477.  
 Schultz Andrzej: I, 29 39 40.  
 Schultz Daniel: I, 47.  
 Schultz Krzysztof: III, 72 76. IV, 558.  
 Schultz Melchior: II, 29.  
 Schultz Michał: V, 83.  
 Schultz Piotr: I, 29.  
 Schultze B.: V, 602.  
 Schultze Krystyna, zob.: Flaschbinder Krystyna.  
 Schuman Michał: II, 28.  
 Schumann F.K.: IV, 222 226 230. V, 255.  
 Schurr V.: III, 171. IV, 119.  
 Schwab J.B.: V, 119 174.  
 Schwark B.: I, 189.  
 Schwartz Jan: V, 83.  
 Schwartz J.: V, 288.  
 Schwartzwald Henryk: IV, 318.  
 Schweitzer A.: IV, 164 165 166 192 202. V, 242 268.  
 Schwenke E.: III, 51.  
 Schwichtenberg Mikołaj: IV, 317.  
 Scott R.: IV, 139 144.  
 Sculter Kasper: IV, 328 337.  
 Sculteti Aleksander: III, 444.  
 Sculteti Bernard: IV, 536 539 540 546.  
 Sculteti Jan: II, 61. IV, 546 548.  
 Scypion Afrykański: I, 86 102. III, 309.  
 Scypion Młodszy: I, 86 102. III, 309.  
 Szaniecki P.: II, 233. III, 234.  
 Seckel E.: V, 605.  
 Sedlag Anastazy: III, 15.  
 Seidler (fundator beneficjum kolegiackiego): IV, 11.  
 Seiler J.: III, 319 350 351.  
 Seiterich E.: II, 190.  
 Sekundus Jan: I, 62 70. IV, 554.  
 Selle Fryderyk: III, 67.  
 Selvagius J.: IV, 387.  
 Semenenko P.: I, 450.  
 Semkowicz W.: I, 215 216 217 218 219 229 236 240 243. II, 377 378 380. III, 262.  
 Sempłowska S.: III, 406.  
 Sender J.N.: IV, 209.  
 Seneka: I, 389 391. II, 48 54 378. V, 15.  
 Sentleben Henryk: IV, 529 530 531 532 533 537 545.  
 Senkler Jan Kasper Józef: III, 76.  
 Seńko W.: III, 426 423. V, 120.  
 Seraphin A.: II, 56.  
 Sergiusz I (papież): V, 281 490.  
 Serry H.: I, 19.  
 Serwacy: III, 238.  
 Seth Chrystian: III, 75.  
 Seth Teodor: III, 71 75.  
 Severinas Robert: V, 14.  
 Sforza d'Aragona Bona, zob.: Bona Sforza d'Aragona.  
 Sforza Franciszek: I, 65.  
 Sheldon W.H.: II, 390.  
 Shin Anzai K.: I, 117. III, 118.  
 Shippey F.A.: III, 99.  
 Sickenberger J.: IV, 136 137 141 144 147 149 150 151 153 157.  
 Sidler Michał: I, 33.  
 Sieczka T.: I, 343 344.  
 Siedlecki W.: V, 403 421 462 463.  
 Siek J.: III, 98.  
 Siek S.: V, 596 597.  
 Siemaszko Stanisław: III, 66 67.  
 Siemiątkowska Z.: 426 430.  
 Siemieński M.: III, 43.  
 Sieniawski K.: III, 10.  
 Sieniński Dominik: II, 77. III, 56. IV, 45 60 71 555.  
 Sienkiewicz H.: IV, 521.  
 Sierakowski Waclaw: V, 209.  
 Sigaud S.: V, 549.  
 Sighinolfi L.: III, 443.  
 Sikora A.: III, 423 424.  
 Sikorski J.: IV, 545.  
 Silnicki T.: I, 229. III, 7 10. V, 605.  
 Silva (kanonik warmiński): II, 73.  
 Simon P.H.: V, 497.  
 Simonetti Jakub: V, 219.  
 Simonis Kasper: III, 58. IV, 60 66 68.  
 Simonis Mateusz: IV, 67 68 69.  
 Simson P.: III, 10.  
 Singer E.: V, 467.  
 Singer S.L.: II, 408.  
 Singleton Ryszard: V, 71  
 Sipos S.: V, 329.  
 Sisiński Mateusz: V, 208



- Sitkowski T.: V, 308.  
 Siwek P.: V, 595.  
 Skarga Piotr: I, 20. II, 20. V, 21 34 85.  
 Skibiński M.: I, 13.  
 Skimina S.: I, 58 77 85 87 90 94 95 98  
 112 113. IV, 554.  
 Skirmont Joachim: IV, 55.  
 Skłodowska-Curie Maria: IV, 541.  
 Skowron S.: II, 458 459.  
 Skrey F.: II, 57.  
 Skrudlik W.: II, 361.  
 Skulska W.: V, 541 575.  
 Skwarnicki M.: V, 536.  
 Słaga S.W.: V, 567 596.  
 Sławnik (ojciec św. Wojciecha): III, 7.  
 Sławska A.: III, 260.  
 Slepicki (ksiądz): IV, 493 501.  
 Slipko T.: V, 597.  
 Sliven Jerzy: IV, 535.  
 Sliwa A.: I, 139 160.  
 Sliwicki Walenty: IV, 19.  
 Sliwiński S.: V, 419 430.  
 Słizeń O.: III, 444. V, 591.  
 Slomnow Andrzej: IV, 317.  
 Słota: III, 262 270.  
 Slotanus Joannes: IV, 24.  
 Słowacki J.: V, 596.  
 Słowacki Józef: IV, 52.  
 Śmiarczyński (kanonik pułtuski): IV, 64.  
 Smereka W.: V, 281 347.  
 Smieszkwic Gelazinus Mikołaj: II, 57.  
 Smigielski (starosta gnieźnieński): II, 79.  
 Smirnow A.: V, 456.  
 Smoczyński W.: II, 364 366.  
 Smoleń W.: V, 275.  
 Smoleński Piotr: II, 17.  
 Smoleński S.: V, 599 600.  
 Smoleński W.: I, 22.  
 Śniadecki Jan: I, 449. V, 595.  
 Snorreke Jan: II, 58.  
 Sobieski Jan, zob.: Jan III Sobieski.  
 Socyn Faustyn: I, 20.  
 Socyn Marian: IV, 24.  
 Soczewski Just: I, 36. IV, 9 13 14.  
 Soden, H. von: IV, 142 153.  
 Söderblom: III, 192 193.  
 Sokolowski (kasztelan Płocki): I, 81.  
 Sokrates: III, 423. IV, 266 454 457 458.  
 Sokrates († 450 po Chr.): II, 381. III, 195.  
 Sola F.: IV, 388 390.  
 Solana M.: I, 394 402 403. III, 318 324  
 343 362.  
 Soldan Gustaw: II, 78 79.  
 Solfa B.: III, 433 442.  
 Solinus C.: V, 13.  
 Solon: I, 90 111.  
 Soltow Henryk: V, 119.  
 Soltow Konrad: IV, 560. V, 119 121.  
 Soltik Kajetan Ignacy: II, 96 109.  
 Soltyszewski S.: V, 605 606 607.  
 Sommer Michał: II, 26.  
 Sommerbad H.: II, 265.  
 Sommerfeldt G.: V, 118 120 154.  
 Sommersberg Fryderyk Wilhelm: I, 20.  
 Soncinas: III, 322.  
 Sorbom Henryk: II, 47 58.  
 Sośnicki K.: II, 484.  
 Sotkiewicz A.: I, 286. V, 361.  
 Sotowski P.W.: V, 602.  
 Sourez Cyprian: V, 24.  
 Sozomenos: II, 381.  
 Spearman C.: II, 401.  
 Spenzer H.: I, 409. III, 197. IV, 477.  
 Speroni B.: III, 432.  
 Speitt K.: V, 402 460 461 462.  
 Spiazzi R.M.: V, 129.  
 Spiegel Jakub: I, 61 62. IV, 24.  
 Spiera, Ambroży de: V, 12.  
 Spinoza B.: III, 423.  
 Spitrensis Paweł: II, 26.  
 Spodek, zob.: Skwarnicki Marek.  
 Spranger E.: I, 435. III, 410 411. V, 549.  
 Sprenger Jakub: V, 11.  
 Spuhrmann R.: IV, 323—344.  
 Spychalska A.: V, 596.  
 Spychalski S.: V, 602.  
 Stablewski Florian: IV, 479.  
 Stachnik R.: V, 112 131 136 137 138 139 140  
 141.  
 Stacjusz P.P.: I, 85 89 90 110. V, 15.  
 Stadius Jan: V, 14.  
 Stadnicki Michał: I, 30.  
 Stadnicki Mikołaj: I, 30.  
 Stadtlaender Teodor Fryderyk: III, 74.  
 Stählin W.: V, 602.  
 Stal Henryk: II, 41.  
 Stanisław Kostka św.: I, 195.  
 Stanisław ze Szczepanowa św.: I, 37 52  
 83 341. II, 18 19 20 21 22 23 24 30 203  
 355. III, 15 29. IV, 593.  
 Stanisławski Jerzy: V, 83.  
 Stanisławski Ludwik: II, 13.  
 Stanisławski Wiesław: III, 49 54.  
 Stankiewicz A.: V, 605 607.  
 Stanonik: IV, 308.  
 Stanowski A.: III, 102 103.  
 Stapiński J.: IV, 479.  
 Starbuck: III, 187.  
 Staszewski J.: IV, 42.  
 Staszic S.: I, 449.  
 Stauffer E.: IV, 193 218 244.  
 Stawinoga W.: I, 289 331.  
 Stech Andrzej: I, 47.  
 Stefan św.: I, 345.  
 Stefan I (papież) św.: IV, 392 393 395. V,  
 84 372 373 379.  
 Stefan III (papież): V, 486.  
 Stefan V (papież) św.: V, 385.  
 Stefan (współczesny Anzelma biskupa  
 Limoges): V, 487.  
 Stefanos: IV, 364.  
 Stefaniak L.: V, 602 603.  
 Steffen F.: III, 48.  
 Stegmüller F.: V, 113 125.  
 Steidle B.: IV, 369 380.  
 Steiglecker H.: V, 602.

- Stein W.: V, 602.  
 Steinbock Magnus: II, 70 73 74 78.  
 Steinbuth Piotr: II, 50.  
 Steinhallen Adam: IV, 26.  
 Steinwenter A.: V, 365 366.  
 Stemon Zygmun: V, 207.  
 Stendler C. B.: V, 530.  
 Stepa J.: V, 594.  
 Stępień A. B.: V, 594 596.  
 Stępień J.: IV, 352, V, 599 603.  
 Stęplowski Kazimierz: I, 22.  
 Stępowski T.: I, 162.  
 Stettner T.: III, 314.  
 Stern K.: I, 476.  
 Stern Klara: I, 420.  
 Stern W.: I, 416 417 420 421. III, 388 411.  
 Stieglitz S.: I, 409.  
 Stilmacher Jerzy: V, 83.  
 Stilwell M.: IV, 308.  
 Stock: IV, 68 80.  
 Stofflerinus Jan: V, 14.  
 Stojalowski S.: IV, 479.  
 Stokowska M.: V, 146.  
 Stoll Jakub: I, 75.  
 Stomma S.: V, 177.  
 Store Jan: I, 80.  
 Stössel Jan: II, 82. IV, 63 64.  
 Stosz Wit: V, 275.  
 Strabon: I, 80, V, 14.  
 Strack H.: IV, 140. V, 342 343 363.  
 Straubinger H.: II, 190. III, 205.  
 Strauss D. F.: III, 443. IV, 162 211 275.  
 V, 257 268 269.  
 Strehle H.: V, 467.  
 Strehlke E.: II, 40. III, 14. IV, 529. V, 111  
 112 114 117 126 141.  
 Strigl R. A.: V, 607.  
 Strobell Krzysztof: V, 89 90 100.  
 Strogowicz M.: V, 420 451.  
 Strömfeld Otto Reinhold: II, 83.  
 Strong: II, 398.  
 Stróżewski W.: V, 170 186 596.  
 Stryprok Jan: II, 52 53 55. III, 14 33.  
 Strzelecki Józef: I, 30.  
 Strzeszewski C.: II, 271.  
 Stüler (nadradea): III, 13.  
 Stwosz Wit, zob.: Stosz Wit.  
 Suarez Franciszek: I, 393—407 473. III,  
 317—364.  
 Suarez R.: V, 392.  
 Subera I.: V, 604 606.  
 Suchodolec Jan: I, 28.  
 Suchodolski B.: I, 419 436. III, 402.  
 Suchten Krzysztof: I, 59. IV, 539 540 546.  
 Suhard E. C.: V, 505.  
 Suidas: IV, 547.  
 Sulimowski F.: V, 113.  
 Sully J.: I, 416 420.  
 Sulowski J.: V, 169.  
 Sunyer Franciszek: V, 8 19 30 31 33 35  
 37 39 89 90 91 92 97 99 101.  
 Surlus Wawrzyniec: V, 20 25 101.  
 Surmacz W. J.: V, 695.  
 Surwabano (przywódcą plemięny prus-  
 ki): II, 31.  
 Sutoris Szymon: V, 25.  
 Svoboda (profesor wiedeński): IV, 500.  
 Swetoniusz: V, 14.  
 Świątopelk: II, 33.  
 Świechowski Z.: I, 49.  
 Świącki Tomasz: I, 12 14.  
 Świętochowski A.: III, 414 415.  
 Świątopelk (syn księcia kijowskiego Iza-  
 sława Dymitra): I, 242.  
 Świeżawski S.: II, 59. III, 323 445. IV,  
 596. V, 173 597.  
 Syagriusz (biskup Werony): V, 369.  
 Sybilla: I, 98. III, 266 271.  
 Sydonius Karol: V, 15.  
 Sykstus IV (papież): III, 226. V, 10.  
 Sykstus V (papież): IV, 407. V, 201 205  
 206 211 232 239.  
 Sylwester de Prierio: V, 13.  
 Symeon św.: I, 221. II, 222 226 231 251.  
 III, 230 259 263. V, 318.  
 Symmachus: II, 371.  
 Syrach: II, 263.  
 Syryejuż (papież): IV, 376 380.  
 Szadowski Jan: III, 21.  
 Szadurski Ignacy: I, 21.  
 Szafarkiewicz M.: I, 399.  
 Szafranski A.: IV, 428.  
 Szamasz (bóstwo babilońskie): V, 339.  
 Szaniawski Fabian: I, 21 30.  
 Szaniawski Konstanty Felicjan: II, 69.  
 IV, 59.  
 Szatmari (arcybiskup Ostrzyhomia): I, 63.  
 Szczeklik K.: IV, 490.  
 Szczeniowski S.: III, 441 442.  
 Szczepan św.: I, 99 155.  
 Szczepanowski S.: I, 450.  
 Szczepański J.: II, 479. III, 106. IV, 84  
 92 128. V, 529 535.  
 Szczepański Tomasz: I, 16 56. IV, 21 22.  
 Sześciński W.: V, 365.  
 Szczuka Stanisław Antoni: III, 52 53. IV,  
 71.  
 Szehna: IV, 139 144.  
 Szekspir: II, 413.  
 Szembek Józef: V, 219.  
 Szembek Krzysztof: I, 47 136. II, 13 14  
 22. III, 14 23 39 40 65 72 84. IV, 22 24  
 30 47 75 77. V, 73 75 202 203 204 205  
 207 208 210 211 212 216 217 218 219 230  
 221 222 224 225 226 227 228 230 231  
 236 237 238 239.  
 Szembek Ludwik: II, 69.  
 Szembek Michał: III, 74.  
 Szemborowski Brzeźcisław: I, 34. IV, 67.  
 V, 207 208.  
 Szerer M.: V, 462.  
 Szewczuk W.: V, 456.  
 Szewczyk J.: V, 593.  
 Szłopuchowski: III, 248.  
 Szorc Alojzy: II, 63. III, 45 50. IV, 35 72  
 555. V, 201 235.

- Szostkiewicz S.: IV, 89.  
 Szostakowski (jezuita): V, 83.  
 Sztafrowski E.: V, 607.  
 Szujski J.: I, 218. IV, 538.  
 Szulc Jan Zachariasz: I, 34. V, 208 209.  
 Szule Mikołaj Antoni: I, 31. V, 207.  
 Szuleta J.: IV, 566.  
 Szuman S.: I, 441. II, 458 459 462 439.  
 III, 406. V, 549.  
 Szuyski Marcell: IV, 17.  
 Szwengrub L. M.: III, 109.  
 Szye J.: III, 444.  
 Szyeówna A.: I, 416.  
 Szydłowiecki Krzysztof: I, 67 68 72 73.  
 Szymański S.: I, 474. V, 113.  
 Szymon Apostoł św.: II, 19 21. III, 238.  
 V, 130 311 312.  
 Szymon Fidati de Cassia: IV, 24.  
 Szymon Mag: IV, 7.  
 Szymon z Sierpca: III, 439.  
 Szymusiak J.: IV, 440. V, 602.  
 Szyzkowski Mikołaj: II, 21. V, 71 81 203  
 207 208 213 214 215 216 218 220 221 222  
 223 225 226 227 228 229 231 233 237 239.
- Tacchi Venturi P.: III, 192.  
 Tacyt: IV, 209. V, 14 242.  
 Taczal Jan z Raciborza: III, 426 429 430.  
 Tadra F.: V, 118.  
 Taleja: I, 102.  
 Tambor J.: IV, 303.  
 Tancredus V.: V, 422 426 452.  
 Tarło: I, 88 111.  
 Tarnowski Jan: I, 95 96.  
 Tarnowski Janusz: IV, 124. V, 600.  
 Tarnowski S.: IV, 494.  
 Tartagnus Aleksander de Imola: IV, 25.  
 Tartaretus Piotr: V, 14.  
 Taskar R. V. G.: IV, 142 153.  
 Taszycki W.: IV, 545.  
 Tatarkiewicz W.: I, 116 386. III, 301 305  
 308 312. IV, 452 567. V, 597.  
 Taubenschlag R.: V, 339 347 348 352 354.  
 Taucci R. M.: II, 249.  
 Tauler Jan: IV, 560 561. V, 115 190 191.  
 Taylor H. L.: II, 408.  
 Taylor F. S.: III, 435.  
 Tectonius Ryszard: V, 92 98.  
 Tęczyński Andrzej: I, 64.  
 Teichert R.: II, 76 81 93.  
 Teilhard de Chardin P.: I, 475. IV, 567.  
 V, 600.  
 Temistusz: II, 54. V, 14.  
 Tennenbaum D.: V, 595.  
 Teodor św.: V, 29 32 36.  
 Pseudo-Teodor: V, 492.  
 Teodoret z Cyru: II, 265 381. IV, 380.  
 V, 368.  
 Teodorowicz J.: IV, 494.  
 Teodoryk z Chartres: V, 191.  
 Teodoryk (marszałek dworu biskupiego  
 w Ornece): II, 52.  
 Teodoryk z Radzyna: III, 441. V, 592.
- Teodoryk Wielki: I, 373. II, 371 372 373.  
 Teodulf (biskup Orleanu): II, 476 481.  
 Teodulus: II, 47.  
 Teofil Aleksandryjski: IV, 385.  
 Teofil Antiocheński: III, 271. IV, 323.  
 Teofil (legendarny): V, 300 302.  
 Teofilakt Symokatta: I, 470. III, 433 436.  
 V, 10.  
 Teofrast: V, 14.  
 Teognis: I, 111.  
 Teokryt: I, 71.  
 Terejusz: IV, 368.  
 Terencjusz: V, 15.  
 Teresa od Dzieciątka Jezus św.: I, 195.  
 Teresa od Jezusa św.: I, 343.  
 Tertullian: II, 54 265. IV, 365 373 377  
 385 386 388 389 390 391. V, 473.  
 Teschner Ignacy: III, 59. IV, 64.  
 Teutberga: V, 374 380.  
 Textor Jan Ravisius: V, 24.  
 Textor Sebastian: IV, 25.  
 Theaetetus: IV, 450.  
 Théry G.: V, 171.  
 Thiede Ignacy: IV, 7 13 14 16.  
 Thiedigk Józef: IV, 21.  
 Thiel Andrzej: II, 41 42 55 88. III, 17 18  
 21 22 38—39 41 42.  
 Thielicke H.: IV, 217 226 234 250.  
 Thiergart Augustyn: IV, 528.  
 Thomas W. L.: II, 117.  
 Thomassinus L.: II, 365 366 370 373 374  
 375 378. V, 478 481.  
 Thompson J. A.: V, 602.  
 Thor J.: IV, 435.  
 Thouverez E.: IV, 461.  
 Thurstone L.: II, 401.  
 Thyas A.: III, 232.  
 Thylon: II, 47 48.  
 Tidick E.: III, 11 19 20.  
 Tiefenthal P.: IV, 136 141 143 144 146  
 151 152 154.  
 Tiele: III, 192 193.  
 Tihon P.: IV, 418.  
 Tischendorf K.: IV, 142 153. V, 311.  
 Tischner J.: V, 594 596 600.  
 Titius Jan: I, 40.  
 Tobiasz: I, 276. II, 275.  
 Toger, Ernst von: II, 39.  
 Tokarczuk I.: I, 474 475. IV, 106.  
 Tokarski Stanisław: II, 22.  
 Tomasz z Akwinu św.: I, 20 248 249 393  
 394 400 401 403 406 412 413 414 453  
 467 474. II, 39 41 48 51 172 174 175  
 180 201 330 389. III, 317 321 322 324  
 325 330 331 332 333 334 347 348 358  
 359 423 429 430. IV, 25 274 288 301  
 303 304 563 567. V, 11 25 126 129 130  
 131 132 151 157 160 170 172 173 178  
 179 187 188 189 191 193 197 198 476  
 598 600.  
 Pseudo-Tomasz z Akwinu: V, 13.  
 Tomasz Anzelm Badensis: III, 26.  
 Tomasz Apostoł św.: V, 130.

- Tomasz (biskup Canterbury) św.: I, 63 350.  
 Tomasz a Kempis: V, 20 25.  
 Tomasz More św.: I, 63.  
 Tomasz ze Stitného: IV, 560. V, 120.  
 Tomasz ze Strasburga: V, 11.  
 Tomasz de Vio (Kajetan): III, 343.  
 Tomaszewski E.: II, 199. IV, 167 188 203.  
 Tomaszewski T.: V, 595.  
 Tomczak A.: IV, 47. V, 210.  
 Tomicki Piotr: I, 57 58 59 64 67 68 72 73 74 75 78 79 80 88 97 99 103 110 114. IV, 29 554.  
 Tompson F. W.: II, 408.  
 Tonnet F.: V, 501 503.  
 Töpfer B.: V, 118.  
 Töppen M.: II, 33 35 38 40 56. III, 9 14. IV, 529. V, 112 126 134 139 140.  
 Torelli Stefan: I, 47 54 55.  
 Torquebiau P.: IV, 375. V, 478.  
 Torquemada Jan: II, 54. IV, 25 356.  
 Torre J.: V, 406 448.  
 Toth T.: IV, 126.  
 Totting de Oyta Henryk: III, 427. IV, 560. V, 117 118 119 120 135 154 155 157 160 167 173 174.  
 Tournely H.: IV, 377 387. V, 479 490.  
 Towiańska (województwo łączycza): IV, 43.  
 Trąba Mikołaj: V, 488.  
 Trachowski (notariusz w Pieniężnie): III, 66.  
 Trapolini P.: III, 432.  
 Trebacjusz: IV, 472.  
 Trentowski B.: I, 450.  
 Treptau (stypendysta Borasta, z Tolkmička): I, 35.  
 Tressler J.: III, 433 442.  
 Treter Szymon Aleksy: I, 32 33 53. IV, 555.  
 Treter Tomasz: I, 20 33. II, 9. IV, 27 29. V, 237.  
 Tretiak J.: III, 221.  
 Triller A.: IV, 6. V, 128 135 136 137 138 139 151.  
 Trilling W.: IV, 200 280. V, 366.  
 Triška J.: V, 113 114 115 116 118 120 121 125 126 128 131.  
 Troeltsch E.: III, 201.  
 Trojan Jan: II, 90.  
 Tromyten Jakub: II, 59.  
 Troperi Andrzej: V, 25.  
 Trozcka Jan: III, 49.  
 Tructer Jan: V, 14.  
 Truhlar J.: V, 112 113 122 123 127 130.  
 Trzaskowski (wikariusz w Biskupcu): IV, 68.  
 Trzcziński Ignacy Teodor: I, 36 37 38. V, 269.  
 Trzcziński T.: I, 217 219. II, 207.  
 Trzej Królowie: II, 11 98 99 100 103 105. III, 262 278 280. IV, 51.  
 Trzeźniewski Grzegorz od Ducha Świętego: II, 96.  
 Trznadel A.: II, 236.  
 Tschackert P.: I, 82.  
 Tüchle H.: IV, 363 367.  
 Tucydides: I, 80. V, 14.  
 Tudeschis, Mikołaj de: IV, 24. V, 13.  
 Tuławski Józef: I, 24 25.  
 Tuliusz Marceli Kartagińczyk: I, 383 391. IV, 464 465 475 476.  
 Tüngen Mikołaj: II, 43 44 49. IV, 539 547 549.  
 Turchi N.: III, 192.  
 Turek W.: II, 143. III, 147. IV, 83. V, 495 518.  
 Turianus (wydawca wenecki): IV, 369.  
 Turowicz J.: V, 497 498 501.  
 Turowski J.: II, 137. III, 171.  
 Turrecremata Jan, zob.: Torquemada Jan.  
 Turski Feliks: I, 36.  
 Turski R.: III, 116.  
 Tuscus Dominik: IV, 25.  
 Tuwim J.: III, 438.  
 Twardowski K.: I, 415.  
 Tworek S.: V, 94.  
 Tyberiusz (cesarz): V, 242.  
 Tybullus: I, 83 88 110 112. V, 15.  
 Tye T.: III, 7.  
 Tyczko (dworzanie biskupa warmińskiego): II, 52.  
 Tyczyński (ksiądz w Albigoj): III, 420.  
 Tykoniusz (donatysta): II, 382 383.  
 Tylicki Piotr: II, 9 29. V, 203 207 208 213 214 217 221 232.  
 Tyło z Chelмна: V, 138.  
 Tyloch W.: I, 203 212.  
 Tylor E. B.: III, 197 198.  
 Tymieniecka A. T.: V, 596.  
 Tymoteusz: V, 288 364.  
 Tyrtajos: I, 111.  
 Tyszkiewicz S.: I, 476.  
 Tytus: I, 449.  
 Ubaldis Angelus de Perusio: IV, 25.  
 Ubaldis, Baldus de: IV, 25.  
 Ubbelohde A.: V, 354.  
 Uberus, zob.: Huberus.  
 Uchański Jakub: IV, 26.  
 Udernhjelm Jozjasz: II, 83.  
 Ujejski Stanisław: IV, 37.  
 Ulbrich A.: I, 47 52.  
 Ulryk (biskup Gurku): IV, 529 533 537.  
 Ulryk III (biskup passawski i kanclerz Rzeszy): IV, 532.  
 Ulsen, Dietrich von: II, 50.  
 Umbert: V, 13.  
 Umiński J.: II, 8. V, 365.  
 Ungern-Sternberg, W. S. von: II, 38.  
 Ungler F.: I, 71. IV, 553.  
 Urban II (papież): V, 486 493.  
 Urban IV (papież): V, 388.  
 Urban V (papież): II, 52. III, 14.

- Urban VI (papież): II, 57. V, 122.  
 Urban VIII (papież): IV, 410. V, 231 511 515.  
 Urban W.: I, 229. IV, 531. V, 599 603.  
 Urbańczyk S.: IV, 545.  
 Urbańska I.: II, 390.  
 Urmanowicz W.: V, 599 603.  
 Urresti T.: V, 602.  
 Ursini (kardynał): I, 39.  
 Usher Jakub: I, 17.  
 Usiądek J.: IV, 292.  
 Usuardus: II, 209.  
 Usowicz A.: III, 205.
- Vadianus Joachim: I, 93 94 95. V, 15.  
 Vaganay: IV, 163.  
 Vagaggini C.: IV, 442.  
 Valdesius (Valdez) Alfons: I, 67 69 99.  
 Valenti (sekretarz stanu): I, 37.  
 Valerius Maximus: V, 14.  
 Valerius Verus: V, 449.  
 Valla G.: II, 434 439. IV, 22.  
 Valla Wawrzyniec: II, 54. V, 14.  
 Vallensis Andrzej: IV, 31.  
 Vallois R.: IV, 133.  
 Van den Besselaar J.: I, 373. II, 371 378  
 Van Bohemen: IV, 163.  
 Van Espen Z.: IV, 385 390.  
 Van den Eynde D.: V, 287 288.  
 Van den Eynde O.: V, 287.  
 Van Hove A.: IV, 369 374. V, 379 381 392 477 488 490.  
 Van der Leeuw G.: III, 193 206 212 213 215.  
 Van Leeuwen B.: I, 122.  
 Van der Meer F.: V, 601.  
 Van Melsen A.G.: V, 596.  
 Van Riet G.: III, 203 210 213.  
 Van Steenberghen F.: V, 596 597.  
 Van de Voldersgraft Willem, zob.: Gnapeus.  
 Varmiensis (pseudonim): III, 46.  
 Vasti: IV, 304.  
 Vaszary (kardynał): I, 346.  
 Velleius Ursyn: I, 60 62.  
 Venini (kupiec lipski): I, 41.  
 Venrade Arnold: IV, 528 535 536.  
 Venus, zob. Wenera.  
 Vera, Ferdynand de: V, 98 100.  
 Vergerio Pietro Paolo: IV, 486.  
 Vermeersch A.: I, 287 292 294 305 333. II, 300. V, 337 361 415.  
 Vermés: I, 212.  
 Vernet S.: IV, 291.  
 Verni: III, 432.  
 Vertinus Izidor: IV, 31.  
 Vessel Teodor: I, 22.  
 Vestner Andrzej: I, 43.  
 Vetulani A.: II, 207 210. III, 45. V, 488.  
 Victor Decimus de Vita: V, 13.  
 Vidal P.: I, 284 286 287 288 289 292 293 294 295 296 299 300 301 302 308 310 314 315 319 325 330 331 332 334 335 336 337. III, 80 82 85. IV, 328 329 330 331 334 335 337 361 386 390 394 395 397 404 406 415 416 417 418 419 420 421 422 427 432 433 435 439 440 441 447 448 454 468.  
 Viering: IV, 343.  
 Viger Jan.: V, 91 92 96 97 101.  
 Vigilio da S. Michele S.: V, 326 329 332 350 351 355 356 412 427 431.  
 Villanus Piotr: V, 119.  
 Vincentius Bellovacensis, zob.: Wincenty z Beauvais.  
 Vischov Michał: II, 58.  
 Visconti Antoni Eugeniusz: I, 14.  
 Vivaldus Ludwik: V, 10.  
 Vives L.: II, 54.  
 Vivianus (kazuista): IV, 25.  
 Vogels H.J.: IV, 142 153.  
 Vogelsang Henryk: II, 59.  
 Vohburg-Gingen (hrabiowie): I, 243.  
 Voigt A.: III, 10.  
 Voigt G.: IV, 529 536.  
 Voigt J.: II, 32 35 57 58. III, 10. V, 122 136 141.  
 Volaterranus Rafał: V, 14.  
 Volckmann E.: II, 57 58.  
 Volk P.: IV, 297.  
 Volquinus (scholastyk warmiński): II, 42 45.  
 Volsey (kardynał): I, 63.  
 Vorillon Wilhelm: V, 10.  
 Vota Karol Maurycy: III, 48 53 56 57.  
 Vroede Willem: IV, 561.  
 Vrtel-Wierczyński S.: III, 224 225 233 244 256 260 263—269 270—291. IV, 545. V, 283.
- Wach A.: V, 424.  
 Wach Joachim: III, 201.  
 Wachholz L.: V, 456 461.  
 Wacięga, zob.: Jan z Kęt św.  
 Waclaw św.: I, 236. III, 21. V, 121.  
 Waczenrode Barbara, zob.: Kopernik Barbara (matka).  
 Waczenrode Łukasz: I, 77 99 469 470. II, 43 44 49 57 60 63. III, 34 438 442 443 444. IV, 29.  
 Waelhens, A. de: IV, 224. V, 259.  
 Waesbergowa (właścicielka księgarni): I, 20.  
 Wagner (komisarz szwedzki): II, 78.  
 Wagner Grzegorz: II, 61.  
 Wagner Jan: V, 83.  
 Wagner (żeglarz): I, 54.  
 Wais K.: V, 594.  
 Walafryd Strabo: IV, 484.  
 Waldhauser Konrad: IV, 560 561. V, 117.  
 Waldkirchen (kardynał): I, 69.  
 Waldow Mikołaj: II, 50.  
 Waldron J.: IV, 370 371 376. V, 491.  
 Walenty św.: I, 159 195.  
 Walentyn (heretyk): V, 9.  
 Walerian (cesarz): IV, 393.  
 Waleriusz Maksymus: I, 85.

- Walewski C.: II, 9.  
 Walewski W.: V, 113.  
 Walichnowski F.: III, 114.  
 Walicki J.: IV, 344.  
 Walicki M.: IV, 19.  
 Wallenrodt, Krzysztof E. von: III, 49 51.  
 Walter z Chojnic: IV, 318.  
 Walter Jerzy: II, 61.  
 Walter (legendarny mnich): V, 293.  
 Wann Paweł: V, 12.  
 Wapowski Bernard: III, 434 444. IV, 528/  
 529 tabl. I, II, 538 541 542 544 545 552  
 553 554.  
 Waron: I, 387 388 389 391. III, 302 313  
 314.  
 Warpod (pruski naczelnik plemienia): II,  
 31.  
 Wartenburg, von (doradca Fryderyka  
 III): III, 48 58.  
 Waschinski E.: I, 31. II, 34 35 36 37 46  
 51 53 56 58. V, 5.  
 Wąsik W.: IV, 568. V, 603.  
 Wasiutyński J.: I, 470. III, 439 441 443  
 444.  
 Waškiewicz H.: V, 596.  
 Waškowski E.: V, 424.  
 Wasserschleben F.: V, 492.  
 Wasyl III Iwanowicz: I, 90.  
 Watenphul: V, 301.  
 Watson J.: II, 459.  
 Wattenbach G.: V, 372.  
 Wawrzyniak F.: V, 599.  
 Wawrzyniec św.: II, 26 363. III, 267.  
 Wawrzyniec z Raciborza: III, 427.  
 Waza Jan Olbracht: II, 18. V, 84 203 226  
 230.  
 Weber A.: I, 409.  
 Weber E.: III, 238.  
 Weber E. H.: I, 415.  
 Weber L.: IV, 119.  
 Weber M.: III, 201.  
 Weber S.: II, 264.  
 Wędrychowicz A.: I, 123.  
 Wehrung G.: IV, 242.  
 Weinreich Andrzej: I, 36.  
 Weinreich Ryszard: I, 39.  
 Weiss J.: IV, 164 171. V, 365.  
 Weiss Jan Bonawentura: I, 36.  
 Weiss Paweł: II, 80.  
 Wellhausen J.: IV, 165 192.  
 Wellstein G.: IV, 357.  
 Welserowie (bankierzy): I, 63 72.  
 Wette B.: IV, 259.  
 Wenera: I, 86 89 90 94. V, 63 106.  
 Wenger A.: IV, 350. V, 287 289 290 291.  
 Wergiliusz: I, 59 84 85 86 88 101 107 110  
 111 112. III, 432. V, 24.  
 Wermter E. M.: I, 74 75 79.  
 Werner (rezydent pruski w Warszawie):  
 III, 53 54.  
 Werner (przedstawiciel rządu pruskiego):  
 III, 52 56 57.  
 Werner Franciszek: I, 68.  
 Werner Jan: I, 470.  
 Werner K.: I, 404. III, 333 353 355 357  
 358.  
 Werner Tomasz: I, 39 42 474. II, 60 205.  
 III, 259. IV, 287 356. V, 15 29.  
 Wernz F.: I, 284 286 287 288 289 292  
 293 294 296 299 300 301 302 308 310  
 314 315 319 324 325 330 331 332 334  
 335 336 337. III, 80 82 85. V, 328 329  
 330 331 334 335 337 361 386 399 392  
 394 395 397 404 406 415 416 417 418  
 419 420 421 422 427 432 433 435 439  
 440 441 447 448 454 468.  
 Weronika św.: II, 19. III, 286.  
 Wertheim Konrad: II, 59.  
 Weryński H.: III, 406.  
 Wesolowski Jakub: I, 9.  
 Wessel Jakub: I, 47.  
 Westpfahl H.: V, 111 114 119 121 122 125  
 128 131 136 137 138 139 140 141 142 143  
 144 145 151.  
 Wettstein J.: IV, 142 153.  
 Weyher Dytrych: IV, 328.  
 Weżyk Andrzej: III, 428.  
 Weżyk Jan: III, 20.  
 Wiatr J. J.: II, 114 115 117. III, 101.  
 Wiclif Jan: V, 118 489.  
 Widmanstadt Filip: V, 90 91 96 97 98 99  
 101.  
 Wieloch A.: V, 594.  
 Wielopolska Elżbieta: III, 11 12.  
 Wielopolski Wincenty: III, 11.  
 Wielowiejski A.: I, 179.  
 Wiersma T.: II, 390.  
 Wierusz-Kowalski Stanisław: IV, 79.  
 Wierzbowski Stefan: IV, 56 57.  
 Wierzbowski T.: III, 249 260. IV, 534 535.  
 Wietor (drukarz krakowski): I, 75 97 104.  
 Wierzbicka M.: V, 191.  
 Wieser P. K.: V, 135 142.  
 Wigiliusz (papież): IV, 367.  
 Wikenhauser A.: IV, 136 137 141 146 147  
 148 151 152 156. V, 266.  
 Wiktor I (papież) św.: IV, 385.  
 Wiktoryn św.: II, 384.  
 Wiktoryn z Feltre: IV, 487.  
 Wilamowski B.: I, 129 130. III, 107.  
 Wilanowski B.: V, 345 362 365 366 367  
 368 369 370.  
 Wilezek F.: V, 172.  
 Wilezyński T.: I, 178 476. II, 131 132. III,  
 143 178.  
 Wilemski E.: III, 445. V, 601 603.  
 Wilhelm z Hevtesbur: II, 54.  
 Wilhelm II z Holandii: I, 106.  
 Wilhelm (tektor dominikański): II, 38.  
 Wilhelm z Modeny: II, 32. IV, 342. V, 111.  
 Wilhelm z Owernii: II, 54.  
 Pseudo-Wilhelm Paryski, zob.: Guilleri-  
 nus.  
 Wilkins M.: II, 459.  
 Will W.: III, 433 442.  
 Willems P.: V, 355 358.

- Willeri Tyllman: II, 59.  
 Willich Erazm: I, 35.  
 Willich Jan: I, 35.  
 Willich Jodok: II, 61.  
 Wilma Stanisław: I, 35.  
 Willmann O.: I, 409 410 433 434 436. III,  
 378 410 411. IV, 482 512 513.  
 Wimmer J.: II, 65 68 77 79 80. III, 52.  
 Wincenty z Beauvais: IV, 25 486. V, 10  
 13 14.  
 Wincenty Depaul św.: I, 474 475. III, 412.  
 IV, 527. V, 224.  
 Wincenty Ferreriusz św.: IV, 328 337—  
 340 355 356 358 360. V, 12 25.  
 Wincenty Kadłubek bl.: I, 27.  
 Winler R.: III, 205.  
 Winowska M.: I, 352.  
 Winter E.: IV, 559—562. V, 114 115 117  
 118 119 120 121 125.  
 Winzerer Jan.: V, 21 92.  
 Wirszylio J.: I, 199 473 474 475 476. II,  
 95.  
 Wirt Bartłomiej: II, 35.  
 Wiślicki Jan: I, 59 60 91.  
 Wisłocki W.: V, 112.  
 Wiśniewski Antoni: I, 21 22.  
 Wissowa P.: IV, 133 144.  
 Wiszniewski M.: V, 595.  
 Wit św.: I, 117.  
 Witalis (kapłan w XI wieku): V, 486.  
 Witos W.: IV, 479.  
 Witte Grzegorz: IV, 355.  
 Witte Henryk: II, 35.  
 Wittner Michał: II, 22.  
 Witwicki W.: V, 545.  
 Władysław bl.: I, 83.  
 Władysław IV: I, 19. V, 84.  
 Władysław Herman: I, 216 217 218.  
 Władysław Jagiełło: III, 19.  
 Władysław II Jagiełłończyk: I, 91.  
 Władysław książę opolski: I, 342.  
 Władysław Pogrzebowiec: IV, 529 531 532  
 533 537 545.  
 Władysław Warneńczyk: IV, 532.  
 Włassak M.: V, 356.  
 Włodarski B.: I, 219. V, 135.  
 Włodek Z.: III, 426 429 430.  
 Włoszkiewicz (pełnomocnik jezuitów):  
 IV, 69.  
 Wobbermin G.: III, 192 193.  
 Wocky C. P.: I, 77. II, 32 43 56. III, 11.  
 IV, 535 536.  
 Woit Jakub: I, 29.  
 Wojciech św.: I, 17 52 217 236 340. II, 10  
 12 14 19 21 22 31. III, 7—44 244. V, 114.  
 Wojciech z Brudzewa: I, 469. III, 439 440.  
 Wojciech (płatnerz gdański): V, 135.  
 Wojciech z Pniew: III, 439.  
 Wojciech z Szamotuł: III, 439.  
 Wojciechowski K.: III, 402.  
 Wojciechowski T.: IV, 567. V, 600.  
 Wójcik S.: I, 476. IV, 418.  
 Wójcik W.: V, 480 605 607.  
 Wojtkowski Andrzej: III, 222. IV, 550.  
 Wojtkowski J.: I, 39 128 215 235 473 474  
 475 476. II, 205 214 215 221 255 256  
 258 259. III, 221 225 226 228 229 234  
 243 244 248 259 263 265 295 299. IV,  
 287 288 527. V, 275 283 304 309 319  
 321 604.  
 Wójtowicz W.: IV, 122.  
 Wojtyła K.: III, 445.  
 Wojtyniak J.: I, 126.  
 Wölber H. O.: III, 96.  
 Wolf Natanael: I, 39.  
 Wolf Tomasz: IV, 343.  
 Wolff (kanonik warmiński): III, 49 50 60.  
 IV, 39.  
 Wolff (jezuita): III, 48 53 57 58.  
 Wolff C.: I, 18.  
 Wolfsdorf (wróżbiarz elbląski): I, 8.  
 Wolgemuth, Lúdwik de Prussia: V, 10.  
 Wolkan R.: IV, 527.  
 Wolmer (legendarny dziekan): V, 293.  
 Wolny J.: III, 263. V, 134.  
 Wolrabe Maciej: I, 79.  
 Wolski Piotr: IV, 26.  
 Wolter W.: V, 460 462.  
 Wolyński A.: III, 434 442.  
 Woodham Adam: V, 119.  
 Woroneczak J.: I, 217 476. III, 221 244. IV,  
 545.  
 Woczyński Franciszek: II, 18. V, 83.  
 Woyna Abraham: II, 22.  
 Wrede W.: IV, 164 165 166 192 204. V,  
 242 243 257.  
 Wróblewski J.: III, 117.  
 Wrzesiński W.: I, 127. II, 124 159. III,  
 140.  
 Wujek Jakub: I, 473. II, 11 15 17 19 20  
 26 29 104.  
 Wulf, M. de: V, 597.  
 Wulsag Mikołaj: II, 35.  
 Wunderle G.: III, 187 190 205.  
 Wundt W.: I, 415. II, 389 390.  
 Wusener (starosta): I, 9.  
 Wybczyńska Maria z domu Oelsen: I, 36.  
 Wybczyński Wojciech: I, 36.  
 Wycisk F.: V, 605.  
 Wyczawski H. E.: V, 599.  
 Wydźga Jan Stefan: I, 5 56. III, 51. V,  
 71 203 204 205 208 209 210 211 215 220  
 221 222 223 224 225 226 229 235 237 238.  
 Wyhowski (biskup XVIII w.): IV, 49.  
 Wynen: I, 284 320.  
 Wyrseh J.: I, 402.  
 Wysocki S.: III, 82 84.  
 Wyspiański S.: I, 463.  
 Wyszynski Stefan: I, 343. II, 131 132 358.  
 III, 445. V, 603.  
 Wyszynski W.: V, 451.  
 Xnoo (utopiiny mędrzec): II, 102.  
 Xenofont: II, 262.  
 Yung W. L.: III, 443.

- Zaba Ignacy: V, 83.  
 Zabdi: V, 341.  
 Zabłocki J.: V, 600.  
 Zabłocki Teofil: V, 83.  
 Zaborowski Z.: IV, 89 100.  
 Zachariasz: III, 276 277.  
 Zachariasz (papież): V, 489.  
 Zachariasz Chryzopolitański: V, 10.  
 Zacheusz (apokryficzny nauczyciel): V, 312.  
 Zagórny Andrzej: V, 208.  
 Zahn Franciszek: I, 35.  
 Zahn T.: IV, 143 144 145 146 147 151.  
 Zajchowska S.: II, 7.  
 Zajkowski T.: V, 598 600 601 602 603.  
 Zakrzewski E.: IV, 308.  
 Zakrzewski S.: III, 9.  
 Zakrzewski W.: I, 82.  
 Zalba: II, 296.  
 Załęski S.: IV, 39. V, 5 6 73 74.  
 Zalewski Marcin: I, 36.  
 Zalewski S.: V, 154.  
 Zallinger J.: V, 334 392.  
 Zalow Berser: IV, 328 331.  
 Załuski Aleksander (ojciec wojewody): IV, 38.  
 Załuski Aleksander (wojewoda rawski): II, 91. IV, 38 39.  
 Załuski Andrzej Chryzostom: I, 5 20 56. II, 27 68 69 71 72 74 77 80 81 82 84 85 86 87 89 91. III, 45—77. IV, 35—82 555—558. V, 203 204 207 208 215 221 224 225 231 235.  
 Załuski Andrzej Stanisław: III, 84. V, 605.  
 Załuski Andrzej Stanisław Kostka: IV, 39.  
 Załuski Franciszek: III, 56. IV, 38.  
 Załuski Józef Andrzej: I, 94. III, 50. IV, 39.  
 Załuski Ludwik: III, 50. IV, 38 40.  
 Załuski Marcin (biskup pomocniczy płocki—senior): IV, 38 45.  
 Załuski Marcin (biskup pomocniczy płocki—junior): IV, 39.  
 Załuski Stanisław Kostka: III, 50.  
 Załuski Wawrzyniec: IV, 38.  
 Zambocki Jan: I, 62 63 83 87.  
 Zamojska (generalowa): III, 420.  
 Zamojski Jan (biskup pomocniczy płocki): II, 20.  
 Zamojski W.: IV, 517.  
 Zaniewski R.: I, 425.  
 Zanthen Jan: V, 18 51 73 90.  
 Zaozierski N.: V, 362.  
 Zapolya Barbara, zob.: Barbara Zapolya.  
 Zapolya Jan: I, 66 67 96.  
 Zaragueta y Bengochea: I, 399 402 404. III, 355 357 358.  
 Zarębski I.: IV, 536 542 543.  
 Zarembski (jezuita): V, 83.  
 Zasius Ulryk: IV, 25.  
 Zathay J.: II, 209 233. III, 234. V, 278.  
 Zatorski J. A.: I, 19.  
 Zawadzka J.: I, 121.  
 Zawadzki Piotr: V, 31 35.  
 Zawadzki W.: I, 426.  
 Zawieyski J.: V, 603.  
 Zbąski Jan Stanisław: II, 67 81. III, 49 50 66 76. IV, 36 39 54 55 58 61. V, 204 238.  
 Zbroja F.: I, 403.  
 Zdanowicz S.: I, 339 473 474 476. II, 331 356. III, 249. IV, 342 361.  
 Zdzik Henryk: II, 31.  
 Zebedeusz: V, 311.  
 Zefiryn (papież) św.: V, 372 373.  
 Zehmen Karol: III, 21.  
 Zeiger I.: V, 379.  
 Żelazko W.: I, 458.  
 Zeltzer J.: I, 469.  
 Zembowski Jan: V, 98 99.  
 Zerach: V, 341.  
 Zerbi G.: III, 432.  
 Zerola Tomasz: IV, 31.  
 Zerwick M.: IV, 141 144 147 152.  
 Ziegler J.: IV, 140.  
 Ziegler T.: II, 262.  
 Zielński R.: II, 132.  
 Zielński T.: IV, 144.  
 Ziemska M.: V, 534 560 576.  
 Zientara Małewska M.: I, 158 160 162. II, 159.  
 Ziesemer W.: V, 112 138 140.  
 Zimmerman W. S.: II, 389—455.  
 Zimmermann A.: V, 278.  
 Zink W.: II, 132.  
 Zinner E.: I, 470. III, 438 440 441 443. V, 592 594.  
 Zins H.: III, 444. IV, 539 540 541 547. V, 7.  
 Ziolkowski J.: II, 144 166. V, 495.  
 Żmigryder-Konopka Z.: V, 355.  
 Znamierowski C.: III, 109. V, 568 594.  
 Znaniecki F.: I, 435. II, 117.  
 Zochowski H.: III, 72. IV, 76 229.  
 Zofia Charlotte (żona elektora brandenburskiego Fryderyka III): III, 48.  
 Żołędziowski Antoni: V, 209.  
 Zoll F. (starszy): V, 348 351 352 354.  
 Zolner von Rotenstein Konrad: V, 122.  
 Zonn W.: III, 430 431 432 434 435 436 441.  
 Żorawski Kazimierz: III, 50. IV, 41 61 62 63 68 82. V, 208.  
 Zorell S.: IV, 365. V, 478.  
 Zornhausen Eustachy: I, 34.  
 Zuberbier A.: III, 445.  
 Zubka J.: V, 605 606 607.  
 Żukowski Szymon: II, 20.  
 Zumpt A.: V, 355.  
 Żurowska-Górecka W.: III, 223 252.  
 Żurowski M.: V, 606 607.  
 Zülphen Gerhard Zerboldt: IV, 561.  
 Zychliński A.: I, 401. III, 324 359.  
 Zygfryd (biskup sambijski): III, 20.



Zygmunt I: I, 59 60 61 63 65 66 67 68  
69 72 73 76 78 81 84 87 89 90 91 92 93  
94 95 96 97 98 99 104 107 110 111 112.  
II, 56 57 61 62. IV, 528/529 tabl. VIII.  
536 539 540 541 542 543 544 546 547  
548 549 551 552 554. V, 599.

Zygmunt II August: I, 69 82 95. V, 30  
31 33 37 101.  
Zygmunt III Waza: I, 34. V, 84 231.  
Żygulski K.: I, 124. III, 165.  
Zyromski S.: II, 126. III, 116. IV, 84.  
Żyweczyński M.: I, 261 268 269.

## IV. SKOROWIDZ NAZW GEOGRAFICZNYCH\*

Abbaye de Saint Amand: V, 607.  
Abo: II, 83.  
Afyka: I, 91. IV, 391 392 393. V, 498.  
Aix: IV, 568.  
Akor (dolina): V, 341.  
Akwila: IV, 291 294.  
Akwilea: V, 13.  
Akwizgran: I, 19 26 70. IV, 554. V, 135  
479 480.  
Albania: II, 352.  
Albenga: I, 355. II, 364 365.  
Albigowa: III, 420.  
Alessandria: I, 437. II, 374. IV, 393 483.  
V, 369.  
Alessandria della Paglia: II, 360.  
Alexandria Statiellorum, zob. Alessandria  
della Paglia.  
Alkala: I, 393.  
Alpirsbach: IV, 169.  
Alpy: I, 58. IV, 530.  
Altenburg: I, 416.  
Altötting: I, 347.  
Amalienau (dzielnica Królewca): III, 21.  
Ambato: I, 366.  
Ambianum: V, 475.  
Amelunxborn: V, 277.  
Ameryka: I, 118 342 365 372 373. II, 117  
372. V, 504.  
Ameryka Południowa: I, 71 359 363 364  
365. II, 168. V, 498.  
Amsterdam: I, 17 20. IV, 568. V, 81.  
Andujar: II, 354.  
Anglia: I, 21 63 64 416 426. II, 71 72 208.  
III, 82. IV, 51 162. V, 483.  
Ankona: IV, 43 44 46 47 55 65 66 82.  
Antiochia: IV, 365 393. V, 367 368.  
Antwerpia: I, 18 19 63 68 95 99 373. II,  
371. IV, 381. V, 490 602.  
Apparecida: I, 368 369.  
Apulia: I, 357. V, 99.  
Arabia: I, 58.  
Aragonia: I, 358.  
Aranzano: I, 359.  
Arcis Victoria: II, 357.  
Argentyna: I, 359 366—367. V, 499.  
Arles: IV, 393.  
Armenia: V, 365.  
Arras: I, 291.

Ateny: V, 368.  
Augsburg: I, 18 19 67 74 77 346 347. IV,  
31 150 553 554. V, 204 287.  
Aula Regia (klasztor w Zbrasław k/Pra-  
gi): IV, 560. V, 115.  
Australia: II, 353 356 357. V, 498.  
Austria: I, 18 122 165 344 409. III, 118  
369. IV, 440 477 480 509 511 533. V, 35  
39 67 277 296.  
Auxerre: I, 240.  
Aversa: I, 357.  
Awinion: II, 52 53. V, 119 120 180 201.  
Azja: IV, 456 542. V, 498.  
Babilon: IV, 153. V, 342.  
Bad Godesberg: V, 135 142.  
Bagnoreggio: IV, 292.  
Bałkany: I, 45.  
Baltimore: I, 363.  
Bałtyk: III, 7 10 37. IV, 530. V, 78 79  
86 87 111 201.  
Bamberg: I, 216 346. V, 204.  
Bangkok: V, 498.  
Banie Mazurskie: III, 18.  
Barcelona: I, 62 359. III, 227. V, 129 410.  
Barczewko: I, 118 129 132 139 143 146  
149 151 152 155 158 162 166 167 183  
184 185 194. III, 108 170 173 175.  
Barczewo: I, 28 118 129 131 132 143 146  
149 151 152 155 158 162 166 167 183  
184 185 186 194. II, 7 13 17 39 74 89  
124 126 144. III, 108 117 170 175 177  
178. IV, 30 46 71 528. V, 6 7 225 226.  
Bardiów: V, 554.  
Bardo Śląskie: V, 596.  
Bari: I, 65.  
Barkweda: I, 35.  
Bartag: I, 118 129 130 132 143 144 146  
149 151 152 153 155 158 159 162 166  
167 183 184 186 187 194. II, 14 43 81.  
III, 108 117 170 175.  
Bartolw Wielkie: I, 118 135. III, 103.  
IV, 49.  
Bartoszyce: II, 34 35 59 60 62. IV, 55.  
Bassano: I, 19.  
Bawaria: I, 346—348 371. IV, 545. V, 21  
69 287.  
Bayeux: I, 351.

\* Skorowidz obejmuje także nazwy z geografii mitologicznej, ze względu na badanie wątków literackich. Z zasady na zwy podane są w brzmieniu polskim, wyjątkowo w obcym, gdy brak polskiego.

- Bazylea: I, 18 19 20 96. IV, 169 287 233  
292 308 317 318 325 343 359 360 414.  
V, 392 393 452 467 475 601 602 605.
- Bażyny: III, 60.
- Belgia: I, 72. II, 354 357. III, 95. V, 497  
499 501 503 504 505 508 512 520.
- Belgrad: I, 63 67.
- Bellinzona: V, 172.
- Bełżyce: V, 94.
- Benewent: V, 392.
- Berdyczów: II, 95 96.
- Bergamo: I, 355.
- Berico: I, 356.
- Berlin: I, 19 96 375 435. II, 209 371 372  
390 400. III, 9 10 13 48 49 54 64 65  
192 307 309 375 436. IV, 39 137 144 165  
192 281 343 371 450 451 457 559. V, 114  
115 118 170 249 300 342 343 347 349  
361 402 461 467 475 549.
- Bern: III, 198. IV, 193. V, 402.
- Betania: I, 222 362. III, 287 289.
- Betlejem: I, 246. II, 105. III, 262 264 265  
268. IV, 307. V, 312.
- Bet-Peor: IV, 351.
- Betulia: I, 347.
- Beverly Hills: II, 395 408 411 412.
- Biała Podlaska: II, 95. III, 52.
- Białostockie: I, 129. II, 124.
- Biecz: II, 20. V, 99.
- Bieniewo: III, 76.
- Biesowo: I, 118 129 132 143 146 149 151  
152 155 158 162 166 167 183 184 185  
186 194. II, 29 121 133. III, 18 108 170  
172 175.
- Bilbao: V, 602.
- Bilderweitschen: III, 22.
- Bildhausen: V, 277.
- Biskupiec Warmiński: I, 11 118 129 131  
132 133 143 146 149 151 152 155 158  
162 166 167 183 184 186 194. II, 76 81  
88 89 91 92 121 124 126 138. III, 18 108  
117 170 175 177. IV, 37 67 68 71 72  
528. V, 226.
- Biskupiński powiat: I, 128 130 131 132  
134 141. II, 7 81 124 126 129 138. III,  
117 171 180. IV, 96.
- Bisztynek: I, 46 47 52. II, 89. IV, 11 25  
37 71 72 523. V, 222.
- Blanki: II, 85. IV, 24.
- Bliski Wschód: V, 498.
- Błonie: IV, 335.
- Bludowo: IV, 67 79 80.
- Bobbio: II, 387.
- Bochnia: I, 411 412. III, 366 369 373 401.  
IV, 480 504.
- Bodeńskie Jezioro: V, 289.
- Bogdany: I, 29. IV, 55.
- Bogota: I, 370.
- Bolesławiec: II, 49.
- Bolonia: I, 58 66 67 74 77 95 469 470.  
II, 50 58 62 278. III, 297 439 440. IV,  
288 543. V, 392.
- Bombaj: V, 498.
- Bonn: IV, 137 190 365 400 404.
- Boston: I, 363.
- Brabancja: IV, 297.
- Braga: I, 360.
- Braganza: I, 361.
- Brandenburgia: III, 46 54.
- Braniewo: I, 5 11 22 24 31 33 36 39 43  
188 474. II, 7 8 17 20 22 26 29 32 34  
35 36 39 42 43 45 49 51 52 53 56 58  
59 60 61 62 63 68 69 72 73 82 84 89  
90 205. III, 10 15 16 23 38 39 40 46  
47 48 51 52 60 67 70 71 72 74 75 76  
77 83 259. IV, 6 24 32 37 38 40 45 49  
56 66 67 69 71 73 287 528 535. V, 5—  
110 112 139 215 221 224 225 227 229  
231 233 234.
- Braswald: I, 118 129 132 135 143 146 149  
151 152 155 158 162 166 167 178 183  
184 185 194. III, 18 108 170 174 175.
- Braunschweig: I, 433. III, 378. IV, 482.
- Brazylia: I, 18 368—369.
- Brema: V, 21.
- Bretania: IV, 337.
- Brixen: IV, 364 568.
- Brugge: I, 321 386. II, 191. III, 311. V,  
410 600 601.
- Bruksela: I, 70 119 220. II, 113 218. IV,  
288 359 553 554. V, 139 278 301 497  
500 501 504 601.
- Brutium: II, 375.
- Brzegi: IV, 521.
- Budapeszt: III, 226. IV, 534. V, 299 343  
364 488.
- Budziska: V, 99.
- Buenos Aires: I, 366 367.
- Bukowina Tatrzańska: IV, 517 518 519.
- Bukwald: I, 118. III, 108.
- Bumburiensis: II, 357.
- Butryny: I, 118 129 132 143 146 149 151  
152 155 158 162 166 167 183 184 185  
186 189 194. II, 17 79 121. III, 108 170  
172 175. IV, 49.
- Bydgoszcz: II, 383. III, 46. V, 231 604.
- Caivano: I, 357.
- Calahorra: I, 358.
- Calzada: I, 358.
- Cambridge: IV, 44 562. V, 142.
- Camp: V, 277.
- Campileone: I, 357.
- Canterbury: V, 483.
- Caravaggio: I, 355.
- Castellazzo Bormida: II, 360.
- Castellum: II, 375.
- Cejlon: V, 498.
- Cerkiewnik: I, 9. IV, 49.
- Cezarea: I, 437.
- Charleroi: II, 113.
- Chelmo: I, 28 56 77 79. II, 32 43 44  
57. III, 438. V, 122 140 141.
- Chiavari: I, 354 355.
- Chicago: I, 161 475. II, 401. III, 133 195.
- Chile: V, 504.

- Chiny: I, 362. II, 355. IV, 491.  
 Chiquinquira: I, 370.  
 Chojnice: I, 12 39 40.  
 Cholinum: III, 8 10.  
 Chomor (Komorowo): III, 8—9 18 19.  
 Choszczno: IV, 343.  
 Chwałęcín: II, 87. V, 222.  
 Chyliszki: III, 420.  
 Cieżkowice: IV, 520.  
 Cisne: I, 369 370.  
 Citeaux: V, 277.  
 Ciudad Victoria: I, 366.  
 Cividale: I, 242 243.  
 Clairvaux: V, 277.  
 Clichy (przedmieście Paryża): V, 501.  
 Cloveshove, zob.: Clyff.  
 Clyff: V, 479.  
 Compiègne: V, 490 491 492.  
 Compostella: I, 64.  
 Condat: II, 373.  
 Conegliano: II, 355.  
 Cordowa: V, 100.  
 Corps: I, 352.  
 Corrientes: I, 367.  
 Corvey: IV, 484.  
 Costa Rica: V, 504.  
 Cremona: I, 355.  
 Cuenca: I, 358 370.  
 Cuyaba: I, 369.  
 Cypr: I, 58. IV, 379.  
 Czarny Staw pod Kościelcem: IV, 519.  
 Czechy: III, 25 26 30 36 37. IV, 529 542  
 559—562. V, 67 114 115 117 120.  
 Czelin: IV, 344.  
 Czerna: I, 54.  
 Czersk: IV, 335.  
 Czerwińsk: I, 73.  
 Czeszochowa: I, 341 342 343. II, 369. III,  
 156. IV, 511.  
 Czorsztyn: IV, 521.  
  
 Dąbrówno: III, 19.  
 Dachau: V, 503.  
 Dajtki: I, 118 129 132 135 143 146 149 151  
 152 155 158 162 166 167 183 184 185  
 194. II, 121. III, 108 170 176.  
 Damaszek: V, 295.  
 Dania: I, 19 57 64. III, 10 70. V, 69 74  
 296.  
 Dębnik: I, 54.  
 Del Quinche: I, 370.  
 Detroit: I, 363.  
 Deventer: IV, 561.  
 Diessen: V, 296 297 298.  
 Długobór: IV, 17.  
 Dniepr: I, 91.  
 Doberan: V, 277.  
 Dobre Miasto: I, 24 28 32 48 50 52 136.  
 II, 7 10 17 26 27—30 34 41 48 49—51  
 60 62 63 74 76 89. III, 18 54 59. IV, 11  
 14 17 30 44 48 53 55 61 62 63 71 74  
 528. V, 28 33 37 45 220 222.  
 Dobry: III, 60.  
 Dobrzyń: II, 32.  
 Dolina Jozafata: IV, 309 310.  
 Dolina Kościeliska: IV, 517.  
 Dorotowo: I, 187.  
 Dorpat: II, 83.  
 Drezno: I, 26 44 47 53 55. II, 39 80. III,  
 11. IV, 42 47 65 66 82. V, 219.  
 Drohiczyn: V, 82.  
 Drużno (jezioro): III, 9 10. V, 111.  
 Dunaj: I, 91.  
 Dunajec: IV, 520.  
 Dunkierka: I, 351.  
 Düsseldorf: I, 204. V, 366 601.  
 Dylina: I, 328. V, 69.  
 Dymin: IV, 343.  
 Dywity: I, 118 129 132 143 146 149 151  
 152 155 158 162 166 167 183 184 186  
 194. III, 18 108 170 176.  
 Dzierżoń: III, 8 41.  
 Dżwina: II, 67.  
 Eberbach: V, 277.  
 Ebrach: V, 277 278 288 293 294 295 296  
 310 313 315.  
 Eck (Egge): IV, 553.  
 Edelstetten: V, 278 296 297 298.  
 Edessa: III, 271. IV, 369.  
 Edynburg: V, 247.  
 Efez: IV, 147. V, 368.  
 Egge, zob.: Eck.  
 Egipt: I, 18 253. III, 280 281 282. IV, 491.  
 V, 311 312 313.  
 Eichstätt: I, 346.  
 Einsiedeln: IV, 395. V, 135.  
 Ekwador: I, 369—370.  
 Elbląg: I, 22 24 26 40 48 53 63 102 470.  
 II, 33 35 37 38 39 41 55 56 57 58 59  
 60 61 62 63 69 77 78 80. III, 9 17 18 41  
 42 51 52 53 72 76. IV, 45 48 71 72.  
 V, 6 28 33 37 72 73 90 117 142 213  
 233 234 235.  
 Eleuteropolis, zob.: Koźuchów.  
 Elk: III, 17 41 42.  
 Elwira: IV, 377 378 386. V, 375 378.  
 Emilia: I, 259.  
 Erfurt: II, 60 62. IV, 288 V, 67 118.  
 Essen: V, 500.  
 Esslingen: IV, 485.  
 Estremadura: I, 359.  
 Etiopia: I, 18.  
 Etna: I, 58.  
 Eupen: III, 318.  
 Europa: I, 45 60 63 96 117 118 122 215  
 373 393 470. II, 65 113 117. III, 7 52  
 70 226 413 414 415 456. IV, 542 554  
 559 560 563. V, 17 28 30 67 72 77 131  
 477 498 504 606.  
 Faenza: II, 360 369.  
 Fatima: I, 360.  
 Feldkirch: V, 509.  
 Ferrara: I, 356 470. III, 439. IV, 303.  
 Filadelfia (biblijna): IV, 142 147.  
 Filadelfia (USA): I, 363. II, 364.

- Filipiny: V, 498.  
 Flandria: V, 21 92 98 508.  
 Florencja: I, 66 67 96. II, 364. IV, 291  
 292 303. V, 348 392 477 479 486 493.  
 Fontaineblau: II, 356.  
 Frączki: I, 130.  
 Francja: I, 44 65 96 117 118 120 235  
 240 290 291 339 348—352 416. II, 113  
 114 144 208 210 355 356 360 373 377 390.  
 III, 82 200 409. IV, 162 337 376 380 393  
 404 530. V, 242 299 356 373 378 478 500  
 501 502 503 504 505 512 520.  
 Frankfurt nad Menem: I, 17 18 79. II, 61  
 62 114. IV, 259 530. V, 507.  
 Frankfurt nad Odrą: V, 67.  
 Frankno: I, 47 51 56. V, 222 228.  
 Freising: I, 346 347.  
 Frombork: I, 8 9 24 32 33 47 53 54 32  
 469 470. II, 37 41 42 43 44 45 46 47 48  
 50 51 54 57 58 62 63 69 86 89 90.  
 III, 8 14 16—17 18 33 35 42 51 70 76  
 431 438 440 441 444. IV, 5 6 12 14 15  
 17 18 28 32 33 37 39 40 48 56 60 63  
 65 71 75 79 80 558. V, 6 15 17 43 44  
 46 48 50 56 217 218 219 228 234 235  
 591—594.  
 Fryburg (Niemiecki): I, 475. II, 190 233.  
 III, 45 192 245. IV, 140 281 364 369  
 370 379 394 409 415 539. V, 41 69 111  
 116 119 202 204 266 276 342 410 424  
 505 600 601 602 695.  
 Fryburg (Szwajcarski): I, 245 491.  
 III, 221 326. IV, 337 348 405. V, 285 307.  
 Frydląd: II, 62. III, 61.  
 Funchal: I, 361.  
 Gagławki: I, 187.  
 Gałdowo: III, 19.  
 Gallia, zob.: Francja.  
 Galicja: I, 411 450. III, 400 402 405.  
 IV, 477 478 479 490 496 499 509 511  
 512 517.  
 Galilea: III, 286. IV, 245. V, 242 255.  
 Gandawa: I, 70. IV, 554. V, 98.  
 Garczyn: IV, 55.  
 Gardeja: III, 19.  
 Gdańsk: I, 19 20 25 26 27 35 36 40 47  
 50 55 57 58 59 63 70 74 77 78 80 99 100.  
 II, 7 22 33 34 39 47 56 61 69 82 83 205  
 206. III, 9 10 18 19 24 29 36 46 65.  
 IV, 38 39 47 55 60 64 65 77 82 93  
 287—328 329 341 343 344 355 356 358  
 359—360 528 540 551. V, 21 72 96 191  
 127 135 137 141 142 231.  
 Gdynia: IV, 544.  
 Genazzano: II, 352 353 369.  
 Genewa: IV, 136 177 337. V, 245.  
 Genezaret (jezioro): IV, 245. V, 255.  
 Genua: I, 354 355 475 476. II, 360 364 365.  
 Georgia: I, 363.  
 Geraza: IV, 152.  
 Gerona: I, 359.  
 Getynga: III, 96. IV, 134 140 164 168  
 192 209 212 528 540 550. V, 136 242  
 266 354 365 402.  
 Gierdawy: II, 37.  
 Giessen: I, 17. III, 314. IV, 166 169.  
 V, 268.  
 Gietrzwałd: I, 9 118 129 132 136 143  
 146 149 151 152 155 158 159 160 162  
 163 166 167 178 183 184 185 186 194 474.  
 II, 121. III, 108 170 172 173 174 176.  
 Giławy: I, 118 129 132 135 143 146 149  
 151 152 155 158 162 166 167 183 184 185  
 187 194. III, 108 170 176.  
 Gladbeck: IV, 278.  
 Glencoe: I, 116.  
 Głogów: II, 206. IV, 528.  
 Głotowo: I, 136 159. II, 49. IV, 64.  
 V, 222 227.  
 Gniezno: I, 12 55. II, 206 207 208 210.  
 III, 7 8 28 35 37 43 83. IV, 5 6 7 21 22  
 26 33 344 528 537 547 550. V, 420 488.  
 Gokomore: II, 357.  
 Gołab: I, 59 60 64 68 70.  
 Goldap: III, 18.  
 Golgota: I, 253.  
 Góra św. Anny: I, 361.  
 Góra Karmel: I, 361 362 369.  
 Góra Synaj: I, 465.  
 Gorzów Wlkp.: IV, 328 343.  
 Gościkowo, zob.: Paradyż.  
 Gościszewo: III, 19.  
 Gotha: I, 46. III, 187 215.  
 Grabowo: I, 11.  
 Granat Przedni: IV, 519.  
 Grand Rapids: I, 363.  
 Graz: I, 449. V, 128 136 138 355 365 372  
 412 477 485 492 605.  
 Grecja: I, 89 91 111 377 388. II, 262 263  
 372. III, 203. IV, 491. V, 339 340.  
 Greifswald: V, 67.  
 Grenada: I, 399. V, 100.  
 Grenoble: I, 351.  
 Grodno: V, 82 227.  
 Gronowo: I, 44. II, 74.  
 Grudziądz: I, 57 76 470. II, 83.  
 Grunwald: III, 19. V, 78.  
 Gryfia: I, 57. II, 46 61 62.  
 Gryźliny: I, 118 129 132 143 144 146 149  
 151 152 155 158 162 166 167 183 184  
 186 187 191 194. II, 84 85. III, 108 170  
 172 176.  
 Grzęda: I, 47. III, 76.  
 Guatemala: V, 504.  
 Gubałówka: IV, 517.  
 Gütersloh: III, 187. IV, 206 274.  
 Gutkowo: I, 129 132 143 149 151 152  
 155 158 162 166 167 183 184 186 194.  
 III, 18 108 170 176.  
 Gwadelupa: I, 359 363 364 367 368 370.  
 Haarlem: II, 371.  
 Haga: I, 119. III, 26. V, 600.  
 Halle: I, 40 435. IV, 370. V, 243.  
 Hamburg: IV, 167. V, 250 269.

- Hanau: I, 17.  
 Hannover: I, 297, IV, 368, V, 278 475.  
 Hartford: I, 363.  
 Heidelberg: II, 62, III, 197, IV, 152 137  
 209 274 318 360, V, 249 352 363 402.  
 Heiligenkreutz: V, 291.  
 Helmershausen: I, 219.  
 Helmstädt: III, 48, IV, 31 530.  
 Helsinki: V, 300.  
 Henryków: II, 208 209 210.  
 Hereford: IV, 299.  
 Hippona: III, 43.  
 Hispalis: zob.: Sewilla.  
 Hiszpania: I, 58 62 63 64 65 67 70 72  
 109 117 291 344 358—360 364 393.  
 II, 354 373 396 404, V, 478.  
 Holandia: I, 20 63 114 122, II, 71 72,  
 III, 95 118, IV, 559—562, V, 115 135 505.  
 Honduras: I, 371, V, 504.  
 Hongkong: I, 362, II, 355, V, 498.  
 Hveen: V, 593.
- Ignalino: I, 50, III, 18, IV, 66.  
 Ikonium: IV, 391, V, 368.  
 Indie: I, 18 360, III, 48 192, V, 498.  
 Inflanty: II, 65, V, 21.  
 Ingolstadt: I, 19 218, II, 62, IV, 23 31 553.  
 Inn (rzeka): I, 61.  
 Insbruk: I, 61 62 93 94, III, 319 364,  
 V, 69.  
 Ińsko: II, 151.  
 Irenopolis: I, 20.  
 Irlandia: IV, 404.  
 Isere: I, 351.  
 Isny: IV, 314.  
 Issoudun: II, 355.  
 Issy-les Moulineaux: V, 502.  
 Itaguassu: I, 368.  
 Italia, zob.: Włochy.  
 Itati: I, 367.  
 Izabelin: IV, 126.
- Jabłonowo: II, 20.  
 Jaffa: I, 58.  
 Jakona: I, 365.  
 Japonia: I, 362, III, 48, V, 498.  
 Jarocin: V, 604.  
 Jarosław: V, 21 71 84 99 100.  
 Jaroty: I, 118 137, III, 108.  
 Jasna Góra: I, 341 342 343.  
 Jedzbarsk: II, 74.  
 Jemielnica: II, 207 210.  
 Jena: IV, 31.  
 Jerozolima: I, 202 361 362 475, II, 233 359,  
 III, 31 34 274 283 287, IV, 189 194 309  
 312 323, V, 124 279 291 312 318 342 353.  
 Jerusaleń (bursa w Pradze): V, 118.  
 Jerycho: IV, 134.  
 Jeziorany: I, 35, II, 7 10 10—14 17 18 30  
 62 74 87 89, III, 14 76, IV, 12 30 54 53  
 71 528.  
 Jokohama: I, 362.  
 Jonkowo: I, 118 129 132 143 146 147 149  
 151 152 155 158 162 166 167 183 184 185  
 186 194, III, 18 108 170 172 176.
- Jugosławia: V, 497.  
 Jura: II, 373.  
 Jurgów: IV, 519.
- Kaborno: III, 108.  
 Kadyny: IV, 46, V, 225.  
 Kafarnaum: III, 286.  
 Kalabria: I, 373.  
 Kalifornia: II, 395 408 411 412.  
 Kalisz: II, 83, III, 82 83 225, IV, 527,  
 V, 43 488.  
 Kalwaria: III, 286, IV, 262 263 265 265,  
 V, 256.  
 Kamerun: II, 360.  
 Kamień Pomorski: II, 61 205, IV, 328—  
 340 342 343 344 355 358 360.  
 Kamieniec (twierdza): IV, 52.  
 Kamieniec (wieś mazowiecka): V, 99.  
 Kamieniec Ząbkowicki: II, 206 207 209  
 210 217 220.  
 Kampania: IV, 367.  
 Kana Galilejska: II, 337, III, 286.  
 Kanada: I, 349, V, 498 504 505.  
 Karbowo: II, 81.  
 Karłowice: II, 65.  
 Karlshof (klasztor w Pradze): IV, 560,  
 V, 115.  
 Karlsruhe: V, 289 290.  
 Kartagina: I, 85, IV, 391 392, V, 376 378  
 473 486.  
 Kassel: V, 602.  
 Kaszczorek: III, 438.  
 Katalonia: I, 359, IV, 337.  
 Katamarka: I, 366 367.  
 Katowice: I, 340, II, 309 390 499, III, 245,  
 IV, 125, V, 155 500.  
 Kazań: V, 362.  
 Kazimierz Biskupi: III, 225, IV, 527.  
 Kempten: I, 433.  
 Kętrzyn: II, 59 60 62, III, 18 68.  
 Kielce: I, 410 427, III, 367 380, IV, 505,  
 V, 518.  
 Kijów: I, 243.  
 Kiwity: I, 21, IV, 54.  
 Kłajpeda: III, 14.  
 Klebark Wielki: I, 118 129 132 143 146  
 149 151 152 153 155 158 162 166 167 183  
 184 185 194, II, 54, III, 108 170 172  
 174 176.  
 Kłębowo: II, 79.  
 Klejnowo: II, 81.  
 Klewki: I, 118 129 132 143 146 149 151  
 152 155 158 159 162 166 167 183 184 185  
 194, II, 121, III, 108 170 176.  
 Kliszów: II, 68.  
 Kłobuck: III, 222 223.  
 Klony: I, 39.  
 Koimbra: I, 361 393.  
 Kolno Warmińskie: I, 129, II, 17, III, 76.  
 Koło: III, 225, IV, 527.  
 Kolobrzeg: IV, 343.

- Kolonia: I, 18 70 95 119 216 475. II, 60  
 62 113. III, 37 39 67 98 429. IV, 22 100  
 288 314 318 328 343 344 359 360 554.  
 V, 21 68 98 128 136 138 142 204 374 392  
 412 488.
- Kolumbia: I, 370—371.
- Kolumna: I, 358—359.
- Kongo: V, 498.
- Königstein am Taunus: III, 95 102.
- Konstantynopol: I, 45. II, 371 374 375.  
 IV, 312 367. V, 201 487.
- Konstanz: V, 204 489.
- Kopenhaga: I, 19. III, 307. V, 69.
- Koperniki: III, 438.
- Kordoba: I, 359 367.
- Körnik: II, 206.
- Kornwalia: I, 64.
- Korsyka: II, 364.
- Korsze: III, 18.
- Korynt: IV, 364. V, 364 368.
- Kościelec (szczyt w Tatrach): IV, 519.
- Kościelisko: IV, 517.
- Kostroma: V, 362.
- Koszalin: V, 135.
- Kozie Wierchy: IV, 519.
- Kozuchów: I, 20.
- Kraków: I, 13 19 20 22 23 34 35 52 53 54  
 57 58 59 61 62 63 65 68 71 72 74 75 77  
 79 81 82 88 91 93 94 95 96 100 102 104  
 106 111 112 115 116 216 217 218 237 240  
 284 329 362 382 386 403 415 437 449 450  
 469 470 476. II, 20 38 45 50 58 59 62 69 83  
 117 144 177 206 207 210 358 364 377 383  
 423 425 459 478. III, 11 12 25 28 82 83  
 95 221 225 226 229 244 245 269 270 301  
 302 305 399 406 407 409 414 418 425 428  
 429 431 435 443. IV, 39 44 89 126 393  
 400 448 449 479 482 489 490 494 495 506  
 508 509 510 517 528 536 538 539 541 542  
 545 553 554. V, 21 68 73 75 82 84 91 113  
 126 127 160 227 275 276 278 283 307 309  
 310—313 315 347 382 455 480 488 519  
 536 548 595 598 600 601 602 607.
- Krakowskie: II, 132.
- Krekole: III, 15.
- Kreta: II, 362.
- Krewa: II, 361.
- Królewiec: I, 8 24 43 47 53 55 81 110 470.  
 II, 14 15 32 34 37 38 40 47 48 50 55 56  
 58 61 62 63 69 70 82 88 89. III, 8 9 10  
 11 20 21 40 41 46 47 48 49 50 54 55 56  
 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 68 71 73  
 74 76 77. IV, 30 42 45 47 49 72 528 540.  
 V, 67 70 72 74 75 81 82 85 86 112 122  
 127 128 136 137 221 223 225 232 233  
 234 235.
- Kronówko: II, 81.
- Krościenko nad Dunajcem: IV, 521.
- Krosno koło Ornety: II, 27. IV, 60.  
 V, 222 227.
- Krotoszyn: V, 604.
- Kruszwica: I, 219.
- Kruzy: II, 91.
- Krzyżne: IV, 519.
- Księstwo Siewierskie: IV, 36.
- Kujawy: II, 7.
- Kulborn: I, 76.
- Kurlandia: I, 34. II, 39. III, 70.
- Kuźnice: IV, 517.
- Kwidzyn: III, 8 9 19 23. V, 111 113 121  
 124 126 130 131 132 135 138.
- Kwiecewo: I, 26. IV, 49 62.
- Labuchy: IV, 67, 69.
- Łąck: IV, 520.
- Łąd nad Wartą: II, 209 210.
- Laeken: V, 497.
- Lamego: I, 361.
- Lamkowo: I, 47 52 118 129 132 143 144  
 146 149 151 152 155 158 162 166 167 183  
 184 186 194. II, 121. III, 108 170 176.  
 IV, 67 228.
- Langensalza: III, 372.
- Langheim: V, 277 296.
- Lansing: I, 363.
- Laodycea: IV, 370 394.
- Łapsze: IV, 521.
- La Salette: I, 351 352.
- Łask: IV, 527.
- Lateran: V, 474.
- Laval: I, 349 350.
- Łebsko (jezioro): IV, 328.
- Lecce: II, 353.
- Lechowo: IV, 49.
- Łęgajny: I, 118. III, 108.
- Leginy: I, 129.
- Lehnin: V, 277.
- Leiden: I, 202.
- Leiria: I, 361.
- Leisning: IV, 44.
- Lekno: II, 31.
- Leningrad: V, 139.
- Leodium: I, 236. IV, 383.
- Leon (Meksyk): I, 365 366.
- Leon (Nikaragua): I, 365.
- Lepanto: II, 356 366.
- Lerida: I, 359.
- Lerinum: II, 373.
- Libia: IV, 456.
- Libice: III, 7.
- Lidzbark Warmiński: I, 22 24 25 26 27  
 28 30 35 43 46 47 48 49 50 56 71 73 80  
 81 82 102 470. II, 10 17 18—25 29 30 32  
 34 41 44 49 51—56 60 61 62 68 70 73 74 76  
 79 80 81 82 83 87 89 91. III, 15 51 75  
 76 440 442. IV, 7 9 13 14 15 16 18 19 21  
 25 28 29 30 31 32 33 37 38 39 45 49 51  
 61 96 528 550 551 554. V, 7 17 27 29 31  
 32 81 90 137 222 225 227 228 593.
- Liguria: I, 259 355. II, 364.
- Likusy: I, 118.
- Lille: I, 350 351. II, 373.
- Lima: I, 367 368.
- Limoges: V, 481.
- Lindau: IV, 553.
- Linowo: II, 29.

- Lipsk: I, 14 17 18 20 29 39 40 42 64 79  
82 99 107 223 260 264 374 376 377 415  
416 421 431 476. II, 32 36 40 50 59 60  
61 62 237 372 373 384 386 390. III, 9 11  
14 46 82 188 301 302 305 306 307 309  
375 388 436 474. IV, 133 134 141 143  
144 167 200 343 347 350 361 450 451 452  
457 465 466 467 468 473 543. V, 28 33  
37 67 112 121 128 261 311 342 343 355  
368 369 372 467 478 481 492 549.
- Litomierzycy: V, 117.
- Litwa: I, 19. II, 65 67. III, 66. IV, 50 52  
71 542 548. V, 69 72 75 78 84 227 233.
- Lizbona: I, 122 360.
- Lobez: II, 151.
- Lodowy Szczyt: IV, 518.
- Łódź: III, 106.
- Loja: I, 369 370.
- Lombardia: IV, 302 337.
- Londyn: I, 17 294. III, 82 197 251. IV, 93  
205. V, 156 342 467 479 483 488 600  
601 602.
- Loretto: I, 356.
- Lotaryngia: V, 607.
- Lourdes: I, 352. II, 358. IV, 522.
- Lowanium: I, 70 79 96. II, 62. III, 95 210.  
IV, 163 209 224 554. V, 21 69 98 154 313  
355 379 499 506 607.
- Łowicz: I, 34. III, 43 82 83 229. IV, 527.
- Lozanna: IV, 337. V, 299.
- Lubań (szczyt w Górcach): IV, 521.
- Lubawa: I, 68 71 73 74 470. V, 73 90.
- Lubeka: II, 35.
- Lubelskie: III, 126.
- Lubiąż: II, 207 208 209 210.
- Lubiń: I, 218 474. V, 278.
- Lublin: I, 13 35 123 128 235 243 260 261  
301 327 394 397 399 446. II, 119 143 145  
171 206 208 336 384 389 423 425. III, 68  
72 97 104 126 147 221 238 239 299 322  
347. IV, 52 76 344 357 363 374 392 403  
461 540 541. V, 5 45 139 144 146 158 186  
214 221 228 237 275 304 366 419 449 452  
455 459 506 547 601 602 605 607.
- Lubomino: I, 24.
- Lubusz: IV, 344.
- Lucca: IV, 31. V, 430.
- Lukania: IV, 381 388. V, 483 486.
- Luksemburg: I, 352.
- Lund: I, 65.
- Luxan (Lujan): I, 367.
- Lwów: I, 63 78 339 413 444 450 469.  
II, 62 83 95 97 361 390 472. III, 7 9 35  
36 82 263 400 401. IV, 366 400 491 492  
493 495 496 499 501 502 503 507 509 510  
512 543. V, 5 75 76 328 342 361 467 545.
- Lyna (rzeka): II, 21 23 51 91. IV, 10.
- Lyon: I, 18 19 65 191 349 350. III, 32.  
IV, 31 292 381 404. V, 282 383 392 422  
452 475 480.
- Lysa Polana: IV, 521.
- Macerata: II, 364.
- Madera: I, 361.
- Madryt: I, 401 403. II, 172. III, 221.  
IV, 388 391. V, 113.
- Magdeburg: II, 32 37. IV, 344.
- Majątek Nowy: II, 81.
- Mała Azja: IV, 391 393.
- Malbork: I, 25 39. II, 33 34 45 77. III, 20  
41 42. IV, 41 534 535. V, 21.
- Małopolska: V, 98.
- Mantua: I, 86 96.
- Malines: I, 64 363 367. II, 104 300 360.  
IV, 297 369. V, 337 379 477 497.
- Mannheim: V, 361.
- Marburg: IV, 167 168 245 343. V, 260.
- Marianna: I, 369.
- Mariengarten (klasztor w Pradze):  
IV, 560 561. V, 115.
- Marquette: I, 363.
- Marsylia: IV, 337.
- Marszałek (szczyt): IV, 521.
- Massa-Carrara: IV, 291.
- Mauretania: IV, 392.
- Mazowsze: I, 77. II, 7 17. IV, 74. V, 78  
99 226 235.
- Mazury: I, 125 127 128 136. II, 7 32 33  
124. III, 15 17 18 140. IV, 86 105 106.  
V, 5 87.
- Meaux: V, 480.
- Medellin: I, 402. III, 317.
- Mediolan: I, 17 55 259 274 280. II, 261  
266 268 274. III, 82. IV, 352 405. V, 329  
348 369 373 386 411 605.
- Meksyk: I, 359 363—366. II, 366. IV, 568.  
V, 504.
- Melbourne: II, 353.
- Merseburg: II, 60.
- Messyna: I, 357 358. II, 367.
- Metten: V, 278.
- Metz: V, 310 373 488.
- Mexico: I, 403.
- Międzyzylas: V, 222.
- Miejsce Piastowe: IV, 504 505.
- Milakowo: III, 18 59.
- Milawczyce: I, 31.
- Miłosław: V, 604.
- Milwaukee: I, 363 364. II, 354 360.
- Minneapolis: II, 408.
- Miśnia: IV, 355. V, 114 121.
- Mława: I, 158.
- Młynary: II, 33 59.
- Moab: IV, 351.
- Mogila: III, 429.
- Mogilno: III, 9.
- Moguncja: III, 28 31 33. IV, 23 24 365  
380 407 478. V, 68 100 204 360 475 478  
479 488.
- Mohacz: I, 66.
- Mokiny: I, 118. III, 108.
- Moldawia: I, 96. V, 21.
- Monachium: I, 287 346 347. II, 172 372.  
III, 48 189 313 394 406. IV, 141 142 144  
188 208 256 364 490 497 512. V, 157 182  
466 457 474 602 607.

- Monnighausen (klasztór): IV, 561.  
 Monte Allegro: I, 355.  
 Monte Alto: I, 358.  
 Monte Cassino: II, 251 377 387. IV, 403.  
 Montevideo: I, 367.  
 Montpellier: IV, 392.  
 Montreal: V, 504 506.  
 Montserrat: I, 359.  
 Morag: I, 9. III, 59.  
 Morelia: I, 365.  
 Morimund: V, 277 294.  
 Morskie Oko: IV, 521.  
 Morze Bałtyckie: II, 65.  
 Morze Czerwone: V, 315.  
 Morze Martwe: I, 203.  
 Morze Północne: V, 201.  
 Moskwa: I, 61 90 91 95. V, 75 596.  
 Mosso a Santa Maria: IV, 302.  
 Mostkowo: I, 9.  
 Mrągowo: III, 17 41 42. IV, 86.  
 Munich: IV, 253.  
 Münster in Westf.: III, 197. IV, 74 139  
 406. V, 174 287.  
 Myślibórz: IV, 343.  
  
 Nadrenia: I, 217. III, 16. V, 98.  
 Namure: I, 352.  
 Nancy: II, 365.  
 Nantes: I, 349 350.  
 Nardo: I, 357.  
 Narni: I, 356.  
 Narusa (rzeka): II, 81 84.  
 Nazaret: II, 105. III, 276 278 282 417.  
 IV, 320. V, 312.  
 Neapol: I, 19 58 352 357 358. II, 360 366.  
 IV, 386. V, 99 406.  
 Nebrowo: III, 19.  
 Neocezarea: V, 375 378.  
 Neuchâtel: IV, 235. V, 600 601.  
 Neukirchen: I, 210.  
 Neuwied: V, 301.  
 Newark: I, 363.  
 New Haven, Conn.: V, 605.  
 New Orlean: I, 363.  
 Nicea: I, 67. IV, 394.  
 Nidzica: III, 18.  
 Nieder Alteich: I, 216.  
 Niemcy: I, 19 44 58 63 70 71 74 96 114  
 122 124 129 164 187 189 191 291 409  
 416 436 469. II, 31 32 40 123. III, 82  
 107 108 118 169 175 181 369. IV, 36 39  
 162 440 480 510 511 530 554. V, 58 59  
 67 69 74 121 225 361 475 478 505.  
 Niestaniszki: II, 353.  
 Nieśwież: V, 21 82.  
 Nikaragua: I, 365.  
 Nil: III, 309.  
 Nîmes: V, 487 488.  
 Nimwegen: V, 299.  
 Niniwa: I, 99.  
 Nisibis: II, 374.  
 Nogat: II, 31.  
 Normandia: IV, 337.  
  
 Norwegia: I, 19. III, 70. V, 74.  
 Norymberga: I, 18 43 63 71. III, 26 29  
 33 34 36 75. IV, 31 288 314 318 341 342  
 359 360 361 554. V, 327.  
 Nowa Zelandia: II, 353 356 357.  
 Nowe Kawkowo: I, 32 118 129 132 146  
 149 151 152 155 158 162 166 167 183  
 184 185 186 194. III, 108 170 176.  
 Nowy Jork: I, 363. II, 117 120 374 330  
 391 398 404 459. III, 306 415. IV, 139.  
 V, 156 276 530 571 579 601.  
 Nowy Sącz: III, 409.  
 Numidia: IV, 391 392. V, 376.  
 Nysa: V, 99.  
  
 Oberfranken: IV, 560. V, 115.  
 Ocania: I, 371.  
 Oceania: V, 498.  
 Odra: I, 128 178 189. II, 125. III, 111 175.  
 Oldenburg: I, 19.  
 Olecko: III, 17.  
 Olimp: I, 84 88 90.  
 Oliwa: II, 208 210. IV, 32.  
 Ołobok: V, 604.  
 Ołomuniec: II, 17 20 29. V, 69.  
 Olsztyn (miasto): I, 5 10 14 33 35 39 40  
 50 51 71 124 127 128 129 130 131 137  
 142 143 144 146 151 172 186 187 188  
 470 473. II, 10 18 29 34 36 69 62 67  
 82 89 91 121 123 124 125 126 129 138  
 144 159 160 358 423 425. III, 14 17 18  
 50 100 105 107 108 114 116 117 136 143  
 180 440 441 442. IV, 26 28 30 37 65  
 71 73 87 93 94 123 292 303 308 335 341  
 342 343 361 528 539 545 555. V, 6 28 33  
 37 44 67 77 226 228 238 327 591 593 602.  
 Olsztyn (powiat): I, 128 129 130 131 132  
 133 134 141 173 187. II, 7 29 54 85 124 126  
 129 138. III, 112 117 171 180. V, 96.  
 Olsztynek: III, 18.  
 Olsztyńskie: I, 130 132 134 187. II, 125  
 127 129. III, 108 111 115 116 117 171 180.  
 Opole: I, 122 289. III, 263. IV, 128. V, 328  
 385.  
 Oranienburg: III, 58.  
 Orawa: IV, 519.  
 Orla Perć: IV, 517 519—520 521 522 525.  
 Orlean: II, 62. IV, 329. V, 476 481.  
 Ornetá: II, 7 10 14 25—27 34 51 52 53  
 59 60 62 67 78 84 89. III, 33 59. IV, 12  
 45 48 49 68 71 73 528. V, 84 225.  
 Orsza: I, 59 60 90 91 95.  
 Orta: IV, 368.  
 Orzechowo: I, 118 135. III, 108.  
 Orzysz: III, 18.  
 Oslo: II, 114. IV, 209 274.  
 Osnabrück: I, 74 179. V, 119.  
 Ostra Brama: I, 343 344 345.  
 Ostróda: I, 9 137. II, 76.  
 Ostrzyhom: I, 63. IV, 56 540.  
 Ottawa: V, 134 506.  
 Oxford: I, 214 374. II, 114 373. III, 194



302. IV, 299 447 450 455 466. V, 118  
376 479 483 485 488.
- Paderborn: I, 277 301 307 476. II, 33 292.  
III, 89. IV, 142 363 369 400 403 481.  
V, 328 357 361 376 601.
- Padwa: I, 58 322 470. II, 52 58 62 336.  
III, 432 433 439 442. IV, 387. V, 479 480.
- Paktol: I, 84.
- Palermo: I, 353. II, 90.
- Palestrina (Praeneste): II, 352.
- Palestyna: I, 57 214 361—362. III, 45 280.  
IV, 178 193 393 522 543. V, 248 249 264  
293 314 601.
- Panama: V, 504.
- Parabita: I, 357.
- Paradyż (Gościńkowo): III, 207 209 210.  
V, 275 276—299 310—313 315—317 321.
- Parzew: V, 605.
- Parma: IV, 301.
- Paryż: I, 17 18 19 79 96 117 119 120 121  
122 155 164 191 200 204 206 208 235  
260 269 277 285 291 306 319 348 349  
366 375 380 383 388 394 396 402 441  
475 476. II, 50 58 62 95 102 113 114  
117 165 172 173 183 194 342 356 365  
372 373 390 469. III, 95 99 101 192 193  
206 208 212 213 251 303 305 309 313  
317 429. IV, 8 23 44 133 135 136 139  
144 149 165 200 225 226 229 258 274 278  
288 292 302 323 348 350 364 365 366  
368 369 375 377 378 379 385 394 400  
401 408 447 450 452 455 471 472 473  
554. V, 68 69 118 119 134 137 171 187  
242 256 269 278 287 299 300 301 310  
327 339 340 348 350 352 357 365 366  
368 378 385 387 406 474 475 477 491  
492 496 499 501 502 506 517 520 523  
525 531 549 562 600 601 602.
- Pasłęk: I, 9. III, 59.
- Pasłęka (rzeka): III, 49 50.
- Pasłęka (wieś): III, 49.
- Passawa: I, 346.
- Passo della Mandola: IV, 568.
- Pasto: I, 371.
- Patoly: II, 40.
- Pawia: I, 65. IV, 559. V, 115 117 480.
- Pawłówek: IV, 527.
- Pellena: II, 375.
- Pelplin: II, 56 206 207 209 210. III, 19  
81. IV, 341 342 343 361. V, 113 275 277  
299—310 322.
- Penha: I, 369.
- Perge: V, 368.
- Persja: I, 18.
- Peru: I, 367 370. V, 504.
- Perugia: I, 92.
- Petersburg: I, 22 218. III, 224 237. V, 488.
- Pezance: I, 64.
- Piacenza: I, 359 364.
- Picenum: IV, 367.
- Pieniężno: I, 32 33 35 50 51 62. II, 61  
78 81 86 87 88 89 90. III, 15 66. IV, 49 65  
71 72 73 228.
- Pieninki: IV, 521.
- Pieniny: IV, 517 520—521 525.
- Pietrzwald: I, 29.
- Piława: III, 22.
- Pilzno: IV, 480.
- Pincio: V, 392.
- Pinczów: II, 83.
- Pińsk: V, 82.
- Piotraszewo: IV, 20—21.
- Piotrków: I, 64.
- Piotrowiec: IV, 49.
- Piotrowo: I, 37.
- Pisz: III, 52. IV, 86.
- Piza: I, 28.
- Pieśna: IV, 520.
- Płochocin: III, 445.
- Płock: I, 218. II, 17 206 207 210 258. III,  
222 223. IV, 40 47 81.
- Pluski: I, 118. III, 108.
- Plymouth: I, 64.
- Poczdami: III, 57.
- Podhale: IV, 517.
- Podlejski: I, 9.
- Pogódkki: V, 277.
- Pogrodzie: I, 47.
- Poitiers: V, 482.
- Polesie: I, 168. IV, 96.
- Polling: V, 287.
- Polska: I, 10 14 19 20 23 25 31 34 35 38  
41 58 61 62 63 64 65 70 71 72 76 77 91  
95 96 97 100 109 110 123 128 138 155  
179 187 189 191 215—257 291 339—345  
348 353 409 424 450 469 474 476. II, 8  
30 31 32 37 45 55 59 65 66 67 68 69 72  
78 79 82 83 84 96 114 116 127 129 159  
165 166 168 169 205—259 354 355 358  
361 362 395 396 399 423. III, 7 8 9 14  
28 35 36 44 45 46 51 52 53 54 55 56 57  
64 66 68 72 74 80 82 88 107 108—114  
115 117 118 128 171 172 175 179 221—  
299 392 413 431 433 439 445. IV, 5 22  
30 33 35 36 37 39 40 44 45 50 52 66 76  
81 84 86 95 106 121 122 130 167 488  
493 494 496 505 506 510 512 517 524  
528 531 532 535 536 538 539 540 541  
542 543 545 548 549 551 552 553 566  
567. V, 5 6 7 17 26 30 35 39 43 44 50  
60 63 67 69 71 72 73 74 75 77—87 89  
90 92 94 98 99 113 114 117 121 128 139 204  
205 209 213 229 230 233 235 236 275—  
323 388 495 503 594 595 596 599 601 603  
604 605 606 607.
- Poltawa: II, 80.
- Pomezania: II, 32. III, 8 22—23. IV, 342,  
V, 112 126.
- Pomorze: I, 46. II, 7 32 60 80 205 210.  
III, 7 9 72 75. IV, 287—361. V, 78 98  
99 122 296.
- Pontmain: I, 349 350.
- Pontremoli: II, 364.
- Porto Alegre: I, 369.

- Portugalia: I, 72 360—361 393.  
 Postolin: III, 19.  
 Powiśle: I, 127 128. II, 60 124. III, 140.  
 IV, 86. V, 111.  
 Pozdawilk: IV, 343.  
 Poznań: I, 12 31 49 63 115 124 127 208  
 216 218 239 282 394 399 401. II, 34 62  
 80 83 118 124 206 208 362 423 425. III,  
 7 10 82 83 109 140 165 186 194 221 224  
 225 239 263 359 411. IV, 5 36 38 125  
 127 134 138 147 151 164 167 352 357  
 369 400 403 404 440 488 499 527 536  
 538 541. V, 5 6 21 45 70 71 75 78 100  
 113 128 146 173 191 214 267 275 278  
 278 282 288 313 315 340 347 368 386 455  
 495 524 538 547 549 601 602.  
 Prabuty: III, 8 9 19. V, 111.  
 Praga: II, 20 35 36 50 52 58 59 60 62.  
 III, 7 8 10 12 15 21 25 31 36 37 263.  
 IV, 512 531 560 561. V, 111 112 113 114  
 115 116 117 118 119 120 121 122 123  
 126 127 130 133 135.  
 Prato: I, 324. V, 392.  
 Pregoła: IV, 528. V, 79.  
 Princeton: V, 347.  
 Prusy: I, 9 10 20 24 25 26 28 31 34 36  
 37 38 39 40 47 53 58 59 67 73 74 76 77  
 81 82 83 107 128 132. II, 7 8 17 22 23  
 24 30 31 32 33 34 37 38 42 45 51 61 68  
 69 74 81 84 89. III, 7 8 9 10 11 14 15  
 16 17 18 19 22 24 25 26 29 31 32 34 35  
 36 37 38 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49  
 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62  
 63 64 66 68 69 71 72 73 76 433. IV, 5  
 29 37 43 61 71 77 342 343 530 531 534  
 535 539 540 542 544 547 550 557. V, 5 17  
 73 77 78 79 82 86 90 112 113 114 121  
 122 123 137 139 213 221 227 229 231  
 232 233 234 235 236 237 238.  
 Przemęt: II, 217 210.  
 Przemysły: II, 357. IV, 490 498 510.  
 Puck: IV, 358.  
 Pueblito: I, 365.  
 Pułtusk: I, 71 217. II, 17 20. IV, 38. V,  
 21 99.  
 Purda Wielka: I, 8 118 129 132 143 144  
 148 149 151 152 155 158 162 166 167  
 183 184 186 194. II, 121. III, 108 170  
 172 176.  
 Pustynia Judzka: I, 214.  
 Pyrzyce: IV, 343.  
 Quaracchi (klasztor franciszkanów koło  
 Florencji): IV, 291 292. V, 154.  
 Queretaro: I, 365 366.  
 Quito: I, 369 370.  
 Qumran: I, 199—214 474. V, 601.  
 Raab: IV, 39.  
 Radochonice: IV, 538.  
 Radostowo: I, 47. III, 76.  
 Radziejyn: III, 68.  
 Ramsowo: I, 118 129 132 143 144 146  
 147 149 151 152 155 158 161 162 166  
 167 183 184 186 194. II, 13 88. III, 109  
 170 172 173 176 178.  
 Rapallo: I, 355.  
 Rasząg: I, 118, III, 108.  
 Ratyżbona: I, 70 216 218 340 341 342 344  
 345 346 347 349 352 356 358 359 363 364  
 365 366 367 368 369 370 371 404. II, 353  
 356 357 359 360 361 363 364 365 366.  
 III, 40 41 48 92 333. IV, 136 144 531 554.  
 V, 204 327 347 390 450 490 529.  
 Rawenna: I, 356. II, 371 374.  
 Recklinghausen: V, 600.  
 Reichenau: I, 242. IV, 484. V, 289.  
 Reichersberg, V, 287 288.  
 Reims: III, 82. V, 475.  
 Ren: I, 58.  
 Reszel: I, 31 35 47 48 53 128 129. II, 7 10  
 14—18 30 34 35 36 39 40 59 60 62 73 74  
 88 89 91 92. III, 42 47 57 77. IV, 30 37  
 49 69 71 72 73 74 79 528. V, 83 215 225  
 228 234.  
 Riedelsberg: III, 22.  
 Rimini: I, 345. II, 364.  
 Rio de Janeiro: I, 368 369. V, 506.  
 Riviera: IV, 337.  
 Robawy: II, 16 74 81.  
 Rodezja: II, 357.  
 Rogiły: I, 28.  
 Rosja: I, 10 11 476. II, 80. IV, 522.  
 Rostock, zob.: Rozłoka.  
 Rottenbuch: V, 287.  
 Roudnice: IV, 559 560. V, 115.  
 Rouen: I, 351. IV, 484. V, 484.  
 Różaniec: II, 81.  
 Rożnów: IV, 520.  
 Rozłoka (Rostock): II, 61 62. V, 67 70.  
 Rudomino: II, 353.  
 Rugia: IV, 328 341 358.  
 Ruś: I, 243. IV, 548. V, 74.  
 Rybaki (Fischhausen): III, 10 19.  
 Rychwałd: IV, 520.  
 Ryga: III, 23. V, 21 100 111.  
 Ryjewo: III, 19.  
 Rylwiany: IV, 543.  
 Rzym: I, 12 17 18 19 33 36 42 44 52 53  
 55 58 65 67 70 71 74 75 79 83 100 120  
 210 284 285 287 289 290 291 292 301  
 324 342 345 351 352 355 360 388 437  
 469 476. II, 31 58 95 191 262 263 279 281  
 287 292 299 305 312 317 318 332 353  
 354 356 362 364 365 366 367 368 371  
 374 375 378. III, 7 9 14 31 35 37 49 50  
 52 53 54 57 70 71 74 80 82 85 109 192  
 203 264 313 440. IV, 31 37 38 40 42 43  
 44 45 48 50 51 55 56 58 59 60 61 66 69  
 75 77 81 141 211 292 297 303 347 349  
 364 393 400 401 403 404 407 412 491  
 527 530 531 532 535 536 539 540 541  
 542 543 544 545 546 547 550 552 554.  
 V, 8 21 41 44 50 51 55 58 59 60 69 72  
 73 84 89 90 91 96 98 100 129 135 136 172  
 201 202 205 208 210 213 215 216 221

- 222 226 228 229 230 232 234 275 276 278  
 287 289 301 314 327 328 329 334 337  
 354 358 368 370 378 379 381 384 387 388  
 392 401 403 406 410 417 435 445 474  
 475 477 479 481 497 498 501 502 503  
 506 606.
- Sackheim (dzielnica Królewca): III, 46  
 56. IV, 49.  
 Saginaw: I, 363.  
 Saint Louis: I, 363 364. II, 354.  
 Saint Omer: V, 314.  
 Saksonia: I, 39 40. II, 52. IV, 42.  
 Salamanka: I, 393. V, 68 100.  
 Salamina: IV, 379.  
 Saluzzo: I, 353.  
 Salwador: I, 372.  
 Salzburg: I, 63 229. III, 171. IV, 121 511.  
 V, 121 602.  
 Sambia: II, 60. III, 10 11 21—22 23 26  
 29 30 31 35 37 43 44. IV, 341 342 358.  
 Samnium: IV, 367.  
 Samolubie: III, 15.  
 Samulewo: I, 44. IV, 12 13.  
 San-José: V, 504.  
 Sandhurst: II, 353.  
 Sandomierz: I, 19 476. II, 206.  
 San Domingo: I, 358.  
 San Juan de Cuyo: I, 367.  
 Sankt Gallen: I, 236.  
 San Miguel: I, 372.  
 San Salvador: II, 357.  
 Santa Fe: I, 367.  
 Santander: I, 289. II, 308.  
 Santen: V, 98.  
 Santiago de Chile: V, 506.  
 Santiago del Estero: I, 367.  
 Sao Paulo: I, 368 369. V, 506.  
 Saragossa: I, 358 359.  
 Sardenia: V, 295.  
 Sardyka: V, 201 369.  
 Sarepta: IV, 140.  
 Savannach-Atlanta: I, 363.  
 Savona: I, 355. II, 356 364 369.  
 Scala: I, 358.  
 Schleswig-Hollstein: I, 19.  
 Schönau: V, 277 278.  
 Schönhäusen: III, 69.  
 Scodra: II, 352.  
 Scyllacium: I, 373 375.  
 Sentyty: II, 91.  
 Sepopol: II, 62.  
 Sełal: I, 118 129 132 143 146 149 151 152  
 155 158 162 166 167 183 184 185 194.  
 III, 108 170 172 176.  
 Siedmiogród: V, 21 75 100.  
 Sewilla: I, 294. V, 329 479.  
 Siena: II, 62. IV, 527 528.  
 Sieradz: III, 225. IV, 527.  
 Siloe: V, 312.  
 Simancas: I, 70.  
 Sittichenbach: V, 277.  
 Skalne Wrota: IV, 519.  
 Skandynawia: V, 599.  
 Skierniewice: IV, 18 25.  
 Skolity: IV, 49.  
 Śląsk: I, 20 229 361. II, 208 210. III, 165  
 245. IV, 478 528. V, 114 121 275 310—  
 313 314—315 317—318 604.  
 Słupów: II, 22.  
 Słupsk: IV, 343. V, 604.  
 Smiglewo: II, 12.  
 Smolajny: I, 24 50 56. II, 27 28 81. IV, 11  
 12 14 15 17 19 20 21 32 33 63.  
 Smoleńsk: V, 84.  
 Socorro: I, 370.  
 Soest: V, 171.  
 Soissons: IV, 484.  
 Sokola Perć: IV, 517 520—521 522 525.  
 Sokolica (szczyt): IV, 520 521.  
 Solsona: I, 359. II, 360.  
 Spira: I, 70 346 347. IV, 287 317 318 359  
 360 554.  
 Spirito Sancto: I, 339.  
 Spisz: IV, 519.  
 Springfield: V, 461.  
 Staletti: II, 375.  
 Stanlewo: I, 118 129 132 143 146 149  
 151 152 155 158 162 166 167 183 184  
 185 194. III, 108 170 172 176.  
 Stany Zjednoczone A.P.: I, 363 364. II,  
 360 395 412. III, 95 414 415. V, 498.  
 Stara Kaletka: I, 159.  
 Stargard: II, 151.  
 Starodub: I, 95.  
 Stargard Szczeciński: IV, 342 343.  
 Starogard: IV, 55. V, 21 84.  
 Stary Dzierżoń: III, 19.  
 Stawiguda: I, 118 187. III, 108.  
 Stawiszyn: I, 36.  
 Steenbrugis: II, 250.  
 Steyl: II, 359.  
 Stoczek: III, 75. IV, 48 49. V, 215 221  
 222 225 226.  
 Strassburg: III, 27 29 34 237. IV, 24 287  
 288 303 317 318 328 341 342 359 360 361.  
 V, 67 361.  
 Stryj: V, 339.  
 Strzałowo (Stralsund): II, 80. IV, 328.  
 Strzelce Krajeńskie: II, 47 55. IV, 344.  
 Stuttgart: I, 117 212 475. II, 172. III, 192.  
 IV, 133 168 176 188. V, 128 529 600 602.  
 Sucha: I, 97.  
 Sulowo: IV, 13.  
 Suyape: I, 371.  
 Święta Lipka: I, 136 159 160 474 475. II,  
 88 91. III, 18 48 55 57 58 63 68—69 77.  
 IV, 48 49. V, 82 215 221 222 225 226 235.  
 Święta Siewierka: II, 40 41 59 62.  
 Święty Wojciech: III, 9 18 19.  
 Sycylia: I, 58 366. II, 367.  
 Syjam: V, 498.  
 Syjon: III, 27 30 31.  
 Synaj: I, 203.  
 Syria: I, 65. IV, 369 379 380 393. V, 376.  
 Sząbruk: I, 118 129 132 143 146 149 151

- 152 155 158 162 166 167 183 184 189  
187 194. III, 108 170 172 176.  
Szalimia: IV, 79.  
Szalstry: I, 9.  
Szczecin: II, 80. III, 9. IV, 24 328 331 337  
341 342 343 361.  
Szczytno: IV, 86.  
Szernik: II, 74.  
Szibben: III, 22.  
Szinear: V, 341.  
Sztum: I, 470.  
Sztumska Wieś: III, 20.  
Szwabia: IV, 553.  
Szwajcaria: II, 360.  
Szwecja: I, 33 34 341 344. II, 29 31 65  
67 82. III, 10 20 70 75 434 444. V, 74.  
Szygale: III, 22.
- Tag: I, 84.  
Taiwan: V, 498.  
Tamaulipas: I, 366.  
Tampico: I, 366.  
Tarbes: I, 352.  
Tarent: III, 302. IV, 367.  
Tarnów: I, 409 413 423. II, 482. III, 365  
370 408 412 414. IV, 477 488 490 491  
495 496 501 507 508 510 517 520.  
Tarragona: I, 359. II, 360. V, 489.  
Tars: V, 368.  
Tatry: IV, 517 518 520 525.  
Tczew: V, 28 33 37.  
Tegucigalpa: I, 371.  
Tekity: III, 10 11 12 13 14 16/17 20—21  
22 32/33 42 43 44.  
Telejal Ghassul: V, 601.  
Tesaloniki: V, 368.  
Ticinum, zob.: Pawia.  
Tłokowo: III, 14. IV, 12.  
Todi (Tuderti): V, 392.  
Toledo: IV, 374.  
Tolknicko: I, 24 35 48. II, 62 90. IV, 37.  
Tomaryny: I, 9.  
Tomaszkowo: I, 187.  
Torcorama: I, 371.  
Tortosa: I, 359.  
Toruń: I, 12 14 79 469. II, 32 68 69 71  
83 390 484 491. III, 10 72 73 434 438.  
IV, 42 47 536 544. V, 72 210 236.  
Tournai: I, 340 341 346 349 352 360 361  
364 475. II, 182 351 353 357 361. IV,  
366 465. V, 406.  
Tours: I, 350 351 369 370. II, 353 361 365  
380. IV, 367. V, 379 475.  
Trebun: V, 385.  
Trewir: I, 242 243. V, 68 369 374 476.  
Triest: IV, 491 527.  
Troada: IV, 147.  
Troyes: IV, 484.  
Trujillo: I, 370.  
Truse: III, 9 10.  
Trydent: V, 21 493.  
Trzebnica: II, 208 209 210.  
Trzy Korony: IV, 520 521.
- Tuchola: I, 36.  
Tuchów: IV, 520.  
Tucuman: I, 367.  
Tuławki: I, 118. III, 108.  
Turcja: I, 18 63 64 65 66 67 74 91 92 96.  
II, 65. IV, 52.  
Turyn: I, 353 354 355 356 357 372 399.  
II, 357 365 367 368 369. III, 192. IV,  
139 363 364 442. V, 129 329 384.  
Tuscja: I, 356.  
Tybinga: I, 86 199 214. III, 269. IV, 136  
139 165 169 171 175 188 189 191 192  
198 200 203 209 211 224 365 373. V, 67  
137 242 243 245 247 248 265 268 271.  
Tyłża: III, 14 22 47 48 55 58 63 66—68  
76. IV, 48 49 72. V, 235 236.  
Tyniec: I, 216 218 240 255. II, 233.  
Tyr: V, 369.  
Tyrol: I, 48 60 62 93. III, 74.
- Udine: IV, 303.  
Ulm: IV, 288 359. V, 128.  
Ulmigeria: IV, 530.  
Uppsala: I, 80. II, 72. III, 35 434 444.  
IV, 538 553. V, 300.  
Uraniborg (obserwatorium Tychona de  
Brahe na wyspie Hveen): V, 592.  
Urbino: I, 357.  
Urgel: I, 359.  
Urugwaj: I, 359 367.  
Utrecht: IV, 561. V, 299 602.  
Uznam: IV, 343.
- Valence: V, 376 378.  
Valladolid: I, 64 70 74.  
Vannes: IV, 337.  
Varambon: IV, 323.  
Vercelli: IV, 302. V, 484.  
Vernon: V, 478 480.  
Vicenza: I, 356. II, 249.  
Viterbo: IV, 292.  
Vittorio Veneto: II, 355.  
Vich: I, 359.  
Vivarium (klasztor): I, 373 376 379 383  
385 387 390 474. II, 371—378. IV, 448  
453 457 464 465 468 469 475.  
Voltri: II, 360.
- Wadąg (jezioro): I, 28.  
Wadąg (rzeka): I, 28. II, 91.  
Wągrowiec: I, 63. II, 29. IV, 543.  
Wahadłów: I, 34.  
Walencja: I, 360. IV, 337.  
Walkenried: V, 277.  
Walonia: V, 508.  
Waly: I, 8.  
Warangal: I, 360.  
Wargity: I, 11.  
Warmia: I, 24 26 28 29 31 33 34 35 36  
37 38 39 40 41 42 47 51 52 56 76 82  
115—197 470 474. II, 7—93 95 113—169.  
III, 7—183 431 432 443 444. IV, 5—82  
83—131 341—361 527—552 556. V, 5—239  
591—594 601 602.

- Warna: I, 66.  
 Warszawa: I, 12 19 20 21 23 24 34 47 48  
 53 93 94 113 115 116 125 126 148 160  
 179 190 203 207 216 219 229 264 283  
 288 291 360 414 415 416 418 419 422  
 426 435 436 440 441 450 458 467 469  
 475 476. II, 32 65 83 95 96 97 100 102  
 114 115 117 129 132 137 144 151 160  
 165 172 205 311 336 353 360 361 390  
 391 396 402 404 414 423 425 457 458  
 462 464 465 472 473 479 480 498 499.  
 III, 7 19 25 35 36 52 53 54 66 69 73  
 81 82 83 97 101 109 111 114 116 149  
 156 185 186 196 200 221 225 244 247  
 263 270 342 357 377 400 402 404 406  
 408 410 414 415 423 425 430 445. IV,  
 6 39 44 45 47 71 84 89 100 128 161 335  
 400 452 466 482 495 496 510 511 528  
 534 538 541 561 562 566 568. V, 5 21—22  
 45 82 86 99 113 117 120 128 134 146  
 148 151 154 160 167 169 172 174 177  
 191 214 229 243 261 267 275 278 283  
 307 309 315 339 342 343 348 361 365  
 366 384 387 388 394 402 403 409 419  
 420 430 450 451 454 456 457 460 465  
 467 480 495 507 529 530 531 533 534  
 535 537 541 542 554 555 558 560 563  
 572 574 575 577 579 594 601 602 604.  
 Warszawskie: I, 129 168 172. II, 124 148.  
 III, 174. IV, 96.  
 Warta: III, 225. IV, 527.  
 Wąska: III, 10.  
 Waszyngton: I, 363. III, 363. IV, 365 371.  
 V, 299 491.  
 Watykan: IV, 559. V, 269 320.  
 Wechterswinckel: V, 276 277 278 279 292.  
 Węgół: I, 118 129 132 143 146 149 151  
 152 155 158 162 166 167 183 184 185  
 194. III, 108 170 176. IV, 67 68.  
 Węgorzyno: II, 151.  
 Węgry: I, 18 60 91 96 342 345—346. III,  
 31 35 36. IV, 39 56 440 532 534 552 554.  
 Weimar: IV, 371.  
 Welawa: II, 39 62.  
 Wenecja: I, 19 58 60 65 80 109 291 356.  
 III, 325 440. IV, 366 369 374 386 394.  
 V, 327 329 392 422 452 474.  
 Werona: I, 22. V, 369.  
 Wesołowo: I, 8.  
 Westfalia: III, 76. V, 100.  
 Westmalle: II, 221.  
 Widryny, III, 18.  
 Wiedeń: I, 18 23 26 63 66 91 92 99 117  
 358 475. II, 50 59 62 172 384. III, 57  
 58 436. IV, 119 314 364 377 391 400 415  
 452 480 503 512. V, 21 50 51 68 299 301  
 351 356 360 367 384 412 474 601 602  
 605 606.  
 Wiedenbrück: V, 119.  
 Wieliczki: III, 18.  
 Wielkopolska: II, 79 210. III, 15. IV, 479.  
 V, 100.  
 Wielochowo: II, 74 80.  
 Wieluń: V, 488.  
 Wierzno Wielkie: IV, 49.  
 Wiesbaden: V, 287.  
 Wilczkowo: I, 37.  
 Wileńskie: I, 129 168 172. II, 124 148.  
 III, 126 168. IV, 96.  
 Wilno: I, 47 63 343 344. II, 22 353 364.  
 III, 410. IV, 542 548. V, 21 69 71 75 82  
 98 99 345.  
 Wipsowo: I, 118. III, 108.  
 Wirtembergia: VI, 188.  
 Wisła: I, 54. II, 31 77. III, 19. IV, 530.  
 V, 78 111 113.  
 Wisznice: II, 95.  
 Wittenberga: I, 64 100 102. II, 61 62. V,  
 67.  
 Włochy: I, 44 45 57 58 60 92 93 96 109  
 114 291 339 353—358 378 393 469 470.  
 II, 58 360 367 371 372 374 375 378 379  
 387. III, 431 435 439 444. IV, 43 58  
 291 367 368 404 405 522 559. V, 99 115  
 478.  
 Włocławek: I, 56. II, 206. III, 229 235  
 438 443. IV, 341 342 345 361 391 527 551  
 552.  
 Wodogrzmoty Mickiewicza: IV, 519.  
 Wojciechy: III, 18.  
 Wójtówko: II, 81.  
 Wójtowo: I, 29.  
 Wolbórz: V, 604.  
 Wolin: IV, 328 343.  
 Wołoszyn: IV, 519.  
 Wólka: IV, 67.  
 Wolyń: I, 168. IV, 96.  
 Wormacja: V, 293 477 481.  
 Wornie: II, 86.  
 Wozławk: III, 72.  
 Wrocław: I, 13 14 31 47 82 88 103 229 386  
 432 436 449 469 476. II, 34 206—210 373  
 411 464. III, 25 45 48 82 221 222 223—244  
 245 301 406 425. IV, 19 44 100 166 528  
 535 541 545. V, 5 112 160 191 275 278 293  
 307 309 310 313 314—315 317—319 320  
 322 458.  
 Wrocławskie: II, 137.  
 Wronki: V, 100.  
 Wrzesina: I, 118 129 132 135 143 144 146  
 149 151 152 153 155 158 162 166 167 183 184  
 185 194. II, 121. III, 108 170 172 173 176.  
 Wachowa: I, 12.  
 Würzburg: I, 346 347. III, 17. IV, 136 140.  
 V, 21 119..  
 York: V, 483.  
 Zadroże: II, 361.  
 Żagań: V, 309.  
 Zakliczyn: IV, 520.  
 Zakopane: II, 363. III, 420.  
 Zalew Wiślany: I, 7 54. III, 20 49 50 60.  
 V, 78.  
 Żaluskie: IV, 38.

- Zamora: I, 365.  
 Zantyr: II, 31.  
 Zarebiec: IV, 67.  
 Zawrat: IV, 519.  
 Zbraslav: IV, 560. V, 115.  
 Żegoty: II, 85. III, 76.  
 Żelazna Góra: III, 18.  
 Zembowo: V, 99.  
 Zielonogórskie: III, 165.  
 Ziemia Chełmińska: III, 10 23.  
 Ziemia: IV, 563 565.  
 Ziemia Święta, zob.: Palestyna,  
 Ziemie Odzyskane: I, 124 340 342. II, 358.  
 III, 165. IV, 84 95.  
 Żmudź: III, 66 67 70.  
 Żodziszki: I, 70.  
 Żórawno: I, 29.  
 Żuławki: I, 54.  
 Żuławy Gdańskie: V, 135.  
 Żurzych: I, 17. II, 400. IV, 171 177 220 230  
 231 254. V, 299 600.  
 Związek Radziecki: IV, 96.  
 Zwiefalten: I, 243.  
 Zwolle: III, 319. IV, 287 359 561.

#### V. SKOROWIDZ RZECZOWY

- APOLOGETYKA** — Apologia chrześcijaństwa: V, 241—274. Demityzacja: IV, 215—220. Egzystencjalna interpretacja: IV, 220—225 234. Egzystencjalna interpretacja źródeł o życiu Jezusa: V, 250—258 265—272. Egzystencjalne pojęcie historii: IV, 172—178 244—247. Egzystencjalny agnostycyzm metodyczny: V, 241—274. Etnologia religii: III, 195—200 218. Fenomenologia religii: III, 212—218 219. Filozofia religii: III, 204—212 219. Historia religii: III, 191—195 218. Historyczno-morfologiczna szkoła: IV, 161—286. Historyczność źródeł o życiu Jezusa: IV, 172—210. V, 244—250 260—265. Kerygmat chrześcijański: IV, 234—282. Kościół (teza ekklezjologiczna): II, 179—180. Krytyka egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego: V, 259—272. Krytyka poglądów Bultmanna: IV, 199—210 225—233 240—243 253—259 264—267 273—282 282—285. Meta-apologetyka: II, 171—204. III, 185—219. IV, 161—286. Metoda w apologetyce i teologii: II, 171—177. Mit: V, 211—215. Objawienie: II, 182—199. Porównawstwo religii: III, 194—195. Przedmiot: II, 177—182. IV, 161—286. Psychologia religii: III, 186—191 218. Religioznawstwo: III, 185—219. Rozumienie źródeł o życiu Jezusa: IV, 178—199. Śmierć Jezusa w interpretacji egzystencjalnej: IV, 259—267. A. stosowana: V, 241—274. A. a teologia: II, 171—204. Teologia fundamentalna: II, 199—204. Wiara w interpretacji egzystencjalnej: IV, 234—243. Zmartwychwstanie Jezusa w interpretacji egzystencjalnej: IV, 267—282. Życie Jezusa w interpretacji egzystencjalnej: IV, 243—259.
- ARCHIDIECEZJA** — Gnieźnieńska: I, 123 341 342. II, 29 363 III, 28 44 82. V, 204 604. Krakowska: I, 341. II, 29 358 363. V, 203 204. Lwowska: I, 340 342. II, 358 363. Poznańska: I, 341 342 357. II, 363. III, 44. V, 204 604. Warszawska: I, 123 341 357. III, 85. V, 604. Wileńska: I, 342 343 344 345. II, 358 361. III, 84. V, 204. Wrocławska: V, 204 599.
- CHRZĘŚCIJAŃSTWO STAROŻYTNE**: I, 261—263. IV, 363—397. V, 360—380.
- CHRZEST** — Prywatny: IV, 383—391. V, 485—488. Uroczysty: IV, 363—383. V, 473—484. Szafarz: IV, 363—397. V, 472—493. Akatolik: IV, 391—396. V, 489—492. Biskup: IV, 363—371. V, 474—476. Diakon: IV, 377—383. V, 482—484. Duchowni: IV, 383—384. Kantan: IV, 371—376. V, 476—482. Świeccy: IV, 384—391. V, 485—499.
- CZASOPISMA** — „Prawo Kanoniczne”: V, 604—607. „Studia Philosophiae Christianae”: IV, 566—568. V, 594—598. „Studia Theologica Varsoviensia”: V, 598—604.
- DIECEZJA** — Chełmińska: I, 12 13 72—80 342. II, 32 363. III, 23 45 71 81 84 85. IV, 341—361 553 554. V, 113—204. Chełmska: V, 204. Częstochowska: I, 340 342. III, 85. Gdańska: III, 44. Inflancka: V, 204. Kamieniecka: V, 204. Kamińska: II, 55. IV, 341—361. Katowicka: I, 342. Kielecka: II, 355 363. V, 604. Łomżyńska: I, 343. Łucka: I, 342. II, 358 363. V, 599. Pińska: I, 343. Płocka: I, 341. II, 17 20 26 358 361. III, 84. IV, 39 204. V, 480. Pomezańska: II, 33. III, 8 18 19 23 43 45 71. IV, 341—361. V, 111 112 128 136. Przemyśka: I, 340 342. II, 363. V, 204. Sambijska: II, 33 38. III, 8 10 11 19—20 23 24 29 39 40 43 45 47 54 60 66. IV, 37 341—361. V, 236. Sandomijska: II, 361. V, 604. Tarnowska: I, 123 342. II, 358. Warmińska: I, 12 13 20 40 42 73—82 123 127 128 340 343 344 474 475. II, 31—93 313. III, 7—183. IV, 341—361 555—558. V, 5—239 601. Włocławska: I, 12 13 42 341 342. II, 12. III, 71 74. IV, 341—361. V, 204 298 213 604. Żmudzka: V, 204.
- DOBRA MATERIAŁNE**: I, 259—282. Jalmużna: I, 276—281. Pożyczki bezprocentowe: I, 274—276. Prawo własności: I, 259—282.

- DUCH ŚWIĘTY A MARIA PANNA** — Dziewictwo: III, 275. V, 284—285. Oczyszczenie z grzechu pierworodnego (herezja): III, 241 249... 273. V, 282 287. Oświecenie: I, 241. Poczęcie Syna Bożego: I, 223 228 230 231 232 239 241 246 250 251. II, 217 218 219 228 230 232 241. III, 233 235 252. V, 307. Poszczególne Osoby Trójcy Św.: II, 217 219. III, 241... Świątynia Ducha Św.: II, 234. III, 245. Symeon: I, 238. II, 212. Wniebowzięcie: IV, 305 310 313. Wyjednywanie darów: I, 234 253. II, 218. III, 235 245 251 257. V, 285. Zstąpienie: III, 241 249.
- DUSZPASTERSTWO** — Katecheza przedmałżeńska: IV, 120—124. Kontakty: IV, 127—129. Metoda działania: IV, 118—130. Metoda socjologiczno-pastoralna: IV, 86—92. Młodzież wiejska: IV, 83—131. Młodzież szkolna: IV, 513—517. Potrzeby: IV, 99—118. Życie sakramentalne: IV, 124—127.
- DYPLOMACJA**: I, 60—72. IV, 543—545.
- FILOZOFIA** — Etyka: I, 259—282. Logika: IV, 447—476. Metafizyka: I, 393—407.
- HISTORIA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ**: Biskupi pomocniczy: IV, 54—57. Biskupostwo: I, 7—11 25. IV, 35—38. Czynności pontyfikalne biskupa Żaluskiego: IV, 47—49. Diaspora katolicka: III, 45—77. Duchowieństwo diecezjalne: V, 223—224. Duchowieństwo zakonne: V, 224—226. Działalność biskupów: V, 226—231. Dżuma: II, 83—93. Inwentarz biskupstwa: IV, 5—33. Kapituła Dobromiejska: I, 24 32. II, 29 49—51 63 74 75 76 82. III, 72 76. IV, 62—65. V, 28 33 37 45 219—220. Kapituła Warmińska: I, 7—8 10 23 25 26 28 29 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 43 46 50 51 53 54 55 61 73 79 81. II, 7 9 24 33 37 41 42 43 44 45 46 49 58 63 70 71 74 75 77 79 80 81 82 84 86 87. III, 28 41 49 51 52 53 65 66 70 71 72 74 75 76—77. IV, 39—41 57—62 75—80 528/529 tabl. III, 538—540 555—558. V, 17 18 19 20 22 23 27—40 43 44 46 48 50 56 60 61 62 63 64 65 79 214 215—219 229 230. Kaplice polskie: II, 7—30. Kontrybucje wojenne: II, 66—83. Konwertyci: III, 70—77. Koronacja króla pruskiego: III, 47—58. Kształcenie młodzieży: I, 29—42. Krzyżacy: I, 63 65 67. II, 33 34 37 38 54. III, 19 20 22—23 24—27 29—33 38 45 69. IV, 341—361 527—552. V, 214 231. Listy pasterskie biskupa Żaluskiego: IV, 49—53. Mecenat biskupa Grabowskiego: I, 44—56. Obsadzenie stanowisk przez biskupa Żaluskiego: IV, 54—69. Patent królewski: III, 58—69. Relacje o stanie diecezji: V, 201—239. Stan parafii: V, 220—223. Stan prawny katolicyzmu w Prusach: III, 45—47 58—63. Starania Eneasza Sylwiusza: IV, 528—536. Stypendia: I, 29 31—42. Układ Piotrkowski: IV, 536—543. Visitatio liminum: V, 206—211. Walka z herezją: V, 231—236. Wizytacje biskupa Żaluskiego: IV, 70—80. Wojna północna: I, 50. II, 65—93. Zobacz także indeks osób, nazw geograficznych, reprodukcji oraz hasło „Szkolnictwo” poniżej.
- JOC** — V, 495—527. Historia: V, 496—507. Ideologia: V, 507—520. Metoda działalności apostołskiej: V, 495—527.
- KAPŁANSTWO** — II, 317—328. Czas udzielania: II, 325—326. Nieprawidłowości: II, 321—325. Pochodzenie akatolickie: II, 319—321. Pochodzenie nieślubne: II, 326—328. Święcenia poza katedrą: II, 325—326. Wiek kanoniczny: II, 318—319.
- KATECHEZA**, zob. Nauczanie religii.
- KONFERENCJE DEKANALNE** — III, 79—93. Historia: III, 80—84. Przebieg: III, 91—93. Przedmiot: III, 89—91. Udział: III, 87—89. Zwolywanie: III, 81—96.
- KOPERNIKANISTYKA** — I, 469—471. III, 430—444. IV, 562—566. V, 591—594.
- KULT ŚW. WOJCIECHA** — III, 7—44. Jubileusz 900-lecia: III, 41—42. Kościoły: III, 14—22. Kult liturgiczny: III, 22—40. Miejsce śmierci: III, 8—14.
- KULTURA** — Biblioteki: I, 16—21. II, 378—381. IV, 22—25 26—29 31—32 287—340. V, 8—15 24—25. Literatura: I, 82—114. Mecenat: I, 21—29 79—82. Medale: I, 42—43 70.
- LITURGIA** — I, 215—257 339—372. II, 108—109 205—259 351—369. III, 22—40. IV, 241—361 399—446. Błogosławieństwa: I, 228—236. Breviarz: I, 239—242 339—372. II, 208—209 210 221—255. III, 29—39. IV, 340—352. Konstytucja Soborowa: IV, 414—418. Mszał: I, 216—236 339—372. II, 206—208 211—221 351—369. III, 24—29. IV, 340—341 352—354. Reforma: IV, 399—446. Rytuał: I, 236—239. II, 209. III, 39—40. Sakramentalia: I, 236—239. Zarządzenia wykonawcze: IV, 418—439. Zobacz także: Chrzest, Kapłaństwo, Małżeństwo, Mariologia, Msza św., Sakramenty itp.
- MALŻEŃSTWO** — II, 328—350. IV, 83—131. Interpelacja współmałżonka: II, 346—350. Przeshkody małżeńskie: II, 328—335. Przywilej Pawłowy: II, 335 346—350. Uzdrawianie w zawiązku: II, 336—346. Zobacz także: Rodzina.
- MARIOLOGIA** — Błogosławieństwa: I, 228—236. Kazania średniowieczne: III, 262—

269. IV, 287—340. Konferencje monastyczne: I, 240—242. Kult polski: I, 215—257 339—345. II, 205—259. III, 221—299. IV, 287—361. V, 275—323. Kult światowy: I, 339—372. II, 351—369. Liturgia mszalna: I, 216—236. II, 206—208 211—221. IV, 352—354. Miracula: V, 275 292—296 299—310. Narodzenie: II, 207 210 242—249 250 252—253 255. Niepokalane Poczęcie: II, 206 256 358. III, 226 228 232 237. Niewolnictwo: V, 308—309. Oczyszczenie: II, 208 210—213 221—227 229 250—251. Pobożność prywatna: I, 240—242. Sakramentalia: I, 236—239. Siedem radości: V, 307. Święta (dni): I, 359—372. Wniebowzięcie: I, 55. II, 205 208 207 209 210 213—216 233—242 250 251—252 255 256 257 258. IV, 287—361. V, 287—292. Wszecpośrednictwo łask: II, 351 354—355 368. Zwiastowanie: II, 207 210 213 227—233 236 250 251 254 255. Zobacz także: Duch Święty a Maria Panna, Wezwania maryjne.
- METAFIZYKA** — Byt: I, 393—407. Negacja jedności złożenia bytowego: III, 336—352. Przyczyny bytu: III, 317—320. Reizacja czynników złożenia bytowego: III, 321—335. Niespójność systemu Suareza: III, 353—364. Teoria przyczynowości: III, 317—364.
- MŁODZIEŻ** — Duchowna: II, 389—455. Świecka: II, 389—455. Wiejska pozaszkolna: IV, 83—131. Zobacz także: Wychowanie.
- MSZA ŚW.** — II, 282—303 488. Antymensjum: II, 294—295. Binacja: II, 282—285. Fundacje: II, 301—303. Kapłani niedomagający: II, 296—298. Kierunki odnowy: IV, 441—445. Komunia pod dwiema postaciami: IV, 439—440. Koncelebra: IV, 439—440. Legaty: II, 298—301. Odnowa: IV, 399—446. Przesoborowa odnowa: IV, 410—414. Przywilej ołtarza przenośnego: II, 288—294. Soborowa odnowa: IV, 414—441. Pora odprawiania: II, 287—288. Rozwój: IV, 400—410. Trynacja: II, 282—285. Wotywy: II, 296—298 351—369.
- MUZYKA** — I, 385—387. III, 301—315. Definicja: III, 302—304. Rodzaje: III, 308—311. Teoria: III, 305—308. Właściwości: III, 311—312. Źródła zagadnień: III, 312—315.
- NAUCZANIE RELIGII** — II, 160—161. Katechizm: IV, 498—507. Kursy katechetyczne: IV, 511—513. Osobowość katechety: I, 458—467. Podreczniki: IV, 496—508. Ruch katechetyczny: IV, 508—513. Zjazdy katechetyczne: IV, 508—509. Związek katechetów: IV, 509—511.
- NAUKI** — Astronomia: I, 388—389. Arytmetyka: I, 383—385. Dialektyka: I, 379—383. Geometria: I, 387—388. Gramatyka: I, 377—378. Retoryka: I, 378—379. Sztuki wyzwolone: I, 373—391.
- NAUKI TEOLOGICZNE** — Historia dogmatów: I, 215—257. II, 205—259. III, 221—299. IV, 287—361. V, 275—323. Homiletyka: II, 95—111. Qumranistyka: I, 199—214. Patrystyka: I, 259—282. II, 261—278.
- PASTORAŁE MUNUS** — II, 279—350. Zobacz także: Sakramenty św.
- PISMIENICTWO STAROPOLSKIE** — III, 221—299. Bogurodzica: III, 244—245 298. Kazania gnieźnieńskie: III, 224 225 235 262 263—269 298 299. Kazania świętokrzyskie: III, 262—263 298. Modlitewnik Nawojki: III, 222—223 234 238 239—243 298 299. Modlitwy maryjne: III, 222—243. Modlitwy Wacława: III, 226—233 237—238 298. Objawienia św. Brygidy: III, 262 269—270 298. Pieśni Lysogórskie: III, 247—249. Pieśni maryjne: III, 243—261. Pisma budujące: III, 269—292. Pobożność prywatna: I, 242—248. Rozmyślenia dominikańskie: III, 299. Rozmyślenie przemyskie: III, 270—291 295 297 298 299.
- PISMO ŚW.** — zobacz INDEKS BIBLIJNY.
- PRACA** — II, 261—278. Miłość bliźniego: II, 277—278. Potrzeby bytowe: II, 266—271. Służba społeczeństwu: II, 273—275. Sprawiedliwość społeczna: II, 275—277. Życie moralne: II, 271—273.
- PRĄDY UMYSŁOWE** — Devotio moderna: IV, 559—562. Humanizm: IV, 559—562. Mistycyzm i nominalizm: V, 169—174.
- PRZESTĘPSTWO** — I, 300—317. Darowanie: I, 311—312. Doniesienie: I, 318—323. Jurysdykcja: I, 312—314. Nadzór: I, 334—335. Notoryczność: I, 314—315. Podstawa śledztwa: I, 317—325. Pojęcie: I, 300—302. Proces karny: I, 283—337. Prowadzenie śledztwa: I, 326—333. Przedawnienie: I, 302—311. Przesłuchanie podejrzanego: I, 334—337. Sędzia śledczy: I, 289—300. Skarga: I, 323—324. Skutki prawne śledztwa: I, 333—337. Śledztwo ogólne: I, 324—325. Śmierć przestępcy: I, 315—316. Tajne archiwum: I, 333—335. Zasada śledcza: I, 283—337.
- PRYZNANIE SĄDOWE STRONY** — V, 325—472. Charakter dowodowy: V, 325 418—430. Geneza instytucji: V, 325 359—371. Ocena sędziowska: V, 325 449—471. Pojęcie: V, 325 326—338. Przedkodeksowe źródła: V, 325 371—393. Skutki prawne:



- V, 325 430—448. Starożytność: V, 325 338—359. Wymogi prawne: V, 325 393 413.
- RODZINA** — Alkoholizm: V, 575—576. Cecha charakteru: V, 553—555. Cechy zewnętrzne partnerów: V, 542—544. Charakter dziecka: V, 532—533. Dezintegracja struktury: V, 571—582. Dobór seksualny: V, 539—541. Jedność struktury: V, 529—571. Miłość partnerów: V, 537—539. Model małżeństwa: V, 533—535. Odpowiedzialność małżeńska: V, 563—564. Planowanie: V, 551—553. Pochodzenie środowiskowe: V, 561—562. Pomyłka i rozczarowanie: V, 572—574. Postawa konsumpcyjna: V, 580—582. Poszanowanie drugiego człowieka: V, 565. Poszanowanie kobiety: V, 565—566. Poziom umysłowy: V, 544—545. Poznanie roli: V, 567—569. Regulacja urodzin: V, 551—553. Rozbieżność charakterów: V, 579—589. Różnice usposobienia: V, 547—550. Spoistość struktury rodzinnej: V, 529—571. Struktura rodzinna: V, 529—583. Trójkąt małżeński: V, 577—579. Trwałość struktury rodzinnej: V, 529—571. Umiejętność współżycia małżeńskiego: V, 556—557. Uspolecznienie dziecka: V, 532. Warunki materialne: V, 559—560. Warunki mieszkaniowe: V, 560—561. Wiek partnerów: V, 557—559. Więź religijna: V, 555—556. Wspólne dążenia: V, 545—546. Wspólne zainteresowania: V, 544. Wspólny światopogląd: V, 546—547. Wzajemne poznanie: V, 566—567. Zdolność do współdziałania: V, 550—551. Zdrowie fizyczne i psychiczne: V, 541—542. Znajomość prawd religijnych: V, 570—571. Znajomość psychiki dziecka: V, 569—570.
- SAKRAMENTY ŚW.** — II, 135 137 279—350 488 489. Bierzmowanie: II, 306—310. Dyspensy: II, 318—325 326—335 346—350. Komunia św.: II, 303—306. IV, 439—440. Post eucharystyczny: II, 285—287. Spowiedź: II, 310—317 488—489. Uprawnienia biskupów: II, 279—350. Zobacz także: Chrząst, Kapłaństwo, Małżeństwo, Msza św.
- SOBORY** — Bazylejski: IV 314. Chalcedoński: IV, 369. Efezki: V, 322 368. Florencki: V, 477 492 493. Konstancjeński: IV, 440. Konstantynopolitański I: IV, 394. Laterański III: II, 46. Laterański IV: II, 46. V, 320 385 492. Laterański V: IV, 538 539 544 547 552. Lyonski II, IV, 292. Nicejski I: IV, 394. V, 362 375 378. Trydencki: I, 285 286 393. II, 63. III, 82 83. IV, 407 409 410 415 440 556. V, 6 24 27 28 30 32 33 34 36 37 43 45 48 49 52 56 60 62 216 226 381 473 479 492 493 570 605. Watykański I: II, 171 190. Watykański II: I, 220. II, 122 145. III, 79 80 90 146 297. IV, 118 121 124 129 210 211 399—446. V, 267 275 276 299 320—321 406—407 495 496 498 505 517 526 538 600 602 605 606.
- SOCJOGRAFIA** — Autochtoni: I, 127—129 133 137 138—139 140—141 144 145 149 149 150 154 155 156 157 158—163 168—171 172 178 187 190 195 196. II, 124 126 128 129 133 138 139 140 143 144 146 147 149 151 153 155 158 160 163 164 165 166 167 168 138 139 140 143 144 146 147 149 151 153 158 160 163 164 165 166 167 168 169 170 171 174 175 177 178 179 180 181. IV, 95—96. Czyścicie: II, 152—155. Czytelnictwo: II, 162—164. Grupa społeczna: II, 273—278. Ideologia religijna: II, 113—169. Ideologia religijna a struktura społeczna: II, 145—158. Ideologii religijnej akceptacja: II, 130—145. Ideologii religijnej uwarunkowania: II, 158—166. Kazania: II, 160—162. Kiermas: I, 162—164. Losiera (ofiara): I, 158—163 174 177 181 195. V, 226. Moralności katolików: III, 95—183. Osadnicy: I, 129 133 137 148 150 154 168—171 172 196. Parafia podmiejska: II, 121 130—144 165. Parafia wiejska: II, 121 130—144. Percepcja ideologii religijnej: II, 113—169. Piekło: II, 152—155. Poglądy na małżeństwo: IV, 107—115. Posty: III, 163—165. Podstawy religijno-moralne: IV, 100—107. Praktyki religijne: I, 115—197. Przekonania moralne: III, 138—157. Przesiedleńcy z Polski „centralnej”: I, 124 132 148 151 154 163 168—171 172 187 195. II, 124 125 128 148 149 158 162 164 168. III, 108 110 113 114 123 124 125 126 129 133 138 139 140 143 144 146 147 149 151 153 158 160 163 164 165 166 167 168 170 171 174 175 177 178 179 180 181. IV, 95—96. Repatrianci: I, 129 133 148 150 154 168—171 172 196. II, 124 128 148 149 158 162 164 168. III, 110 113 114 123 124 125 129 133 138 139 140 143 144 146 147 149 151 153 155 158 160 163 164 165 166 167 168 167 168 169 170 171 174 175 177 178 179 180 181. IV, 95—96. Socjologia religii: I, 115—197. II, 113—169. III, 95—183 200—204 218—219. Sprawdzian żywotności religijnej: III, 95—183. Typologia religijna: I, 115—197. III, 127—133 183. Uwarunkowania akceptacji ideologii religijnej: II, 158—166. Zachowania moralne: III, 158—181. Zbiorowości charakterystyka: I, 123—137. II, 123—130 422—426. III, 107—120. IV, 92—99. Zmartwychwstanie ciał: II, 139 144 147 149 150 152—155. Znajomość norm moralnych: III, 120—138. Żywotność religijna: III, 95—183.
- SYMBOLIKA KLUCZY** — IV, 133—159. Klucz Dawida: IV, 142—148. Klucz przepaści: IV, 152—157. Klucze śmierci i otchłani: IV, 133—141. Klucz studni przepaści: IV, 148—152.

- SZKOLNICTWO** — Gimnazjum Elbląskie: II, 56—57. Kolegium braniewskie: V, 5—41 67—76 77—87. Kolegium Norbertanów w Rzymie: I, 36—39. Konstytucje hofzjańskie seminarium braniewskiego: V, 43—65. Konwikt szlachecki w Braniewie: V, 89—110. Regulamin konwiktu szlacheckiego w Braniewie: V, 101—110. Seminarium duchowne: II, 395—455. Seminarium duchowne warmińskie: I, 5 31 190 473—476. II, 43 63 86. V, 5—110 601. Szkoła biskupia: II, 51—56. Szkoła katedralna: II, 41—49 54 56 63. Szkoła kolegiacka: II, 49—51. Szkoła miejska: II, 50—51. Szkoły diecezji warmińskiej: II, 31—63. Szkoły parafialne: II, 33—37. Szkoły zakonne: II, 37—41. Uniwersytet krakowski: I, 16 22 34 57 58 469 476. II, 29 59—60 62. III, 425—430. Uniwersytety: II, 57—63.
- TEKSTY ŹRÓDŁOWE** — IV, 545—552 553 555—558. V, 27—41 61—65 100—110 585—590.
- TEMPERAMENTY** — II, 389—455. Cechy: II, 400—410. Górowanie-uległość: II, 435—437. Interpretacja cech: II, 416—422. Kwestionariusz Guilforda-Zimmermana: II, 411—416. Męskość-kobiecość: II, 442—444. Metoda badań: II, 389—400 411—432. Obiektywizm—przewrażliwienie: II, 446—447. Ogólna aktywność: II, 448—450. Osobowość: II, 392—394. Powściągliwość—lekkomyślność: II, 439—440. Przyjaźnieliskość—wrogość: II, 437—439. Refleksyjność: II, 447—449. Różnice cech: II, 432—450. Stałość emocjonalna — depresyjność: II, 444—445. Tolerancja—krytycyzm: II, 441—442. Towarzyskość—odosobnienie: II, 434—435.
- TEOLOGIA** — Bóg Stwórca: V, 175—199. Natura Boga: V, 175—183. Pochodzenie Osób Boskich: V, 183—184. Poznanie Boga przez wiarę: V, 160—169. Sposoby poznania Boga: V, 152—160. Teoria poznania Boga: V, 145—174. Wiedza Boska i ludzka: V, 149—152. Władze poznawcze człowieka: V, 146—149.
- WEZWANIA MARYJNE** — Matka Boska Częstochowska: II, 369. III, 100 176. Matka Boskiego Pasterza: II, 351 363—367 368. Matka Miłosierdzia: II, 351 364—365 369. Matka Opatrzności Bożej: II, 367—368 369. Matka Pięknego Miłości: II, 351 354 368. Matka Serca Jezusa: II, 351 355—356 368. NMP Królowa Apostołów: II, 351 353—360. NMP Królowa Wszystkich Świętych: II, 351 354. NMP Dobrej Rady: II, 351 352—354 369. NMP Łaskawa: II, 351 360—362 369. NMP Nieustającej Pomocy: II, 351 362—363 368. Niepokalana od cudowanego medalika: II, 351 368. Pocieszycielka strapionych: II, 351 365. Ucieczka grzeszników: II, 351 365 368. Uzdrawienie chorych: II, 351 366 368. Wspomożycielka wiernych: II, 351 356—359 369.
- WYCHOWANIE** — Autorytet: II, 502—504. Bezpieczeństwo: V, 530—532. Biologiczne czynniki rozwoju: II, 458—462. Błędy: II, 489—495. Cele: I, 448—454. Dziecko: II, 457—477. Dziedziczność: II, 459—462. Eros pedagogiczny: II, 498—499. Filozofia: I, 412—414. Wychowanie fizyczne: III, 397—400. Krytyka pedagogiczna: IV, 480—489. Metody: II, 481—484. Młodzież męska: III, 401—414. Młodzież żeńska: III, 414—422. Nauka o kulturze: I, 434—446. Osobowość wychowująca: IV, 521—523. Pedagogika: I, 409—467. II, 457—504. III, 365—422. IV, 477—525. V, 529—583. Podstawy: I, 412—446. Proces: V, 529—583. Przedmiot: I, 446—448. Przygotowanie pedagogiczne: II, 500—502. Psychologia: I, 414—424. Psychologia wychowawcza: IV, 496—497. Psychologiczne czynniki rozwoju: II, 462—477. Redakcja czasopism: IV, 489—496. Wychowanie religijno-moralne: II, 457—504. Socjologia: I, 424—434. Wychowanie społeczno-moralne: III, 377—397. Środki: II, 434—489. Środowisko: II, 478—498. Środowisko biologiczne: II, 478—479. Środowisko rodzinne: II, 479—481. Talent: II, 499—500. Turystyka: IV, 517—521. Wychowanie umysłowe: III, 366—377. Wychowawca: II, 498—504. III, 365—422. Zaburzenia w zachowaniu: II, 495—498. Zasady: I, 454—458.
- ZAKONY** — Augustianie: II, 39—41 55 362. Cystersi: II, 205—259. IV, 341—354. V, 275—323. Dominikanie: II, 37—39 41. III, 24 29. Franciszkanie: II, 39 52 205 207 209 210. IV, 287—317. Jezuici: I, 12. II, 18 30 56 91—92 95 348 360 361 362. III, 46 47 48 49 53 55 56 57 61 62 63 64 67 68 69 76 77. V, 5—110 224—225. Katarzynki: II, 88. V, 224 225. Klasztor „Vivarium”: II, 371—387.

## VI. SKOROWIDZ BIBLIJNY

- Stary Testament
- Gen I, 2: IV, 151.  
 1,26: V, 524.  
 1,28: I, 263. II, 263.  
 2,6—9: I, 205.  
 2,15: II, 263.  
 3,2—3: III, 236 246.  
 3,13: IV, 156.  
 3,17: II, 263.  
 3,19: II, 266. IV, 332.  
 7,11: IV, 151.  
 7,17: IV, 309 313.  
 8,9: III, 261.  
 17,1: I, 200.  
 29,31: IV, 140.  
 41,5: III, 249.  
 Exod 2,11: I, 199.  
 2,13: I, 209.  
 10,14 nn: IV, 148.  
 14,16: IV, 304.  
 15,3: V, 180.  
 19—24: I, 203.  
 19,6: I, 202.  
 19,16—19: IV, 148.  
 20,3: II, 104.  
 21,23—25: V, 341.  
 22,8—9: V, 341.  
 22,30: I, 209.  
 23,12: II, 263.  
 31,15: II, 263.  
 34,6: IV, 143.  
 34,21: II, 263.  
 Lev 8,3: I, 210.  
 17—26: IV, 143.  
 19,2: I, 202.  
 19,3: I, 202 209.  
 19,7: V, 363.  
 19,17: I, 199.  
 23,5: II, 263.  
 24,17—21: V, 341.  
 Num 5,11—31: V, 340.  
 10,11—12: IV, 304 306.  
 16: IV, 301.  
 16,5: I, 210.  
 17: III, 236 246.  
 24,17: III, 249 261. IV,  
 304 305.  
 35,30: V, 340 363.  
 Deut 4,9: I, 264.  
 4,30: V, 157.  
 4,35: V, 157.  
 5,13: II, 263.  
 6,4: V, 157.  
 7,6: I, 202.  
 8,4: IV, 334.  
 16,20: V, 152.  
 17,6: V, 340 363.  
 18,13: I, 200.  
 19,5: V, 363.  
 15,15: V, 340.  
 19,16—19: V, 340.  
 21,18—21: V, 364.  
 22, 13—21: V, 341.  
 23,4: I, 210.  
 24,15: I, 209.  
 28,12: IV, 140.  
 29,12: I, 201.  
 32,6: V, 184.  
 32,39: V, 157.  
 33,5: I, 211.  
 34, 6: IV, 351.  
 Jos 3,10: IV, 135 136.  
 3,14—17: IV, 304.  
 5,14: IV, 134.  
 7,1—25: V, 341.  
 7,20—25: V, 343.  
 9,11,15: I, 203.  
 Judic 5,2: I, 205.  
 16,9. 14: IV, 154.  
 Ruth: II, 381.  
 1,22: IV, 304 307.  
 I Sam 4,3: II, 106.  
 4,3—10: II, 106.  
 11,1: I, 203.  
 16,13: II, 105.  
 16,23: III, 312.  
 19,11: IV, 145.  
 21,6: I, 202 209.  
 24,11: II, 101.  
 25,20: IV, 304.  
 26,9: II, 101.  
 2 Sam 1,16: V, 341 343.  
 3,1,6: IV, 145.  
 3,12: I, 203.  
 5,11: IV, 145.  
 6: IV, 314.  
 6,12: IV, 304 307 319.  
 6,15: IV, 304 307.  
 7,23: I, 201.  
 7,26: IV, 145.  
 8,6: IV, 319.  
 14,13: I, 201.  
 17,7—16: III, 250.  
 3 Reg 1,11...: III, 247.  
 2,19: IV, 298 301 304.  
 3,10—17: V, 341.  
 11,37: IV, 308 309.  
 12,19,26: IV, 145.  
 13,2: IV, 145.  
 14,8: IV, 145.  
 17,7—16: III, 261.  
 17,21,23: IV, 140.  
 18: IV, 293.  
 18,45: IV, 304.  
 4 Reg 4,34—36: IV, 140.  
 17,21: IV, 145.  
 1 Paralip 17,1: IV, 145.  
 2 Paralip: IV, 380.  
 10,19: IV, 145.  
 17,16: I, 205.  
 21,7: IV, 145.  
 1—2 Esdr: II, 381.  
 Tob: II, 381.  
 12,9: I, 280.  
 Judith: II, 381.  
 13,1—11: III, 246.  
 13,17—18: II, 359.  
 13,20: IV, 304.  
 13,21: II, 359.  
 13,25,27: IV, 304.  
 15,11: II, 359.  
 Est: II, 381.  
 1,10—11: IV, 304 307.  
 2,15—17: IV, 304.  
 3—8: III, 246.  
 6,1—10: IV, 298.  
 15,4: IV, 323.  
 Job: I, 473. II, 48.  
 1,6: IV, 149.  
 5,5: V, 156.  
 21,32: II, 270.  
 38,7: IV, 149.  
 38,17: IV, 138.  
 Ps: I, 70 71 105 476.  
 5,13: I, 207.  
 8,2: IV, 294.  
 8,6: V, 124.  
 9,14: IV, 138.  
 11,9: V, 150.  
 15,8—11: IV, 139.  
 15,10: IV, 332.  
 16,5: I, 200.  
 21,22: III, 228.  
 26,5: I, 210.  
 32(33),6: IV, 149.  
 33: IV, 436.  
 33(34),6: V, 156.  
 37: II, 266.  
 37,14: I, 205.  
 41,3: IV, 135 136.  
 42: IV, 419.  
 44,2: I, 222 226.  
 44,3: I, 220 226.  
 44,5: I, 222 226.  
 44,8: I, 222. II, 108.  
 44,10: IV, 307 331.  
 44,11—12: I, 224.  
 44,13: I, 222 226.  
 44,14: IV, 291.  
 44,15—16: I, 222 224  
 226.  
 50,8: V, 156.  
 58,18: V, 302.  
 70(71),20: IV, 151.  
 72,24: IV, 329.  
 85(86),15: IV, 143.

- 97,11: I, 207.  
 103,17: I, 199.  
 106(107),18: IV, 138.  
 115,12: V, 156.  
 118: I, 269 473.  
 118,17 nn: V, 314.  
 118,169 nn: V, 314.  
 119: V, 314.  
 121,5: IV, 145.  
 125: V, 314.  
 128,1: I, 199.  
 130,8: I, 201.  
 131,8: IV, 332.  
 134,6: V, 191.  
 145(146),6: IV, 143.  
 148,2 nn: IV, 149.  
 150: IV, 436.  
 Prov: II, 391.  
   3,13: V, 150 153.  
   5,5: IV, 138 139.  
   8,22—35: I, 224.  
   9,1: IV, 305.  
   12,11: II, 263.  
   14,35: I, 207.  
   15,29: II, 263.  
   19,2: V, 153.  
   29,27: I 205.  
   31,25—29: II, 217.  
 Eccle: I, 70.  
   2,4,11: II, 263.  
   9,8: IV, 333.  
 Cant: II, 381. V, 9.  
   1,1: V, 281.  
   1,3: IV, 290 304 323  
   324.  
   2: II, 272.  
   2,4: IV, 324.  
   2,10: II, 240.  
   2,16: III, 268.  
   3,6: IV, 293 345.  
   3,11: V, 124.  
   4,12: II, 240.  
   6,8—9: II, 234.  
   6,9: IV, 301 307.  
   8,5: IV, 293 301 323 326  
   335.  
   8,5 nn: II, 243.  
 Sap: II, 331. V, 9.  
   7,30 nn: II, 217.  
   11,21: V, 187.  
   13,1: V, 153.  
   14,3: V, 184.  
 Eccli 10,30: II, 263.  
   19,13—15: V, 363—364.  
   24,1—22: I, 222.  
   24,11: IV, 303.  
   24,11—12: II, 217 237.  
   24,11—13: IV, 301.  
   24,13: II, 217.  
   24,14—15: II, 213 217.  
   24,15: IV, 289 338 339.  
   24,15—20: IV, 301.  
   24,16: II, 213 217 238.  
   24,20: II, 238.  
   24,23—24: II, 237 242  
   246.  
   24,23—28: I, 228.  
   24,23—31: I, 220. II, 216  
   217.  
   24,24: IV, 298.  
   24,26—28: II, 243.  
   24,29—31: II, 243.  
   28: IV, 292.  
   29,15: I, 280.  
   45,14: II, 99 104 109.  
   IV, 305.  
 Is 1,4: IV, 142.  
   2,5: V, 154.  
   4,6: V, 157.  
   4,24: V, 157.  
   5,16,19: IV, 142.  
   6,1—3: IV, 142. V, 190.  
   7,2: IV, 145.  
   7,9: V, 155.  
   7,10—15: I, 221.  
   7,13: IV, 145.  
   7,14: II, 228 229. III,  
   256 277.  
   7,14—15: II, 227.  
   8,18: I, 202.  
   9,5: IV, 139 140.  
   11,1: III, 236.  
   11,1—3: II, 227.  
   11,2: V, 165.  
   11,1—5: II, 213.  
   14,12—15: IV, 149.  
   22,15—21: IV, 144.  
   22,19—22: IV, 139.  
   22,22: IV, 144 145.  
   24,21: IV, 152.  
   24,22: IV, 154.  
   27,13: IV, 148.  
   28,16: I, 200 203.  
   30,26: IV, 304.  
   35,10: I, 201.  
   38,10: IV, 138.  
   40,1: II, 222.  
   40,25: IV, 143.  
   41,4: IV, 135 136.  
   43,10: IV, 135 136.  
   44,6: IV, 135 136.  
   44,7: I, 202.  
   45,8: II, 227.  
   48,12: IV, 135.  
   49,7: IV, 143.  
   49,8: IV, 272.  
   57,1: V, 123 125.  
   61,3: I, 205.  
   63,6: V, 184.  
   65,16: IV, 143.  
 Jer 5,30: V, 123.  
   9,23: V, 153.  
   12,14: I, 208.  
   21,12: IV, 145.  
   24,6: I, 208.  
   31,31: I, 203 208. IV,  
   145.  
   31,32: I, 203. IV, 145.  
   49,22: IV, 304.  
   3,23: IV, 134.  
 Es 2,1: IV, 134.  
   37,1—9: IV, 141.  
   37,13: IV, 140.  
   39,29: I, 208.  
   43,3: IV, 134.  
   44,1—3: III, 229 246  
   249 261.  
   44,15: I, 212.  
 Dan 6,18: IV, 154.  
   7,14: I, 201.  
   10,9—12: IV, 135.  
   13,34—41: V, 363.  
   14,11: IV, 155.  
 Os 2,18—24: I, 203.  
   11,9: IV, 143.  
   13,14: IV, 137.  
 Joel 2,1: IV, 148.  
 Am 5,18: I, 207.  
   5,25: IV, 145.  
 Mich 7, 2,4: I, 205.  
   7,8: I, 207.  
 Hab 3,3: IV, 143.  
 Soph 1,16: IV, 148.  
 Zach 2,10—11: II, 229.  
   3,8: I, 202.  
   9,14: IV, 148.  
   12,7—12: IV, 145.  
 Mal 3,1: II, 222.  
 1-2 Mach: II, 381.  
 2 Mach 12,46: V, 132.  
  
 Nowy Testament  
 Mt: III, 271. IV, 163 194  
   195 196 211. V, 241  
   244 247.  
   1,1—16: I, 224 256. II,  
   216 243.  
   1,22 n: IV, 195.  
   2,1—2: III, 262.  
   2,11: I, 241.  
   2,13—23: III, 280.  
   4,4: IV, 416.  
   4,48: III, 374.  
   5,3—11: V, 132 166.  
   5,4: II, 104.  
   5,7: I, 262.  
   5,13: II, 504.  
   5,17—18: V, 365.  
   5,21—48: IV, 195.  
   5,44: III, 143.  
   5,48: V, 196.  
   6,13: IV, 401.  
   6,33: II, 104.  
   10,42: I, 262.  
   11,28: II, 264.  
   12,29: IV, 154.

- 12,46—50: I, 239. III, 286.  
 13,45—46: I, 224 226.  
 13,53—58: III, 286.  
 13,55: II, 264.  
 14,25—27: IV, 135.  
 15,13: I, 205.  
 15,24: IV, 145.  
 16,16: IV, 136.  
 16,18: I, 208. IV, 139.  
 16,18—19: IV, 133.  
 16,24: V, 197.  
 18,9: I, 218.  
 18,15—17: I, 283 319.  
     V, 360 363 366.  
 18,18: IV, 133.  
 19,12: V, 321.  
 19,17: IV, 195.  
 19,21: I, 200.  
 20,1—16: II, 264.  
 20,8—17: II, 264.  
 21,9: IV, 145.  
 22,21: II, 101.  
 22,42: IV, 145.  
 24,31: IV, 148.  
 25,1—13: I, 227.  
 25,10—12: IV, 146 147.  
 25,14: I, 263.  
 25,40: I, 262 452.  
 25,41: IV, 156.  
 26,61—63: V, 346.  
 26,63: IV, 136.  
 26,64—65: V, 347.  
 27,29: V, 124.  
 27,66: IV, 155.  
 28: I, 241.  
 28,9—10: IV, 135.  
 28,18—20: IV, 195.  
 Mr: III, 271. IV, 163 164  
     165 192 194 195 196  
     211. V, 241 242 244  
     247.  
     1,15: V, 174.  
     1,24: IV, 143.  
     2,7: IV, 197.  
     3,1—6: IV, 194.  
     3,13: I, 210.  
     3,22—30: IV, 194.  
     3,31—35: III, 286.  
     4,12: IV, 195.  
     5,4: IV, 154.  
     6,1—6: III, 286.  
     6,3: II, 264.  
     7,6 n: IV, 195.  
     7,15: I, 204.  
     7,37: IV, 197.  
     9,9: IV, 196.  
     9,12: IV, 195.  
     9,36: III, 365.  
     10,3—12: I, 204.  
     10,18: IV, 195.  
     10,45: IV, 182.  
     11,9 nn: IV, 195.  
     12,10 nn: IV, 195.  
     12,41: II, 278.  
     14,22—24: IV, 182.  
     14,56: V, 346.  
     14,58: V, 346.  
 Luc: III, 271. IV, 163  
     194 195 211. V, 241 244  
     247.  
     1,1—4: IV, 195. V, 268.  
     1,2—4: IV, 210.  
     1,26—28: II, 213 227.  
     1,27: IV, 145.  
     1,28: II, 221 229.  
     1,32—33: IV, 145.  
     1,33: IV, 145.  
     1,39—56: III, 278.  
     1,39—47: I, 222 224 256.  
         II, 255.  
     1,42: I, 221.  
     1,46—55: III, 232. V,  
         314.  
     1,47—49: II, 229.  
     1,69: I, 145.  
     2,1: III, 267 268.  
     2,4: IV, 145.  
     2,7: III, 279.  
     2,14: I, 207 208.  
     2,22—32: I, 220. II, 223.  
     2,25: II, 226.  
     2,40: III, 283.  
     4,18: I, 210.  
     5,13,30: I, 204.  
     6,20: I, 210.  
     6,24: I, 272.  
     6,36: I, 262.  
     7,14,39: I, 204.  
     7,34: I, 218.  
     7,47: III, 267.  
     8,19—21: III, 286.  
     8,31: IV, 152 153.  
     8,46—48: I, 204.  
     10,7: II, 264.  
     10,18: IV, 150.  
     10,18—19: IV, 154.  
     10,38: IV, 308 310 335  
         336.  
     10,38—42: I, 222. IV,  
         301.  
     10,42: IV, 302 303 315  
         319 324 326 337 338.  
     11,27—18: I, 228. II,  
         214. III, 286.  
     13,25: IV, 146 147.  
     16,8: I 207.  
     16,9: I, 264.  
     16,12: I, 263.  
     16,13: I, 273.  
     16,23: IV, 138 139.  
     17,21: IV, 147.  
     22,27: IV, 182.  
     22,54: I, 217.  
     22,67—68: V, 346.  
     23,28: V, 124.  
     24,39—43: IV, 267.  
 Jo: III, 271, IV, 178 212  
     235 246 247 248 259.  
     1,1: IV, 248.  
     1,4: IV, 136.  
     1,14: IV, 133 170. V,  
         252.  
     1,15: IV, 170.  
     1,29: IV, 170. V, 252.  
     1,52: IV, 248.  
     2,1: I, 241.  
     2,1—11: III, 285.  
     3,11 n: IV, 248.  
     3,18: IV, 251.  
     3,19: IV, 237.  
     4,36: II, 264.  
     5,20: V, 153.  
     5,21: IV, 141 143.  
     5,22: IV, 143 147.  
     5,23: IV, 143.  
     5,24: IV, 143 237 251.  
     6,10: IV, 143.  
     6,27: II, 264.  
     6,35 nn: IV, 416.  
     6,42: IV, 244.  
     6,69: IV, 143.  
     8,44: IV, 156.  
     9,39: IV, 237 251.  
     11,25: IV, 136.  
     12,24: III, 267.  
     12,26: IV, 349.  
     12,31: IV, 154 237.  
     12,36: I, 207.  
     14,6: IV, 136.  
     17,3: IV, 143.  
     18,20—21: V, 346.  
     19,25—27: III, 232 259  
         269.  
     19,26—27: IV, 298.  
     20,2: III, 269.  
     20,30: III, 271.  
     21,3: II, 264.  
     21,20: III, 263.  
 Act: II, 381. IV, 195.  
     1,1—2: IV, 210.  
     1,6: IV, 170. V, 252.  
     2,22: IV, 194.  
     2,24: IV, 136.  
     2,27,31: IV, 138 139.  
     2,33: IV, 170. V, 252.  
     2,36: IV, 145.  
     2,37—41: IV, 364.  
     5,4: I, 273.  
     6,6: IV, 377.  
     7,42,46: IV, 145.  
     8,12: IV, 377.  
     8,21: I, 205.  
     8,38: IV, 377.  
     9,17: IV, 384.  
     10,35: I, 199.  
     10,38 n: IV, 194.  
     10,41: IV, 274.  
     10,48: IV, 371 385.

- 13,15: IV, 400.  
 14,15: IV, 136.  
 16,23—34: IV, 364.  
 17,28: I, 263.  
 17,31: IV, 267.  
 17,32: IV, 228.  
 18,8: IV, 364. V, 364.  
 20,7: IV, 400.  
 22,13 nn: V, 516.  
 22,21: V, 516.  
 22,24—29: V, 358.  
 26,18: I, 200.  
 Rom 1,20: V, 153.  
 3,23—26: IV, 170. V,  
 252.  
 4,17: IV, 236.  
 4,25: IV, 170. V, 252.  
 5,11: IV, 401.  
 5,12: IV, 141 170 214.  
 5,12 nn: V, 252.  
 5,13: IV, 170.  
 5,21: IV, 401.  
 6,3,6: IV, 262.  
 6,9: IV, 137 138 139  
 6,10: IV, 250.  
 6,11: IV, 268 401.  
 6,23: IV, 236.  
 7: II, 474.  
 8,3: IV, 170. V, 252.  
 8,11: IV, 170. V, 252.  
 8,15: IV, 170. V, 184  
 252.  
 8,19 nn: IV, 177.  
 8,23: IV, 170. V, 252.  
 8,26: V, 184.  
 8,34 nn: IV, 170. V,  
 252.  
 9—11: V, 599.  
 9,5: IV, 401.  
 9,8: I, 202.  
 10,17: V, 156.  
 11,5: I, 206.  
 11,33: V, 150.  
 12,13: I, 262.  
 14,17: IV, 199.  
 15,3: IV, 245 246.  
 15,26: IV, 400.  
 16,13: I, 210.  
 16,16: IV, 401.  
 16,23: IV, 364.  
 16,27: IV, 401.  
 1 Cor 1,9: IV, 147.  
 1,14: IV, 371.  
 1,15: IV, 364.  
 1,16: IV, 364 371.  
 1,27: I, 210.  
 2,6: IV, 170 219. V, 252.  
 2,6 nn: V, 253.  
 2,12: V, 156.  
 3,14: I, 276.  
 4,8—13: IV, 199.  
 6,1—6: V, 360 364.  
 6,7: V, 364.  
 7,10: IV, 195.  
 7,29—31: IV, 240.  
 7,32—35: V, 321.  
 8,1: V, 150.  
 8,2: V, 149 150.  
 9,14: IV, 195.  
 10,16: IV, 262.  
 11,6—7: IV, 401.  
 11,20—22: IV, 401.  
 11,23—25: IV, 400.  
 11,23—26: IV, 194. V,  
 248.  
 11,26: IV, 262.  
 12—18: IV, 278.  
 14,16: IV, 401.  
 14,26: IV, 400.  
 14,34—35: IV, 401.  
 15,1—4: IV, 246.  
 15,3—5: IV, 199.  
 15,3—7: IV, 194. V, 248.  
 15,3—8: IV, 267 277 279.  
 15,14: IV, 273.  
 15,16: V, 268.  
 15,17: IV, 273.  
 15,21 nn: V, 252.  
 15,21—22: IV, 170 268.  
 15, 21—44: IV, 214.  
 15, 25: IV, 170. V, 252.  
 15,26: IV, 141.  
 15,52: IV, 148.  
 15,54—55: IV, 137 138.  
 15,56: IV, 230.  
 16, 1—2: IV, 400.  
 16,20: IV, 401.  
 2 Cor 1,9: IV, 236.  
 1,22: IV, 170. V, 252.  
 2,12: IV, 147.  
 2,15: IV, 251.  
 2,16: IV, 272.  
 3,3: IV, 136.  
 4,4: IV, 219. V, 253.  
 4,10: IV, 262.  
 5,5: IV, 170. V, 252.  
 5,13: IV, 237.  
 5,14: IV, 170 268. V, 252.  
 5,17: IV, 237.  
 5,18: IV, 272.  
 5,19: IV, 170 272. V,  
 252.  
 5,22: IV, 170. V, 252.  
 6,2: IV, 251 272.  
 6,13: IV, 136.  
 6,16: I, 208.  
 8,9: IV, 170 245 246.  
 V, 252.  
 9,7: I, 279.  
 9,10—13: IV, 400.  
 10,5: V, 152.  
 11,31: IV, 401.  
 12,1 nn: IV, 237.  
 Gal 1,5: IV, 401.  
 2,9: V, 268.  
 2,20: III, 410.  
 3,13: I, 201.  
 3,19 nn: IV, 219. V, 253.  
 3,23,25: IV, 238.  
 4,3: IV, 219. V, 253.  
 4,4: IV, 170 246. V, 252.  
 4,4—5: II, 222 234 237.  
 4,6: IV, 170. V, 252.  
 4,19: I, 451. III, 386.  
 V, 518.  
 4,28: I, 202.  
 5,6: IV, 237.  
 5,24: IV, 262.  
 6,14: IV, 262.  
 6,15: IV, 237.  
 Eph 1,22: IV, 145 147.  
 2,8: V, 156.  
 2,20: I, 200 208.  
 2,21: I, 208.  
 3,15: V, 184.  
 4,11 nn: IV, 385.  
 4,28: II, 264.  
 4,32: I, 262.  
 5,8: I, 207.  
 5,19: IV, 400.  
 Philip 2,5: IV, 245.  
 2,6: IV, 170 219 245  
 246.  
 2,6 nn: V, 252 253.  
 2,7: IV, 170 219 244  
 246. V, 124.  
 2,9—11: IV, 170. V, 252.  
 2,22: IV, 244.  
 3,12: I, 200. IV, 262.  
 3,12—14: IV, 237.  
 Col 1,12: I, 200.  
 1,16: I, 263.  
 1,24: IV, 262.  
 2,15: IV, 154 170. V,  
 252.  
 3,14: V, 196.  
 3,16: IV, 400.  
 4,16: IV, 400.  
 1 Thes 1,9: IV, 136 143.  
 4,16: IV, 148.  
 5,5: I, 207.  
 5,21: I, 410. III, 396.  
 5,26: IV, 401.  
 5,27: IV, 400.  
 2 Thes 3, 11: II, 264.  
 3,13: II, 264.  
 1 Tim 2,1—2: IV, 400.  
 2,8: IV, 401.  
 3,15: IV, 136.  
 3,16: II, 234.  
 4,4: I, 265.  
 4,10: IV, 136.  
 4,13: IV, 400.  
 5,19: V, 360 364.  
 6,8—9: I, 262.  
 6,10: I, 275.  
 2 Tim 1,10: IV, 268.  
 2,19: IV, 155.  
 Tit 2,14: I, 201.

- Hebr: I, 474. II, 381.  
 1,3—4: IV, 314.  
 2,3: V, 268.  
 3,6: IV, 145 146 147.  
 3,12: IV, 136.  
 4,13: V, 179.  
 4,16: II, 359.  
 5,1: IV, 127.  
 8,6: I, 204.  
 8,13: I, 204.  
 9,14: IV, 136.  
 10,27: IV, 325.  
 10, 31: IV, 136.  
 11,6: V, 160.  
 Jac 2,2: I, 211.  
 2,5: I, 210.  
 5,1—2: II, 264.  
 1 P 1,15—16: IV, 143.  
 1,23: IV, 136.  
 2,5: I 208.  
 2,9: I, 202.  
 2,13: II, 101.  
 2,17: II, 99.  
 5,14: IV, 401.  
 2 P 1,4: I, 263.  
 2,4: IV, 152 154.  
 2,15: I, 205.  
 1 Jo 1,2: IV, 246.  
 1,5: IV, 246.  
 2,20: IV, 143.  
 3,8: IV, 154.  
 3,17: I, 262.  
 3,19: IV, 246.  
 Jud 6: IV, 152 154.  
 9: IV, 352.  
 9 i 14: I, 214.  
 Apoc: IV, 133—159.  
 1,8: IV, 135 136.  
 1,13: IV, 136 334.  
 1,17: IV, 134 136.  
 1,18: IV, 133—141 150  
 157 158.  
 3,5—6: IV, 144.  
 3,7—8: IV, 142—148  
 157 159.  
 4,8: IV, 143. V, 180.  
 5,9: I, 201.  
 6,8: IV, 138 139.  
 6,10: IV, 143.  
 8—11: IV, 148 149 150.  
 8,10: IV, 149 150.  
 9,1—11: IV, 152.  
 9,1: IV, 148—152 153  
 157 158 159.  
 9,11: IV, 150 151.  
 10,1: IV, 153.  
 11,3: IV, 152.  
 11,18: I, 199.  
 12: IV, 290.  
 12,1: II, 234. IV, 290  
 305 320 332.  
 12,3—11: IV, 156.  
 12,7: IV, 156 170. V,  
 252.  
 12,8: IV, 170.  
 12,9: IV, 150 151 153  
 154 156.  
 12,10: IV, 154.  
 12,14: IV, 327.  
 17,8: IV, 152.  
 18,1: IV, 153.  
 18,4: I, 201.  
 19: IV, 152.  
 19,11: IV, 143.  
 20: IV, 153.  
 20,1—3: IV, 152—157  
 158 159.  
 20,2: IV, 152.  
 20,4—6: IV, 157.  
 20,13—14: IV, 138 139.  
 20,16: IV, 145.  
 21,3: I, 201. IV, 136.  
 21,4: IV, 138 141.  
 21,6: IV, 135.  
 22,13: IV, 136.  
 Dokumenty z Qumran  
 CDC 3,19: I, 208.  
 3,21: I, 212.  
 4,3—4: I, 212.  
 6,19: I, 203.  
 6,20—21: I, 199.  
 7,1: I, 199.  
 7,2: I, 199.  
 8,33: I, 208.  
 9,41: I, 199.  
 10,2: I, 199.  
 10,4—11,18: I, 204.  
 12,6: I, 211.  
 14,3: I, 213.  
 19,3: I, 209.  
 19,31: I, 203.  
 20,2: I, 205 209.  
 20,10: I, 209.  
 20,12: I, 203.  
 20,20: I, 199.  
 1 QH 2,10: I, 205.  
 4,32: I, 207.  
 6,5: I, 211.  
 6,8—9: I, 206.  
 6,26: I, 208.  
 6,29: I, 206.  
 7,20: I, 206.  
 7,21: I, 202.  
 7,30: I, 206.  
 8,4—28: I, 205.  
 8,10: I, 205.  
 9,35: I, 206.  
 10,26: I, 206.  
 11,9: I, 207.  
 11,11: I, 201 206.  
 1 QM, 1,1: I, 201 207.  
 1,2: I, 207.  
 1,3: I, 207.  
 1,5: I, 201.  
 1,12: I, 201.  
 3,13: I, 201.  
 4,9: I, 211.  
 4,10: I, 211.  
 10,10: I, 201.  
 11,13: I, 209.  
 12,1: I, 201.  
 12,6: I, 201.  
 13,7: I, 202.  
 13,8: I, 202.  
 13,14: I, 209.  
 14,5: I, 201 211.  
 14,8: I, 205.  
 14,9: I, 205 206.  
 14,12: I, 201.  
 17,6: I, 206.  
 1 Qp Hab 2,3: I, 203.  
 2,10: I, 201.  
 5,3: I, 201.  
 10,13: I, 210.  
 12,3: I, 209.  
 12,6: I, 209.  
 12,10: I, 209.  
 1 QS 1,10: I, 209.  
 1,12: I, 211.  
 1,13: I, 212.  
 1,18: I, 206.  
 2,2: I, 200 213.  
 2,3—4: I, 213.  
 2,5: I, 200.  
 2,25: I, 208.  
 3,1: I, 205.  
 3,3: I, 200.  
 3,13: I, 207.  
 3,18: I, 207.  
 3,20—21: I, 206.  
 4,5: I, 206.  
 4,6: I, 206.  
 4,22: I, 203 205.  
 5,1: I, 211.  
 5,2: I, 212.  
 5,3: I, 211.  
 5,8: I, 203.  
 5,9: I, 212.  
 5,13: I, 208.  
 6,10: I, 209.  
 6,15: I, 211.  
 6,16: I, 211.  
 7,6: I, 211.  
 8,5: I, 205 208.  
 8,6: I, 207 210.  
 8,7: I, 200 203.  
 8,8: I, 208.  
 8,9: I, 208.  
 8,15: I, 203.  
 8,20: I, 200.  
 8,22—23: I, 203.  
 9,4: I, 208.  
 9,14: I, 212.  
 9,18: I, 210.  
 9,19: I, 211.  
 9,21,23: I, 200.  
 11,8: I, 205.

I QSa 1,2: I, 212.  
1,9: I, 211.  
1,24: I, 212.  
1,25: I, 211.  
2,3: I, 212.  
2,9: I, 211.

#### Apokryfy

Psalmy Salomona 3,16:  
I, 207.  
Henoah 10,4: IV, 154.  
10,11: IV, 154.

18,12—16: IV, 152.  
18,16: IV, 154.  
19,11: IV, 152.  
21,1—6: IV, 152.  
21,6: IV, 154.  
86,1,3: IV, 150.  
108,11—14: I, 207.  
Wniebowzięcie Mojżesza: IV, 352.  
Ewangelia nazareńska: III, 271.  
Protoewangelia Jakuba: III, 271(?). V, 281 284 310.

Ewangelia pseudo-Mateusza: III, 271(?). V, 278 279 298 310—313 321 322.  
Ewangelia pseudo-Tomasza (Historia dziecięstwa): III, 271(?). IV, 193. V, 310.  
Ewangelia Nikodema: III, 271.  
Zaśnięcie Maryi: V, 288.  
List Abgara: III, 271.

### VII. SKOROWIDZ PRAWNY

#### Corpus Juris Civilis

Codex 1,55: I, 290.  
2,9: I, 290.  
3,15: V, 359.  
4,21,20: V, 450.  
5,59,4: V, 357.  
5,71: I, 290.  
6,31,4: V, 348.  
7,16,24: V, 350.  
7,16,39: V, 350.  
7,59,1: V, 359.  
7,64,7: I, 297.  
7,65,2: V, 359.  
9,2,2: V, 357.  
9,2,3: V, 357.  
9,2,17: V, 358.  
9,8,3 n: V, 358.  
9,16,1: V, 359.  
9,16,4: V, 359.  
9,24,2: V, 358.  
9,35,1: V, 358.  
9,41: V, 357 387.  
9,41,3: V, 358.  
9,47,16: V, 357.  
17,16,5—6: V, 350.  
Digestum 1,18,13—14: V, 357.  
1,19: I, 290.  
2,1,7,3: V, 358.  
2,4,4: V, 357.  
3,1,1: V, 402.  
3,2,5: V, 359.  
3,3: I, 290. V, 415.  
4,2,1: V, 411.  
4,2,2: V, 411.  
9,2,23—25: V, 350.  
9,2,23,1: V, 389.  
11,1,11 § 9: V, 351.  
11,1,13: V, 350 389 397 398.  
11,1,14: V, 399.  
11,1,14,1: V, 350 389.

11,1,22: V, 432.  
11,7,12: V, 354.  
20,5,10: V, 387.  
22,3,2: V, 353.  
22,3,7: V, 387.  
22,5,2: V, 358.  
22,5,3,2: V, 449 452.  
22,5,21,2: V, 397.  
28,3,6,9: V, 359.  
29,5,13: V, 387.  
42,1,56: V, 348.  
42,2: V, 328.  
42,2,1: V, 348 350 432.  
42,2,3: V, 348.  
42,2,6,2: V, 348 355.  
42,2,6,3: V, 350.  
42,2,6 § 5: V, 350.  
47,10,15,34—42: V, 358.  
47,10,15,41: V, 358.  
48: V, 387.  
48,3,5: V, 356 357.  
48,4,12: I, 315.  
48,8,12: V, 357.  
48,9,2,2: V, 357.  
48,18,1,17: V, 356.  
48,18: V, 357.  
48,18,1: V, 358.  
48,18,1,23: V, 356 357 358.  
48,18,1,27: V, 356 357.  
48,18,15: V, 358.  
48,18,16,1: V, 358.  
49,1,4: V, 415.  
49,1,16: V, 359.  
Novellae 117,15,1: V 358.  
134,12: V, 358.

#### Corpus Juris Canonici

c. 9, D. 44: II, 81 82 85.  
c. 13, D. 93: V, 483 484.  
c. 59, C. 1,1: V, 492.

c. 60, C. 1,1: V, 491.  
c. 1, C. 2,1: V, 382 333 369 426.  
c. 2, C. 2,1: V, 382 390 426.  
c. 7, C. 2,1: I, 283 319.  
c. 14, C. 2,1: V, 400.  
c. 20, C. 2,1: V, 382 390 426.  
c. 75, C. 2,3: V, 426.  
c. 5, C. 2,5: V, 386.  
c. 7, C. 2,5: V, 385.  
c. 12, C. 2,5: I, 283. V, 386.  
c. 15, C. 2,5: V, 386.  
c. 17, C. 2,5: I, 286. V, 386.  
c. 19, C. 2,5: V, 386.  
c. 20, C. 2,5: V, 382 383 384 385 390.  
c. 23, C. 2,5: V, 385.  
c. 26, C. 2,5: V, 385.  
c. 41 § 12, C. 2,6: V, 390.  
c. 41 § 13, C. 2,6: V, 391.  
c. 1,2,6,12,18, C. 3,6: V, 389.  
c. 1—6, C. 3,9: V, 389.  
c. 10, C. 3,9: V, 382 383 386.  
c. 15, C. 3,9: V, 383.  
c. 2, C. 4,4: I, 283 285.  
c. 1,2, C. 5,4: V, 389.  
c. 4, C. 5,5: V, 387.  
c. 3, C. 5,6: V, 387.  
c. 4, C. 5,6: I, 320.  
c. 3, C. 6,2: V, 391.  
c. 38, C. 11,1: I, 283.  
c. 75, C. 11,3: V, 382 390.  
c. 59, C. 12,2: V, 387.  
c. 1, C. 15,6: V, 382 383 384 391.  
c. 2, C. 15,5: I, 285. V, 382 283 384 386.



- c. 4, C. 15,8: V, 391.  
 c. 5, C. 15,3: V, 383 388 397.  
 c. 8, C. 16,1: V, 482.  
 c. 19, C. 16,1: V, 482.  
 c. 21, C. 16,1: V, 482.  
 c. 24, C. 16,1: V, 482.  
 c. 25, C. 16,1: V, 482.  
 c. 2, C. 16,6: I, 283.  
 c. 1,4, C. 22,5: V, 386.  
 c. 1, C. 23, 5: V, 382 426.  
 c. 4, C. 30,3: V, 486.  
 c. 11, C. 30,5: V, 382.  
 c. 1,2, C. 33,1: V, 389 390.  
 c. 1, D. 4 de cons.: V, 477.  
 c. 20, D. 4 de cons.: V, 486.  
 c. 21, D. 4 de cons.: V, 486.  
 c. 22, D. 4 de cons.: V, 481.  
 c. 29, D. 4 de cons.: V, 489.  
 c. 30, D. 4 de cons.: IV, 396.  
 c. 36, D. 4 de cons.: V, 486.  
 c. 40, D. 4 de cons.: V, 489.  
 c. 25,X,1,3: V, 391.  
 c. 2,X,1,4: V, 383.  
 c. 4,X,1,5: V, 383.  
 c. 6,X,1,9: V, 383 389 452.  
 c. 2,X,1,31: V, 391.  
 c. 10,X,1,36: V, 382 383 389 432.  
 X,1,38: V, 415.  
 c. 8,X,1,41: V, 384.  
 c. 4,X,2,1: V, 388.  
 c. 1—20,X, 2,2: V, 389.  
 c. un. X,2,5: V, 382.  
 c. 7,X,2,7: V, 382 383.  
 c. 1—3,X,2,18: V, 328.  
 c. 1, X,2,18: V, 388 391 397.  
 c. 2,X,2,18: V, 383 391.  
 c. 3,X,2,18: V, 382 383 384.  
 c. 10,X,2,19: V, 391.  
 c. 4,X,2,20: I, 320.  
 c. 10,X,2,20: V, 388 397.  
 c. 23,X,2,20: V, 391.  
 c. 27,X,2,20: V, 452.  
 c. 7,X,2,21: V, 383 384.  
 c. 14,X,2,22: V, 383.  
 c. 1,X,2,23: V, 383.  
 c. 4,X,2,23: V, 382.  
 c. 1,X,2,25: V, 391.  
 c. 61,X,2,28: V, 390.  
 c. 62,X,2,28: V, 383 384.  
 c. 20,X,2,39: V, 384.  
 c. 10,X,3,1: I, 296.  
 c. 15,X,3,1: III, 79.  
 c. 7,10,X,3,2: V, 390.  
 c. 29,X,3,5: I, 287.  
 c. un. X,3,12: I, 284.  
 c. 1,X,3,16: V, 387.  
 c. 3,X,3,27: V, 384.  
 c. 15,X,3,31: V, 384.  
 c. 2,X,3,37: V, 384.  
 c. 4,X,3,42: V, 488.  
 c. 1,X,3,43: V, 491.  
 c. 9,X,3,50: V, 385.  
 c. 5,X,4,13: V, 389 390 434 439.  
 c. 5,X,4,19: V, 390 439.  
 c. 15,X,5,1: V, 383.  
 c. 16,X,5,1: I, 322.  
 c. 17,18,19,21,X,5,1: I, 284.  
 c. 24,X,5,1: I, 284 287 320 322.  
 c. 26,X,5,1: I, 291.  
 c. 2,X,5,2: I, 320.  
 c. 31,X,5,3: I, 284 285 290.  
 c. 6,X,5,16: V, 390 439.  
 c. 1,X,5,28: V, 485.  
 c. 10,X,5,31: V, 382.  
 c. 13,X,5,31: V, 391.  
 c. 1,X,5,32: I, 284, V, 387.  
 c. 1—16,X,5,34: I, 285, V, 384 385.  
 c. 4,X,5,34: I, 285.  
 c. 5,X,5,34: I, 286, V, 386.  
 c. 10,X,5,34: I, 284.  
 c. 15,X,5,34: I, 285.  
 c. 1—3,X,5,35: I, 286, V, 384 385.  
 c. 1,X,5,38: V, 416.  
 c. 29,X,5,39: II, 313.  
 c. 24,X,5,40: V, 390 426.  
 c. 6,X,5,41: V, 387.  
 c. 1—9,I,19 in VI<sup>o</sup>: V, 415.  
 c. 3,II,1 in VI<sup>o</sup>: V, 384 401.  
 c. 3,II,3 in VI<sup>o</sup>: V, 400.  
 c. 1,II,9 in VI<sup>o</sup>: V, 328 382.  
 c. 2,II,9 in VI<sup>o</sup>: V, 328 382.  
 c. 1,II,14 in VI<sup>o</sup>: I, 297, V, 452.  
 c. 3,II,15 in VI<sup>o</sup>: V, 390.  
 c. 1,2,V,1 in VI<sup>o</sup>: I, 284, V, 391.  
 c. 17,V,1 in VI<sup>o</sup>: V, 391.  
 c. 15,V,2 in VI<sup>o</sup>: II, 319.  
 Reg. 12, RJ in VI<sup>o</sup>: V, 452.  
 Reg. 13, RJ in VI<sup>o</sup>: V, 447.  
 Reg. 15, RJ in VI<sup>o</sup>: II, 320.  
 Reg. 43, RJ in VI<sup>o</sup>: V, 334 382.  
 Reg. 44, RJ in VI<sup>o</sup>: V, 334 382.  
 Reg. 68, RJ in VI<sup>o</sup>: V, 337 384 415.  
 Reg. 69, RJ in VI<sup>o</sup>: V, 463.  
 Reg. 72, RJ in VI<sup>o</sup>: V, 337 384 415.  
 Reg. 79, RJ in VI<sup>o</sup>: V, 462.  
 c. 1,V,3 in Clem.: V, 388.  
 c. 2,V,11 in Clem.: V, 382 390.
- Codex Juris Canonici
- Can. 6 n. 4: II, 320, V, 415.  
 11: I, 295 330.  
 12: I, 122, V, 413.  
 15: II, 318 320 321 324 332.  
 16 § 2: V, 447.  
 18: I, 293.  
 19: I, 316, II, 320, V, 432.  
 20: V, 444.  
 21: V, 434.  
 32 § 1: II, 288.  
 33 § 1: II, 287 303.  
 34: I, 309.  
 34 § 3 n. 3: II, 318.  
 35: I, 306 307 308.  
 37: II, 342.  
 38: II, 344.  
 39: V, 410.  
 53: II, 344.  
 55: II, 344.  
 56: II, 345.  
 81: II, 318 321 324 332 336.  
 84 § 1—2: II, 342.  
 87: I, 122, V, 400 406.  
 88 § 1: V, 400.  
 88 § 2: I, 328.  
 88 § 3: V, 401 408 413.  
 89: V, 400.  
 92: II, 281.  
 99—100: V, 400.  
 100 § 3: V, 404.  
 103 § 1: V, 411.  
 103 § 2: V, 412 413.  
 104: V, 414.  
 120: I, 313.  
 129: III, 79.  
 130 § 1: III, 91.  
 131: III, 81 84 91.  
 131 § 1: III, 80 84 85 88 89.  
 131 § 2: III, 88.  
 131 § 3: III, 87 88.  
 169 § 1 n. 2: V, 414.  
 185: V, 412.

- 197 § 1: II, 279.  
 198: I, 322.  
 198 § 1: I, 325. II, 313.  
 199 § 3: II, 281.  
 199 § 4: I, 329.  
 201 § 1: I, 329.  
 201 § 2: I, 329 337. V, 329.  
 201 § 3: II, 281.  
 202 § 1: I, 312.  
 215 § 2: V, 416.  
 217: III, 81.  
 233: I, 317. V, 416.  
 239 § 1 n. 1—2: II, 313.  
 239 § 1 n. 7: II, 289.  
 239 § 1 n. 8: II, 292.  
 239 § 1 n. 9: II, 296.  
 239 § 1 n. 23: II, 307.  
 247 § 1—2: I, 304.  
 247 § 3: II, 331 348. V, 417.  
 249: II, 321.  
 249 § 3: II, 331.  
 251: II, 321.  
 251 § 3: II, 331.  
 252: II, 321.  
 257: II, 321.  
 257 § 1—2: II, 331.  
 258: II, 320.  
 266: I, 317.  
 267: I, 317.  
 292 § 1: I, 311.  
 293: II, 280.  
 294 § 1: II, 289. V, 417.  
 308: II, 289.  
 312: II, 280.  
 315 § 1: II, 289. V 417.  
 319: II, 280.  
 323 § 1: II, 289.  
 331: II, 451.  
 334: II, 280.  
 336: I, 325.  
 343 § 1: I, 287 324 325.  
 349 § 1 n. 1: II, 289 292 296 313.  
 350 § 2: II, 280.  
 350 § 3: II, 281.  
 355 § 2: II, 281.  
 355 § 3: II, 280.  
 371: II, 281.  
 372: I, 322.  
 373 § 3: I, 298.  
 401 § 1: II, 313.  
 408 § 1: V, 408.  
 415 § 3 n. 3: V, 405.  
 427: V, 405.  
 429 § 3: II, 280.  
 435 § 1: II, 280.  
 445: I, 322.  
 448 § 1: III, 80 84 91.  
 451: II, 348.  
 451 § 1: I, 322. II, 307.  
 451 § 2: I, 322. II, 308.  
 451 § 2 n. 1: II, 307.  
 459 § 4: III, 91.  
 465 § 4—5: II, 307.  
 470 § 2: II, 310.  
 471: II, 307 348.  
 472: II, 307 348.  
 473: II, 307.  
 474: II, 307 348.  
 475: II, 307 348.  
 476: II, 308.  
 476 § 6: III, 87.  
 488 n. 7: V, 404.  
 532 § 2: V, 405.  
 542: V, 412.  
 542 n. 2: II, 320 321 328.  
 572: V, 412.  
 573: V, 398.  
 580: V, 404.  
 591: III, 87 88.  
 609 § 1: V, 405.  
 614: I, 313.  
 616 § 2: V, 418.  
 619: V, 417.  
 673 § 1: V, 404.  
 676 § 3: V, 404.  
 680: I, 313.  
 727 § 1—2: I, 306.  
 732: II, 309.  
 734: II, 309.  
 780: II, 309.  
 781: II, 309.  
 782 § 1—3: II, 307.  
 782 § 5: II, 308.  
 783 § 2: II, 307.  
 785: II, 309.  
 787: II, 309.  
 792: V, 398.  
 793—797: II, 309.  
 798: II, 310.  
 800: II, 309.  
 806 § 1: II, 282.  
 806 § 2: II, 283.  
 821: II, 287.  
 821 § 4: II, 303.  
 822 § 1: II, 289 293 294.  
 822 § 3: II, 292.  
 822 § 4: II, 290.  
 823 § 1: II, 292.  
 823 § 2: II, 294.  
 824 § 2: II, 284 285.  
 828: II, 298.  
 831: II, 300.  
 854 § 5: III, 369.  
 857: IV, 430.  
 861 § 5: II, 303.  
 867 § 4: II, 303 305.  
 881 § 2: II, 282.  
 882: II, 316.  
 884: II, 316.  
 889: V, 399.  
 890: V, 399.  
 904: I, 321.  
 968: II, 324.  
 968 § 2: II, 322.  
 975: II, 318.  
 976 § 2: II, 319.  
 978 § 2: II, 319.  
 983: II, 319.  
 984: II, 319 322.  
 984 n. 1: II, 322 328.  
 984 n. 2—5: II, 322.  
 984 n. 6—7: II, 323.  
 985: II, 319 322.  
 985 n. 1—7: II, 323.  
 985 n. 3: II, 315 321 324.  
 985 n. 4: I, 306. II, 321 324.  
 986: II, 323.  
 987 n. 1: II, 319.  
 988: II, 322.  
 990 § 1: II, 324.  
 991 § 3: II, 321 322 324.  
 999: I, 319.  
 1006 § 2—4: II, 326.  
 1009 § 1—3: II, 325.  
 1012: II, 346.  
 1013: II, 346.  
 1014: V, 413.  
 1015 § 4: II, 327.  
 1017: V, 398 414.  
 1020: I, 287. IV, 122.  
 1027: I, 319.  
 1029: I, 287.  
 1033: IV, 123.  
 1036 § 1: II, 329.  
 1036 § 2: II, 329.  
 1042: II, 336.  
 1042 § 1: II, 337.  
 1042 § 2: II, 330 333.  
 1042 § 3: II, 330.  
 1043: II, 331.  
 1044: II, 331.  
 1045 § 1: II, 331.  
 1045 § 3: II, 332.  
 1046: II, 345.  
 1047: II, 345.  
 1051: II, 327.  
 1054: II, 333.  
 1058: II, 329 336.  
 1059: V, 395.  
 1060: II, 329.  
 1061—1064: II, 328 333 334.  
 1061: II, 336.  
 1061 § 1 n. 1: II, 333 334 341.  
 1061 § 1 n. 2—3: II, 334 341.  
 1061 § 2: II, 324 341.  
 1062: II, 334.  
 1063: II, 334.  
 1064: II, 334.  
 1067: II, 329.  
 1068: II, 329.  
 1069: II, 329.  
 1070: II, 329 338.

- 1071: II, 334.  
 1072: II, 329.  
 1073: II, 329.  
 1074: II, 329.  
 1075: II, 329.  
 1076: II, 329.  
 1077: II, 329.  
 1078: II, 329.  
 1079: II, 329.  
 1080: II, 329.  
 1081—1088: II, 340.  
 1081 § 1—2: II, 339.  
 1086 § 1: V, 413.  
 1087: V, 412.  
 1093: II, 340.  
 1094: II, 337, V, 414.  
 1095: II, 338.  
 1097 § 2: II, 337.  
 1098: II, 337.  
 1098 n. 2: II, 331 332.  
 1099: II, 337.  
 1103: II, 350.  
 1103 § 1: II, 345.  
 1103 § 2: II, 345.  
 1114: II, 327.  
 1115 § 2: II, 327.  
 1117: II, 327.  
 1120: II, 335.  
 1121 § 1—2: II, 335 347.  
 1123: II, 335 350.  
 1124: II, 335.  
 1125: II, 347 348.  
 1126: II, 350.  
 1127: II, 349.  
 1138 § 1: II, 336.  
 1138 § 2: II, 344.  
 1138 § 3: II, 342.  
 1139 § 1: II, 340.  
 1139 § 2: II, 335 341.  
 1140 § 1: II, 339.  
 1140 § 2—3: II, 340.  
 1194: II, 289.  
 1195 § 1: II, 289.  
 1195 § 2: II, 289.  
 1196 § 1: II, 289.  
 1197—1200: II, 293.  
 1197 § 1 n. 1—2: II, 294.  
 1240 § 1: I, 316.  
 1247 § 1: II, 284.  
 1247 § 2: II, 284.  
 1257: IV, 407.  
 1309: II, 332.  
 1313: II, 332.  
 1316 § 1: V, 336 457.  
 1316 § 2: V, 336.  
 1317 § 2: V, 336.  
 1363 § 1: II, 326 327 328.  
 1363 § 2: II, 326 328.  
 1397: I, 319.  
 1408: I, 297.  
 1427: II, 307.  
 1508—1512: I, 310.  
 1516 § 3: II, 301.  
 1517: II, 299.  
 1526: V, 405.  
 1529: V, 395.  
 1544 § 1, II, 302.  
 1551 § 3: II, 300 302.  
 1552: V, 439.  
 1552 § 2 n. 1: V, 331 430.  
 1553: V, 409.  
 1553 § 1 n. 2—3, § 2: I, 313.  
 1555 § 1: I, 304.  
 1557 § 1 n. 1: I, 317, V, 416.  
 1557 § 1 n. 2—3: I, 317, V, 416.  
 1557 § 2 n. 2: V, 417.  
 1557 § 3: V, 417.  
 1558: I, 317.  
 1559 § 1: V, 417.  
 1559 § 2: V, 418.  
 1560—1568: V, 417.  
 1569: V, 417.  
 1572 § 2: V, 416.  
 1573 § 1: I, 292 293.  
 1574: I, 293.  
 1575: I, 297 299.  
 1579 § 1: V, 418.  
 1579 § 3: V, 418.  
 1585: I, 297 298, V, 329.  
 1588 § 2: I, 299.  
 1591: I, 299.  
 1592: I, 300.  
 1609 § 1: V, 418.  
 1611: I, 317.  
 1618: V, 431.  
 1619: V, 423 431 433 454.  
 1621 § 1—2: I, 296.  
 1622 § 1: I, 296.  
 1623 § 1: I, 295.  
 1624: I, 296.  
 1625 § 1: I, 297.  
 1628 § 1: V, 418.  
 1628 § 3: V, 405 406.  
 1637: V, 329.  
 1646: V, 400.  
 1648: V, 415.  
 1648 § 1: V, 402.  
 1648 § 2: V, 401.  
 1648 § 3: V, 401.  
 1649: V, 405 415.  
 1650: V, 402.  
 1651 § 1—2: V, 403.  
 1652: V, 404.  
 1653 § 1: V, 405.  
 1653 § 2: V, 405.  
 1653 § 3: V, 404.  
 1653 § 6: V, 404 405.  
 1654: V, 415.  
 1654 § 1: V, 405 406.  
 1654 § 2: V, 406.  
 1655 § 3: V, 400 415.  
 1655 § 4: V, 415.  
 1659: V, 415 416.  
 1684: V, 412 413 414.  
 1684 § 1: V, 412.  
 1684 § 2: V, 413.  
 1684—1689: V, 412.  
 1686: V, 413.  
 1701: I, 310.  
 1702: I, 303 304 307 308 309 311 315, V, 409.  
 1703: I, 303 304 305 307 308 309 334.  
 1704: I, 303 310 316.  
 1705 § 1: I, 303 306 307 308 309 334.  
 1705 § 2: I, 303 304 306 334.  
 1705 § 3: I, 303 304 305 306 334.  
 1711 § 2: I, 310.  
 1715: I, 309.  
 1723: I, 310.  
 1725 n. 4: I, 309.  
 1726: V, 330.  
 1729 § 4: V, 463.  
 1730: V, 423.  
 1731: V, 423.  
 1736: I, 310.  
 1738: I, 310, V, 433.  
 1740: I, 310.  
 1741: I, 310.  
 1742—1743: V, 394.  
 1742—1744: V, 429.  
 1742 § 1: V, 332 334 335.  
 1742 § 2: V, 335.  
 1743: V, 332.  
 1743 § 1: V, 334 399 425 448 464.  
 1743 § 2: V, 334 338 397 414 453.  
 1743 § 3: V, 457 464.  
 1744: V, 332 334 336 458.  
 1745 § 1—2: V, 335.  
 1745 § 2: V, 462.  
 1747: V, 442 452 453.  
 1747 n. 1: V, 419 429 430 471.  
 1747 n. 3: V, 332 419 429 430 431 432 433 442 470 471.  
 1748: V, 423 431.  
 1748 § 1: V, 429.  
 1748 § 2: V, 422.  
 1750—1753: V, 328 422.  
 1750: I, 314, V, 330 331 332 333 335 337 394 397 414 416 446 453 467.  
 1751: V, 332 333 335 397 410 412 414 419 421 429 430 431 433 434 435 442 446 448 452 453 470 471.  
 1752: V, 336 413 414 429 446.

- 1753: V, 330 331 397 442  
 447 453 467 471.  
 1754—1791: I, 327. V,  
 422.  
 1755 § 3: V, 464.  
 1756 § 2: I, 328.  
 1757 § 1: I, 328.  
 1757 § 3: I, 331. V, 440.  
 1757 § 3 n. 2: V, 331.  
 1758: I, 328 330.  
 1760: V, 446.  
 1767 § 1: I, 328.  
 1770—1781: I, 298 329.  
 1772: I, 330.  
 1773—1781: V, 335.  
 1773 § 1: I, 298.  
 1774: I, 330.  
 1775: I, 330.  
 1778: I, 330.  
 1779: I, 330. V, 462.  
 1781: I, 331.  
 1789: V, 453.  
 1789 n. 1: V, 458.  
 1791 § 1: V 421 423 452.  
 1791 § 2: V, 421 452 453.  
 1792—1805: V, 422.  
 1793: V, 469.  
 1796: V, 453.  
 1800: V, 338 414 468.  
 1800 § 4: V, 334.  
 1803: V, 469.  
 1804: V, 453 462.  
 1804 § 1—2: V, 469.  
 1806: I, 297.  
 1806—1811: V, 422.  
 1812—1824: V, 422.  
 1813 § 1: I, 298.  
 1816: V, 423 452.  
 1818: V, 453.  
 1819: V, 421.  
 1824: V, 338 414.  
 1824 § 2: V, 453.  
 1825—1828: V, 422.  
 1826: V, 423.  
 1827: V, 421 452.  
 1829—1836: V, 422.  
 1830 § 2: I, 336. V, 333  
 440.  
 1831 § 2: V, 333 336 338  
 397 414.  
 1836 § 2: V, 338 423 452.  
 1836 § 3: V, 333 397 414  
 453.  
 1861: V, 423.  
 1869: V, 429.  
 1869 § 1—2: V, 449 453.  
 1869 § 3: V, 423 429 434  
 442 446 449 452 453 462.  
 1873: V, 423.  
 1873 § 1: V, 395.  
 1873 § 1 n. 3: V, 454.  
 1880: V, 432.  
 1892: I, 317.
- 1892 n. 1: V, 417.  
 1892 n. 2: V, 405 407.  
 1892 n. 3: V, 416.  
 1894: I, 310.  
 1894 n. 1: V, 433.  
 1894 n. 2: V, 423.  
 1902: I, 314.  
 1904: I, 314.  
 1926: V, 395.  
 1930: V, 395.  
 1933—1959: I, 286.  
 1933 § 1: I, 321 336. V,  
 397 409.  
 1933 § 2: I, 311.  
 1933 § 3: I, 313. V, 409.  
 1934: V, 407 442.  
 1935 § 1: I, 320 321.  
 1935 § 2: I, 321.  
 1936: I, 311 322 323.  
 1937: I, 321 322.  
 1938 § 1—2: I, 323.  
 1939—1946: I, 288—289.  
 V, 330.  
 1939 § 1: I, 314 317 324  
 325. V, 439.  
 1939 § 2: I, 311 324.  
 1940: I, 290 293 295.  
 1940—1946: I, 292.  
 1941 § 1: I, 289 294 296  
 326.  
 1941 § 2: I, 290 295 296  
 298 326.  
 1941 § 3: I, 293 294 295.  
 1942 § 1: I, 311 318 324  
 325 326.  
 1942 § 2: I, 318 320 326.  
 1943: I, 293 295 297 298  
 299 328 331. V, 440.  
 1944 § 1: I, 297 327 330.  
 1944 § 2: I, 298 329.  
 1945: I, 297 299 332.  
 1946 § 1: I, 311 332 333.  
 1946 § 2 n. 1: I, 311 333.  
 1946 § 2 n. 2: I, 311 333  
 334 335. V, 440 464.  
 1946 § 2 n. 3: I, 311 331  
 333 336. V, 440 464.  
 1947: I, 311 315 336. V,  
 330 332 333 441 443  
 464.  
 1948: V, 441 443.  
 1949: V, 441.  
 1950: V, 443.  
 1951: V, 443.  
 1952: V, 441.  
 1953: V, 443.  
 1954: I, 311 315. V, 332  
 441.  
 1955: I, 315. V, 423 441.  
 1959: V, 332 337 446.  
 1962: V, 417.  
 1963: V, 417.
- 1989: V, 423.  
 1993: V, 417.  
 2147 § 2 n. 4: V, 332, 334.  
 2150: V, 332 334.  
 2161 § 2: V, 332 334.  
 2194 § 1: V, 332.  
 2195 § 1: I, 300 301. V,  
 407.  
 2195 § 2: I, 302. II, 311.  
 2197: V, 442 453.  
 2197 n. 2: I, 314. V, 332  
 442 471.  
 2197 n. 3: I, 314.  
 2199: V, 408.  
 2199—2208: I, 302.  
 2200: I, 302. V, 408.  
 2200 § 2: V, 446 464 472.  
 2201 § 1—3: V, 408.  
 2201 § 2: V, 413.  
 2201 § 4: V, 402.  
 2203 § 2: V, 408.  
 2205 § 1—2: V, 408.  
 2205 § 3—4: V, 409.  
 2206: V, 409.  
 2209: I, 304.  
 2210: V, 331 407 430.  
 2210 § 1: I, 316 323.  
 2210 § 2: I, 316 320 323.  
 2212 § 1—2, 4: I, 304.  
 2213: I, 304.  
 2215: V, 444.  
 2217 § 1 n. 1: I, 301.  
 2217 § 1 n. 2—3: II, 311.  
 2218 § 1: V, 443.  
 2218 § 2: I, 302. V, 409.  
 2219 § 1: I, 316. V, 395  
 441 464.  
 2222 § 1: I, 301.  
 2222 § 2: I, 301 303 311  
 334.  
 2223 § 1: I, 303.  
 2223 § 3: I, 311 312 314.  
 2225: I, 311.  
 2227 § 1: I, 317.  
 2228: V, 395.  
 2229 § 2: I, 302. V, 409.  
 2230: I, 304.  
 2231: I, 304.  
 2233 § 1: I, 302 303. V,  
 395 409 429 464.  
 2235: I, 304.  
 2237 § 1 n. 1: II, 313.  
 2237 § 2: II, 313 314.  
 2240: I, 303 305.  
 2241 § 1: II, 311 312.  
 2245 § 2: II, 312 314.  
 2242 § 3: II, 317.  
 2245 § 4: II, 312.  
 2246 § 1: II, 311.  
 2247 § 1—2: II, 311.  
 2248 § 1: II, 312.  
 2248 § 2: II, 317.  
 2250 § 3: II, 317.

- 2251: II, 312.  
 2252: II, 316.  
 2253: II, 312.  
 2253 n. 1: II, 312.  
 2253 n. 3: II, 313.  
 2254 § 1: II, 316.  
 2255 § 1: II, 311.  
 2262 § 1: I, 316.  
 2306: I, 334.  
 2307: I, 334 335.  
 2309: I, 335.  
 2311: I, 334.  
 2314: I, 304. II, 325. V, 406 407.  
 2314 § 1 n. 2: II, 323.  
 2314 § 1 n. 3: II, 322.  
 2315: I, 304.  
 2316: I, 304.  
 2319 § 1 n. 1 i 3: II, 344.  
 2319 § 1 n. 2—4, § 2: I, 304.  
 2320: I, 300 304. II, 314 322.  
 2323: I, 330.  
 2325: I, 304.  
 2326: I, 304.  
 2328: II, 322.  
 2335: I, 304.  
 2336 § 1: I, 304 311.  
 2336 § 2: I, 304 311 321.  
 2340: I, 304.  
 2343 § 1: II, 314 322.  
 2343 § 2: II, 322.  
 2344: I, 305.  
 2349—2357: I, 313.  
 2350 § 1: I, 301 306.  
 2350 § 2: I, 306.  
 2351: II, 322.  
 2354: I, 305 306.  
 2355: I, 305.  
 2356: II, 322.  
 2357—2359: I, 305.  
 2357 § 1: II, 323.  
 2359 § 2: II, 323.  
 2365: II, 309 310.  
 2367: II, 314.  
 2368 § 2: I, 301.  
 2369: I, 305. II, 314.  
 2371: I, 304 305.  
 2374: II, 318 320.  
 2377: III, 88.  
 2388 § 1: II, 314 315.  
 2392: V, 398.

## VIII. SKOROWIDZ REKOPISÓW

## Biblijne

- p<sup>in</sup>: IV, 153.  
 p<sup>67</sup>: IV, 153.  
 A: IV, 153.  
 Aleph: IV, 153.  
 B: IV, 153.  
 C: IV, 153.  
 Cambridge — Corpus College  
 509: V, 142—145.  
 Cividale — Muzeum  
 Codici sacri n<sup>o</sup> 6: I, 242—248 250 252 255 256.  
 Gdańsk — Biblioteka PAN  
 1976: V, 127 131.  
 1977: V, 126 127 128 129 130 131 132 142 143 144 146 147 148 150 151 152 153 154 155 156 157 158 161 162 163 164 165 170 175 176 177—189 191—197 585—590.  
 1978: V, 127 128 158.  
 2015: V, 131.  
 2031: IV, 287 288—291.  
 Mar F 61: IV, 344.  
 Mar F 91: IV, 344.  
 Mar F 104: V, 127 158.  
 Mar F 196: IV, 317 318—319.  
 Mar F 218: IV, 341 nn.  
 Mar F 400: IV, 341 nn.  
 Mar F 406: IV, 341 nn.  
 Mar Q 27: V, 131 141.  
 Getynga — Archiwum Państwowe  
 Deutschordensfoliant 276: V, 136.  
 Gniezno — Archiwum Archidiecezjalne  
 1: I, 217 220 221 222 224 227 256. II, 255.  
 1 a: I, 217 220 221 222 224.  
 2: I, 219.  
 67: II, 207 nn.  
 149: I, 216 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 237 238 255.  
 I a: IV, 544.  
 Heiligenkreutz  
 12: V, 291.  
 Karlsruhe  
 Augiensis 80: V, 289.  
 Kraków — Biblioteka Czarotoryskich  
 33: I, 94.  
 245: I, 81 102.  
 247: I, 75.  
 249: I, 76.  
 1207: I, 217 228.  
 1535: I, 75.  
 1596: IV, 538.  
 Teki Naruszewicza 50: I, 76.  
 Kraków — Biblioteka Jagiellońska  
 149: I, 17.  
 297 III: V, 126.  
 1292: V, 276 310—313.  
 2057: I, 236 237 239. V, 607.  
 Rkp Pudłowskię: I, 93.  
 Akcesja 97/1951: II, 208 nn.  
 Akcesja 128/1956: IV, 541.  
 Kraków — Biblioteka kapitulna  
 20(40): I, 229—236 255 256.  
 37(20): II, 207 nn.  
 43: I, 240 256.  
 141(44): II, 210 nn.  
 142(45): II, 210 nn.  
 143(46): II, 210 nn.  
 146(99): II, 210 nn.  
 208: I, 218 220 221 222 224 256. II, 255.  
 Kraków — Klasztor klarysek  
 Graduał bł. Salomei: II, 207 nn.  
 Kólewiec — Biblioteka Uniwersytecka  
 1249: V, 127.  
 Metz  
 612: V, 310.  
 Olsztyn — Archiwum Diecezji Warmińskiej

- A 4: IV, 36 555.  
 A 13: V, 203 210.  
 A 22: IV, 54.  
 A 23: III, 72.  
 A 24: II, 90. III, 64 75 76. IV, 46 64 65 66 67.  
 A 25: II, 79. IV, 69.  
 A 28: V, 203 206 210 211 212 216 217 220 221 222 224 226 228 231 236 237.  
 A 31: V, 203 208 212 222.  
 A 32: III, 71.  
 A 36: V, 204.  
 A 39: V, 211.  
 A 44: I, 31. V, 204.  
 A 46: V, 211 230.  
 A 60: V, 204.  
 A 63: V, 204 217 221 228 229 231 236.  
 A 73: II, 23.  
 A 84: V, 203.  
 A 88: II, 11. III, 28.  
 A 89: V, 7 18 19 23 44 61.  
 A 119: III, 72. IV, 51 65 67.  
 B 1: V, 7 9 15 18 23 24 26.  
 B 1 a: V, 6.  
 B 2: II, 10 11 12 15 16 17 19 20 25 27 28 29.  
 B 3: II, 10 15.  
 B 4: II, 13 16 17 19 20 25 26 27 28.  
 B 4 a: II, 26 27. IV, 73.  
 B 5: II, 11 13 15 16 17 19 20 27 28 29.  
 B 6: II, 11 16 26.  
 B 7: II, 21 22 26 28 29.  
 B 8: II, 12 16 17.  
 B 16: II, 13. III, 72.  
 B 21: II, 13.  
 B 28: II, 21 23.  
 B 31: II, 21 22 23.  
 B 41: II, 22.  
 B 43: II, 18.  
 B 44: II, 13 14.  
 B 60: IV, 71.  
 B 65: II, 13 14.  
 B 67: II, 27.  
 B 78 a: IV, 72.  
 B 82: II, 27.  
 B 90: II, 21.  
 B 168: III, 21.  
 B 235: II, 18.  
 B 247: II, 14.  
 C 4: IV, 51 73.  
 C 19: III, 49 51 59 60 68 69.  
 C 21: III, 59. V, 203 234.  
 C 53: IV, 22.  
 D 1—26: IV, 26.  
 D 3: I, 103.  
 D 4: I, 78.  
 D 5: I, 76.  
 D 8: I, 80 103.  
 D 27—72: IV, 27.  
 D 67: I, 71 73 74.  
 D 73—131: IV, 28.  
 D 100: IV, 539.  
 D 118: I, 28.  
 Ea 33: IV, 52.  
 Ea 35: IV, 46.  
 Eb 21: IV, 68.  
 Eb 69: IV, 75.  
 Ed 41: III, 52.  
 H 18: I, 56. V, 203.  
 H 19: I, 50 53 55. II, 89. IV, 37 53 68 74.  
 H 21: III, 51 71. IV, 37 38 39 41 48 49 51 55 58 60 65 72 73 78. V, 203 208 221 225 231.  
 H 22: IV, 55 80.  
 H 58: IV, 51 70 73.  
 H 127: IV, 47.  
 H 130: III, 68.  
 H 132: III, 66 67.  
 H 147: II, 87 88. IV, 73.  
 H 211: I, 128.  
 QS Bilderweitschen 1871...1828: III, 22.  
 QS Elbląg Ponart 1889: III, 18.  
 QS Elk 1872...1921: III, 17.  
 QS Jeziorany 1873...1918: III, 15.  
 QS Krekole 1911: III, 15.  
 QS Królewiec 1868...1889: III, 21.  
 QS Królewiec — Amalienau: III, 21.  
 QS Królewiec — Oberhaberberg: III, 21.  
 QS Mragowo 1896—1919: III, 17.  
 QS Olecko 1872...1921: III, 17.  
 QS Prabuty 1881...1918: III, 19.  
 QS Riedelsberg 1871...1895: III, 22.  
 QS Szibben 1871...1908: III, 22.  
 Liber processuum parafi Zegoty-Blan-ki: IV, 51 53.  
 Acta... betr. die Abtretung der poln. Capelle zu Heilsberg zur kath. Pfarrschule: II, 25.  
 Acta... Abtretung der... poln. Kirche zu Heilsberg an die... protest. Gemeinde betr.: II, 24 25.  
 Acta administrationis Episcopatus Warmiænsis 1705—1712: IV, 69.  
 Acta... Erbauung einer Kapelle... bei Fischhausen 1840—1897: III, 12—14.  
 Acta Generalia... das 900-jährige Jubiläum des hl. Adalbert betr. 1895—1898: III, 41 42.  
 Acta des General-Officialats... betr. translationem festi Sti Adalberti... 1797: III, 38.  
 Brevis historica informatio de origine Collegii Brunsbergensis Societatis Jesu: V, 8.  
 Acta Cap. 8: V, 208.  
 Acta Cap. 11: II, 67. III, 50 54 75. IV, 36 39 40 41 55 58 63 71 72 78 79.  
 Acta Cap. 12: II, 67 69 70 71 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82. III, 53 56 70 75. IV, 43 59 60 72 76.  
 Acta Cap. 13: II, 79 80 81 82 84 85 86 87 91. III, 65 69 71 73 74 75 77. IV, 42 43 44 45 46 56 59 60 62 64 66 67 76 77 78 79 80.

- Acta Cap. 17: I, 28 33 34 35 36 40 42 43  
46 51 53 54.
- Acta Cap. 18: I, 7 26 28 29 32 33 34  
35 36 40 41 51 54 55.
- Acta Cap. 19: I, 7 8 29 32 33 34 35 36  
39.
- Acta Cap. 24: IV, 5 8 9 13 18.
- Acta Cap. 54: IV, 59 60 64.
- Ab 22: II, 67 68 82. III, 51 54. IV, 39  
40 41 54 55 58 61.
- Ab 23: II, 68 71 72 74 78 81 82. III, 53  
64. IV, 41 45 59 60 61 62 64 71 72 75  
77.
- Ab 24: III, 52. IV, 42—43 44 55 56 58  
59 66 77.
- Ab 33: I, 10 35. III, 65 66. IV, 43 56.
- Ab 34: I, 8 9 28 35 44.
- Ab 35: I, 8 29.
- Ab 37: I, 8 9 35 36 37 38 39 40 41 42  
55.
- Ab 38: I, 10 11 34 35 36.
- Varia 11: IV, 51 70.
- Varia 23: IV, 47.
- F 4: II, 81.
- J 9: V, 7.
- L 10: V, 7 15.
- S 9: V, 18 43—65.
- T 10: V, 22.
- Anniversarium Andreae Chrisostomi  
Zaluski... IV, 46.
- Berechnung über die Einnahmen und  
Ausgaben der Stipendien 1787—1789:  
I, 33.
- Bistums-Inventar 1795: IV, 7 8 9 11 12  
13 14 15 16 17 18 21 25.
- Inventarium Episcopatus Warmiensis...  
Carolo... de Hohenzollern traditum:  
IV, 18 19 22 30 31.
- Schieblade LXIII nr 80: IV, 546.
- Acta Cap. Col. 1684—1729: IV, 62 63  
64 70 71 74.
- Acta Praetoria — Braniewo 1705—1710:  
II, 84. III, 75.
- Acta Praetoria — Braniewo 1710—1712:  
III, 73.
- Akta parafii Biskupiec nr 1: IV, 67  
68 69.
- Akta parafii Braniewo nr 3: IV, 72 73.
- Akta parafii Brąszwald nr 6: IV, 71  
73 74.
- Akta parafii Dobre Miasto nr 11: II,  
73 74 75 79 82.
- Akta parafii Frombork — archiprezbi-  
terat nr 7: II, 90.
- Akta parafii Frombork — wikariat:  
IV, 79.
- Akta parafii Reszel nr 3: IV, 46 51  
52 70 72 79.
- Akta parafii Reszel nr 7: IV, 74.
- Akta parafii Święta Lipka 1605—1729:  
III, 55.
- Akta parafii Żegoty-Blanki nr 1: II,  
85 87 88.
- Olsztyn — Archiwum Kurii Biskupiej  
Diecezji Warmińskiej  
Protokoły wizytacji kanonicznej: I, 178.  
III, 174—178.
- Sprawy duszpasterskie 1945—1950: II,  
160 161. III, 121.
- Sprawy katechetyczne 1945—1950, 1951  
—1955, 1956—1960: IV, 115.
- Statystyki kościelne: I, 188.
- Statystyki 1945—1950: I, 127 189. II,  
160. III, 159.
- Pelplin — Biblioteka Seminarium Du-  
chownego  
L 2: IV, 342 nn.  
L 10: IV, 342 nn.  
L 13: IV, 342 nn.  
L 21: IV, 342 nn.  
L 22: IV, 342 nn.  
17(27): V, 276 299—310 322.  
119(450): II, 207 nn.  
156(204): II, 209 nn. IV, 344.
- Płock — Biblioteka Seminarium Du-  
chownego  
1: II, 208 210 nn 255.  
2: II, 207 nn 258.
- Poznań — Archiwum Archidiecezjalne  
5: II, 209 nn.  
25: I, 217—218.  
26: II, 209 nn.  
31: I, 239.  
67: II, 207 nn.  
68: II, 207 nn.  
69: II, 207 209 nn.  
70: II, 208 nn.  
71: II, 208 nn.  
72: II, 208 nn.  
86: II, 209 nn.
- Poznań — Biblioteka Raczyńskich  
Qu II H.d.18: V, 288.  
156: V, 276—299 310—313 315—317 321.  
190: II, 208 nn.
- Praga — Státní knihovna ČSSR — Kle-  
mentinum  
X A 2: V, 123 124 125.
- Qumran, zobacz Indeks biblijny.
- Rzym — Archivum Romanum Societatis  
Iesu  
Fondo Gesuitico Epistolare 2: V, 71.  
Germ. 49: V, 69.  
Germ. 80: V, 18.  
Germ. 105: V, 89 100.  
Germ. 106: V, 89.  
Germ. 107: V, 91.  
Germ. 108: V, 91.  
Germ. 131: V, 92.  
Germ. 134: V, 18 97 101.  
Germ. 136: V, 18.  
Germ. 140: V, 18 73 90 91 92 96 97 101.  
Germ. 141: V, 96 97.  
Germ. 147: V, 89 90 100.  
Germ. 150: V, 91 101.  
Germ. 152: V, 18 96 97.  
Germ. 153: V, 18 97.

- Germ. 154: V, 18 97.  
 Germ. 155: V, 18 19 97.  
 Germ. 156: V, 101.  
 Germ. 158: V, 97 101.  
 Germ. 159: V, 97.  
 Germ. 160: V, 101.  
 Germ. 162: V, 96 97.  
 Germ. 163: V, 101.  
 Germ. 164: V, 18 70 97.  
 Germ. 165: V, 71.  
 Germ. 170: V, 101.  
 Germ. 173: V, 97 101.  
 Germ. 177: V, 101.  
 Lith. 6: V, 100.  
 Lith. 33: V, 18 22 92 93 94 95 97 101—  
 110.  
 Lith. 43: V, 74.  
 Pol. 6: V, 100.  
 Pol. 7/I: V, 90 100.  
 Pol. 7/II: V, 100.  
 Pol. 43: V, 100.  
 Pol. 50: V, 71 89 92 96 100 101.  
 Pol. 65: V, 97 101.  
 Pol. 78: V, 73.  
 Pol. 80: V, 96 97 98 101.  
 Pol. 81: V, 96 97 101.
- Soest  
 33 b: V, 171.
- Synai  
 491: V, 289.
- Szczecin — Wojewódzka i Miejska Bi-  
 blioteka Publiczna  
 Cam. Cod. 16 (XV.41): IV, 328 329—331.  
 Cam. Cod. 24 (XV.46): IV, 328 331—335.  
 XV.52: IV, 342 nn.  
 XV.53: IV, 342 nn.
- Tybinga — Biblioteka Uniwersytecka  
 Theol. lat. 207: V, 137.
- Uppsala — Biblioteka Uniwersytecka  
 H. 154: IV, 538 553.
- Watykan — Biblioteka Apostolska  
 Ms 4318: V, 310.
- Processus inform. Eppi Załuski Vol.  
 135: IV, 37 75.
- Warszawa — Biblioteka Narodowa  
 313: I, 218—219 228.  
 Perykopy Lubińskie: I, 218.  
 Sakramentarz Tyniecki: I, 216 219 220  
 221 222 223 224 225 226 227 228 237  
 257.
- Wrocław — Biblioteka Seminarium  
 Duchownego  
 9: IV, 344.  
 12: IV, 342 nn.  
 13: IV, 342 nn.  
 68: III, 235.  
 120: IV, 342 nn.  
 121: IV, 342 nn.
- Wrocław — Biblioteka Kapitulna  
 149(150): I, 229 231 233 234 237 238 256.
- Wrocław — Ossolineum  
 4175/III: I, 10 11 14 15 16 30 44.  
 4177/III: I, 30.  
 4180/II: I, 20 26 30 46 47 50 51 55.  
 4181/II: I, 46 47.  
 4182/III: I, 43.  
 4184/III: I, 20.  
 4240/I: I, 14 15 30.
- Wrocław — Biblioteka Uniwersytecka  
 I F 351: II, 206 nn.  
 I F 394: II, 208 nn.  
 I F 399: II, 208 nn.  
 I F 401: II, 208 nn.  
 I F 402: II, 209 nn.  
 I F 403: II, 208 nn.  
 I F 405: II, 208 209 nn.  
 I F 411: II, 207 nn.  
 I F 412: II, 207 209 nn.  
 I F 414: II, 207 209 nn.  
 I F 415: II, 207 209 nn.  
 I F 418: II, 207 nn.  
 I F 440: II, 209 nn.  
 I F 460: II, 208 nn.  
 I F 463: II, 206 nn.  
 I F 465: II, 208 nn.  
 I F 661: II, 209 nn.  
 I F 663/I: II, 209 nn.  
 I F 663/II: II, 209 nn.  
 I F 663/III: II, 209 nn.  
 I Q 178: II, 209 nn.  
 I Q 233: II, 209 nn.  
 I Q 255: II, 207 nn.  
 I Q 258: II, 208 nn.  
 I O 11: V, 276 310—313 314—315 317  
 322.  
 I D 4: V, 276 313 317—318 322.  
 IV F 169: II, 209 nn.  
 IV Q 28: V, 313 320.  
 IV Q 72: V, 276 313—315 322.

## IX. WYKAZ ILUSTRACJI

Tom I (1964)

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Portret Stanisława kardynała Hozjusza z drugiej połowy XVI wieku  | 4/5 |
| 2. Portret biskupa Adama Grabowskiego z pierwszej połowy XVIII wieku | 8/9 |
| 3. Portret biskupa Adama Grabowskiego z połowy XVIII wieku           | 8/9 |
| 4. Portret biskupa Adama Grabowskiego z połowy XVIII wieku           | 8/9 |
| 5. Medal z okazji objęcia rządów na Warmii w 1742 r. — awers         | 8/9 |
| 6. Druga strona medalu pamiątkowego z 1742 r.                        | 8/9 |



|  |       |
|--|-------|
| 7. Herb biskupa A. Grabowskiego namalowany za jego życia                         | 24/25 |
| 8. Autograf biskupa A. Grabowskiego  | 24/25 |
| 9. Dyrektorium Diecezji Warmińskiej z herbem biskupa A. Grabowskiego na rok 1745 | 24/25 |
| 10. Dyrektorium warmińskie z herbem biskupa A. Grabowskiego na rok 1756          | 24/25 |
| 11. Płaskorzeźba bizantyńska z połowy wieku XV                                   | 40/41 |
| 12. Popiersie kardynała S. Hozjusza według portretu z drugiej połowy wieku XVI   | 40/41 |
| 13. Dalmatyka podarowana katedrze przez biskupa A. Grabowskiego                  | 40/41 |
| 14. Herb biskupa A. Grabowskiego na dalmatyce                                    | 40/41 |
| 15. Ornament dekoracyjny na dalmatyce biskupa A. Grabowskiego                    | 56/57 |
| 16. Mapa biskupstwa warmińskiego Jana Fryderyka Endersch'a                       | 56/57 |
| 17. Panorama Lidzbarka z mapy Endersch'a   | 56/57 |
| 18. Ryzalit z herbem biskupa A. Grabowskiego w Lidzbarku                         | 56/57 |
| 19. Wnętrze katedry fromborskiej z widokiem na ołtarz główny z roku 1750         | 56/57 |

## Tom III (1966)

|   |       |
|---|-------|
| 20. Warmiński medal Tysiąclecia Chrztu Polski — awers   | 4     |
| 21. Warmiński medal Tysiąclecia Chrztu Polski — rewers  | 4     |
| 22. Kościół św. Wojciecha w Tękitach (rok 1628)         | 12    |
| 23. Św. Wojciech — fragment obrazu z XVII wieku         | 16/17 |
| 24. Tryptyk gotycki z kościoła św. Wojciecha w Tękitach | 16/17 |
| 25. Skrzydła zewnętrzne tryptyku z kościoła w Tękitach  | 32/33 |
| 26. Krzyż w Tękitach                                    | 32/33 |

## Tom IV (1967)

|  |         |
|--|---------|
| 27. Madonna z kościoła w Gietrzwałdzie   | 4/5     |
| 28. Ks. Walenty Gadowski (1861—1956)   | 476/477 |
| 29. Tabl. I: List E. S. Piccolominiego do króla polskiego z głosami B. Wapowskiego i J. Łaskiego | 528/529 |
| 30. Tabl. II: List E. S. Piccolominiego do U. Riederera z głosami jak wyżej                      | 528/529 |
| 31. Tabl. III: Koncept pełnomocnictwa kapitulnego z 1512 r.                                      | 523/529 |
| 32. Tabl. IV: Kopia memoriału prymasa Łaskiego z 1513 roku                                       | 528/529 |
| 33. Tabl. V: Przysięga biskupów warmińskich składana królowi polskiemu                           | 528/529 |
| 34. Tabl. VI: Sprawozdanie J. Blankenfelda z 29 IX 1953 r., k. 5                                 | 528/529 |
| 35. Tabl. VII: Kopia breve Leona X z 25 XI 1513 roku   | 528/529 |
| 36. Tabl. VIII: Kopia listu Zygmunta I do Ludwika II z 1520 r.                                   | 528/529 |

## Tom V (1968)

|   |     |
|---|-----|
| 37. Medal 400-lecia Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum”, awers i rewers | 4/5 |
|---|-----|

Skorowidze zestawil X. Julian Wojtkowski



## SKOROWIDZE DO STUDIÓW WARMIŃSKICH VI (1969)

Treść: I. Skorowidz nazwisk. II. Skorowidz nazw geograficznych. III. Skorowidz rzeczowy. IV. Skorowidz biblijny. V. Skorowidz kanoniczny. VI. Skorowidz rękopisów.

## I. SKOROWIDZ NAZWISK

- Abel 112 114 511  
 Abelard 103 119 149  
 Abezier Jan bp 43 54 176 177 180  
 Abraham 135  
 Abraham W. 18 174 180  
 Ackerman N. A. 437  
 Adam 89 105 112  
 Adler A. 447 448  
 Albert Wielki 101 107 124 125  
 Albert Ps. 107 108 169  
 Albinus 490  
 Albrecht Brandenburski 5 14 183 184  
 Aldama J. A. de 325  
 Aleksander IV pap. 177  
 Aleksander z Hales 91 101 102 106 169 515  
 Alfaro I. 101  
 Alipiusz 490  
 Altaner A. 370  
 Amalech 516  
 Amann E. 119  
 Ambroży św. 105 108 334 336  
 Amfiteatrow A. 339  
 Ammoniusz Hermeiou zob. Hermeiou  
 Ammoniusz  
 Andrzej ap. 35 36 73 234  
 Andrzej z Kokorzyna 159  
 Anna św. 6 9 46 106  
 Antón A. 348  
 Antychryst 114 138—140 151 170  
 Anzelm bp 30 176 180 208  
 Anzelm z Canterbury 90 101 110 114 119  
 136 521  
 Anzelm z Laon 120 153  
 Apoloniusz z Pergí 490  
 Apulejusz 490 497 498 504 505 507 508  
 Archimedes 490  
 Archytas 493 494  
 Arendt Antoni 233  
 Areopagita Dionizy Ps. 96 142 153 174  
 Ariusz 85  
 Arnold von Gelren 52 59  
 Arystoteles 155 159 489 490 493 494  
 496 497  
 August II król 225  
 Augustyn św. 86 87 91 93 94 96—101  
 103—105 108—111 114 116 117 124 129—  
 131 136—138 142 145 146 148 151 159 161  
 166 174 175 179 180 206 277 334 336 490  
 493 494 497 504 507 508 511—513  
 516—521  
 Augustyn Ps. 95  
 Auer J. 102  
 Bacon Roger 29  
 Baley S. 449  
 Balić K. 322  
 Balzer O. 59  
 Banaśkiewicz J. 243  
 Baraniecki L. bp 247  
 Barbarena T. 370 371  
 Barbosa A. 47 49 56 58 65 66  
 Bardenhewer O. 370  
 Bartłomiej ap. 521  
 Barycz H. 126  
 Batory Andrzej bp 205  
 Bazyli z Cezarei św. 490  
 Bażyńscy 39  
 Beda Venerabilis 93 516 517 519  
 Bender J. 28  
 Benedykt św. 179  
 Benedykt XII pap. 135 137 138 143  
 Benedykt XIV pap. 57  
 Bensch T. 255  
 Benzing J. 192  
 Berengaud 321  
 Bernard z Clairvaux 102 106 108 114 115  
 131 159 166 168 179 509 511 512—514 517  
 519—521 525  
 Bertholdus 27 47  
 Bertrams W. 348  
 Berutti C. 348  
 Betz J. 118  
 Besutti G. M. 321  
 Beumer J. 328  
 Bezac R. 361  
 Bialek L. 259  
 Biel Gabriel 116  
 Bielicka I. 428  
 Bilikiewicz T. 472  
 Bilingham Ryszard 159  
 Birch-Hirschfeld A. 26—28 30 31 33—37  
 39—45 47—59 61—66 68—72 74—76  
 78—82 128 213 524  
 Birkenmajer A. 526  
 Biskup M. 527  
 Bismarck O. 234  
 Bitterfeld z Brzegu Henryk 126  
 Blockhagen Walentyn 233  
 Bludau A. 232  
 Bober A. 127

- Bochenek J. 5 32  
 Boerjusz 101 489 490 494 496—499 501  
 503 504 506—508  
 Böhm Jan 226  
 Bonawentura św. 92 94 98 102 104 106—  
 108 110 116 118 131 135 136 146—148 151  
 152 159 163 166 169 515 520 521 525  
 Bonet M. 358  
 Bonifacy św. 34 50  
 Bonifacy VIII pap. 179  
 Bonifacy IX pap. 42 56 62 63 73 524  
 Borast J. 211  
 Borkowska M. G. 181  
 Borzyszkowski M. 85 161 509 526 528  
 Bouix D. 47 54 55 60 65 66 70 76  
 Boulard F. 245  
 Bouyer L. 160  
 Brachvogel E. 30 71  
 Brackmann A. 47  
 Brandt Ignacy 220 233  
 Brieskorn Józef 233  
 Brun German 58  
 Brunon K. von 48  
 Brygida Szwedzka św. 134 161 525  
 Buck R. 106 128  
 Budnowska E. 524  
 Buffon V. M. 325  
 Bułgakow M. 333 335—337 339 340  
 342—344  
 Burchert Andrzej 223 224  
 Burleigh Walter 159
- Cantor M. 497 501 503 506 507  
 Capello F. 64  
 Caraciolo Landulfus 160  
 Castán Lacoma L. 322  
 Cayphe Gotfryd 75  
 Cenzoryn 490  
 Cerdo Jakub 36 48  
 Chatelain E. 152  
 Chodyński Z. 18  
 Cholinus Matern 175 192—194 196 198 199  
 201—204 206 207 210  
 Chollet A. 150  
 Chomhart de Lauwe M. J. 432  
 Choromański Z. 360  
 Christ W. 506  
 Chrodegang 46—48 78 82  
 Chryzostom Jan św. 334 516—519  
 Cichowski Jan 229  
 Ciupak E. 244  
 Claxton Tomasz 159  
 Concetti G. 348  
 Congar Y. 114 325 326 347  
 Conus H.-T. 98  
 Coronata M. C. a 60 64  
 Costalunga M. 358  
 Coster von Venrade Arnold 53 54 59  
 Courcelle P. 146 505  
 Crossen Mikołaj 52 59  
 Cruchon C. 428  
 Crumpnow Michał G. 59  
 Cyprian św. 143
- Cyryl Aleksandryjski 319  
 Czapów C. 379 472  
 Czarliński Remigiusz Antoni 227 228 233
- Dąbrowski K. 470  
 Dahl S. 192 194 204  
 Dajczak J. 421 533  
 Dambach Jan 126  
 Damiáni Piotr św. 125  
 Daniel 138  
 Dantyszek Jan bp 186  
 Dawid 192 518  
 Dawid J. W. 444  
 Debesse M. 476  
 Debongnie P. 161  
 De Bruyne E. 493  
 Denifle H. 152  
 Denis J. 60  
 Denzinger H. 90 317  
 Denzler G. 321  
 d'Ercole G. 370 371  
 Derlatka T. 268  
 Desroche M. 245  
 Dillenschneider K. 328  
 Dingemans L. 251  
 Diofantos 503  
 Dioniziak R. 378  
 Dionizy św. 181  
 Dioscorus 94 110  
 Dittrich F. 41 184  
 Dohn A. 216  
 Dollard J. 447  
 Domańska B. 480  
 Domański J. 106  
 Dominik św. 179 180  
 Dondaine H. F. 152  
 Dönhoff August 230  
 Doob L. W. 447  
 Dorn L. A. 321  
 Dorota z Mąłowów Wielkich 127 128 131  
 140 158 161 167 523—526  
 Drzazga J. bp 247  
 Duns Szkot Jan 90 106 116 121 124  
 Durandus z S. Pourcain 116 118 135  
 Durst B. 134  
 Dybowski M. 434  
 Dziasek F. 370  
 Dziwisz S. 174
- Eckhart Jan 126  
 Edyp 445  
 Eichorn A. 20 52 54 174 187 191 192  
 212 216  
 Eisenhofer L. 173 180 196  
 Elias 140  
 Elżbieta (rekluza) 131  
 Elżbieta z Turyngii św. 179  
 Engelbrecht E. 27 38 40 41 59  
 Estreicher K. 183 194  
 Eucheriusz 505—508  
 Euklides 490 497 503 504  
 Eunomiusz 108  
 Eulenburg G. II. von 213 220 223 233

- Eutyches 108  
 Euzebiusz bp 332—335  
 Euzebiusz Hieronim zob. Hieronim św.  
 Evdokimov P. 331 332  
 Evodius 93  
 Evsebij bp zob. Euzebiusz bp  
 Ewa 105 318 320 321 326  
 Exeler A. 405  
 Fabian z Leżan bp 181 199  
 Famoso S. 361  
 Farnetani B. 152  
 Felisiak J. 480  
 Ferber Maurycy bp 5  
 Fermat P. 503  
 Fidiusz 450  
 Filip ap. 187  
 Filip kanclerz paryski 520  
 Finkenstein Karol 230  
 Fleischer F. 42 62 176 177 182 193  
 Fleming Henryk bp 30  
 Flis S. 306  
 Florian św. 179  
 Florowski G. 331  
 Forster K. 137 148  
 Fortunatus 143  
 Fox Gerard 45  
 Franciszek św. 179  
 Franz A. 174 179  
 Freud S. 445 447  
 Freytag Henryk 233—235  
 Fries H. 101 114  
 Frischzuh Jan 52  
 Fryderyk król 230  
 Funk F. 30  
 Gabriel archanioł 103  
 Galaj D. 270  
 Gałęski B. 269 270  
 Gamaliel 94  
 Gampl J. 358  
 Garamond K. 194 207  
 Garbacik E. 192  
 Gaudencjusz 490  
 Gedeon 106  
 Geenen G. 330  
 Geiselmann J. 118  
 Gelucke Mikołaj 63  
 Gémes C. 279 305  
 Gereon św. 181  
 Germogen bp 335—337  
 Gerson Jan 159  
 Gertruda, córka Doroty z Mątów W.  
 524  
 Gertruda św. 179 181  
 Giertych J. 14 183  
 Giese Tideman bp 186 527  
 Gilson E. 158 162 163  
 Glas Jan 48 59  
 Glauch S. 226  
 Glock C. Y. 243  
 Goddijn H. P. M. 243  
 Goddijn W. 243 400  
 Goethe J. W. 478  
 Gogacz M. 158  
 Goldbrunner J. 405  
 Górski Karol 125 128 176 524  
 Gotszalk z Pomuk 159  
 Grabmann M. 125  
 Grabowski A. S. bp 44 211 219  
 Granat W. 114 117 119 120 125 137 146—  
 148 400  
 Grenesmöle J. 59  
 Grillmeier A. 118  
 Grotkow Mikołaj zob. Mikołaj z Grof-  
 kowa  
 Gros L. 245  
 Grünau Abraham 206  
 Grunau Szymon 69  
 Grzegorz I Wielki pap. 96 129 136 141  
 Grzegorz VII pap. 125  
 Grzegorz IX pap. 117  
 Grzegorz XI pap. 53 177  
 Grzegorz z Elwiry 122  
 Grzegorz z Nazjanu 334  
 Grzegorz z Rimini 159  
 Gullford J. P. 296  
 Gulbinowicz H. 331  
 Gumilewski F. 333  
 Haaler 226  
 Han-Ilgiewicz N. 429 481  
 Häring B. 243  
 Hasenkamp H. 405  
 Hatten J. von 214  
 Hatten L. von 239  
 Hatten S. A. von 233 237  
 Heilsberg Henryk 63  
 Heinigk Bonawentura 226 236 237  
 Heinzmann R. 153  
 Helwidiusz 105  
 Hennig Juliusz 233  
 Henoch 140  
 Henryk bp chelmiński 180  
 Henryk Lew 34  
 Henryk proboszcz z Szalmii 32 33  
 Henryk z Wrocławia bp 174 179  
 Herbst 232  
 Herman de Melbingo 58  
 Herman z Pragi bp 25—33 38 41 47 52 59  
 68 78 80 82 84  
 Hermeiou Ammoniusz 493 494 505  
 Heron z Aleksandrii 490 503  
 Hessen S. 445  
 Heuyer G. 438  
 Heymens G. 535  
 Hieronim św. 105 108 336 516 517  
 Hieronim Ps. 107 108 169  
 Hill 235  
 Hinschius P. 46 47 66 67 71 72 76 77  
 Hipler F. 9 22 126—128 165 174 176—178  
 182 184—188 197 213 216 225  
 Hipokrates 433  
 Hoelge J. 80  
 Höffler C. 126  
 Hohenzollern J. von 232  
 Hohenzollern K. von bp 229 231

- Hoppe S. 191 206  
 Horodecka J. 440  
 Houp Adolf 204  
 Houtart F. 246 280  
 Hożjusz Stanisław bp 5 6 14 19 20 22 23  
 184—187 190 206 208  
 Huerga A. 347  
 Hugo ze św. Wiktora 108 116 123 145  
 146 166  
 Hugolin z Orvieto 159 160  
 Hurlock E. B. 378 385 386  
 Hus Jan 178  
  
 Ignacy z Antiochii św. 335 336 370  
 Ignacij abp 332—334 336  
 Ihnatowicz I. 217  
 Ildefons z Toledo św. 127  
 Innocenty III pap. 60 125  
 Isambert A. 473 474 476  
 Iserloh E. 125  
 Iwanicki A. 247 274 275  
 Izajasz 516  
  
 Jaczewski Z. 273  
 Jaeger W. 493  
 Jakub św. 182 187  
 Jakub z Eltville 159  
 Jakubczak F. 440  
 Jamblich 506  
 Jan ap. 87 100 117 187 206—208 334 511  
 513 516 517  
 Jan Chrzciciel św. 319 236  
 Jan XXII pap. 56 61 62 135 137  
 Jan XXIII antypap. 59  
 Jan XXIII pap. 322  
 Jan de Kadenau 59  
 Jan de Scoten 58  
 Jan z Bassalis 159  
 Jan z Damaszku św. 95 104 108 518  
 Jan z Jeleniej Góry 126  
 Jan z Kwidzyna 85 509 522—525  
 Jan z Poliacco 159  
 Jandziszak K. 244 245  
 Janowicz Fryderyk 215 216  
 Januszko Z. 252 254 255  
 Jasińska M. 441  
 Jasiński J. 228  
 Jaworski M. 399  
 Jędrzejowska H. 91  
 Jedzki 233  
 Jeremiasz 207  
 Jerzy św. 9 10  
 Jesse 106  
 Jezus Chrystus 12 34 42 43 85—96 98 99  
 101 102 104—107 109 111—114 116—120  
 123 125 126 128 129 131—133 135—138  
 140—145 147—150 161 162 169 170 179  
 184 206—208 222 318 321 323—327 329  
 332—338 341 344 345 347 348 360 364—  
 367 372 373 400 401 404 415 417 419 421  
 422 453 454 472 473 481 489 490 505  
 511—521 528 535 537 538  
 Jeżowski L. 524  
  
 Jimenez-Urresti T. 347  
 Joachim de Fiore 140  
 Jokasta 445  
 Jonaczyk Z. 244  
 Jonasz, metropolita ruski 338  
 Jordan Z. 493 494 496 497 504  
 Józef z Arymatei 93 94  
 Judasz ap. 519  
 Jugie M. 119 336—338  
 Jungingen Konrad von 524  
 Jungnitz J. 174 205  
 Juta z Chelmży 525  
  
 Kaczmarek L. 114 406  
 Kaliński A. zob. Iwanicki A.  
 Kalkowski W. 387 388 397 398 403  
 Kalużyński Z. 206  
 Kałwa P. 348  
 Kalys Mikołaj 57 58  
 Kamiński S. 492  
 Kapella M. 494  
 Kappa 226  
 Karmelita Gerard 159  
 Karnkowski S. bp 186 194 195 205 209  
 Kartezjusz R. 503  
 Kasjodor 489—508  
 Kaszubowski 223  
 Katanski A. 332  
 Katarzyna św. 11 218 235 523  
 Keller J. 408  
 Kerschensteiner G. 443  
 Key H. 444  
 Kielar P. 180  
 Kiełczewska-Zaleska M. 252 254 255  
 Kieller M. 244  
 Kietliński H. 245  
 King A. A. 177 180  
 Kippert K. 307  
 Klemens św. 322  
 Klemens V pap. 55  
 Klemens z Aleksandrii 490  
 Klemens Rzymski św. 370  
 Klenowski J. 243  
 Klepacz M. 411  
 Kłoskowska A. 280  
 Kłosowski Jan 233  
 Klunder Arnold 180  
 Knolleysen Jan 211  
 Knor Michał 215  
 Kobylecki S. 259  
 Koch J. 490  
 Kolberg A. 31 34 174 176 178—182 191 228  
 Kondracki J. 252 254 255  
 Konopiński J. 462 472  
 Konrad proboszcz z Głotowa 32 47  
 Konrad z Soltowa 159  
 Konstancy Wielki 371  
 Kopernik Andrzej 527  
 Kopernik Mikołaj 526—528  
 Korewa J. 20  
 Korośak B. 107  
 Korytkowski J. 216 225  
 Korża H. 245 393

- Kosiński L. 261 262 264  
 Kosowska-Syczewska Z. 440  
 Kostka Piotr bp 194  
 Kotłowski K. 473  
 Kotsa J. 162  
 Kotula R. 181  
 Kowalski R. 405  
 Kowalski S. 135  
 Kranich Antoni 233  
 Krąpiec A. M. 102  
 Krasicki I. bp 217 218 226 228  
 Krasieński F. bp 193 208—210  
 Kraszewski Z. J. 105  
 Krenzer F. 275—277  
 Kromer Marcin bp 5 6 13—15 17 18 22  
 23 53 173—210  
 Krüger K. 176 180  
 Krupa L. A. 329  
 Krzyżaniakowa J. 126  
 Kuhschmalz Franciszek bp 37 40 54 178  
 Kujawska-Kommender T. 524  
 Kumor B. 21 249  
 Kunowski S. 392  
 Kunza G. 524  
 Kurdwanowski J. F. bp 214  
 Kurdziałek M. 492  
 Kwilecki A. 262  
 Kwintylian 490 494
- Labbens J. 245  
 Laboux J. 246  
 Labuda G. 29  
 Lange Arnold 58  
 Lange Piotr 233  
 Laskonogi 60
- Laszewski M. R. 216  
 Leurentin R. 321 325 327 328  
 Le Bras G. 245 251 277 279 280 282 286  
 305 395  
 Leclercq L. 160  
 Legowicz J. 160  
 Leisching P. 358  
 Leitmeier C. 358  
 Leo J. 29  
 Leon I Wielki pap. 93 516  
 Leon XIII pap. 322  
 Leoní A. 245  
 Le Senne R. 535  
 Lestocquoy J. 245  
 Leszczyński Wacław bp 51  
 Levy D. M. 431 443 447 448  
 Librowski S. 54 55  
 Lichten 233  
 Liedke F. 26  
 Lijewski T. 271  
 Likowski E. 18  
 Lisiecki A. 370  
 Lisowski O. M. 393  
 Lisowski S. 244  
 Liszka J. 244  
 Łobodzińska B. 442  
 Lohner R. 444
- Lohr M. 489 491  
 Lombard Piotr 86 88 90 92 96—98 101 104  
 108—111 119—121 143 144 147 151 159 166  
 Longin 214  
 Lortz J. 14  
 Łoś J. 184  
 Lotter Melchior 181 183  
 Loytz Jan 527  
 Lubac H. de 137  
 Lubański M. 492  
 Lubojański J. 268  
 Lucyfer z Calaris 132  
 Ludwich 237  
 Ludwik Pobożny 78  
 Łukasz ew. 93 108 139 208  
 Luter Marcin 128 184  
 Lutherborgh Szymon 63
- Maciej z Janowa 125 126 128 140  
 Madej H. 281  
 Majcher Z. 67 75 77  
 Majka J. 400  
 Makarenko A. S. 438 449  
 Makarij zob. Bułgakow M.  
 Makary metropolita 336 337  
 Makary Antiocheński patriarcha 339  
 Makrobiusz 505  
 Maleczyńska E. 126 140  
 Malevanski Sylwester bp 343  
 Malinowski N. 332—344  
 Makowski T. 306  
 Mansi J. 78  
 Manteuffel T. 176  
 Marcin św. 70  
 Marcin V pap. 40  
 Marciszewski J. 58  
 Marek ew. 117 207 208  
 Mariański J. 244  
 Marienburg Andrzej 58 78  
 Markiewicz W. 302  
 Markowski M. 159  
 Marquardt A. M. 211 233 235 236  
 Marquardt J. 233 234  
 Marrou H. 504  
 Mayja 95 100 103—109 111 114 135 136  
 141 161 168 169 179 207 208 317—329  
 Matern Georg 12 19 28 30 221 233  
 Matern Gerhard 28 40 47—49 53 56 61—  
 65 68 69 79  
 Mateusz ew. 100 112 117 138 139 208  
 516 517  
 Mateusz z Krakowa 115 126 160  
 Maur Hraban 519  
 Melsag Jakub 54  
 Mendez Arceo S. bp 322  
 Mernberg J. zob. Jan z Kwidzyna  
 Messener Thilen 59  
 Michał św. 216 219 236 237  
 Michalski K. 160  
 Michel A. 102 119  
 Michiels G. 372  
 Miciński A. 58  
 Mikołajczyk M. 174

- Mikołaj de Campo 58  
 Mikołaj de Henningsdorf 63  
 Mikołaj von Velde 63  
 Mikołaj z Grotkowa 34—36 43 45 48 52  
 59 82  
 Mikołaj z Pszczółek 523  
 Milaś Nikodem bp 343 344  
 Milicz z Kromieryża Jan 125 126 128 140  
 Mirek F. 421  
 Młyn Ludwik 81  
 Mniszchówna M. 338  
 Moberg D. O. 243  
 Mocki Piotr 226 236  
 Mocki Stanisław 226 237  
 Mohn A. 524  
 Mohyla Piotr metropolita 339  
 Mojżesz 106 505 516  
 Molin J. B. 173  
 Montanus Henryk 229  
 Montanus Maciej 211 213 227 229 230  
 Montini Jan zob. Paweł VI pap.  
 Morawski B. 244  
 Morawski M. 71  
 Motzki A. 63  
 Mowrer O. H. 447  
 Mozellin 223  
 Mroczkowski P. 392  
 Mucjan 490  
 Mućka 244  
 Myczka E. 291  
  
 Nagy S. 347  
 Nassalski O. 533  
 Nestoriusz 85 86 108 321  
 Netter-Waldensis Tomasz 114  
 Neumann Józef 218 222 233 234 239  
 Neunheuser B. 118 124  
 Nikicki F. 338  
 Nikodem 93 94  
 Nikomach z Gerazy 490 494 496—498  
 503—509  
 Nikon patriarcha moskiewski 335  
 Nilskij I. 344  
 Nino Picado A. 321  
 Nowak A. 244  
 Nowak W. 173  
 Nowakowski S. 270  
 Nykiel J. 244  
  
 Oblak J. 5 13 14 27 29 30 33 49 57 176 184  
 185 190 252 257 274 275 308  
 Ockham Wilhelm 118 124 125 159 168  
 Olbrisch A. 128  
 Olczyk A. 31 33 35 36 43  
 Olejnik S. 332  
 Onclin W. 347  
 Oracki T. 229  
 Orygenes 234  
 Ostau Krzysztof 230  
 Oyta Henryk zob. Totting Oyta Henryk  
  
 Paisij Aleksandryjski patriarcha 339  
 Paleolog Michał 125 138  
  
 Pałka P. 75  
 Parente P. 98  
 Parzyńska M. 440  
 Pascher J. 370 371  
 Pastuszka J. 406 533 535  
 Pauly 504  
 Paweł ap. 12 34 50 93 115 124 139 140 142  
 145 175 206 317 323 334 415 512 513 528  
 Paweł III pap. 527  
 Paweł VI pap. 317—329 349 358 361 366  
 373 374 423 444 453 467  
 Pawełczyńska A. 244 272 293 296 302 303  
 312 313 395  
 Pawlicki S. 505  
 Pawłow J. P. 433  
 Pawluk T. 347  
 Pelagiusz 143  
 Pelczarowa M. 91  
 Perlbach M. 57 58 63 78  
 Petroni A. 348  
 Petrarka F. 159  
 Pfliegler M. 476  
 Phillips G. 325  
 Pieronek T. 46 58 59 64 66 67 70—72 74  
 76 370  
 Pin E. 246 287  
 Piolanti A. 146  
 Piotr ap. 12 28 42 50 114 115 135 179 206  
 317 323 348 400 519  
 Piotr z Adly 159  
 Piotr z Guichart 159  
 Piotr z Kandii 159  
 Piskorska B. 271  
 Piskorz J. 409 410 415 419  
 Pitagoras 493 506  
 Pius IV pap. 317  
 Pius V pap. 219 236  
 Pius IX pap. 319 354  
 Pius X pap. 317  
 Pius XI pap. 410 411  
 Pius XII pap. 317 320 328 350 400 403  
 405 421  
 Piwarski K. 5 14  
 Piwowski W. 243 280 293 305 385 387  
 388 390 391 396 397 400—402 528 534  
 Plastwig Jan 30  
 Platon 168 489 490 493 494 496 497 504  
 Plaza Tomasz 175 195 197—205 207 209 210  
 Plöchl W. 46 47 49 50  
 Płoski S. 244  
 Plotyn 168  
 Podolecki J. 335  
 Podolski Łukasz 192  
 Pogwicz 231 233  
 Pohl Juliusz 233  
 Polentz J. 183  
 Poncjusz Piłat 519  
 Poppelmann Karol 233  
 Poręba P. 423 438 479  
 Porfyriusz 492  
 Poschmann A. 228  
 Poschmann B. 119—121  
 Pottel B. 27 31 50 56 71 79



- Potocki Stefan 216  
 Potocki Teodor bp 21 214 216—218 220  
 222—225 228—230 232 234—241  
 Powodowski 174 210  
 Preuck Jan 211  
 Proklos 493  
 Prosper z Akwitanii 513  
 Prus S. 397 398  
 Prysejan 494  
 Przecławka A. 384 392  
 Przecławski K. 480  
 Przekop E. 25  
 Przybylski B. 106 321 325 328  
 Przymusiła A. 160  
 Ptolemeusz Klaudiusz 490  
 Pyclik W. 244  
  
 Queiss Erhard 183  
 Quilliet H. 135  
  
 Rabe Baltazar 63 78  
 Radbert Paschasius 108  
 Rahner K. 101 347  
 Ramirez J. 347  
 Ratzinger J. 137 347  
 Rautenberg 233  
 Reding M. 114  
 Remy J. 251  
 Richard M. 135  
 Ripberger A. 108  
 Rodington Jan 159 160  
 Rogalli J. C. 216  
 Rogalski A. 29 37 42 178 185 189  
 Rogoziński Z. 296  
 Röhrich V. 26—29 31 32 34 41  
 Romahn Paweł 233  
 Romanowski A. 408  
 Romita F. 357 370  
 Roschini G. M. 321 324 328  
 Rosieński E. 186  
 Rozkwitalski J. 476  
 Rubin W. 348 358  
 Rubinsztejn S. 433  
 Rugettel 176 177  
 Rumiński J. 524  
 Ryczan K. 244  
 Rylko T. 407 408 412  
 Ryman Jan bp 523  
 Ryszard z Middletown 134 166  
 Ryszard ze św. Wiktora 100 101 111 166  
 169 525  
  
 Saage J. M. 26 28  
 Sabeliusz 85  
 Salaverri J. 328  
 Salomon 510  
 Samson z Woryn 175 191 192 195—202 207  
 Schafsberg Henryk 53  
 Schenek B. T. von 216 223  
 Schenk W. 9 18 122 173 174 177 421  
 Schleiff A. 126 140 165  
 Schlette H. R. 116  
 Schlichting 229  
  
 Schmalzgrueber F. 58  
 Schmauch H. 26 527  
 Schmaus M. 118  
 Schmid W. 506  
 Schmidt G. 34 50  
 Schneider P. 37 46 47 50 60 64 66 67 72  
 76 78  
 Schonenwald Gerard de 63  
 Schönmetzer A. 90 317  
 Schreuder O. 243 307  
 Schulz F. 233  
 Schwarzbach F. 28 50  
 Schwerin 216 241  
 Scultetti Walenty 180 181 191 196 197  
 Sczaniecki P. 18 184  
 Seekler M. 111  
 Sedlak W. 327  
 Seneka Młodszy 490  
 Seńko W. 158 159 163  
 Shin Anzai K. 244  
 Sieniawski E. 176 191  
 Sigurd z Trondheim 117  
 Sikorski J. 526 527  
 Silnicki T. 46  
 Simonetti Jakub 233  
 Skórzyńska Z. 384 385 391  
 Skowron S. 436  
 Skowroński Karol 232—234 240 242  
 Skulska W. 443  
 Smirnow P. 332 336  
 Sobiewolski Jan 222  
 Soczewski Justyn 233  
 Soltys Maciej Aleksander 215 216  
 Soltyszewski S. 348 358  
 Sorbom Henryk bp 29 39 41—43 52  
 Spačil T. 339 344  
 Spearman 296 316  
 Spionek H. 426 438  
 Srokowski S. 252  
 Stachnik R. 128 523—525  
 Stählin O. 506  
 Staniszewski W. 114  
 Starosta F. 244  
 Stefan św. 201 207  
 Steffen F. 69 69  
 Steinbuth Piotr 53 58  
 Stepa J. 404  
 Sterchin Jan 78  
 Stirnimann H. 328  
 Stockenhausen Jan 233  
 Stokowska M. 86 137  
 Strachowski W. F. F. von 239  
 Strózewski W. 166  
 Stryprock Jan bp 36 38 41 48 50 52 177  
 Suenens L. J. 322  
 Sukertowa-Biedrawina E. 278  
 Swansfelt Mikołaj 59  
 Swida H. 386  
 Świąciecki A. 393 394  
 Świeżawski S. 106 153 154 158 159 163—167  
 Swinehead Ryszard 159  
 Szarfenberger Marek 186  
 Szczepański J. 245 246 378

- Szczepański T. J. 215  
 Szeffler 226  
 Szembek K. A. J. bp 219 223—225 228  
 Szemborowski 227  
 Szorc A. 211 214  
 Szuman S. 426 436  
 Szwagrzyk T. 7 10 358  
  
 Taras P. 244 400 401  
 Tarasiuk S. 411  
 Tarnowski J. 533 535  
 Tauler Jan 126 527  
 Teliga C. 59  
 Tempier Stefan 152  
 Teodoryk de Ulsen 58 63  
 Teofilakt 516  
 Tertulian 336  
 Teschner J. I. 213  
 Thal Franciszek 233  
 Thiel 233  
 Thietmar kronikarz 79  
 Tichon Zadoński bp 340  
 Tidick E. 31  
 Tilanus C. P. G. 279  
 Tomaszkievicz T. 433  
 Tomasz z Alewinu 88 90 92—95 98—102  
     104—108 110 111 116—118 121 123—125  
     129 131 132 134 135 139 141—143 145—  
     147 151 155 157 163 166 169 170 516 519  
 Torquebiau P. 37 46 66 72 76  
 Totting Oyta Henryk 124 126 159  
 Trazylusz 504  
 Triller A. zob. Birch-Hirschfeld A.  
 Trybusiewicz J. 387  
 Turek W. 377 388 392 395 399 420 532 539  
 Twardowski Samuel 222  
 Tye T. 29  
 Tymczak A. 110 111  
 Tyszkiewicz S. 332  
  
 Ulanowski B. 186 193  
 Ulryk ze Strassburga 101  
 Urszula św. 181  
  
 Vandenbroucke F. 160  
 Varmiensis 216  
 Vegrin T. 524  
 Verscheure J. 245  
 Vonelsen 233  
 Vidal P. 56 60 64  
 Vogelsang Henryk bp 40 53 62 63  
 Voigt J. 34  
 Vorgrimmler H. 121 135  
 Vormelant Henryk 63  
  
 Wach W. 261  
 Waczenrode Łukasz bp 176 181  
 Wakar A. 257  
 Walburga św. 179  
 Waldhauser Konrad 128 140  
 Waldów Mikołaj 57 59 63  
 Walichnowski F. 270  
 Waron 490  
  
 Wawro R. 244  
 Wawrzyniec św. 520  
 Wedlar Mikołaj 126  
 Weiler A. 161  
 Weinreich 226 233  
 Weiss Jan 226  
 Weiss Paweł 215 216 226  
 Weiss Regina 215  
 Wele F. 244 245 282 285 286 291 390 392  
 Welpa B. 266  
 Wendrich 226  
 Wenger A. 321 329  
 Werminghoff A. 71 78  
 Werner 233  
 Werner T. 211  
 Wernz F. 56 57 60 64  
 Westpfahl H. 128 523—525  
 Wieboldus, prob. w Świątkach 78  
 Wichert Jan 233  
 Wicki N. 147  
 Wielif Jan 90 178  
 Wiersma E. 535  
 Wierzbiicka J. 438  
 Wietrzyński S. 401  
 Wilamowski B. 268  
 Wilczyński T. bp 247 257 304  
 Wilhelm z Auxerre 101 153  
 Wilhelm z Owernii 101  
 Wilhelm z Ware 159  
 Will K. 524  
 Wincenty św. 521  
 Winkeler Arnold 63  
 Winnicki M. 262  
 Winter E. 115 126 140  
 Wirth L. 301  
 Witkowski W. 244  
 Witwicki W. 433  
 Włodek Z. 159  
 Woelky C. P. 26 28 75  
 Wogenap Henryk bp 34 52  
 Wojciech, płatnerz gdański 523  
 Wojciech św. 176 533  
 Wójcik W. 348 358 370 371  
 Wojski 236  
 Wojtkowski J. 108 194 317 509  
 Wojtyła K. 429  
 Wolf T. 181  
 Wolson Ernest 215 216 218 223—225 236  
 Woodham Adam 159  
 Wormeland Mikołaj 63  
 Woronowski F. 533 536  
 Woronowski J. 244  
 Wrona W. 174 193  
 Wronka A. 182  
 Wrzesiński W. 261  
 Wrzeszcz Z. 163  
 Wunder Augustyn 233  
  
 Zachorowski S. 46 47 50 54 55 58 60 62  
     64 66 67 72 76—79  
 Zalewski Z. 174  
 Załuski A. C. bp 214 219  
 Zaniewski R. 421

Zawadzki S. 405 406  
 Zawisza M. 216  
 Zdaniewicz W. 244  
 Zedlitz K. von 228  
 Zehmen K. von 233  
 Zieleńczyk A. 445  
 Zins H. 5

Ziólkowski J. 260 301  
 Ziólkowski M. 146  
 Zórawski Andrzej 233  
 Zuberbier A. 347  
 Zygmunt I król 59  
 Zygulski K. 272  
 Żyromski S. 260 264

## II. SKOROWIDZ NAZW GEOGRAFICZNYCH

Alkwizgran 78 523  
 Ameryka 243  
 Angers 325  
 Arras 245  
 Austria 308  
 Azja 372

Bałga rzeka 215  
 Bałtyk 255  
 Barcelona 90 317  
 Barciany 252 264  
 Barczewko 12  
 Barczewo 9 20 254 258  
 Bartąg 16  
 Bartoszyce 213 229 252 256—258 261—263  
 265 267 276 283—291 293 294 297 300 302  
 304 308—312  
 Basznia Dolna 244  
 Bazyleja 124 181 370  
 Bażyny 236  
 Belgia 306  
 Berlin 30 46 63 71 232 307 490 493 494  
 Biała Piska 255  
 Biała Stara 244  
 Białystok 247 256 263  
 Biesowo 9  
 Biskupiec Pomorski 264  
 Biskupiec Warmiński 9 12 254 256 258  
 261—263 265 266 276 283—291 293 294  
 297 300 302 304 308—312  
 Bisztynek 183 216 234  
 Blanki 11 15  
 Błudowo 8 304  
 Bolesławiec 48 59  
 Bolonia 57 58  
 Bosalebska Góra 34  
 Borna 27  
 Braniewo 5 9 10 13 14 19 20 22 23 26—31  
 39 47 57 63 84 174 176 178 180 184 190  
 213 215—218 220 225 229—231 233—235  
 238 240 241 252 256 258 259 261—263 265  
 276 283—291 293 294 297 300 302 304 306  
 308—312  
 Brąswald 8 11 17  
 Brugge 493  
 Brytania Wielka 306  
 Budziszyn 28 50  
 Butryny 7 16 17  
 Bydgoszcz 5

Castel Gandolfo 322  
 Cerkiewnik 39 40  
 Chełmno 524  
 Chełmża 80  
 Cichy 308  
 Coesfeld 523  
 Coutances 245  
 Cuernavaca 322  
 Czechy 30 59 161  
 Dąbrowa 40  
 Dąbrówno 254 264  
 Dobre Miasto 10 16—18 25 29 33—36  
 38—41 43 46—49 51—53 55—59 61 64—77  
 79—81 83 84 183 213 236 258  
 Drwęca Warmińska rzeka 254  
 Düsseldorf 114  
 Drużno jezioro 252  
 Działdowo 256  
 Dzierżgoń 254  
 Egipt 516  
 Eichstätt 321  
 Einsiedeln 523  
 Ekwador 322  
 Elbląg 5 178 206 213 224—226 234 236 241  
 262 256—259 261—265 267 283—294 297  
 300 302 304 308—312  
 Ełdyty 239  
 Ełk 255 256 258 261—263 265 276 283—291  
 293 294 297 301 302 304 306 308—312  
 Essen 279  
 Europa 57 213 243 245  
 Fatima 320 323  
 Frańczki 6 8 9  
 Francja 181 245 251 262 286 306  
 Frankfurt n. Menem 198 202 204  
 Frombork 6 7 9—11 30 32 34 48 54 56 57  
 61 68 80 83 191 213 221 222 226 229 236  
 238—240 252 259 264  
 Fryburg 28 101 108 118 119 124 125 147  
 173 174 179 317 370  
 Galileja 94  
 Galiny 213  
 Garb Lubawski 254  
 Gardeja 264  
 Gdańsk 5 91 126 127 164 204 223 247 252  
 256 263 523 525 527

- Genewa 444  
 Giżycko 80 254 256—258 261—263 265 266  
 276 283—295 297 300 302 304 308—312  
 Głotowo 26—29 31—36 38 41 49 52 61 58  
 72—74 84  
 Gniezno 60 173 177 209 210 220 223  
 Gnojewo 226  
 Goldap 252 255—258 261—263 265 267 276  
 283—291 293 294 297 300 302 304 308—  
 312  
 Goldapa rzeka 255  
 Góra Dylewska 252  
 Góra Oliwna 94 107 143  
 Góra Zamkowa 252  
 Górowo Haweckie 252  
 Gradki 39 40 54  
 Grudziądz 476  
 Grunwald 38  
 Gryżliny 8  
 Grzęda 7 18  
 Guadalajara 322  
 Guber rzeka 252  
 Gutkowo 303  
  
 Halberstadt 34 50  
 Halle 34  
 Hamburg 204  
 Henrykowo 17  
 Herne 523  
 Hiszpania 306 322  
 Hogwald 226  
 Holandia 30 181 306 523  
 Huta Krzeszowska 244  
  
 Ignalino 14 20  
 Hawa 254 256 257 261—263 265 266 276  
 283—294 297 300 302 304 308—312  
 Innsbruck 476  
 Irlandia 306  
 Italia zob. Włochy  
  
 Jasna Góra 321  
 Jerozolima 510  
 Jesionowo 39 40 54  
 Jeziorak jezioro 254  
 Jeziorany 6 11 15 224 259  
 Jonkowo 17  
 Kabocaym 38  
 Kalborno 17  
 Kamieniec 277  
 Kana Galilejska 187  
 Karczowska Dolne 252  
 Karolewo 249  
 Kawkowo 183  
 Kętrzyn 34 254 256—258 261—263 265—267  
 283—291 293 294 297 300 302 304 308—312  
 Kielce 303 411  
 Kierwiny 237  
 Kijów 343  
 Kisieliec 264  
 Kitzinge 260  
 Klebark 7 9 10 17 19 20  
 Kłobowo 13 14  
  
 Klewki 9 17 183  
 Kochanówka 8  
 Kolonia 181 186 192—194 197 200 202 205  
 207 210 490  
 Kolno k. Reszła 8 9  
 Korsze 252 264  
 Korynt 417  
 Koszalin 523  
 Kraina Wielkich Jezior 254 255  
 Kraków 18 46 57—59 85 127 137 173 174  
 184 186 192 200 207 209 210 243 280 317  
 407 444 505  
 Kraszewo 17  
 Krekole 6 11 18 277  
 Królewiec 12 20 34 181 213 216 217 228 231  
 Kumelsk 249  
 Kurlandia 229  
 Kwidzyn 127 164 167 254 256—258 261—  
 263 265 266 283—291 293 294 297 300 302  
 304 308—312 524  
 Kwiecewo 183  
  
 Lasy Napiwodzkie 255  
 Lasy Taborskie 254  
 Lechowo 8 18 19  
 Leginy 8 10 307  
 Lęgno 39 40  
 Lejda 490  
 Lesiny Wielkie 249  
 Łęczany 20  
 Lidzbarsk Warmiński 6 9—11 13 19 20 27  
 30 78 184 185 194 200 206 224 237 241  
 253 254 256 258 259 263 265—267 276  
 283—292 297 300 302 304 306 308—312  
 Lille 245  
 Limajno jezioro 39  
 Limburg 276 321  
 Linköping 43  
 Lipsk 26 27 30 57 183 191 443 489 490 493  
 494 497 504  
 Lisieux 322  
 Litwa 190 193 196 205 210  
 Łobez 293  
 Łomy 38—40  
 Londyn 177  
 Łotwa 229  
 Lowanium 251  
 Lublin 9 18 20 31 46 67 90 106 114 117 122  
 125 137 159 173 174 180 184 186 206  
 244 327 385 390 393 400 401 406 421 429  
 524 535  
 Lubomino 7 8 11 183  
 Łukta 308  
 Lutocin 244  
 Lutry 11  
 Lwów 174 210 433  
 Łyna rzeka 34 39 44 253 254  
 Lyon 47 245 517  
  
 Mainz 26 37 243  
 Malbork 253 254 256 258 261—263 265 267  
 275 276 283—291 293 294 297 300 302 304  
 308—312

- Mamry jezioro 254  
 Mantua 245  
 Marsylia 245  
 Małwy Wielkie 523  
 Mazury 5 14 29 178 183 229 247 255 257 258  
 261—265 267—274 278 284  
 Mazury Garbate 255  
 Mediolan 348  
 Meksyk 322  
 Memel 274  
 Metz 78  
 Mierzeja Wiślana 252  
 Mikołajki 254  
 Milakowo 264  
 Milomłyn 265  
 Mingajny 7 17  
 Miśnia 48  
 Mława 303  
 Młynary 264  
 Monachium 27 101 116 358 506  
 Morąg 237—239 254 256—259 261—263 265  
 267 276 277 283—291 293—295 297 300  
 302 304 308—312  
 Moskwa 338  
 Mrągowo 254 256 261—265 276 283—294  
 297 300 302 304 308—312  
  
 Nadrenia 181  
 Naim 187  
 Narew rzeka 255  
 New Haven 447  
 Nicea 245  
 Niderlandy zob. Holandia  
 Nidzica 254—256 258 261—263 265 276  
 283—294 297 300 302 304 308—312  
 Niegocin jezioro 254  
 Niemcy 46 47 59 176 179 251 260 306 523  
 Nizina Sępolska 253 254  
 Nizina Warmińska 252  
 Nogat rzeka 252  
 Norymberga 134 321  
 Nowe Kawkowo 8  
 Nowe Miasto Lubawskie 256  
 Nowy Jork 177 243 317 385 431 437 448  
  
 Odra rzeka 260 263  
 Oksford 159 489 494  
 Olecko 255—258 261—263 265 267 276  
 283—291 293 294 297 300 302 304  
 308—312  
 Oliwa 230  
 Olsztyn 7 16 20 22 27 34 107 134 175 176  
 180 182 191 194 200 208 211 227 228 247  
 248 253 254 256—259 261—265 267 270  
 274—276 283—291 293 294 297 300 302  
 304—312 411 509 526 528  
 Olsztynek 254  
 Opole 244  
 Orneta 9 16 20 26 27 38 53 182 183 254 258  
 Orzechowo 8 9  
 Orzyc rzeka 255  
 Orzysz 254  
 Osetnik 16 18 20  
  
 Ostróda 253 254 256—258 261—263 265  
 266 274 276 283—294 297 300 302 304  
 308—312  
 Paderborn 28  
 Paluzy 11 216 224  
 Parkity 215 223—226 236—239 241  
 Paryż 37 47 57 58 98 102 105 124 152 159  
 161 181 245 246 251 277 321 325 326 329  
 331 336 347 372 421 428 432 438 476 504  
 505  
 Pasłęk 253 256—258 261—263 265 275 276  
 283—294 297 300 302 304 308—312  
 Pasłęka rzeka 253 254  
 Pasym 254 264 275  
 Peruggia 42  
 Petersburg 59 332 333 335 339 343  
 Pieniężno 7 9 11 13 20 211 225 227 254 259  
 264  
 Pierławki 17  
 Pierzchały 26 28—33 39 80 84  
 Piotrków 205 210  
 Piotrowiec 16  
 Pisa rzeka 255  
 Pisz 255—258 261—263 265 267 276 283—  
 291 293 294 297 300 302 304 308—312  
 Płock 173 209 244  
 Płutki 39—41  
 Poczdam 228  
 Pojezierze Elckie 254 255  
 Pojezierze Hawskie 253 254  
 Pojezierze Mazurskie 254  
 Pojezierze Mrągowskie 254  
 Pojezierze Olsztyńskie 254  
 Pojezierze Południowobałtyckie 254  
 Polkajmy 214 215 223 225 226 236—239 241  
 Polska 5 9 14 16 18 29 36 46 47 60 62 67 71  
 72 83 125 159 173 174 176 177 181 183 190  
 193 196 201 209 210 212 228 243—245 249  
 250 252 255 261 262 264 266—270 272 273  
 303 304 306 359 360 377 380 382 387 389  
 394 395 398—400 404 408 451 523 528 532  
 Pomezania 164  
 Pomorze 29 108 525  
 Portugalia 306  
 Powiśle 229 258 261 274  
 Poznań 18 20 29 60 86 106 114 173 176 191  
 209 216 243 244 261 262 266 302 326 332  
 347 348 370 383 404 421 423 434 438 493  
 533  
 Prabuty 254  
 Praga 58 87 126 127 140 159 160 164 167  
 178 509  
 Pregola rzeka 254  
 Prosiły 17 237  
 Prusy 5 18 20 30 31 36 57 176 178 180 183  
 184 212 216 225 227—230 232 234 235 239  
 252 260 526  
 Przemyśl 110  
 Puławy 385 391 402  
 Purda 17 183  
 Puszcza Borecka 255  
 Puszcza Piska 255

- Radostowo 8 10  
 Ramsowo 9 12 17 303  
 Ratysbona 176  
 Reichenberg 444  
 Reszel 7—9 12 17 20 34 180 213 254 258  
 Rogóż 17  
 Rominta rzeka 255  
 Rosja 331 332 336 339  
 Równina Mazurska 254 255  
 Równina Ornecka 254  
 Różnowo 38  
 Rozoga rzeka 255  
 Ruciane 275  
 Runowo 13 17 20  
 Ruś 205 338  
 Ryjewo 277  
 Ryn 254  
 Ryn Reszelski 7 9  
 Rzym 14 42 56—58 60 62 98 107 173 183  
     191 213 245 280 305 317 323—325 328  
     331 339 372 523 525  
 Sadiłki 226 236 238 241  
 Salamanka 347  
 Sandomierz 146  
 Sątopy 7—9  
 Sępólno 252 264  
 Sętal 8 9 38—40  
 Sigüenza 322  
 Skierniewice 223  
 Skolity 11 13  
 Śląsk 48 59 177 244 262  
 Smolajny 215  
 Sniardwy jezioro 254  
 Srokowo 264  
 Stablak góra 255  
 Stargard 293  
 Strassburg 107  
 Stuttgart 504  
 Świętki 9 11 13 78  
 Święta Lipka 184 213 217  
 Syjon 510  
 Syria 370  
 Sząbruk 17 304  
 Szalmia 8 28 32 33 40 68  
 Szczytno 254—258 261—263 265 266 276  
     283—291 293 294 297 300 302 304 308—  
     312  
 Szeskie Wzgórza 252 254 255  
 Sztum 254 258 261—263 265 276 283—291  
     293 294 297 300 302 304 308—312  
 Szwecja 42 229  
  
 Tarnów 409  
 Tłokowo 13  
 Tolkmicko 7 9 11 181 252  
 Tolkowiec 16 20  
 Toronto 177  
 Toruń 36  
 Trąby 215 226 236 238 241  
 Trękus 17  
 Trewir 181  
 Tuchów 244  
 Tuchów 244  
  
 Turośl 249  
 Turyn 60 146 372  
 Tylża 213  
  
 Unikowo 11 12  
  
 Vienne 148  
  
 Wadstena 42 134  
 Wapnik 7 17 182  
 Warmia 5—7 9 11—13 27—32 34 36 37  
     40—42 47 59 62 70 80 84 173—178 180  
     182—185 188 189 191 192 194 197 199  
     202 204 205 208—210 212—214 216 217  
     219 221 223 225 227—229 233 234 240—  
     243 247 255 257 258 261—265 267—274 280  
     284 303 305 315 395 399 401 526—528  
     532  
 Warszawa 5 18 20 29 54 59 106 154 160  
     162 163 176 178 181 192 209 210 217 223  
     243 244 249 252 259 260 262 263 265—  
     272 293 296 301 303 331 347 378  
     386 393 401 408 421 426 429 433 436  
     438 440—445 449 462 470 472 473 480  
     481 526 532  
 Wąska rzeka 252  
 Watykan 317 357  
 Węgorapa rzeka 254  
 Węgorzewo 254 256—258 261 263 265 267  
     276 283—294 297 300 302 304 306 308—  
     312  
 Wenecja 57 202  
 Wiedeń 46 58 78 124 244 245 306 358 370  
     447 476  
 Wielbark 264  
 Wiesbaden 125 192  
 Wilczkowo 7 8  
 Wileńszczyzna 307  
 Wilga 244  
 Wilkowo 249  
 Winda 249  
 Winheim 307  
 Wisła rzeka 253 254  
 Woroneż 340  
 Wysoczyzna Elbląska 255  
 Włochy 317  
 Włocławek 71  
 Włóczyńska 40  
 Wólka 215 225 236—239 241  
 Worławki 39 40  
 Wrocław 126 173 174 192 205 209 210  
 Wrzesina 17  
 Wzniesienie Elbląskie 252  
 Wzniesienie Górowskie 252  
  
 Zalew Wiślany 217 225 252  
 Zalewo 264  
 Zatoka Gdańska 252  
 Zegoty 11 15 17  
 ZSRR 251 257 262 263  
 Żuławy Wiślane 252

## III. SKOROWIDZ RZECZOWY

- AUGUSTYNIZM NOMINALIZUJĄCY JANA Z KWIDZYNA 158.
- AGENDA CEREMONIALNA MARCINA KROMERA 196: druk 200, korekta 198, opis 205, redakcja 196, rozprawienie 205, treść 207.
- AGENDA SAKRAMENTALNA MARCINA KROMERA 190: druk 192, opis 191, redakcja 190, rozprawienie 192, treść 196.
- AGENDY WARMIŃSKIE PRZED MARCINEM KROMEREM 175.
- ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA JANA Z KWIDZYNA 155.
- ARYTMETYKA W UJĘCIU KASJODORA 489: arytmetyka a inne nauki matematyczne 491, definicje i pojęcia 494, natura i właściwości liczb 498, symbolika liczb 505.
- CHRZEST W UJĘCIU JANA Z KWIDZYNA 117.
- CHRZEST W UJĘCIU ROSYJSKICH TEOLOGÓW PRAWOSŁAWNYCH XIX w. 331: warunki szafarstwa 353, szafarz chrztu prywatnego 342, szafarz chrztu uroczystego 334.
- CHRZEST WEDŁUG USTAW SYNODALNYCH M. KROMERA 185.
- DIECEZJA WARMIŃSKA: opis geograficzny 252, pochodzenie terytorialne i struktura demograficzna ludności 259, struktura religijno-wyznaniowa 274, życie społeczne, gospodarcze i kulturalne 264, życie eucharystyczne w drugiej połowie XVI wieku 5.
- DOROTHEENBOTE: czasopismo poświęcone życiu Służebnicy Bożej Doroty z Matów Wielkich 523.
- DUCH ŚW. W UJĘCIU JANA Z KWIDZYNA 96.
- DUCHOWIEŃSTWO A MŁODZIEŻ POZASZKOLNA 399.
- DUSZPASTERSTWO 377 533.
- DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ W POLSCE 377: charakterystyka młodzieży 378, odnowa metod duszpasterskich 414, potrzeby religijno-moralne 403, praktyki religijne 394, stosunek do Kościoła i duchowieństwa 399, światopogląd religijny 383.
- DUSZPASTERZ 535.
- DZIECKO 424: informacja 424, potrzeby 429, zainteresowania 425, znajomość historii życia dziecka 435, znajomość psychologii dziecka 424, znajomość temperamentu dziecka 434.
- ESCHATOLOGIA W UJĘCIU JANA Z KWIDZYNA 132: Sąd Boży 143, stany i miejsca eschatologiczne 132, znaki poprzedzające powtórne przyjście Chrystusa 138, życie wieczne 146.
- EUCHARYSTIA: komunie św. 18 278, przechowywanie 6, życie eucharystyczne na Warmii w drugiej poł. XVI w. 5, w ujęciu Jana z Kwidzyna 123.
- FILOZOFIA BYTU U JANA Z KWIDZYNA 155.
- FUNDACJA bpa T. POTOCKIEGO 211.
- GEOGRAFIA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ 252.
- INFORMACJA O: dziecku 424, rodzicach 437, wychowaniu 450.
- JEZUS CHRYSZTUS — SŁOWO WCIELONE W UJĘCIU JANA Z KWIDZYNA 85.
- KAPITUŁA KOLEGIACKA W DOBRYM MIEŚCIE 25: budowa kolegiaty 41, dzieje kapituły 36, obowiązki członków 65, organizacja kapituły 45, powstanie kapituły 26, uprawnienia członków 65.
- KAPŁAN 535.
- KATECHIZACJA 533.
- KATOLICY WOBEC DUCHOWIEŃSTWA NA POŁUDNIOWEJ WARMII 528.
- KAZANIE SYNODALNE JANA Z KWIDZYNA 509.
- KOMUNIA ŚW. 18 278.
- KONFERENCJE BISKUPÓW 358.
- KONWERTYTÓW DOM W BRANIEWIE 211.

- KOPERNIK MIKOŁAJ: chronologia życia i działalności na Warmii 526, sprawa święceń kapłańskich 527.
- KOŚCIOŁ A MŁODZIEŻ POZASZKOLNA 399.
- KOŚCIOŁ W UJĘCIU JANA Z KWIDZYNA 112.
- KOSMOLOGIA U JANA Z KWIDZYNA 155.
- MALŻEŃSTWO: przygotowanie kandydatów 479, według ustaw synodalnych M. Kromera 187.
- MARIOLOGIA JANA Z KWIDZYNA 103.
- MARYJA MATKA KOŚCIOŁA 321.
- MARYJA W UROCZYSTYM WYZNANIU PAWŁA VI 317.
- METODY WYCHOWANIA 474.
- MISTYCYZM JANA Z KWIDZYNA 157.
- MŁODZIEŻ POZASZKOLNA 378.
- MONIZM JANA Z KWIDZYNA 156.
- MORALNOŚĆ MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ 390.
- MSZA ŚW.: obowiązek słuchania II, stan praktyk w diecezji warmińskiej 278, według ustaw synodalnych Marcina Kromera 14 185.
- NAMASZCZENIE CHORYCH WEDŁUG USTAW SYNODALNYCH M. KROMERA 186.
- PEDAGOGIZACJA RODZICÓW 423.
- POKUTY SAKRAMENT: według ustaw synodalnych M. Kromera 186, w ujęciu Jana z Kwidzyna 118.
- PORADNIA DLA RODZICÓW 478.
- PRAKTYKI RELIGIJNE MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ 394.
- PRAKTYKI RELIGIJNE W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ 243: obowiązkowe 286, nadobowiązkowe 278, stan 273, uzależnienia 294—303.
- PSYCHOLOGIA RODZICÓW 477.
- PSYCHOLOGIA DZIECKA 424.
- RADY KAPLAŃSKIE 370.
- REFORMACJA 5.
- RELIGIJNO-MORALNE POTRZEBY MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ 403.
- RODZICE: cechy osobowościowe 438, kultura w stosunkach międzyosobowych 441, pedagogizacja 125, psychologia 437, seminaria rodziny 475, stosunek do dziecka 442, struktura rodzinna 438, świadomość wychowawcza 441, wychowanie w grupie rodzinnej 446, znajomość warunków bytowych 440.
- SAKRAMENTY ŚW. W OGÓLNOŚCI W UJĘCIU: Jana z Kwidzyna 115, rosyjskich teologów prawosławnych XIX w. 332, ustaw synodalnych M. Kromera 185.
- SAKRAMENTALIA W USTAWACH SYNODALNYCH MARCINA KROMERA 185.
- SPOWIEDŹ 533.
- STRUKTURY KOLEGIALNE W POSOBOROWYM PRAWIE KANONICZNYM 347.
- SYNOD BISKUPÓW 347.
- ŚWIATOPOGLĄD MŁODZIEŻY POZASZKOLNEJ 383.
- ŚWIĘTYCH OBCOWANIE W UJĘCIU JANA Z KWIDZYNA 128.
- SZAFARZ CHRZTU ŚW. W PISMACH ROSYJSKICH TEOLOGÓW PRAWOSŁAWNYCH 331.
- TECHNIKA INFORMACJI WYCHOWAWCZEJ 464.
- TEMPERAMENT DZIECKA 432.
- TEOCENTRYZM JANA Z KWIDZYNA 155.
- TEOLOGIA BOGA STWÓRCY W UJĘCIU JANA Z KWIDZYNA 168.
- TEOLOGIA U JANA Z KWIDZYNA 160.
- TEOLOGIA PASTORALNA 536.
- TEORIA POZNANIA JANA Z KWIDZYNA 154 167.
- WIARA W UJĘCIU JANA Z KWIDZYNA 109.
- WYCHOWANIE 450: czynniki 468, metody, 459, osobowość rodziców 468, środki 459, sztuka 451, w grupie rodzinnej 446.
- WYZNANIE WIARY UROCZYSTE PAPIEŻA PAWŁA VI 317.



## IV. SKOROWIDZ BIBLIJNY

- Rdz 1,3: 86  
 3,14 n.: 108  
 4,10: 511  
 15,1: 113 147  
 18,2: 111 112  
 32,31: 147  
 46,16 n.: 138  
 Wj 3,2: 106  
 19,3: 515  
 33,11: 147  
 Kpl 21,9: 515  
 21,25: 515  
 24,14: 515  
 24,21: 515  
 Lb 16,32: 515  
 17,23: 106  
 Pp 6,4: 113  
 20,13: 515 516  
 21,22: 515  
 21,23: 516  
 22,21: 515  
 Sdz 6,36 n.: 106  
 1 Sm 3,10 n.: 100  
 28,13: 94  
 2 Sm 10,4: 145  
 18,33: 87  
 3 Krl 17,22: 94  
 4 Krl 4,34: 94  
 13,20: 94  
 Job 5,1: 129  
 6,13: 512  
 6,15: 512  
 10,15: 513  
 12,4: 513  
 12,13 nn.: 99  
 16,17: 510  
 19,25 n.: 142  
 19,27: 143  
 20,27: 145  
 21,13: 512  
 24,13: 110  
 37,18: 93  
 38,32 n.: 136  
 Ps 2,1: 92  
 2,8: 519  
 8,6: 510  
 13,1: 86  
 21,16: 511  
 21,17 n.: 521  
 21,18: 511  
 30,12: 513  
 35,9: 136  
 35,10: 148  
 36,25: 514  
 46,6: 94  
 47,9: 149  
 48,15: 512  
 58,4 n.: 511  
 68,5: 92  
 68,8: 520  
 68,9: 512  
 68,12: 520  
 68,21: 518  
 68,22: 521  
 72,8: 513  
 73,12: 92  
 76,4: 512  
 87,3: 518  
 87,4: 518  
 87,5: 92  
 87,8: 521  
 87,9: 513  
 87,13: 511  
 87,16: 95  
 87,19: 512  
 96,3: 140  
 101,4: 511  
 122,2: 511  
 134,6: 105  
 Prz 1,24-26: 512  
 8,28-30: 493  
 18,2: 110  
 Ekl 4,12: 128  
 7,16: 517  
 Pnp 3,3: 87 97  
 3,11: 510  
 8,6: 518  
 21,23: 92  
 Mdr 2,1: 513  
 2,9: 512  
 2,10-12: 513  
 2,15: 510  
 2,20: 92 515  
 3,8: 144  
 11,21: 493 504  
 Syr 29,20: 511  
 33,15: 515  
 Iz 6,1: 136  
 7,9: 110  
 7,11: 100  
 7,14: 105  
 11,1: 106  
 11,10: 142  
 22,22: 518  
 30,26: 141  
 32,1: 136  
 40,12: 493  
 40,31: 150  
 49,15: 120  
 53,2 n.: 510  
 53,4 n.: 510  
 53,8: 92  
 53,12: 92  
 57,1: 509 510 513—  
 515  
 57,11: 512  
 57,12: 512 520  
 59,2: 110  
 59,3: 136  
 60,19: 136  
 63,1: 94  
 64,3: 136 145  
 Jer 1,11: 100  
 2,12: 513  
 2,19: 513  
 2,31 n.: 513  
 3,1: 120  
 5,30: 509  
 8,17 n.: 515  
 11,4: 145  
 22,15-17: 514  
 29,9: 145  
 31,22: 104  
 32,33: 510  
 Lam 1,12: 523  
 2,15: 518  
 2,16: 518  
 2,18: 518  
 3,15: 518  
 3,19: 518  
 Ez 13,5: 514  
 18,30: 120  
 18,31: 119  
 44,2: 105  
 Dn 2,22: 99  
 2,44: 114  
 4,24 n.: 100  
 7,10: 145  
 7,27: 114  
 9,22: 99  
 10,1: 100  
 12,7: 138  
 12,11: 138  
 13,9: 515  
 Oz 4,1-3: 514  
 13,14 n.: 135  
 Jl 4,2: 143  
 Mi 5,2 n.: 108  
 Zch 1,16: 86  
 9,11 n.: 135  
 9,16: 113  
 MI 1,11: 113  
 2 Mch 7,7: 143  
 7,9: 143  
 15,14: 100  
 Mt 1,20: 90  
 4,10: 111  
 5,12: 94  
 6,21: 95  
 6,24: 113  
 6,27: 493  
 9,12: 90  
 10,30: 493  
 12,41: 144  
 12,50: 105  
 13,1-35: 415  
 13,41: 143  
 13,52: 319  
 15,34 nn.: 143  
 16,18: 419  
 16,19: 120  
 16,24: 521  
 17,5: 99

|                    |                    |                   |
|--------------------|--------------------|-------------------|
| 17,29: 87          | 1,14: 90           | 15,8: 94          |
| 19,17: 113         | 1,26: 113          | 15,10: 98         |
| 19,28: 144         | 1,33: 117 334      | 15,20: 93         |
| 22,19: 143         | 1,35: 113          | 15,40 n.: 136     |
| 22,23: 143         | 3,5: 117           | 15,41: 148        |
| 22,38: 519         | 3,13: 94           | 15,42: 150        |
| 23,32: 519         | 3,16: 87           | 15,51: 142        |
| 23,34: 518         | 3,18: 145          | 7,31: 145         |
| 23,35: 112         | 4,24: 96           | 13,12: 147        |
| 24,3 n.: 143       | 5,21: 135          | 14,25: 145        |
| 24,7: 139          | 10,11: 135 415 417 | 15,19: 143        |
| 24,23: 112         | 10,14: 415         | 15,22: 143        |
| 24,24: 138         | 11,1: 94           | 15,35 n.: 143     |
| 24,29: 139         | 12,31: 133         | 15,52: 143        |
| 24,36: 138         | 14,2: 136 148      | 15,53: 142        |
| 25,31 n.: 143      | 14,3: 136          | 2 Kor 5,16: 95    |
| 25,40: 473         | 14,9 nn.: 147      | 5,21: 516         |
| 25,45: 145         | 15,22: 519         | 11,14: 94 112     |
| 26,1: 207          | 15,24: 519         | 13,5: 93          |
| 26,42: 91          | 16,13 n.: 97       | Gal 3,13: 516     |
| 27,29: 510         | 17,21: 96          | 3,28: 113         |
| 27,40: 518         | 18,1: 207          | 4,6: 97           |
| 27,42: 518         | 19,5: 518          | Ef 1,21: 136      |
| 27,46: 91 521      | 19,11: 519         | 1,29: 94          |
| 27,66: 525         | 19,15: 520         | 4,1 nn.: 113      |
| 28,4: 93           | 19,42: 207         | 4,10: 95          |
| 28,10: 511         | 20,20: 94          | 4,13: 142         |
| 28,17: 94          | 20,21: 95 335      | 4,16: 111         |
| 28,18: 93          | 20,22 n.: 99       | 5,2: 93           |
| 28,19: 113 335     | 20,23: 120         | 5,16: 140         |
| 28,20: 419         | 20,26: 93          | 5,23: 112         |
| Mk 9,23: 111       | 20,27: 511         | 5,27: 114         |
| 14,1: 207          | 20,27 n.: 94       | Flp 2,7: 87 509   |
| 14,50: 512         | 21,1: 94           | 2,10: 143         |
| 15,34: 521         | 21,10 n.: 94       | 2,11: 514         |
| 15,47: 207         | Dz 1,9: 94         | Kol 1,18: 112     |
| 16,15: 113         | 1,10: 94           | 3,2: 95           |
| 16,16: 113 117 335 | 3,17: 519          | 3,3: 142          |
| Lk 1,11: 100       | 4,32: 113 128      | 3,11: 113         |
| 1,13: 86           | 10: 35: 113        | 1 Tes 4,7: 96 120 |
| 1,26: 103          | 10,42: 95          | 4,13 n.: 143      |
| 3,8: 145           | Rz 1,8: 113        | 4,16: 143         |
| 4,8: 111           | 1,23: 95           | 2 Tes 2,3: 138    |
| 5,25: 107          | 5,8: 92            | 2,8: 114          |
| 6,27 n.: 145       | 6,9: 93            | 1 Tym 6,16: 148   |
| 7,16: 100          | 6,23: 146          | 2 Tym 3,1-3: 139  |
| 10,16: 513         | 9,27: 114          | Hbr 1,3: 88       |
| 21,10 nn.: 139     | 12,15: 417         | 1,5: 528          |
| 21,27: 144         | 12,22: 520         | 4,13: 143         |
| 22,1: 207          | 1 Kor 1,20-23: 536 | 5,7: 520          |
| 22,65: 518         | 2,2 n.: 512        | 6,4 n.: 120       |
| 23,28: 510         | 2,9: 136 146       | 8,3: 143          |
| 23,34: 519 520     | 2,10 n.: 96        | 9,22: 120         |
| 23,43: 520         | 2,14: 111          | 11,1: 110 120     |
| 23,56: 207         | 3,7: 334           | 11,29: 124        |
| 24,7: 93           | 3,8: 148           | 12,15: 98         |
| 24,15: 94          | 3,11: 112          | 12,22: 511        |
| 24,20: 94          | 5,13: 143          | 12,24: 511        |
| 24,31: 96          | 6,11: 93           | 13,12 n.: 512     |
| 24,39: 94          | 9,26: 415          | 13,16: 511        |
| 24,43: 94          | 12,8 n.: 99        | 1 P 1,18 n.: 511  |
| 24,50: 94          | 13,1-13: 417       | 2 P 1,12: 99      |
| J 1,1: 86 87       | 13,4: 520          | 3,7: 140          |

|               |              |               |
|---------------|--------------|---------------|
| 1 J 4,20: 145 | 8,12: 139    | 19,16: 93     |
| 5,20: 111     | 9,1: 139     | 20,2: 133     |
| Ap 1,1: 99    | 11,3: 138    | 20,12: 145    |
| 1,5: 93       | 11,4: 144    | 21,23 n.: 136 |
| 1,7: 143      | 12,10: 145   | 22,12: 148    |
| 3,11: 138     | 13,5: 138    | 22,20: 90     |
| 5,9: 91       | 14,13: 143   |               |
| 7,15: 95      | 18,6 n.: 148 |               |

## V. SKOROWIDZ KANONICZNY

|              |              |           |
|--------------|--------------|-----------|
| 101: 352 353 | 283: 359     | 1257: 358 |
| 106: 354 355 | 292: 359 361 | 1507: 359 |
| 147: 60      | 356: 372     | 1909: 359 |
| 148: 60      | 362: 372     |           |

## VI. SKOROWIDZ RĘKOPISÓW

Cyfry z lewej oznaczają numer kanonu KPK, z prawej zaś, stronę tomu.

|   |   |
|---|---|
| Gdańsk — Biblioteka PAN                             | H 19/II: 189 191  |
| 1976: 85 104 105                                    | P 15: 234   |
| 1977: 85—100 202—126 127—130 132—<br>136 138—165    | PQ 6: 226 226 232 237—239   |
| 1978: 85 165  | IV XYZ 22: 230  |
| Mar F 104: 85 165                                   | Acta Cap. 1661—1674: 229  |
| Kraków — Biblioteka Jagiellońska                    | Acta Cap. 1706—1716: 214 215  |
| 297 III: 85 165                                     | Acta Cap. 1716—1723: 217  |
| Olsztyn — Archiwum Diecezji Warmiń-<br>skiej        | Acta Cap. 1716—1725: 214  |
| A 2: 186 187  | Acta Cap. 1723—1730: 214 216 220—225                                    |
| A 3: 187  | Acta Cap. 1731—1741: 226  |
| A 5: 205  | Acta Cap. 1748—1760: 213 227  |
| A 26: 215   | Acta Cap. 1790—1791: 217  |
| A 28: 216 224                                       | Acta Cap. 1801—1802: 230 231  |
| A 36: 44  | Acta... Potockische Stift 1838—1885: 219                                |
| A 88: 197 199 200 205                               | Acta... Potockische Stift 1847—1861: 217                                |
| A 89: 190   | Acta des v. Potockischen Stifts 1847—<br>1867: 235                      |
| Ab 25: 214  | Acta... v. Potockischen Stift 1853—<br>1892: 233 234                    |
| Ab 30 223—225                                       | Acta des Domkapitels... des v. Potoe-<br>kische Stift... 1856—1867: 235 |
| B 1: 6—11 81  | Akta Kapituły II Lit. PQR 8: 229  |
| B 1/I: 182 185 190                                  | Akta par. Dobrze Miasto 63: 213   |
| B 1/II: 185   | Akta par. Frombork 5: 236 239   |
| B 2: 5—7 9—11 15—17 20 21 81                        | Akta par. Frombork 36: 232 234 235<br>239 240                           |
| B 3: 7—14 16 19 20 49 52 65 71 81 82<br>177 180 182 | Milde Stiftungen 1800—1802: 230 231                                     |
| B 4: 5 17—20 51 177 184 185                         | Statuta 37 54 64 70 71 73 81 82   |
| B 6: 48   | Varia 26: 222 223 225 227   |
| B 16: 212   | Varia 27: 216 217 220 222 226 227 235<br>236                            |
| B 22: 211   | Varia 28: 216 219 220 226 227   |
| B 23: 211   | Olsztyn — Archiwum Kurii Biskupiej                                      |
| D 23: 192 195 197—202 207                           | Diecezji Warmińskiej  |
| D 31: 203   | Sprawy duszpasterskie 1945—1950: 248<br>259 260                         |
| D 32: 198 202 205                                   | Statystyki 1945—1950: 274   |
| D 34: 196 199 204                                   | Praga — Státní knihovna CSSR — Kle-<br>mentinum                         |
| D 35: 195 197 198 200—203                           | X A 2: 87 88 92 115 509   |
| D 36: 194   |   |
| D 39: 199 203 204                                   |   |
| D 120: 194  |   |
| D 120 b: 191 196 205                                |   |



## SPIS RZECZY

### ROZPRAWY

|  |     |
|--|-----|
| Ks. Bp. Jan Obląk: Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku                          | 5   |
| Ks. Edmund Przekop: Powstanie i organizacja prawna kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście do roku 1429     | 25  |
| Ks. Marian Borzyszkowski: Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343—1417) | 85  |
| Ks. Władysław Nowak: Geneza Agendy biskupa Marcina Kromera   | 173 |
| Ks. Alojzy Szorc: Fundacja biskupa Teodora Potockiego. Dom dla konwertytów w Braniewie 1722—1945           | 211 |
| Ks. Władysław Piwowarski: Z badań nad praktykami religijnymi w diecezji warmińskiej                        | 243 |
| Ks. Julian Wojtkowski: Maria w uroczystym wyznaniu wiary Papieża Pawła VI                                  | 317 |
| Ks. Henryk Gulbinowicz: Szafarz chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku      | 331 |
| Ks. Tadeusz Pawluk: Struktury kolegialne w posoborowym prawie kanonicznym                                  | 347 |
| Ks. Władysław Turek: Duszpasterstwo młodzieży pozaszkolnej w Polsce na tle stanu religijności              | 377 |
| Ks. Piotr Poręba: Pedagogizacja rodziców   | 423 |
| Ks. Mikołaj Lohr: Zagadnienia arytmetyki w pismach Kasjodora   | 489 |

### MATERIAŁY

|  |     |
|--|-----|
| Ks. Marian Borzyszkowski: Jana z Kwidzyna († 1417) kazanie synodalne „Expergiscimini hodie” wygłoszone w Pradze po 1384 roku | 509 |
|--|-----|

### RECENZJE I OMÓWIENIA

|   |     |
|---|-----|
| Ks. Marian Borzyszkowski: Czasopismo poświęcone życiu Służebnicy Bożej Doroty z Mątów (1347—1394) | 523 |
| Ks. Marian Borzyszkowski: Chronologia życia i działalności Mikołaja Kopernika na Warmii           | 526 |
| Ks. Władysław Turek: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii                     | 528 |
| Ks. Władysław Turek: Rozważania duszpastersko-katechetyczne                                       | 533 |

### INDEKSY

|   |     |
|---|-----|
| Ks. Julian Wojtkowski: Skorowidze do <i>Studiów Warmińskich</i> I—V (1964—1968) | 539 |
| Ks. Marian Borzyszkowski: Skorowidze do <i>Studiów Warmińskich</i> VI (1969)    | 619 |
| Spis rzeczy tomu VI (1969) <i>Studiów Warmińskich</i>                           | 637 |

## TABLE DES MATIÈRES

### ARTICLES

|  |     |
|--|-----|
| Mgr J. Obiłek: La vie eucharistique en Varmie au XVI siècle . . . . .  | 5   |
| E. Przekop: Création et organisation juridique du chapitre collégial à Dobrze Miasto jusqu'à l'an 1429 . . . . .   | 25  |
| M. Borzyszkowski: La problématique philosophique et théologique de Jean de Kwidzyn (1343—1417) . . . . .           | 85  |
| W. Nowak: La genèse de l'agenda de l'évêque Kromer . . . . .   | 173 |
| A. Szorc: La fondation de l'évêque Théodore Potocki. La maison pour les convertis à Braniewo 1722—1945 . . . . .   | 211 |
| W. Piwowarski: Une étude des pratiques religieuses au diocèse de Varmie . . . . .                                  | 243 |
| J. Wojtkowski: La Sainte Vierge dans le <i>Credo</i> de Paul VI . . . . .  | 317 |
| H. Gulbinowicz: Le ministre du baptême chez les théologiens orthodoxes russes de XIX <sup>e</sup> siècle . . . . . | 331 |
| T. Pawluk: Les structures collégiales dans le droit canonique après le Concile . . . . .                           | 347 |
| W. Turek: Le niveau religieux de la jeunesse non-scolaire en Pologne et son apostolat . . . . .                    | 377 |
| P. Poręba: La pédagogisation des parents . . . . .   | 423 |
| M. Lohr: Problèmes d'arithmétique dans les écrits de Cassiodore . . . . .  | 489 |

### MATERIAUX

|  |     |
|--|-----|
| M. Borzyszkowski: Le sermon synodal de Jean de Kwidzyn († 1417) intitulé <i>Expergiscimini hodie</i> , prononcé à Prague après l'an 1384 . . . . . | 509 |
|--|-----|

### RECENSIONS ET NOTICES

|   |     |
|---|-----|
| M. Borzyszkowski: Une revue consacrée à la biographie de la servante de Dieu Dorothee de Małowy . . . . . | 523 |
| M. Borzyszkowski: Chronologie de la vie et de l'activité de Nicolas Kopernik en Varmie . . . . .          | 526 |
| W. Turek: Les attitudes des catholiques envers le clergé dans le sud de Varmie . . . . .                  | 528 |
| W. Turek: Réflexions pastorales et catéchétiques . . . . .  | 533 |

### INDEX

|   |     |
|---|-----|
| J. Wojtkowski: Index général de cinq volumes des <i>Studia Warmińskie</i> I—V (1964—1968) . . . . . | 539 |
| M. Borzyszkowski: Index général des <i>Studia Warmińskie</i> VI (1969) . . . . .                    | 619 |
| Table de matières du présent volume . . . . .   | 636 |



