

STUDIA WARMIŃSKIE  
TOM XI



# STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XI

## ERRATA

Str.	Wiersz	Jest	Powinno być
5	32 g	wadomo	wiadomo
20	36 g	edytków	edyktów
22	36 g	reeligijna	religijna
33	2 d	na	za
41	17 d	kierowano	kierowanego
77	14 g	biskupowi	biskupowi
29	3 d	działa	działa
87	9 g	działa	działa
162	4 d	gwarantującymi... w stronę	gawitującymi ... w stronę
164	2 d	1945	1945
165	6, 8 d	1973	1873
466	21 g	Ja-	Ja
487	8 d	1960	1620
494	18 d	Jugosławi	Jugosławii
526	4 g	l'Eglise	l'Eglise
629	15 d	Dworzakowa	Dworzaczkowa

*Studia Warmińskie XI (1974)*

DIECEZJALNE

OLSZTYN 1974

NIHIL OBSTAT  
(—) ks. dr. Jerzy Wirszylło  
Censor librorum

IMPRIMATUR  
(—) † Józef Drzazga  
Biskup Warmiński

(—) ks. dr. C. Kulikowski  
Kancierz Kurii

Olsztyn, 21 października 1974 r.  
Nr 2589/74  
[L.S.]

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE  
10-025 Olsztyn, ul. Staszica 5

Nakład 980+44. Format B5. Ark. wyd. 42,5. Ark. druk. 41. Cena zł 160,—  
Oddano do składania 19 VI 1974. Druk ukończono w marcu 1975 r.

OLSZTYŃSKIE ZAKŁADY GRAFICZNE IM. SEWERYNA PIENIĘŻNEGO  
10-417 Olsztyn, ul. Towarowa 2. Lz. 1394. G-1/37

TEKST I PROBLEMATYKA  
RĘKOPISU *DE EXORTV HERESIS LVTHERANE* Z 1527 R.  
NA TLE POLEMIKI RELIGIJNEJ NA WARMII

Treść: Wstęp. — I. Rękopis *De exortv heresis lutherane*, Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, A 86 k. 5a<sup>r</sup>—8v. 1. Opis. 2. Tekst. — II. Sytuacja Kościoła na Warmii i w diecezjach sąsiednich w początkowych latach (1523—1526) działalności biskupa Maurycego Ferbera. — III. Problematyka *De exortv heresis lutherane*. 1. Wystąpienie Marcina Lutra. 2. Doktryna luteraska. 3. Obrona Erazma z Rotterdamu. 4. Poglądy społeczne i polityczne autora tekstu. — IV. Zagadnienie autorstwa tekstu. — V. Inne pisma polemiczne związane ze środowiskiem warmińskim. — Zakończenie. — *Zusammenfassung*.

## WSTĘP

Dawna historiografia, dążąc przede wszystkim do ujęcia obiektywnej rzeczywistości, mogła poszczycić się trwałymi i niezaprzeczalnymi sukcesami zarówno jeżeli chodzi o edycję tekstów źródłowych, jak i ich interpretację. Pozwoliły one na stosunkowo dobre rozpoznanie sytuacji polityczno-ekonomicznej Warmii. Mniejsze sukcesy odniosła dawna historiografia w zakresie badań nad dziejami życia intelektualnego, religijnego i kulturalnego Warmii.

Jubileuszowe obchody kopernikowskie, a zwłaszcza poprzedzające je badania na temat twórczości Mikołaja Kopernika, uwypukliły znaczenie życia intelektualnego na Warmii, które stanowiło nierozłączną część jej bogatych dziejów politycznych i gospodarczych, a także religijnych. Jest rzeczą zrozumiałą, iż większość prac w okresie jubileuszu 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika skoncentrowała się wokół dorobku naukowego Astronoma Fromborskiego. I słusznie, gdyż brak chociażby krytycznej edycji jego dzieł od dłuższego czasu dawał się poważnie odczuć. Ogromne potrzeby badań nad Kopernikiem i recepcją jego dzieł z konieczności musiały zostać ograniczone do pewnego zakresu. Pozostały więc jeszcze białe plamy na mapie życia intelektualnego i religijnego Warmii z czasów działalności Mikołaja Kopernika. Ciągłe zbyt mało jeszcze wiadomo o nurtach intelektualnych i orientacji religijnej wśród jego kanonickiego otoczenia. Mało znane są wpływy myśli renesansowej na grono duchownych intelektualistów warmińskich. Brak również dotychczas wyczerpujących opracowań roli jaką odegrały środowiska kanonickie we Fromborku i biskupie w Lidzbarku Warmińskim wobec zagrażającej diecezji reformacji.

Pierwsza połowa XVI w., a zwłaszcza jej lata dwudzieste, zaznaczyły się na Warmii silnym natarciem sił reformacji. Przeciwwstawił się im sta-

nowczo biskup warmiński Maurycy Ferber (1523—1527). Publikowany tekst *De exortv heresis lvtherane* świadczy, iż znalazł w swym otoczeniu sprzymierzeńców, którzy poprzez twórczość polemiczną pomogli mu zachować katolicyzm na Warmii.

Sytuacja w tym okresie była bardzo złożona. Nie zamierzam wchodzić w szczegóły zmagania protestantyzmu z katolicyzmem, zwłaszcza w ich wątek polityczny. Swą uwagę skupiam na płaszczyźnie ideologicznej sporu, co pozwala mi na wydobycie z publikowanego przekazu głównych założeń doktrynalnych i konfesyjnych autora. Jest rzeczą zrozumiałą, iż przekaz ten w mniejszym lub większym zakresie będzie odbiegał od obiektywnego ujęcia rzeczywistości. Ostatecznie jednak rzadko który przekaz historiograficzny, a tym bardziej doktrynalny, spełnia warunki pełnego obiektywizmu. Analizowany tekst pozwoli mi tylko na ujęcie osobistych poglądów autora, lecz również na odzwierciedlenie jego stosunku do aktualnych problemów Warmii i jej epoki, a ponadto na bliższe poznanie wysiłków czynionych na rzecz zachowania jedności religijnej w diecezji warmińskiej. W tym sensie będzie on również w jakiejś mierze odbiciem ówczesnych dążeń społeczeństwa warmińskiego.

#### I. RĘKOPIS *DE EXORTV HERESIS LVTHERANE*, ARCHIWUM DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W OLSZTYNIE, A 86, K. 5A<sup>r</sup>—8<sup>v</sup>

##### I. OPIS

Tom A 86 Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, zatytułowany *Annales temporibus Mauritii Ferber, Episcopi Varmiensis, conscriptae 1523—1527*<sup>1</sup> zawiera wiele cennych odpisów dokumentów z wczesnego okresu działalności biskupa M. Ferbera. Z informacji zawartych w rękopisie tomu A 86, korzystali warmińscy kronikarze i historycy. Współcześnie na wartość dokumentów zawartych w tym tomie zwracają uwagę A. Wojtkowski i H. Zins<sup>2</sup>.

Szereg dokumentów, znajdujących się w tomie A 86 odnosi się do działalności biskupa Maurycego Ferbera, zmierzającej do zachowania jedności religijnej na Warmii. Początkowe karty rękopisu zawierają tekst, noszący w pewnych fragmentach charakter kroniki bliżej nieznanego autora: *Acta sub pontificatu Reverendissimi Domini Mauritii, Episcopi*

<sup>1</sup> Tytuł nadany w XIX w.

<sup>2</sup> A. Wojtkowski: Nowe przyczynki do genezy hołdu pruskiego, W: Sprawozdania z czynności wydawniczych i posiedzeń naukowych TNKUL za okres od I 1945 do 31 III 1947, Nr 1. Lublin 1947 s. 72—79. H. Zins: W kręgu Mikołaja Kopernika. Lublin 1966 s. 94.

*Warmiensis*<sup>3</sup>. Spisane one zostały w owym tomie pewnymi partiami, między którymi znajdują się również inne dokumenty, jak np. formuła przysięgi złożonej przez biskupa Ferbera wobec króla Zygmunta<sup>4</sup>, edykty biskupa z 20 I 1524 r. oraz z 11 V 1525 r.<sup>5</sup>, a także dotychczas niewydany tekst, opatrzony tytułem *De exortv heresis lvtherane*<sup>6</sup>.

Tekst *De exortv heresis lvtherane* napisany jest w języku łacińskim na papierze formatu 29,5×20,5 cm, który posiada znak wodny w formie pięciolistnej koniczynki, nakrytej koroną. Tekst rękopisu, według świadectwa kopisty lub autora, został napisany w 1527 r.<sup>7</sup>

Większość dokumentów tomu A 86, w tym i tekst *De exortv heresis lvtherane*, została spisana ręką wytrawnego, bliżej nieznanego kopisty. Marginesy zawierają drobne glossy i uzupełnienia, dokonane ręką kopisty oraz Feliksa Reicha. Od niego pochodzi również marginalny tytuł *Origo lvtherane heresis*<sup>8</sup>.

Tekst rękopiśmienny *De exortv heresis lvtherane* w zasadniczej części omawia wystąpienie Marcina Lutra, jego doktrynę i zwolenników. W końcowej części autor broni Erazma z Rotterdamu przed zarzutami wpływu na poglądy i działalność Lutra.

Autor omawia działalność M. Lutra od jego publicznego wystąpienia w 1517 r. do wydania *De servo arbitrio* w 1525 r. Omawiając stanowisko Erazma z Rotterdamu wymienia jego *Diatribę seu collatio de libero arbitrio*, którego wydanie nastąpiło w 1524 r., kończy natomiast na wyraźnym wymienieniu roku 1527. Treść rękopisu zamyka się więc w latach 1517—1527.

Przy wydaniu tekstu oparto się na zasadach instrukcji wydawniczej dla źródeł szesnastowiecznych<sup>9</sup>. Publikowany tekst stanowi dokładną transliterację rękopiśmiennego pierwowzoru, będącego prawdopodobnie współczesną i jedyną kopią niezachowanego oryginału. Wyjątek stanowią interpunkcja oraz użycie dużych liter, dostosowane do zasad współczesnych. Skrótły zostały rozwiązane w tekście. Poprawki w tekście, dokona-

<sup>3</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (= ADWO), k. 2<sup>r</sup>—5a<sup>r</sup>, 9<sup>r</sup>—10<sup>r</sup>, 11<sup>r</sup>. Tekst został wydany w: *Scriptores Rerum Warmiensium* (= SRW), Hgb. C. P. Woelky. Bd II. Braunsberg 1889 s. 469—478. Fragment z karty 4<sup>v</sup> został wydany w: *Spicilegium Copernicanum*. Hgb. F. Hipler. Braunsberg 1873 s. 278 nr 59. Inne fragmenty z omawianego tomu rękopisu, mianowicie tekst z kart 31—33, 35, 68, 139 n., 144, 154, 162—167 zostały wydane w SRW, jw. s. 480—496.

<sup>4</sup> ADWO, A 86, jw. Znajduje się ona między k. 8<sup>v</sup> a 10<sup>r</sup>, gdyż przy oprawie pomieszano kolejność kart.

<sup>5</sup> Tamże, k. 11<sup>r</sup>—12<sup>v</sup> oraz 10<sup>r</sup>—11<sup>r</sup>. Wydane zostały w *Spicilegium*, jw. s. 321—327.

<sup>6</sup> Tamże, k. 5a<sup>r</sup>—8<sup>v</sup> (dawną paginacja, atramentem) albo k. 5<sup>r</sup>—9<sup>v</sup> (nowsza paginacja, ołówkiem). Posługuję się dawną paginacją.

<sup>7</sup> Tamże, k. 8<sup>v</sup>.

<sup>8</sup> Tamże, k. 5<sup>r</sup>. Pismo ręki Feliksa Reicha można spotkać na wielu stronach tomu A 86. Są to przeważnie napisy tytułów nad fragmentami tekstów lub marginalne uzupełnienia, a niekiedy wprowadzone poprawki.

<sup>9</sup> Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku. Red. naukowy K. Lep s z y. Wrocław 1953.

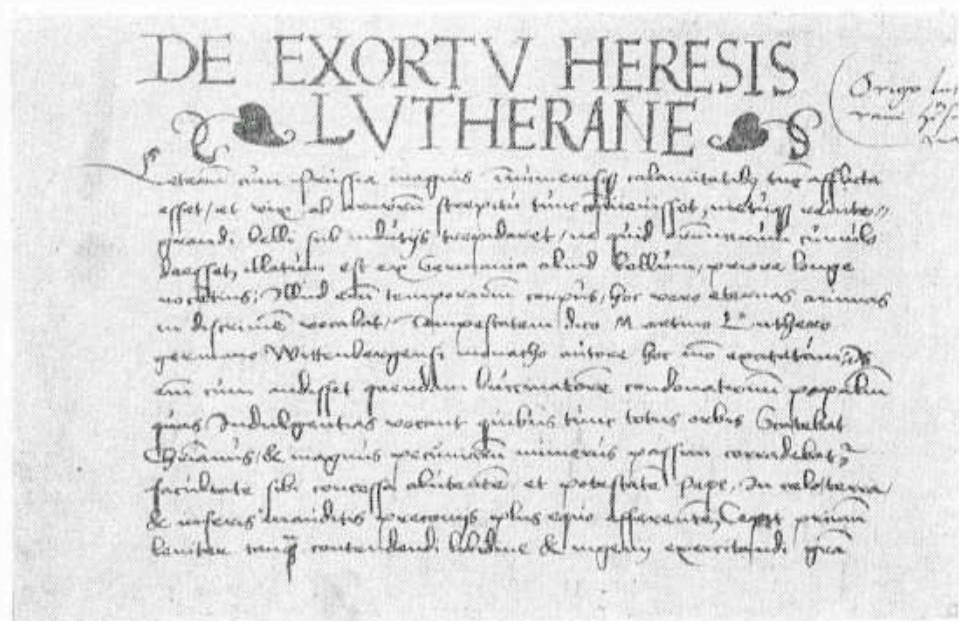
ne ręką kopisty, zostały wprowadzone w tekst drukowany. Skreślenia oraz noty marginales oznaczono nawiasami: [[]] ( ) i odnotowano w przypisach tekstowych. W tekście zachowano półokrągłe nawiasy ( ) kopisty. Oznaczenia stron, według dawnej paginacji atramentowej, podano w nawiasach prostokątnych [ ].

Wydawca składa serdeczne podziękowanie ks. biskupowi doc. dr. hab. Julianowi Wojtkowskiemu za skolacjonowanie transkrypcji z rękopisem oraz za konsultacje przy interpretacji tekstu.

## 2. TEKST

DE EXORTV HERESIS LVTHERANE<sup>a</sup>

[k. 5a<sup>r</sup>] Ceterum cum Prussia magnis innumerisque calamitatibus tunc afflicta esset, et vix ab armorum strepitu tunc conquieuisset, metuque reniten(di) grandi belli sub indutijs trepidaret, ne quid erumnarum cumulo deesset, illatum est ex Germania aliud bellum, priore longe nocentius. Illud enim temporarium corpus, hoc vero eternas animas in discrimen vocabat, tempestatem dico Martino Luthero germano Wittenbergensi monacho autore hoc modo excitatam. Is enim, cum audisset quendam buccinatorem condonationum papalium, quas indulgentias vocant, quibus tunc totus orbis scatebat christianus, et magnus pecuniarum numerus pas-



Fotokopia fragmentu rękopisu *De exortv heresis lutherane*. ADWO A 86, k. 5a<sup>r-v</sup>.

<sup>a</sup> Na marginesie: *Origo Lutherane heresis*, ręką F. Reicha.



Vnde cum cepi arguere in his impioribus, Indulgencias &  
 piam pontificis autoritate quibus ille imitato exultat sanctiss  
 declinat, ne postea aliam in publicis contumelis, ea se de se de  
 tate; ille quippe minus aliam suam tentabit, hoc postposito auget  
 meos & impudens in isto superiore esse vultebat. Et in  
 tentum et fieri plet vauit similtas, et amorem reuol  
 tas; Et cum Indulgentis per inuicentate vobis cum fastidio esset;  
 et periniam conuincit elicitio adhibet, admoans populatum,  
 caltas & ingratia et alios affectum, arguerebat. In quibus  
 bonos postea publice apparet, indulgentias inuenit impo  
 nit et periniam iniuria esse; papam in remem inextolibi  
 de cupiditate reuocant; hinc omni non e tanta invidita  
 reuocatis inimicis ad affectum pletis indubitat. Propter hoc  
 et detestari habet non minus innocens, qui Romanulione  
 reuocatis et confuturoni subinde uicisti. pro quibus tam  
 vobis inuicentate cum dicitur detestantur, et de similtatibus  
 habitus librorum, reuocatis et deo et sciamis bene procedant.  
 Sumptus proq. Caritatis Indigne seruant publicos expellat.  
 pinnis; et de hinc pro in exteras terras exportent, fanora  
 auocantibus deperitionis aut deperione dignantur ex alitudo

Impres, in Wittenberga parat, non modo no accepit, Sed et  
 iustas probas tractas fecerit; modo quod apparet ratione  
 et pinnis aliteria popit. Quoniam fecerit probati regati  
 regiam alim inuenit, in hanc apostolice inuicem inferre  
 et hinc hinc et per hinc per vobis reuocatis inuicem  
 tunc esse, et cum alium videri no possit, ex in similla  
 reuocatis inuicem inferre; pinnis dea papa, tunc ad de  
 tunc deperitionis et deperitionis reuocatis popit, in  
 reuocatis diuina offerret auocatis rationem reuocatis, pinnis  
 tunc reuocatis de reuocatis, illi promittens; vobis popitata no  
 auocatis; Reuocatis cum deper, tunc inuicem non esse deper  
 pinnis; Sed si de deper, conuictus fuerit, si non in sua ditte  
 inuicem inuicem, et si deper deperit deperit et inuicem  
 reuocatis et pinnis ab inuicem; Ge vobis inuicem exportet, et  
 affectationes pinnis; pinnis inuicem popit, no pinnis  
 reuocatis ille reuocatis, pinnis inuicem no pinnis  
 pinnis pinnis pinnis pinnis, sed aliquid nullis hinc inuicem

india  
gerani

Althaus

Dominus

sim corradebatur, facultate sibi concessa abutentem, et potestatem pape<sup>1</sup>, in celo, terra et inferis inauditis preconijs plus equo efferentem, cepit primum leuiter tanquam contendendi libidine et ingenij exercitandi gracia [k. 5a<sup>v</sup>] Wittemberge argumenta ipsius impugnare, indulgentias et summi pontificis autoritatem, quas ille tantopere extulit, sensim eleuare, ac postea etiam in publicis contionibus ea de re disceptare. Ille pape minis aduersarium terrebat, hic sophisticis argumentis et scripturarum testimonio superior esse contendebat. Ex contentionibus, vt fieri solet, creuit simultas, et animorum acerbitas. Et cum indulgentie sua nimietate omnibus iam fastidio essent, et pecuniarum continua emunctio odibilis, admouit paulatim calcar Lutherus, et editis assertionibus argumentabatur, tantisper donec postea publice assereret, indulgentias meras imposturas et pecuniarum aucupia esse, papam in crimen inexplibilis cupiditatis vocando, que tanquam nova et antea inaudita<sup>b</sup> arrectis auribus ab assenciente plebe audiebantur. Accessit mox et doctorum hominum non paruus numerus, qui Romane Curie rapacitatem et constitutum subinde nouarum pressuram tanquam rem intol[er]abilem iam dudum detestabantur, et dissimulatum hactenus dolorem, reperto audaci ac strenuo duce probibant. Principes quoque Germanie, qui indigne ferebant subditos expilari, aurumque ex ditio[n]e sua in exteris terras exportari, fauorem accommodabant. Fridericus<sup>2c</sup> autem, Saxonie dux, vnus ex electoribus imperij, cui Wittemberga paret, non modo non accessit, sed etiam<sup>d</sup> Lutheri partes tuendas suscepit, modo quod assereret ratione<sup>e</sup> et scripturis euincere posset. Quem ferunt pretextu negati cuiuspiam olim muneris, in sedem apostolicam animum infensum iam dudum habuisse, et hac arrepta occasione vindictam meditatam esse, vt iam obscurum videri non possit, ex ea scintilla perniciosum incendium nasciturum. Proinde Leo papa, nuntio ad eum misso desiderauit vt Lutheri petulantiam cohiberet, ipsumque in romanam curiam sisteret, errorum rationem redditurum, securitatem eundi et redeundi illi promittens; verum postulata non impetrauit. Respondit enim dux, sibi integrum non esse Lutherum sistere: sed si de heresi convictus fuerit, se ipsum in sua ditio[n]e iudicari permissurum, et si ligna decissent sese<sup>f</sup> ea ministraturum vt flammis absumeretur. Si vero innocens existeret, et assertiones suas, scripturis euincere posset, non passurum iniuriam illi irrogari, porro Lutherus non pontificias litteras quibus suspecta fides esset, sed aliquot milia lanceariorum [k. 5<sup>v</sup>] militum tuti itineris comites sibi adiungi postulauit, quorum presidio duci, ac reduci posset, asserens se antea vix euasisse manus cuiusdam Cardinalis legati apostolici<sup>3</sup>, qui se promissa etiam securitate Constantiam citauerat. E regione probibant alij, pontificie potestatis et ecclesiastici status assertores. Disceptatum est tum opusculis vtrinque euulgatis, tum publicis disputationibus, semel etiam in Lipsiensi schola<sup>4</sup>, constituto ex mutuo consensu solenni certaminis die, affectibus magis virosque quam ratione ducentibus ac vincendi plus libidine, quam veritatis eruende cupidine. Luthero studiosorum iuuentus ac vulgi turba tanquam victori acclama-

<sup>b</sup> Na marginesie: *Initia Lhuteranismi*, ręką kopisty. Ten sam tytuł w tłumaczeniu kroniki T. Tretera, SRW, jw. s. 413.

<sup>c</sup> Pierwotlnie: *Friedericus*, poprawione na *Fridericus*.

<sup>d</sup> Na marginesie: *Albiburgum*, ręką kopisty.

<sup>e</sup> Na marginesie: *Dux Saxonie Fridericus*.

<sup>f</sup> Skreślone *ipsum*, dopisane *se = sese*.

<sup>1</sup> Leon X, papież, 1513—1521.

<sup>2</sup> Jan Fryderyk Wettin, zwany Mądrym, książę saski, 1503—1554.

<sup>3</sup> Tomasz de Vio, Kajetan, kard.

<sup>4</sup> Mowa o dyspucie lipskiej 27 VI—16 VII 1519 r. między Marcinem Lutrem i Andrzejem Karlstadem, a Janem Eekiem.

bat, Ceteri, quibus sanior mens erat, factum minime probabant, iam iam animo volentes, et mente presaga expendentis quantum malorum hec futura essent seminaria. Et quia in huiusmodi contentionibus, suis quisque nititur argumentis, nec alter alteri cedere consuevit, vulgique opinione doctior est qui loquatur, in dubio erat cui deferenda esset victoria. Mutuo autem partium consensu ad scholas parrihijsiensem et louaniensem<sup>4</sup>, tanquam arbitros rem referri placuit<sup>5</sup>. Cum autem Lutheri assertiones tanquam impias publico decreto damnassent, adeo homo exulceratus est, vt quasi in rabiem versus, ad queque, etiam execrabilia audenda succederetur, auxerat acerbitatem quod papa<sup>6</sup>, ipsum bulla pontificia indicta (vt affirmabat) causa et nondum victum, hereticum eum declarauerat<sup>7</sup>, omnesque lucubrationes eius vt impias ad rogam damnauerat, ac omnibus christianis legendas firmissime interdixerat. In quem Lutherus similem licentiam sibi arrogans, easdem censuras torsit, et iam ex professo se non modo pape, sed omnium illi adhaerentium, presertim ecclesiasticorum, hostem palam denuntians, Decretales et alias pontificias constitutiones vt execrandam abominationem oratione preuia detestans, publico spectaculo tradidit exurendas, principibus prophanis et plebi suadebat, vt ab obedientia sedis Romane tanquam ab immanissima quapiam tyrannide desceiscerent, et sese in libertatem christianam vindicarent. Quibus technis, offusis ob oculos tenebris, decepti et illaqueati essent ostendendo, Summum pontificem: infandis nominibus: antichristum, filium perditionis, hominem sceleratum, abominationem in templo Dei sedentem, animarum helluonem, seductorem populi, christiane libertatis et euangelij Christi oppressorem, veritatis euersorem et id genus innumeris maledictis nuncupationibus, laxatis modestie frenis, contumeliose [k. 5<sup>v</sup>] insectabatur. Itidem et vniuerso ordini faciebat ecclesiastico. Parrihijsienses et Louanienses theologos, eo quod assertiones eius damnassent ac Henricum<sup>8</sup>, Anglie regem, qui libellum iuxta doctum et elegantem contra Captiuitatem ipsius Babilonicam<sup>9</sup>, opus impudenti temeritate et criminationibus insigne, ediderat, ac omnes et singulos alios, qui vel hiscere contra ipsius lucubrationes ausi fuerant amarulentissime mordebat, et seommatibus plus quam scurrilibus incessabat. Mirum namque in modum ad quemuis calumniandum et acerbis dieterijs insectandum appositus erat. Acri preterea ingenio et expedite lingue fuit et presertim germanice, qua potissimum sua opuscula Wittenberge tijps excusa euulgauerat, vt omnibus essent obuia germanis. Ob id eam nationem pre omnibus alijs sparsis libellis hec contagio repente peruasit et occupauit, ad que officina impressoria magnam prestetit commoditatem. Lutherana omnia gratiora faciebat nouitatis studium, si quid autem egregij aduersus ea emergerat, ab illius secte studiosis interceptum mira diligentia et impendiorum iactura premebatur, adeo vt omnes aduersarios Luthero cecisisse et herbam porrexisse putares, si vero quid indoctum, ac inutile exisset, magna ignominia exceptum ridebatur explodebaturque. Interim ecclesiasticarum rerum presides, quorum partes orant imminenti periculo obuam ire, tanquam in re leuicula, aut oscitantes dormitabant, aut armis aut alijs rebus prophanis implicati, religioni intendere et inerudescenti iam morbo mederi non poterant. Doctissimi quique scene spectatores esse, quam in harenam descendere malebant, quos

<sup>4</sup> Na marginesie: *Louaniensem*, ręką kopisty.

<sup>5</sup> 1519—1520.

<sup>6</sup> Leon X.

<sup>7</sup> Mowa o formalnej bulli ekskomunikującej *Decret Romanum Pontificem* z 3 I 1521 r.

<sup>8</sup> Henryk VIII, 1491—1547.

<sup>9</sup> Henryk VIII wydał w 1521 r. w Londynie *Assertio septem sacramentorum aduersus Lutherum*.

etiam Lutheri efferata mordendi rabies, et insectandi temeritas si quid facere decrevisset nimirum deterruit. Crassiores autem illotis manibus irruerunt, et vicissim calumniando et criminando, quibus artibus Lutherus superior erat, causam ecclesiasticorum quam tuendam susceperant peiorem reddidere. Principes autem prophani aut conviverem rem dissimulabant, aut ignem odio ecclesiasticorum clanculum suggerebant, quorum dignitas, autoritas, opes et fastus, illis iam dudum inuisus erat.

Multorum preterea opinio fuit imperatorem quoque Carolum<sup>10</sup> [[quoque]] partibus favere Lutheranis, sed in Comitibus imperialibus Wormacie<sup>11</sup> tunc celebratis, ad quas etiam data securitate, vocatus fuerat Lutherus, veteri observantie ecclesiastice subscripsit, mandans ut quotquot imperio fideles censerent et in gratia sua permanere vellent, [k. 6<sup>r</sup>] similiter facerent. Fama erat complures tam ecclesiasticos, quam prophanos principes, cum Luthero sensisse, et aliud decrevisse, sed ne imperatorem offenderent, antilutheranis subscripsisse. Causa autem vocationis Lutheri ad Comicias ea fuisse perhibetur, ut ipso percontato si opuscula ipsius nomine passim divulgata sua esse agnoscerent, ad recantationem persuaderetur. Quem respondisse aiunt id sibi non licere, quod omnes qui dogmatum suorum studiosi fuissent, sese a Luthero doceptos esse arbitrari possent. Increbuit tunc Cancellarium Archiepiscopi, inreuerenter se cum Luthero, si salvo conductu, ut vocant renuntiare vellet, in harenam descensurum, eo pacto quod victus flammis periret, Lutherum autem detrectasse pugnam, suamque existimationem<sup>h</sup> ex animi pusillanimitate, quam in consessu principum presetulisse dicebantur, non nihil minuisse. Eius tamen fautores, qui ipsum comitati fuerant, et quorum suggestionibus retractare noluit, domum reuersi magnifica de eo prodiderunt.

Postea in dies magis ac magis, creuit Lutherus, fauore hominum sese illi mirum in modum inclinante, adeo ut complures non mediocriter doctos viros in sua castra protraheret, qui vna cum eo libris iam publice editis, in papam, et ordinem ecclesiasticum, ac precipue celibatum debachabantur. Nec satis iam erat victoriam tribuisse Luthero, nisi etiam opinione sanctitatis et plenitudinis gratie diuini spiritus, organum per quod vera pietas et germanus Dei cultus restituendus esset, passim haberetur. Creditum namque eo sic docente est, Ecclesiam iam multis seculis in ceca erroris caligine versatam, ab ipso [[miseratione]] dignatione miserentis Dei pristinae euangelice veritatis splendori, veroque pietatis restituendum esse. Quod et ipse sibi arrogare non erubuit, se ecclesiasten wittenbergensem et euangelistam in opusculorum suorum prefatione appellitando, et qui se illi addixerant, euangelici dici volebant, ceteros tanquam impios idolatras et euangelij desertores fastidientes. Nec vulgi tantum, sed et complurium doctorum virorum, et principum tam ecclesiasticorum, quam prophanorum animis ea opinio insederat. Cui tamen non nihil derogabat effrenis lingue maledicentia, et mordacis calami petulantia. Ciuitates vero Germanie, precipuo superioris, cum tanquam numen aliquod venerabantur, adseitumque precabantur, ut eos doceret viam veritatis, ac remotis erroribus pristinis, nouum in ecclesiasticis rebus ordinem poneret, quinimo et in prophanis ipsius oracula tanquam ex Appollinis tripode prodita auide amplectebantur. Quo autem ipse peruenire non poterat alijs suas delegabat vices, presertim monachis apostatis vxoratis, quos precipuos euangelij sui precones ordinauerat, nempe iam antea in contionibus [k. 6<sup>v</sup>] exercitatos, et qui monastice observantie odio, in eam acerbius inuicturi essent. Quod et egregie prestiterunt, quo

<sup>h</sup> Nadpisane ex, e poprawione na i.

<sup>10</sup> Karol V Habsburg, 1500—1558.

<sup>11</sup> Sejm w Wormacji w 1521 r.

sue defectioni honestam pretenderent causam, et preceptoris sui sequentes vestigia primum papam, sacerdotes, monachos et monachas, ac totum ecclesiasticum ordinem, tanquam plebis seductores, publicis contionibus in laicorum odium pertrahabant, et invisum reddiderunt immani criminatione, omnes vtriusque sexus homines sacerdotes esse dicentes Misse Sacrificium, ecclesiastica sacramenta, ceremonias, ritus et veterem Ecclesie observantiam, suffragia viuorum pro defunctis, et vicissim defunctorum pro viuus, confessionem auricularem, purgatorium, indulgentias papisticas, et pleraque alia humana commenta et venandi pecunias sacerdotum retia esse, sola fide homines iustificari, opera inania esse, omnia sublato libero arbitrio mera et ineuitabili necessitate fieri. Monachorum sacerdotumque collegia sathane conciliabula, scholas solemnes (quas vniuersitates nuncupant) et theologorum conuentus diaboli lupanaria existere, et id genus innumera. Nec salutem sperandam nisi his omnibus abrogatis prestigijs, syncera primitiue Ecclesie simplicitas reuocaretur, et euangelica puritas denuo illucesceret. Nec quicquam omnino admitendum esse, nisi quod solidis scripturarum testimonijs niteretur, quae ipsi in suam rem vt libebat impune torserunt. Omnes theologos quantumuis antiquos, quantumuis probatos, atque inter diuos relatos contendebant, et vbi ipsis ad stomachum non [[faciebant]] facerent, probris afficiebant, solius Lutheri interpretationi, ceu diuini spiritus ductu prodite, nec vlli errori obnoxie, adherentes. Hinc nouus misse ritus pro libidine Lutheri, orbis innouatoris, institutus, sacramenta preter baptismum et Eucharistiam, explosa, sacrorum omnium alius ordo digestus est, qui tamen minime constare posset, cum vnus hec alius aliud pro suo arbitrio ordinaret. Nec ipsi scriptores inter se congruebant, sed nonnumquam se inuicem mordebant, nec sibi ipsis constabant, quemadmodum nec ipse eorum dux Lutherus. Vnde ex vno iam lutheranismo tercenum alij nascebantur, errorque errorem trusit. Erant nonnulli eius forme tante temeritatis, vt fidem sacris litteris abrogarent, et solo afflatu spiritus, quo se agi gloriabantur, omnes mortalium actiones dirigendas esse predicarent. Crassiores quidam eo demencie peruenerant, vt sibi persuaderent sine commistione maris et femine liberos gigni posse, ideoque a congressu vxorum abstinentes ipsis foecunditatem, Dei munere peccati sunt, qui id si velit sine cooperatione humana prestare posset. Cum enim persuasum haberent [k. 7.] omnia absoluta necessitate disponente Deo fieri, operibusque humanis nihil tribuendum esse, cuncta diuine committebant voluntati, quos Lutherus spiritu vertiginis agi asserebat. Nec erat quicquam, tam stolidum aut temerarium quod suos non haberet assertores, qui nouitatis studio queque recentia sine iudicio mordicus amplectabantur. Ediverso autem multi ea minime probabant, et vestigia maiorum sequentes pristinis Ecclesie decretis obfirmata mente inherebant, vnde studiorum diuersitas perniciosissimum religionis schijsma inuexit, et omnes christiana vnitatem concordem, soluto dilectionis glutino, ab inuicem separauit totumque pene orbem christianum velut ingens seditionum turbo, tumultibus ac cede inuoluit, vt haud sciam an vlla hereticorum tempestas seuerius Christi Ecclesiam afflixerit vnquam, de peccatis nostris iustam ultionem sumentem deo. Porro non paucorum peculiarium ac recentium errorum author extitit Lutherus, sed omnium pene hereticorum errata iam dudum ab orthodoxa Ecclesia explosa, et in eternas tenebras detrusa in lucem reuocavit, ac quasi in nouam spurciciarum sentinam congescit. Videri tamen voluit subinde aliquid noui semper afferre, precipuo autem Wicleffi et Hussi, quem inter diuos tanquam martyrem retulit, necnon Waldensium monumenta renouabat, quod in illis paratam iam inueniret argumentorum suppellectilem, quibus pape et ecclesiasticorum auctoritatem labefactaret.

Prudenter vero initio solos ecclesiasticos infestabat, vt interim prophanorum in ipsos seuientium licentia abuteretur. Quod cum ipsi plausibiliter exequerentur, templa, monasteriaque spoliassent, monachos et sanctimoniales expulissent, possessionibus priuassent, ad vetitas nuptias coegissent, iniurijs et ignominia multifariam affecissent, demum quoque ipsos seculares adortus, plebem in imperatorem, principes et magnates, quos non vulgariter tanquam tyrannos et subditorum oppressores criminabatur, editis etiam libellis armauit. Quo fit, ut in Germania subditi sese in libertatem christianam, aut verius lutheranam vindicaturi, ceruices in dominos suos errigerent, rebellarent, et veluti euangelium et verbum Dei asserturi arma sumerent, templa, monasteria, cenobia, basilicas, arces ac munitiones plurimas euertent, oppida, ac munitissimas vrbes occuparent, barones ingenuos ac quosuis alios prescriptas sibi leges (vt ipsi pretendebant euangelicas) non acceptantes, varijs supplitijs occiderent. Grassabantur enim multis magnisque exercitibus, euangelicum scilicet ac Christi negotium agentes, adeo ut regibus, et principibus essent formidulosi. Cum autem [k. 7<sup>v</sup>] Lutherus flagellum in nos irati Dei, incendium a se exortum atque excitatum extinguere non posset, principes vicissim in rusticos armauit, iubens occidi, trucidari et efferatam rusticorum rabiem seuiundo cohiberi, affirmans id pietati, et scripturis consentaneum esse, ac celestem vitam promittens omnibus, qui de castris principum in conflictu (nempe in Dei obsequio) interituri essent. Quo fit vt supra centum colonorum et promiscue plebis millia brevi tempore in Germania cesa esse constans fama fuerit, sed vtinam inanis. Et cum huiusmodi fructus hec noua religio ederet, minime tamen resipiscebant qui eam professi sunt, pretextentes hec ita fieri oportere, Lutherum positum esse in ruinam et resurrectionem multorum, Christum venisse non pacem mittere sed gladium, Euangelij fructus crucem et persecutionem esse, et hoc pacto Martyres nasci, et his similia. Nihil enim adeo malum est, quod prudenter eleganterque dicendo bonum non appareat, presertim vulgo fraudis cauende rudi, magis autem si ad id sacrarum litterarum testimonia detorqueantur. Inter innumera vero mala, que nobis hec pestis inuexit (hic vnicus fructus)<sup>1</sup>, Christi Ecclesiam consequutus est, quod eliminatis dialecticorum argutis contentionibus, anilibus fabulis, et superuacaneo ceremoniarum vsu, Euangelium et alie sacre littere syncerius puriusque tractentur, a verbi diuini preconibus et humanorum operum fiducia nonnihil languesceret. Ceterum non modo veteris vite errata, hactenus non correxit, imo licentius peccandi habenas laxauit, et christiane libertatis pretextu impune delinquendi ansam prestitit multis.

Ceterum quo spiritu actus sit ipse Lutherus, qui alijs spiritum vertiginis tribuit, non est humani iudicij, quamuis obscurem non sit exandescentiam, maledicentiam, arrogantiam, inconstantiam, errorem et similia vitia ex diuino spiritu minime proficisci, ex ipsius quippe lucubrationibus non est obscurem eum sibi ipsi non constare. Initio preterea theologos veteres, concilia, antiquum et nouum testamentum, et quidquid orthodoxa recepisset Ecclesia sacrosancta habuit. Vbi autem argumenta sua ex munimentis huiusmodi theologorum conuelli cerneret preter vetus et nouum testamentum reiecit omnia, nec sua dogmata, nisi his machinis (hoc est) sacris et solidis scripturis impugnari admisit. Cum vero et in illis pleraque essent, que ad ipsius non facerent stomachum, complurimis ex veteri instrumento exhibitis, in Euangelio Johannis et Paulinis literis nitebatur, [k. 8<sup>v</sup>] quasi illi precipui gratie Dei assertores, et in eorum monumentis pura fidei sinceritas sine humanorum operum contagione illucesceret. Alijs vero quod nonnihil etiam nostris operibus, et libero arbitrio darent, fidem non tamen palam abrogare videbatur. Postremo dum et in

<sup>1</sup> Na marginesie, ręką F. Reicha.

illis multa decretis suis adversantia reperirentur, eaque deprauata interpretatione, ad suam causam torquere non posset nihilque iam superesset effugij, illo ipsum audacia sua prouexit, vt dogmata sua, nempe que Dei essent, a solo Deo dijudicari vellet, sibi omnes alios iudicandi et scripture interpretandi autoritatem arrogans, vtpote qui spiritu afflatus diuino errare minime posset.

Porro multorum opinio erat, hanc calamitatem a Deo ideo inmissam, vt vel sic Christi Ecclesiam euo nostro corruptissimam, cum religionis presidibus reformaret, quod haecenus nec malorum omnium cumulus, nec imperatorem aliorumue principum manus, nec sobria ac modesta doctorum virorum admonitio efficere potuerit, summis pontificibus, qui se in ordinem redigendos metuerent renitentibus, et ne humanis presidijs res acta crederetur, eternam Dei sapientiam que et malis bene vti nouit infirma et villa elegisse vt forcia et prestantia confunderet, et abiecte sortis homunctionem torrenti et impetuoso spiritu animasse, qui vt vehemens turbo cuncta prosterneret, et Dei misericordia innouata restitueret.

Scripserat eo tempore Erasmus Roterodamus vir illius eui omnium opinione<sup>1</sup> doctissimus, corruptos seculi mores Democritico visu laxans, omniumque ordinum vitia, ob oculos ponens. Ita tamen ut in eo christianam modestiam desiderare haud facile potuisses, quem sue secte assertorem futurum Lutherus sibi indubie persuadens, ex illius opusculis tam crudeliter seuiendi, et statum ecclesiasticum deturbandi occasionem arripuisse non temere putabatur. At vbi Erasmus spectator quam conflictator esse mallet, exitumque certaminis expectaret, vtri partium accessurus esset, anceps hominum opinio erat, suspicantibus plerisque ipsum eius tragedie poctam, Lutherum vero actorem esse, istum fabricare, hunc autem torquere spicula, alijs diuersum sencientibus, et quanto diutius suam premebat sententiam, tanto maiore ab omnibus expectabatur desiderio, donec euulgatis lucubrationibus palam testaretur, se lutheranis castris, minime addictum, in Luthero se modestiam desiderare, excitatum ipsius vehementia incendium damnare, nec etiam omnia sibi ex aduerso probari, orthodoxa Ecclesie decreta se sacrosancia habere, sed ceremoniarum iudaicam prope superstitionem, presidum ecclesiasticorum tyrannidem, cupiditatem ac fastum deprauatasque consuetudines in Ecclesiam inductas et corruptos hominum mores detestari et id genus multa, que copiosius studiosus indagator in eius leget opusculis. Deinde etiam Collationem<sup>12</sup> quamdam scripturarum, de libero arbitrio edidit<sup>13</sup>. Cui cum nonnihil tribuere videretur, Lutherus qui arbitri libertatem exhibebat, offensi animi argumenta ostendens, mox stilum in Erasmus acuebat, ac in libro, cui titulum Seruum arbitrium<sup>14</sup> dederat, more suo tanquam victor insultans mordaciter carpebat, nec a conuitijs temperabat, qua re ipsum magno suo malo et Ecclesie catholice commodo in harenam protraxit, et ex suspecto amico, professum aduersarium sibi fecit. Ceperat iam eo tempore, quo hec scriberentur, hoc est ab incarnato Christo 1527., octauo aut nono ab exordio suo anno, morbus ille non nihil decrescere et vires suas remittere, aut temporis diuturnitate omnia mitiora reddente, et novitatis studium excludente, aut quod cuncta in peiorem statum prolaby viderentur, ac res eum exitum, habiture non essent, quem promississet initium, quodque euangelium lutheranum pestiferos fructus produceret, dissidia, schismata, tumultus, sediciones, sectas, sacrilegia, cedes, legum et canonum prevaricationes, ecclesiasticarum et omnium humanarum constitutionum contemptum et abrogationem, iurisiurandi violationem, votorum transgressionem, ieiuniorum,

<sup>1</sup> Erasmus, ręką kopisty, na marginesie.

<sup>12</sup> Erasmus, ręką kopisty, na marginesie.

<sup>13</sup> *Diatribes seu collatio de libero arbitrio*, 1524 r.

<sup>14</sup> 1525 r.





Excomis

una in hac parte institutione presidium debuerunt, ipse  
idem, invidiosum ac perfidum deprimendis iniquitatibus in ecclesia  
inductis et concipis huiusmodi detestari, et ad genus miles  
que reus fuit, si dicitur indigentur in ex leges spiritibus. Deinde cum  
Collectione generalium scripturarum de illis nullum ab illis cum  
nominibus turbare videtur. Lingens qui arbitry libertate apud  
libet offendi, cum argueretur offendens, magis solam in Indisum  
amicos in hunc librum in titulum, Secimus arbitratu dederat, hoc  
re suo tempore videtur in illius modum compulsi, nec a unum  
tuo temperatib. Quare ipsum magis sic videtur et recte in ditione  
comodo in hanc parte protulit, et ex proprio unum, propriam  
adierunt sibi fuit. Certe cum ad istum quod per se habebatur  
per est ad Titulum Christi et r. r. r. Omnis aut nomen ab exco  
dis suo anno, inobis illo, nihil heresice et veras suas venit  
tant, aut ipse indumentata sua introa vellente, et nominatis  
sua in ditione, aut per omnia in parte statum, videtur, <sup>spiritibus</sup>  
ac res cum unum, habere non essent, quoniam propriam istum  
per unum in Lingens in proprio fuit in obsequio, si sicut  
suis in omnia, plerumque factis, factis legibus, rebus, legibus  
et in unum, in unum, in unum, et omni unum, in unum  
suis in unum, et abrogatione, in unum, in unum, in unum,  
suis in unum, in unum, in unum, et omni unum,  
suis in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,  
suis in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,  
suis in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,  
suis in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,  
suis in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,  
suis in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,  
suis in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,

At cum suscepti operis non sit cum parte illis conditione propin,  
per de unum in unum in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,  
in unum, in unum, in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,  
in unum, in unum, in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,  
in unum, in unum, in unum, in unum, in unum, in unum, in unum,

penitentiae, et omnium ecclesiarum ceremoniarum abrogationem, divini cultus diminutionem, persecutionem et odium pro charitate, peccandi impunitatem et pleraque alia etiam his atrociora. Oculatiores etiam facile deprehendebant, Lutherum affectionibus et vincendi libidine plus quam pietatis studio pertinaciter duci. Non parum preterea vires illius factionis fregit, quod iam etiam ipse Erasmus, ex adversa acie palam strare conspicaretur, quanquam neutri partium sese addicturum testaretur, quod vtriusque plurima corrigenda censeret.

At cum suscepti operis non sit omnem secte illius conditionem persequi, hec de origine lutheranismi, obiter dicta sufficiant ut cum totus alioqui mundus opusculis vtriusque docte diserteque in ea re scribentium plenus sit, intelligant etiam crassiores posterii, quibus initijs pullularit et in hanc vastam molem adoleuerit.

## II. SYTUACJA KOŚCIOŁA NA WARMII I W DIECEZJACH SĄSIEDNICH W POCZĄTKOWYCH LATACH (1523—1526) DZIAŁALNOŚCI BISKUPA MAURycego FERBERA

Działalność biskupa warmińskiego Maurycego Ferbera († 1537) przypada na trudny dla Kościoła okres. Mimo, iż od publicznego wystąpienia Marcina Lutera w Wittenberdze upłynęło zaledwie kilka lat, poglądy jego zyskały w Prusach już wielu zwolenników, zwłaszcza na terenie Sambii i Pomezanii. Rozwojowi luteranizmu na terenie Warmii sprzyjała obojętna postawa poprzednika, biskupa Fabiana z Łęzan († 1523). Jego następcą, biskup Ferber, podjął wielostronne wysiłki, aby umocnić zagrożony katolicyzm w diecezji warmińskiej.

Biskup Maurycy Ferber nie doczekał się jeszcze monografii swojej działalności kościelnej, na którą niewątpliwie zasługuje. Krótkie życiorysy, przeważnie w słownikach biograficznych, nie ujmują złożonej problematyki okresu działalności biskupa Ferbera<sup>1</sup>.

Sam problem dziejów reformacji, jak to wykazuje w przeprowadzonym stanie badań H. Zins — nie został jeszcze właściwie zgłębiony<sup>2</sup>. Informacje, które dochowały się na temat sytuacji Kościoła w diecezji z czasów działalności biskupa Ferbera, są szczątkowe, nie dają pełnego obrazu zmagania. Ograniczę się więc do omówienia tylko najważniejszych momentów sytuacji religijnej w diecezjach sąsiednich i na Warmii w takim zakresie, w jakim jest ono konieczne dla naświetlenia polemiki religijnej tego okresu.

Na czele biskupstwa sambijskiego stał od 1518 r. biskup G. von Polenz. W diecezji pomezkańskiej od 1523 r. biskupem był E. von Queis. Obaj byli

<sup>1</sup> Np. A. Eichhorn: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*. (= ZGAE) 1860 Bd I s. 286 nn. T. Glemma: Ferber Maurycy. W: Polski Słownik Biograficzny. T. VI. T. Oracki: Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla. Od połowy XV w. do 1945 roku. Warszawa 1963 s. 74 n. H. Zins, jw. s. 249.

<sup>2</sup> H. Zins, jw. s. 95.

członkami Zakonu Krzyżackiego, a wielki mistrz Albrecht był ich silnym protektorem<sup>3</sup>.

Albrecht von Hohenzollern podczas pobytu w 1522 r. w Niemczech, dokąd udał się, aby szukać pomocy przeciw Polsce, nawiązał bliskie kontakty z czołowymi przedstawicielami reformacji niemieckiej: Andrzejem Osiandrem, Filipem Melanchtonem, a zwłaszcza z Marcinem Lutrem, prosząc go o pomoc w zreformowaniu statutów zakonnych. W liście z 1523 r. *An die Herren des Deutschen Ordens* Luter zaproponował członkom Zakonu przejście do stanu świeckiego<sup>4</sup>. 10 kwietnia 1525 r. w Krakowie Albrecht złożył hołd królowi polskiemu już jako świecki władca<sup>5</sup>.

Luter, zdając sobie sprawę z podatnego gruntu dla reformacji w Prusach, wysłał w 1523 r. do Królewca Jana Briesmanna, byłego franciszkanina, który w tamtejszej katedrze dnia 27 września wygłosił pierwsze w Prusach kazania w duchu doktryny protestanckiej. Pobyt Briesmanna w Królewcu, przyjaźń z tamtejszym biskupem Polenzem sprawiły, iż G. von Polenz jeszcze tego samego roku podczas kazania na Boże Narodzenie ogłosił publicznie swe poparcie dla luteranizmu. Śladami Polenza poszedł w 1527 r. biskup pomezanski Erhard von Queis<sup>6</sup>.

G. von Polenz, przy poparciu J. Briesmanna, stał się nie tylko gorliwym zwolennikiem luteranizmu, lecz również jego gorącym propagatorem i to nie tylko na terenie Sambii, lecz również wobec Warmii<sup>7</sup>. Biskupstwo warmińskie znalazło się w centrum sprostamentyzowanych Prus. Z obydwu stron, zarówno z Pomezanii, a zwłaszcza ze Sambii, podejmowano aktywne wysiłki, aby na terenie diecezji warmińskiej zaszczerpić luteranizm. Kronikarz z czasów biskupa Ferbera zanotował:

„Tymczasem luteraniska zaraza z Niemiec, z bezkarnie przeniesionych ksiąg tej sekty napłynęła do Prus, najpierw opanowała Królewiec, a w końcu całą ziemię pod panowaniem Zakonu Krzyżackiego”<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> W. Hubatsch: *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*. Bd I, Göttingen 1968 s. 23—30.

<sup>4</sup> H. Cramer: *Geschichte des vormaligen Bisthums Pomesanien*. Marienwerder 1834 s. 220. W. Hubatsch, jw. s. 11.

<sup>5</sup> ADWO, A 86 k. 25<sup>v</sup>, por. znamieny szczegół opisu hołdu krzyżackiego w Krakowie: „Predicti autem religiosi super veste plusquam prophana paruas quidem cruces adhuc deferebant, sed pluris vestium studiose absconditas, adeo vt vix raroque nisi a videndi curioso rerum possent, quas non deposuerant donec princeps Regi Juramentum publice prestaturus esset”.

<sup>6</sup> H. Cramer, jw. s. 223. W. Hubatsch, jw. Bd I. s. 7—10, 18, 26—33; Bd III s. 1—11.

<sup>7</sup> ADWO, A 86, jw. k. 9<sup>v</sup>. SRW, jw. s. 477. W. Hubatsch, jw. Bd I s. 8—11, 23—26.

<sup>8</sup> ADWO, jw. k. 9<sup>v-v</sup>; SRW, jw.: „Interesa Lutherana contagio ex Germania in Prussiam, illatis impune eius factionis opusculis dimanavit, ac primo Montemregium ac deinde totam ditionem ordinis Theutonicorum occupavit. Magnus siquidem magister Albertus, marchio Brandenburgensis, in Germania agens, iam tum nacta occasione procul dubio excuciente religionem ordinis sui cupidus, missis concionatoribus monachis apostatis Lutheranismi semina spargi curavit”.

Kontynuując dalej swój opis, dostrzega w księciu Albrechcie, przysłanych predykantach luterańskich, biskupie sambijskim Polenzu, główne motory reformacji w Prusach. U podstaw tych zabiegów leżały nie tylko racje wyznaniowe, lecz głównie polityczne. Albrecht podejmował wielostronne starania o włączenie Warmii w zasięg swego władania.

Niezwykłe trudna sytuacja panowała na północnej Warmii, okupowanej od 1519 r. przez wojska krzyżackie. Ich pobyt sprzyjał na tym terenie aktywnej infiltracji predykantów luterańskich, nasyłanych z Królewca. Działali już nie tylko w Braniewie, ale i w Ornecie, Tolkmicku. Do Reszla przyszli predykanci wprost z Wittenbergi, do których dołączyli się niektórzy księża z Elbląga, aby bliżej zapoznać się z nauką Lutra. Podjęte zostały nawet próby pozyskania zwolenników w stolicach Warmii, biskupiej w Lidzbarku Warmińskim oraz kapitulnej we Fromborku. W. Hubatsch ze smutkiem przyznaje: „nadzieja, iż humanistycznie wykształceni księżęta Kościoła z Lidzbarka Warmińskiego zajmą podobne stanowisko, jak biskupi Sambii i Pomezani, nie ziściła się”<sup>9</sup>.

Biskup Maurycy Ferber, który w 1523 r. objął rządy w diecezji warmińskiej, po chwiejnym religijnie poprzedniku Fabianie z Łęczan, szybko zdecydował się na podjęcie akcji przeciw zagrażającemu Warmii protestantyzmowi. Już 20 stycznia 1524 r. wydał edykt skierowany do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego diecezji warmińskiej. Zwracał w nim uwagę na niebezpieczeństwo zagrażające chrześcijaństwu ze strony luteranizmu. Edykt biskupa bardzo jasno charakteryzował doktrynę luterską i jej istotne różnice wobec nauki Kościoła Rzymskokatolickiego. Biskup Ferber nie tylko przestrzegał przed dawaniem posłuchu herezji luterskiej, lecz wzywał swe duchowieństwo, a za jego pośrednictwem wiernych, do zachowania jedności. Końcowe słowa edyktu groziły rzuceniem klątwy: „jeżeli zaś ktoś chciałby w przewrotnej pysze tym moim ojcowskim upomnieniem wzgardzić i popierać rozdarcie Kościoła Chrystusowego niebezpieczną schizmą, tego wiecznie przeklniemy...”<sup>10</sup>.

Edykt biskupa warmińskiego był wkrótce znany w całych Niemczech, gdyż Marcin Luter ogłosił go drukiem wraz z edyktem G. von Polenzy z 18 stycznia 1524 r., w którym tenże zachęcał swe duchowieństwo do poszerzania znajomości pism Lutra oraz udzielania chrztu św. w języku niemieckim. Do wydanych edyktów Luter załączył swój komentarz<sup>11</sup>.

Edykt Ferbera, jak wynika z dochowanych relacji, znalazł skuteczny oddźwięk w diecezji. Mimo, iż biskup Polenz wysłał w 1524 r. nowy zastęp

<sup>9</sup> W. Hubatsch, jw. s. 94. Por. Simon Grunau's: Preussische Chronik. Hgb. v. Perlbach, R. Philippi, P. Wagner. T. I—III. Leipzig 1876—1896 T. II s. 655.

<sup>10</sup> Spicilegium, jw. s. 324.

<sup>11</sup> P. Tschackert: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preussen. Bd II, Leipzig 1890 n. 176.

emisariuszy na Warmię, spotkali się oni ze strony duchowieństwa i wier-nych ze stanowczą odprawą i to nawet w tej części Warmii, która była pod okupacją wojsk Albrechta. Tak było m. in. w Ornecie, Braniewie, a nawet w Bartoszycach<sup>12</sup>. Wymownym przykładem skuteczności edyktu biskupa Ferbera była postawa kanoników Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście. Okupowały je w 1524 r. wojska krzyżackie. Ich komendant Dietrich von Bobenhausen sprowadził predykanta luteranckiego. Jego działalności sprzeciwili się kanonicy miejscowej kolegiaty, którzy zapew-nili biskupa, iż będą przestrzegać jego edyktu<sup>13</sup>.

4 grudnia 1524 r., podczas obrad stanów pruskich w Toruniu, biskupi: warmiński Maurycy Ferber i chełmiński Jan Konopacki *de re Lutherana in Prussia exorta Summo pontifici epistolam miserunt*<sup>14</sup>. List ten, którego treść poza tytułem nie jest bliżej znana, został istotnie wysłany. Wnios-kować o tym można z odpowiedzi papieża Klemensa VII, skierowanej 29 marca następnego roku w postaci *breve* do biskupa warmińskiego i chełmińskiego<sup>15</sup>.

Papież Klemens VII w wymienionym liście ubolewał, iż niektórzy chrześcijanie za namową ludzi siejących zgorszenie i nieprawość „oddali się szatanowi i, odwróciwszy się od granic prawdziwej wiary, skierowali się ku ciemnym mrokom błędów i dlatego zamiast życia wiecznego i szczęśliwości, do których zostali powołani przez samego Boga, słusznie zostali skazani na wieczną śmierć oraz nieskończone szkody i nieszczęścia”. Papież był osobiście zatroskany zarówno o powszechne zachowanie czystości wiary, jak również o zbawienie poszczególnych ludzi i narodów. Uważał, iż to samo dotyczy także biskupów. Powinni oni do końca zachować przede wszystkim wytrwałość, a także stałość i siłę wiary. Klemens VII zachęcał biskupów, aby ze względu na kapłański obowiązek i Chrystusową wiarę, przeciwstawili się „siewcom kłakołu i niszczyтелям dobrych owoców” i chronili umysły poddanych sobie wiernych od „na-pełnionych trucizną mów i pism”. Zalecał, aby „zarazę herezji, długo i szeroko błąkającą się, zniszczyć i zająć się odnowieniem dawnego po-rządku prawowitej wiary, zachowywanego już od tyłu wieków przez Ducha św.”.

Zawarty w 1525 r. w Krakowie pokój i hołd pruski rokował nadzieję

<sup>12</sup> J. Kolberg: Ermland im Kriege des Jahres 1520. ZGAE 1905 Bd XV s. 558. H. Zins, jw. s. 120—122.

<sup>13</sup> A. Birch-Hirschfeld: Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341—1811. ZGAE 1931 Bd 24 s. 426. J. Kolberg, jw. s. 562 przytacza relację D. von Bobenhausena: „Zum ersten dinstags zw fassnacht ich dy Thumbherrn beschickt mit meinen kemmerer des predigers halbenn etc. [...] Sy haben auch angezeiget und gesaget, sye haben dem Bischoff einem aidt geschworenn und zugesaget, das sy [...] S.g. befehll und mandat wollen gehorsam ssein”.

<sup>14</sup> ADWO, jw. k. 13. Por. SRW, jw. s. 479. C. P. Woelky: Urkundenbuch des Stuhms Culm, Danzig 1884—1887 nr 830.

<sup>15</sup> C. P. Woelky, jw. nr 831.

na polepszenie sytuacji politycznej i religijnej Warmii. Książę Albrecht w zawartym z Polską układzie zapewniał uszanowanie jurysdykcji biskupa warmińskiego i to nawet w tej części diecezji, która leżała w obrębie terytorium jego państwa.

Biskup Ferber, zdając sobie sprawę z doniosłości zawartego pokoju dla uciemnionej wojnami, zarazami i innymi nieszczęściami diecezji, wydał 11 maja 1525 r. orędzie skierowane do jej duchowieństwa, zwłaszcza proboszczów. Polecał odprawić uroczystą mszę św. do Trójcy św. w podziękowaniu Bogu za uzyskany pokój. Korzystając z tej okazji biskup przypominał swemu duchowieństwu o znamionach i niebezpieczeństwach grożących ze strony „doktryny ewangelickiej”. „A zatem — pisał m. in. biskup Ferber — napominamy Was w Chrystusie Jezusie Panu i polecamy Wam w świętej cnocie posłuszeństwa, abyście ewangeliczną i apostołską naukę oraz inne święte i przez Kościół katolicki przyjęte pisma, jasno, czysto i uczciwie traktowali, uczyli, głosili, ...”. Zalecał dalej, aby niejasne teksty wymienionych pism wyjaśniali w oparciu o inne teksty Pisma św., a zwłaszcza o wypowiedzi Ojców Kościoła: św. Bazylego, Cypriana, Grzegorza z Nazjanzu, Hilarego, Jana Chryzostoma, Hieronima, Ambrożego, Grzegorza, Augustyna, Leona, Bernarda. Przestrzegał przed pismami apokryficznymi, a zwłaszcza gadatliwością dialektyków i prowadzącymi do sporów subtelnościami sofistów. Zachęcał, aby ich wypowiedzi miały charakter teologiczny, a nie filozoficzny, duchowy a nie cielesny, uczyły i budowały<sup>16</sup>.

Książę Albrecht podjął nowe działania, skierowane przeciw Kościołowi katolickiemu. 6 lipca 1525 r. wydał rozporządzenie, w którym pod groźbą kary śmierci zakazywał głoszenia innej niż luterska wiary. Niezrażony Polenz zorganizował dla swych emisariuszy pomoc zbrojną, głównie pod wodzą Wolfa von Heydeck. Wysiłki Albrechta, jak i Polenza, nie przyniosły na Warmii spodziewanych rezultatów<sup>17</sup>.

Przestrogi biskupa Ferbera, zawarte w jego edyktach, nie były bezpodstawne, wszak nie tylko część diecezji leżąca na terytorium państwa Albrechta była stracona dla katolicyzmu, lecz na samej Warmii, zwłaszcza w Braniewie, a także w Elblągu, sytuacja reeligijna nie była ustabilizowana.

Szczególną opieką G. von Polenza zostało otoczone Braniewo, zresztą nie bez współdziałania tamtejszego komendanta wojskowego Piotra von Dohna. Tragiczne zmagania, które miały miejsce w tym mieście, nie zakończyły się nawet po przejściu go w 1525 r. przez wojska polskie<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Spicilegium, jw. s. 325—327.

<sup>17</sup> E. M. Wermter: Herzog Albrecht von Preussen und die Bischöfe von Ermland (1525—1568). ZGAE 1957 Bd 29 s. 204. W. Hubatsch, jw. s. 35 n.

<sup>18</sup> Die Heilsberger Chronik, W: SRW Bd II, s. 428—463. H. Zins, jw. s. 124—143. W. Hubatsch, jw. s. 94.

W Elblągu luteranizm zakorzenił się bardzo wcześnie. Sprzyjała mu duszpasterska beztroska fikcyjnych proboszczów przy kościele św. Mikołaja. Z początkiem lutego 1525 r. doszło do rewolty mieszczan elbląskich. Początkowo była ona skierowana przeciw miejscowym dominikanom, którym wcześniej rada miejska zabroniła działalności duszpasterskiej. Wkrótce jednak przywódcy rewolty skierowali niechęć tłumu przeciw samej radzie. Postulaty mieszczan dotyczyły głównie spraw ekonomicznych. 6 lutego doszło do obalenia starej rady i wyboru nowej. Wprowadzone zmiany nie zyskały poparcia króla Zygmunta, który zalecił delegatom Elbląga, aby miasto przywróciło zarówno dawne władze, jak i obrządek katolicki<sup>19</sup>.

Pokój w Braniewie i Elblągu zaprowadziła dopiero w 1526 r. zdecydowana postawa króla, a zwłaszcza członków komisji królewskiej, działającej w Elblągu głównie poprzez biskupa warmińskiego Maurycego Ferbera, biskupa kujawskiego Macieja Drzewickiego i kasztelana elbląskiego Ludwika Mortęskiego. Mieszkańców obydwu miast zobowiązano m. in. do zwrotu naczyń liturgicznych i sprzętu kościelnego, oddania pism luterskich na ręce biskupa Ferbera. Dnia 13 i 18 sierpnia 1526 r. w Elblągu i Braniewie komisja królewska ogłosiła Statuty króla Zygmunta. Zobowiązywały one mieszkańców obydwu miast do przestrzegania zwyczajów Kościoła katolickiego, a zwolenników reformacji do opuszczenia miasta. Zakazano sprowadzać i rozpowszechniać pisma reformacyjne oraz śpiewać pieśni luterskie. Rady miejskie miały zatroszczyć się o prawowierność katolicką mieszkańców, a zwłaszcza przybywających i działających duchownych. Proboszczów zobowiązano do rezydencji i wypełniania obowiązków duszpasterskich. Radom miejskim przypominano również o potrzebie zagwarantowania bezpieczeństwa znajdujących się w kościołach przedmiotów liturgicznych<sup>20</sup>.

Sytuacja religijna w Elblągu i Braniewie uległa tylko czasowemu uspokojeniu. Wobec Braniewa biskup Ferber był zmuszony wydać wkrótce (22 VIII 1526 r.) nowy dokument, w którym ponowił szereg postulatów Statutów króla Zygmunta, mianowicie domagał się wydania dzieł luterskich oraz zwrotu zrabowanych naczyń liturgicznych. Tego samego dnia biskup Ferber przybył do Ornety, „gdzie także herezja luterska kwitła na gruncie krzyżackim”. Zwolennicy reformacji w Ornecie byli już wcześniej upomnieni listem biskupa z 2 marca 1526 r. Wobec skruchy mieszkańców biskup ograniczył się w zasadzie do ogłoszenia edyktu o konieczności wydania dzieł Lutra oraz wypędził z diecezji miejscowego wikariusza ks. Szymona Marchitę<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> H. Zins, jw. s. 170—192.

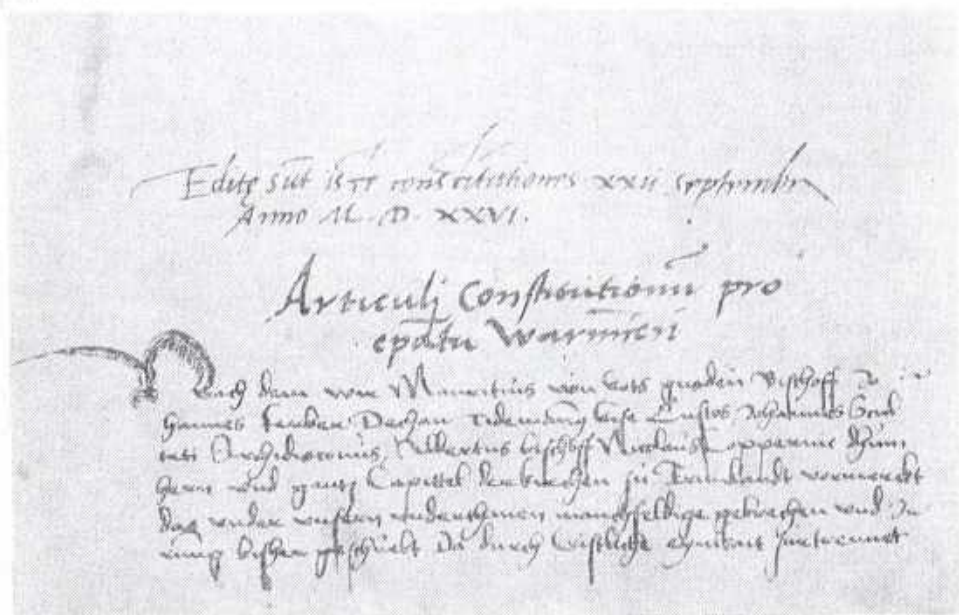
<sup>20</sup> Tamże, s. 194—196, 139 n.

<sup>21</sup> ADWO, jw. k. 165 n. SRW, jw. s. 493 n.

Biskup Maurycy Ferber w trosce o dalsze umocnienie katolicyzmu, a zarazem przeciwstawienie się wpływowi protestanckim, wydał 22 września 1526 r. w Lidzbarku Warmińskim ordynację krajową, zatwierdzoną w następnym roku przez króla. Regulowała ona wiele spraw gospodarczych, w pierwszym jednak rzędzie dotyczyła spraw wyznaniowych.

„My, Maurycy Ferber, z Bożej łaski biskup, — głosił wstęp ordynacji — Jan Ferber dziekan, Tideman Gise kustosz, Jan Sculteti archidiacon, kanonicy Albert Bischoff i Mikołaj Kopernik oraz cała Kapituła Kościoła Warmińskiego, zważywszy, iż wśród naszych poddanych dotąd pojawiają się rozmaite wykroczenia i błędy, poprzez które chrześcijańska jedność została rozdarta, a powszechne dobro każdego stanu uległo znacznemu umniejszeniu, celem usunięcia tych wad, zachowania jedności i pokoju, oraz zapewnienia naszym biednym poddanym dobrego porządku, postanowiliśmy, aby [...] niniejsze rozporządzenie i przepisy ujęte w następujących artykułach, pod rygorem kar w nich określonych, były zachowywane”.

Artykuł pierwszy wymienionej ordynacji wymierzony był przeciw doktrynie reformacji. Określał ją jako „naukę przeklętą, obcą Kościołowi powszechnemu, która niosła ze sobą bunt, niezgodę, rozbitcie chrześcijańskiej jedności i miłości, zamieszanie i przelew krwi”. Zwrócono w nim uwagę, iż nauka ta korzysta z subiektywnego wykładu pism i jest skie-



Fotokopia fragmentów rękopisu *Constitutiones pro Episcopatu Warmiensi*. ADWO A 36, k. 168<sup>r</sup>–169<sup>r</sup>. Wiersz siódmy zawiera wzmiankę o Mikołaju Koperniku (Nicolaus Copernicus).



Demers volgent, alle stants in mensche abwaschen  
 ist. Da mit solte geschick abgeben fide und ewigheit erhal  
 ten und wisse seine verdienst in hant ordnung gesetzt  
 werden haben wie got dem abwaschen fidehelt sein  
 ewig und gemainen mit sein besten mit reiffen hant  
 und bewilligung Landt und Gutsen reiffen hant alle  
 ordnung und fahrung in volgenden respecten begreiffen  
 offentlich und Gutsen reiffe vernunftlich von ewigheit, dass  
 das geschehe die in bestimpt zu halten bestimpt

Von Verstorbenen cyrlichen und  
 biographischen Aemtern

In dem ersten Dieweils offentlich an tage was anweisung  
 zueyngung, einhaltung christlicher christheit und hant  
 offnen und christenheit die verworren das gelandens und  
 punde von gemainen christlichen biographen verdunstet hant  
 hant zueyngung hant. In dem dardringlich die christheit  
 nach seinem verdienst auf zulegen und die alte christliche  
 gemainen gemainen christlichen biographen verdunstet hant  
 nach seinem verdienst in andern und ab hant fahrung  
 Das also nicht volgt das nicht bestimpt zu sein in christheit  
 an alle christlichen Gutsen, ungeachtet werden. Darmit  
 den verdienst der gemainen christlichen hant. Gutsen, wie  
 christlich das dardringlich in unser christheit begreiffen  
 punde, oder reiffen ex sey den alten hant und hant  
 christliche ist nun, an sich von wiffen, wiffen, sein mit  
 eygen hant, die die nuder oberwelt hant hant  
 hant und christliche von solte wiffen, oder nicht hant  
 hant may sich mit unser christheit zueyngung aus wiffen  
 hant mit zueyngung dieser hant fahrung anders wiffen  
 hant wiffen hant hant, welche zueyngung dardringlich  
 Gutsen ist und hant und gut christheit werden

Erbes ist der  
 Submann

Nicht wollen von seine christheit bey dem eyde und christheit  
 die mit er von christheit auf hant wiffen alle gütlich auf  
 hant christheit haben das er alle und christliche hant. Luthers  
 und seine zueyngung dieser verdienst oder christheit  
 christliche seine christliche christheit und christliche hant  
 und christlich christliche christheit christheit

Luthers  
 hant

Was manen sie haben unigen Ausweiligen gehalten immer und  
 beidung ystliche Anweisung eines manen jens nach anweisung lisa  
 odnung Das obde ungen anporenwiltben abelmann sind an alle  
 beunteilung oder gultgabe abrumwante Das der selbigen gultgaben  
 gen und gult auffblat werten nicht beunthe oder bei selb gult  
 und nicht den wandel des gultmanns zu beunthigen alle jens zu  
 wile jens, hieser dypotese jensche oder blisse. Und das manhand  
 an selb hingen, dummer aber jast jens aber was werten anigen  
 manigen gultgabe oder wandelthe jens: mit jensliche, wden jast  
 ligen gultgaben oder gultgaben an jensche beunthe an jensche oder  
 jens andere werte werten bei jensche nicht jensche wandelthe  
 zu jens

Was ist nicht dummer gultgabe jensche manen aber wandelthe  
 willebe dypotese odnung, die odnung, oder dypotese an jens  
 zu wilen wden jensche jensche beunthe oder beunthe die zu jensche  
 gult und jensche jensche oder jensche willebe und dant odnung nicht  
 wandelthe. Gut und dypotese odnung an dant und jens gultgabe  
 wden

Dumden beunthe wie nicht die alle gultgaben beunthe jens  
 nicht haben Das sie selbe jensche gultgaben und dypotese jens  
 der odnung, willebe die mit dypotese sie zu dant jensche  
 jensche odnung nicht dypotese wandelthe und dant beunthe  
 beunthe haben nicht manen oder odnung an jensche Das die  
 werten sie beunthe manen jensche Was selbe nicht jensche  
 selbe sie jensche zu jensche zu nicht wden odnung jensche Was sie  
 ligen jensche wandelthe wandelthe jensche mit werten wandelthe  
 gultgabe wden

Weglich gehalten wie nicht ernstlich bei jensche blisse das  
 hingen und so ernstliche gultgaben halten der beunthe  
 auch alle dypotese der blisse und jensche dypotese wden  
 jensche und jensche beunthe blisse jensche jensche und gultgaben  
 jensche und dypotese wandelthe jensche Das sie jensche zu werten  
 jensche und jensche wden jensche wandelthe nicht dant beunthe  
 der jensche dypotese beunthe, auch jensche jensche und jensche  
 ligen halten Was dypotese jensche beunthe jensche und jensche  
 wandelthe dant jensche und dypotese oder jensche dant  
 ligen wandelthe odnung der odnung jensche wandelthe

Das kein  
 und gilt  
 Das jens

rowana przeciw „dawnemu, godnemu pochwały, zwyczajowi Kościoła powszechnego”. Postanowiono zakazać propagowania we wszystkich formach „książek Marcina Lutra i jego zwolenników, ich tłumaczeń i komentarzy, utworów poetyckich i rymowanych, listów zniesławiających, lubieżnych i ohydnych śpiewek i tym podobnych pism, drukowanych lub pisanych”<sup>22</sup>.

Wysiłki biskupa Maurycego Ferbera na rzecz zachowania jedności religijnej Kościoła na Warmii okazały się skuteczne. Inaczej jednak było w tej części diecezji, która była stale pod władaniem krzyżackim. Kościoły i kaplice krzyżackie stosunkowo szybko znalazły się we władaniu luterskich predykantów. Na początku XVI w. diecezja warmińska obejmowała 14 archiprezbiteratów: Biskupiec, Reszel, Elbląg, Braniewo, Frombork, Sępoleń, Dobrze Miasto, Iławka, Krzyżbork, Frydland, Pieniężno, Jeziorany, Orneta i Lidzbark Warmiński. W 1526 r. odpadły od jedności z Kościołem katolickim archiprezbiteraty leżące na terytorium krzyżackim, a więc: Elbląg, Iławka, Frydland, Krzyżbork i Sępoleń. Na pozostałym terytorium zniesiono archiprezbiterat w Biskupcu, tworząc na jego miejsce w Barczewie i Olsztynie. W okresie więc lat 1526—1821 diecezja warmińska posiadała 10 archiprezbiteratów. Do tego dochodziły jeszcze kościoły w Elblągu, Tolkmicku, Nowym Kościele, Królewcu, Tyłży i Świętej Lipce<sup>23</sup>.

### III. PROBLEMATYKA DE EXORTV HERESIS LVTHERANE

#### 1. WYSTĄPIENIE MARCINA LUTRA

Autor tekstu porównuje wystąpienie Marcina Lutra do wojny, która nie tak dawno zakończyła się w Prusach. Kraj ten jednak jest trapiiony nową wojną. Jej wzbudzenie, groźne dla dobra dusz nieśmiertelnych, autor przypisuje Marcinowi Lutrowi, niemieckiemu zakonnikowi z Wittenbergi, który chciał się uważać za wodza i odnowiciela świata<sup>1</sup>.

Początek publicznej działalności Lutra powiązał autor ze sprawą odpustów, w szczególności z bullą *Liquet omnibus* papieża Juliusza II z 1510 r. Ofiary składane przy okazji uzyskania odpustów miały być

<sup>22</sup> *Articuli constitutionum pro Episcopatu Warmiensi*, ADWO, jw. k. 168—180. Wydał je F. Hipler: *Die Constitutionen des Bischofs Mauritius Ferber vom 22. September 1526. Pastoralblatt für die Diocese Ermland (= PDE) 1895 s. 104—107. Por. H. Bonk: Geschichte der Stadt Allenstein, Bd III Urkundenbuch, Teil I. Allenstein 1912 s. 145—160.*

<sup>23</sup> F. Hipler: *Pfarrgeistliche und Pfarrefrei Ermlands in dem Theile der Diocese, welcher direct unter dem Orden, seit 1525 unter dem Herzog von Preussen stand. PDE 1878 s. 136. Ks. A. Szorc: Zagrożenie Warmii przez Prusy (1722—1772). *Komunikaty Mazursko-Warmińskie (= KMW) 1972 nr 4 s. 534.**

<sup>1</sup> ADWO, jw. k. 5a<sup>r</sup>, 6<sup>v</sup>.

przeznaczone na budowę bazyliki św. Piotra w Rzymie. W 1515 r. dominikanin Jan Tetzel, z upoważnienia arcybiskupa Moguncji i elektora Alberta, rozpoczął głoszenie kazań, popularyzujących uzyskanie odpustów papieskich<sup>2</sup>. Autor, pisząc o „zwiastunie papieskich darowizn” miał zapewne na myśli Jana Tetzela. Jego działalność ocenił dosyć krytycznie, zarzucając mu w głoszonych kazaniach nadużywanie przyznanych pełnomocnictw oraz wynoszenie się ponad władzę papieża. Podobnie ocenił również odpusty, „które z racji swego przerostu budziły już u wszystkich wstręt, a ciągle zbieranie pieniędzy było godne pogardy”<sup>3</sup>.

Autor zwraca uwagę na stopniowe włączanie się Lutra w polemikę. Początkowo Luter nosił się z zamiarem podjęcia dyskusji, wkrótce jednak zaczął publicznie podważać w Wittenberdze teologiczne podstawy odpustów oraz autorytet papieża. Kolejnym etapem było odrzucenie w ogóle odpustów. Swoje stanowisko Luter miał uzasadniać „solistycznymi argumentami”. Wreszcie Luter nazwał odpusty „czystymi oszustwami”, a ich propagowanie tłumaczył li tylko ubieganiem się o pieniądze, papieżowi zaś zarzucał „nienasyconą chciwość”. Dzięki nowości, przyznaje autor, lud słuchał poglądów Lutra. Zastanawiając się głębiej nad zaistniałą sytuacją stwierdza, iż i wykształceni ganili Kurię Rzymską „z racji jej chciwości i ucisku coraz to nowymi konstytucjami jako rzeczy już dawnej nie do zniesienia”<sup>4</sup>.

Papież Leon wysłał do księcia Saksonii swego posła żądając, aby pokroił swawolę Lutra i sprowadził go do Rzymu, celem wytłumaczenia się z błędów. Mimo zapewnienia Lutrowi bezpieczeństwa, książe propozycji papieskiej nie przyjął<sup>5</sup>.

Zdaniem autora jedną z przyczyn wystąpienia Marcina Lutra było niezadowolenie z działalności Kurii Rzymskiej. Ci wszyscy, którzy nie zgadzali się z jej sposobem postępowania, widzieli w Lutrze przywódcę ruchu antyrzymskiego i wyraziciela swych poglądów. Luter znalazł również poparcie wśród książąt niemieckich, zwłaszcza u księcia Saksonii Jana Fryderyka Wettina (1503—1554), który udzielił mu schronienia i pomocy<sup>6</sup>.

Dyskusję, jakie wywiązały się wokół M. Lutra, m. in. w Lipsku w 1519 r. między Lutrem i Andrzejem Karlstadem a Janem Ekiem, zdaniem autora nacechowane były raczej uczuciowymi namiętnościami niż pragnieniem rozumnego dojścia do prawdy, a jeden drugiemu nie miał zamiaru ustąpić. Luter owszem przez studentów i tłum został okrzyczany

<sup>2</sup> J. M. Todd: Marcin Luter. Studium biograficzne. Przeł. T. Szafranski. Warszawa 1970 s. 121.

<sup>3</sup> ADWO, jw. k. 5a<sup>r-v</sup>.

<sup>4</sup> Tamże, k. 5a<sup>v</sup>.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże, k. 5a<sup>r-5f</sup>.

jako zwycięzca. Tym bowiem przyznawał rację nie temu, kto mówił prawdę, lecz temu, kto błyszczał większą elokwencją. Ci jednak, którzy trzeźwo oceniali zaistniałą sytuację, sądu tego nie popierali, gdyż zdawali sobie sprawę z negatywnych konsekwencji w przyszłości. Za wzajemną zgodą obydwu stron spierających się, poproszono o arbitraż teologów uniwersytetów w Paryżu i Louvain. Ci zaś potępili stanowisko Marcina Lutra<sup>7</sup>. Miało to miejsce w latach 1519—1520. Autor nie wspomina o stanowisku zajęтым przez uniwersytety w Erfurcie i Kolonii.

Pisząc o bulli papieskiej Leona X, autor nie rozróżnia bulli *Exurge Domine* z 15 VI 1520 r., która wzywała Lutra do odwołania jego twierdzeń i groziła ekskomuniką, od formalnej bulli ekskomunikującej *Decet Romanum Pontificem* z 3 I 1521 r.<sup>8</sup> Gwałtowna reakcja, o której pisze autor, miała miejsce już po opublikowaniu pierwszej bulli. Otóż według autora, Luter po wydaniu bulli papieskiej wystąpił przeciw papieżowi i Kościołowi katolickiemu, potępiając dekrety i konstytucje papieskie jako budzące wstręt i paląc je publicznie<sup>9</sup>. Istotnie, wydarzenie to miało miejsce. Luter spalił księgę prawa kanonicznego, *Summa angelica* Angelo de Chiavaso oraz bullę papieską. Paląc wymienione wyżej pisma Luter nie tyle opowiedział się przeciw nadmiernemu legalizmowi i przerostom jurysdykcyjnym w Kościele, ile raczej zerwał z nim ostateczne więzy<sup>10</sup>.

Autor opisu ubolewa szczególnie nad reakcją antypapieską Lutra. Przytacza szereg określeń zwolenników Lutra, którymi obrzucano głowę Kościoła katolickiego i jego duchowieństwo. Mimo pewnych przejawskrawień, troska autora może świadczyć o jego silnym pragnieniu zachowania jedności w Kościele, której ostoją i głową jest papież<sup>11</sup>. Autor nadmienia, iż Luter w swych wystąpieniach szydził nie tylko z papieża i duchowieństwa katolickiego, lecz szczególnie z teologów paryskich i lowańskich oraz z króla Anglii Henryka VIII (1491—1547), za wydanie książki *Asertio septem sacramentorum adversus Lutherum*<sup>12</sup>.

Popularyzacji też M. Lutra, zdaniem autora, sprzyjało jego wyśmiewanie posługiwanie się językiem niemieckim oraz druk jego pism w Wittenberdze. Z powodu rozpowszechnienia książek „zaraza ta szybko przed wszystkimi innymi rozszerzyła się i ogarnęła naród niemiecki”. Duży wpływ na rozszerzanie się luteranizmu mieli także emisariusze Lutra, wśród których poczesne miejsce zajmowali byli zakonnicy<sup>13</sup>.

Opis przebiegu wystąpienia Marcina Lutra autor kończy informacją

<sup>7</sup> Tamże, k. 5<sup>r</sup>, por. k. 5<sup>v</sup>, 6<sup>v</sup>.

<sup>8</sup> Por. J. M. Todd, jw. s. 160, 174.

<sup>9</sup> ADWO, jw. k. 5<sup>r</sup>.

<sup>10</sup> Por. J. M. Todd, jw. s. 173.

<sup>11</sup> Por. ADWO, jw. k. 5<sup>r</sup>, 6<sup>v</sup>.

<sup>12</sup> Tamże, k. 5<sup>v</sup>, 6<sup>v</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, k. 5<sup>v</sup>, 6<sup>r-v</sup>.

o stanowisku cesarza Karola V i sejmie w Wormacji z 1521 r. Przypomina, iż mimo utrzymującej się opinii, jakoby cesarz sprzyjał luteranom, ten na Zjeździe Wormackim, na który był wezwany Luter, podpisał się pod „dawnym zwyczajem kościelnym”. Luter miał licznych popleczników, zarówno wśród książy kościelnych, jak i duchownych, którzy jednak żeby nie urazić cesarza, podpisali jego dekret w sprawie Lutra. Ten przybył wprawdzie do Wormacji, ale po wstępnych dyskusjach opuścił ją i wrócił do Wittenbergi. Reformacja stała się faktem, a Marcin Luter zyskiwał coraz większe poparcie i przychyłność<sup>14</sup>.

Zdaniem autora ostrze krytyki Lutra początkowo było wymierzone przeciw stanowi kościelnemu. Okoliczność tę wykorzystali nadużywający swawoli świeccy, którzy „rabowali świątynie i klasztory, rozpędzali zakonników i zakonnice, pozbawiali ich dóbr, zmuszali do zabronionych małżeństw, krzywdami i zniewagami obrzucali”<sup>15</sup>. Nowa religia sprawiła, pisał autor, iż wyznawcy jej uznali, że „Luter został postawiony na zgubę i powstanie wielu, bo Chrystus przyniósł nie pokój, ale miecz; owocem Ewangelii jest krzyż i prześladowanie”. Autor negatywnie ocenia skutki wystąpienia Lutra: „ze sporów — jak zwykle bywało — rodziła się nieprzyjaźń i klęska dusz”. Luteranizm nazywa „chorobą”. Twierdzi, że gwałci ona wszelkie zasady, a absurdalne skutki luteranizmu przekroczyły zamiary jego twórcy<sup>16</sup>.

Opis wystąpienia Lutra i początków protestantyzmu w zasadzie nie odbiega od prawdy historycznej. Oczywiście, ze względu na charakter opisu, autor pominął wiele szczegółów, gdyż chodziło mu zapewne o przedstawienie tylko głównych momentów wydarzeń.

Autor deklaruje się jako orędownik zachowania jedności Kościoła katolickiego. Boleje nad dokonującym się na jego oczach rozłamem. Dostyc szczegółowo omawia powody wystąpienia Lutra. Przypisuje mu główną winę w rozwoju tragicznych wydarzeń, które przyniosły w swych konsekwencjach moralnych i duszpasterskich tyle szkody duszom wiernych.

Ujęcie autora nie jest jednostronne. Owszem, pod adresem Lutra i jego zwolenników, kieruje wiele ostrych słów. Potrafi jednak krytycznie ocenić wiele negatywnych przejawów życia kościelnego, zwłaszcza jeżeli chodzi o metody rozpowszechniania odpustów.

### 3. DOKTRYNA LUTERAŃSKA

Autor *De exortu heresis lutherane*, przedstawiając doktrynę M. Lutra i jego zwolenników, koncentruje swą uwagę tylko na niektórych zagad-

<sup>14</sup> Tamże, k. 5<sup>v</sup>, 6<sup>r</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, k. 7<sup>r</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, k. 7<sup>v</sup>, 5<sup>r</sup>, 8<sup>v</sup>.

nieniach. Zasadniczy zrąb doktryny został ujęty przez autora bez trudu. Sama wiara wystarcza do usprawiedliwienia człowieka. Jego uczynki są bezużyteczne, gdyż nie ma miejsca na wolną wolę; w rezultacie uczynki ludzkie powodowane są czystą koniecznością. Zbawienie nie będzie możliwe, jeżeli Kościół nie nawróci się w myśl zasad Lutra. Kościół bowiem, według M. Lutra, „już od wielu wieków obraca się w ślepym błędzie ciemnoty”<sup>1</sup>. Lutra uważano za tego, który z łaskawości miłosiernego Boga miał przywrócić Kościołowi dawną świetność, ewangeliczną prawdę i prawdziwą pobożność<sup>2</sup>. W rzeczywistości jednak, zdaniem autora, Luter „uparcie kieruje się nie tyle pobożnością, ile uczuciami i żądzą zwyciężania”<sup>3</sup>.

Luteranie, oprócz chrztu i eucharystii, odrzucali inne sakramenty św. Wprowadzili wiele zmian w dotychczasowych zwyczajach religijnych i kościelnych. Owe zmiany cechuje brak jakiegokolwiek stabilizacji oraz duża dowolność. Wprowadzono nowy porządek mszy. Zrezygnowano z mszy jako ofiary, sakramentów kościelnych, obrzędów, dawnej karności Kościoła, nauki o czyśćcu, wstawiennictwie żywych za zmarłych i zmarłych za żywych, spowiedzi usznej, odpustów papieskich i wielu innych rzeczy, traktując je „jako wymysły ludzkie, sieci kapłanów służące do łowienia pieniędzy”<sup>4</sup>.

Autor wspomina o postulacie metodologicznym Lutra, aby niczego nie przyjmować, co nie jest oparte na solidnych podstawach Pisma św. Nie omieszkał przy tej okazji zaznaczyć, iż luteranie tej zasady do siebie nie stosowali<sup>5</sup>.

Autor zwraca również uwagę na fakt, iż zwolennicy luteranizmu nie zgadzali się z nauką teologów, nawet starożytnych i dotychczas ogólnie uznawanych. Uznawali jedynie interpretacje samego Lutra, jako pochodzące z natchnienia Bożego i wolne od błędu. Niektórzy natomiast zwolennicy ze skrajnego odłamu odmawiali nawet wiary Pismu św. i chępli się, że kierują się tym „samym natchnieniem Ducha św., którym powinny być kierowane wszystkie czynności śmiertelnych”. Pogląd powyższy rozumieli bardzo szeroko. Byli przekonani, iż o wszystkim decyduje absolutnie Bóg. Człowiek, zwłaszcza jego uczynki, pozbawione są wartości, należy wszystko polecić woli Bożej. Marcin Luter według autora „jest twórcą nie tylko licznych błędów szczegółowych i nowych, lecz powtarza również poglądy wszystkich niemal heretyków, wcześniej przez Kościół odrzucone”, zwłaszcza Wiklefa, Husa oraz Waldensów<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ADWO, jw. k. 6<sup>v</sup>.

<sup>2</sup> Tamże, k. 6<sup>v</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, k. 8<sup>v</sup>.

<sup>4</sup> Tamże, k. 6<sup>v</sup>.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże, k. 6<sup>v</sup>—7<sup>r</sup>.

Ciekawe informacje podaje autor na temat ewolucji poglądów Lutra. Początkowo miał on przyjmować doktrynę dawnych teologów, soborów, Stary i Nowy Testament i cokolwiek głosił prawowity Kościół św. Później jednak, gdy spostrzegł, że jego argumenty nie znajdują oparcia w nauczaniu dawnych teologów, odrzucił wszystko prócz Pisma św. Starego i Nowego Testamentu. Skoro jednak i w tych pismach znalazły się liczne wypowiedzi, które nie odpowiadały Lutrowi, oparł się na Ewangelii św. Jana i Listach św. Pawła, jakoby obaj w swoich pismach podkreślali szczególne znaczenie łaski Bożej; jaśniała u nich szczerłość czystej wiary nie splamiona jeszcze działalnością ludzką. Później jednak i tutaj dostrzeżono wiele sprzeczności z jego poglądami, których nawet przy zastosowaniu fałszywej interpretacji, nie mógł wyjaśnić na swoją korzyść. W swej zuchwałości Luter posunął się — zdaniem autora — jeszcze dalej. Przypisywał sobie prawo oceny wszystkich innych oraz interpretowania Pisma św. jako ten, który z natchnienia Ducha św. może się najmniej mylić<sup>7</sup>.

Autor nadmienia, iż wśród teoretyków luteranizmu brak było zgodności, co więcej, sami sobie zaprzeczali, nie wyłączając nawet samego „wodza” — Lutra. Tego rodzaju sytuacja sprzyjała relatywizmowi i prowadziła do coraz nowych błędów. Zwolennicy Lutra „zapalczywie i bezkrytycznie chwytali nowości”, pogłębiając w ten sposób schizmę i herezję<sup>8</sup>.

Skutki wystąpienia Marcina Lutra oraz popularyzacji jego doktryny ujął autor w następujących słowach: „Ewangelia luterńska wydawała zaraźliwe owoce, rozdwojenie i schizmy, spiski i bunty, sekty, świętokradztwa, pogromy, przekraczanie praw i kanonów, wzgardę i obalenie kościelnego i ludzkiego ustawodawstwa, krzywoprzysięstwo, łamanie ślubów, zniesienie postów, pokuty i wszelkich ceremonii kościelnych, umniejszanie kultu Bożego, prześladowanie i nienawiść zamiast miłości, bezkarność grzeszenia i liczne inne jeszcze okropniejsze rzeczy od tych wymienionych”<sup>9</sup>.

Tekst *De exortu heresis lutherane* pozwala czytelnikowi zapoznać się z doktryną M. Lutra, oczywiście w relacji autora omawianego rękopisu, u której podstaw mogły leżeć subiektywne tendencje, zarówno co do zakresu ujęcia, jak i treści przedstawionych poglądów. Sposób ujęcia doktryny nie był jednak wyłącznie uzależniony od osoby autora. Należy mieć na uwadze fakt, iż luteranizm w Prusach, z jakim zapewne zetknął się autor rękopisu, odbiegał nieco od swego pierwowzoru. Zdaje sobie sprawę z tego zresztą sam autor, czyniąc wyraźne rozróżnienie między doktry-

<sup>7</sup> Tamże, k. 7<sup>r</sup>—8<sup>v</sup>.

<sup>8</sup> Tamże, k. 6<sup>v</sup>—7<sup>r</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, k. 8<sup>v</sup>.



ną Lutra i jego zwolenników, których obwinia za doprowadzenie do skrajności poglądów mistrza.

Tekst rękopisu, mimo ograniczonego zakresu ujęcia, podaje zasadnicze zręby doktryny luteranńskiej, przynajmniej w takiej formie, w jakiej była ona propagowana. Autor nie miał zamiaru podawać pełnego ujęcia doktryny luteranńskiej oraz uzasadniających ją argumentów, gdyż tekst ma charakter popularny. Jego forma zdecydowała prawdopodobnie o tym, iż problematyka teologiczna nie została pogłębiona. Wydaje się, iż zasadniczy wpływ na formę ujęcia wywarła jednak słaba znajomość teologii u autora. Z tego względu ogranicza się on tylko do omówienia negatywnych aspektów teologii luteranńskiej i działalności jej zwolenników, aby tym sposobem wykazać destruktywne skutki reformacji dla życia kościelnego. Stanowisko Kościoła katolickiego autor przedstawia w ograniczonym zakresie. Nie korzysta z poparcia Pisma św., Tradycji, ani też autorytetów teologicznych. Z całości tekstu, a zwłaszcza ze względu na ujmowanie Kościoła wyłącznie na płaszczyźnie prawno-organizacyjnej wynikałoby, iż autor nie posiadał wyższego wykształcenia teologicznego, lecz prawdopodobnie tylko prawnicze.

### 3. OBRONA ERAZMA Z ROTTERDAMU

Końcowy fragment omawianego rękopisu zawiera ciekawy tekst na temat Erazma z Rotterdamu. W tłumaczeniu na język polski brzmi on następująco:

„Pisał w tym czasie Erazm z Rotterdamu, najuczeńszy mąż tego wieku, według opinii wszystkich krytykujący wzrokiem Demokryta zepsute obyczaje pokolenia oraz wykładający na światło dzienne wady wszystkich stanów; w ten sposób jednak, że chrześcijańskiej skromności nie łatwo mógłbyś w nim szukać; którego niewątpliwie Luter spodziewał się mieć przyszłym popiecznikiem swojej sekty; tak że uważano, iż z jego dzieł czerpał okazję by tak straszliwie szaleć i przewracać porządek kościelny. A skoro Erazm wolał być obserwatorem niż przeciwnikiem i oczekiwał rozwiązania sporu, chwiejna była opinia ludzi za którą ze stron się opowie i wielu podejrzewało go, że on sam jest poetą tej tragedii a Luter aktorem; że ten wyrabiał, a tamten obracał ostrza. Inni inaczej myśleli, im dłużej ukrywał swoje stanowisko, z tym większym wszyscy oczekiwali upragnieniem, aż jawnie stwierdził, że obozowi luteranickiemu bynajmniej nie jest oddany, że w Lutrze nie znajduje skromności, potępia ogień jego gwałtownością rozpalony, chociaż nie wszystko po przeciwnej stronie aprobuje. Prawowite dekrety Kościoła uważa za święte, lecz ceremonie na bliskie żydowskiego przesądu, brzydzi się tyranją książąt Kościoła, pychą i żądzą, wprowadzanymi do Kościoła zepsutymi zwycza-

jami i zepsutymi obyczajami ludzi, i wielu tego rodzaju rzeczami, o czym ciekawy badacz obszerniej przeczyta w jego dziełach. Wreszcie także wydał pewien zbiór pism o wolnej woli, do którego Luter zdawał się przywiązywać uwagę, bo jako przeczący wolności woli, okazując obrazę zaraz wyostrzył pióro przeciwko Erazmowi i w księdze, której dał tytuł *Niewolnicza wola*, swoim zwyczajem jak zwycięzca, znieważając zjadliwie atakował i nie powściągnął się nawet od obelg, dzięki czemu z wielką szkodą a korzyścią Kościoła katolickiego wyzwiał Erazma w szranki i z podejrzanego przyjaciela uczynił sobie otwartego przeciwnika. [...] I nie mało poza tym osłabił siły tej sekty fakt, że nawet sam Erazm otwarcie stanął w przeciwnym szyku, chociaż twierdził, że do żadnej ze stron nie przystąpi, bo w obu jest wiele do naprawienia"<sup>1</sup>.

Erazm z Rotterdamu, zdając sobie sprawę z ówczesnej sytuacji Kościoła, był zwolennikiem jego reformy. W swych pismach krytykował teologię schyłkowego średniowiecza, domagał się nawrotu m. in. do wczesnego chrześcijaństwa i postawy ewangelicznej. Szczególne znaczenie przypisywał wewnętrznej i autentycznej pobożności. Ona właśnie — zdaniem Erazma — miała prowadzić do wewnętrznej odnowy moralnej człowieka. Z tego względu u Erazma traciły na wartości religijne praktyki zewnętrzne: post, poszanowanie świąt, kult świętych, określone modlitwy i ofiary, udział w nabożeństwach, przyjmowanie sakramentów św. i sakramentaliów. Erazm nie występował wprost przeciw wymienionym praktykom religijnym, lecz krytykował ich zewnętrzny charakter, pozorne uczestnictwo, niekiedy nawet zaboborny sens. Domagał się, aby prowadziły do wewnętrznej odnowienia człowieka. Przez wielu jednak myśl Erazma nie została właściwie zrozumiana. Sądziło się, że domaga się w ogóle zniesienia zewnętrznych praktyk religijnych. Niemalby wpływ na powyższe stanowisko miały ataki Erazma z Rotterdamu na gorszące przejawy życia zakonnego, niewłaściwe obyczaje niektórych duchownych, sprzedaż odpustów, nadużywanie władzy papieskiej, a także zbytnie podnoszenie przez niego znaczenia tylko wiary, zasług i miłosierdzia Chrystusa w zbawieniu człowieka<sup>2</sup>.

Tekst omawianego rękopisu świadczy, iż autor wysoko ocenia Erazma z Rotterdamu, nazywając go mężem najuczciwszym. Jest dobrze zorientowany w jego postawie wobec reformy Kościoła. Przytacza zarzuty Erazma skierowane przeciw ceremoniom kościelnym, nadużywaniu władzy w Kościele, tolerowaniu złych obyczajów. Jest rzeczą znamioną, iż autor nie wspomina nic o teoretycznych podstawach i motywach stanowiska Erazma. Ogranicza się tylko do krótkiego omówienia postulatów Erazma.

<sup>1</sup> ADWO, jw. k. 8<sup>r-v</sup>.

<sup>2</sup> Ks. M. Borzyszkowski: Erazmowi z Rotterdamu (1469—1536) w pięćsetną rocznicę urodzin, *Studia Warmińskie* 1970 T. VII s. 291.

Warto nadmienić, iż recepcja poglądów Erazma z Rotterdamu u Tide-mana Gisego była o wiele szersza. Mimo, że nawiązał on do jego reformatorskich postulatów, podjął również leżącą u ich podstaw teologię Erazma<sup>3</sup>.

Zwolennikiem Erazma z Rotterdamu był niewątpliwie Marcin Luter. Podjął nie tylko jego poglądy i postulaty, lecz znacznie je rozszerzył i wyprowadził konsekwencje praktyczne. W Erazmie dostrzegł sprzymierzeńca i jak przypomina autor omawianego tekstu, zamierzał go „mieć poplecznikiem swojej sekty”. Już z końcem 1516 r. Luter próbował nawiązać z Erazmem kontakt. Swoim wystąpieniem z 1517 r. nie pozyskał przychylności Erazma, mimo że ten nie zajął od razu zdecydowanego stanowiska. Faktem jednak pozostaje, iż poglądy Erazma inspirowały Marcina Lutera. Taką też opinię przekazał autor rękopisu, a i dziś Erazma ocenia się nie na podstawie jego całej twórczości, a więc również z okresu po 1520 r., gdy zobaczywszy skutki wywołane reformacją, włączył się w nurt kontrreformacyjny, lecz tylko w oparciu o poglądy zawarte wyłącznie w jego wczesnych pismach, głównie na kartach *Pochwały głupoty Rozmów potocznych*, *Enchiridiona*<sup>4</sup>. Nie należy więc się dziwić, że jeszcze za swego życia był oceniany przez pryzmat skutków wystąpienia M. Lutera. Potwierdza to właśnie autor omawianego rękopisu, przytaczając sobie współczesną opinię.

Autor wprawdzie nie podał szczegółów postępującego rozdźwięku między Erazmem a Lutrem, tekst jednak pozwala wnioskować, iż znane mu były pewne jego etapy. Poza niewątpliwą inspiracją poglądów Erazma z Rotterdamu u Lutera, który starał się o pełniejsze pozyskanie Erazma, autor zwraca uwagę na stan obserwacji i oczekiwania Erazma na rozwiązanie sporu. Kolejnym etapem było odcięcie się Erazma od obozu Lutera, wreszcie nastąpiła polemika.

Autor rękopisu mocno akcentuje pogląd, iż Erazm nie był przeciwnikiem Kościoła katolickiego. Owszem, pozostawał przez pewien czas obserwatorem, oczekując rozwoju sytuacji, aby opowiedzieć się za jedną ze stron. Ta właśnie postawa Erazma, jak wynika z omawianego tekstu, była powodem przeciwstawnych komentarzy. Jedni posądzali go, że jest zwolennikiem Lutera; inni, że jest jego przeciwnikiem.

W 1519 r. Marcin Luter ponownie zwrócił się do Erazma z Rotterdamu, starając się o pozyskanie jego autorytetu. W odpowiedzi Erazm nie poparł stanowiska Lutera i wyraził dezaprobatę wobec stosowanych przez niego metod reformy Kościoła, pisząc m. in.: „... wydaje mi się, że przy pomocy spokojnej skromności można więcej osiągnąć, niż gwałtownością; w ten

<sup>3</sup> Tamże, s. 297 n.

<sup>4</sup> Np. E. W. Kohls: *Die Theologie des Erasmus*. Bd I—II. Basel 1960 ogranicza się tylko do wczesnych pism Erazma z Rotterdamu.

sposób Chrystus uzyskał panowanie nad światem”<sup>5</sup>. Autorowi omawianego tekstu ten fakt jest znany. Stwierdza, iż oczekiwano go z upragnieniem. Przy tej okazji podaje również motywy decyzji Erazma, który „w Lutrze nie znajduje skromności, potępia ogień gwałtownością rozpalony, chociaż nie wszystko po przeciwnej stronie aprobuje”.

Erazm z Rotterdamu nie podzielał Lutra koncepcji reformy Kościoła, jak i jej środków, jakimi ona winna być realizowana. Ujmował chrześcijaństwo głównie na płaszczyźnie Ewangelii i Listów św. Pawła, w których przymierze między Bogiem i człowiekiem jest oparte na osobowej więzi, miłości, zaufaniu, dobrej woli człowieka. Przeciwstawiał się jurydycznej interpretacji chrześcijaństwa, według której związek między Bogiem i człowiekiem powinien być nacechowany zobowiązaniami, kontrolą, nagrodami i karami. Stosownie do tego Erazm pragnął przeprowadzić reformę Kościoła środkami pokojowymi, przez dyskusję, rozagę, mediację, kompromis. Podnosił wartość wolności religijnej. Obce mu były wszelkie dążenia separatystyczne. Nie zgadzał się również z luterską koncepcją natury ludzkiej i Łaski Bożej<sup>6</sup>.

Erazm dosyć szybko zorientował się w celach i skutkach działalności Lutra. Niemalże wpływ na stanowisko Erazma miały towarzyszące reformacji rozruchy i brutalne spory. Od 1520 r. działalność pisarska Erazma była skierowana przeciw reformacji. Jego późniejsze pisma, szczególnie *Exomologesis*, *De amabili Ecclesiae concordia*, dostarczały argumentów przemawiających za wartością i znaczeniem mszy św., sakramentu pokuty, postów, ceremonii i świąt kościelnych, potrzebą oddawania czci świętych, ich relikwiom i obrazom. Życie wiernych, według zasad zreformowanego przez Lutra Kościoła, nie zyskało aprobaty Erazma<sup>7</sup>.

Luter początkowo otwarcie nie występował przeciw Erazmowi z Rotterdamu. Krytykował go jednak w listach i rozmowach prywatnych. Do otwartej polemiki doszło dopiero, gdy w 1524 r. Erazm wydał *De libero arbitrio*. Na ten moment zwraca uwagę autor omawianego tekstu, przypominając iż Luter wydał *De servo arbitrio* (w 1525 r.), gdzie Erazma zjadliwie atakował. Ta właśnie polemika miała doprowadzić do tego, iż Luter „z podejrzanego przyjaciela, uczynił sobie z Erazma otwartego przeciwnika”.

Ujęcie stanowiska Erazma z Rotterdamu przez autora tekstu *De exortio heresis lutherane* jest bardzo znamienne. Erazm został nazwany przeciwnikiem Marcina Lutra, a równocześnie tym, który nie był przeciwnikiem Kościoła. Poza stwierdzeniem, iż Erazm „prawowite dekrety Kościoła

<sup>5</sup> P. S. Allen, A. M. Allen, H. W. Garrod: *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Rotterodami*. Oxford 1906—1958 nr 980.

<sup>6</sup> Ks. M. Borzyszkowski, jw. s. 292.

<sup>7</sup> Tamże, s. 293.

uważa za święte" oraz krótkim wyliczeniem krytykowanych niektórych przejawów życia kościelnego, autor bliżej nie określa stosunku Erazma do Kościoła. Powyższe ujęcie świadczyłoby, iż autor miał dobre rozeznanie w stanowisku Erazma z Rotterdamu. Ustawiał go w pośrodku, obydwu stron, między Kościołem a luteranizmem. Pogląd ten potwierdzają zwłaszcza końcowe słowa cytowanego fragmentu o Erazmie: „do żadnego ze stronnictw nie przystąpi, gdyż uważa, że w każdym jest wiele do naprawienia”. Wydaje się, że autor był zorientowany w twórczości Erazma sięgającej tylko po rok 1525. Dalsze pisma Erazma, w których przeszedł do obrony Kościoła, nie były autorowi znane.

Analizowany fragment tekstu o Erazmie wskazuje wyraźnie, iż autor należał do jego zwolenników. Dowodzi także, iż w pewnych kręgach traktowano Erazma jako głównego inspiratora Lutra i jego dzieła. Autor, jako zwolennik Erazma, broni go przed tymi zarzutami i główną przyczynę zła upatruje wyłącznie w Lutrze.

Znamienne jest, iż autor broniąc Erazma, podziela szereg jego zarzutów, kierowanych przeciw zepsuciu obyczajów w Kościele, nadużywaniu władzy itd. Biorąc pod uwagę wyłącznie fragment tekstu o Erazmie, mogłoby się wydawać, iż autor nie tylko podziela stanowisko Erazma wobec reformy Kościoła, lecz również jego oczekującą na rozwiązanie sporu postawę. Całość tekstu, a więc łącznie z częścią o Lutrze, świadczy, iż autor deklarował się jako gorliwy obrońca Kościoła i przeciwnik Lutra. Apologia Erazma rzuca nowe światło na recepcję jego poglądów na Warmii. Miał tu wielu zwolenników, okazuje się jednak, że miano do niego również zastrzeżenia.

#### 4. POGŁĄDY SPOŁECZNE I POLITYCZNE AUTORA

Wystąpienie Marcina Lutra w swych początkach, zdaniem autora omawianego tekstu, było skierowane przeciw stanowi kościelnemu. Autor przypomina, iż był to tylko pierwszy etap zamierzeń M. Lutra. W swej dalszej działalności skupił się na wzajemnym przeciwstawieniu stanów świeckich, zwłaszcza poddanych przeciw panującym, a potem książąt przeciw chłopom. Powyższa sytuacja, zdaniem autora, miała swe źródło w reformacji. Autor pisząc na ten temat swą uwagę skupia na wyliczaniu negatywnych skutków rewolty. Przypomina, że jest to owoc działalności tych, którzy pretendują do zwaną się ewangelikami<sup>1</sup>.

Autor cytuje ciężkie oskarżenia pod adresem książąt i magnatów. Luter nazywał ich „tyranami i ciemnizycielami poddanych”. Tym ostatnim przypisuje zrabowanie wielu świątyń i klasztorów. Informuje rów-

<sup>1</sup> ADWO, jw. k. 7<sup>r</sup>.

niez, że podczas rozruchów na terenie Niemiec miało zginąć ponad 100 tys. chłopów oraz prostego ludu<sup>2</sup>.

Przytoczone wyżej informacje pozwalałyby w pewnej mierze określić pochodzenie społeczne autora. Negatywna ocena możnowładztwa oraz przypisanie chłopstwu dzieła zniszczenia świadczyłyby, iż nie pochodził z wymienionych środowisk społecznych. Brak wzmianki o udziale mieszczaństwa w rozruchach, przemawiałby, iż właśnie z tą grupą mogły go łączyć więzy społeczne.

Jeżeli chodzi o poglądy polityczne autora, to bardzo wyraźnie akcentuje odrębność Prus od Niemiec. Luter to „niemiecki mnich”, a Niemcy to kraj skąd wyszło nowe nieszczęście w postaci herezji luteranńskiej. Tam właśnie „ta zaraza przed wszystkimi innymi krajami zapanowała”<sup>3</sup>. Obwinia również książąt niemieckich za popieranie Lutra i reformacji<sup>4</sup>.

Wstępne słowa rękopisu *De exortu heresis lutherane* poświęca autor wyrażeniu ubolewania: „Pomimo, iż Prusy były doświadczone wieloma i niezliczonymi nieszczęściami, i ledwo odpoczęły od szczęku oręża, w strachu i lęku bały się w czasie rozejmu wielkiej wojny, aby w zbiorze nieszczęść niczego nie zabrakło, przyniesiona została z Niemiec inna wojna, o wiele szkodliwsza od poprzedniej”<sup>5</sup>. Słowa te zdają się świadczyć, iż ich autor był z Prusami bardzo uczuciowo związany, gdyż zapewne były jego ojczyzną. Doświadczył też chyba sam ciężkiej sytuacji, w jakiej Warmia znalazła się w okresie najazdu krzyżackiego. Jest rzeczą znamionną, iż słowa autora o tragicznych czasach nie tyle odnoszą się do Prus, lecz głównie do Warmii. Autor pisząc o „wielkiej wojnie” ma zapewne na myśli najazd krzyżacki. Z końcem 1519 r. wojska Zakonu zajęły północną Warmię, podchodząc aż za Dobre Miasto. Mimo akcji dyplomatycznej biskupa Fabiana z Łęzan i Kapituły, szukania pomocy w Polsce, sytuacja taka trwała aż do kwietnia 1521 r., kiedy został zawarty czteroletni rozejm. Wojska krzyżackie ustąpiły dopiero w 1525 r., po układzie króla Zygmunta z Albrechtem<sup>6</sup>.

Autor tekstu nie wyróżnia Prus Książęcych od Królewskich. Z tekstu jednak wynika, iż przez Prusy rozumie tylko Książęce. Nic nie mówi o ich powiązaniu z Polską, w Niemczech dopatruje się jednak źródła płynących do Prus nieszczęść. Niewątpliwie autor był zwolennikiem lokalnego patriotyzmu i separatyzmu pruskiego. Nie było to stanowisko odosobnione. Podzielała je w XVI w. większość członków Kapituły. Wolni od niego byli tylko przybysze. Stanowisko polityczne autora świadczyłoby, iż mógł pochodzić z Prus.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże, k. 5<sup>v</sup>.

<sup>4</sup> Tamże, k. 5a<sup>v</sup>, 6<sup>r</sup>.

<sup>5</sup> Tamże, k. 5a<sup>r</sup>.

<sup>6</sup> M. Biskup: *Działalność publiczna Mikołaja Kopernika*, Toruń 1971 s. 64.

## IV. ZAGADNIENIE AUTORSTWA TEKSTU

Ustalenie autorstwa tekstu rękopisu nie jest rzeczą łatwą. Tekst nie zawiera informacji, które umożliwiłyby jednoznaczne zidentyfikowanie autora. Studium ręki piszącego w tym wypadku nie ma większego znaczenia, gdyż wiele tekstów tomu A 86 zostało przepisanych ręką jednego kopisty.

Analiza tekstu pozwala stwierdzić, iż autor był zdecydowanym przeciwnikiem luteranizmu i zwolennikiem Erazma z Rotterdamu. Biorąc pod uwagę te dwa zasadnicze kryteria, można by na pierwszy rzut oka doszukiwać się autora wśród osób, których twórczość w mniejszym lub większym zakresie odpowiadałaby powyższym kryteriom. Przychodzą tu na myśl poglądy zwłaszcza Tidemana Gisego, Jana Dantyszka i Stanisława Hozjusza.

Za autorstwem Gisego mógłby przemawiać zwłaszcza fragment o Erazmie z Rotterdamu. Wprawdzie Gise był nie tyle obrońcą Erazma, ile jego gorącym zwolennikiem, tym niemniej jednak powyższe ujęcie nie kolidowałoby z erazmiańskimi poglądami Gisego. Biorąc pod uwagę całość tekstu *De exortv heresis lvtherane*, autorstwo Gisego wydaje się jednak wysoce wątpliwe. Przeciw temu autorstwu przemawiają: treść, język oraz styl omawianego rękopisu. Tekst zawiera dużo słów obraźliwych, kierowanych przeciw Lutrowi i jego zwolennikom. Gise był daleki od takiej skrajności, cechowała go raczej postawa pojednania. Teksty pisane przez Gisego świadczą o dobrej znajomości teologii, potrafi w swej argumentacji obficie korzystać z Pisma św. oraz pism Ojców Kościoła. Tych właściwości nie posiada tekst *De exortv heresis lvtherane*. Jego autor posiadał wprawdzie znajomość łaciny renesansowej, ale nie tak wykwiintnej, jaką pisał Gise.

Tekst *De exortv heresis lvtherane*, ani jego fragment o Erazmie, nie przemawiają również za autorstwem Jana Dantyszka. Wprawdzie bliższe zainteresowanie Prusami ze strony Dantyszka datuje się od 1519 r., miało ono jednak charakter polityczny. W czasie powstania tekstu *De exortv heresis lvtherane* Dantyszek był zaabsorbowany działalnością dyplomatyczną poza granicami kraju. Dantyszek owszem spotykał się w 1523 r. w Wittenberdze z Marcinem Lutrem, lecz jego pisana relacja rozmowy z Lutrem jest bardzo spokojna<sup>1</sup>. Powyższe względy, jak również styl i język tekstu, nie pozwalają na wiązanie autorstwa *De exortv heresis lvtherane* z osobą Dantyszka.

Mając na uwadze przytoczone kryteria, autorstwo tekstu można by

<sup>1</sup> Por. I. B. Müller-Blessing: Johannes Dantiscus von Höffen — Ein Diplomat und Bischof zwischen Humanismus und Reformation. ZGAE 1967/68 Bd 31/32 s. 150.

również przypisywać Stanisławowi Hozjuszowi. I ta możliwość nie znajduje potwierdzenia w formie literackiej jego wczesnej twórczości, gdyż wielbił Erazma i przeciwstawiał się Lutrowi krótkimi utworami poetyckimi. Zresztą Hozjusz w tym czasie przebywał we Włoszech, a zainteresowanie Warmią rozpoczęło się później. Autorstwo Hozjusza nie może być brane pod uwagę.

Czytając tekst *De exortu heresis lutherane* odnosi się wrażenie, iż autor musiał być osobą bardzo mocno zaangażowaną w żywotne, nie tyle polityczne, ile religijno-duszpasterskie sprawy diecezji. Za tym wnioskiem przemawia cała argumentacja oparta nie na płaszczyźnie teologicznej, lecz wynikająca z troski o los Kościoła i dobro dusz. Znamienne są słowa autora, który szereg razy obwinia Marcina Lutra i jego zwolenników, iż swą działalnością doprowadzili do zburzenia *ordo ecclesiasticus*. Sposób wykładu, a zwłaszcza tok argumentacji przemawiają za tym, iż autor pisał *De exortu heresis lutherane* z pozycji prawnokościelnych. Umieszczenie tekstu w zbiorze dokumentów dotyczących działalności biskupa Maurycego Ferbera świadczyłoby, iż powstanie tekstu należałoby wiązać z kręgiem osób skupionych wokół biskupa warmińskiego, którego edykty, jak i działalność pasterska, zmierzały do uratowania zagrożonej jedności Kościoła na Warmii.

Wracając do kwestii autorstwa należałoby postawić pytanie: kto z bliskiego kręgu osób M. Ferbera mógł być autorem tekstu? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa i nie będzie pozbawiona cienia wątpliwości. Przypuszczam jednak, iż autorem tekstu *De exortu heresis lutherane* mógł być Feliks Reich. Przemawiają za tym poglądy Reicha na reformację, stosunek do Erazma z Rotterdamu, stanowisko polityczne oraz szereg argumentów o charakterze drugorzędym.

Postać Feliksa Reicha budzi coraz większe zainteresowanie, głównie z racji jego bliskich powiązań z Mikołajem Kopernikiem. Niestety biografia Reicha nie jest jeszcze w pełni znana. Najszerze jej ujęcie podał dotychczas M. Biskup<sup>2</sup>.

Data urodzenia F. Reicha nie jest znana. M. Biskup stara się ją umiejscowić w latach 1470—1475. Reich pochodził prawdopodobnie z To-

<sup>2</sup> M. Biskup: Testament kustosa warmińskiego Feliksa Reicha z lat 1538—1539. *KMW* 1972 nr 4 s. 650—652. Por. również H. Schmauch: Reich Felix. W: *Alt-preussische Biographie*. Hgb. C. Krollmann. Königsberg 1941 s. 543. H. Zins, jw. s. 256 n. W. Thimm: Die Ordnungen der ermländischen Kapitelsburgen Allenstein und Mehlsack aus dem Jahre 1563. Ein Beitrag zur Geschichte des Herrschaftsgefüges im Hochstift Ermland. *ZGAE* 1969 Bd 33 s. 151 n. M. Biskup: Nowe materiały do działalności publicznej Mikołaja Kopernika z lat 1512—1537. Warszawa 1971 s. 11. D. Jamiołkowska: Memoriale Łukasza Watzenrodego — Analiza paleograficzna. *KMW* 1972 nr 4 s. 645 n. M. Biskup: Sprawa Mikołaja Kopernika i Anny Schilling w świetle listów Feliksa Reicha do biskupa Jana Dantyszka z 1539 r. *KMW* 1972 nr 2—3 s. 371. M. Biskup: Co wynika z testamentu Reicha? *Życie Warszawy* 14 II 1973 nr 38 s. IV.



runia. M. Biskup opowiada się za posiadaniem przez Reicha wyższego wykształcenia humanistycznego. Biorąc pod uwagę jego szereg funkcji administracyjno-prawnych, a zwłaszcza rolę doradcy prawnego Dantyszka, sędzę iż posiadał wykształcenie z zakresu prawa kościelnego. Od 1501 r. pojawia się jako sekretarz biskupa Łukasza Watzenrodego, a w 1510 jako kapelan zamku lidzbarskiego. W 1512 r. Reich występuje jako notariusz publiczny i duchowny diecezji pomezkańskiej. W 1518 r. Feliks Reich otrzymał stanowisko prepozyta Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście, nadal jednak — jak świadczy list do T. Gisego z 1524 r. — rezydował w Lidzbarku Warmińskim. Pełnił bowiem równocześnie funkcję sekretarza i kanclerza u biskupa Fabiana z Łęzan i Maurycego Ferbera. W 1526 r. został kanonikiem fromborskim. Wydaje się jednak, iż nadal pozostawał w Lidzbarku. Miejsce pobytu zmienił zapewne w 1528 r., gdy został administratorem dóbr Kapituły we Fromborku, potem jej kanclerzem oraz administratorem dóbr w Olsztynie w latach 1530—1532. Razem z Kopernikiem brał udział w pracach nad reformą monetarną oraz przy wykonywaniu testamentu biskupa Maurycego Ferbera. Zmarł 1 marca 1539 r.

W swoim testamencie Reich zapisał Mikołajowi Kopernikowi m. in. pisma św. Jana Chryzostoma i św. Atanazego w tłumaczeniu Erazma z Rotterdamu, dalej *De medica materia* Dioscoridesa Pedaciusa. Z testamentu wynika również, iż Reich był w posiadaniu innych dzieł Erazma, o treści polemiczno-reformatorskiej. M. Biskup uważa Reicha za jednego ze zwolenników Erazma z Rotterdamu. Biorąc pod uwagę jego zapis trzech stypendiów dla uczniów gimnazjum w Elblągu, kierowano początkowo przez Wilhelma Gnapheusa, wyprowadza wniosek o umiarkowanym stosunku Reicha wobec reformacji<sup>3</sup>.

Wniosek ten wymagałby bardziej przekonujących przesłanek. Z testamentu nie wynika bowiem jakimi ostatecznie racjami kierował się Reich przy zapisie stypendiów. Brał pod uwagę prawdopodobnie nie tyle poglądy protestanckiego rektora gimnazjum, lecz uczniów. Jeżeli zaś chodzi o poglądy Reicha, M. Biskup nie uwzględnił jego listu do T. Gisego z 1524 r., który został zamieszczony w charakterze przedmowy do wydania jego *Anthelogikonu*. Treść tego listu zdaje się osłabiać wniosek M. Biskupa. Oto tekst listu F. Reicha do T. Gisego w przekładzie na język polski:

„Feliks Reich śle pozdrowienie Tidemanowi Gisemu, kustoszowi warmińskiemu.

Skoro nikt, jak świadczy Pan, nie ukrywa lampy pod korcem, lecz stawia ją na świeczniku, aby wchodzący widzieli światło, to cóż się

<sup>3</sup> M. Biskup, Testament, jw. s. 653.

dzieje wysoko wykształcony Tidemanie, że nie chcesz wydać Twych godnych wiecznej sławy studiów na temat *Kwiatków*, nazwanych tak przez autora, ktokolwiek nim był? Czyż nie wiesz, że w naszym stuleciu ktokolwiek, nawet idioci, błazeństwa swoje bezkarnie, według swych zachcianek, rozpowszechniają z wielką szkodą dla śmiertelnych, a ślepe pospólstwo niemal czci je jako nowe i niebiańskie wyrocznie, a że lekko-myślnie skłania się do nich, raczej dzięki przesadnej chęci odnowy wszystkiego i nieugaszonej nienawiści do porządku kościelnego niż przez sąd prawdziwego rozumu: Ty zaś sądzisz, że święta i zgodna z chrześcijańską pobożnością nauka w domu ma być tłamszona? Czyż nie widzisz, że całe prawie Prusy, najśladza ojczyzna nasza, ongiś naznaczona religijną pobożnością, teraz, niestety, bredniami niektórych, jakby kołcem kluta, podniecona do buntu i prawie już rozdarta, od Ciebie jednego oczekuje zbawiennej pomocy? Czyż nie odczuwasz, że ci, którzy mają jeszcze zdrowy umysł, chcą dostarczoną Twoimi rękami zbawiennym lekarstwem zabezpieczyć się przed rozszerzającymi się truciznami? Jeżeli gorliwej w prowadzeniu i awansowaniu Ciebie ojczyźnie, oczekującej od Ciebie również czegoś więcej, niewdzięczny wzajemnej odmówiłbyś posługi, to jednak zbawienia tylu dusz, za które Chrystus umarł, ginących przez diabelską przewrotność, w żadnym wypadku, pragnąc zachować więzy chrześcijańskiej miłości, nie powinienes ani nie możesz zaniedbać. Nie chciej Mój Tidemanie, nie chciej talentu powierzonego Tobie przez Pana, zakopywać w ziemi, lecz oddaj Panu pomnożony obficie odsetkami, abyś się nie stał winny Bożego sądu ze sługą gnuśnym i tchórzliwym. Wystąp wreszcie otwarcie, który ukrywałeś się dotychczas w ciasnym ukryciu ścian, nie bez publicznej szkody; wyjaw pierwociny Twej bogatej umysłowości, zbawienne dla całego świata chrześcijańskiego, rozwiń potężne bogactwa płodnego dzieła i ceny bez błuszczu (jak mówią) pokupne, które mnie przystoi bardziej podziwiać, niż (jak Ty chciałeś) osądzać. Nasz Zachowawca Jezus Chrystus będzie wspierać pobożne dążenia, aby przyniosły pożądany owoc pokoju i jedności. Po cóż więc zwlekamy? Proszę, poprzestań na Twoim udziale; pomnik Twego talentu, skoro jest w mojej mocy, czy chcesz, czy nie chcesz, z pomocą Pana szczęśliwie się ukaże. Bądź zdrow ozdobo Prus.

Z Lidzbarka 15 kwietnia 1524 roku”<sup>4</sup>.

Przytoczony tekst listu F. Reicha cechuje żarliwa troska o zachowanie jedności, rozdieranej obecnie, a kwitnącej dawniej religijnością ojczyzny. Wprawdzie Reich w liście nie używa ani razu słowa Luter, ani luternizm, to jednak w powiązaniu z wcześniejszym listem Gisego do Reicha wynika, iż jego troska i zakłopotanie mają swe źródło w naporze protes-

<sup>4</sup> Spicilegium, jw. s. 6 n.

tantyzmu na katolicką Warmię i diecezje sąsiednie. F. Reich dziwując się, że Gise ma wątpliwości co do publikacji swego traktatu, gorąco go zachęca, aby podjął decyzję jego wydania. Reich przedkłada w liście racje, oparte na przesłankach patriotyczno-religijnych, prawnokościelnych oraz duszpasterskich. Znamienne są jego słowa odnoszące się do Prus. Boleje nad ciężką sytuacją swej ojczyzny, a Gisemu przypisuje miano „ozdoby Prus”. Słowa te nabierają szczególnej wymowy, jako że list był pisany do kanonika warmińskiego z Lidzbarka Warmińskiego. Reich składając Gisego do publikacji *Anthelogikonu* dostrzega w jego autorze czynnik, który może przeciwdziałać licznym nowym publikacjom wymierzonym przeciw porządkowi kościelnemu. Ów *ordo ecclesiasticus*, często również wymieniany na kartach *De exortv heresis lvtherane*, zagrożony przez reformację, był szczególnym przedmiotem troski Feliksa Reicha, jako człowieka bliskiego biskupa Ferbera. Reich pragnął zachowania sytuacji i czasów, w których Kościół katolicki nie był narażony na rozdarcie, a los dusz ludzkich na zgubę. Cały list F. Reicha, pisany do Gisego, świadczy wyraźnie iż jego autor był przeciwnikiem reformacji.

Teza M. Biskupa, jakoby F. Reich należał do umiarkowanych zwolenników reformacji, została pośrednio zakwestionowana przez samego jej autora w oparciu o tekst *Consilium d[omini] Tidemanni Gisonis et Felicis Reich nuntiorum ecclesiae Warmiensis in causa rebellionis et haereseos Lutheranae Regi datum 1525 Cracoviae*<sup>5</sup>. Otóż Gise i Reich, podczas pobytu w 1525 r. w Krakowie, zostali poproszeni przez króla Zygmunta o wyrażenie swej opinii na temat rewolty w Gdańsku. Jej podłoże miało charakter społeczny i religijny. Rada miejska została przez biedotę miasta zmuszona do przyjęcia szeregu postulatów gospodarczych, wymierzonych przeciw przywilejom niektórych warstw mieszczaństwa gdańskiego. U podstaw postulatów biedoty leżały hasła reformacji. Gise i Reich, stosownie do życzenia króla, udzielili rady, oceniając postulaty gdańszczyzan negatywnie. Opowiedzieli się za stanowiskiem patrycjatu Gdańska i radzili królowi z całą surowością ukarać buntowników. Odnośnie postulatów religijnych gdańszczyzan opowiedzieli się za zachowaniem dawnych zwyczajów i porządku Kościoła katolickiego.

W oparciu o tekst *Consilium* Gisego i Reicha, spisany ręką ostatniego, M. Biskup dochodzi do wniosku, iż „tolerancja [Gisego] dotyczyła tylko sfery spraw religijnych, a nie — społecznych i ustrojowych Prus Królewskich”. Autor zdaje się sugerować, iż Gise udzielał tylko częściowej aprobaty w stosunku do *Consilium* jako całości, a więc tylko do zagadnień społeczno-politycznych gdańszczyzan, nie zaś do ich postulatów religijnych. Rada udzielona więc królowi w odniesieniu do spraw religijnych należa-

<sup>5</sup> M. Biskup: Stanowisko przedstawicieli kleru warmińskiego wobec rewolty gdańskiej w 1525 r. *KMW* 1973 nr 1—2 s. 133—146.

łaby w zasadzie do Reicha, któremu zresztą M. Biskup tym razem przypisuje zajęcie stanowiska antyreformacyjnego<sup>6</sup>.

Biorąc pod uwagę fakt spisania *Consilium* ręką Reicha, ironiczne w odniesieniu do luteranizmu stanowisko Gisego, jak również wcześniej przytoczone poglądy Reicha na reformację, wydaje się, iż nie powinno być wątpliwości, że fragmenty *Consilium* dotyczące spraw religijnych, wyszły przede wszystkim od Reicha. Rzucają one dodatkowe światło na postawę Reicha wobec reformacji. Oto znamienity fragment *Consilium*:

„Jego Majestat wiedział, o czym uczył od początku wieku na temat zasad ewangelicznych, ile należy przyznać Ewangelii i czystemu słowu Bożemu, o którym słyszał wiele słów wypowiedzianych i potwierdzonych przez tych samych posłów; od tych zasad ewangelicznych zwierzchnicy Kościoła katolickiego nigdy nie odstępili. Ponieważ zaś jego Majestat widzi, że owi jego poddani w swoich obrzędach i niektórych zwyczajach różnią się od wiernych Kościoła powszechnego, stąd też sprawa ta dotyczy dwóch [interpretacji]: którzy z dwu nadają Pismu św. właściwy sens: czy ci dawni, których naukę, począwszy od apostołów aż do naszych czasów, wyznaje cały Kościół; czy ci nowi, którzy tak naciągają Pismo św. na swoją korzyść i wyrokuja o wszystkim tak, że tylko tym przyznają miano ewangelika, którzy myślą tylko tak, jak oni sami. Jego Majestat nie może zastanawiać się nad tym, dlaczegożby nie powinno się raczej opowiedzieć za powagą przodków, których naukę poparło życie oraz potwierdziła przez tyle wieków praktyka i zgoda całego Kościoła, niż iść za tymi, którzy nie wykazują ani wewnętrznej stałości, ani też nie objawiają innego owocu swej nauki poza tym, że pogrążają cały świat w zamieszkach i rozbojach”<sup>7</sup>.

W oparciu o przytoczone teksty F. Reicha można scharakteryzować jego stanowisko w następujących słowach:

Należy zachować dotychczasową naukę, zwyczaje i porządek (*ordo*) Kościoła katolickiego. Mają one swe oparcie we właściwej interpretacji Pisma św., tradycji sięgającej czasów apostołskich. Przyjmują je wierni całego Kościoła powszechnego wraz z jego hierarchią. Zostały uświęcone powagą przodków i znalazły poparcie w życiu. Luteranie podają odmienną od Kościoła katolickiego interpretację prawd wiary. Jest ona nacechowana subiektywizmem, brakiem rozsądku oraz upartym obstawaniem przy prawie wyłączności. Doktryna ta przynosi wieczną szkodę duszom nieśmiertelnym. Świat pogrążyła w zamieszkach, a Prusy pozbawiła jedności. Przeciwdziałanie wpływom luteranizmu zapewni wieczne zbawienie ludziom, światu przyniesie zgodę, a Prusom pokój.

<sup>6</sup> Tamże, s. 138.

<sup>7</sup> Tamże, s. 142. W tłumaczeniu wykorzystałem pewne fragmenty przekładu L. Jarzębowskiiego, s. 145.

Ponadto Reich w liście do Gisego używa znamiennych porównań w odniesieniu do luteranizmu, jego predykantów, jak np. idioci, brednie, kolec, trucizna, diabelska przewrotność.

Należy podkreślić, iż Reich mimo że działał na Warmii, jawił się jako gorący patriota pruski.

Reich, jak wynika z jego testamentu, należał do zwolenników Erazma z Rotterdamu. Zakres jego powiązań z Erazmem nie jest bliżej znany.

Podane wyżej poglądy Reicha pozwalają wyprowadzić wniosek o dużym podobieństwie z treścią rękopisu *De exortv heresis lvtherane*. Wprawdzie zakres problematyki przedstawionej w rękopisie jest o wiele szerszy niż w omówionych wyżej pismach F. Reicha, to jednak poglądy omawianych przekazów nie wykluczają się, lecz są nadzwyczaj zbieżne. Na autorstwo Reicha mogłyby również wskazywać charakterystyczne porównania, najczęściej bardzo ostre, a także styl tekstu *De exortv heresis lvtherane*. Nie bez znaczenia jest także sympatia Reicha wobec Erazma, troska o przyszłość Prus, argumentacja skierowana przeciw luteranom, wywodząca się z płaszczyzny prawokościelnej i zmierzająca do zachowania dawnego porządku kościelnego.

#### V. INNE PISMA POLEMICZNE ZWIĄZANE ZE ŚRODOWISKIEM WARMIŃSKIM

Reformacja niosła ze sobą nowe poglądy, zwłaszcza na tematy teologiczne i kościelne. Były one popularyzowane przez kaznodziejów, jak również przez pisma, adresowane do różnych warstw społeczeństwa, w zależności od ich poziomu intelektualnego. W tej sytuacji strona katolicka nie pozostała bierna. Pojawiły się pisma polemiczne o zróżnicowanej treści i poziomie, mające na celu wywarcie wpływu w określonych środowiskach, głównie Kościoła katolickiego. Trud polemiki podejmowany był głównie przez duchowieństwo katolickie. Spod ich piór wyszły polemiczne traktaty o charakterze czysto naukowym, przeznaczone przede wszystkim dla teologów; pisma informacyjno-polemiczne, przeznaczone dla duchownych, a także dla pewnych kręgów wiernych świeckich, posiadających wyższe wykształcenie; wreszcie pisma popularne, przeznaczone dla szerokich kręgów społeczeństwa, obliczone nie tyle na bezpośrednią lekturę, ile na pośrednią informację.

Diecezje katolickie, leżące na terenie Prus, jako jedne z pierwszych, bardzo wczesnie zetknęły się z zagrażającym ich istnieniu niebezpieczeństwem luteranizmu. Silny opór stawiła diecezja warmińska. Z objęciem rządów w diecezji przez biskupa Maurycego Ferbera, podjęto się obrony zagrożonej jedności Kościoła katolickiego. Wysiłki były wielostronne, podjęto również przeciw luteranizmowi działania o charakterze polemicz-

no-informacyjnym, których celem było zorientowanie duchowieństwa i wiernych o zaistniałej sytuacji, nowej doktrynie i jej skutkach. Posiadane wiadomości o tego rodzaju przedsięwzięciu chociaż nie są zupełne, pozwalają na ogólny pogląd o zakresie antyreformacyjnych przeciwdziałań.

Luteranizm, dążąc do rozszerzania swych wpływów na Warmii, korzystał z wielu sposobów pozyskania zwolenników. Nie tylko działali na jej terenie luterkańscy emisariusze, lecz również były dostępne pisma propagujące doktrynę Lutera i atakujące naukę Kościoła. Szczególnie znana była książka Jana Briesmana, wydana w imieniu G. Polenza pod tytułem *Centum et decem assertiones seu flosculi de homine exteriore et interiore, fide et operibus*<sup>1</sup>. W 110 тезach popularyzowała ona poglądy Marcina Lutera. Książka ta za pośrednictwem kanonika Leonarda Niderhofs dotarła do Gisego. Po jej przeczytaniu napisał rozprawę polemiczną pod następującym tytułem *Centum et decem assertionum, quas autor earum flosculos appellavit, de homine interiore et exteriore anthelogikon*. Pierwsze jej wydanie ukazało się w lutym 1525 r. w Krakowie. W tym samym roku ukazało się drugie wydanie pod nieco zmienionym tytułem. Posiadało noty marginalne do cytatów Pisma św. i było wydane bardziej ozdobnie. Gise potraktował swoje pismo jako dziełko polemiczne w odniesieniu do тез J. Briesmana. Takie były założenia autora, chociaż później okazało się, iż zamiar ten tylko częściowo został wypełniony, gdyż Gise w swych wypowiedziach zawarł również pogląd o możliwości porozumienia się z protestantami poprzez wzajemne ustępstwa. Jakakolwiek byłaby ocena stanowiska Gisego, faktem pozostaje, iż reakcja strony katolickiej była szybka, a traktat jego należy zaliczyć do najwcześniejszych pism polemicznych<sup>2</sup>.

W zasadzie Gise dobrze pojął współczesne mu błędy, stanowczo je odrzucając, np. co do roli i konieczności dobrych uczynków, całkowitego upadku człowieka. W niektórych jednak zagadnieniach, np. w akcentowaniu biernej postawy człowieka przy usprawiedliwieniu, w pojmowaniu istotnej roli sakramentów św. przy pozyskiwaniu łaski, w poglądach na charakter i konieczność święceń kapłańskich, robił znaczne ustępstwa na rzecz reformacji<sup>3</sup>.

Traktat Gisego stanowił typowy przykład polemiki teologów, swym

<sup>1</sup> ADWO, jw. k. 10; SRW, jw. s. 477; „Georgius de Polencz, episcopus Sambiensis, [...] assertiones Lutheri publice declamavit, ac typis excusas sub sui nominis umbra divulgavit, ...”. P. Tschackert, jw. nr 144. A. Kempfi: O dwu edycjach Anthelogikonu Tidemana Giesego. W: Kopernik na Warmii. Pod red. J. Jasińskiego, B. Koziello-Poklewskiego, J. Sikorskiego. Olsztyn 1973 s. 417 nn.

<sup>2</sup> U. Horst: Reformation und Rechtfertigungslehre in der Sicht Tidemann Giese. ZGAE 1960 Bd 30 s. 55, 62.

<sup>3</sup> Por. ks. M. Borzyszkowski: Mikołaj Kopernik i Tideman Gise. *Studia Warmińskie* 1972 T. IX s. 194.

wzorem nie odbiegającej od typowych dzieł Augustyna von Alfeld, Jana Fabriego, a zwłaszcza Jana Ecka. Gise, zwyczajem wielu polemistów, podaje najpierw tezy swego adwersarza, po czym kolejno z nimi polemizuje. W uzasadnieniu swego stanowiska korzysta przede wszystkim z przesłanek opartych na Piśmie św., którego odnośne miejsca zostały podane na marginesie w drugim wydaniu<sup>4</sup>. Gise w zasadzie nie korzysta z poparcia autorytetów Ojców Kościoła. Czyni to tylko raz, gdy powołuje się na stanowiska św. Hieronima z jego komentarza do Listu Rzymian<sup>5</sup>. Zarówno język autora, treść i dobór przesłanek wskazują, iż dzieło Gisego było kierowane pod adresem wytrawnych teologów, stąd też zakres jego oddziaływania nie był chyba zbyt szeroki.

W nurt polemiki z doktryną protestancką włączył się również biskup Maurycy Ferber, ukazując w swych edyktach nie tylko właściwe drogi nauki kościelnej, lecz także jej wypaczenia, w postaci rozpowszechnianej przez predykantów doktryny luterańskiej. Edykty biskupa Ferbera były w zasadzie pismami o charakterze administracyjnym. Biorąc jednak pod uwagę ich treść oraz wywołane skutki, można je śmiało zaliczyć do grupy pism polemicznych. Listy Ferbera odegrały pozytywną rolę w ugruntowaniu postawy duchowieństwa na Warmii. Odbiły się szerokim echem, o czym świadczą reakcje Lutra, Polenza, księcia Albrechta.

Edykty M. Ferbera, jak już wspomniałem, były skierowane do duchowieństwa. Myśl biskupa została wyrażona jasno. Zwrócił uwagę na zasadnicze elementy doktryny luterskiej oraz jej konsekwencje. W ogólnym zamieszanym doktrynalnym edykty stanowiły cenne drogowskazy dla duchowieństwa warmińskiego, a zwłaszcza dla tych jego kręgów, którym brakowało dobrego rozeznania teologicznego.

Do grupy pism polemicznych można w pewnym sensie zaliczyć także niektóre partie kroniki Szymona Grunaua. Można mieć wprawdzie pewne wątpliwości czy wywodzi się ona ściśle z Warmii, tym niemniej jednak jej powstanie i wpływ można wiązać z dużym prawdopodobieństwem z terenem diecezji warmińskiej, a liczne jej fragmenty omawiają dzieje oraz wydarzenia, jakie miały miejsce na jej terytorium.

Dominikaninowi Szymonowi Grunauowi, rodem z Tolkmicka, przypisuje się autorstwo kroniki, obejmującej dzieje Prus od czasów najdawniejszych po 1529 r. Zdaniem J. Dworzaczkowej kronika Grunaua posiada dwie redakcje. Pierwsza powstała po 1521 r. w środowisku dominikańskim była skierowana przeciw Krzyżakom. Druga redakcja kroniki z lat 1526—1529 „nabrała zabarwienia antyreformacyjnego”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. Spicilegium, jw. s. 18 nn.

<sup>5</sup> Tamże, s. 34.

<sup>6</sup> J. Dworzaczkowa: Kronika pruska Szymona Grunaua jako źródło historyczne. *Studia Źródłoznawcze* 1958 II s. 124, por. s. 126 n.

Grunau był w zasadzie autorem tylko drugiej redakcji kroniki, a więc głównie traktatów IX oraz XXII—XXIV. Pierwsza redakcja omawianej kroniki różni się od drugiej, pisana była z dużą dozą fantazji<sup>7</sup>. Oczywiście interesuje mnie tylko druga redakcja kroniki i zawarte w niej informacje. Jak ustaliła J. Dworzaczkowa nie można do nich odnosić się z tym samym krytycyzmem co do wiadomości zawartych w pierwszej redakcji.

Wymienione wyżej traktaty drugiej redakcji, które wyszły spod pióra Grunaua zawierają wiele cennych informacji o stosunkach kościelnych w pierwszym ćwierćwieczu XVI w. w Prusach, a więc w okresie rozszerzania się protestantyzmu. Najszerzej informuje Grunau o rozwoju luteranizmu na terenie diecezji sambijskiej, nieco mniej o sytuacji panującej na Warmii i Pomezaniu. Kronika Grunaua, zwłaszcza jej fragmenty antyreformacyjne, stanowią „bardzo rzadki na naszym terenie przykład działalności propagandowej i popularyzacyjnej zakonów żebrzących”<sup>8</sup>. Pisana była z pozycji polemicznych i stąd można ją zaliczyć do rodzimej literatury kontrreformacyjnej<sup>9</sup>.

Szymon Grunau określa Marcina Lutra jako złego człowieka<sup>10</sup>. O jego wystąpieniu mówi bardzo krótko i ogólnie. Niejednokrotnie jednak przypomina, iż luteranizm w Prusach wywodzi się z Wittenbergi; natomiast głównym jego ośrodkiem w Prusach był Królewiec<sup>11</sup>.

Zwolenników Lutra dzieli Grunau na dwie grupy. Jedną stanowią świeccy. Kronikarz wyraża się o nich ze współczuciem, z racji nieszczęścia w jakim się znaleźli<sup>12</sup>. Drugą grupę stanowią byli katolicycy biskupi, księża i zakonnicy. Ich, łącznie z luterskimi predykantami, Grunau ocenia bardzo negatywnie i przyrównuje do istot gorszych od diabłów<sup>13</sup>. Motorem wszystkich akcji luterskich według Grunaua był biskup sambijski G. Polenz. Jego działalność na rzecz luteranizmu Grunau omawia bardzo szeroko<sup>14</sup>. Główny zarzut, wymierzony przeciw duchownym luterskim, łącznie z byłymi biskupami, i zbiegłymi zakonnikami, to zawieranie związków małżeńskich z byłymi zakonnicek<sup>15</sup>. Grunau ponadto oskarża ich o rabunek dóbr kościelnych, bezczeszczenie świątyń i klasztorów, pijaństwo oraz wpływ na rozprzężenie moralne wiernych<sup>16</sup>. Zdaniem kronikarza, owe grabieże nie przysłużą się zwykłemu człowiekowi, lecz tylko protestanckim księżądom i biskupom<sup>17</sup>. Tego samego zdania

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 145.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> S. Grunau, jw. I, s. 334, 339.

<sup>11</sup> Tamże, II, s. 644 n., 655, 718, 731.

<sup>12</sup> Tamże, I, s. 333, 417.

<sup>13</sup> Tamże, I, s. 333; II, s. 666.

<sup>14</sup> Tamże, I, s. 402, 405; II, s. 718, 760.

<sup>15</sup> Tamże, I, s. 332, 379, 416 n.; II, s. 704, 717, 731.

<sup>16</sup> Tamże, II, s. 665, 688, 702, 724 n.

<sup>17</sup> Tamże, III, s. 67 n.



jest o tzw. skrzynkach na składanie ofiar dla duchownych luterejskich i ubogich. Okazało się bowiem, iż zebrane w nich ofiary były przekazywane zbiegłym zakonnikom, którzy zamierzali zawrzeć małżeństwa<sup>18</sup>. W ogóle Grunau w luteranizmie dostrzega źródło krzywdy, ucisku i tyranii, których sprawcami byli głównie Albrecht Hohenzollern i G. Polenz<sup>19</sup>.

Doktrynę luterejską ujmuje Grunau od strony negatywnej, jako wymierzoną w katolicki kult Matki Boskiej i świętych<sup>20</sup>, sakramenty św., zwłaszcza eucharystię<sup>21</sup> i pokutę<sup>22</sup> oraz naukę o czyśćcu<sup>23</sup>. Ponadto Grunau utrzymuje, iż Luter i jego zwolennicy głoszą herezje na temat Trójcy św. oraz posługują się sofistycznymi argumentami zaczerpniętymi z Pisma św.<sup>24</sup>. Grunau wyraża się negatywnie o luterejskim obrzędzie chrztu św. i pogrzebu<sup>25</sup>. Przypomina, iż luteranie występują przeciw zakonom, pobożnym praktykom katolickim, szczególnie postom, i inaczej oceniają dobre uczynki<sup>26</sup>.

Grunau dostrzega również w łonie Kościoła katolickiego niedomagania. Poważne zastrzeżenia ma do biskupa Fabiana z Łęzan<sup>27</sup>. Ceni zaś biskupa Maurycego Ferbera ze jego wysiłki w walce z reformacją<sup>28</sup>. Negatywnie wyraża się o kanonikach fromborskich. Gani ich zeświecczenie. Zaniebdywali udziału w obowiązkach kościelnych, gdyż byli zbyt bogaci. Niektórzy kanonicy, rezydując we Fromborku i posiadając parafie w innych miastach, pośrednio przyczynili się do przejścia tych parafii przez luterejskich predykantów<sup>29</sup>.

Dominikanin Szymon Grunau zawarł w swej kronice wiele cech ludowego kaznodziejstwa. Prosta forma literacka uwzględniała ściśle określony krąg odbiorców, mieszczan i chłopów. Zdaniem J. Dworzaczkowej starał się „wykazać rozczarowanie, jakie oficjalna reformacja budziła wśród mas ludowych”<sup>30</sup>. Tym też należy tłumaczyć, iż Grunau obrał styl narracyjny, nie analizował szerzej różniących się stanowisk teologicznych, a w swej argumentacji powoływał się nie tyle na kary wieczne, lecz na doczesne, grożące tym, którzy przeszli na luteranizm. Zaliczał do nich wojnę, pogorszenie się sytuacji ekonomicznej, klęski żywiołowe. Jest

<sup>18</sup> Tamże, I, s. 411; II, s. 717, 763 n.; III, s. 157.

<sup>19</sup> Tamże, np. II, s. 760; III, s. 84, 315.

<sup>20</sup> Tamże, I, s. 329 n., 334, 412 n.; II, s. 655, 706, 719.

<sup>21</sup> Tamże, I, s. 329, 334.

<sup>22</sup> Tamże, I, s. 412; II, s. 719, 739.

<sup>23</sup> Tamże, I, s. 412 n.

<sup>24</sup> Tamże, I, s. 417 n.

<sup>25</sup> Tamże, I, s. 329, 334; II, s. 719, 738.

<sup>26</sup> Tamże, I, s. 329, 412 n.; II, s. 709, 711, 719, 738; III, s. 53, 301.

<sup>27</sup> Tamże, I, s. 362, 381—389.

<sup>28</sup> Tamże, I, s. 363; II, s. 703.

<sup>29</sup> Tamże, I, s. 367 n.

<sup>30</sup> J. Dworzaczkowa, jw. s. 135.

przekonany, iż luteranizm prowadzi do rozprzężenia moralnego nie tylko w sprawach małżeńskich, lecz również w gwałceniu cnoty sprawiedliwości, głównie przez panujących, szlachtę i ewangelickich biskupów<sup>21</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Grupę wymienionych pism o charakterze polemicznym niewątpliwie wzbogaca tekst *De exortv heresis lutherane*. Pozwala jeszcze raz stwierdzić szeroki zakres polemiki kontrreformacyjnej, jaką podjęła Warmia dla zachowania jedności Kościoła katolickiego. Jednocześnie sam traktat, na tle innych, poprzednio wymienionych, nabiera specyficznego znaczenia. Porównując ów rękopis z innymi pismami polemicznymi okazuje się, iż zawiera on wiele cech wspólnych, jak i odmiennych.

Wspólny jest cel, mianowicie podjęcie polemiki z doktryną Marcina Lutra i jego zwolenników. Zbieżna jest w wielu wypadkach podejmowana problematyka. Powyższe stwierdzenie dotyczy przede wszystkim zakresu znajomości doktryny luterskiej, jak i wykazu głównych zarzutów, wysuwanych przeciw jej zwolennikom. *De exortv heresis lutherane* różni się natomiast doborem argumentacji. Ma charakter pisma informacyjno-polemicznego. Dobór argumentów świadczy, iż było przeznaczone dla kręgów duchowieństwa, o umiarkowanym zakresie wykształcenia teologicznego.

#### DER TEXT UND DIE PROBLEMATIK DER HANDSCHRIFT *DE EXORTV HERESIS LVTHERANE* VOM JAHRE 1527 AUF DEM HINTERGRUND DER RELIGIÖSEN POLEMIK IM ERMLAND

##### ZUSAMMENFASSUNG

Der Text *De exortv heresis lutherane* befindet sich in der Handschrift A 86, welche die *Annales temporibus Mauritiï Ferber, Episcopi Varmiensis, conscriptae 1523—1527* enthält und im *Archivum Diecezji Warmińskiej* in Olsztyn aufbewahrt wird. Die ersten Blätter der Handschrift enthalten die *Acta sub pontificatu Rev. D. Mauritiï, Episcopi Warmiensis*, unter denen sich auch der bisher nicht veröffentlichten und mit dem Titel *De exortv heresis lutherane* versehene Text von 1527 befindet. Dieser Text wird mitsamt einer Beschreibung der ihn enthaltenden Handschrift nunmehr im ersten Kapitel vorliegender Abhandlung publiziert.

Die Lage der Kirche im Ermland und in den Nachbardiözesen in den Anfangsjahren (1523—1527) der Tätigkeit des Bischofs M. Ferber wird im zweiten Kapitel besprochen. In den genannten Jahren machte sich ein heftiger Druck der Reformationskräfte auf das katholische Ermland bemerkbar. Sowohl von Pomesanien

<sup>21</sup> Tamże, s. 135. S. Grunau, jw. II, s. 417, 652, 667, 696, 704, 723 n., 754, 760; III, s. 25, 66—68, 141, 157.

als auch von Samland her wurden Versuche zwecks einer Protestantisierung Ermlands gemacht. Die Hauptantriebskräfte der Reformation gingen vom Herzog von Preussen, Albrecht von Brandenburg, und von dem früheren samländischen Bischof Georg von Polenz in Königsberg aus. Bischof Ferber machte vielseitige Anstrengungen, um den bedrohten Katholizismus der Diözese zu retten und zu kräftigen. Sie bestanden u. a. darin, dass Edikte an die Diözesangeistlichkeit erlassen wurden, dass ein Brief an Papst Klemens VII gerichtet wurde, dass die Statuten König Sigismund I auch in Ermland eingeführt wurden und dass schliesslich eine allgemeine Landesordnung im Jahre 1526 eingeführt wurde.

Im dritten Kapitel wird die Problematik des Textes *De exortv heresis lvtherane* besprochen, und zwar das Auftreten Luthers, die lutherische Doktrin, die Verteidigung des Erasmus von Rotterdam, als auch die sozialen und politischen Ansichten des Verfassers des Textes, der sich selbst als einen Verteidiger der Einheit der Kirche bezeichnet. Es schmerzt ihn, dass die Reformation den bisherigen *ordinem ecclesiasticum* zerstörte. Er bespricht ziemlich ausführlich das Auftreten Luthers und schreibt ihm die Schuld an der tragischen Wendung der Ereignisse zu, die den Seelen so viel moralische und seelsorgerische Schäden zugefügt haben. Für Luther und seine Anhänger hat er viele scharfe Worte. Er versteht aber auch manche negative Erscheinungen des kirchlichen Lebens abfällig zu beurteilen, darunter die Methoden der Ablasserteilungen.

Hinsichtlich der Lehre Luthers beanstandet er seine Auffassung des Willens und des Glaubens im Werk der Erlösung des Menschen, sowie die Auffassung der Kirche in der heiligen Sakramente. Diese Darstellung der lutherischen Doktrin trägt populären Charakter. Es überwiegt die Behandlung vieler Fragen auf einer rechtlich-organisatorischen Grundlage. Im letzten Bruchstück der Handschrift nimmt der Verfasser Erasmus von Rotterdam vor dem Vorwurf in Schutz, dass er mit seinen Anschauungen die Schritte Luthers inspirierte. Er beurteilt Erasmus positiv und hält ihn für einem Gegner Luthers sowie für einen, der kein Gegner der Kirche war.

Der Verfasser des Traktats klagt die deutschen Grossen wegen Unterstützung der Reformation und die Bauern wegen Vernichtung von Kirchen und Städten an. Er betont, dass Preussen nichts gemein hat mit Deutschland, das die Quelle neuen Unheils in Gestalt der lutherschen Häresie geworden ist. Aus diesem Grunde schmerzt es ihn, dass das herzogliche Preussen, das anscheinend seine Heimat war, das Luthertum angenommen hatte.

Das vierte Kapitel behandelt die Frage der Urheberschaft des Textes. Trotz des Anscheins stammt er nicht von der Feder Tiedemann Gieses, des Stanislaus Hosius oder des Johannes Dantiscus. Eine Reihe von inneren und äusseren Kriterien weist darauf hin, dass sein Verfasser wahrscheinlich Felix Reich sei, der zum Kreise um M. Ferber gehört hat. In Anlehnung an seinen Brief an T. Giese vom Jahre 1524 sowie an eine Äusserung von ihm in einem *Consilium*, das er im Jahre 1525 König Sigismund I erteilt hat, kann man die Ansichten F. Reichs von der Reformation mit folgenden Worten kennzeichnen: Die bisherige Lehre, sowie die Gewohnheiten und der *ordo* der katholischen Kirche sollen beibehalten werden. Sie stützen sich auf die richtige Auslegung der Heiligen Schrift und reichen bis zur Zeit der Apostel zurück. Sie werden von den Gläubigen der katholischen Kirche mitsamt ihrer Hierarchie angenommen. Sie sind geheiligt von der Autorität der Vorfahren und finden ihre Stütze im Leben. Die Lutheraner geben eine Interpretation der Glaubenswahrheiten, die verschieden von der katholischen Kirche ist, vom Subjektivismus durchdrungen ist, an Mangel an Vernunft leidet und hartnäckig am Recht der Ausschliesslichkeit festhält. Diese Doktrin fügt einen ewigen Schaden den

unsterblichen Seelen zu. Sie stürzte die Welt in Unruhen und beraubte Preussen der Einheit. Die Bekämpfung der Einflüsse des Luthertums sichert den Menschen ewiges Heil. Sie wird der Welt Eintracht und Preussen den Frieden bringen.

Die Ansichten Reichs gestatten es, von ihrer grossen Ähnlichkeit mit dem Text der Handschrift *De exortu heresis lutherane* zu sprechen. Darauf weisen noch andere Merkmale hin, wie der Stil, die Wahl der Prämissen und die Neigung für Erasmus.

Im fünften Kapitel wird noch eine Anzahl anderer polemischer Schriften aus dem ermländischen Kreise besprochen, die T. Giese, M. Ferber und Simon Grunau zu Verfassern haben. Der in vorliegender Abhandlung veröffentlichte Text des Traktats *De exortu heresis lutherane* bezeugt, trotz einiger Zweifel hinsichtlich seiner Autorschaft, dass Bischof Ferber in seiner Umgebung Bundesbrüder gefunden hat, die durch ihr polemisches Schriftstellertum ihm bei der Rettung der bedrohten Einheit der katholischen Kirche im Ermland behilflich waren.

WPŁYW ŚRODOWISKA KOŚCIELNEGO  
NA POWSTANIE I UKAZANIE SIĘ  
DZIEŁA *DE REVOLUTIONIBUS* MIKOŁAJA KOPERNIKA

Treść: Wstęp. — I. Mikołaj Kopernik a warmińskie środowisko kościelne. 1. Biskup Łukasz Watzenrode protektorem Mikołaja Kopernika. 2. Kapitułne środowisko Fromborka mecenasem działalności naukowej Mikołaja Kopernika. 3. Biskup Tideman Giese przyjacielem i doradcą Mikołaja Kopernika. 4. Biskup Jan Dantyszek a Mikołaj Kopernik. — II. Mikołaj Kopernik a rzymski krąg kościelny. 1. Biskup Paweł z Middelburga inicjatorem prac nad dziełem *De revolutionibus*. 2. Jan Albert Widmanstadt propagatorem idei kopernikowskich w kręgu papieskim. 3. Kardynał Mikołaj Schonberg zwolennikiem opublikowania dzieła *De revolutionibus*. 4. Czy Paweł III zaprobował naukę Mikołaja Kopernika? — Zakończenie. — *Zusammenfassung*.

WSTĘP

Na życie każdego człowieka istotne piętno wyciska środowisko społeczne, w którym on wzrasta i wychowuje się, z którym styka się na co dzień. Pod wpływem środowiska w znacznej mierze kształtuje się osobowość człowieka, jego światopogląd i zainteresowania, jego stosunek do otaczającego go świata. Środowisko jest zdolne wyzwolić i rozwinąć drzemiące wartości ludzkie, albo ich rozwój zahamować. Dlatego współczesna pedagogika środowisko społeczne zalicza do istotnych czynników wychowawczych w życiu człowieka.

Środowisko społeczne wywarło swój wpływ i na osobowość Mikołaja Kopernika, przyczyniając się do rozwoju w nim różnorodnych wartości psychicznych i moralnych. Dom rodzinny dał mu prawość charakteru, umiłowanie dobra i głęboką pobożność. Z mieszczańskiego środowiska rodzinnego Torunia wyniósł zrozumienie spraw ekonomiczno-gospodarczych. Szkoła dała mu podstawy wiedzy. Studia uniwersyteckie w Krakowie, Bolonii i Padwie przygotowały go do pracy w administracji kościelnej, urobiły w nim poglądy naukowe, wykształciły samodzielność potrzebną przy badaniu zjawisk zachodzących w świecie. Kontakty z ludźmi nauki i kultury wpłynęły na jego dojrzałość umysłową, rozwinęły krytycyzm naukowy, przekonały o potrzebie przejawiania w życiu postawy twórczej.

Większość swojego życia Mikołaj Kopernik spędził w środowisku kościelnym. Ze środowiskiem tym ściśle związał się jako duchowny i kanonik warmińskiej kapituły katedralnej, pełniący liczne i poważne urzędy w Kościele warmińskim. Środowisko to również musiało w jakiejś mierze wywrzeć swój wpływ na jego osobowość, a przede wszystkim na jego twórczą postawę życiową.

W niniejszej pracy pragnę ukazać wpływ środowiska kościelnego na powstanie i ukazanie się drukiem wiekopomnego dzieła Mikołaja Kopernika *De revolutionibus*, które stało się podstawą nowoczesnej astronomii. Od strony środowiska kościelnego szły bodźce zarówno do pracy nad pisaniem tego dzieła, jak i do podjęcia decyzji oddania go do drukiarni. Nie były to bodźce jedyne, ale dostatecznie mocne, by zaważyć na losie dzieła.

Mikołaj Kopernik przez czterdzieści lat (1503—1543) przebywał w warmińskim środowisku kościelnospołecznym. W szczególności środowisko to tworzyła kapituła katedralna we Fromborku na czele z biskupem warmińskim rezydującym w Lidzbarku Warmińskim. Kościół warmiński — inaczej niż sąsiadujące diecezje pruskie: sambijska i pomezkańska, które przeszły na luteranizm — pozostawał w ścisłej łączności z Kościołem powszechnym, tworząc z nim jedną wspólnotę społeczną, opartą na tych samych podstawach teologicznych, poddaną najwyższemu zwierzchnictwu biskupa rzymskiego. Dlatego w podjętych rozważaniach zostanie uwzględnione nie tylko warmińskie, ale i rzymskie środowisko kościelne, chociaż z tym drugim Mikołaj Kopernik nie stykał się bezpośrednio na co dzień.

Praca niniejsza będzie oparta na źródłach publikowanych. Dzięki cennym publikacjom Jerzego Sikorskiego (*Mikołaj Kopernik na Warmii*. Olsztyn 1968) i Mariana Biskupa (*Regesta Copernicana*. Ossolineum 1973) możemy dziś łatwiej dotrzeć do tych źródeł i je poznać. Większość z nich pozostaje nieznana szerszemu ogółowi.

Obchodzony w Polsce i na całym świecie Rok Kopernikowski, który zbiegł się z Rokiem Nauki Polskiej jest podniętą do podjęcia prac propagatorskich, ukazujących w różnych aspektach wielkość i geniusz naszego astronoma, obywatela Polski szesnastowiecznej.

## I. MIKOŁAJ KOPERNIK A WARMIŃSKIE ŚRODOWISKO KOŚCIELNE

### 1. BISKUP LUKASZ WATZENRODE PROTEKTOREM MIKOŁAJA KOPERNIKA

Zasadniczą rolę w życiu Mikołaja Kopernika odegrał jego wuj Łukasz Watzenrode, biskup warmiński w latach 1489—1512. Był on protektorem, opiekunem, a zarazem zwierzchnikiem kościelnym swojego siostrzeńca Mikołaja w ważnym dla jego formacji życiowej okresie.

Łukasz Watzenrode był człowiekiem wykształconym. Studiował w Krakowie, Kolonii i Bolonii, gdzie w 1473 r. uzyskał stopień doktora prawa kanonicznego. Odznaczał się niepospolitymi zdolnościami. Zanim został biskupem warmińskim posiadał kanonie chełmińską, włocławską, warmińską i gnieźnieńską. Przez jakiś czas był archidiaconem kaliskim

i scholastykiem łęczyckim. Przebywał u boku arcybiskupa gnieźnieńskiego, Zbigniewa Oleśnickiego, który uczynił go swoim zaufanym współpracownikiem. Bezpośrednio przed objęciem biskupstwa warmińskiego pracował w Kurii rzymskiej. W czasie konfliktu z królem Kazimierzem Jagiellończykiem, nieprzychylnie ustosunkowanym do jego kandydatury na biskupstwo warmińskie ze względu na zamiar osadzenia na tymże biskupstwie królewicza Fryderyka, potrafił zachować się taktownie i z godnością, choć nieustępliwie. Jako biskup warmiński cieszył się wysokim autorytetem nie tylko na Warmii, ale i w całych Prusach Królewskich, a nawet w Polsce Jagiellońskiej; rozwijał bowiem działalność zarówno pod kątem silnie zakorzenionego na Warmii partykularyzmu regionalnego, jak i w interesie całego państwa. Piastował godność senatora Królestwa Polskiego. O radę w sprawach politycznych pytali go królowie: Jan Olbracht, Aleksander Jagiellończyk i Zygmunt Stary. Bronił Warmii przed niebezpieczeństwem zagrażającym ze strony Krzyżaków, wzbraniających się przed wprowadzeniem w życie postanowień traktatu toruńskiego z 1466 r. On to podsunął Janowi Olbrachtowi projekt usunięcia Krzyżaków z Prus i skierowania ich na Podole, aby tam bronili chrześcijaństwa przed najazdami tatarsko-tureckimi. Od niego pochodził plan utworzenia odrębnej metropolii kościelnej w Prusach z biskupem warmińskim na czele. On też zalecił, aby dla dobra Warmii na biskupa warmińskiego po jego śmierci wybrano przedstawiciela Korony<sup>1</sup>.

Mikołaj Kopernik znalazł się pod opieką wuja, Łukasza Watzenrodego, prawdopodobnie zaraz po śmierci swojego ojca, która miała miejsce około roku 1483, a więc gdy miał około 10 lat. Z pewnością wuj Łukasz dopilnował, aby jego siostrzeniec zdobył podstawowe wykształcenie w parafialnej szkole przy kościele Św. Jana w rodzinnym Toruniu. Nie wyklucza się, że młody Mikołaj uczył się również w szkole partykularnej Braci Wspólnego Życia (Hieronimianów) w Chełmnie, znanej z wysokiego poziomu nauczania, którą opiekował się Łukasz Watzenrode. Jest to prawdopodobne tym bardziej, że w Chełmnie, w miejscowym klasztorze benedyktynek, przebywały jego ciotka Katarzyna Peckau, ksieni, którą Łukasz Watzenrode jako biskup warmiński konsekrował w roku 1494, oraz siostra Barbara<sup>2</sup>. Nie ulega natomiast wątpliwości, że biskup Łukasz

<sup>1</sup> Zob. K. Górski: *Łukasz Watzenrode. Życie i działalność polityczna (1447—1512)*. Wrocław 1973; tenże: *Mikołaj Kopernik. Środowisko społeczne i samotność*. Wrocław 1973 s. 87—123; M. Biskup: *Łukasz Watzenrode inicjatorem wybrania przedstawiciela Korony biskupem warmińskim*. W: *Kopernik na Warmii*. Praca zbiorowa. Olsztyn 1973 s. 347—354.

<sup>2</sup> H. Schmauch: *Die Jugend des Nicolaus Kopernikus*. W: *Kopernikus-Forschungen*. Hrsg. J. Papritz — H. Schmauch. Leipzig 1943 s. 100—131; J. Dobrzycki — L. Hajdukiewicz: *Mikołaj Kopernik 1473—1543*. W: *Kopernik na Warmii*, jw. s. 21; K. Górski: *Dom i środowisko rodzinne Mikołaja Kopernika*. Toruń 1972 s. 35—40; tenże: *Mikołaj Kopernik*, jw. s. 49—53;

Watzenrode na swój koszt wysłał Mikołaja Kopernika na studia do Krakowa. Siostrzeniec biskupa warmińskiego został wpisany do albumu Akademii Krakowskiej jesienią 1491 roku; Kraków opuścił w roku 1495<sup>3</sup>.

W roku 1495 biskup Łukasz Watzenrode zgłosił kandydaturę swojego siostrzeńca Mikołaja na kanonię warmińską, aby w ten sposób ukierunkować jego karierę życiową i powołanie do stanu duchownego. Z inicjatywy i na koszt biskupa Łukasza Mikołaj Kopernik wyjechał pod koniec 1496 roku na dalsze studia do Bolonii, najstarszego ośrodka nauki kanonicznej, gdzie ongiś studiował prawo kanoniczne sam biskup. Ciężary kształcenia siostrzeńca biskup Łukasz ponosił zapewne do czasu pomyślnego zakończenia sporu o kanonię warmińską dla niego, co miało miejsce w roku 1497. Kanonia warmińska zabezpieczyła mu był materialny na dalsze życie. O materialnej opiece wuja-biskupa nad Mikołajem Kopernikiem w czasie jego studiów bolońskich świadczy pismo Bernarda Scultetiego, dziekana kapituły warmińskiej, skierowane do tegoż biskupa z Rzymu dnia 21 października 1499 roku. W piśmie tym Bernard Sculteti prosi biskupa, by zecheiał przesłać pieniądze na spłacenie pożyczki zaciągniętej w banku przez siostrzeńców Mikołaja i Andrzeja<sup>4</sup>.

Po studiach we Włoszech, ukoronowanych uzyskaniem w roku 1503 stopnia doktora dekretów czyli prawa kanonicznego, Mikołaj Kopernik wrócił na Warmię i zamieszkał na zamku w Lidzbarku, gdzie rezydował biskup Łukasz Watzenrode. Przez siedem lat przebywał w otoczeniu biskupa jako *canonicus a latere*, pełniąc — z racji swego wykształcenia prawniczego i pokrewieństwa — funkcję zaufanego pomocnika i doradcy biskupiego. Był osobą uprzywilejowaną wśród domowników biskupa.

Jest rzeczą oczywistą, że rozliczne zajęcia doktora Mikołaja na zamku w Lidzbarku, wynikające z zajmowanego stanowiska, nie sprzyjały jego intensywnej pracy naukowej. Na pracę tę zostawało mało czasu. Pod kierunkiem wuja Mikołaj Kopernik wdrażał się przede wszystkim do pracy publicznej. Mimo to w otoczeniu biskupa znalazł warunki do opracowania około roku 1507 tzw. *Komentarzyka o hipotezach ruchów niebieskich* (*Nicolai Copernici de hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus*), który w sposób opisowy ukazywał główne założenia teorii heliocentrycznej<sup>5</sup>. A więc na zamku biskupim w Lidz-

E. Rybka: Życie i twórczość Mikołaja Kopernika. *Studia Warmińskie* 9 (1972) 89—90; Z. Nowak: Czy Mikołaj Kopernik był uczniem szkoły toruńskiej i chełmińskiej? *Zapiski Historyczne* 38 (1973) z. 3, s. 9—31.

<sup>3</sup> K. Górski: Mikołaj Kopernik, jw. s. 60—74.

<sup>4</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (= ADWO), D. 1, k. 146; J. Watterich: De Lucae Watzenrode episcopi Warmiensis in Nicolaum Copernicum meritis. Regiomonti 1856 s. 34—35.

<sup>5</sup> L.A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik. Cz. I. Studya nad pracami Kopernika oraz materiały biograficzne. Kraków 1900 s. 70—88; tenże: *Stromata Copernicana*. Kraków 1924 s. 213—219; tenże: Mikołaj Kopernik. Wybór pism w przekładzie polskim. Kraków 1920 s. 33—45.



barku, pod bokiem wuja-biskupa, dojrzały poglądy astronomiczne Mikołaja Kopernika. W chwilach wolnych od zajęć urzędowych Mikołaj Kopernik mógł tutaj spokojnie przemyśleć wszystkie swoje spostrzeżenia astronomiczne zdobyte w okresie studiów krakowsko-włoskich. Kryształizacja myśli i poglądów następowała tu nie w wyniku obserwacji astronomicznych, gdyż takich tu nie prowadził, lecz w następstwie krytycznych rozważań i analizy matematycznej. Z biskupiego Lidzbarka Warmińskiego po raz pierwszy rozeszła się w świat spisana myśl kanonika warmińskiego, która stała się podstawą nowoczesnej astronomii.

Mikołaj Kopernik podczas pobytu w biskupim zamku lidzbarskim musiał swoje prace naukowe posunąć daleko naprzód, skoro Wawrzyniec Korwin, pisarz miasta Wrocławia, przebywający w latach 1506—1508 w Toruniu, w elegii wstępnej do dokonanego przez niego przekładu z języka greckiego na język łaciński *Listów Teofilakta Symokatty* o tendencjach moralizatorskich, opublikowanych w Krakowie w roku 1509, podał, że tłumacz tego dziełka jest badaczem ruchów Księżyca, Słońca i gwiazd, które „wraz z ukrytymi przyczynami zjawisk umie objaśniać na godnych podziwu zasadach”<sup>6</sup>.

Zachętą do pracy naukowej dla Mikołaja Kopernika w zamku lidzbarskim była biblioteka biskupia. Wprawdzie właściwym organizatorem biblioteki lidzbarskiej był dopiero biskup Jan Dantyszek, niemniej jednak i za czasów poprzednika, Łukasza Watzenrodego, księgozbiór biskupi był godny uwagi<sup>7</sup>. Kanonik warmiński korzystał też z dzieł astronomicznych i matematycznych, które przywiózł z Włoch.

Niektórzy badacze utrzymują, że biskup Łukasz Watzenrode chciał, by któryś z jego siostrzeńców, kanoników warmińskich — Andrzej lub Mikołaj — został następcą jego na stolicy biskupiej. Wybór miał paść na Mikołaja — młodszego, lecz bardziej przygotowanego i nadającego się na tę godność. Wuj nawet postarał się dla Mikołaja o indult papieski zezwalający na kumulację beneficjów kościelnych<sup>8</sup>, chcąc jakoby w ten sposób umożliwić siostrzeńcowi zebranie odpowiednich sum, potrzebnych na ewentualną prekonizację. Na początku wchodziłaby w grę koadiutoria *cum iure successionis*. Świadczyłoby to o wysokiej ocenie osobowości Mikołaja Kopernika przez biskupa. Wiemy, że kanonik warmiński nie skorzystał z wyżej wspomnianego indultu papieskiego. Czując w sobie powołanie naukowe oraz pod wpływem wrodzonej skromności, o żadne godności i stanowiska nie zabiegał.

W 1510 r. Mikołaj Kopernik przeniósł się z Lidzbarka do Fromborka,

<sup>6</sup> Theophylactus Simocatta: *Listy*. Tłum. z jęz. greckiego na łaciński M. Kopernik. Tłum. na jęz. polski J. Parandowski. Warszawa 1953 s. 46, 132.

<sup>7</sup> K. Górski: *Mikołaj Kopernik*, jw. s. 120.

<sup>8</sup> M. Biskup: *Regesta Copernicana*. Wrocław 1973 n. 56

siedziby kapituły<sup>9</sup>. W fakcie tym niektórzy chcieliby widzieć wynik negatywnego ustosunkowania się siostrzeńca do planowanej dla niego przez wuja-biskupa kariery kościelnej. Wydaje się jednak, że opuszczenie Lidzbarka przez Mikołaja Kopernika było wynikiem nie tyle konfliktu z wujem, co raczej powołania go przez kapitułę na stanowiska kanclerza kapitulnego oraz wizytatora dóbr kapitulnych. Zbyt długo przebywał poza siedzibą kapituły, a jako człowiek wszechstronnie uzdolniony mógł się przydać we Fromborku. Po opuszczeniu Lidzbarka Mikołaj Kopernik nie zerwał kontaktu z wujem-biskupem. W 1511 r. przekazał wujowi, zgodnie z jego życzeniem i za zgodą kapituły, kopię umowy pokojowej zawartej w 1411 r. w Toruniu przez króla Władysława Jagiełłę z Krzyżakami<sup>10</sup>. W styczniu 1512 r. widzimy go w otoczeniu biskupa warmińskiego na zamku w Sztumie podczas przyjmowania posłów gdańskich<sup>11</sup>.

Biskup Łukasz Watzenrode zmarł dnia 29 marca 1512 r. w Toruniu, wracając na Warmię z koronacji królowej Barbary Zapolya, żony Zygmunta I. W pogrzebie biskupa, który odbył się na początku kwietnia we Fromborku, brał udział Mikołaj Kopernik<sup>12</sup>. Pogrzeb ten z pewnością był dla siostrzeńca okazją do uświadomienia sobie, ile dobrego zawdzięcza zmarłemu wujowi-biskupowi. To wuj-biskup wykształcił go na najlepszych uniwersytetach oraz stworzył mu warunki do spokojnej pracy naukowej. Od strony biskupa, człowieka o szerokich horyzontach myślowych, odważnego nowatora, ambitnego rządcy warmińskiego, szły impulsy do śmiałych poszukiwań nowych rozwiązań interesujących go problemów. Kto wie, czy bez właściwego przykładu wuja zdobyłby się na tak wielki wysiłek w poszukiwaniu prawdy i na zajęcie w swym życiu tak intensywnej i odważnej postawy twórczej.

Mikołaj Kopernik doceniał rolę wuja-biskupa w procesie swojego dojrzewania naukowego i rozwijania wartości duchowych jeszcze przed jego śmiercią. W wydanych *Listach Teofilakta Symokatty* zamieścił piękną dedykację pod jego adresem, wyznając szczerze: „Wszak każdy tego rodzaju trud lub owoc moich maluczkich zdolności słusznie uchodzić winien za Twoją własność”<sup>12</sup>. Słowa te są przykładem właściwie pojętej skromności oraz wdzięczności dla tych, którzy mają swój pozytywny udział w kształtowaniu naszej osobowości i w osiągnięciach życiowych.

<sup>9</sup> H. Schmauch: Neues zur Copernicusforschung, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (=ZGAE) 26 (1938) 647; M. Biskup: Regesta Copernicana, n. 65, nota 1.

<sup>10</sup> Zob. J. Obłąk: Mikołaja Kopernika *Inwentarz dokumentów w skarbcu na zamku w Olsztynie roku Pańskiego 1520* oraz inne zapisy archiwalne, *Studia Warmińskie* 9 (1972) 15.

<sup>11</sup> H. Schmauch: Neues zur Copernicusforschung, s. 649; M. Biskup: Regesta Copernicana, jw. n. 70.

<sup>12</sup> Theophylactus Simocatta, jw. s. 137. — Zob. M. Biskup: Lidzbark Warmiński w życiu Mikołaja Kopernika. W: *Kopernik na Warmii*, jw. s. 57—64.

2. KAPITULNE ŚRODOWISKO FROMBORKA MECENASEM DZIAŁALNOŚCI NAUKOWEJ  
MIKOŁAJA KOPERNIKA

Warmińska kapituła katedralna została założona przez pierwszego biskupa warmińskiego Anzelma w roku 1260. Początkowo rezydowała przy katedrze pod wezwaniem Św. Andrzeja Apostoła w Braniewie, które było stolicą diecezji. Biskup Henryk Fleming (1278—1300), po zamieszkach spowodowanych powstaniem Prusów, przeniósł stolicę diecezji z Braniewa do Fromborka, w którym, prawdopodobnie w roku 1288, wybudował nową katedrę pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Od tego czasu, aż do powrotu Warmii do Polski po drugiej wojnie światowej, Frombork był siedzibą warmińskiej kapituły katedralnej.

W ciągu wieków kapituła warmińska odegrała szczególną rolę w życiu Warmii. Było to wynikiem jej dużej autonomii i niezależności materialnej. Posiadała ona, jako jedyna wśród diecezji pruskich, prawo wolnego wyboru biskupów<sup>13</sup>. Fakt ten tłumaczy, dlaczego Zakon Krzyżacki nie mógł wpłynąć na obsadzenie biskupstwa warmińskiego swoimi członkami i na jego inkorporację do Zakonu; tłumaczy też w jakimś stopniu tendencje Warmii do separatyzmu, przejawiające się zwłaszcza na tle zabiegów królów polskich o wpływy na obsadzanie biskupstwa warmińskiego. Wprawdzie istniał układ piotrkowski, zawarty dnia 15 lipca 1479 r., w myśl którego kapituła warmińska miała wybierać na biskupa osobę miłą królowi polskiemu, jednakże nieporozumienia na tym tle nie ustawały. Kapituła mając na uwadze interes partykularny nie zawsze kierowała się życzeniem królewskim przy wyborze biskupa, królowie zaś chcieli mieć zasadniczy wpływ na ten wybór ze względu na senatorski mandat biskupa warmińskiego, wynikający z postanowień traktatu toruńskiego z roku 1466, oraz na ważną pozycję Warmii w Prusach. Dopiero układ piotrkowski z dnia 7 grudnia 1512 r. umożliwił faktycznie królom polskim oddziaływanie na wybór biskupów warmińskich. Układ ten — zatwierdzony wraz z poprzednim z roku 1479 przez papieża Leona X dnia 25 listopada 1513 r. — zobowiązywał kapitułę do wyboru biskupa spośród czterech kandydatów przedstawionych przez króla polskiego, wybranych z listy kanoników warmińskich pochodzenia pruskiego. W praktyce kapituła wybierała kandydata z góry desygnowanego przez króla, nie zawsze pochodzącego z Prus<sup>14</sup>.

W sprawach kościelnych najwyższą władzą w kapitule, podobnie jak i w całej diecezji warmińskiej, był biskup. W wielu jednak sprawach

<sup>13</sup> Codex Diplomaticus Warmiensis. Wyd. C.P. Woelky — J.M. Saage. T. I. Mainz 1860 n. 48.

<sup>14</sup> H. Zins: W kręgu Mikołaja Kopernika. Lublin 1966 s. 15—91; J. Obłąk: Historia diecezji warmińskiej. Olsztyn 1959 s. 33—36.

kapituła była niezależna od biskupa. W ważniejszych sprawach biskup podejmował decyzje *accedente consensu capituli* bądź *de consilio et consensu capituli*. Kapituła była niezależnym panem ziemskim na obszarze trzeciej części biskupstwa warmińskiego. Obszar będący własnością kapituły warmińskiej stanowiły trzy komory: Frombork, Olsztyn i Pieniężno. Kapituła miała zasadniczy wpływ na obsadzanie kanonii. Jednakże bez współdziałania z biskupem kapituła nie mogła wydawać statutów<sup>15</sup>.

Biskup Anzelm erylując kapitułę warmińską utworzył szesnaście prebend kanonicznych. W czasach Mikołaja Kopernika kapituła ta posiadała czterech prałatów: prepozyta, dziekana, kustosa i kantora. Prałatury były wyposażone hojniej niż pozostałe kanonie. Uprawnienia członków kapituły sprowadzały się do trzech zasadniczych: 1. *vox in capitulo*, 2. *stallum in choro*, oraz 3. *perceptio prebendae*. Pierwsze uprawnienie — prawo głosu na posiedzeniach kapituły — było najważniejsze, gdyż przez nie kanonik brał udział w zarządzie diecezją. Do obowiązków kanonicznych należało uczestniczenie w chórze podczas nabożeństw katedralnych (*divinum officium*), rezydowanie przy katedrze oraz ponoszenie określonych ciężarów na rzecz kapituły<sup>16</sup>.

Pod względem pochodzenia społecznego warmińska kapituła katedralna w czasach Mikołaja Kopernika znacznie różniła się od innych kapituł polskich tego okresu. Członkami pierwszej byli przeważnie mieszczanie, podczas gdy w pozostałych kapitułach polskich obowiązywało postanowienie sejmu piotrkowskiego z roku 1496 o obsadzaniu kapituł osobami szlacheckiego pochodzenia; postanowienie to dopuszczało do kapituły jedynie pięć osób nie wywodzących się ze szlachty: po dwóch doktorów teologii i prawa kanonicznego oraz jednego doktora medycyny<sup>17</sup>. W roku 1512 w kapitule warmińskiej, na ogólną liczbę piętnastu kanoników, tylko trzech było szlacheckiego pochodzenia; pozostali wywodzili się z patrycjatu Gdańska, Torunia i Królewca. W roku 1523 przewaga mieszczan była jeszcze większa, przy czym większość stanowili gdańszczanie. Można też stwierdzić, że w kapitule warmińskiej wielu kanoników było ze sobą spokrewnionych. Wystarczy wymienić braci Mikołaja i Andrzeja Koperników, siostrzeńców biskupa Łukasza Watzenrodego, bądź braci Eberharda i Jana Ferberów, bratanków biskupa Mau-

<sup>15</sup> B. Pottel: Das Domkapitel von Ermland in Mittelalter. Ein Beitrag zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der deutschen Domkapitel, insbesondere des deutschen Ordensstaates in Preussen. Borna-Leipzig 1911 s. 55; J. Obłąk: O początkach kapituły katedralnej na Warmii. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 16 (1961) nr 5, s. 8—25; T. Grygier: Zarządzanie Warmią na przełomie XV/XVI wieku. *Studia Warmińskie* 9 (1972) 109—172.

<sup>16</sup> J. Obłąk: Statuty warmińskiej kapituły katedralnej. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 16 (1961) nr 5, s. 48—51; H. Zins, jw. s. 227—237.

<sup>17</sup> S. Zachorowski: Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich. Kraków 1912 s. 126.

rycego Ferbera. To zjawisko nepotyzmu było charakterystyczne w epoce Renesansu<sup>18</sup>. Wspólne pochodzenie stanowe, wspólne przywileje, a często i więzy krwi, wpływały wydatnie na kanoniczną solidarność i wytworzenie lokalnego patriotyzmu, widocznego w kontaktach z Koroną.

Z czasem w kapitule fromborskiej zjawiają się kanonicy wywodzący się z Korony bądź związani z dworem polskim, zasłużeni dla sprawy polskiej. Było to wynikiem uzyskania w 1518 r. przez króla polskiego prawa obsadzania prepozytury warmińskiej oraz kilku kanonii fromborskich. Dzięki temu Rzeczpospolita mogła wywierać większy wpływ na życie Kościoła warmińskiego i jego częściową polonizację<sup>19</sup>. Stanowisko kapituły warmińskiej w czasach Mikołaja Kopernika było zdecydowanie propolskie. Stanowisko to dało się zauważyć wyraźnie na tle niebezpieczeństwa krzyżackiego, które skłoniło do szukania opieki u króla polskiego. Pod tym względem charakterystyczny jest list kapituły warmińskiej do króla Zygmunta I z dnia 22 lipca 1516 r., sporządzony przez kanclerza kapituły Tidemana Giesego<sup>20</sup>, oraz z dnia 16 listopada 1520 r., napisany własnoręcznie przez Mikołaja Kopernika<sup>21</sup>.

Poziom intelektualny członków warmińskiej kapituły katedralnej w czasach współczesnych Mikołajowi Kopernikowi był wysoki. Większość z nich posiadała studia uniwersyteckie<sup>22</sup>. Nic więc dziwnego, że Jerzy Joachim Retyk nazwał kapitułę fromborską *collegium multorum doctorum et piorum virorum*<sup>23</sup>. Podnoszeniu poziomu intelektualnego członków kapituły warmińskiej sprzyjały jej statuty. Kanonik odbywający studia był uważany za rezydującego i posiadał prawo do dochodów ze swych prebend. Biskup Henryk Sorbom w 1384 r. zarządził, aby każdy nowy członek kapituły odbył trzyletnie studia uniwersyteckie, w czasie których otrzymywał nie tylko przysługujące kanonikom dochody, ale ponadto przysługiwał mu specjalny dodatek. Statuty kapitulne Maurycego Ferbera z 1532 r. postanawiały, że kanonik, jeżeli nie przekroczył jeszcze czterdziestego roku życia i nie posiadał dotąd żadnego stopnia naukowego, po rocznej rezydencji w kapitule powinien odbyć trzyletnie studia teologiczne, kanonistyczne lub sztuk wyzwolonych i przedstawić odpowiedni

<sup>18</sup> H. Zins, jw. s. 210—212.

<sup>19</sup> Tamże, s. 242.

<sup>20</sup> L. A. Birkenmajer: *Stromata Copernicana*, jw. s. 254—256 (autorstwo listu przyznane M. Kopernikowi); M. Biskup: *Nowe materiały do działalności publicznej Mikołaja Kopernika z lat 1512—1537*. Warszawa 1971 s. 14; tenże: *Regesta Copernicana*, jw. n. 104.

<sup>21</sup> Zob. M. Biskup: *List kapituły warmińskiej do króla Zygmunta I napisany własnoręcznie przez Mikołaja Kopernika w Olsztynie w 1520 roku*. W: *Kopernik na Warmii*, jw. s. 161—168.

<sup>22</sup> G. Matern: *Die kirchlichen Verhältnisse im Ermland während des späten Mittelalters*. Paderborn 1953 s. 59 n.

<sup>23</sup> G. J. Rheticus: *Borussiae encomium*. W: *Spiellegium Copernicanum*. Hrsg. F. Hipler. Braunsberg 1873 s. 216.

dypłom. Po trzech latach pobytu w kapitule można było ponownie ubiegać się o pozwolenie na dalsze studia<sup>24</sup>. Do XV wieku kanonicy fromborscy studiowali przeważnie na uniwersytetach w Bolonii, Paryżu i Wiedniu, w wieku XV — w Krakowie, a na początku wieku XVI — w Krakowie i Lipsku<sup>25</sup>. Studenci warmińscy, którzy wyjeżdżali na studia do Lipska, od roku 1526 obowiązani byli składać przysięgę mającą na celu ustrzeżenie ich przed niebezpieczeństwem ze strony protestantyzmu<sup>26</sup>.

W czasach Mikołaja Kopernika większość kanoników fromborskich nie posiadała święceń kapłańskich. Podobne zjawisko można zauważyć i w innych kapitułach tego okresu. Kanonicy nie posiadający święceń wyższych funkcje liturgiczne spełniali za pośrednictwem swoich wikariuszy. Trudno dziś definitywnie rozstrzygnąć problem święceń kapłańskich Mikołaja Kopernika. Nie ulega wątpliwości, że był on duchownym. Czy był kapłanem? Badacze tego problemu dotąd dyskutują, przytaczając argumenty przemawiające zarówno za posiadaniem jak i przeciwko posiadaniu przez Mikołaja Kopernika święceń wyższych<sup>27</sup>. Jeden z mocniejszych argumentów przemawiających za przyjęciem przez Mikołaja Kopernika święceń kapłańskich wynika z faktu zobowiązania kanoników fromborskich przez biskupa Maurycego Ferbera dnia 4 lutego 1531 r. do przyjęcia święceń wyższych, jeżeli ich dotąd nie posiadali. Jako termin ostateczny przyjęcia tych święceń biskup wyznaczył początkowo Wielkanoc, a następnie, w wyniku interwencji zainteresowanych kanoników, jesień przyszłego roku<sup>28</sup>. Nie wiemy, jak Mikołaj Kopernik ustosunkował się do wspomnianego zalecenia biskupiego. Wiadomo jednak, że wykonał je Aleksander Sculteti, kanonik najmniej dysponowany do tego z racji swego gorszącego stylu życia<sup>29</sup>. Jeśli więc ten kanonik przyjął święcenia

<sup>24</sup> H. Zins, jw. s. 216—217; J. Obłak: Statuty warmińskiej kapituły katedralnej, jw. s. 51—52.

<sup>25</sup> M. Perlbach: Prussia scholastica. Die Ost- und Westpreussen auf den mittelalterlichen Universitäten. Braunsberg 1895 s. 193 n.; H. Freytag: Die Beziehungen der Universität Leipzig zu Preussen. *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins* 44 (1902) 85; H. Zins, jw. s. 218.

<sup>26</sup> H. Zins, jw. s. 218, nota 55.

<sup>27</sup> Zob. E. Rosen: Copernicus Was Not a Priest. *Proceedings of the American Philosophical Society* 104 (1960) nr 6, s. 635—661; H. Zins, jw. s. 266—303; Z. Wardęska: Problem święceń kapłańskich Mikołaja Kopernika. W: Kopernik na Warmii, jw. s. 183—205; K. Górski: Czy Kopernik był kapłanem? W: Mikołaj Kopernik. Studia i materiały Sesji Kopernikowskiej w KUL 18—19 II 1972 r. Lublin 1973 s. 201—204.

<sup>28</sup> ADWO, A. 1, k. 264 i 268.

<sup>29</sup> Wiadomość tę czerpiemy z listu króla Zygmunta Starego do papieża Pawła III z dnia 5 VI 1540 lub 1541 r. W liście tym król poinformował papieża, że A. Sculteti, kanonik warmiński, od siedmiu lat jest kapłanem, jednakże nie odprawia mszy św. oraz często wyśmiewa się z wykonujących funkcje kapłańskie. Oto fragment opinii o A. Scultetim, wystawionej przez króla polskiego: „Quem cum, ut est audax et temerarius, minime obvisset, multorumque iuratorum hominum, quorum gravis (est) existimatio, testimoniiis edoctus essem, quod cum annum iam septimum... sacerdos sit, sacris operatus non sit, atque aliis rem divinam facientibus saepe illuserit, neque obscura signa dederit se unum esse ex detestandis illis haereticis,

prezbiteratu, tym bardziej mógł je przyjąć wraz z innymi kanonikami Mikołaj Kopernik. Z drugiej jednak strony wiadomo, że po śmierci biskupa Jana Dantyszka, a więc pięć lat po śmierci Mikołaja Kopernika, kanclerz Samuel Maciejowski, biskup krakowski, oświadczył wysłannikowi kapituły warmińskiej, Eustachemu Knobelsdorffowi, że w tej kapitule jest tylko dwóch kapłanów i że król nie może przekazać biskupstwa kanonikowi, który nie jest kapłanem. Wtedy wysłannik kapituły odpowiedział, że zgadza się z tym, iż w kapitule są tylko dwaj kapłani, jednakże pozostali członkowie są co najmniej subdiakonami, którzy w świetle przepisów kanonicznych mogą być wybrani biskupami<sup>30</sup>.

Mając w ogólnych zarysach obraz warmińskiej kapituły katedralnej z czasów kopernikowskich, możemy postawić pytanie: czy można mówić o jakimś szczególnym powiązaniu Mikołaja Kopernika z kapitułą fromborską, o jakichś bodźcach z jej strony, które choćby w pewnym tylko stopniu zdeterminowały jego zainteresowania astronomiczne i powstanie jego genialnego dzieła? Wydaje się, że na to pytanie należy odpowiedzieć twierdząco.

Pomijając nie wyjaśnioną dostatecznie sprawę pierwotnego ustosunkowania się kapituły warmińskiej do kandydatury Mikołaja Kopernika na kanonika fromborskiego, musimy stwierdzić, że po biskupie Łukaszu jej należy zawdzięczać wysłanie przyszłego astronoma na studia do Włoch, a tym samym jego pogłębioną formację naukową. W protokole posiedzenia kapituły z dnia 28 lipca 1501 r., znajdującym się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie<sup>31</sup>, wyraźnie odnotowano, że Mikołaj Kopernik, który za zgodą kapituły studiował już trzy lata, otrzymał pozwolenie na ponowny dwuletni wyjazd celem dokończenia studiów. Był to przyjazny gest kapituły pod adresem Mikołaja Kopernika, a zarazem dowód wyrozumiałości i zaufania. Gdyby kapituła nie wierzyła w zdolności i możliwości naukowe kanonika Mikołaja, z pewnością wspomnianego zezwolenia nie udzieliłaby mu. Przesłanki do takiego podejścia były. Krakowskie jego studia nie uwieńczone żadnym dyplomem oraz nie ukończone studia kanonistyczne w Bolonii mogły przecież nasuwać przypuszczenie, że nie podchodzi on do swoich studiów rzetelnie. W czasie drugiego pobytu we Włoszech, dnia 31 maja 1503 r., na wydziale jurystów uniwersytetu w Ferrarze, po uzyskaniu zaliczenia dotychczasowych studiów w Bolonii i w Padwie oraz złożeniu obowiązują-

quos Sacramentarios vocant, quodque mulierem alat..., quae communi fama atque omnium opinione uxor eius sit". Wspomniany list został opublikowany przez W. Meysztowicza i W. Wyhowską de Andreis W: *Elementa ad fontium editiones*. Vol. XXII. Romae 1970 n. 6, s. 8—9. — Zob. M. Rehowicz: *Głosy w dyskusji*. W: *Mikołaj Kopernik. Studia i materiały Sesji Kopernikowskiej w KUL*, jw. s. 248—251.

<sup>30</sup> F. Hippler: *Die ermländische Bischofswahl vom Jahre 1549*. ZGAE 11 (1897) 85.

<sup>31</sup> *Acta Cap.*, 1a, k. 1v—2; *Spicilegium Copernicanum*, jw. s. 267; *M. Biskup: Regesta Copernicana*, jw. n. 38.

cych egzaminów, został promowany na stopień doktora prawa kanonicznego. Stopień ten, który zrósł się z jego imieniem, oficjalnie włączył go do grona ludzi nauki.

Można często spotkać się ze zdaniem, że Frombork był dla Mikołaja Kopernika pustelnią; w celu udramatyzowania jego postaci przedstawia się go jako pustelnika fromborskiego, odseparowanego od środowiska, któremu miłe były jedynie filozoficzne rozważania. W kapitulnym środowisku fromborskim Mikołaj Kopernik nie mógł być samotnikiem zamkniętym i zagłębianym tylko w książkach, oderwanym od spraw otaczającego go świata. Musiał na co dzień stykać się ze swoimi konfratrami kapitulnymi. Jako kanonik musiał być aktywny w swoim środowisku; bywał na posiedzeniach kapitulnych, na których zabierał głos w sprawach ważnych i mniej ważnych kapituły, diecezji i biskupstwa warmińskiego, pełnił różne odpowiedzialne funkcje kapitulne wymagające nie tylko myślenia, ale i działania, brał udział w nabożeństwach katedralnych. Trudno przyjąć, by kanonicy fromborscy nie kontaktowali się z sobą poza oficjalnymi spotkaniami. Dlatego nie do pomyślenia jest, żeby nie znali oni wyników dociekań i obserwacji naukowych doktora Mikołaja. Większość z nich posiadała stopnie naukowe uzyskane na różnych uniwersytetach europejskich. Jerzy Joachim Retyk nie tylko przez grzeczność nazwał kapitułę fromborską „kolegium uczonych mężów”. Frombork był ważnym ośrodkiem życia umysłowego. W kapitule fromborskiej byli ludzie wykształceni, o szerokich zainteresowaniach. Atmosfera fromborska sprzyjała rozwijaniu zainteresowań naukowych. Mikołaj Kopernik z pewnością przeprowadzał z niektórymi kanonikami dyskusje na tematy astronomiczne, wtajemniczał ich w swoją teorię heliocentryczną, a może i pytał o zdanie w niejednej sprawie. Do takich kanoników niewątpliwie należał jego przyjaciel Tideman Giese. To, że sława Mikołaja Kopernika za jego życia zaczęła zataczać szerokie kręgi i dotarła do Rzymu, musi być zasługą i jego konfratrów kapitulnych, którzy szczylicili się nim wobec innych.

Mikołaj Kopernik w środowisku fromborskim cieszył się opinią człowieka wszechstronnie wykształconego i uzdolnionego, prawego i szlachetnego. W związku z tym kapituła powierzała mu liczne i odpowiedzialne urzędy. I tak był obrany wizytatorem kapitulnym. Na stanowisku tym kontrolował gospodarkę i finanse posiadłości kapitulnych. Wielokrotnie był obdarzany godnością kanclerza kapituły, której działalność w owych czasach miała zakres bardzo szeroki. Kanclerskie pisma Mikołaja Kopernika sporządzane w imieniu kapituły, zwłaszcza wysyłane do króla polskiego i Krzyżaków, świadczą o jego dużej znajomości ówczesnych zagadnień, o lojalności wobec władcy polskiego i Rzeczypospolitej. Przez wiele lat pełnił funkcję administratora rozległych dóbr kapitul-



nych. Pełniąc obowiązki na tym stanowisku i współdziałając z polskimi siłami zbrojnymi, przygotował Olsztyn do skutecznej obrony przed agresją wojsk krzyżackich w latach 1520—1521. Powierzono mu zaszczytny urząd komisarza Warmii. Reprezentował warmińską kapitułę katedralną, jako jej poseł, na zjazdach stanów pruskich. Po śmierci biskupa Fabiana Luzjańskiego († 1523) w imieniu kapituły, jako generalny administrator biskupstwa warmińskiego, przez wiele miesięcy, do czasu objęcia rządów przez nowego biskupa, zarządzał diecezją i dominium warmińskim<sup>32</sup>. Wysunięto też jego kandydaturę do najwyższej godności w diecezji. Z inicjatywy Tidemana Giesego znalazł się na liście czterech kandydatów na biskupstwo warmińskie po śmierci Maurycego Ferbera w roku 1537<sup>33</sup>. Listę tę, na której Mikołaj Kopernik był wymieniony jako trzeci, zaakceptował król Zygmunt I w piśmie do kapituły z dnia 4 września 1537 r., wyrażając nadzieję, że wybrany zostanie pierwszy z listy, czyli Jan Dantyszek<sup>34</sup>.

Znane są w środowisku kapitulnym i prywatne objawy szacunku i poważania dla Mikołaja Kopernika jako człowieka, uczonego i przyjaciela. Np. można tu przytoczyć fakt zapisania mu w testamencie przez Feliksa Reicha, kustosa warmińskiego, różnych dzieł. Niektóre z nich kustosz warmiński przekazał mu już za życia<sup>35</sup>. Szczególnie wiele przyjacielskich gestów okazał mu Tideman Giese.

Wyniki badań astronomicznych Mikołaja Kopernika były w środowisku kapitulnym nie tylko podziwiane, ale i wykorzystywane. Na zachowanym starowarmińskim brewiarzu, wydanym staraniem kapituły warmińskiej około 1494 r. w Norymberdze, znajduje się kopernikowska tablica astronomiczna, z adnotacją pochodzącą z 1540 r.: *Nicolai Copernicij ad latitudinem Regionis LIV graduum*. Kanonicy korzystali z tej tablicy przy odmawianiu godzin kanonicznych; służyła ona do określania pory odmawiania nieszporów w ciągu całego roku<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Dokumenty wystawiane w tym czasie przez M. Kopernika zawierały wyrażenia: *Nicolaus Copernic, decretorum doctor, canonicus et sede vacante ecclesie Warmiensis administrator generalis*. ADWO, fol. H., n. 54, k. 3; H. Schmauch: Neues zur Copernicusforschung, jw. s. 644, nota 3; M. Biskup: Regesta Copernicana, jw. n. 250. — Zob. tenże: Działalność publiczna Mikołaja Kopernika. Toruń 1971; tenże: Nowe materiały do działalności publicznej Mikołaja Kopernika z lat 1512—1537. Warszawa 1971; tenże: Mikołaja Kopernika *Lokacje łąnow opuszczonych*. Olsztyn 1970.

<sup>33</sup> ADWO, D. 2, k. 54—55; Spiellegium Copernicanum, jw. s. 171, nota 1 i s. 286; A. Eichhorn: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. ZGAE 26 (1938) 327.

<sup>34</sup> M. Biskup: Regesta Copernicana, jw. n. 370—371.

<sup>35</sup> M. Biskup: Testament kustosa warmińskiego Feliksa Reicha z lat 1538—1539. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1972, nr 4, s. 649—674; tenże: Regesta Copernicana, jw. n. 402.

<sup>36</sup> Brewiarz, o którym jest mowa, znajduje się w Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie. — Zob. F. Hipler: Das altermländische Brevier in seiner ersten Druckausgabe. *Pastoralblatt für die Diöcese Ermland* 25 (1893)

O pozytywnym ustosunkowaniu się fromborskiego środowiska kapitułnego do naukowej działalności Mikołaja Kopernika świadczy również fakt gościnnego przyjęcia we Fromborku w 1539 r. młodego profesora uniwersytetu w Wittenberdze, Jerzego Joachima Retyka, wywodzącego się z kręgu Filipa Melanchtona. Przybył on do Fromborka w tym celu, aby poznać dokładnie naukę astronoma fromborskiego. We Fromborku przebywał on w charakterze ucznia Mikołaja Kopernika do jesieni 1541 r. Gdyby kapituła była negatywnie nastawiona do nowej teorii swojego kanonika, mogłaby pod pretekstem jego kontaktów ze środowiskiem luterzańskim utrudnić gościowi z Wittenbergi pobyt we Fromborku.

Sławę kapitule fromborskiej przynosi i jak najlepiej świadczy o jej ustosunkowaniu się do Mikołaja Kopernika sam fakt powstania jego wiekopomnego dzieła w jej środowisku. To właśnie we Fromborku, w środowisku kapitułnym, w pobliżu katedry, doktor Mikołaj przeprowadzał swoje obserwacje naukowe oraz zaczął pisać i skończył swoje dzieło *De revolutionibus*. Kapituła zajęta właściwymi sobie sprawami z pewnością nie przyczyniła się bezpośrednio do powstania tego dzieła. Jednakże panująca w kapitule atmosfera uznania dla podejmowanych przez Mikołaja Kopernika prac naukowych oraz atmosfera życzliwości musiała mieć doniosłe znaczenie dla astronoma fromborskiego przy przeprowadzaniu badań i pisaniu dzieła. Kanonicy fromborscy zapewne z nie mniejszą niecierpliwością niż sam Mikołaj Kopernik oczekiwali na ukazanie się drukiem genialnego dzieła, które powstało w ich środowisku.

### 3. BISKUP TIDEMAN GIESE PRZYJACIELEM I DORADCA MIKOŁAJA KOPERNIKA

Szczególne więzy łączyły Mikołaja Kopernika i o siedem lat młodszego Tidemana Giesego. Tideman Giese pochodził z Gdańska. Studia odbył w Lipsku. Kanonikiem warmińskim został w 1504 r. W kapitule fromborskiej pełnił funkcję kanclerza, administratora dóbr oraz kustosza. Piastował też urząd generalnego oficjela biskupiego. W latach 1538—1549 był biskupem chełmińskim, w latach zaś 1549—1550 biskupem warmińskim<sup>37</sup>. Mikołaj Kopernik w liście dedykacyjnym do papieża Pawła III nazywa go „serdecznym przyjacielem” (*vir mei amantissimus*) i uważa go za „oddanego z największym zapalem tak teologicznym jak i wszystkim innym naukom szlachetnym”, (*sacrarum ut est et omnium bonarum litterarum*

141; A. Kempfi: Kopernikańska tabela ze starowarmińskiego brewiarza. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 18 (1973) 503—508.

<sup>37</sup> Zob. W. Pocięcha: Giese Tideman Bartłomiej (1480—1550). W: *Polski słownik biograficzny*. T. VII. Kraków 1948—1958 s. 454; T. Oracki: *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla*. Warszawa 1963 s. 86—87; H. Zins, *ibid.* s. 250—251.

*studiosissimus*)<sup>38</sup>. Między przyjaciółmi dochodzi do wymiany myśli i zapamiętania na tematy naukowe. Tideman Giese był głównym dyskutantem i konsultantem Mikołaja Kopernika.

Kontakty naukowe Tidemana Giesego z Mikołajem Kopernikiem musiały być dość wczesne i ożywione, skoro Jan Brożek stwierdza, że w Lidzbarku Warmińskim w 1618 r. odnalazł i skopiował ponad dwadzieścia listów Tidemana Giesego adresowanych do przyjaciela; listy te z czasem zaginęły<sup>39</sup>. Kontakty między przyjaciółmi zacieśniły się w środowisku kapitulnym Fromborka.

Tideman Giese nie tylko pozostawał pod urokiem działalności naukowej Mikołaja Kopernika, ale również zaangażował się — i to dość poważnie — w sprawę jego systemu. Zdawał sobie sprawę, że nowa doktryna może być zwalczana przede wszystkim w oparciu o teksty Pisma Świętego, rzekomo przemawiające za geocentrycznym układem świata. Dlatego w celu obrony heliocentryzmu i wykazania jego zgodności z Pismem Świętym opracował traktacik zatytułowany *Hyperaspistes*. Wiadomość o tym przekazał Jan Brożek, który znalazł rękopis traktaciku; nie został on wydrukowany, z czasem zaś zaginął<sup>40</sup>.

Wiekopomną zasługą Tidemana Giesego jest to, że wraz z kilkoma innymi przyjaciółmi potrafił przekonać Mikołaja Kopernika o potrzebie opublikowania dzieła *De revolutionibus*. Mikołaj Kopernik wysoko ocenił jego zasługi pod tym względem. W liście dedykacyjnym do Pawła III napisał o nim: „Ten mianowicie często mnie zachęcał i nieraz wśród gorzkich wyrzutów usilnie na mnie nalegał, abym to dzieło, które głęboko schowane przeleżało u mnie w ukryciu, nie tylko dziewięć lat, ale już czwarte dziesięciolecie, wydał i pozwolił mu w końcu wyjść na światło dzienne”<sup>41</sup>. Tideman Giese często (*saepenumero*) zachęcał autora *De revolutionibus* do opublikowania swego dzieła, zapewne od czasu, gdy tylko dzieło to zostało napisane. Zachęty musiały być zdecydowane, a nawet natarczywe — takie, jakie można dawać przyjacielowi w sprawach słusznych i dużej wagi, gdyż inaczej Mikołaj Kopernik nie napisałby: *Is... conviciis interdum additis efflagitavit*. Ostateczna decyzja wyda-

<sup>38</sup> Cytowane w niniejszej pracy teksty listu dedykacyjnego pochodzą z publikacji: M. Kopernik: O obrotach sfer niebieskich. Księga I. Przeł. M. Brożek. Warszawa 1953 s. 45—49.

<sup>39</sup> J. Brożek: Wybór pism, T. II. Oprac. J. Diani. Warszawa 1956 s. 286; L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 666.

<sup>40</sup> J. Brożek na bazylijskim egzemplarzu *De revolutionibus* z 1566 r., przy słowach tekstu dedykacyjnego: *propter aliquem locum scripturae*, sporządził adnotację, którą podaje L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 657: „Vide hiperaspisticon (sic) Tidemanni Gysii Episcopi Culmensis ad Nicolaum Copernicum nondum typis excusum. Ubi etiam sententiam Erasmi Roterdami de Copernico ipse Tidemannus refert valde mansuetam”. J. Sikorski: Mikołaj Kopernik na Warmii. Chronologia życia i działalności. Olsztyn 1963 n. 367.

<sup>41</sup> Zob. J. Sikorski, jw. n. 100.

nia drukiem dzieła *De revolutionibus* zapadła najprawdopodobniej w rezydencji biskupa chełmińskiego w Lubawie w 1539 r. Latem tego roku Tideman Giese jako biskup chełmiński zaprosił do Lubawy Mikołaja Kopernika i jego ucznia, profesora matematyki w Wittenberdze, Jerzego Joachima Retyka. Wizyta trwała od końca czerwca do połowy września. Bezpośrednim celem wizyty był odpoczynek gościa z Wittenbergi po przebytej chorobie oraz chwilowe oderwanie się od wyczerpujących studiów nad księgami *O obrotach*<sup>42</sup>. W rzeczywistości jednak wizyta miała charakter naukowy. Wtedy to głównie biskup Tideman Giese, przy wydatnej pomocy Jerzego Joachima Retyka, przekonał przyjaciela o konieczności opublikowania swojego dzieła<sup>43</sup>.

Dlaczego Mikołaj Kopernik dopiero pod wpływem namowy przyjaciół zdecydował się na oddanie do drukarni swojego dzieła? Dlaczego samo jego przekonanie o odkryciu wielkiej prawdy o świecie nie wystarczyło do podjęcia decyzji opublikowania wyników swoich wieloletnich badań?

Mikołaj Kopernik nie śpieszył się z wydaniem swojego dzieła, bo był świadom rewolucji umysłowej, jaką jego teoria może wywołać. Świadczą o tym jego słowa skierowane do papieża Pawła III w liście dedykacyjnym: „Dostatecznie jasno, Ojciec Święty, zdaję sobie sprawę z tego, że znajdują się ludzie, którzy gdy tylko posłyszają, iż w tych moich księgach o obrotach sfer wszechświata przypisuję jakieś ruchy [kuli ziemskiej] zaraz podniosą krzyk, że należy mnie wraz z takim przekonaniem potępić. Nie jestem bowiem do tego stopnia zakochany w własnym dziele, żebym nie zważał na to, co o nim będą sądzić inni”.

Autor ksiąg *O obrotach* zdawał sobie sprawę z tego, jak wielkie ryzyko podejmuje występując przeciwko poglądom powszechnie wyznawanym od wielu wieków, tym bardziej że nowa teoria nie była łatwa do zrozumienia. Dlatego pisał do papieża: „Rozmyślając nad tym, jak niedorzecznym opowiadaniem wydałoby się ludziom, gdybym wystąpił z twierdzeniem, że Ziemia się porusza, wręcz przeciwnym ich zapatrywaniu utwierdzonemu wyrokami wielu wieków, że Ziemia jest nieruchoma i leży w środku świata jako jego punkt centralny — długo się wahałem, czy wydać te księgi, które napisałem dla udowodnienia ruchu Ziemi, czy też może pójść raczej za przykładem pitagorejczyków i niektórych innych myślicieli, którzy mieli zwyczaj przekazywać tajemnice swej nauki nie pisemnie, lecz ustnie, tylko swoim najbliższym i przyjaciołom... Lęk przed szyderstwem, którego musiałem się obawiać z powodu trudnej do zrozumienia nowości mojej teorii, skłonił mnie niemal zupełnie do

<sup>42</sup> G. J. Rheticus: *Narratio prima*. W: *Spicilegium Copernicanum*, s. 211; J. Sikorski, jw. n. 444.

<sup>43</sup> Zob. M. Borzyszkowski: Mikołaj Kopernik i Tideman Gise. *Studia Warmińskie* 9 (1972) 198—201; A. Kempfi: Mikołaja Kopernika heliocentryczna budowla astronomii. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1973, nr 1—2, s. 147—159.

tego, żeby powziętych co do niniejszego dzieła zamiarów całkowicie zaniechać”.

Powodów zwlekania z wydaniem swego dzieła Mikołaj Kopernik mógł mieć więcej. Z pewnością zdawał sobie sprawę z tego, że jego dzieło nie zostało przemyślane do końca. W wypracowanej przez niego teorii należało wiele jeszcze udoskonalić. Na to trzeba było wiele jeszcze czasu, obserwacji, a przede wszystkim teleskopu, którym posłuży się dopiero Galileusz.

Dla Tidemana Gieseego wszystkie te wątpliwości przyjaciela były nieprzekonywające. Rozumiał olbrzymie znaczenie dla nauki tego, czego astronom fromborski dotąd dokonał; rozumiał, że nie dokona on wszystkiego w swoim życiu, tym bardziej, że powoli zaczęły go opuszczać siły. Dlatego bezustannie, a nawet natarczywie namawiał przyjaciela do ukazania światu swoich odkryć. Było to czymś więcej, niż rewanżem za zachęty kanonika fromborskiego do wydania polemiki skierowanej przeciwko zwolennikom reformacji; polemika ta pt. *Antelogikon* ukazała się w Krakowie w roku 1525<sup>44</sup>.

Tideman Giese propagował system heliocentryczny Mikołaja Kopernika. O systemie tym donosił Albrechtowi, księciu pruskiemu, w piśmie z dnia 23 kwietnia 1540 r., załączając egzemplarz ogłoszonej przez Jerzego Joachima Retyka książeczki pt. *Narratio prima*, będącej wprowadzeniem do dzieła *De revolutionibus*. We wspomnianym piśmie biskup chełmiński zauważył, że sensacyjna teoria doktora Mikołaja Kopernika z Fromborka jest dla wielu osób przedmiotem osobliwego zainteresowania<sup>45</sup>.

Biskup Tideman Giese szczerze zmartwił się na wiadomość o chorobie Mikołaja Kopernika. W liście z dnia 8 grudnia 1542 r. skierowanym do Jerzego Donnera, kanonika warmińskiego, wyraził obawę, że przyjaciel fromborski w chorobie może nie mieć właściwej opieki, chociaż wszyscy są jego dłużnikami ze względu na jego nieskazitelną i znakomitą wiedzę. Biskup chełmiński prosił też adresata o opiekę i pomoc braterską dla chorego przyjaciela, aby w ten sposób okazać mu uznanie dla jego zasług<sup>46</sup>.

Tideman Giese nie tylko za życia Mikołaja Kopernika, ale i po jego śmierci starał się, by system kopernikowski został obwieszczony światu. Ogromnie się oburzył, gdy po powrocie z Krakowa, gdzie przebywał w związku ze ślubem królewskim, dowiedział się, przeglądając przysłane

<sup>44</sup> Zob. M. Borzyszkowski, jw. s. 193—194.

<sup>45</sup> *Spicilegium Copernicanum*, jw. s. 351—352; J. Wasiułyński: *Kopernik — twórca nowego nieba*. Warszawa 1938 s. 456—457; M. Biskup: *Regesta Copernicana*, jw. n. 438.

<sup>46</sup> *Spicilegium Copernicanum*, jw. s. 352—353; I. Polkowski: *Kopernikijana* czyli materiały do pism i życia Mikołaja Kopernika. T. I. Gniezno 1873 s. 91; tenże: *Zywot Mikołaja Kopernika*. Gniezno 1873 s. 229—230; J. Brożek, jw. s. 82—84.

mu przez Jerzego Joachima Retyka dwa egzemplarze dzieła *De revolutionibus*, że myśl Mikołaja Kopernika została wypaczona przez wydawców. Wypaczenie to polegało na zamieszczeniu bez pozwolenia autora anonimowej przedmowy, która przedstawiając naukę kopernikowską jako hipotezę, osłabiała jej wymowę. W liście do nadawcy cennej przesyłki z dnia 26 lipca 1543 r. napisał, że lektura dzieła mogłaby ukoić jego żal po stracie przyjaciela, tymczasem niegodziwość wydawców napełniła go oburzeniem i dotkliwie zasmuciła. Z tegoż listu dowiadujemy się, że biskup chełmiński wysłał do rady miejskiej Norymbergi (*ad Senatum Noribergensem*) stanowczy protest wraz z żądaniem przywrócenia dziełu wierności i ukarania winnych fałszerstwa. Zalecał też, aby Jerzy Joachim Retyk w poprawionych egzemplarzach dzieła zamieścił swoją rozprawkę, w której trafnie obronił ruch Ziemi przed niezgodnością z Pisemem Świętym. W ten sposób chciał naprawić krzywdę, jaka mimo woli została wyrządzona uczniowi, tak bardzo zasłużonemu zabiegami o wydanie dzieła, na skutek zamilczenia jego nazwiska w przedmowie. Biskup chełmiński tłumaczył to nie lekceważeniem ucznia przez nauczyciela, lecz jego ociężałością i pewną nieuwagą. Na końcu listu Tideman Giese pytał adresata, czy dzieło *De revolutionibus* zostało przesłane papieżowi; jeżeli nie — on sam je prześle. W ten sposób chciał spełnić wolę zmarłego autora i powiększyć jego sławę<sup>47</sup>.

Wybitny kontynuator idei kopernikowskiej, Jan Kepler, kilkadziesiąt lat później wykazał, że autorem fałszywego wstępu i innych zniekształceń dzieła Mikołaja Kopernika był Andrzej Osiander, teolog luterański<sup>48</sup>. Mikołaj Kopernik prowadził z nim korespondencję w sprawie wydania dzieła *De revolutionibus*. Andrzej Osiander w piśmie z dnia 20 kwietnia 1541 r. proponował Mikołajowi Kopernikowi odpowiednie sformułowania we wstępie do dzieła, aby dzięki nim ułagodzić perypatetyków i teologów. Propozycja ta nie została przyjęta. Tenże teolog luterański również w piśmie z dnia 20 kwietnia 1541 r. zaadresowanym do Jerzego Joachima Retyka wyjaśniał, że perypatetycy i filozofowie będą ułagodzeni, jeżeli w przedmowie do dzieła *De revolutionibus* zostanie zaznaczone, iż głoszone w tym dziele hipotezy nie muszą odpowiadać rzeczywistości, lecz mają posłużyć do lepszych obliczeń ruchu planet i ułatwienia dalszych badań po myśli autora. Sama propozycja, bez uprzedniego uzyskania zgody zainteresowanego autora *De revolutionibus*, nie upoważniała Andrzeja Osiandra do zamieszczenia w tym dziele anonimowej — a więc jakoby pochodzącej od samego autora tego dzieła — przedmowy, wpro-

<sup>47</sup> I. Polkowski: *Kopernikijana*, jw. T. I, s. 92—93; J. Wasiutyński, jw. s. 436—438; J. Brożek, jw. s. 84—86; J. Sikorski, jw. n. 527; M. Biskup: *Regesta Copernicana*, jw. n. 503.

<sup>48</sup> Zob. J. Tujakowski: *Mikołaja Kopernika De revolutionibus*. Historia wydań. Toruń 1973 s. 22—29.

wadzającej w błąd czytelnika już swoją nazwą: *Ad lectorem de hypotheseibus huius operis*<sup>49</sup>.

Interweniowanie biskupa chełmińskiego w radzie miejskiej Norymbergi w sprawie samowolnie poczynionych zmian w dziele *De revolutionibus* przez wydawców, nie odniosło skutku. Biskup otrzymał odpowiedź z wyjaśnieniem sprawy. Z notatki sporządzonej przez Hieronima Paumgartnera, pisarza rady miejskiej w Norymberdze, wynika, że odpowiedź drukarza Jana Petreiusa była obraźliwa, tak że rada miejska musiała wpłynąć na jej złagodzenie, zanim została wysłana biskupowi chełmińskiemu<sup>50</sup>.

Jak bardzo Tideman Giese był zaangażowany w sprawę przywrócenia dziełu Mikołaja Kopernika właściwego oblicza, świadczą poczynione jego ręką skreślenia i adnotacje w egzemplarzach *De revolutionibus*, które otrzymał od Jerzego Joachima Retyka. Te skreślenia i adnotacje miał widzieć Jan Brożek w czasie swej wyprawy szlakiem kopernikowskim<sup>51</sup>.

Troska Tidemana Giesego, aby dzieło Mikołaja Kopernika dostało się do rąk papieża Pawła III, mogła wynikać nie tylko z woli zmarłego przyjaciela. Mógł on już wcześniej znać pozytywną opinię papieża w sprawie doktryny kopernikowskiej. Nie jest też wykluczone, jak to stwierdza Bronisław Biliński, że Tideman Giese, utrzymując po śmierci kardynała Mikołaja Schonberga kontakty z dworem papieskim za pośrednictwem swoich przyjaciół w Rzymie, mógł uzyskać pewnego rodzaju zgodę na dedykowanie dzieła *De revolutionibus* papieżowi<sup>52</sup>.

#### 4. BISKUP JAN DANTYSZEK A MIKOŁAJ KOPERNIK

Za czasów pobytu Mikołaja Kopernika we Fromborku biskupami warmińskimi, oprócz Łukasza Watzenrodego, o którym była mowa wyżej, byli: Fabian Luzjański (1512—1523), Maurycy Ferber (1523—1537) oraz Jan Dantyszek (1537—1548).

Fabian Luzjański znał Mikołaja Kopernika od czasów kanonistycznych studiów bolońskich, które ukończył w 1500 r., uzyskując stopień doktora dekretów. Kanonikiem warmińskim został wcześniej niż Mikołaj Kopernik, bo w 1490 r. Jako biskup warmiński utrzymywał ze swym młodszym o parę lat kolegą kontakty raczej urzędowe. Mikołaj Kopernik pełniąc urząd administratora dóbr kapitulnych często musiał konsultować się z biskupem w sprawie taktyki postępowania wobec władz krzyżackich,

<sup>49</sup> J. Kepler: *Apologia Tychonis contra Ursum*. W: *Opera*. T. I. Francofurtiae 1858 s. 246; F. Beckmann: *Zur Geschichte des kopernikanischen Systems*. *ZGAE* 3 (1866) 647—648; J. Wasiutyński, *iw.* s. 461—462; M. Biskup: *Regesta Copernicana*, *iw.* n. 453—454.

<sup>50</sup> L. A. Birkenmajer: *Mikołaj Kopernik*, *iw.* s. 402—403.

<sup>51</sup> J. Brożek, *iw.* T. I. s. 436—438.

<sup>52</sup> B. Biliński: *Najstarszy życiorys Mikołaja Kopernika z roku 1588 pióra Bernardina Baldiego*. Wrocław 1973 s. 115.

wysuwających stale nieuzasadnione pretensje. W czasie wojny polsko-krzyżackiej w latach 1520—1521, przygotowując Olsztyn do obrony, utrzymywał stały kontakt listowny z biskupem w Lidzbarku. Biskup zachęcał Mikołaja Kopernika i jego towarzyszy do wytrwania na posterunku w zamku olsztyńskim, mimo groźby ataku ze strony księcia Albrechta<sup>53</sup>.

Biskup Maurycy Ferber wysoko cenił wszechstronne umiejętności Mikołaja Kopernika. Przeprowadzał z nim narady głównie na temat reformy monetarnej. Na zamku w Lidzbarku za czasów Maurycego Ferbera Mikołaj Kopernik uzasadniał swoją teorię o potrzebie wycofania gorszej, starej monety i zastąpienia jej lepszą, nową, z herbem króla polskiego<sup>54</sup>. Maurycy Ferber wielokrotnie wzywał kanonika fromborskiego do Lidzbarka, aby skorzystać z jego usług lekarskich, o których wyrażał się bardzo pochlebnie<sup>55</sup>.

Bliższe kontakty utrzymywał Mikołaj Kopernik z biskupem Janem Dantyszkiem. Kontakty te w dużym stopniu dotyczyły też naukowej działalności kanonika fromborskiego.

Jan Dantyszek obejmując rządy nad biskupstwem warmińskim miał za sobą wiele lat działalności dworskiej i dyplomatycznej. Będąc w służbie u króla polskiego odbywał częste podróże po całej niemal Europie i na Bliski Wschód. Dzięki zasługom wobec króla polskiego mógł wspinać się na coraz to wyższe szczeble kariery kościelnej. Z Warmią złączył się już w 1529 r. przez wejście do kapituły fromborskiej. Uzyskane w 1530 r. przy poparciu Bony biskupstwo chełmińskie uważał za pomost na drodze do biskupstwa warmińskiego. W 1536 r. został obrany koadiutorem *cum iure successionis* biskupa warmińskiego Maurycego Ferbera. W roku następnym, zanim został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską na stanowisko koadiutora, kapituła fromborska obrała go biskupem warmińskim<sup>56</sup>.

Jan Dantyszek pozostawał w bliskich stosunkach z Mikołajem Kopernikiem od czasów młodości. Mikołaj Kopernik swojego czasu podobno napisał epigramat grecko-łaciński, który miał poprzedzić ułożone przez Jana Dantyszka *Epithalamium* na cześć zaślubin króla polskiego Zyg-

<sup>53</sup> H. Zins, jw. s. 254—255; M. Biskup: Lidzbark Warmiński w życiu Mikołaja Kopernika, jw. s. 61—65.

<sup>54</sup> Zob. M. Gumowski: Poglądy Mikołaja Kopernika w sprawach monetarnych. W: Kopernik na Warmii, jw. s. 237—283.

<sup>55</sup> M. Biskup: Lidzbark Warmiński w życiu Mikołaja Kopernika, jw. s. 65—67.

<sup>56</sup> Zob. W. Pocięcha: Jan Dantyszek, poeta, dyplomata, biskup warmiński (1485—1548). Kraków 1937; tenże: Dantyszek Jan. W: Polski słownik biograficzny. T. IV. Kraków 1938 s. 424—430; M. Kamiński: Jan Dantyszek — człowiek i pisarz. *Studia Warmińskie* 1 (1964) 57—114; H. Zins, jw. s. 84—91, 246—247; I. B. Müller-Blessing: Johannes Dantiscus von Hōfen. Ein Diplomat und Bischof zwischen Humanismus und Reformation (1485—1548). *ZGAE* 31—32 (1967—1968) 59—238.



muntą I z Barbarą Zapolya. Wiadomość o tym przekazał Jan Brożek, który widział manuskrypt podczas swego pobytu w Lidzbarku Warmińskim. *Epithalamium* ukazało się w Krakowie w 1512 r., brak w nim jednak wspomnianego poemaciku Mikołaja Kopernika. Jeżeli wiersz był rzeczywiście przeznaczony do druku, wtedy nie zamieszczenie go w *Epithalamium* można tłumaczyć albo pośpiechem, jaki towarzyszył przy drukowaniu panegiryku, albo zrezygnowaniem z wiersza dokonany przez autora panegiryku<sup>57</sup>.

Na przyjaźń z lat młodości powoływał się Jan Dantyszek, gdy jako biskup chełmiński zapraszał Mikołaja Kopernika do Lubawy, gdzie rezydował. Wiemy, że Mikołaj Kopernik z powodu ważnych zajęć nie mógł przybyć do Lubawy na dzień 20 kwietnia 1533 r., jak tego sobie życzył Jan Dantyszek. Kanonik warmiński prosił biskupa, aby mu tego nie brał za złe i obiecał spełnić jego życzenie w innym czasie<sup>58</sup>. Nie mógł przybyć do Lubawy również w 1536 r. na ślub krewnej Jana Dantyszka, który go o to usilnie prosił. Czuł się zobowiązany do przyjęcia tego zaproszenia, jednakże odmówił z powodu ważnych zajęć, jakie mu zlecił biskup warmiński<sup>59</sup>.

Mikołaj Kopernik wraz z kustoszem Feliksem Reichem towarzyszył Janowi Dantyszkowi udającemu się z Lidzbarka do Fromborka celem objęcia władzy nad Warmią<sup>60</sup>. Kapituła wyznaczając do wspomnianej czynności doktora Mikołaja z pewnością wzięła pod uwagę jego powiązania z Janem Dantyszkiem. Mikołaj Kopernik i Feliks Reich jako przedstawiciele kapituły byli obecni podczas składania przysięgi wierności przez miasta warmińskie<sup>61</sup>.

Jan Dantyszek jako biskup warmiński korzystał z pomocy lekarskiej Mikołaja Kopernika. Wiemy, że kanonik fromborski przebywał w Lidzbarku w kwietniu 1538 r. opiekując się chorym biskupem. W jednym z listów pisanych do biskupa chełmińskiego, Tidemana Giesego, Jan Dantyszek stwierdza, że ich wspólny przyjaciel, doktor Mikołaj, leczył go z dużym powodzeniem; sam sposób podejścia do chorego, jego rozmowy i rady były dla biskupa lekarstwem<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Zob. I. Polkowski: *Kopernikijana*, jw. T. II s. 235—287; J. Brożek, jw. T. I s. 189; J. Sikorski, jw. n. 65.

<sup>58</sup> *Spicilegium Copernicanum*, jw. s. 197—198; I. Polkowski: *Kopernikijana*, jw. T. I s. 78—79; J. Wasutyński, jw. s. 385; M. Biskup: *Regesta Copernicana*, jw. n. 333.

<sup>59</sup> F. Hipler: *Des ermländischen Bischofs Johannes Dantiscus und seines Freundes Nikolaus Kopernikus geistliche Gedichte*. Münster 1857 s. 297; J. Wasutyński, jw. s. 396—397; M. Biskup: *Regesta Copernicana*, jw. n. 355.

<sup>60</sup> L. A. Birkenmajer: *Mikołaj Kopernik*, jw. s. 392; M. Biskup: *Regesta Copernicana*, jw. n. 397.

<sup>61</sup> ADWO, Acta Cap., Ia, k. 37v; *Spicilegium Copernicanum*, jw. s. 287; M. Biskup: *Regesta Copernicana*, jw. n. 398.

<sup>62</sup> H. Schmauch: *Neue Funde zum Lebenslauf des Copernicus*. ZGAE 28 (1943) 94—96, s. 24—25; M. Biskup: *Regesta Copernicana*, jw. n. 390—391.

Jan Dantyszek wysoko cenił Mikołaja Kopernika również jako uczonego i badacza. W liście do biskupa Tidemana Giesege z dnia 5 lipca 1539 r. nazywa doktora Mikołaja znakomitym uczonym, którego od dawna miłuje i dobrze mu życzy<sup>63</sup>.

Biskup Jan nie miał żadnego wpływu na powstanie dzieła Mikołaja Kopernika, gdyż było ono już dawno napisane, gdy został on biskupem warmińskim. Jednakże do zamiaru opublikowania tego dzieła, o którym było głośno nie tylko w kapitule fromborskiej i na Warmii, ustosunkował się bardzo pozytywnie. Dla ozdoby dzieła *De revolutionibus* przesłał jego autorowi specjalnie ułożony epigramat. Być może, że jednocześnie tym sposobem chciał odwdziżyć się Mikołajowi Kopernikowi za napisanie swojego czasu wierszyka, który miał być zamieszczony w jego *Epithalamium*. Mikołaj Kopernik w liście z dnia 27 czerwca 1541 r. podziękował biskupowi za okazaną łaskawość i obiecał epigramat umieścić na czele swojego dzieła<sup>64</sup>. Z niewiadomych powodów epigramat znalazł się jednak w innym dziele Mikołaja Kopernika, a mianowicie w *De lateribus et angulis triangularum*, opublikowanym w Wittenberdze w roku 1542<sup>65</sup>.

Gdy sława doktora Mikołaja zaczęła zataczać coraz szersze kręgi, Jan Dantyszek jako biskup warmiński otrzymywał od uczonych korespondencję z zapytaniem, kiedy ukaże się „główne dzieło” kanonika warmińskiego<sup>66</sup>. Wiemy, że Cornelius Duplicius Scepperus z Brukseli, poseł cesarski, donosił Dantyszkowi dnia 15 lipca 1541 r., że nazwisko kanonika warmińskiego Mikołaja stało się sławne i wielu uczonych niecierpliwie oczekuje ukazania się jego dzieła<sup>67</sup>. Wiadomo też, że Gemma Frisius, profesor uniwersytetu w Lowanium, w liście z dnia 20 lipca 1541 r., wysławiając Sarmację z uwagi na talent jej mieszkańców, zwrócił się do biskupa warmińskiego z prośbą o spowodowanie szybszego ukazania się dzieła sławnego astronoma, o którym biskup kiedyś mu wspominał<sup>68</sup>. Fakty te zapewne musiały wpłynąć na tym przychylniejszą postawą biskupa warmińskiego w odniesieniu do nauki i dzieła Mikołaja Kopernika. W czasie jego rządów biskupich przebywał we Fromborku, gościnnie przyjęty przez środowisko kapitulne, Jerzy Joachim Retyk, który tak

<sup>63</sup> L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 395: „Audiui venturum ad Dnem Vestr. Rsmam, eximium et multae eruditionis virum D. Doctorem Nicolaum Copernic (sic), quem reuera non secus atque fratrem germanum diligo, et a multis annis prius intime amauj, quamquam bene illi vellim facilius sentire, quam exprimere possum”.

<sup>64</sup> Spicilegium Copernicanum, jw. s. 206; I. Polkowski: Kopernikijana, jw. T. I s. 86—87; J. Wasiutyński, jw. s. 464—465; M. Biskup: Regesta Copernicana, jw. n. 465.

<sup>65</sup> Spicilegium Copernicanum, jw. s. 102—106.

<sup>66</sup> M. Biskup: Regesta Copernicana, jw. n. 468—469.

<sup>67</sup> ADWO, D. 70, k. 97—98; J. Wasiutyński, jw. s. 465.

<sup>68</sup> F. Hipler: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Humanismus aus dem Briefwechsel des Johannes Dantiscus. ZGAE 9 (1891) 562—564; B. Bieliński, jw. s. 49.

bardzo zasłużył się w propagowaniu teorii kopernikowskiej oraz zabiegami koło wydania *De revolutionibus*.

Nie ulega więc wątpliwości, iż biskup Jan Dantyszek nie tylko nie miał żadnych zastrzeżeń co do naukowej działalności Mikołaja Kopernika, ale dawał dowody pozytywnego ustosunkowania się do niej i dzieła *De revolutionibus*. Inaczej natomiast przedstawia się sprawa jego ustosunkowania się do prywatnego życia kanonika fromborskiego, o czym wypada tu krótko wspomnieć dla zdobycia pełnego obrazu wzajemnych stosunków.

Otóż kanonik fromborski został przed biskupem oskarżony o zatrudnienie w swej kurii gospodyni, prawdopodobnie spokrewnionej Anny Schilling, nie odpowiadającej wymogom kanonicznym. Na skutek doniesienia biskup zajął wobec Mikołaja Kopernika postawę zgodnie z przepisami kanonicznymi. Fakt ten z pewnością zmącił poprawne wzajemne stosunki przyjacielskie. Zagadnienie to, któremu niekiedy nadaje się zbyt wielki rozgłos, dotąd nie zostało dostatecznie wyjaśnione. Jest jednak rzeczą pewną, iż sprawa gospodyni przez pewien czas miała poważne reperkusje w życiu fromborskim doktora Mikołaja.

Aby wyświecić genezę powyższego zajścia, trzeba wziąć pod uwagę pewne okoliczności wcześniejsze. Otóż wiadomo, że kapituła warmińska swojego czasu, z uwagi na swój patriotyzm lokalny, obawiała się Jana Dantyszka; uważała, że zostawszy biskupem warmińskim, będzie zbyt lojalny wobec dworu królewskiego w Krakowie i w ten sposób zaprzęści przywileje Warmii, a tym samym jej autonomię. Szczególnie negatywnie do Jana Dantyszka ustosunkował się Aleksander Sculteti, kanonik warmiński i dworzanin kardynała Farnese w Rzymie, dwukrotnie utracając jego kandydaturę na kanonikę fromborską. Gdy jednak Jan Dantyszek w 1529 r. został kanonikiem warmińskim, Aleksander Sculteti usiłował wykazać, iż prezenta królewska była nieważna, gdyż kanonia zaważowała w miesiącu, w którym tylko papież mógł wyznaczyć kandydata. Działalność Aleksandra Scultetiego zmierzała do tego, aby Jan Dantyszek, mimo popierania go przez króla polskiego, nie mógł znaleźć się na liście przyszłych kandydatów na biskupstwo warmińskie<sup>69</sup>. Po objęciu biskupstwa warmińskiego Jan Dantyszek zwrócił uwagę na prywatne życie nieprzychylnie ustosunkowanego do siebie kanonika, Aleksander Sculteti dawał dowody sprzyjania ideom zwinglianizmu oraz usiłował nie uznawać prawa celibatu obowiązującego duchownych. Wytoczony mu w 1540 r. proces spowodował wydalenie go z Polski<sup>70</sup>. W związku z gorszącym

<sup>69</sup> H. Zins, jw. s. 86—88, 258—259; K. Górski: Mikołaj Kopernik, jw. s. 178—180.

<sup>70</sup> Zob. list króla Zygmunta Starego do papieża Pawła III w sprawie kanonika warmińskiego Aleksandra Scultetiego. W: *Elementa ad fontium editiones*. T. XXII. Romae 1970, n. 6, s. 8—9; K. Górski: Mikołaj Kopernik, jw. s. 182—183.

przykładem Aleksandra Scultetiego gorliwie zwrócono uwagę na wszelkie przejawy świadczące o odstępstwie od prawa celibatu obowiązującego kanoników, a tym samym o sprzyjaniu ruchom reformatorskim, na które biskupi katolicycy byli w tym czasie wyczuleni.

Zdaje się, że śledztwo w sprawie Aleksandra Scultetiego z polecenia biskupa przeprowadzał prepozyt Paweł Płotowski, człowiek zawiedziony w swych nadziejach na uzyskanie biskupstwa. On to przy okazji tej sprawy nadgorliwie zwrócił uwagę na kurię Mikołaja Kopernika i zrobił odpowiednie doniesienie do biskupa. Wynika to z jego kolejnego listu, wysłanego z Fromborka dnia 23 marca 1539 r., w którym wspomina, że pisał już biskupowi *de mulierculis Warmiensibus*. Sam nie mając stopnia naukowego, gdyż w świetle polskiego zwyczaju dyspensowało go od niego pochodzenie szlacheckie, krytycznie był ustosunkowany do doktorów kapitulnych. W powyższym liście pisał ironicznie, że biskup ma doktorów w swoim Kościele, ale dokąd zwracają swoje zainteresowania, to on woli nie wspominać<sup>71</sup>.

Biskup Jan Dantyszek, mając na uwadze surowe pod tym względem przepisy prawa kanonicznego<sup>72</sup>, przesłał Mikołajowi Kopernikowi nie formalne oskarżenie, lecz ojcowskie upomnienie, polecając zwolnienie gospodyni. Kanonik fromborski początkowo tłumaczył się, powołując się na trudności znalezienia odpowiedniej osoby spokrewnionej, w końcu jednak zastosował się do polecenia biskupiego. W liście z dnia 2 grudnia 1538 r. pisał, iż poważnie potraktował życzenie biskupa i będzie się starać, aby nie być obrazą dobrych uczynków i nie uwłaczać biskupowi<sup>73</sup>. Również w liście z dnia 11 stycznia 1539 r. doniósł biskupowi, że zadośćuczynił jego upomnieniom<sup>74</sup>.

Oprócz prepozyta Pawła Płotowskiego w sprawę gospodyni Mikołaja Kopernika wmieszał się po kryjomu kustosz warmiński, Feliks Reich. Początkowo nie zgodził się on nawet na udzielenie Mikołajowi Kopernikowi upomnienia w powyższej sprawie. W liście z dnia 2 grudnia 1538 r. odpisał biskupowi, że doktor Mikołaj weźmie do serca upomnienie biskupie, tak że nie jest potrzebna jeszcze i jego rozmowa z nim na drażliwy temat<sup>75</sup>. W kolejnych jednak pismach z dnia 11 i 23 stycznia 1539 r. do-

<sup>71</sup> L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 393—394; J. Wasiutyński, jw. s. 416—417.

<sup>72</sup> Zob. c. 13, X, III, 1; c. 1—10, X, III, 2; c. 1—10, X, III, 4; c. 4, X, V, 31; c. un., 6. in Extravag. Joan. XXII.

<sup>73</sup> Spicilegium Copernicanum, jw. s. 201; I. Polkowski: Kopernikijana, jw. T. I s. 82; J. Wasiutyński, jw. s. 403, 410.

<sup>74</sup> Spicilegium Copernicanum, jw. s. 202; I. Polkowski: Kopernikijana, jw. T. I s. 83.

<sup>75</sup> L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 393: „Quod ad Venerab. Dnum Nicolaum Copernic attinet probo Rme D. Vestre pium institutum et tam paternam admonitionem, quam illi spero futuram cordi, vt mea admonitione non indigeat, pudore suffundetur metuo, si me eius rei conscium intellexerit”.

radzał biskupowi wszczęcie procesu przeciwko trzem kanonikom: Aleksandrowi Scultetiemu, Leonardowi Niderhoffowi i Mikołajowi Kopernikowi, oraz ich gospodyniom<sup>76</sup>. Rada przesłana biskupowi przez Feliksa Reicha w odniesieniu do Mikołaja Kopernika była już wtedy nieaktualną, gdyż ten już wcześniej zastosował się do upomnienia biskupiego.

Na skutek nowych donosów Pawła Płotowskiego biskup Jan Dantyszek jeszcze dnia 5 lipca 1539 r. pisał do biskupa chełmińskiego, Tidemana Giesego, prosząc go, aby odbył on poważną rozmowę z doktorem Mikołajem w sprawie jego gospodyni, z którą podobno nadal spotyka się<sup>77</sup>. Biskup chełmiński w piśmie z dnia 12 września 1539 r. doniósł Janowi Dantyszkowi, że taką rozmowę przeprowadził. Z rozmowy tej dowiedział się, że „ludzie złej woli pomawiają go o potajemne schadzki”. Tideman Giese radził biskupowi warmińskiemu, aby nie dowierzał zbyt donosicielowi, czyli Pawłowi Płotowskiemu<sup>78</sup>.

Wyżej wspomniana sprawa, wynikała na skutek nadgorliwości czy nawet złośliwości donosicieli, a w którą biskup Jan Dantyszek z konieczności zaangażował swój autorytet, chyba jako jedyna mogła zakłócić spokojną pracę naukową astronoma we Fromborku.

## II. MIKOŁAJ KOPERNIK A RZYMSKI KRĄG KOŚCIELNY

### 1. BISKUP PAWEŁ Z MIDDELBURGA INICJATOREM PRAC NAD DZIEŁEM DE REVOLUTIONIBUS

Fakt współpracy Mikołaja Kopernika z biskupem Pawłem z Middelburga nad reformą kalendarza juliańskiego jest dziś kopernikanistom dobrze znany. Współpraca ta nie przyniosła spodziewanej reformy, gdyż doszła ona do skutku dopiero w 1582 r., miała za to ogromne znaczenie

<sup>76</sup> Zob. M. Biskup: Sprawa Mikołaja Kopernika i Anny Schilling w świetle listów Feliksa Reicha do biskupa Jana Dantyszka z 1539 roku. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1972, nr 2—3, s. 371—380.

<sup>77</sup> L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 395; J. Wasiutyński, jw. s. 422.

<sup>78</sup> ADWO, D. 2, k. 120; J. Wasiutyński, jw. s. 428—429. — Sprawa Anny Schilling po raz ostatni za życia Mikołaja Kopernika została wspomniana w liście kanonika warmińskiego Achacego Trencka do biskupa Jana Dantyszka z dnia 13 IX 1531 r. Autor listu powiadomił adresata, że osobiście przeprowadził rozmowę z doktorem Mikołajem w sprawie jego gospodyni i że podobną rozmowę przeprowadził z nim biskup Tideman Giese. Achacy Trenck wyraził nadzieję, że rozmowy odbyły się nie na próżno, gdyż wiek i mądrość doktora Mikołaja, człowieka uczciwego i dobrego, gwarantują, że rzeczona sprawa więcej nie powtórzy się (zob. J. Wasiutyński, jw. s. 591). Dnia 10 IX 1543 r., a więc już po śmierci Mikołaja Kopernika, kapituła warmińska zapytała biskupa Jana Dantyszka, czy można tolerować obecność Anny Schilling na terenie Fromborka, jeżeli powód zakazu ustal (ADWO, D. 122, k. 24—24v). Dnia 13 IX 1543 r. biskup odpowiedział, że podjęcie decyzji pozostawia kapitule, choć sam jest zaniepokojony jej zjawieniem się w mieście kapitulnym (zob. J. Wasiutyński, jw. s. 489—490).

dla nauki światowej. Dzięki niej zostały zapoczątkowane prace nad wielkim dziełem *De revolutionibus*. Stwierdził to sam Mikołaj Kopernik. W liście dedykacyjnym do papieża Pawła III napisał: „Nie tak dawno, za Leona X, gdy na soborze laterańskim rozstrząsano zagadnienie poprawy kalendarza kościelnego, pozostawiono je bez rozstrzygnięcia jedynie z tego powodu, że nie rozporządzano jeszcze dostatecznie dokładnymi pomiarami lat i miesięcy, ani też ruchów Słońca i Księżycy. Od tego to czasu, zachęcony przez znakomitego męża, ks. Pawła, biskupa Fossombrone, który wówczas sprawą tą kierował, zacząłem wyteżać umysł, by te rzeczy dokładniej zbadać. Czego zaś w tej materii zdołałem dokazać, to pozostawiam przede wszystkim ocenie Twojej Świątobliwości, jak i wszystkich innych matematyków”.

Biskup Paweł, o którym Mikołaj Kopernik pisze, że był inicjatorem jego prac nad księgami *O obrotach*, urodził się w 1445 r. w niderlandzkim mieście Middelburgu. Studiował na uniwersytecie w Lowanium. Był teologiem, lekarzem, astronomem, matematykiem, astrologiem. Został zaproszony do Włoch, gdzie w końcu zdecydował się pozostać na stałe. Otrzymał opactwo w Castel Durante. Do historii dziejów myśli kopernikowskiej przeszedł jako biskup miasta Fossombrone, leżącego opodal Urbino; biskupem tym został w 1494 r. Jako biskup szczególnie interesował się sprawą prawidłowego obchodzenia święta Wielkanocy. Według postanowienia Soboru Nicejskiego z roku 325 Wielkanoc miała być obchodzoną w pierwszą niedzielę po pierwszej pełni księżyca po wiosennej równonocy, która zgodnie z rokiem zwrotnikowym powinna przypadać około 21 marca. Tymczasem według kalendarza juliańskiego równonoc miała miejsce o wiele dni wcześniej. Należało więc tak zreformować kalendarz, aby Wielkanoc przypadała we właściwym czasie. Wynikiem tego rodzaju zainteresowań biskupa Pawła z Middelburga było jego dzieło pt. *Paulina sive de recta Paschae celebratione et de die passionis Domini nostri Jesu Christi*, opublikowane w Fossombrone w 1513 r. Zagadnieniem reformy kalendarza zainteresował się papież Leon X. Pismem z dnia 16 lutego 1514 r. wezwał on biskupa Pawła do Rzymu oraz zlecił mu przygotowanie projektu reformy kalendarzowej, który w grudniu miał wejść pod obrady dziesiątej sesji toczącego się V Soboru Laterańskiego<sup>1</sup>.

Kiedy biskup Paweł z Middelburga poznał Mikołaja Kopernika? W jaki sposób doszło do współpracy kanonika fromborskiego z biskupem Pawłem mającym pełnomocnictwo papieskie? Co było okazją do wciągnięcia astronoma z dalekiej Warmii do tak poważnej pracy, jaką była reforma kalendarza?

<sup>1</sup> Zob. D. Marzi: *La questione della riforma del calendario nel Quinto Concilio Lateranense (1512—1516) con la vita di Paolo di Middelburg scritta da Bernardino Baldi*, Firenze 1896 s. 233—250; D.J. Struik: *Paulus van Middelburg (1445—1533)*, *Mededeelingen van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome*

Odpowiedź na powyższe pytania nie jest łatwa, gdyż sprawa wzajemnych stosunków biskupa Pawła i Mikołaja Kopernika nie jest dotąd dostatecznie wyjaśniona. Z polskich badaczy pierwszy zajął się tą sprawą L. A. Birkenmajer. Przypuszcza on, że Paweł z Middelburga poznał Mikołaja Kopernika za pośrednictwem jego *Komentarzyka*, którego dostarczył mu kardynał Marek Vigerio. Zwrócił on uwagę na to miejsce w dziele *Paulina*, w którym jest mowa o nadesłaniu projektu reformy kalendarza przez uczonego, którego nazwiska biskup Paweł nie wymienia: *cuius nomen reticere volui*; wywody anonimowego uczonego, które autor *Pauliny* zwalcza, przypominają stwierdzenia zawarte w *Komentarzyku* Mikołaja Kopernika. *Autor iste* — jak go nazywa Paweł z Middelburga — nie przyjmuje obliczeń według powszechnie uznawanych *Tablic alfonsyńskich*, lecz opowiada się za krótszą długością roku, jaką Mikołaj Kopernik pierwotnie przyjmował. *Komentarzyk* mógł dostać się do rąk wspomnianego kardynała Marka Vigerio za pośrednictwem Bernarda Scultetiego, kanonika warmińskiego, pisarza soborowego, który pozostawał z nim w bliskich stosunkach<sup>2</sup>.

Ostatnio dużo nowego światła na sprawę kontaktów Mikołaja Kopernika z biskupem Pawłem z Middelburga rzucił B. Biliński. Komentując najstarszy życiorys astronoma fromborskiego z roku 1588 zwrócił on uwagę, że jego autor, Bernardino Baldi, podaje jako wiadomość pewną, iż Paweł z Middelburga poznał Mikołaja Kopernika podczas jego studiów włoskich. W życiorysie pióra Bernardina Baldiego czytamy, że Mikołaj Kopernik jako student zaskarbił sobie „przyjaźń i znajomość tych wszystkich wybitnych umysłów, które w tych czasach kwitnęły w Italii: między innymi był wśród nich Paweł z Middelburga”<sup>3</sup>. Być może, że biskup Paweł jako astronom odwiedził Dominika Marię Novarę w Bolonii, z którym Mikołaj Kopernik był w bliskim kontakcie. Nie jest też wykluczone, że do zapoznania się mogło dojść w roku jubileuszowym w Rzymie, gdzie wśród uczonych dostojników słuchających — według relacji Jerzego Joachima Retyka — wykładów kanonika warmińskiego był biskup Fossonbrone. Często kwestionowane przez kopernikanistów świadectwo Jerzego Joachima Retyka, że Mikołaj Kopernik w Rzymie około roku 1500 miał wykłady *in magna scholasticorum frequentia et corona magnorum virorum et artificum*, do których należał i biskup Paweł, zdaniem B. Bilińskiego jest zgodne z przekazem Bernardina Baldiego, w którego prawdziwość trudno powątpiewać<sup>4</sup>.

5 (1925) 70—119; B. Biliński, jw. s. 42—44; A. Kempfi: Między Fromborkiem a Rzymem. Mikołaj Kopernik a Paweł z Middelburga. W: Mikołaj Kopernik. Studia i materiały Sesji Kopernikowskiej w KUL. jw. s. 223—229.

<sup>2</sup> L. A. Birkenmajer: *Stromata Copernicana*, jw. s. 225—231, 378—382; J. Sikorski, jw. n. 91.

<sup>3</sup> B. Biliński, jw. s. 22.

<sup>4</sup> Tamże, s. 44—47.

Z kolei można zapytać, kiedy biskup Paweł z Middelburga zaprosił Mikołaja Kopernika do wyrażenia swojej opinii w sprawie reformy kalendarza? Jest to kwestia ważna dla kopernikanistów, gdyż zaproszenie to zainspirowało prace, których owocem było dzieło *De revolutionibus*.

Broszura anonimowego uczonego, o której wspomina Paweł z Middelburga w swym dziele *Paulina*, której autorem według L. A. Birkenmajera miał być Mikołaj Kopernik<sup>5</sup>, nie mogła być odpowiedzią tego ostatniego na zaproszenie do współpracy nad reformą kalendarza. Wiadomo bowiem, że zaproszenia takie wyszły później niż ukazało się wspomniane dzieło *Paulina*. Skierował je do panujących oraz do uniwersytetów i profesorów teologii i astronomii papież Leon X dnia 21 lipca 1514 r.<sup>6</sup> Ponieważ niewielka ilość zaproszonych do współpracy nadesłała odpowiedź, dlatego dnia 1 czerwca 1515 r. w tej samej sprawie rozesłano nowe brewe papieskie, zawierające jakby ponaglenie<sup>7</sup>. Musiało ono zmobilizować uczonych, skoro biskup Paweł z Middelburga w swoim *Secundum Compendium correctionis Calendarii continens et exponens diversos modos corrigendi Calendarii pro recta Paschae celebratione*, opublikowanym w Rzymie w roku 1516, mógł zacytować wiele nazwisk tych, którzy przysłali do Rzymu swoje propozycje dotyczące reformy kalendarza. Wymienieni zostali przez biskupa Pawła uczeni najważniejsi, którzy przysłali najbardziej interesujące propozycje, na co wskazywałyby słowa *intra quos*, a wśród nich i Mikołaj Kopernik<sup>8</sup>. Odpowiedzi Mikołaja Kopernika przesłanej na adres komisji Soboru Laterańskiego V przygotowującej reformę kalendarzową nie udało się badaczom dotąd odnaleźć. Można jednak przyjąć z całą pewnością, że nadeszła ona przed dziesiątą sesją Soboru, na której miano rozstrząsać sprawę reformy kalendarza.

Zaproszenie do współpracy nad reformą kalendarza biskup Paweł z Middelburga wysłał do Mikołaja Kopernika prywatnie, choć z pewnością po uprzednim porozumieniu się z papieżem. Zaproszenie to miało miejsce

<sup>5</sup> L. A. Birkenmajer: *Stromata Copernicana*, jw. s. 229—231.

<sup>6</sup> Tekst brewe papieskiego z dnia 21 VII 1514 r. skierowanego do króla polskiego Zygmunta I znajduje się w: *Acta Tomiciana*. T. III. Posańskie 1853 s. 188—190; D. Marzł, jw. s. 75.

<sup>7</sup> D. Marzł, jw. s. 167; B. Biliński, jw. s. 57.

<sup>8</sup> Tekst cytując za L. A. Birkenmajerem: *Stromata Copernicana*, jw. s. 380: „Idem testantur scripta aliarum Vniuersitatum et doctorum uirorum per serenissimum Romanorum regem Maximilianum ad Sanctitatem Tuam transmissa, inter quos pro vniuersitate studii Viennensis Austriae testes sunt Andreas Stiborius et Georgius Tanstetter, pro vniuersitate Heidelbergensi Joannes Virdungus Hasfurdensis, pro vniuersitate Friburgensi rector et regentes studii eiusdem. Praeter hos vniuersitatum nomine scribentes, sunt Nicolaus Pol, Caesareae maiestatis physicus, frater Gregorius prior Carthusiensis Constantiensis dioecesis, Joannes Stoffler Justingensis, Nicolaus Copernicus Warmiensis; pro rege catholico Hispaniae scripsit reverendus pater episcopus Dertusensis, pro rege Lusitaniae siue Portugaliae Didacus Ulixbonensis, pro rege Poloniae reuerendus pater archiepiscopus Gneznensis libellum produxit, pro studio Ferrariensi Peregrinus Priscianus; qui omnes in hoc conueniunt...”.



w latach 1514 i 1515 — przy okazji oficjalnego zapraszania uniwersytetów i uczonych przez papieża<sup>9</sup>. Na pierwsze zaproszenie Pawła z Middelburga astronom fromborski nie mógł dać szybkiej odpowiedzi, gdyż nie zdążył jeszcze zebrać wystarczającego materiału. Materiał ten zaczął intensywnie gromadzić po drugim zaproszeniu biskupa Pawła, o czym mogłaby świadczyć zwiększona w tym czasie częstotliwość obserwacji astronomicznych<sup>10</sup>. Zresztą sam kanonik fromborski w liście dedykacyjnym do Pawła III przyznaje, że był *admonitus a praeclarissimo viro D. Paulo, episcopo Sempronensi*, co w edycji z roku 1953 przetłumaczono niedokładnie: „zachęcony przez znakomitego męża, ks. Pawła, biskupa Fossombrone”. Ponaglenie Mikołaja Kopernika przez Pawła z Middelburga jest prawdopodobne również w świetle przekazu Piotra Gassendiego, zawartego w jego *Vita Copernici* z roku 1654: *Paulus Middelburgensis, Forosempronensis Episcopus, per litteras Copernicum consuluit et ut pro ea qua erat peritia et industria operam conferret, vehementer sollicitavit; additis etiam litteris amici collegaeque ipsius Bernardi Sculteti eiusdem Warmiensis Ecclesiae Decani scribaeque a Concilio delecti*<sup>11</sup>. Wyraźne zaznaczenie przez Piotra Gassendiego, iż Paweł z Middelburga, zapraszając usilnie, w sposób przynaglający, Mikołaja Kopernika do udziału w pracach nad reformą kalendarza, załączył list przyjaciela Bernarda Scultetiego, dziekana kapituły warmińskiej, pełniącego funkcję sekretarza na odbywającym się Soborze, sprawia, że wspomniany przekaz jest jak najbardziej wiarygodny.

## 2. JAN ALBERT WIDMANSTADT PROPAGATOREM IDEI KOPERNIKOWSKICH W KRĘGU PAPIESKIM

Nazwisko astronoma fromborskiego zaczęło stawać się coraz głośniejsze w naukowych kołach Europy w latach trzydziestych XVI wieku. O niezwyklej jego nauce wiedzieli nie tylko przyjaciele, ale i uczeni z różnych ośrodków naukowych interesujący się astronomią. Nauką Mikołaja Kopernika zaczęło się interesować dzięki jego *Komentarzykowi* krążącemu w odpisach, udziałowi w pracach pod kierunkiem biskupa Pawła z Middelburga, mających na celu przygotowanie reformy kalendarza, oraz dzięki przyjaciółom z Warmii, którzy przy różnych okazjach, a zwłaszcza w czasie swych podróży, informowali zainteresowanych o sensacyjnych wynikach badań kanonika warmińskiego i przygotowanym dziele *De revolutionibus*. Doktryną Mikołaja Kopernika zainteresowano się również w Rzymie w otoczeniu papieskim. Propagatorem idei

<sup>9</sup> B. Biliński, jw. s. 58.

<sup>10</sup> Zob. L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 317.

<sup>11</sup> *Spicilegium Copernicanum*, jw. s. 272; L. A. Birkenmajer: *Stromata Copernicana*, jw. s. 225.

kopernikowskich na dworze papieskim był Jan Albert Widmanstadt. Sylwetkę jego oraz jego powiązanie z Mikołajem Kopernikiem ukazuje L. A. Birkenmajer<sup>12</sup>.

J. A. Widmanstadt z wykształcenia był prawnikiem i orientalistą, znakomitym znawcą języków starożytnego Wschodu. Po przybyciu z Niemiec do Italii, co miało miejsce około 1527 r., i po pogłębieniu swoich studiów odbytych w Tybindze, wykładał na uniwersytetach oraz utrzymywał kontakty z ośrodkami naukowymi. Około roku 1530 poznał arcybiskupa Mikołaja Schonberga, na którego zlecenie dokonywał tłumaczenia niektórych partii Pisma Świętego. W Rzymie był sekretarzem kardynała Aegidiusa Viterbo. Po śmierci tego ostatniego (1532) bliżej współpracował z arcybiskupem Mikołajem Schonbergiem, a gdy ten w 1535 r. został mianowany kardynałem, oficjalnie objął stanowisko jego sekretarza i domownika. Później był sekretarzem i domownikiem papieża Pawła III. Z pism, które pozostawił, wynika, że posiadał głębszą znajomość zagadnień astronomicznych. Zmarł w Ratyzbonie w 1557 r.

Wiadomość o tym, że J. A. Widmanstadt odegrał poważną rolę w propagowaniu idei kopernikowskich w kręgu najwyższych dostojników kościelnych Rzymu, dotarła do nas w niezwykłych okolicznościach. Została ona zarejestrowana na karcie greckiego rękopisu, który J. A. Widmanstadt otrzymał od papieża Klemensa VII. Z notatki sporządzonej ręką J. A. Widmanstadta wynika, że w 1533 r., w ogrodach watykańskich, w obecności kardynałów Franciszka Ursiniego i Jana Salviatego, biskupa witerbskiego Jana Piotra i lekarza Mateusza Curtiusa, wyjaśniał on Klemensowi VII pogląd Mikołaja Kopernika dotyczący ruchu Ziemi<sup>13</sup>.

Klemens VII interesował się nową astronomią nie tylko jako uczony, ale i jako papież, gdyż sprawa reformy kalendarza, podjęta przez Sobór Laterański V za Leona X, dotąd nie została pomyślnie zakończona; powodem tego była zbyt wielka ilość proponowanych przez uczonych rozwiązań. Z krótkiej i zwięzłej notatki J. A. Widmanstadta wyczuwa się sympatię papieża do teorii Mikołaja Kopernika. Fakt obdarowania J. A. Widmanstadta przez papieża pergaminowym kodeksem greckim za to, że wyłożył teorię kopernikowską, ma swoją wymowę.

Można tu zapytać, w jaki sposób wiadomość o teorii Mikołaja Koper-

<sup>12</sup> Zob. L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 537—545; M. Müller: Johann Albert Widmanstetter (1506—1557) sein Leben und Wirken. Bamberg 1907; B. Biliński, jw. s. 105—107.

<sup>13</sup> Zapis podaje za L. A. Birkenmajerem: Mikołaj Kopernik, jw. s. 538: „Clemens VII Pontifex Maximus hunc Codicem mihi D. DD. Anno MDXXXIII Romae, postquam ei, praesentibus Fr. Vrsino, Joh. Saluiato Cardd., Joh. Petro Episcopo Viterbiensi et Mathaeo Curtio Medico physico in hortis Vaticanis Copernicanam de motu terrae sententiam explicauit, Joh. Albertus Widmanstadius cognomento Lucretius, Ssmi D. N. Secretarius domesticus et familiaris”. — Zob. E. Costanzi: La Chiesa e le dottrine copernicane. Note e considerazioni storiche. Siena 1898 s. 86; B. Biliński, jw. s. 120, nota 7.

nika dotarła do J. A. Widmanstadta? Kto pośredniczył w jej przekazaniu do Rzymu? Być może, że J. A. Widmanstadt miał w swych rękach jeden z odpisów *Komentarzyka*, które krążyły wśród uczonych, zapoznając z głównymi założeniami teorii heliocentrycznej. Jest jednak rzeczą mało prawdopodobną, że to właśnie *Commentariolus* zmobilizował J. A. Widmanstadta do wygłoszenia wykładu wobec papieża na temat doktryny kopernikowskiej. Musiał on mieć pewne wiadomości o wykończeniu przez astronoma fromborskiego dzieła *De revolutionibus*. Wynika to z listu kardynała Mikołaja Schönberga do Mikołaja Kopernika z dnia 1 listopada 1536 r. w sprawie sporządzenia i przysłania do Rzymu odpisu dzieła *De revolutionibus*. Inspiratorem tego listu z pewnością był J. A. Widmanstadt, który wtedy pełnił funkcję sekretarza kardynała. W liście tym kardynał pisał do kanonika fromborskiego: *te etiam atque etiam oro vehementer, ut... tuas de mundi sphaera lucubrations una cum Tabulis... primo quoque tempore ad me mittas*. Słowa te dowodzą wyraźnie, że wiadomość, którą kardynał otrzymał przed kilkoma laty, czyli w roku 1533 za pośrednictwem J. A. Widmanstadta, dotyczyła głównego dzieła Mikołaja Kopernika. Tablic ruchu planet, o które prosił kardynał, nie zawierał *Commentariolus*; zawarte one były tylko w dziele *De revolutionibus*<sup>14</sup>.

Kto mógł zawieść do Rzymu wiadomość o napisaniu przez Mikołaja Kopernika dzieła *O obrotach*? Z pewnością jakiś przybysz z Warmii, przebywający w kręgu astronoma fromborskiego. W Rzymie często gościli kanonicy warmińscy jako prokuratorzy biskupa warmińskiego dla załatwienia różnych spraw kościelno-politycznych Warmii. Można byłoby wskazać na Teodoryka z Radzyna, kanonika warmińskiego od dnia 22 listopada 1532 r., zaprzyjaźnionego z Mikołajem Kopernikiem, przebywającego w Rzymie, gdyby nie fakt, że jego obecność na Warmii datuje się dopiero od 1534 r., kiedy to osobiście objął kanonię<sup>15</sup>. Prawdopodobną wydaje się opinia L. A. Birkenmajera, że wiadomość o dziele *De revolutionibus* zawiózł do Rzymu Jan Dantyszek, o którym wiadomo, że posłował do Klemensa VII oraz był na koronacji cesarza Karola V w Bolonii, uczestniczył w roku 1530 w sejmie augsburskim, w roku zaś 1532 w sejmie regensburskim — podobnie jak i J. A. Widmanstadt. Do spotkania z J. A. Widmanstadtem mogło dojść w jego własnym mieszkaniu, które stało otworem dla znakomitych gości przyjezdnych<sup>16</sup>. Nauka Mikołaja Kopernika w owych czasach była niezwykłą i dlatego wydaje się rzeczą naturalną, że ci, którzy ją znali, a zwłaszcza byli w jakiś sposób powiązani z jej twórcą, wiadomość o niej przekazywali innym.

<sup>14</sup> L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 544.

<sup>15</sup> Zob. J. Sikorski, jw. n. 379.

<sup>16</sup> L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 545.

3. KARDYNAŁ MIKOŁAJ SCHONBERG ZWOLENNIKIEM OPUBLIKOWANIA DZIEŁA  
DE REVOLUTIONIBUS

Powiązania Mikołaja Kopernika z kardynałem Mikołajem Schonbergiem są dobrze znane. Wspomina o nich przede wszystkim sam kanonik fromborski. Mikołaj Schonberg miał zasadniczy wpływ na ukazanie się drukiem dzieła *De revolutionibus*. Kto wie, czy dzieło Mikołaja Kopernika nie przeleżałoby w formie rękopisu wiele jeszcze lat, gdyby nie namowa innych, a przede wszystkim Mikołaja Schonberga. W liście dedykacyjnym do papieża Pawła III Mikołaj Kopernik przyznaje: „Po długim z mej strony zwlekaniu, a nawet oporze, odwiedli mnie od tego moi przyjaciele, wśród nich zaś przede wszystkim Mikołaj Schonberg, kardynał kapuański, szeroko znany ze swej wszechstronnej uczoneści”.

Sylwetkę kardynała Schonberga, podobnie jak i J. A. Widmanstadta, który wspólnie z kardynałem interesował się nauką kanonika warmińskiego, ukazał nam L. A. Birkenmajer. Był dominikaninem. Leon X mianował go arcybiskupem Kapui w 1520 r. Pełnił funkcję zaufanego doradcy i legata Klemensa VII. Paweł III kreował go na kardynała tyt. Św. Ksystusa w 1535 r. Zmarł w Rzymie w klasztorze *S. Mariae ad Minervam* dnia 5 września 1537 r.; tam też znajduje się jego grób. Jako uczoney pozostawił po sobie wiele pism<sup>17</sup>.

Mikołaj Schonberg przebywał w Polsce w latach 1518 i 1519 jako legat papieski. Wysłany tu został na skutek zażaleń króla polskiego Zygmunta I z powodu naruszania granic Rzeczypospolitej przez Zakon Krzyżacki poprzez najazdy i grabieże oraz na skutek zwlekania wielkiego mistrza krzyżackiego Albrechta z przysięgą na wierność królowi, przewidzianą w traktacie toruńskim z roku 1466. Dodatkową misją Mikołaja Schonberga było naklonienie zarówno króla polskiego jak i Albrechta do udzielenia pomocy przeciwko Turkom<sup>18</sup>. Mikołaj Schonberg jako legat papieski był pozytywnie ustosunkowany do sprawy polskiej. W czasie pobytu w Polsce musiał on zetknąć się z biskupem warmińskim, Fabianem Łuzjańskim, który bardziej niż król polski był zainteresowany wynikiem sporu z Krzyżakami. Interesujących wiadomości mógł mu wtedy dostarczyć przede wszystkim administrator dóbr kapitulnych, którym podówczas był Mikołaj Kopernik. Wtedy to Mikołaj Schonberg mógł bliżej poznać kanonika warmińskiego, a przynajmniej dowiedzieć się o jego niezwyklej nauce.

Mikołaj Schonberg z pewnością dobrze sobie przypomniał kanonika z dalekiej Warmii, administratora dóbr kapitulnych zainteresowanego

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 533—569.

<sup>18</sup> Dokumentację tego zagadnienia podaje L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 535—536.

sporem między królem polskim a Zakonem, kiedy o jego nauce zaczęto głośno i z podziwem mówić na dworze papieskim. Zainteresowanie Mikołaja Schonberga kanonikiem fromborskim wzmogło się na skutek wykładu na temat teorii kopernikowskiej, wygłoszonego przez J. A. Widmanstadta w ogrodzie watykańskim wobec papieża i dostojników kościelnych w 1533 r. Zostawszy kardynałem skierował do Mikołaja Kopernika — zapewne za gorącą namową J. A. Widmanstadta, swojego sekretarza — list, datowany z Rzymu 1 listopada 1536 r., który w znacznej mierze zaważył na losie rękopisu *De revolutionibus*. O tym, że list ten miał duże znaczenie dla Mikołaja Kopernika świadczy fakt umieszczenia go w norymberskim wydaniu dzieła *O obrotach* z roku 1543; zamieszczono go po wstępie sfałszowanym przez wydawców, a przed przedmową Mikołaja Kopernika w postaci listu dedykacyjnego do Pawła III. Tytuł listu otrzymał brzmienie: *Nicolaus Schonbergensis cardinalis Capuanus Nicolao Copernico*.

List zaczyna się od stwierdzenia: *Cum mihi de virtute tua constanti omnium sermone ante annos aliquot allatum esset, coepi tum maiorem in modum te animo complecti*. Ze słów tych wynika, że kardynał poznał Mikołaja Kopernika przed laty. Może to być aluzja zarówno do czasów jego misji dyplomatycznej w Polsce, jak i do wykładu J. A. Widmanstadta z roku 1533.

Zasadnicza treść listu kardynała kapuańskiego do kanonika warmińskiego mieści się w następujących słowach: *Atque de hac tota Astronomiae ratione commentarios a te confectos esse, ac erraticarum stellarum motus calculis subductos in Tabulas te contulisse, maxima omnium cum admiratione. Quam ob rem, vir doctissime, nisi tibi molestus sum, te stiam atque etiam oro vehementer, ut hoc tuum inventum studiosis communices et tuas de mundi sphaera lucubrationes una cum Tabulis, et si quid habes praeterea, quod ad eandem rem pertineat, primo quoque tempore ad me mittas. Dedi autem negotium Theodorico a Reden, ut istis meis sumptibus omnia describantur atque ad me transferantur*. Kardynał wie, że Mikołaj Kopernik stworzył nową teorię o ruchu Ziemi wokół Słońca, będącego centrum świata, oraz że ułożył komentarze dotyczące całego systemu astronomii i tablice o ruchu gwiazd. Prosi więc kanonika warmińskiego, jako męża wielce uczonego, aby wyniki swoich badań udostępnił ludziom nauki i przesłał mu je wraz z tablicami astronomicznymi. Do czuwania nad przepisaniem i przesłaniem kopii na koszt kardynała został upoważniony Teodoryk z Radzyna (a Reden)<sup>10</sup>. W zakończeniu

<sup>10</sup> Spolszczenie nazwiska pochodzi od Jana Brożka, który przy liście M. Schonberga w edycji bazylejskiej dzieła *De revolutionibus* z 1566 r. sporządził adnotację: „Reden, Radzyn Polonis dicitur: a Torunia aliquot miliaribus distat”. L. A. Birkenmajer: *Mikołaj Kopernik*, jw. s. 656.

listu kardynał wyraził nadzieję, że Mikołaj Kopernik zadośćuczyni jego prośbie i zapewnił, że jest wielbicielem jego rzeczywistego talentu.

Mikołaj Schonberg prosił w liście o przysłanie mu kopii dzieła *O obrotach*, a nie *Komentarzyka*, jak chcą niektórzy<sup>20</sup>. Przemawiałaby za tym jego prośba o przysłanie tablic astronomicznych; *Komentarzyk* nie zawierał żadnych tablic ruchu planet. Ponadto, na co zwrócił uwagę L. A. Birkenmajer, treść listu kardynała byłaby inna, gdyby prosił o *Komentarzyk*; problematyka poruszona w tej rozprawce nie mogłaby nasunąć takich spostrzeżeń, jakie zostały wyrażone w liście<sup>21</sup>.

Czy Mikołaj Kopernik zadośćuczynił prośbie kardynała Schonberga i przesłał mu przez Teodoryka z Radzyna odpis swego dzieła? W świetle przekazu Bernardina Baldiego z roku 1588 na powyższe pytanie należy odpowiedzieć pozytywnie. Tenże uczony opat z Guastalli w sporządzonym zyciorysie Mikołaja Kopernika napisał: „Gdy Schonberg otrzymał dzieło Kopernika i poznał jego doskonałość i znakomitość, pokazał je papieżowi”<sup>22</sup>. Zdaniem B. Bilińskiego, komentatora najstarszego zyciorysu Mikołaja Kopernika, wiadomość ta jest wiarygodną. Jeżeli wiele innych wiadomości we wspomnianym zyciorysie jest prawdziwych, nie ma powodu do powątpiewania, że wiadomość o przesłaniu dzieła *De revolutionibus* do Rzymu jest także prawdziwą. Nasuwa się jednak pytanie, czy przepisanie tego dzieła i przesłanie kopii do Rzymu było możliwe od strony technicznej? Trzeba bowiem pamiętać, że Mikołaj Schonberg napisał list do Mikołaja Kopernika dnia 1 listopada 1536 r., a we wrześniu następnego roku zmarł. A więc w ciągu niecałego roku list kardynała musiał dotrzeć do adresata, miałby powstać odpis dzieła i być dostarczonym do Rzymu. B. Biliński uważa, że cała ta operacja była możliwa w tak krótkim czasie. Autor ten przypuszcza, że mogła być przepisana jedynie I Księga dzieła *De revolutionibus* zawierająca rozważania ogólne i ewentualnie pewne tablice ilustrujące zasadnicze wywody systemu kopernikowskiego<sup>23</sup>.

Bernardino Baldi podaje, że kardynał Mikołaj Schonberg po otrzymaniu kopii dzieła *De revolutionibus* napisał drugi list do kanonika warmińskiego, prosząc go aby dzieło to „z wielu ważnych powodów zechciał

<sup>20</sup> K. Górski: Mikołaj Kopernik, jw. s. 195.

<sup>21</sup> L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik, jw. s. 544—545.

<sup>22</sup> B. Biliński, jw. s. 25, 104.

<sup>23</sup> Tamże, s. 107: „Wydaje się, że było to wykonalne, bo dzieło było już praktycznie gotowe, a ulegało tylko uściśleniom, to zaś, że robiono zeń odpisy, potwierdza nam później sporządzony odpis do drukarni. Czysty rękopis Kopernika, który przechowuje Biblioteka Jagiellońska, nigdy nie był w rękach drukarza. Wiadomości Baldiego zachęcają więc do poszukiwań w Bibliotece Watykańskiej i wcale nie zdziwilibyśmy się, gdyby pewnego dnia ukazała się nam jakaś kopia kopernikowego dzieła lub jego części wśród wciąż nie przebranych jeszcze skarbów rękopiśmiennych Watykanu. Odrzucanie bowiem w pełni przekazu Baldiego nie wydaje mi się metodyczne”.

opublikować". Mikołaj Kopernik dał się przekonać, tym bardziej, że do prośb i zachęt kardynała dołączył się Tideman Giese i wielu innych uczonych mężów<sup>24</sup>. Niestety, tego drugiego listu kardynała nie znamy. Przekaz Bernardina Baldiego zasługuje na uwagę, gdyż czytając napisany przez niego życiorys Mikołaja Kopernika wyczuwa się, że korzystał on z nie znanych nam źródeł informacji.

#### 4. CZY PAWEŁ III ZAAPROBOWAŁ NAUKĘ MIKOŁAJA KOPERNIKA?

Powszechnie wiadomo, że Mikołaj Kopernik napisał przedmowę do swego dzieła *De revolutionibus* w formie słynnego listu dedykacyjnego do papieża Pawła III (*Ad Sanctissimum Dominum Paulum III Pontificem Maximam, Nicolai Copernici Praefatio in libros Revolutionum*). W wydaniu norymberskim został on zamieszczony po dwóch pozycjach wstępnych: po sfalszowanym wstępie wydawców oraz po liście od kardynała Mikołaja Schonberga. Jest on prawdziwą ozdobą dzieła *O obrotach*.

List dedykacyjny nie posiada daty sporządzenia go. Przyjmujemy jednak na podstawie notatki Achillesa Gassera, sporządzonej na egzemplarzu pierwszego wydania *De revolutionibus*, że list ten został napisany w czerwcu 1542 r. we Fromborku<sup>25</sup>. Ostatnio B. Biliński w oparciu o wstępną analizę stylistyczną i kompozycyjną listu dedykacyjnego wysunął hipotezę, że list ten miał dwie redakcje: wcześniejszą, powstałą w okresie, gdy dzieło *O obrotach* nie miało być drukowane, oraz późniejszą, która ukazała się drukiem, a która powstała z adaptacji tekstu uprzednio przygotowanego<sup>26</sup>.

W liście dedykacyjnym do papieża Pawła III, będącym ważnym źródłem poznania osobowości Mikołaja Kopernika, m. in. czytamy: „Wolałem te owoce mozolnej pracy dedykować raczej Twojej Świątobliwości, niż komukolwiek innemu, a to dlatego, że i w tym tak odległym zakątku ziemi, gdzie ja żyję, uznawany jesteś za najwybitniejszego tak przez swą godność hierarchiczną jak i przez umiłowanie wszystkich nauk, nie wyłączając matematyki. Łatwo więc swoją powagą i swym sądem będziesz mógł stłumić napaści oszczerczych języków”.

A więc Mikołaj Kopernik swoje dzieło naukowe, owoc wieloletniej i mozolnej pracy, poświęcił papieżowi. W ten sposób złożył hołd głowie Kościoła, a jednocześnie chciał zapewnić opiekę swojemu dziełu. Był

<sup>24</sup> B. Biliński, jw. s. 25.

<sup>25</sup> Egzemplarz ten znajdujący się w Bibliotece Watykańskiej (sygn.: *Palatina III 103*), zawiera odnotację: „Datum Varmiae in Borussia mense Junio 1542”. Informację tę A. P. Gasser z pewnością otrzymał od J. J. Retyka. — Zob. K. H. Burmeister: Georg Joachim Rhetikus und Achilles Pirmin Gasser. *Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees* 86 (1963) 217—225; tenże: Achilles Pirmin Gasser (1505—1577). Wiesbaden 1970, I, s. 72; B. Biliński, jw. s. 53.

<sup>26</sup> B. Biliński, jw. s. 112—114.

bowiem przekonany, że papież z uwagi na swój autorytet zarówno kościelny jak i uczonego, najlepiej obroni to dzieło przed atakami obrońców starych poglądów geocentrycznych. W autorytecie papieskim widział skuteczny środek przeciwko ewentualnym „napaściom oszczerczych języków”.

Co Mikołaja Kopernika upoważniło do dedykowania swojego dzieła papieżowi Pawłowi III? Czy mógł skromny kanonik dedykować swoje dzieło o treści tak „rewolucyjnej” najwyższemu zwierzchnikowi Kościoła bez uzyskania jego uprzedniej, choćby ogólnikowej, aprobaty tego dzieła?

Trudno dziś dać wyczerpującą odpowiedź na powyższe pytania. Zagadnienie dedykacji dzieła *De revolutionibus* nie zostało dotąd dostatecznie rozpracowane. Istnieją jednak przesłanki do twierdzenia, że Mikołaj Kopernik zanim oddał dzieło do druku, wiedział o jego aprobacie przez Pawła III. Najwyraźniej o tej aprobacie pisze Bernardino Baldi: „Gdy Schonberg otrzymał dzieło Kopernika i poznał jego doskonałość i znakomitość, pokazał je papieżowi. Gdy zostało ono zaaprobowane przez jego sąd, wówczas kardynał zwrócił się z prośbą do Kopernika, by z wielu powodów zechciał je opublikować... Wtedy... wypuścił je na światło dzienne, dedykując papieżowi Pawłowi, który swym sądem, jak się rzekło, je zaakceptował”<sup>27</sup>.

Bernardino Baldi aż dwukrotnie w swoich *Vite dei matematici* zaznacza, że dzieło Mikołaja Kopernika uzyskało aprobatę papieską. Być może, że opat z Guastalli znał jakąś korespondencję z Rzymu wysłaną do kanonika warmińskiego, upoważniającą go do zamieszczenia w dziele dedykacji. Każdy piszący biografię stara się dotrzeć do źródeł szczegółowych wiadomości. Można też przyjąć, że aprobata papieska nie musiała być wyrażona na piśmie; gdyby w tej sprawie wydano jakiś oficjalny dokument, z pewnością byłaby o tym wzmianka w samym liście dedykacyjnym, albo też powołano by się na ten dokument podczas procesu Galileusza. Mogła to być aprobata podobna do tej, jakiej udzielił Klemens VII wykładowi na temat teorii kopernikowskiej, wygłoszonemu w roku 1533 w ogrodach watykańskich przez Jana Alberta Widmanstadta. Kardynał Mikołaj Schonberg, zainteresowany nową astronomią, mógł zapytać papieża, czy aprobuje dzieło Mikołaja Kopernika, a po otrzymaniu odpowiedzi twierdzącej skłonił kanonika warmińskiego osobiście lub za pośrednictwem jego przyjaciół, a zwłaszcza Tidemana Giesego, do zamieszczenia w dziele dedykacji papieżowi<sup>28</sup>.

Znawcy omawianego zagadnienia są zdania, że aprobata papieska zawsze była potrzebna do tego, by autor mógł swe dzieło dedykować papieżowi. Mogła ona być dawana pośrednio, na wniosek protektorów

<sup>27</sup> Tamże, s. 25.

<sup>28</sup> Tamże, s. 109.



autora bądź poprzez aprobowanie głoszonej przez danego autora nauki<sup>29</sup>. Jeżeli zważymy, że w rzymskim kręgu kościelnym istniało duże zainteresowanie pracami Mikołaja Kopernika, o czym świadczy zarówno wykład Jana Alberta Widmanstadta w roku 1533 jak i korespondencja kardynała Mikołaja Schonberga z roku 1536, musimy przyjąć, że fakt aprobaty dzieła *De revolutionibus* ze strony papieża, o czym wspomina Bernardino Baldi, jest wielce prawdopodobny.

Mikołaj Kopernik miał pełne zaufanie do papieża Pawła III nie tylko jako głowy Kościoła ale i uczonego. Paweł III oddawał się studiom astronomii i astrologii. Sam Mikołaj Kopernik zalicza go do „uczonych matematyków”. Niektórzy są zdania, że kanonik fromborski mógł poznać papieża jeszcze jako kardynała Aleksandra Farnese w jubileuszowym roku 1500 w Rzymie, może w czasie wykładów, o których wspomina Jerzy Joachim Retyk; wykłady te nasz astronom mógł mieć na dworze kardynała, który był ośrodkiem naukowym i kulturalnym<sup>30</sup>. Zainteresowania astronomiczne papieża w znacznej mierze były powodem jego przychyłnej opinii o dziele Mikołaja Kopernika. Pozytywna opinia papieska o dziele *De revolutionibus* miała zasadnicze znaczenie przy podejmowaniu decyzji dedykowania tego dzieła najwyższemu zwierzchnikowi Kościoła.

Należy zauważyć, że astronom fromborski, mimo iż zdawał sobie sprawę z tego, jak wielkie ryzyko podejmuje występując przeciwko powszechnie wyznawanym poglądom, dzieło swe publikował bez lęku. Tylko dlatego, że ufał papieżowi, wiedząc o jego przychylnym ustosunkowaniu się do dzieła *De revolutionibus*, w liście dedykacyjnym spokojnie, a zarazem odważnie oświadczył: „Myśli uczonego są niezależne od sądu ogółu, ponieważ dążeniem uczonego, o ile tylko ludzkiemu rozumowi pozwala na to Bóg, jest szukanie we wszystkim prawdy”.

#### ZAKOŃCZENIE

Nierzadko zdarza się w życiu, że środowisko jest nieczułe na talent swoich jednostek twórczych, aktualnie w nim działających. Stąd nawet utworzono zasadę, zarejestrowaną na kartach Ewangelii: *Nemo propheta in patria sua*. Z satysfakcją możemy stwierdzić, że zasada ta nie sprawdziła się w odniesieniu do Mikołaja Kopernika. Astronom fromborski został doceniony w swoim środowisku. Środowisko to dostarczyło kanonikowi warmińskiemu bodźców zarówno do podjęcia pracy naukowej,

<sup>29</sup> Tamże, s. 108: „Dowiedywałem się w tej sprawie w Bibliotece Watykańskiej u specjalistów i pytałem ekspertów w innych bibliotekach włoskich i w większości otrzymałem odpowiedź, że dla takiej dedykacji było potrzebne raczej uprzednie uzgodnienie, czy też aprobata, o której właśnie wspomina Baldi”.

<sup>30</sup> Tamże, s. 109.

której owocem były księgi *O obrotach*, jak i do podjęcia decyzji ukazania tego dzieła światu. Wpływ środowiska kościelnego na powstanie i ukazanie się wiekopomnego dzieła *De revolutionibus* był rzeczywisty i poważny.

Nie można nie zauważyć bodźców, jakich Mikołaj Kopernik doznał ze strony środowiska kościelnego Warmii, czyli biskupów warmińskich i fromborskiej kapituły katedralnej. Inspirowanie kanonika warmińskiego w jego działalności naukowej przez warmińskie środowisko diecezjalne z ośrodkami w Lidzbarku i Fromborku, miało realną wartość. Biskup Łukasz Watzenrode w sposób szczególnie zaopiekował się przyszłym astronomem. Zadbął o jego jak najlepsze wykształcenie uniwersyteckie oraz o zdobycie dojrzałości światopoglądowej; dał mu przykład nowatorskiego podejścia do zagadnień życiowych; poznał talent młodego naukowca i stworzył mu odpowiednie warunki do przemyślenia swoich spostrzeżeń naukowych i zbudowania niewzruszonej teorii heliocentrycznej. Kapituła katedralna nie tylko zabezpieczyła mubyt materialny na całe życie, ale wysyłając na studia niejako zdeterminowała jego zainteresowania naukowe. Dzięki atmosferze szacunku i uznania panującej w kapitule astronom fromborski mógł pogłębić swoje zainteresowania problemami astronomicznymi, przeprowadzać obserwacje i pisać dzieło. Dzięki wyrozumiałości konfratrów mógł pogodzić swoje obowiązki kanonickie z pracą naukową. Niektórzy przyjaciele byli jego dyskutantami i doradcami w pracy; podnosili na duchu w chwilach powątpiewania i wahań, a może i w chwilach kryzysu, możliwego w życiu każdego człowieka; szczycili się jego osiągnięciami, propagowali jego idee, a niekiedy nawet walczyli o to, aby te idee nie zostały przez innych wypaczone. Najwyżsi zwierzchnicy diecezjalni nie szczędzili przyjaznych gestów aprobaty jego działalności naukowej i poglądów. Nie znaczy to, że Mikołaj Kopernik drogę do sukcesu i sławy miał usianą różami. Ani przez kapitułę fromborską ani przez biskupów warmińskich nie był on oddelegowany do pisania dzieła *De revolutionibus*, lecz musiał ponosić wszystkie ciężary swego stanowiska kanonickiego, może nawet w większym stopniu niż inni konfratry, a to z uwagi na swoje wszechstronne uzdolnienia. Chodzi jednak o to, że warmińskie środowisko kościelne uznało jego wielkość i pozwoliło mu na zrealizowanie swego powołania naukowego.

Owocony w skutkach był wpływ rzymskiego kręgu kościelnego na działalność Mikołaja Kopernika. Zbyt pochlebne świadectwo wystawił biskupowi Pawłowi z Middelburga i kardynałowi Mikołajowi Schonbergowi sam kanonik warmiński, byśmy nie dostrzegli ich inspiracji w jego życiu; pierwszy zainspirował podjęcie badań astronomicznych, które doprowadziły do napisania dzieła *De revolutionibus*, drugi natomiast wpłynął na opublikowanie tego dzieła. Nie bez znaczenia dla naszego astronoma było

również zainteresowanie się jego nauką na dworze papieskim. Gest aprobaty pod adresem działalności naukowej Mikołaja Kopernika i jego poglądów uczynił papież Klemens VII. Pozytywna opinia papieża Pawła III o dziele *De revolutionibus* ośmieliła autora tegoż dzieła do dedykowania „owoców mozolnej pracy” głowie Kościoła.

Bodźce do pracy naukowej, których Mikołaj Kopernik doznawał w środowisku kościelnym, nie stały się bezpośrednim źródłem jego teorii heliocentrycznej. Dlatego nie pomniejszają one jego tytułu do sławy naukowej. Teoria jego zrodziła się w wyniku jego własnych przemyśleń i obserwacji, własnej mozolnej i wieloletniej pracy, a może nawet świadomego i dobrowolnego usunięcia się do samotni. Każdy twórca i naukowiec musi w pewnym stopniu polubić samotność, by mógł w swym życiu dokonać czegoś interesującego. Doświadczenie życiowe jednak poucza, że sama samotność tu nie wystarczy. Może ona warunkować pracę twórczą, jeżeli istnieją dostatecznie silne bodźce do tej pracy. Tych bodźców dostarczyło Mikołajowi Kopernikowi środowisko kościelne, z którym się związał jako duchowny i kanonik katedralny, w którym dojrzał i poczuł swój talent naukowy, w którym przebywał na co dzień. W tym świetle nabiera szczególnego znaczenia stwierdzenie, że skarbiec kultury narodowej może wydatnie powiększyć się, jeżeli twórcza praca jednostek w porę zyska uznanie i pomoc społeczeństwa świadomego swej solidarnej roli opiekuńczej.

DER EINFLUSS DES KIRCHLICHEN LEBENSKREISES AUF DIE ENTSTEHUNG  
UND DIE VERÖFFENTLICHUNG DES KOPERNIKANISCHEN WERKES  
*DE REVOLUTIONIBUS*

ZUSAMMENFASSUNG

Der im Titel erwähnte Einfluss war real und beträchtlich. Der genannte Lebenskreis, zu dem der Frauenburger Astronom als Geistlicher und Mitglied des Domkapitels enge Beziehungen unterhielt, regte ihn zur Aufnahme wissenschaftlicher Forschungen an, deren Ergebnis das genannte Werk war, und brachten ihn zum Entschluss, dasselbe zu veröffentlichen.

Man kann die Anregungen, die auf Mikołaj Kopernik seitens des Ermländer kirchlichen Milieus, das heisst seitens der Ermländer Bischöfe und des Frauenburger Domkapitels, einwirkten, nicht unbeachtet sein lassen. Die Inspirierung unseres Ermländer Domherrn auf dem Gebiet seines wissenschaftlichen Wirkens durch das Ermländer Diözesan-Milieu, das in Lidzbark (Heilsberg) und in Frombork (Frauenburg) seine zwei Hauptsitze hatte, besass einen realen Wert. Bischof Lukas Watzenrode beschützte den künftigen Astronom in besonderer Weise. Er sorgte für seine möglichst gute Universitätsbildung und für die Gewinnung durch ihn der weltanschaulichen Reife. Er selbst war für ihn das Vorbild eines Neuerers in der Lösung wichtiger Lebensfragen und schuf ihm die nötigen Vorbedingungen für die Verarbeitung seiner wissenschaftlichen Beobachtungen und für die Schaffung einer

unumstösslichen heliozentrischen Theorie. Das Domkapitel sicherte ihm nicht nur die materielle Grundlage seines Daseins; es determinierte gewissermassen auch sein wissenschaftliches Interesse. Dank der Achtung und Anerkennung, mit der das Domkapitel dem Astronomen begegnete, hat er seine Beschäftigung mit astronomischen Problemen vertiefen, astronomische Beobachtungen anstellen und sein Werk schreiben können. Dank der Konnivenz der übrigen Mitglieder des Kapitels konnte er seine Pflichten als Domherr mit seiner wissenschaftlichen Arbeit in Einklang bringen. Einige seiner Freunde konnten ihm dabei mit Diskussion und Rat beistehen. Wenn er von Zweifeln befallen wurde oder wenn er schwankte, richteten sie ihn geistig wieder auf. Sie bezeugten ihren Stolz auf seine Errungenschaften, propagierten seine Ideen und bisweilen bemühten sie sich darum, dass diese nicht durch andere verunstaltet würden. Die obersten Lenker der Diözese sparten nicht mit Billigungsgesten für seine wissenschaftliche Tätigkeit und seine wissenschaftlichen Ansichten. Damit soll nicht gesagt werden, dass der Weg des Astronomen zu Erfolgen und zum Ruhm mit Rosen bestreut war. Weder vom Domkapitel noch von den Ermländer Bischöfen wurde er mit der Abfassung des Werks *De revolutionibus* beauftragt. Er musste diese Arbeit gleichzeitig mit den ihm von seinen Amtsbrüdern aufgebürdeten, und nach dem Grad seiner Begabungen bemessenen Amtsobliegenheiten bewältigen. Man behalte aber stets im Gedächtnis, dass das Ermländer kirchliche Milieu seine Grösse anerkannte und ihm die Erfüllung seiner wissenschaftlichen Sendung ermöglichte.

Fruchtbar war auch der Einfluss römischer kirchlicher Kreise auf die Tätigkeit des Astronomen. Als ihn der Bischof Paul von Middelburg zur Mitarbeit an der Kalenderreform einlud, regte er damit den Astronomen an, astronomische Forschungen anzustellen und Material zu sammeln, das er dann in seinem Werk *De revolutionibus* verwenden konnte. „Seit dieser Zeit, schreibt Mikołaj Kopernik wörtlich, begann ich meinen Intellekt anzustrengen, um diese Fragen tiefer zu ergründen“. Auf die Drucklegung des Werks *De revolutionibus* übte der Kardinal Nikolaus Schonberg einen bedeutenden Einfluss aus. Er beschickte den Ermländer Astronom mit Briefen und bestürmte ihn mit Bitten, dass er die Ergebnisse seiner Forschungen der Öffentlichkeit übergeben möchte. Nicht ohne Bedeutung war für ihn das Interesse, das der päpstliche Hof für seine Lehre bekundete. Eine gunstvolle Billigungsgeste für die wissenschaftliche Tätigkeit und die Ansichten Koperniks tat Papst Klemens VII. Die Anerkennung des Papstes Pauls III. für das Werk *De revolutionibus* ermutigte und berechtigte den Verfasser zur Widmung „der Früchte von mühevollen Arbeiten“ dem Oberhaupte der Kirche.

Das abstossende kopernikanische Drama, das sich mehr als siebenzig Jahre nach der Veröffentlichung des Werks *De revolutionibus* abspielte, wird durch die Tatsache aufgewogen, dass eben das kirchliche Milieu dem Intellekt unseres Astronomen die hervorragende wissenschaftliche Gestalt gab, sein Talent richtig einschätzte, ihm eine erfolgreiche wissenschaftliche Betätigung ermöglichte und viel dazu beitrug, dass sein grosses Werk zustande gebracht und veröffentlicht wurde.

## PÓZNOGOTYCKI OLTARZ CECHU PIWOWARÓW W KOŚCIELE ŚW. MIKOŁAJA W ELBLĄGU

Tr e ś c i: Wstęp. — I. Stan badań i historia obiektu. — II. Opis inwentaryzacyjny. 1. Opis ogólny. 2. Opis szczegółowy. 3. Stan zachowania obiektu. — III. Analiza formalno-plastyczna. 1. Ogólny układ kompozycji. 2. Postać ludzka. 3. Ubiory i oręż. 4. Tło. 5. Perspektywa. 6. Barwa i światło. — IV. Treści ideowe. 1. Cykl maryjny. 2. Cykl haglograficzny. 3. Cykl chrystologiczny. 4. Wpływ środowiska religijnego. 5. Nowe widzenie świata. 6. Fundator. — V. Analiza stylowo-porównawcza. 1. Wpływ twórczości Albrechta Dürera. 2. Oddziaływanie innych wzorów. 3. Warsztat twórczy i jego styl. — Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

### WSTĘP

Gotyk jest niewątpliwie tym okresem stylowym, którego liczne dzieła architektoniczne i dzieła sztuk plastycznych wycisnęły trwale, wielowiekowe ślady na obliczu ponad 700-letniego Elbląga. Sztuka kontrreformacji nie miała dostępu do protestanckiego miasta toteż dzieła gotyckie i późnogotyckie, zastane tutaj przez reformację urastały z biegiem lat do rangi szacownych zabytków i mogły przetrwać aż po wiek dwudziesty. Zagładę przyniosły im działania frontowe ostatniej wojny, kiedy to w gruzach legły niemal wszystkie zabytkowe budowle elbląskie. Miasto nadal rozwija się i tętni życiem, ale już nie na tym miejscu, które niegdyś było jego „sercem i pulsem”, gdyż średniowieczne zręby miasta i fundamenty jego zabytków architektonicznych dziś porastają trawniki i zieleńce. Jedynymi świadkami i pomnikami długich dziejów miasta i jego dorobku artystycznego stały się te nieliczne obiekty, które zagoiwszy swoje rany nadal świadczą o bogatej przeszłości tego miejsca. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje kościół parafialny św. Mikołaja, w którego zabytkowych murach znalazły schronienie ocalałe dzieła sztuki sakralnej. Pięć ołtarzy roboty snycersko-malarskiej, bezcenna chrzcielnica z brązu, wielki krucyfiks i figury apostołów — oto główne ozdoby dzisiejszego wnętrza i każda z nich ze wszech miar zasługuje na uwagę i naukowe zbadanie przez historyków sztuki.

O ile jednak w przypadku wielu innych miejscowości, położonych na terenie dawnych Prus, jedną z podstawowych pomocy dla historyka sztuki są opracowania inwentaryzatorskie (np. A. Boettichera czy J. Heisego), to w przypadku Elbląga taka pomoc nie istnieje. Nie znajdziemy również zbyt wielu opracowań monograficznych, gdyż najczęściej powstawały prace ujmujące owe zabytki tylko w jakimś określonym aspekcie;

np. ołtarze późnogotyckie budziły zainteresowanie z uwagi na istniejące w nich wpływy sztuki A. Dürera. Do najlepiej opracowanych należy architektura, podczas gdy inne dziedziny twórczości artystycznej wciąż oczekują na dokładniejsze zbadanie i właściwą ocenę, co przy obecnym stanie zachowania — zarówno samych dzieł, jak i przekazów źródłowych — nie jest bynajmniej łatwe.

Zamiar podjęcia tematu rozprawy magisterskiej z terenu Elbląga jest bezpośrednim owocem objazdu zabytkoznawczego. Wybór padł na jeden z późnogotyckich ołtarzy, znany pod nazwą ołtarza piwowarów (*Mälzenbräueraltar*)<sup>1</sup>.

Opracowanie monograficzne obiektu według wymagań ustalonych dla tego rodzaju rozprawy — to zasadniczy cel niniejszej pracy<sup>2</sup>. Godnymi odnotowania są dwie okrągłe rocznice, mające bezpośredni związek z przedmiotem tej rozprawy. Pierwszą z nich jest 500-lecie urodzin Albrechta Dürera (1471—1528), którego twórczość w tak dużym stopniu — jak to się okaże w toku dalszych rozważań — wpłynęła na twórców omawianego ołtarza, drugą zaś jest 100-lecie umieszczenia zabytku we wnętrzu kościoła św. Mikołaja.

## I. STAN BADAŃ I HISTORIA OBIEKTU

Literatura przedmiotu sprowadza się wyłącznie do opracowań w języku niemieckim. Najczęściej będą to prace historyków traktujących o historii Elbląga i okolic miasta, one też wyprzedzają badania historyków sztuki.

Pierwsze informacje odnośnie do ołtarza cechu piwowarów, o miejscu jego usytuowania w kościele dominikanów i o usunięciu go z tegoż wnętrza znajdujemy w drugim tomie opisu miasta Elbląga, dokonanego przez M.G. Fuchsa, a wydanego w roku 1821<sup>3</sup>.

Opracowaniem historii ewangelickiego wówczas kościoła Panny Maryi zajął się G. Döring, który zaznacza, że z dawnego wystroju wnętrza ubył ołtarz piwowarów i że obecnie znajduje się w Malborku<sup>4</sup>. Informacje

<sup>1</sup> W literaturze popularyzującej wiedzę o zabytkach ołtarz ten bywa nazywany bądź ołtarzem słodowników, bądź ołtarzem piwowarów. Jakkolwiek brzmienie terminu *Mälzenbräuer* zdaje się sugerować, że chodził tutaj przede wszystkim o słodowników, to jednak literatura przedmiotu wskazywałaby na cech piwowarów, do którego należeli zarówno słodownicy, jak i piwowarzy. W trakcie opracowywania zabytku autor stosował nazwę: ołtarz słodowników lub piwowarów, ale ostatecznie przyjęto nazwę skróconą, to jest ołtarz piwowarów.

<sup>2</sup> Pełną dokumentację fotograficzną, związaną z omawianym obiektem, zawiera maszynopis pracy magisterskiej (pod tym samym tytułem, z 1971 r.), znajdujący się w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL.

<sup>3</sup> M. G. Fuch s: *Beschreibung der Stadt Elbing und ihres Gebietes*, Bd II. Elbing 1821 s. 320 n.

<sup>4</sup> G. Döring: *Versuch einer Geschichte und Beschreibung der evangelischen Hauptkirche zu St. Marien in Elbing*. Elbing 1846 s. 41.

podobnego typu i treści, w formie powtórzeń, znajdujemy w późniejszym okresie w pracach innych autorów, między innymi u M. Toeppena, L. F. A. Münzenbergera i u H. Kownatzkiego<sup>5</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje dzieło Münzenbergera; dla naszego tematu znajdujemy w nim pierwszy opis obiektu i jedyne dane mówiące o stanie zachowania rzeźb ołtarzowych po ich powrocie do Elbląga. Sam opis jest bardzo zwięzły, ale dokładnie informuje o wyglądzie zewnętrznym i treści przedstawień malarskich, ukazanych w kwaterach trzech par skrzydeł; rzeźbiarski wystrój był już wtedy zniszczony tak, że na ogólną liczbę piętnastu figur ocalało tylko sześć, to znaczy trzy duże figury szafy środkowej i trzy mniejsze figury z kwater towarzyszących otwartej szafie, przy czym autor zidentyfikował tylko jedną z nich — figurę św. Franciszka z Asyżu. Ponadto należy zaznaczyć, że Münzenberger miał trudności z określeniem świętych wyobrażonych w czterech kwaterach trzeciej pary skrzydeł.

Dopiero w roku 1926 Karl Hanke publikuje — w ramach pracy zbiorowej o Elblągu — artykuł dotyczący historii rozwoju elbląskiego budownictwa i sztuki, podejmując przy tym próbę charakterystyki dzieł późnogotyckich, a głównie ołtarzy, o których wyraża się z najwyższym uznaniem, mając przy tym na myśli cały szereg obiektów (bez wyszczególnienia któregośkolwiek z nich); jako przykład dzieł zachowanych wymienia tylko jeden obiekt, a mianowicie ołtarz cechu piwowarów<sup>6</sup>.

Rok następny (1927) przynosi najobszerniejsze wśród dotychczasowych opracowanie w postaci artykułu H. Absa, który rozpatruje grupę czterech elbląskich ołtarzy z punktu widzenia ścisłej ich zależności od drzeworytów A. Dürera<sup>7</sup>. Wpływy Dürera — według Absa — jako pierwszy zauważył prof. Büsching z Wrocławia i to jeszcze w roku 1820, kiedy zwiedzał kościół Panny Maryi z tym, że jego spostrzeżenia odnosiły się wyłącznie do ołtarza głównego. Następnym był konserwator państwowy B. Schmid z Malborka, który w 100 lat po Büschingu podniósł ten sam problem w odczycie jaki wygłosił (w dniu 28 II 1921 r.) na jednym z posiedzeń naukowych w Elblągu. Fakty powyższe posłużyły Absowi za punkt wyjścia do dalszych badań a w ich wyniku do stwierdzenia, że ołtarz główny nie wyczerpuje problemu, gdyż podobne związki z Dürerem występują w zespole czterech ołtarzy, wliczając w nie także

<sup>5</sup> M. Toeppen: *Elbinger Antiquitäten*. Marienwerder 1871 s. 135. L. F. A. Münzenberger: *Zur Kenntniss und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands*. Bd I. Frankfurt a. M. 1885—1890 s. 114. H. Kownatzki: *Brückenkopf Elbing*. Elbing 1936 s. 60 i 68.

<sup>6</sup> K. Hanke: *Aus Elbing Bau- und kunstgeschichtlicher Entwicklung*, W: *Deutschlands Städtebau*, Elbing, Elbing 1926 s. 48.

<sup>7</sup> H. Abs: *Vier Elbinger Altäre und ihre Abhängigkeit von Dürerschen Holzschnitten*. *Elbinger Jahrbuch*. Elbing 1927 s. 65—81.

i poliptyk cechu piwowarów. W tym ostatnim odnalazł trzy kwatery malowane pod wyraźną inspiracją pierwowzorów graficznych Dürera. Za wzór posłużyły tutaj trzy drzeworyty z cyklu „Żywot Maryi”. Autor omawia dalej owe zależności, poczynając od kwatery z Pokłonem Trzech Króli, w której przejęty został zarówno schemat kompozycyjny, jak również tło architektoniczne; „we wszystkim jest daleko idące oparcie się na Dürerze przy częściowej samodzielności” — stwierdza H. Abs<sup>8</sup>. W „Pokłonie Pasterzy”<sup>9</sup> ukształtowanie postaci ma być w pełni dziełem malarza przy równoczesnym „niemal wiernym skopiowaniu elementów architektury”. Wreszcie tło architektoniczne kwatery ze „św. Anną Samotrzeć”<sup>10</sup> jest zapożyczony z drzeworytu „Ofiarowanie Jezusa w Świątyni”. Dalsza część pracy poświęcona jest zagadnieniom związanym z datowaniem tej grupy ołtarzy, których czas powstania należy przesunąć na lata po roku 1511, to jest po ukazaniu się drzeworytów Dürera, a przed rokiem 1530, albo i wcześniej. Powyższe wywody H. Absa są w pełni uzasadnione i będą cytowane przez autorów późniejszych opracowań.

Martin Jablonski w r. 1930 wydał drukiem przewodnik po kościele św. Mikołaja w Elblągu<sup>11</sup>. W części traktującej o ołtarzu piwowarów najpierw znajdujemy szereg uwag o samym cechu a następnie stosunkowo obszerny opis ołtarza — ogólnikowy, ale poprawny. Przy okazji tego opisu autor zastanawia się (chyba jako pierwszy) nad trzecią parą skrzydeł; według niego nie zawsze były one łączone na stałe z nastawą i wyraźnie ma zastrzeżenia co do tego, aby je uznać za integralną część ołtarza. Trzeba przyznać, że zastrzeżenia te przestają dziwić, gdy się zważy jak wielkie różnice formalne zachodzą między tymi skrzydłami a resztą malowideł. Nie można tylko się zgodzić z informacją o różnicy wymiarów<sup>12</sup>, bowiem szerokość i wysokość wszystkich trzech par skrzydeł jest w zasadzie równa (różnice są minimalne).

Z artykułu B. Schmid, poświęconego sztuce terenu Prus<sup>13</sup>, należy odnotować dość ważną — jak się wydaje — wiadomość o osiedleniu się w Elblągu około roku 1507 malarzy górnioniemieckich, którzy „przynieśli do Elbląga renesans...” oraz uznanie przez niego za najcenniejsze w ołtarzu piwowarów „obrazów z legendami przedstawionymi wśród heroicznym krajobrazów, które wyróżniają się efektami świetlnymi”<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Tamże, s. 74.

<sup>9</sup> Tak nazywa Abs scenę Adoracji Dzieciątka.

<sup>10</sup> Tak nazywa siedmioosobową grupę Małej Rodziny.

<sup>11</sup> M. Jablonski: Die St. Nikolaikirche zu Elbing, Elbing 1930.

<sup>12</sup> Najwyraźniej jest to powtórzenie bez sprawdzenia informacji, którą dużo wcześniej podał Münzenberger, jw.

<sup>13</sup> B. Schmid: Baukunst und bildene Kunst zur Ordenszeit. W: Deutsche Staatenbildung und deutsche Kultur im Preussenlande. Königsberg 1931 s. 116—150.

<sup>14</sup> Tamże, s. 142.



Anton Ulbrich<sup>15</sup> stawia ołtarz piwowarów w rzędzie „głównych dzieł malarskich”<sup>16</sup>, powtarza stwierdzenie Absa o wpływie Dürera widocznym w trzech na ogólną liczbę szesnastu obrazów (przyjmując tym samym istnienie trzech par skrzydeł), a następnie w kilku zdaniach podnosi wysokie zalety malarskie ołtarza takie, jak traktowanie przestrzeni czy sposób operowania światłem i cieniem, co przypomina Altdorfera<sup>17</sup>.

Ostatnią chronologicznie i najobszerniej traktującą o naszym obiekcie pracą jest rozprawa doktorska W. Walleranda uwzględniająca cały szereg ołtarzy powstałych pod wpływami Dürera<sup>18</sup>. Wallerand zajmuje się ciemnostoma obiektami, z których sześć przypada na Elbląg. Mówiąc o ołtarzu piwowarów podaje krótki opis, nieco szerzej omawia rzeźbę, widząc w niej pokrewieństwa ze światem form Wita Stwosza, wreszcie skupia swoją uwagę na malowidłach. Jakkolwiek związki z Dürerem interesują go przede wszystkim, to jednak w przypadku tego ołtarza wyraźnie odwołuje się do rezultatów osiągniętych przez Absa, uzupełniając je jedynie uwagami o różnicach, które dostrzega przy porównywaniu pierwowzorów graficznych Dürera i trzech kwater ołtarza. Szerzej wykazuje owe różnice na przykładzie analizy Pokłonu Trzech Króli. Ponadto skłonny byłby uznać pewien wpływ Dürerowskiego obrazu „Wszyscy Święci” na kwaterę z Adoracją Maryi. W toku dalszych rozważań podkreśla elementy śmiałe i nowatorskie obok tradycyjnych i trochę „kulejących”. Najlepszymi kompozycjami są — jego zdaniem — sceny męczeństw wkomponowane w tło krajobrazowe, z zastosowaniem perspektywy przestrzennej, a nawet jakby z perspektywiczno-powietrzną niejasnością. Podkreślając między innymi dużą umiejętność w traktowaniu barw, autor skłonny jest uwierzyć w „przecucie zrozumienia barokowego pojmowania sztuki”<sup>19</sup>. „Przepych barw i poezja pejzażu” pozwalają — zdaniem Walleranda — z miejsca domyślać się pochodzenia stylowego tej sztuki z kręgu naddunajskiego, a niektóre jej cechy prowadzą w krąg twórczości młodego Jörga Breu i Cranacha<sup>20</sup>. Sugerowane tutaj związki nie wydają się być zbyt wielkie i raczej wypadnie je jeszcze bardziej złagodzić. Autor nie pomija również trzeciej pary skrzydeł,

<sup>15</sup> A. Ulbrich: *Kunstgeschichte Ostpreussens von der Ordenszeit bis zur Gegenwart*. Königsberg i. Pr. (b.r.w.).

<sup>16</sup> Tamże, s. 74: „Als malerischen Hauptwerk ist der Altar der Mälzenbräuer...”.

<sup>17</sup> Tamże, s. 75: „Zu Raum- und Massenbeherrschung, zur Lebendigkeit der Bewegungen gesellt sich das rein Malerische mit mannigfachen Licht — und Luftstimmungen, wie sie einzig dastehen dürften und Erinnerungen an Altdorfer erwecken”.

<sup>18</sup> W. Wallerand: *Altarkunst des Deutschordensstaates Preussen unter Dürers Einflusses*. Danzig 1940.

<sup>19</sup> „...Mit allen Mitteln strebt dieser Maler über eine naturalistisch materialistische Malerei hinaus, so dass man sogar schon Vorahnungen barocker Kunstauffassung zu erkennen glaubt”. (jw. s. 34).

<sup>20</sup> Tamże, s. 34.

w których odnajduje pokrewieństwo z warsztatem Michała z Augsburga, twórcy ołtarza głównego dla kościoła Mariackiego w Gdańsku i bardzo bliskiego mu pod względem stylu ołtarza głównego z kościoła dominikańskiego w Elblągu. Pokrewieństwo wymienionych obiektów jest niezaprzeczalne. Co się zaś tyczy okoliczności powstania trzeciej pary skrzydeł, to Wallerand jest zdania, że ich wykonanie nastąpiło w chwili, gdy ołtarz piwowarów był już ukończony, albo przynajmniej w stanie dużego zaawansowania prac wykonywanych; zamówienie na tę parę skrzydeł zrodziło się pod wpływem malowideł ołtarza głównego, w których zastosowano modne obramienia girlandowe. Obramienia te tak zaimponowały bogatym mieszczanom, że postanowiono uzupełnić nastawę ołtarza piwowarów przez dodanie trzeciej pary skrzydeł podobnie ukształtowanych<sup>21</sup>.

Wobec braku przekazów archiwalnych pozycje omówione w stanie badań stanowią również pomoc przy odtwarzaniu historii obiektu, której przebieg przedstawiałby się następująco.

Pierwotnym miejscem przeznaczenia ołtarza był dominikański kościół pod wezwaniem Panny Maryi w Elblągu, tam bowiem przynależało bractwo staromiejskiego<sup>22</sup> cechu piwowarów, założone prawdopodobnie w roku 1419<sup>23</sup>. W krótkim czasie zostało bogato uposażone testamentami, sprawiło sobie własną chorągiew i musiało mieć zapewne także własny ołtarz zastąpiony później omawianym poliptykiem. Okoliczności ufundowania nowego ołtarza cechowego dostatecznie zdaje się tłumaczyć wielki pożar kościoła dominikańskiego, który miał miejsce w lipcu 1504 r. Wiadomo, że wskutek tego pożaru mocno ucierpiał nie tylko sam budynek, lecz i jego wyposażenie, bowiem zakonnicy „ubolewali z powodu utraty ksiąg i niemal wszystkich paramentów kościelnych”<sup>24</sup>. Przez okres dziesięciu lat trwały prace budowlane, ukończone 10 września 1514 roku<sup>25</sup>. W trakcie prac budowlanych pomyślano także o nowym wystroju wnętrza. We wszystkich tych przedsięwzięciach bardzo ofiarnie uczestniczyli mieszczanie, mając dobry wzór ofiarności i pomocy w ojcach miasta z burmistrzem na czele<sup>26</sup>. Fakty te są godne odnotowania z uwagi na to,

<sup>21</sup> „...Vielleicht hat, als man den von Maler Michel angefertigten Hochaltar in der Elbinger Marienkirche aufstellte, die an ihm angebrachte Girlandenrahmung durch ihren modischen Reiz einigen geldkräftigen Elbinger Bürgern so imponiert, dass sie auf den Gedanken kamen, dem Mälzenbrauer-Altar, der damals vielleicht auch schon fertig war, zum mindesten aber bereits in Arbeit, noch dieses dritte Flügelpaar mit heiligen Gestalten in solcher Rahmung hinzufügen zu lassen”. (jw. s. 35).

<sup>22</sup> Elbląg składał się z dwóch miast — Starego (założ. w r. 1246) i Nowego (od r. 1337); obydwie miasta posiadały odrębną organizację cechową.

<sup>23</sup> M. Jablonski, jw. s. 23.

<sup>24</sup> M. Toeppen, jw. s. 131.

<sup>25</sup> E. Carstenn: Geschichte der Hansestadt Elbing. Elbing 1937 s. 305.

<sup>26</sup> Tamże.

że cech piwowarów był jedynym, który posiadał swoich przedstawicieli w radzie miejskiej<sup>27</sup>. W takim układzie rzeczy trudno przypuścić, aby ci dwaj rajcy — łącznie z bractwem swego cechu — nie mieli szczególnego udziału w tych poczynaniach, czego najlepszym dowodem może być zachowane do dziś retabulum z ich ołtarza cechowego, wykonanego w Elblągu<sup>28</sup>. Nowy ołtarz usytuowano w nawie kościoła przy ścianie wschodniej, po prawej stronie łuku tęczowego<sup>29</sup>. Mimo przejęcia kościoła dominikańskiego przez protestantów (rok 1548), jego wystrój pozostanie nie naruszony jeszcze przez długie lata. Wprawdzie w roku 1708 przełożony gminy protestanckiej zamierzał zniszczyć kamienną mensę ołtarza piwowarów, aby tym sposobem uzyskać więcej miejsca do siedzenia, jednakże rada kościoła sprzeciwiła się temu w obawie, aby przez naruszenie relikwii, na które nie chciano się targnąć, nie narazić się duchowieństwu katolickiemu<sup>30</sup>. I dopiero w roku 1817 ołtarz został usunięty z dotychczas zajmowanego miejsca, a relikwie, wydobyte z mensy ołtarzowej, przekazano kościołowi św. Mikołaja. Usunięcie ołtarza miało związek z zamiarem wystawienia na tym miejscu epitafium ku czci tutejszych obywateli poległych w wojnie wyzwolenczej (w 1813 r.)<sup>31</sup>. Na życzenie wysokiego (bliżej nieokreślonego) urzędnika państwowego w roku 1820 ołtarz został przekazany jako dar na zamek w Malborku<sup>32</sup>, gdzie zamierzano założyć muzeum<sup>33</sup>. „Sprezentowanie” ołtarza zamkowi malborskiemu okazało się pociągnięciem nieszczęśliwym w skutkach, bowiem poliptyk nie stał się eksponatem muzealnym, lecz na przeciąg półwiecza trafił do jakiegoś magazynu i tam natrafiono na niego dopiero w roku 1869<sup>34</sup>. Wówczas to rada kościoła św. Mikołaja podjęła starania zmierzające do odzyskania obiektu. Ministerstwo Wyznań Religijnych, przy obustronnej zgodzie rady kościoła Panny Maryi i magistratu elbląskiego, przekazało bezpłatnie ołtarz kościołowi św. Mikołaja<sup>35</sup>. W stanie opłakanym, ze śladami licznych zniszczeń i uszkodzeń, zabytek wrócił do Elbląga w roku 1871. W pierwszej chwili podjęto tylko niezbędne środki zabezpieczające, postulując konieczność podjęcia gruntownej konser-

<sup>27</sup> A. Matz: Die Zünfte der Stadt Elbing bis zum Einzug der Schweden 1626. *Elbinger Jahrbuch*, H. I. (1919/20) s. 49.

<sup>28</sup> H. Kownatzki, jw. s. 60.

<sup>29</sup> K. Hanke, H. Stobbe: Die Baugeschichte und die Baudenkmäler der Stadt Elbing. W: Bau- und Kunstdenkmäler des deutschen Ostens. Bd. VI. Stuttgart 1964 s. 226.

<sup>30</sup> M. G. Fuchs, jw. s. 320—321; w przypisie Fuchs informuje, że kamienna mensa tego ołtarza posiadała „nieczytelny otok z datą 1300”; tym chyba należy tłumaczyć późniejsze zdanie E. Carstenna: „I tak już w 1300 r. spotykamy w ich (tzn. dominikanów) kościele ołtarz piwowarów”. (jw. s. 166).

<sup>31</sup> M. Jablonski, jw. s. 23.

<sup>32</sup> G. Döring, jw. s. 72.

<sup>33</sup> M. Jablonski, jw. s. 24.

<sup>34</sup> H. Abs, jw. s. 72.

<sup>35</sup> M. Jablonski, jw. s. 24.

wacji<sup>36</sup>, co też uczyniono w okresie późniejszym<sup>37</sup>. Kiedy wskutek działań wojennych kościół św. Mikołaja legł częściowo w gruzach, ołtarz piwowarów znalazł się szczęśliwie w jednej z ocalałych części wnętrza kościelnego<sup>38</sup>, co nie uchroniło go przed zniszczeniami lat następnych, kiedy to w nieznanych okolicznościach przestała istnieć większa część wystroju rzeźbiarskiego i to po raz drugi, gdyż — jak wynikało ze stanu badań — po powrocie z Malborka brakowało także większości figur w kwaterach awersów<sup>39</sup>, a skądinąd wiadomo, że i dekorację niefiguralną musiano rekonstruować podczas konserwacji dziewiętnastowiecznej<sup>40</sup>. Konserwację sprzed kilku lat ograniczono wyłącznie do kwater malowanych.

## II. OPIS INWENTARYZACYJNY

### 1. OPIS OGÓLNY

Poddominikański ołtarz cechu piwowarów znajduje się w chwili obecnej w kościele parafialnym pw. św. Mikołaja w Elblągu. Miejsce usytuowania stanowi wysoka a wąska ściana zamykająca od wschodu boczną, południową nawę kościoła; ołtarz stoi na osi tej wydłużonej nawy.

Podstawę dla późnogotyckiego retabulum dawnego ołtarza cechowego stanowią obecnie trzy współcześnie wykonane elementy: jednostopniowy marmurowy podest, marmurowa prostopadłościenna mensa i drewniana predella.

Nastawa jest poliptykiem utworzonym przez prostokątną szafę środkową i przytwierdzone do niej dwie pary ruchomych skrzydeł; trzecia para jednostronnie malowanych skrzydeł nie jest przymocowana do nastawy. Wymiary zewnętrzne szafy ołtarzowej wynoszą  $208 \times 260 \times 44$  cm; głębokość szafy 41 cm; wymiary skrzydeł są niemal równe wymiarom połowy szafy i wynoszą ok.  $103 \times 260$  cm. Wewnętrzna para skrzydeł posiada odmienną konstrukcję w stosunku do pozostałych skrzydeł, co zostało podyktowane faktem umieszczenia w ich awersach (głębokich na ok. 13 cm) wystroju rzeźbiarskiego, podczas gdy ich rewersy pokryte są malowidłami. Łącznie nastawa mieści w sobie wystrój rzeźbiarski szafy i czterech kwater oraz 16 kwater malowanych. Wymiary malowi-

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Potwierdzeniem tego jest obserwacja malowideł m.in. z pomocą lampy kwarcowej.

<sup>38</sup> Według informacji ustnej A. Ryszkiewicza.

<sup>39</sup> Por. L. F. A. Münzenberger, jw. s. 114.

<sup>40</sup> Próbką ornamentu snycerskiego poddana badaniu w Zakładzie Konserwacji Teoretycznej KUL wykazała, iż jest to element rekonstruowany — świadczy o tym zbyt zdrowy materiał (drewno lipowe), a także zaprawa i złoceń.

deł w świetle ulegają pewnym wahaniom, ale w zasadzie można je podzielić na dwie grupy; pierwszą będą nieco większe obrazy na rewersach pary zewnętrznej (ok.  $93 \times 121$  cm), drugą tworzą pozostałe kwatery (ok.  $88 \times 118$  cm). Wszystkie konstrukcyjne części szafy oraz skrzydła (tzn. ramy i być może podobrazia, o ile te nie są wykonane z desek dębowych) sporządzono z drewna świerkowego, a rzeźby i wszelkie ozdoby snycerskie wykonano w drewnie lipowym<sup>41</sup>. Biały grunt (najprawdopodobniej kredowy) pokrywa powierzchnie części polichromowanych i złożonych jak również podobrazia kwater malowanych, wykonanych techniką mieszaną (technika temperowa i technika olejna)<sup>42</sup>.

Pełne otwarcie nastawy ołtarzowej ukazuje cały wystrój rzeźbiarski, to jest wnętrze szafy i czterech towarzyszących jej awersów. Trzy pełnoplastyczne, rzeźbione i polichromowane figury Madonny z Dzieciątkiem (wym. ok.  $60 \times 170$  cm) i flankujących ją świętych niewiast — Barbary i Katarzyny Aleksandryjskiej (wym.  $50 \times 160$  cm) wypełniają wnętrze szafy. Podobnie było we wnętrzu każdej z czterech kwater, gdzie figury nie zachowały się. Wynikiem pierwszego zamknięcia jest ukazanie ośmiu kwater malowanych, ułożonych w dwa poziome pasy z następującymi przedstawieniami: Adoracja Dzieciątka, Pokłon Trzech Króli, Adoracja Maryi i Mała Rodzina w pasie górnym, oraz Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy Chrześcijan na górze Ararat, Męczeństwo św. Katarzyny Aleksandryjskiej, Uczta u Szymona z Marią Magdaleną i Męczeństwo św. Urszuli z Towarzyszkami w pasie dolnym. Po całkowitym zamknięciu ołtarza ukazują się 4 kwatery rewersów drugiej pary skrzydeł zawierające Modlitwę w Ogrójcu i Ukrzyżowanie w części górnej oraz Zmartwychwstanie i Sąd Ostateczny w części dolnej. W sąsiedztwie ołtarza mamy jeszcze trzecią parę skrzydeł jednostronnie malowanych, ukazujących ośmioro świętych, których zestawiono w cztery pary.

Opracowanie ołtarza piwowarów — zgodnie z założeniem wstępnym — miało posiadać charakter monograficzny. Jednakże już na samym początku zarysowały się trudności wynikające ze stanu zachowania części rzeźbionej ołtarza i zróżnicowania kwater malowanych na skrzydłach poliptyku. Stąd też przed przystąpieniem do szczegółowych opisów i analiz zaistniała potrzeba dokonania pewnych ograniczeń pod względem zakresu problematyki badawczej. Ponieważ najbardziej interesującymi od strony formalnej, stylowej i treściowej okazały się kwatery malowane na dwóch parach skrzydeł wewnętrznych dlatego też przede wszystkim te malowidła będą stanowić przedmiot dalszych szczegółowych rozważań.

<sup>41</sup> Por. L. F. A. Münzenberger, jw. s. 114.

<sup>42</sup> Z powodu braku dokumentacji konserwatorskiej i badań technologicznych, wszystkie ustalenia technologiczne opierają się tylko na obserwacji autora i nie wykluczają możliwości pomyłek.

Zachowane fragmenty części rzeźbionej w zasadzie nie wnoszą nic nowego w rozwój rzeźby późnogotyckiej, a brak dwunastu figur (z awersów pierwszej pary skrzydeł ołtarzowych) nie pozwala na dokładniejszą analizę tego zespołu. Również malowidła czterech kwater trzeciej pary skrzy-

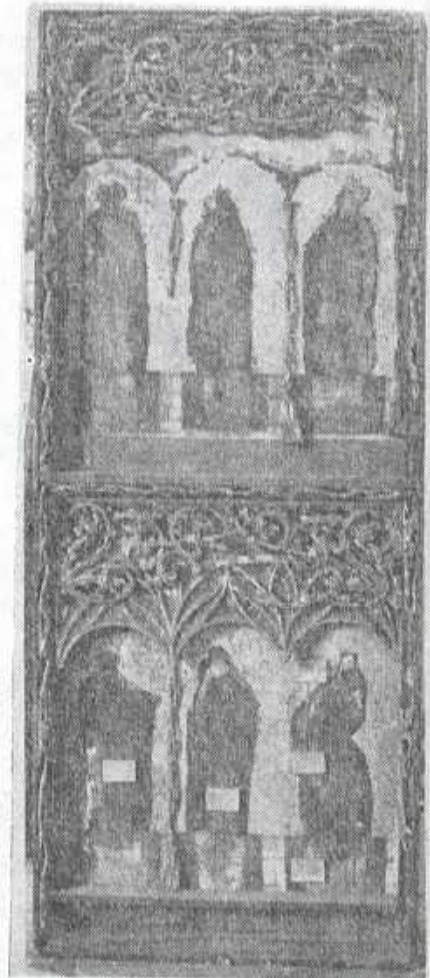
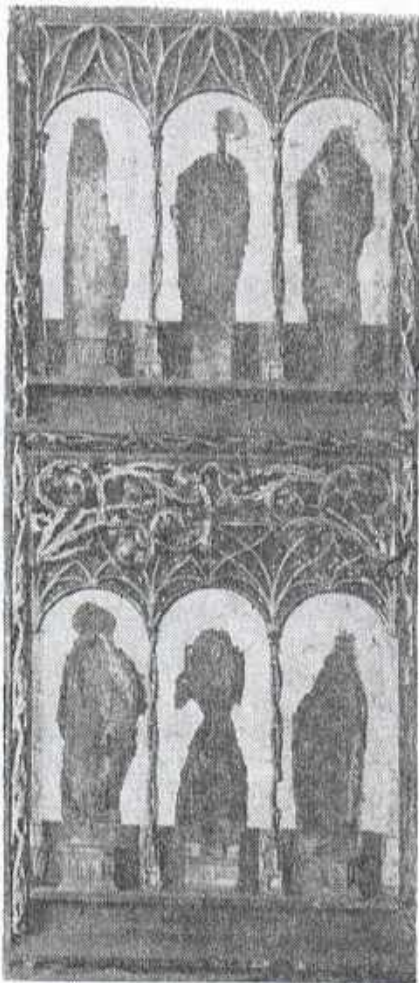


1. Ołtarz piwowarów w kościele św. Mikołaja w Elblągu. Szafa środkowa.  
(Stan obecny).

deł pozostają na marginesie opracowania ponieważ różnią się od pozostałych i są znacznie mniej ciekawe. Ostatecznie zarówno rzeźba jak i kwatery malowane trzeciej pary skrzydeł w toku dalszych rozważań zostały uwzględnione jedynie w stopniu niezbędnym dla zobrazowania całości zabytku.

## 2. OPIS SZCZEGÓŁOWY

Szafa nastawy, oglądana od zewnątrz, przedstawia formę stojącego prostopadłościanu o gładkich i dokładnie odrobionych powierzchniach ścian, zachowujących naturalną fakturę drewna świerkowego. Wnętrze



2. Ołtarz piwowarów, jw. Rzeźbione awersy skrzydeł. (Stan obecny).

otwartej szafy (il. 1) przedstawia się bardzo prosto. Wzdłuż całej podstawy (na wysokości ok. 40 cm) biegnie półka stanowiąca rodzaj podium dla trzech pełnoplastycznych, rzeźbionych i polichromowanych figur kobiecych, których znaczna wysokość zbliża je do wielkości naturalnej. Stojącej po środku Maryi z nagim Dzieciątkiem na lewym ramieniu i wspartej na półksiężycu o ludzkiej twarzy towarzyszą dwie święte męczenniczki — Katarzyna z mieczem i połową zębatego koła po prawej (patrząc od strony widza) oraz Barbara z kielichem w dłoni po lewej. Esowate przegięcie ciała, okrągła twarz, wąski i prosty nos, małe i zgrabne usta, „toczona” szyja, grube i ciężkie sploty włosów opadających na ramiona i plecy, wysoka złożona korona, wzrok skierowany przed siebie, wreszcie ubiór złożony z długiej, górą obcisłej i przepasanej sukni oraz z płaszczem gładko przylegającego do ramion a dołem przechodzącego w liczne fałdy i silne załamania — oto szczegóły wyglądu każdej z tych trzech postaci. Polichromia rzeźb przedstawia się następująco: karnacje bladoróżowawe, włosy ciemnobrązowe, płaszcze ciemnobłękitno-zielonkawe ze złożonymi pasami obrzeży, suknie czerwone, ale w odcieniu ceglasto-brązowym. Sylwety świętych wyraźnie rysują się na złożonym tle, którego powierzchnię ozdobiono rytym ornamentem o motywie stylizowanej palmety. Górną część szafy wypełnia podniebie w kształcie trójprzęsłowego, gotyckiego sklepienia sieciowego o barwie ciemnobłękitnej i złożonej sieci żebrowań. Wszystko to ujęte jest prostokątem czola szafy pomalowanego w odcieniu cynobrowym. Na cztery kwatery awersów (il. 2) składają się bardzo podobne elementy: prostokątny kształt, półka dolna, złożone i tak samo zdobione tło, trójdzielne podniebie (o prostszym rysunku sieci) z tym, że to ostatnie jest obniżone i między nim a górną grawędzią kwatery tworzy się druga wnęka (szersza od dolnej); na złożonych tłach rysują się kontury dawnych rzeźb — są to obrysy figur w obrębie których tło nie było złożone, lecz tylko pokryte gruntem. We wszystkich kwaterach są pozostałości dwudzielnych kolumniek, splecionych z sękatych łodyg winorośli, są też resztki bujnych splotów ornamentu rzeźbiarskiego.

Zamykając parę skrzydeł wewnętrznych przechodzimy do opisu kwater malowanych w kolejności pierwszego i drugiego zamknięcia ołtarza.

1. **A d o r a c j a D z i e c i ą t k a** (il. 3). Osoby uczestniczące w akcji — zarówno tutaj, jak i w innych obrazach — zajmują miejsca pierwszoplanowe. Oto Maryja uklęka na ziemi ze złożonymi w geście modlitewnym dłońmi i ze wzrokiem skierowanym ku nagiemu Dzieciątku, które leży na białej chuście, podtrzymywanej u wezłowia przez jednego z dwóch aniołków; postać Dzieciątka znajduje się w środku grupy figurальной. Po stronie prawej stoi starzec, św. Józef, trzymający zapaloną świecę. Tuż za jego plecami, na skraju obrazu uklęka brodaty pasterz



a przed nim, to jest najbliżej widza, widać głowy dwóch zwierząt i wiklinowy kosz z sianem, wół zajada siano, podczas gdy osioł stoi ze zwieszoną głową. Wszystko to dzieje się na tle ruin jakiegoś czworobocznego pomieszczenia, wzniesionego niegdyś z kamiennych ciosów; wprost na mu-



3. Oltarz piwowarów, jw. Adoracja Dzieciątka.



4. Oltarz piwowarów, jw. Pokłon Trzech Króli.

rach ruiny wspiera się drewniana konstrukcja dachowa ze strzępami słomianego poszycia. W lewym górnym narożniku unosi się niewielka postać anioła trzymającego w dłoniach biały arkusz pokryty znakami pisma, a w narożniku przeciwległym wyłania się samotna gwiazda, jaśniejąca na ciemnobłękitnym tle. W wąskim prześwicie między ruiną i lewą krawędzią obrazu uwidacznia się fragment dalekiego, górzystego krajobrazu i nieboskłon, który przybiera osobliwy kształt jakby wielkiego tunelu utworzonego z szeregu nakładających się odcinków łuku — świetlistych i drobnych nad horyzontem, ciemniejących i coraz szerszych ku górze.

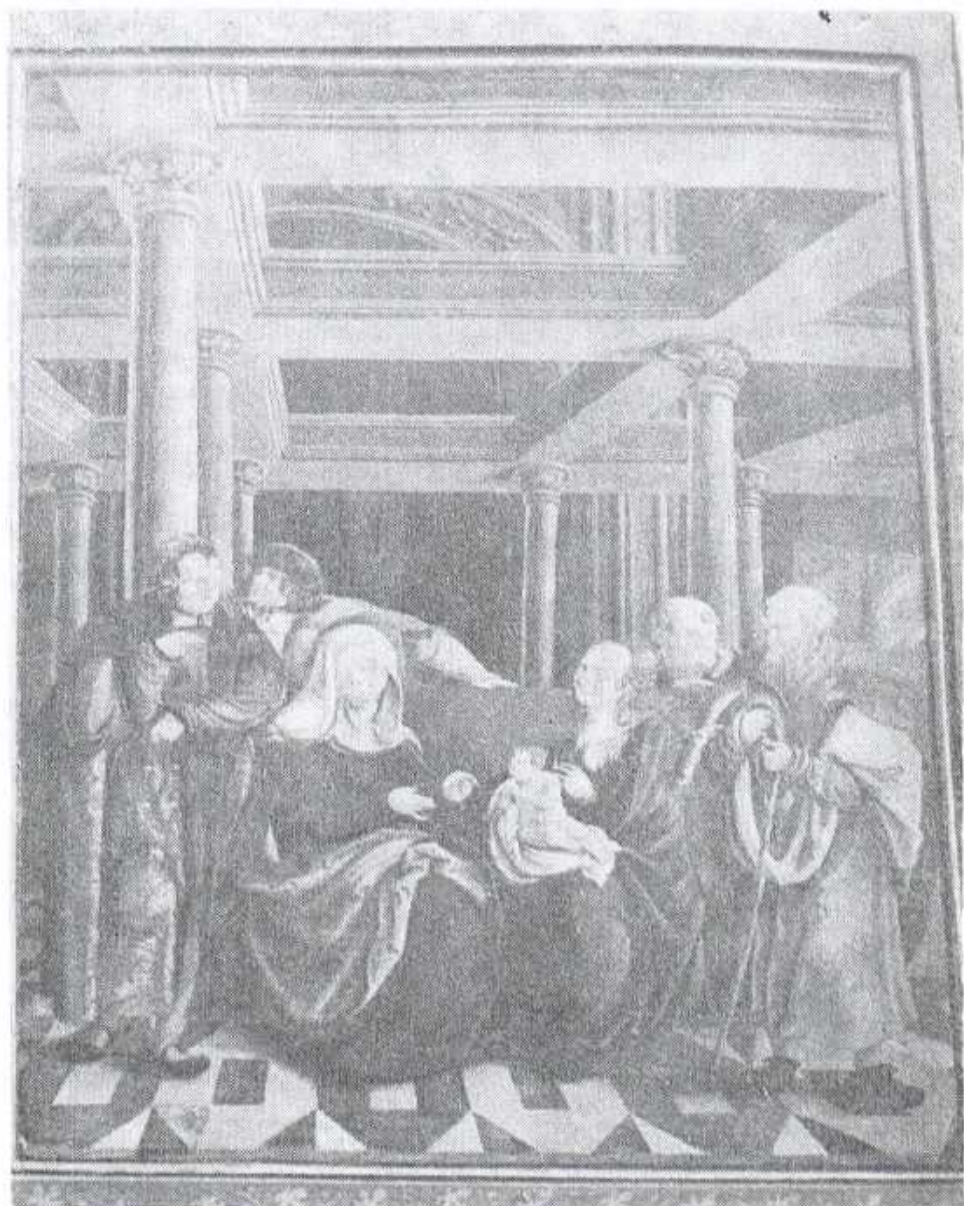
2. *Pokłon Trzech Króli* (il. 4). Ruiny monumentalnej budowli z ciosów kamiennych wypełniają niemal całą prawą połowę obrazu. W części dolnej usiadła Maryja, podtrzymuje lewą ręką Dzieciątka siedzące na jej kolanach, a prawą ujmuje grzbiet księgi wspartej o kolana Pochyliwszy głowę w lewo zdaje się nie dostrzegać dostojnych gości, z których najstarszy, w brokatowo-gronostajowym płaszczu, złożył już swój dar, trzymany teraz przez Józefa stojącego poza plecami Maryi, i przyklęknął przed Dzieciątkiem i jego matką. Dwaj pozostali, ubrani w mieszczkańskie szuby jakby dopiero co wkroczyli i stanęli z darami w dłoniach, zapełniają sobą lewą połowę dolnej części obrazu. Królowie weszli poprzez szopę, której drewniane słupy i zniszczony słomiany dach, przylegając do murowanej ruiny, tworzą rodzaj bramy wejściowej, poza którą roztacza się daleki widok pejzażowy z drzewami, architekturą i pasmem wysokich gór. Świetlisty, znany z poprzedniego obrazu nieboskłon wznosi się ponad pejzaż i dopełnia reszty obrazu. Ponad szopą migotliwie płonie mała gwiazda a w prawym narożniku unosi się anioł, trzymający w wyciągniętych dłoniach arkusz ze znakami pisma.

3. *Adoracja Maryi* (il. 5). Szesnastu klęczących mężczyzn, przedstawicieli hierarchii duchownej i świeckiej, zapełniło półkołem dolną część obrazu. Miejsca najbliższe widza (od lewej ku prawej) zajęli: papież, kardynał i biskup — wszyscy trzej w strojach pontyfikalnych oraz zupełnie tyłem zwrócony jakiś władca w koronie i rycerz w pełnej zbroi. Ponad adorantami unosi się stojąca postać Maryi z Dzieciątkiem na lewym ramieniu, wsparta na sierpie księżycy. Całą jej postać otaczają promieniujące kręgi światła, obramione wieńcem pięćdziesięciu róż, przedzielonych pięcioma medalionami z wizerunkiem Pięciu Ran (przebite serce, dłonie i stopy). Górne naroża wypełniają pojedyncze postacie dwóch aniołów unoszących się w locie i grających na instrumentach muzycznych. Całości dopełniają szarawo-białe obłoki na tle ciemnego błękitu.

4. *Mała Rodzina* (il. 6). Tłem sceny jest wnętrze sali kolumnowej, w której stosunkowo wysokie kolumny z roślinnymi kapitelami podtrzymują kratownicę złożoną z ciężkich drewnianych belek. Poprzez



5. Oltarz piwowarów, jw. Adoracja Maryi.



6. Oltarz piwowarów, jw. Mała Rodzina.

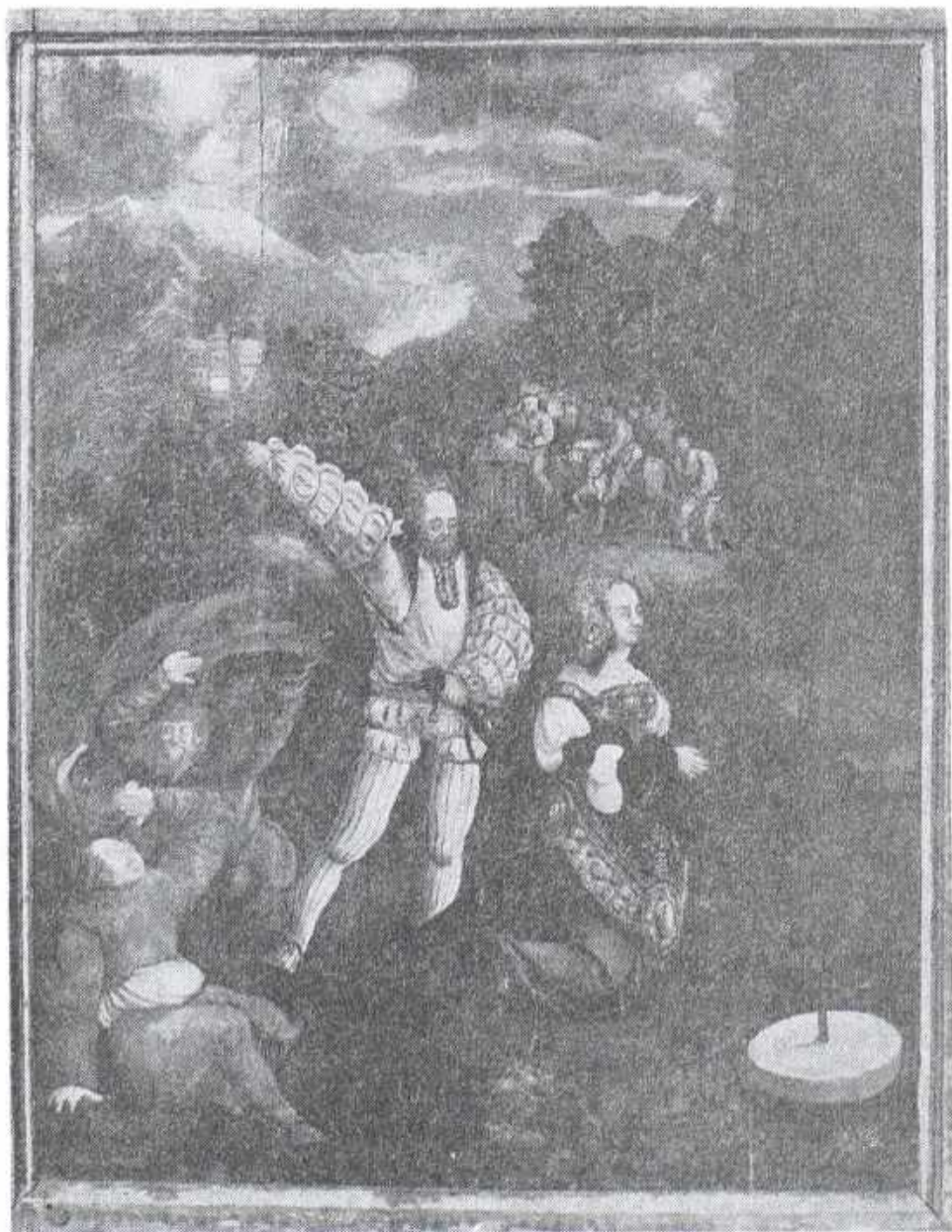
kasetonowe prześwity międzybelkowe widoczne stają się fragmenty jakby gurtów sklepiennych. W środku sali, na dwubarwnej posadzce o geometrycznym wzorze, stoi ława z wysokim zapleckiem. Zwrócone ku sobie usiadły tam dwie niewiasty — Maryja z Dzieciątkiem na kolanach i św. Anna, zabawiająca się z wnukiem sznurem paciorków. Za plecami kobiet przystanęli rozmawiający ze sobą czterej mężczyźni — dwaj młodszy przy św. Annie, dwaj starzy przy Maryi.

5. *Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy Chrześcijan* (il. 7). Akcja tej sceny rozgrywa się w otoczeniu przyrody; po stronie prawnej teren dźwiga się tarasowato ku górze i kończy się masywem lasu, podczas gdy przeciwległa strona ukazuje (poza falistością terenu) rozległy widok na położone w dali budowle, lasy i łańcuchy górskie. I tutaj ponad wszystkim rozciąga się znowu świetlisty nieboskłon. Grupa mężczyzn, złożona z jakiegoś dostojnika na koniu i skupionych przy nim czterech pieszych żołnierzy, wypełniła lewą, dolną część obrazu. Mężczyźni przystanęli na tle zieleni drzew i krzewów, mając przed sobą widok kata w chwili, gdy wzniesiona jego prawa ręka szykuje się do zadania mieczem ciosu trzymanej przezeń za włosy ofierze, którą jest młody człowiek w białej szacie. W pobliżu nóg kata leży już ciało innego mężczyzny z odciętą głową, a nieco z boku trzeci — z przebitą pierśią. Na dalszym planie, w głębi obrazu, żołnierze przywodzą całą grupę nagich mężczyzn, wśród których widać biskupa z mitrą na głowie. Jeszcze wyżej wyłaniają się z głębi lasu niezliczone sylwetki skazańców strącanych następnie w dół; widzimy właśnie moment, w którym żołnierz strąca jedną z ofiar za pomocą dzidy.

6. *Męczeństwo św. Katarzyny* (il. 8). I to męczeństwo dokonuje się w scenerii pejzażowej. Prawy brzeg obrazu wypełnia masywna konstrukcja podtrzymująca duże drewniane koło najeżone ostrzami; inne, mniejsze i wykonane z kamienia koło leży na ziemi. Oczekująca na śmierć Katarzyna ukłękła przed tą machiną i ze złożonymi modlitewnie dłońmi nie zdradza żadnego niepokoju chociaż za jej plecami stoi kat, a jego szeroko rozstawione nogi i wyciągany z pochwy miecz zwiastują, że zajął pozycję gotowości do zadania ostatecznego ciosu. U stóp kata, w lewym narożniku, kłębią się jakieś dwie postacie męskie; jeden z nich, pólżąc na ziemi, wznosi lewą rękę jakby w geście obronnym, postać drugiego jest jeszcze bardziej niespokojna, a jego płaszcz niemal wiruje. W głębi pod drzewami przystanęła liczna grupa pieszych i konnych, którzy z oddali śledzą przebieg zdarzenia. Reszty dopełnia pejzaż z masywem górskim i jakąś budowlą oraz niewielki wycinek nieba wypełnionego skłębionymi, ciemnymi chmurami, spoza których przebija się silne światło.



7. Oltarz piwowarów, jw. Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy Chrześcijan.



8. Ołtarz piwowarów, jw, Męczeństwo św. Katarzyny.



7. Uczta u Szymona (il. 9). Obraz ukazuje część wysokiej sali z widocznymi fragmentami dwóch ścian narożnych; jedną wzniesiono z ciosów kamiennych i w niej umieszczono prostokątny, zamknięty łukiem odcinkowym otwór drzwiowy, w którego prześwicie widoczny jest daleki pejzaż; drugą można nazwać ścianą tylko w partii najwyższej, ponieważ wysoka część dolna tworzy prostokątnie obramiony wielki otwór i tylko kolumna podtrzymuje górny pas muru. Wzdłuż linii tej ściany, na dwubarwnej posadzce (powtórzonej z obrazu Małej Rodziny) wznosi się niski marmurowy podest a na nim biało nakryty stół. Tu odbywa się scena Uczty. Środkowe miejsce zajmuje Chrystus, mający po lewej stronie gospodarza, a po prawej drugiego współbiednika (siedzącego tyłem do widza). Maria Magdalena przykłękała na posadzce przed stołem i mocno pochylona ku ziemi włosami ociera stopę Chrystusa. Nieco w głębi wchodzi do wnętrza młody człowiek z naczyniem w rękę i zdejmując beret z głowy czyni powitalny ukłon. W samym narożniku podczaszy nalewa wino a służąca zbliża się do stołu niosąc napelnioną misę. Prawą część obrazu, poza ucztującymi, wypełniają budowle i uwidacznia się tunelowy nieboskłon.

8. Męczeństwo św. Urszuli z Towarzyszkami (il. 10). Tuż przy brzegu jakiejś zatoki stoi żaglowiec, którego zaledwie część rufowa z dwoma olinowanymi masztami i wydętym od wiatru pojedynczym żaglem mieści się w ramach obrazu. Zbity z desek trap łączy statek z brzegiem. Akcja męczeństwa jest już w toku. Wśród zgromadzonych na żaglowcu towarzyszek Urszuli, pomiędzy którymi jest także biskup w szatach pontyfikalnych, uwijają się dwaj żołnierze zadający ciosy; inny żołnierz czyni to samo stojąc na drewnianym pomoście, jeszcze inni celują z brzegu — jeden z łuku, drugi z broni palnej; także u stóp trapu widzimy ponoszące śmierć dwie młode kobiety — jedna ujęła dłońmi swoją zakrwawioną głowę, druga otrzymuje cios w plecy. Poza tym wszystkim widnieje rozległy przestwór wód ujęty z prawej strony coraz wyżej unoszącym się brzegiem z szeregiem budowli i zielenią drzew, a z lewej łańcuchem skalistych gór ciągnących się aż po linię horyzontu. Świetlisto-błękitny nieboskłon zamyka górną część obrazu.

9. Modlitwa w Ogrójcu (il. 11). Wśród ogołoconego z roślinności terenu wznosi się stożkowaty, postrzępiony szczyt skalny, przy którym, w samym środku obrazu, klęczy Chrystus. Ku modlącemu się Chrystusowi zlatuje anioł z kielchem w dłoniach w chwili, gdy apostołowie pogrążeni są we śnie. Jakub zasnął w pozycji siedzącej oparłszy się o skałę, przed nim śpi leżący z mieczem w rękę Piotr, a najmłodszy z nich, Jan, z księgą w dłoni, zdrzemnął się oparty o kamienne glazy w głębi ogrodu. Za plecami Jana i daleko cofnięte w głąb sterczą skały układające się na kształt bramy i tamtędy właśnie wkracza gromada



9. Ołtarz piwowarów, jw. Uczła u Szymona.



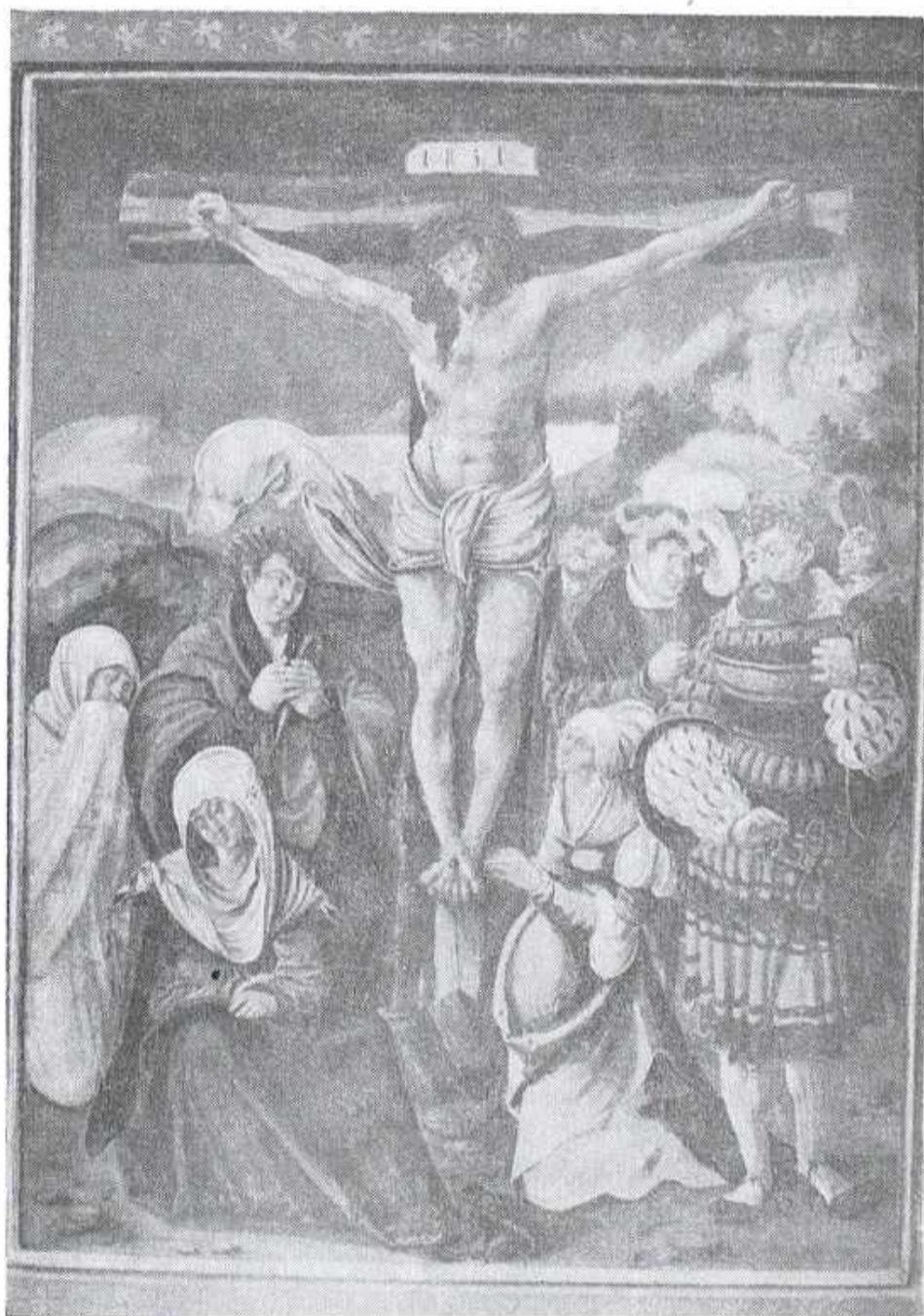
10. Oltarz piwowarów, jw. Męczeństwo św. Urszuli z Towarzyszkami.

zbrojnych, ale sylwetki ich są tak małe i tak wtopione w tło, że można je dostrzec tylko z małej odległości.

10. **Ukrzyżowanie** (il. 12). Dwa pnie tylko z grubsza ociosane i zestawione w kształcie dużego „T” tworzą krzyż, na którym zawisło muskularne ciało Chrystusa, wypełniając środek obrazu. Krwawiące rany rąk i nóg (przybitych jednym gwoździem), przebity bok i pochylona w prawo głowa w cierniowej koronie — wszystko świadczy, że skazaniec już umarł. Krzyż jest niski tak, że głowy stojących pod krzyżem znajdują się na wysokości bioder Chrystusa. Lewą stronę obrazu zajmują trzy postacie: siedząca na ziemi Maryja, stojący za nią św. Jan i klęcząca (na skraju obrazu) postać niewieścia; inna niewiasta klęczy u stóp krzyża z prawej strony, gdzie umieszczeni są pozostali uczestnicy tej sceny, tj. czterej mężczyźni, wśród których wyróżnia się szczególnie postać wysuniętego na pierwszy plan (być może setnika). Pagórkowaty po lewej i górzysty po prawej pejzaż, widoczny w górnej części obrazu oraz ciemniejące ku górze niebo dopełniają reszty.



11. Oltarz piwowarów, jw. Modlitwa w Ogrójcu. Fragment kwatery.



12. Oltarz piwowarów, jw. Ukrzyżowanie.



13. Oltarz piwowarów, jw. Zmartwychwstanie.

11. *Zmartwychwstanie* (il. 13). Prostopadłościenny grobowiec z leżącą na nim poprzecznie i odsuniętą w lewo pokrywą znajduje się poniżej kamienistego wzniesienia, opadającego falistą linią ku prawej krawędzi obrazu; w miarę, jak maleje owo wzniesienie tym dalszy odsłania się widok na rozległy pejzaż, rozbudowany z prawej strony obrazu. Chrystus Zmartwychwstały zapełnia sobą cały środek obrazu, unosząc się pionowo ponad otwartym grobowcem. Muskularne ciało ze śladami ran osłania jedynie perizonium, gdyż płaszcz prawie całkowicie zsunął się z jego ramion i uleciał ku górze rozwiany podmuchem podobnie, jak rozwiana w locie chorągiew, którą trzyma w lewej dłoni. Przy narożach grobowca znajdują się trzej uzbrojeni strażnicy, pogrążeni we śnie — dwóch siedzi, trzeci na wpeł leży przed grobowcem, mając zamknięte oczy i trochę niezrozumiały gest uniesionej ku górze ręki.

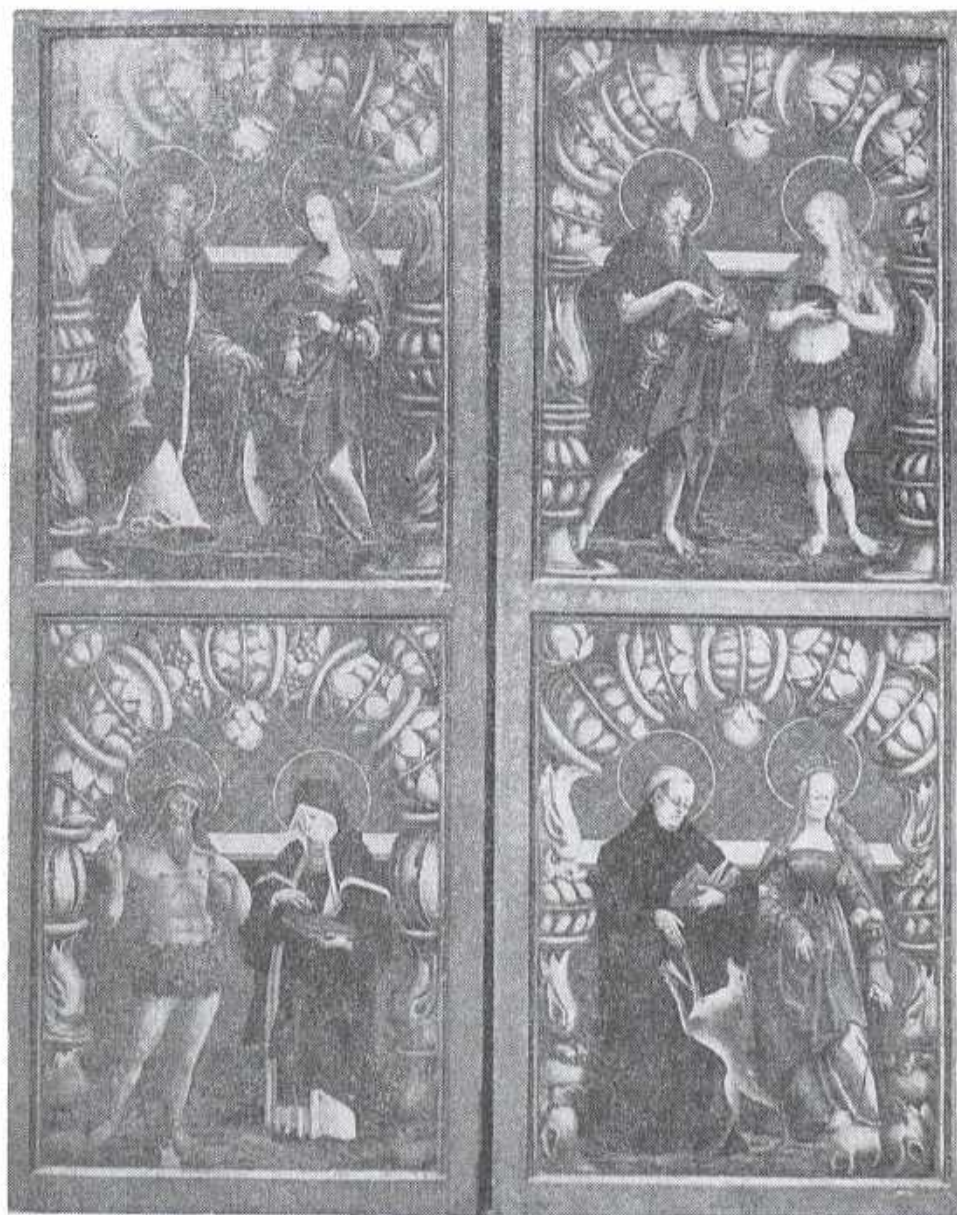
12. *Sąd Ostateczny* (il. 14). Obraz dwustrefowy, podobny w układzie do Adoracji Maryi. Strefę górną, zajmującą około 2/3 wysokości obrazu wypełniają trzy duże postacie. Chrystus zajmuje środkowe miejsce zasiadając na łuku tęczy i mając pod stopami kosmiczną kulę świata, w której przeźroczystym wnętrzu widać niebo i ziemię ukształtowaną w rozległy pejzaż. Nieco poniżej Sędziego klęczą na obłokach dwie towarzyszące mu osoby — Maryja (po prawej) i św. Jan Chrzyciel (po lewej). Poza głową Chrystusa układają się w poziomą linię miecz i lilia, a w narożnikach, ponad głowami świętych, unoszą się dwaj aniołowie dmący w długie a cienkie, esowato wygięte trąby. W środku dolnej strefy toczy się walka o człowieka między aniołem, uzbrojonym w wyciągnięty ku górze miecz, i szatanem; po bokach widoczne są sylwetki trojga ludzi wychodzących z ziemi i sylwetka innego diabła.

*Trzecia para skrzydeł.* Skrzydła te są malowane jednostronnie a ich odwrocia (ściślej — tylna strona desek podobrazia) noszą wyraźnie ślady odręcznej obróbki ciesielskiej. Warto zwrócić uwagę na brak śladów wskazujących na istnienie zawiasów bocznych przy równoczesnej obecności zaczepów przy górnej krawędzi skrzydeł. Cztery malowane kwatery różnią się w zasadzie tylko przedstawieniami figuralnymi. Boki i górę każdego obrazu wypełnia obramienie przechodzące w półkolistości zamknięty łuk; składa się ono z wielkich i ciężkich, silnie stylizowanych owoców, liści i perścieniowatych łączników, przy czym każde z obramień ma nieco inny dobór i układ elementów składowych. Porośnięty niską trawą i usiany drobnymi kamykami teren sięga do wysokości 1/5 pola obrazu, granicząc z dwukrotnie wyższą ścianą muru wzniesionego z ciosów kamiennych. Pozostałą część tła, ograniczoną krawędzią muru i łukiem girlandy, stanowi jednolita ciemnobłękitna płaszczyzna, na której wykreślono siatkę ukośnej kratownicy. W tak ukształtowane tło włączono cztery pary świętych — mężczyźni z lewej, a kobiety z pra-



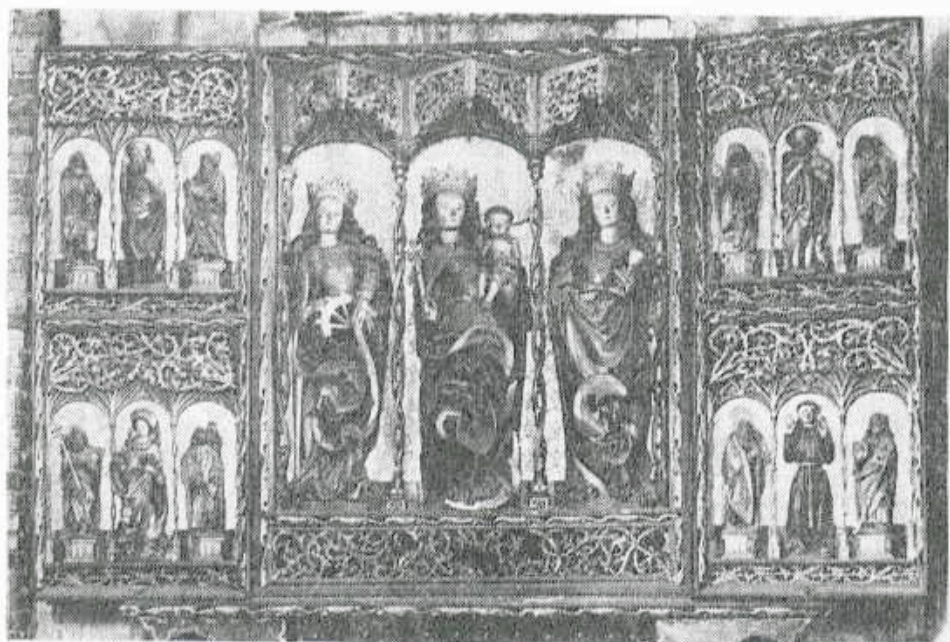
14. Ołtarz piwowarów, jw. Sąd Ostateczny.





15. Oltarz piwowarów, jw. Trzecia para skrzydeł. (Stan obecny).

wej strony każdego obrazu. A oto ich charakterystyka: — górna kwatera lewego skrzydła (il. 15): brodaty starzec z wielką łysiną, ubrany w strój zakonny, w prawej dłoni trzyma dzwonek, prawą oparł na lasce; stojąca obok młoda niewiasta w długiej, obeisłej sukni i luźnym płaszczu, z długimi włosami opadającymi na ramiona, w koronie na głowie, z kołem młyńskim opartym o ziemię; — dolna kwatera lewego skrzydła (il. 15): brodaty starzec z koroną na głowie i z hostią trzymaną w uniesionej ku górze prawej ręce, jego nagie ciało jedynie na wysokości bioder osłania szeroki pas upleciony z liściastych gałązek; obok niewiasta w średnim wieku, w stroju podobnym do zakonnego, lewą ręką podtrzymuje księgę, na której leży dwoje oczu; — górna kwatera prawego skrzydła (il. 15): brodaty starszy mężczyzna, ciało zamiast szaty okrywa plecionka wiklinowa sięgająca kolan z przepaską płócienną związaną w gruby węzeł, z lewego ramienia opada na ziemię luźny płaszcz, lewą dłonią podtrzymuje otwartą księgę; obok stoi naga młoda kobieta, jasne długie włosy okrywają ramiona i piersi, na biodrach ma przepaskę uplecioną z liściastych gałązek, oburącz podtrzymuje trzy niewielkie chle-



16. Ołtarz piwowarów, jw. Dawny wystrój rzeźbiarski (Zdjęcie archiwalne IS PAN).

by; — dolna kwatery prawego skrzydła (il. 15): starszy bez brody zakonnik w obszernym habicie, z wielką tonsurą na głowie podtrzymuje otwartą księgę, wsparta o niego stoi na tylnych tylko nogach łania z wbitą w pierś strzałą; obok stoi młoda niewiasta w długiej sukni i luźnym płaszczu, z koroną na głowie, i małym barankiem u stóp.

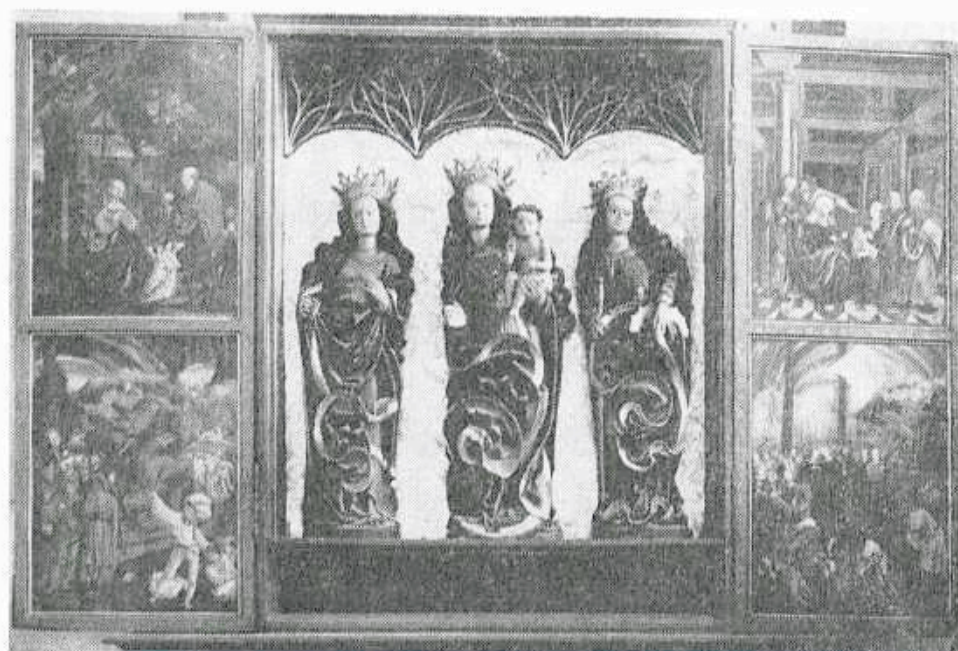
### 3. STAN ZACHOWANIA OBIEKTU

Aktualny stan zachowania jest wypadkową dwóch okresów zniszczenia i następujących po tym konserwacjach. W związku z tym powstaje pytanie odnośnie do stopnia autentyczności zabytku. Pewnej odpowiedzi mogłyby udzielić jedynie badania technologiczne. Niestety, dane takie nie istnieją i podane tutaj spostrzeżenia opierają się na zewnętrznym oglądzie obiektu, obserwacji siatki spękań warstwy malarskiej, fluorescencji lampy kwarcowej i ustnej relacji jednego z uczestników akcji konserwatorskiej.

Do autentycznych części należą wszystkie drewniane elementy konstrukcyjne ołtarza (szafa, ramy skrzydeł) i deski podobrazia. Wzmocnieniu uległa tylna ściana szafy i awersy lewego, wewnętrznego skrzydła, których deski umocniono za pomocą drewnianych nakładek, przytwierdzonych metalowymi wkrętami. Z wystroju rzeźbiarskiego szafy zachowały się trzy duże figury oraz podniebie — we wszystkich dokonano przemalowania polichromii. W stanie figur zaszły następujące zmiany: przestawienie figur św. Barbary i św. Katarzyny (por. ilustracje 1 i 16), rekonstrukcja prawej dłoni św. Barbary i utrata jej atrybutu (kielicha), utrata berła trzymanego przez Maryję w prawej dłoni, rekonstrukcja jednego z atrybutów św. Katarzyny w postaci zębatego koła. Całkowicie przestały istnieć baldachimy i wszelkie inne ozdoby rzeźbiarskie. Odwrotna sytuacja ma miejsce w przypadku czterech kwater towarzyszących otwartej szafie, gdzie nie ocalała żadna z dwunastu figur, przy częściowym zachowaniu się dekoracji rzeźbionej (il. 2) z tym, że i w tych fragmentach są elementy rekonstruowane w XIX wieku. Tak daleko posunięty proces zniszczenia awersów wewnętrznej pary skrzydeł sprawia, że obecnie skrzydła te są zdemontowane i szafę flankuje jedynie druga para skrzydeł (il. 17). Dwa inne elementy związane z szafą, tj. predella i zwieńczenie są uzupełnieniami z lat ostatnich<sup>43</sup>. Konserwatorzy dziewiętnastowieczni przemalowali wszystkie kwatery bez względu na

<sup>43</sup> W okresie przedwojennym ołtarz nie posiadał żadnego zwieńczenia a predella została wykonana najprawdopodobniej na wzór zniszczonej; taki kształt zewnętrzny, jaki wtedy otrzymała, upodabniał ją do dwóch innych, np. do predelli z zachowanego ołtarza Trzech Króli. Ostatnio sporządzona predella w niczym nie przypomina dawnych.

stopień uszkodzeń. Największe zniszczenia nastąpiły w scenie Męczeństwa św. Katarzyny, gdzie deski podobrazia rozeszły się, tworząc szczeliny a warstwa malarska w części odpadała, lub odstawała od podłoża; kolejne konserwacje sprawiły, że dziś są tu znaczne zniekształcenia aż do zatarcia wielu szczegółów (chwilami niemożliwych do odczytania). Podobne zniszczenia zaistniały w górnej kwaterze tego samego skrzydła, tj. w scenie Pokłonu Trzech Króli z tym, że nie objęły całego obrazu a tylko postacie Maryi z Dzieciątkiem i klęczącego króla. Inny rodzaj uszkodzeń, wynikający najprawdopodobniej z silnego przemycia, ma miejsce w kwaterze ze sceną Ogrójca i w kwaterze Ukrzyżowania — tutaj tylko w części górnej (łącznie z głową Ukrzyżowanego). Ostatnia (powojenna) konserwacja malowideł w znacznym stopniu przybliżyła je do stanu pierwotnego dzięki temu, że usunięto (całkowicie lub w stopniu maksymalnie możliwym) skutki dawnych przemalowań, docierając do autentycznych warstw; wydaje się, że nie uniknięto przy tym nadmiernych przemyc. W najlepszym bodaj stanie przetrwała część fragmentów pejzażowych i karnacji.



17. Ołtarz piwowarów, jw. Obecny wygląd szafy z jedną parą skrzydeł.

## III. ANALIZA FORMALNO-PLASTYCZNA

## 1. OGÓLNY UKŁAD KOMPOZYCJI

Rzeźbiona, bądź malowana postać ludzka, z pełną jej charakterystyką, dekoracyjne elementy rzeźbione i różnorodne tło obrazów, oto zasadnicze składniki kompozycji ołtarzowej. Dobór tych składników był dość staranny i najwyraźniej uwarunkowany dążeniem do jasnego i przejrzystego zobrazowania każdej sceny. Akcentowanie zasadniczego tematu prowadzi do eliminacji wszystkiego, co jest zbędne, a jeżeli artysta nie mógł zredukować liczby pewnych elementów (np. dużej liczby osób w scenach Męczeństw) wówczas stopniuje ich wielkość i tak je rozmieszcza, aby nie zatracić wyrazistości i czytelności danej sceny. Stosowanie szeregu zasad kompozycyjnych jest w tym dziele sprawą oczywistą i spróbujemy je wyłowić.

Odnosnie do rzeźbionej części nastawy (widocznej przy pełnym otwarciu ołtarza) zasadami tymi są: ścisła symetria, jasna rytmika w rozmieszczaniu elementów, operowanie pionami i poziomami — stąd izokafalizm figur przy jednoczesnej ich frontalności, wyważenie i równowaga kierunku i ciężaru; w ten sposób każda rzeźbiona kwatera była niejako „miniaturą” wnętrza szafy środkowej.

Znacznie bogatszy repertuar rozwiązań kompozycyjnych odnajdziemy w malowidłach dwunastu kwater, które rozmieszczono na powierzchni dwóch par ruchomych skrzydeł, podczas gdy trzecia para wymaga odrębnego potraktowania.

Wobec ośmiu kwater pierwszego zamknięcia przyjęto podwyższony, górno-prawo-boczny punkt widzenia, w stosunku zaś do czterech kwater pełnego zamknięcia, tenże górny punkt widzenia uległ przemieszczeniu na stronę lewą. Takie ujęcie i takie umiejscowienie źródeł światła ma swoje konsekwencje w całości modelunku i w uzyskanych efektach światła i cienia. W dwunastu kwaterach ukazano sceny wielopostaciowe, przy czym i ich kompozycje są zamknięte, nie zdradzają tendencji do wychodzenia poza ramy; postacie skrajne zazwyczaj zwracają się ku środkowi obrazu, to jest ku głównym akcentom tematycznym. Znaczna część kompozycji ciąży wyraźnie ku układom mniej lub bardziej symetrycznym; najwyraźniej widoczne jest to w Adoracji Maryi, Sądzie Ostatecznym, Małej Rodzinie i w Adoracji Dzieciątka, nieco mniej w Ukrzyżowaniu i Zmartwychwstaniu; w dwóch pierwszych (tj. w Adoracji Maryi i w Sądzie Ostatecznym) zastosowano ponadto wyraźny podział na strefę górną i dolną.

Kolejną zasadą kompozycyjną będzie tutaj rytmiczne powtarzanie różnych form architektonicznych, figuralnych, pejzażowych, lub akcentów barwnych. Rytm ten bywa jawny, lub ukryty, występujący w obrę-

bie jednej kwatery, lub ujawniający się dobitnie dopiero w zestawieniu sąsiadujących ze sobą kwater, nie mniej dochodzi do głosu często, ożywiając całość kompozycji. Temu samemu celowi służy wielokierunkowość w układzie elementów kompozycyjnych, wyznaczających szereg linii pionowych, poziomych, skośnych, lub diagonalnych oraz ruch nadawany poszczególnym uczestnikom akcji. Dodajmy, że ożywienie nie prowadzi tutaj do zbytowego zdynamizowania, ponieważ — i to chyba w sposób świadomy — sprzeciwia się temu przeciwstawność kierunków, stąd więcej zdaje się tu być dynamiki ukrytej niż jawnej. Ruchy i gesty osób w zasadzie są podyktowane rozgrywającą się akcją, lub wykonywanymi czynnościami, ale trudno się oprzeć wrażeniu, że w niejednym przypadku są one mało przekonywujące, będące raczej „upozowaniem” postaci w ruchu. W znacznej mierze, a może nawet przede wszystkim jest to rezultat niewspółmierności między zamierzeniami i realnym patrzeniem na otoczenie a możliwościami artysty, stojącego na przelomie dwóch okresów stylowych. I dlatego, przy przemyślanym doborze elementów i stosowaniu niezbędnych zasad komponowania, znajdziemy przykłady kompozycji takich, które malarzowi „nie wyszły” z uwagi na wadliwość wzajemnych zestawień, bądź też wskutek zachwiania proporcji złączonych ze sobą elementów. Posłużymy się tu przykładami. I tak np. w *Uczcie u Szymona* (il. 9) razi niepoprawność w powiązaniu postaci Chrystusa i Marii Magdaleny ocierającej włosami jego stopę; istniejące tutaj usytuowanie sprawia, że stopa jest właściwie niczyja, a i sama postać Chrystusa silnie kontrastuje swą nadmierną i chyba nie zamierzoną celowo wielkością z postaciami towarzyszących mu mężczyzn, nie mówiąc już o zbyt małej postaci niewiasty służebnej, o wadliwych proporcjach stołu, czy błędach perspektywicznych. Do nieudanych połączeń architektoniczno-figuralnych wypadnie zaliczyć kwaterę z *Małą Rodziną* z powodu przesunięcia płaszczyzn, to znaczy górną część architektoniczną wysunięto do przodu a podpory cofnięto w tył tak, że pierwszy z lewej mężczyzna został usytuowany dokładnie w miejscu, na którym powinna spoczywać baza kolumny (por. il. 6). Inny przykład podobnego przesunięcia płaszczyzny obserwujemy w scenie *Ogrójca*, gdzie postrzępiony szczyt góry nie leży w płaszczyźnie jej podstawy i odbija się niekorzystnie na powiązaniu elementu góry z postacią Chrystusa. Brak wyważenia i jakiegoś zachwiania równowagi odczuwa się w zestawieniu elementów w prawym, górnym narożniku kwatery z *Męczeństwem Dziesięciu Tysięcy* (il. 7) — chodzi o ukształtowanie góry zakończonej masywem lasu (z kilkoma potężnymi pniami drzew), z którego wyłania się mnóstwo sylwetek ludzkich. W tej samej kwaterze, w grupie mężczyzn stojących na pierwszym planie (z lewej strony) znajduje się postać na koniu; sposób skomponowania i wzajemne proporcje jeźdźca i konia uległy dużemu za-

chwianiu. W Męczeństwie św. Urszuli część osób znajduje się na rufie okrętu skonstruowanej tak, że nie ma możliwości pomieszczenia na tym miejscu osób dorosłych, także jeden z masztów (ten w środku obrazu) nie ma żadnego wytłumaczenia konstrukcyjnego. Dla pełniejszego obrazu dodajmy jeszcze dysproporcję postaci klęczącej Maryi w stosunku do stojącego św. Józefa w Adoracji Dzieciątka, dysproporcje siedzących niewiast w stosunku do stojących mężczyzn w Małej Rodzinie, czy też postaci młodej niewiasty klęczącej u stóp krzyża w stosunku do pozostałych osób (zwłaszcza sąsiadujących z nią mężczyzn).

Kwatery trzeciej pary skrzydeł otrzymały jednolity schemat kompozycyjny. Obowiązuje w nich ścisła symetria, powtarzanie tła, obniżony punkt widzenia i niezbyt konsekwentny modelunek światłościowy. W całości obrazy te robią wrażenie statyki, płaskości i mają coś z „malowanej” rzeźby.

## 2. POSTAC LUDZKA

Charakter przedstawieniowy obrazów sprawia, że postać ludzka staje się w nich podstawowym składnikiem kompozycyjnym. W samych tylko dwunastu ukazanych scenach uczestniczy ponad sto osób przynależnych do świata nadprzyrodzonego (Chrystus, aniołowie) i do świata ziemskiego. Usytuowanie osób w układach kompozycyjnych wyczerpuje niemal wszystkie możliwe pozycje ciała — stojącą i klęczącą, unoszącą się nad ziemią (Zmartwychwstały) i będącą w locie (anioły), w ruchu i spoczynku, wyprostowaną i pochyloną; ponadto oglądamy je z profilu i w trzech czwartych (najczęściej), w ujęciu frontalnym i całkiem od tyłu. Tylne ujęcie wydaje się tu być czymś śmiałym i zachodzi dwukrotnie (w Adoracji Maryi i w Męczeństwie Dziesięciu Tysięcy). Osoby przedstawiane w scenach wielopostaciowych traktuje się z dużą uwagą, kładąc nacisk na indywidualizację i portretowość, przy silnym współczynniku realizmu, będącego wynikiem bacznej obserwacji otaczającego świata. Kilkakrotnie nawet występowanie tej samej postaci (Maryja z Dzieciątkiem, Chrystus, św. Józef) nie powoduje mechanicznego powielania, lecz za każdym razem traktuje się je indywidualnie. O ile niewiasty, będące w liczniejszej mniejszości, wykazują duże podobieństwo pod względem wieku i typu urody, to mężczyźni prezentują całą galerię typów, zajmujących różne stopnie w hierarchii kościelnej i społecznej. W anatomicznym ukształtowaniu postaci dominuje fizycznie silna struktura ciała i stąd wiele figur męskich, z postacią Chrystusa na czele, wykazuje mocną, masywną, lub wręcz atletyczną budowę. Rozpatrując budowę ciała ludzkiego od strony jej poprawności dostrzeżemy zarówno to, co można nazwać pewną manierą, jak też wyraźne błędy. Manierą będzie tu np. charakterystyczne

pochylenie dłoni rąk lekko ku dołowi w tych razach, kiedy one łączą się w geście modlitewnym lub są wyciągnięte do przodu. Do błędów natomiast wypadnie zaliczyć skrzywienie w twarzy Chrystusa (jakby porażonej) z Ucztu u Szymona (il. 9) odbiegającą od innych twarzy i zachwia-  
ne proporcje w budowie ciała Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwych-  
wstałego, niezgodny z prawdą układ i napięcie mięśni w ciele Chrystusa  
wiszącego na krzyżu (już po zgonie). Przynajmniej u kilku postaci kłę-  
zczących występuje charakterystyczne, ale nienaturalne podkurczenie i za-  
razem przesunięcie w bok zarysowującej się poprzez szaty nogi bliższej  
widza (np. Chrystus w Ogrójcu, papież w Adoracji Maryi, św. Katarzyna  
i inne). Dalekie od prawdy pozostają niektóre upozowania, a zwłaszcza  
pozycja nóg np. żołnierzy strzelających i zadających ciosy w Męczeń-  
stwie św. Urszuli, albo młodego człowieka na środku sali w Ucztu  
u Szymona; w tym ostatnim przykładzie jest również złe usytuowanie  
naczynia trzymanego w lewej ręce, a zachodzącego za prawą nogę.

Rysy twarzy, kształt nosów (przeważnie prostych) i ogólny typ urody  
przynależą — poza wyjątkami — do typu europejskiego i mają liczne  
odpowiedniki w malarstwie północnoeuropejskim. Do wspomnianych wy-  
jątków należą rysy semickie św. Józefa i kłęzącego króla w Pokłonie  
Trzech Króli, negroidalne rysy młodego króla w tymże obrazie, jak też  
rysy mongolskie dające się zauważyć np. w twarzach dwóch zagadko-  
wych mężczyzn wypełniających lewy dolny narożnik kwatery z Męczeń-  
stwem św. Katarzyny. W charakterystyce osób, mimo wielkiej ich liczby  
i sprzyjających tematów (sceny męczeństw, częściowo sceny pasyjnej),  
unika się wszystkiego, co byłoby groteskowością, karykaturą, czy wy-  
razem okrucieństwa i brutalności; jedynym chyba wyjątkiem jest głowa  
dalszoplanowego mężczyzny w scenie Ukrzyżowania, nasuwająca skoja-  
rzenia z głowami oprawców w licznych malowidłach późnogotyckich  
(il. 12).

Wspomniana wcześniej dążność do indywidualizowania nie oznacza  
całkowitego wykluczenia powtórzeń, które zachodzą w ukształtowaniu  
części głów i w niektórych twarzach, co zdaje się być wynikiem kon-  
sekwentnego stosowania modelunku według raz przyjętego sposobu i za-  
razem wynikiem upodobania w pewnym typie urody, którego wyznac-  
nikami są: okrągłość twarzy, wysokie czoło, dość mocno podkreślone,  
zaokrąglone policzki, wydatne i zaokrąglone nosy. Określenia te nie mają  
zastosowania do uczestników sceny ogrójcowej i sceny Zmartwychwsta-  
nia oraz do kilku mężczyzn z innych obrazów, gdzie twarze są spłasz-  
czone, brody zaostrome, a kości policzkowe mocno wystające. Również  
ośmioro świętych ze skrajnych skrzydeł wykazuje inny typ urody, inny  
modelunek ciała i ukształtowanie jego detali (np. dłonie o długich a cien-  
kich palcach) — zgoła inny warsztat.



## 3. UBIORY I OREŻ

Ubiory i uzbrojenie pełnią w omawianych malowidłach rolę podwójną: stanowią dopełnienie charakterystyki postaci i są ważnym elementem kompozycyjnym. Bez trudu odnajdziemy w nich ubiory konwencjonalne, szaty pontyfikalne i stroje aktualizowane, współczesne twórcom ołtarza. Do kategorii szat konwencjonalnych, na ogół nie podlegających aktualizacji, zaliczymy szaty Chrystusa, białą chustę przy Dzieciątku, powłóczyście i barwne suknie uskrzydłonych aniołów, ciemnobłękitny płaszcz Maryi, ubiory św. Anny, Józefa i Apostołów. Duża stabilność cechuje również szaty pontyfikalne przedstawicieli hierarchii kościelnej (papieża, kardynała, biskupów) oraz ubiory zakonne. Trzecią bogatą grupę ubiorów tworzą stroje ówczesnej epoki — głównie mieszczkańskie i żołnierskie — te ostatnie łącznie z uzbrojeniem. Realia ostatniej grupy, jako plastyczny wyraz mody wówczas obowiązującej, posiadają duże znaczenie w interpretacji obiektu i w uściśleniu datowania. Bliższe wniknięcie w realia kostiumowe wprowadza nas w świat mody niemieckiej z końca XV i początków XVI wieku. Zbytecznym wydaje się analizowanie każdego ubioru przeto zwrócimy uwagę tylko na szczegóły bardziej charakterystyczne. W modzie kobiecej zauważa się typowe dla początku XVI w szerokie wycięcia stanika sukni koło szyi<sup>44</sup>, szczególnie ten występuje w sukniach kilku towarzyszek św. Urszuli i w sukni Maryi ze sceny Adoracji Dzieciątku, gdzie jest także przykład ozdobnie marszczony białej koszuli. Na przełomie wieku XV i XVI pojawia się nowy szczegół, a mianowicie ozdabianie długich, wąsko skrojonych rękawów szeregami bufiastych zgrubień lub uwidacznianie dużej ilości płótna wydobyczego z rękawów koszuli<sup>45</sup>, przykłady tego znajdziemy w Uczcie u Szymona (il. 9), w sukni św. Katarzyny (il. 8) i inne. Czepiec poduszkowy, ulubione nakrycie głowy w modzie mieszczkańskiej tego czasu<sup>46</sup>, widzimy na głowie wspomnianej niewiasty służebnej z Uczty u Szymona i niewiasty klęczącej pod krzyżem (il. 12). Strój św. Katarzyny nie ma (jako całość) swego odpowiednika; szczególnie chodzi tu o rodzaj baskiny opinającej korpus, mieniającej się złotem, drogimi kamieniami i metalicznymi okuciami; włosy świętej spowija siatka zdobna w złoto i klejnoty. Te szczegóły ubioru wydają się być najbliższe strojom książęcym z pierwszej ćwierci XVI wieku<sup>47</sup>. Ubiory mieszczkańskie składają się z obcisłych spodni, sajana i narzuconej na nie szuby o futrzanym podbiciu i z futrzanym kołnierzem. Tu i ówdzie można dojrzeć zyskujące na zna-

<sup>44</sup> M. Gutkowska-Rychlewska: Historia ubiorów. Wrocław 1968 s. 340.

<sup>45</sup> Tamże, s. 340—341.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Zur Geschichte der Kostüme. München (b.r.w.) Nr 693.

czeniu białe koszule zdobione najczęściej czarnym jedwabiem<sup>48</sup>. Uzupełnieniem stroju są szczegóły typowo niemieckie, jak nadmiernie szerokie i płytke obuwie i czepeczki na włosach<sup>49</sup>. Wszystkie te szczegóły występują w szeregu malowideł (por. il. 4, 6, 9). Pokażna ilość realiów kostiumowych i orężnych, w które wyposażeni są żołnierze, pozwala na bezbłędne zaszeregowanie ich do formacji lancknechtów. Całkowita swoboda, jaką w dziedzinie ubiorów przyznał im sejm w Augsburgu, doprowadziła do ogromnej różnorodności i barwności<sup>50</sup>. W omawianym ołtarzu lancknechci znajdują się w pięciu obrazach (trzy sceny męczeństwa, Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie). Ich ubiory są typowe dla wczesnego okresu XVI wieku. Zasadniczymi częściami tego ubioru są obcisłe spodnie, płaskie i płytke obuwie, wamsy — najczęściej z bufiastymi i obfitującymi w rozcięcia (*Schlitze*) rękawami oraz charakterystyczne płaszcze w formie peleryny (*Mantelumhang*)<sup>51</sup>. W scenie Ukrzyżowania (il. 12) znalazł się dobry przykład niemieckiego sajana, a w innych (m. in. w scenie Zmartwychwstania, il. 17) na głowach żołnierzy widnieją modne okrycia głowy w formie beretów o szerokich, rozcinanych, miękkich brzegach z pięknymi pióropuszcami strusich piór. Zwróćmy jeszcze uwagę na zbroję rycerza w scenie Adoracji Maryi (il. 5), gdyż posiada ona typowe dla początków XVI w. zaokrąglone kontury, linie o układzie horyzontalnym i szerokie zakończenia trzewików (tzw. „krowie pyski”)<sup>52</sup>.

Uzbrojenie żołnierzy jest także typowe dla wieku XVI, a więc partryzany, halabardy, miecze wraz z pochwami, jest też łuk i krótka broń kłująca. Jelec miecza przy głowie Chrystusa (w scenie Sądu Ostatecznego) ma kształt krzyżowy, ale miecze żołnierzy posiadają przeważnie jelce „esowate” a główce rękojeści mają formę tzw. „osłego kopytka” (*Eselhuf*), co oznacza, że należą do uzbrojenia będącego w użyciu po roku 1500<sup>53</sup>.

#### 4. TŁO

Tło części rzeźbiarskiej jest bardzo jednolite, płaskie i złożone. Jednolite tła zdobią kwatery trzeciej pary skrzydeł. Natomiast zróżnicowanie tematyczne obrazów ołtarzowych znalazło swoje odbicie w zróżnicowaniu scenerii, będącej oprawą i miejscem akcji dla poszczególnych grup figuralnych. Wnętrza architektoniczne i architektoniczno-pejzażowe, szeroka przestrzeń lub tła odrealnione stanowią dopełnienie elementów

<sup>48</sup> M. Gutkowska-Rychlewska, jw. s. 313 i 336.

<sup>49</sup> Tamże, s. 336.

<sup>50</sup> Tamże, s. 336 n.

<sup>51</sup> W. Bruhn, M. Tilke: *Kostümgeschichte in Bildern*. Tübingen 1955. Tabl. 70.

<sup>52</sup> Z. Zygulski: *Broń jako dzieło sztuki*. Kraków 1969 s. 28.

<sup>53</sup> W. Bruhn, M. Tilke, jw. Tabl. 42.

kompozycyjnych. Do wnętrza architektonicznego wchodzimy dwukrotnie — raz z Małą Rodziną, drugi raz na Ucztę do Szymona. Siedmioosobowa Mała Rodzina skupiła się we wnętrzu sali kolumnowej. Smukłe metalicznie połyskujące kolumny wspierają masywne belki stropowe, ułożone kasetonowo; w prześwitach międzykolumnowych widnieją fragmenty ścian i część dużego otworu osadzonego w bocznej ścianie i umożliwiające zobaczenia wycinka świetlistego nieba, a poprzez otwory w belkowaniu wzrok biegnie wwyż, gdzie ponad stropem otwiera się wyższa część tego wnętrza z wyraźnie widoczną archiwoltą gurtu sklepiennego. Całość architektury wykreślono w ukośnym ujęciu perspektywicznym. Perspektywiczne ujęcie znamionuje również wnętrze domu Szymona. Goście i służba znaleźli pomieszczenie w narożnej sali, maksymalnie otwartej na zewnątrz poprzez ograniczenie ściany dłuższej do prostokątnego obramienia wspartego na kolumnie i poprzez przeproczenie drugiej dużym otworem drzwiowym, co pozwoliło odsłonić widok na budowle architektoniczne z lewej i na fragment dalekiego pejzażu w głębi obrazu. Obydwa powyższe wnętrza mają wspólny detal w postaci kolumn z kapitelem roślinnym i dwubarwnej w geometryczne wzory wykreślonej posadzki. Tło architektoniczno-pejzażowe towarzyszy scenom Adoracji Dzieciątka i Pokłonu Trzech Króli. Różnią się one między sobą odmianami ruin; pierwsza jest ruiną prostokątnego wzniesionego z ciosów kamiennych pomieszczenia, sąsiadującego z ruiną baszty (w głębi) i nakrytego zniszczonym dachem, druga zaś stanowi ruinę wielkiej monumentalnej budowli wielokondygnacyjnej, do której przylega szopa na drewnianych słupach i ruina baszty. Reszty tła dopełnia daleki pejzaż i nieboskłon. Oprawa wyłącznie pejzażowa jest właściwością połowy wyobrażonych scen i występuje w trzech scenach Męczeństw oraz w trzech scenach drugiego zamknięcia. Skały, kamienie i wzgórza, skaliste łańcuchy górskie na horyzoncie, krzewy i drzewa z motywem pojedynczego, sękatego pnia, drobna architektura, świetlisty i specyficznie ukształtowany nieboskłon (nie występuje w kwaterach drugiego zamknięcia) — wszystko to składa się na całość barwnych pejzażowych dali. Zgoła inne, bo odrealnione, ożywione nieco obłokami tło zastosowano w Adoracji Maryi i w Sądzie Ostatecznym.

#### 5. PERSPEKTYWA

Dla wykonawców malowideł ołtarza elbląskiego odtworzenie głębi na płaszczyźnie zdaje się być jednym z głównych usiłowań twórczych. Zdecydowanie zaniechano stosowania perspektywy frontalnej na rzecz ukośnej, ona bowiem znalazła zastosowanie i we wnętrzach architektonicznych i w scenach pejzażowych. Jednakże przeszkodą staje się niedosta-

teczne opracowanie zasad perspektywy i ta nieporadność w różnym stopniu odbiła się na realizacji malowideł. Przy omawianiu wnętrza architektonicznych było już zasygnalizowane niezbyt udane połączenie grupy figuralnej z wnętrzem sali kolumnowej w scenie Małej Rodziny, ale nie ten obraz, lecz Ucztę u Szymona można uznać za przykład nagromadzenia błędów, m. in. perspektywicznych. Zwróćmy tu wagę na bieg ściany widocznej tylko w części górnej (podpartej kolumną); znaczna część kompozycji wypadnie na zewnątrz pomieszczenia, gdyż płaszczyzna ściany nie jest równoległa do płaszczyzny ławy z wysokim oparciem i do płaszczyzny stołu. Bardzo konsekwentnie wykreślono natomiast wszystkie linie posadzki, marmurowego podestu i stołu — wszystkie one mają wspólny punkt zbiegu, znajdujący się mniej więcej w połowie wysokości obramienia drzwiowego (po jego prawej stronie). Stosunkowo dużą poprawnością w ujęciu perspektywicznym odznaczają się ruiny w tle Adoracji Dzieciątka i Pokłonu Trzech Króli; istniejące w nich uchybienia nie są rażące. Liczne motywy architektonicznych budowli, wkomponowanych w pejzaż, mają także swoje braki perspektywiczne, chociaż nie rzuca się to zbyt mocno w oczy patrzącego. Perspektywa linearna nie wyczerpuje tutaj całego problemu przedstawienia głębi na płaszczyźnie, zwłaszcza przy tłach pejzażowych, w których dochodzi jeszcze odpowiednie operowanie barwą.

#### 6. BARWA I ŚWIATŁO

O ile w pełni otwarta szafa wytwarzała nastrój oficjalny i uroczysty, w czym odgrywały dużą rolę obfite ilości złocien zharmonizowanych z barwami szat i karnacji rzeźbionych figur o tyle pierwsze i drugie zamknięcie ołtarza jawi się oczom patrzącego jako barwny kobierzec, w którym czerwienie, żółcienie, zielenie, błękity i brązy występują najczęściej i dają najsilniejsze akcenty barwne; poszczególne bowiem barwy, przewijając się poprzez obydwa zestawy kwater, tworzą swoistą rytmikę i harmonię kolorystyczną. W obrębie każdej z nich występują różne stopnie skali barwnej, różne odcienie i intensywność.

W sposób uzasadniony można tu mówić o „wartościach przedstawieniowych koloru” z uwagi na zastosowanie go w funkcji naśladowującej naturę i identyfikującej przedmioty. Nerozdzielnie jest to związane z problemem światła wpływającego z dwóch źródeł. Jedno z nich, wspólne dla wszystkich kwater każdego zestawu (bez trzeciej pary skrzydeł) znajduje się przed ołtarzem i z pozycji bocznej oświetla wszystko, co napotyka na swej drodze, modyfikując koloryt lokalny, wydobywając i uplastyczniając każdą formę, potęgując wrażenie barwne i ocieplając całość obrazu. Drugie źródło, odrębne dla każdego obrazu, pozostaje

ukryte gdzieś na linii horyzontu, rozświetlając nieboskłon i ocieplając najdalsze partie pejzażu wraz z jego skalistymi szczytami łańcuchów górskich. Modelunek światłocieniowy urzeczywistnia praktykowaną już wówczas zasadę, że wypukłości są jaśniejsze, a wklęsłości ciemne, przy czym zwycięża „radość czystego, pełnego koloru” tak, że „cień nie jest oddany czernią, gdyż ta zabrudziłaby i przyćmiła czystość koloru lokalnego” i dlatego wyszukuje się walor właściwy każdemu barwnikowi<sup>54</sup>. Ale nie tylko to, gdyż w niektórych przypadkach obserwujemy zgoła coś innego i bardzo śmiałego, mianowicie modelowanie przy pomocy barw przeciwstawnych, kontrastujących, np. żółty rękaw lub oranż sukni modelowane w cieniach błękitem, a błękitna suknia cieniowana czerwienią (podszewka płaszcza Maryi w Adoracji Dzieciątka, szaty paru osób w Małej Rodzinie i inne). Niemal regułą jest cieniowanie i wydobywanie plastyki białych partii za pomocą błękitu. Położenie cienia odbywa się w granicach formy przedmiotowej<sup>55</sup>, gdyż nieśmiałe cienie, które zauważamy zwłaszcza u stóp postaci ludzkich są albo nieśmiałą próbą łączenia stref barwnych, albo są „uzupełnieniami” dawnych konserwacji. Ogólna tonacja barwna poszczególnych malowideł i ich połączeń wypływa z zastosowania w nich konwencji trzech planów barwnych przy odtwarzaniu głębi na płaszczyźnie, konwencji o rodowodzie niderlandzkim<sup>56</sup>. Operuje ona ciepłymi brązami, chłodną zielenią i błękitem atmosferycznym. Obecność jej w omawianym ołtarzu jest niewątpliwa z tym wszelako zastrzeżeniem, że wykorzystuje się ją w niejednakowym stopniu i przy stosunkowo najmniejszym udziale zieleni — z wyjątkiem Męczeństwa św. Katarzyny, tj. obrazu, który był najmocniej zniszczony i obecnie daleko odbiega od wyglądu pierwotnego. W sumie koloryt i znaczna malarskość form to duże osiągnięcia twórców ołtarza.

Oddzielnym zagadnieniem jest sprawa techniki warsztatowej, co do której nasuwają się tutaj pewne spostrzeżenia, związane z rysunkiem, który uwidacznia się poprzez jasne partie warstwy malarskiej. Najwyraźniej jest on dostrzegalny w rozrysowaniu aktów postaci Chrystusa na rewersach drugiej pary skrzydeł. Okonturowanie figury, zaznaczenie szczegółów anatomicznych i mięśni, rysunek dłoni rąk, a nawet lekkie podcieniowania zostały wykonane przy użyciu cienkiego pędzla. Co więcej, w obrazie Męczeństwa Dziesięciu Tysięcy Chrześcijan można prześledzić szereg zmian w pierwotnym zakomponowaniu i rozrysowaniu figur ludzkich; dla przykładu można wskazać rysunek nieistniejącego w obrazie stojącego lancknechta, umiejscowionego niemal dokładnie w środku

<sup>54</sup> M. Rzepińska: Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego. Kraków 1970 s. 167.

<sup>55</sup> Tamże, s. 168.

<sup>56</sup> Tamże, s. 193.

malowidła oraz drugoplanową grupę nagich postaci, których obecne umiejscowienie nie pokrywa się z pierwotnym rysunkiem — po prostu uległy przesunięciu bardziej na prawą stronę. Na rysunek nałożono warstwy farb, stosując przy tym technikę laserunkową i liczne drobne impasta. W końcowym efekcie uzyskano gładkie, lśniące powierzchnie malowideł, których znaczne fragmenty z drobną siatką spękań ocalały wśród prze-malowań i przemyć; są to głównie odsłonięte części ciała i partie pej-zażowe.

#### IV. TREŚCI IDEOWE

##### 1. CYKL MARYJNY

Centralną postacią ołtarza w pełni otwartego jest figura Maryi z Dzieciątkiem, umieszczona w środku trzyosobowej grupy typu *Santa Conversazione*. Prawie nigdy w sztuce średniowiecza Maryja nie pojawia się sama, lecz z Dzieciątkiem, ponieważ Jezus jest tytułem jej chwały i jemu wszystko zawdzięcza, dzięki niemu cieszy się godnością Matki Boga i Królowej<sup>57</sup>. Syn na lewym ramieniu, korona na głowie i berło (zaginione) w prawej dłoni oraz księżyc u jej stóp — oto oznaki macierzyństwa, królewskości i niepokalanego poczęcia. Taką właśnie postać umieszczono na naczelnym miejscu polptyku elbląskiego. Stanowi ona niejako wprowadzenie w czteroobrazowy cykl maryjny, wypełniając górną połowę pierwszego zamknięcia. Adoracja Dzieciątka, Pokłon Trzech Króli, Adoracja Maryi i Mała Rodzina — w każdym z tych obrazów akcja skupia się wokół młodej Matki i jej małego, nagiego Dzieciątka. Dla dwóch pierwszych tematów podstawowym źródłem literackim są teksty biblijne<sup>58</sup>, wokół których rozrosła się z czasem bogata literatura (w najszerszym rozumieniu tego słowa), mająca swe odbicie w kolejnych sformułowaniach ikonograficznych, przepełnionych treścią symboliczną<sup>59</sup>. Ruiny kamiennej budowli i baszty, zniszczony dach wsparty o kamienne mury, słowem cała architektoniczna sceneria Adoracji Dzieciątka stanowi tutaj symboliczną ruinę domu Dawidowego, której „kariera” w sztuce przypada na drugą połowę XV i początek XVI wieku<sup>60</sup>. Na ukształtowanie postaci Maryi w pozie klęczącej i adorującej leżące przed

<sup>57</sup> S. Beissel: *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während der Mittelalters*. Freiburg i.Br. 1909 s. 340.

<sup>58</sup> Łk 2,1-18; Mt 2,1-12.

<sup>59</sup> Wyczerpującą analizę ikonograficzną i ikonologiczną m.in. dla Adoracji Dzieciątka i Pokłonu Trzech Króli zawiera praca Z. Kępińskiego: *Wit Stwosch w starciu ideologii religijnych odrodzenia. Ołtarz Salwatora*. Wrocław 1969 s. 46—57 i 70—74; na marginesie można nadmienić, że przypis 179 (na s. 115) zawiera niewłaściwy cytat z Ewangelii Mateusza, zamiast: Math. 1,1-12 powinno być: Math. 2, 1-12.

<sup>60</sup> Tamże, s. 49.

nią Dzieciątko zasadniczy wpływ wywarły objawienia św. Brygidy Szwedzkiej. Takie ujęcie zmierzało do podkreślenia dziewictwa Maryi, cudowności narodzin i wolności od jakichkolwiek śladów połogu (w postaci krwi, czy naturalnej u noworodków brzydoty)<sup>61</sup>. Dzieciątko nie leży na skraju płaszcza, jak to często ma miejsce w malarstwie północnym, lecz na białej chuście, podtrzymywanej przez jednego z dwóch małych aniołów, co jest znacznie rzadszym motywem. W adoracji uczestniczy także św. Józef, trzymający świecę zapaloną, to jest symbol królewskiego, wywodzącego się z rodu Dawida, pochodzenia nowo narodzonego Jezusa<sup>62</sup>. Równoczesna obecność różnych osób (Maryja, Aniołowie, św. Józef, brodaty pasterz) i różnych motywów (ruina, świeca, zwierzęta) świadczy o połączeniu w rodzaj syntetycznego obrazu wszystkich treści historycznych i symbolicznych, związanych z Bożym Narodzeniem.

Sceneria Pokłonu Trzech Króli uległa zmianie pod względem formy na rzecz budowli, która mimo zniszczenia wykazuje bogate i monumentalne założenia, treść jej jednak pozostaje ta sama — *domus David* w ruinie, „realnie” zaś ruina pałacu Salomona<sup>63</sup>. Trzej królowie, zróżnicowani pod względem wieku i rasy, są wyrazicielami powszechności Kościoła, reprezentując wszystkie narody<sup>64</sup>. „Maryja z Dzieciątkiem na kolanach, ukazująca je przybliżającym się Królom, to Kościół (*Maria = Ecclesia*) przechowujący Chrystusa na swym łonie i udostępniający go wiernym”<sup>65</sup>. Księga w ręku Maryi — zanikający już wtedy (z wyjątkiem scen Zwiastowania) symbol<sup>66</sup> — świadczy m. in. o posiadanej przez nią znajomości Objawienia i być może świadomość dalszych losów jej Syna sprawia, że w tak uroczystym momencie zdaje się nie dostrzegać dostojnych gości, lecz trwa w zamyśleniu i z wyrazem smutku na twarzy. „Nabożny wół” pożywający „nową strawę ideologiczną” (siano) byłby tu symbolem podatnych na chrystianizację pogan, podczas gdy „uparty osioł, odwracający się od żłobu” symbolizuje niewiarę żydów<sup>67</sup>. Ta sama symbolika zwierząt dotyczy i sceny poprzedniej. Można tutaj widzieć jeszcze inny aspekt, ten mianowicie, że często umieszczona scena Pokłonu „przywzyczała widzów do myśli, że Maryja odbiera homagium i króluje nie tylko władcom biblijnym, ale i doczesnym”<sup>68</sup>. Wyrazem tego może być trzeci obraz cyklu maryjnego, gdzie ponadczasowo ujęta scena Adoracji Maryi, wyniesionej na obłoki i otoczonej aniołami, czyni z niej Panią

<sup>61</sup> Tamże, s. 52—55.

<sup>62</sup> Tamże, s. 51—52.

<sup>63</sup> Tamże, s. 72.

<sup>64</sup> Tamże, s. 71.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> S. Beissel, jw. s. 331.

<sup>67</sup> Z. Kępiński, jw. s. 73.

<sup>68</sup> Ks. W. Smoleń: Królewskość Maryi w sztuce polskiej. *Ateneum Kapłańskie* 52(1960) s. 383.

cach Męczenników następuje w późnym średniowieczu<sup>79</sup> najpierw na terenie Bawarii, Austrii i Węgier, gdzie św. Achacjusz zostaje włączony do grona Wspomożycieli, a to z uwagi na wielkie przywileje, którymi obdarza swoich czcicieli, zapewniając im „skuteczną ochronę przed wszystkimi nieszczęściami i używając wszelkich dóbr”<sup>80</sup>. W naszym obrazie świętym Achacjuszem jest niewątpliwie owa postać z mitrą biskupią na głowie, którą widzimy w dalszoplanowej grupie nagich skaźców (il. 7).

Sąsiedni obraz ukazuje scenę Męczeństwa św. Katarzyny w momencie, gdy święta Wspomożycielka klęcząc oczekuje na ostateczne wykonanie wyroku śmierci przez ścięcie mieczem; obok widnieją inne narzędzia jej tortur. Żaden inny święty w sztuce niemieckiej nie doczekał się takiej ilości przedstawień i rzeźbionych figur, jak ta właśnie święta<sup>81</sup>. Poświadcza to i ołtarz piwowarów, w którym św. Katarzynę uczczono dwukrotnie.

Kolejny trzeci obraz przenosi nas w problematykę biblijną. Mimo istnienia wielu legend, opowieści czy wątków apokryficznych, związanych z osobą Marii Magdaleny<sup>82</sup>, twórcą tej sceny wziął za podstawę tekst z Ewangelii św. Łukasza<sup>83</sup>, opisującej wydarzenie, jakie miało miejsce podczas uczty w domu faryzeusza Szymona. Czyn Magdaleny był aktem skruchy publicznej i wyrazem przemiany, która się w niej dokonała. Długa jest lista zawodów i rzemiosł, którym ta święta patronowała, przede wszystkim jednak była „patronką pokutujących grzeszników, opiekunką zakonów i życia klasztornego”<sup>84</sup>. Jako szczególną patronkę czcił ją zakon dominikański i między innymi dominikanie wzbogacili nowymi szczegółami legendę tej świętej<sup>85</sup>.

W sposób szczególny związana z Kolonią, ale ogromnie popularna na całym Zachodzie jest postać św. Urszuli<sup>86</sup>, którą w naszym obrazie oglądamy w otoczeniu młodych towarzyszek w chwili męczeństwa. Spośród wielu scen rozbudowanego w XV wieku cyklu przedstawieniowego<sup>87</sup> twórcy ołtarza wybrali scenę ostatnią, to jest przybicie okrętu do brzegów Kolonii i męczeństwo poniesione z rąk Hunów (tutaj z rąk lanc-knechtów). Podsumowując niejako dwa wyżej omówione cykle — maryjny i hagiograficzny — i nawiązując do uwag na temat popularności

<sup>79</sup> Tamże, s. 19.

<sup>80</sup> K. K ü n s t l e: Ikonographie der christlichen Kunst, Freiburg i.Br. 1926 Bd II s. 26.

<sup>81</sup> Tamże, s. 371.

<sup>82</sup> M. S k r u d l i k: Maria z Magdali w ewangelii, legendzie i sztuce, Poznań 1939 s. 10.

<sup>83</sup> Łk 7,36-59.

<sup>84</sup> M. S k r u d l i k, jw. s. 40.

<sup>85</sup> Tamże, s. 41.

<sup>86</sup> J. B r a u n, Tracht und Attribute, jw. s. 705.

<sup>87</sup> K. K ü n s t l e, jw. s. 572.



kultu świętych warto — jak się wydaje — zilustrować to jeszcze przykładem zaczerpniętym z terenów dawnego państwa krzyżackiego. Będzie to zestawienie częstotliwości występowania niektórych tytułów kościołów i kaplic bez wnikania w sztukę przedstawieniową i liturgię, bo te nie pomijają żadnego z wyobrażonych w naszym ołtarzu świętych. I tak tytuł Maryi Panny występuje 40 razy, świętych Janów — Chrzciela i Ewangelisty — 30, św. Katarzyny — 25, św. Anny — 18, św. Barbary — 14, św. Marii Magdaleny — 7, św. Antoniego Eremity — 4, św. Urszuli — 1, św. Agnieszki — 1 raz itd.<sup>88</sup>

### 3. CYKL CHRYSOLOGICZNY

W przeciwieństwie do sztuki włoskiej, która w miarę rozwoju renesansu wykazuje coraz bardziej negatywny stosunek do tematyki pasyjnej, sztuka Północy, a przede wszystkim sztuka niemiecka koncentruje swoją uwagę właśnie na Męce Pańskiej. Ostatnie półwiecze przed reformacją i w miarę, jak zbliżał się jej początek czyni się to ze wzrastającą siłą; żaden inny temat nie posiadał tylu przedstawień plastycznych (ołtarze pasyjne, grupy Ukrzyżowania, Ogrójce, Drogi Krzyżowe itp.), a „ludowa pobożność nie mogła się tym wszystkim nasycić”<sup>89</sup>.

Nie mogło zabraknąć tej tematyki i w naszym ołtarzu z tym, że jej realizacja odbiega od utartych schematów zarówno pod względem doboru scen, jak i źródeł literackich, które przełożono na język plastyczny. Cykl jest niewielki, ograniczony do czterech kwater drugiego zamknięcia z czego tylko dwie górne zawierają sceny pasyjne w ścisłym znaczeniu, mianowicie scenę Modlitwy w Ogrójcu i scenę Ukrzyżowania<sup>90</sup>, podczas gdy u dołu oglądamy już Zmartwychwstanie i Sąd Ostateczny. Można stąd wnioskować, że zasadniczą treścią nie miało tu być ilustrowanie przebiegu samej Męki<sup>91</sup>, lecz ujęcie jej w szerokim kontekście dogmatycznym. Taki bowiem zestaw tematyczny i treściowy jest bardzo bliski wczesnej tradycji łączącej zawsze wspomnienie krzyża z chwałą Jezusa; „Męka i Zmartwychwstanie nierozzerwalnie złączone stanowią ukoronowanie Jego dzieła. Pełnym objawieniem Chwały Chrystusa będzie Jego powtórne przyjście w dniu ostatecznym”<sup>92</sup>. Takie ujęcie ma również znamiona duchowości św. Franciszka z Asyżu, który „nie przeżywa cier-

<sup>88</sup> E. Tidick, Beiträge zur Geschichte der Kirchen-Patrozinien im Deutschordenslande Preussen bis 1525. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* Bd XXII. Braunsberg 1926 s. 439—451.

<sup>89</sup> H. Lützel: *Die christliche Kunst Deutschlands*. Bonn 1936 s. 133.

<sup>90</sup> W doborze tematów pasyjnych zachodzi zbieżność z ołtarzem Mariackim w Krakowie; por. Ks. W. Smoleń: *Ołtarz Mariacki Wita Stwosza w Krakowie na tle polskich źródeł literackich*, *ABiMK* 5(1962) s. 278 n.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> Ks. J. Kopeć, *iw.* s. 24.

pień Chrystusa jako tajemnicy zamkniętej w sobie, lecz wielbi ją w kontekście całej historii zbawienia, zwłaszcza w powiązaniu z Eucharystią, Zmartwychwstaniem i ostatecznym przyjściem Pana na świat<sup>93</sup>.

Wobec takiej zawartości tematycznej i treściwej słusznym będzie nazywać ten cykl cyklem chrystologicznym (zamiast pasyjnym). Stanowi on syntezę zbawczego dzieła Chrystusa, począwszy od wyrażenia w Ogrójcu gotowości na podjęcie ofiary, poprzez dokonanie jej na krzyżu, poprzez chwalebne i zwycięskie Zmartwychwstanie i aż po ostateczne objawienie się „Syna Człowieczego, przychodzącego na obłoku z wielką mocą i chwałą”<sup>94</sup>. Sąd Ostateczny, wielokrotnie zamykający cykle ołtarzowe<sup>95</sup>, oprócz treści eschatologicznych posiadał spory ładunek treści moralnych<sup>96</sup>. Źródłem literackim dla cyklu jest przede wszystkim zawartość Nowego Testamentu<sup>97</sup>; chodzi tu zwłaszcza o uczestników i miejsce akcji dla trzech pierwszych scen z tym, że sam przebieg Zmartwychwstania nie posiada swego opisu w Ewangeliach, jednakże wiadomo, iż grobu Chrystusowego pilnowały straże i w wyobrażonej scenie tylko żołnierze są obecni w chwili, gdy Chrystus wstaje z grobu. Postać Chrystusa jest dominującym akcentem treściowym i formalnym każdego z czterech obrazów. Wszystko inne jest tylko jakby oprawą i tłem dla tego, który dobrowolnie decyduje się na ofiarę i składa ją na krzyżu, który własną mocą wstaje z grobu, aby kiedyś w pełni władzy dokonać osądu świata. Wspomniana dominacja postaci Chrystusa ma też związek z samym sposobem kształtowania postaci ludzkich w ogóle, a postaci Chrystusa w szczególności. Ciało Chrystusa nawet w momencie śmierci na krzyżu jest uosobieniem siły, jest zwycięskie, jest w pełni ludzkie i między ludźmi nisko nad ziemią rozpięte na drzewie krzyża. W sztuce niemieckiej tego czasu najwspanialszym interpretatorem takiego typu Chrystusa był A. Dürer<sup>98</sup>. „Chrystus jest herosem — zarówno w cierpieniu, jak i w chwale”<sup>99</sup> — te słowa, wypowiedziane pod adresem sztuki renesansu, znajdują odbicie i w omawianym cyklu ołtarzowym (mimo pewnych zastrzeżeń natury formalnej).

<sup>93</sup> Tamże, s. 59.

<sup>94</sup> Lk 21,17.

<sup>95</sup> Spostrzeżenie to wysunął w ustnej rozmowie T. Dobrzeńiecki, wskazując na najnowszą literaturę w tej kwestii; niestety nie było możliwym dotarcie do tych opracowań.

<sup>96</sup> J. Braun, *Der christliche Altar*, jw. s. 502 n.

<sup>97</sup> Modlitwa w Ogrójcu: Mt 26,36-46; Mk 14, 32-43; Lk 22, 39-47; J 18,1-2; osoby pod krzyżem: Mt 27, 54-56; Mk 15, 39-41; Lk 23, 47-49; J 19,25; straż przy grobie: Mt 27,65-66; przekupienie straży: Mt 28, 11-15.

<sup>98</sup> F. Buchholz: *Protestantismus und Kunst im sechzehnten Jahrhundert*, Halle an der Saale 1928 s. 29.

<sup>99</sup> Ks. J. S. Pasierb: *Człowiek i jego świat w sztuce religijnej renesansu*, Warszawa 1969 s. 88.

## 4. WPLYW ŚRODOWISKA RELIGIJNEGO

Forma nastawy ołtarzowej w rodzaju polptyku szafiastego z parami ruchomych skrzydeł, wypełnionych wieloobrazowymi przedstawieniami, jest zjawiskiem powszechnym na terenie Prus Wschodnich, Pomorza, Meklemburgii, Brandenburgii, Saksonii, Turyngii i Śląska<sup>100</sup>. Również i program naszego ołtarza, zawierający tematykę chrystologiczną, maryjną i hagiograficzną, nie jest czymś odosobnionym. Powstaje więc pytanie, jaką rolę mogło tutaj odegrać miejscowe środowisko religijne, a ściślej środowisko pozostające w kręgu oddziaływania konwentu dominikanów elbląskich, skoro z nimi było związane bractwo cechu piwowarów i skoro dla kościoła Panny Maryi fundowany był ołtarz tego bractwa. Skądinąd wiadomo, że konwent elbląski zajmował miejsce wśród sześciu najznacniejszych klasztorów dominikańskich w obrębie prowincji polskiej<sup>101</sup>. Wiadomo też, że na terenie Elbląga dominikanie cieszyli się wielką popularnością<sup>102</sup>, a przecież nie mogło to być rzeczą zbyt łatwą, jeśli się zważy, że obok działał drugi, duży ośrodek życia religijnego (nie licząc mniejszych), a mianowicie kościół św. Mikołaja skupiający ponad 30 różnych bractw<sup>103</sup>, dla obsłużenia których zatrudniono w tym okresie aż 27 wikariuszy<sup>104</sup>. Takie zaś sytuacje są szczególnie sprzyjające rozwijaniu się przynajmniej tych elementów życia kościelnego, przez które były szczególnie atrakcyjne dla mieszkańców<sup>105</sup>. Stąd rodziła się m. in. dbałość o wystrój kościoła, co mogło mieć wpływ na bogatą i ozdobną formę zarówno omawianego ołtarza, jak i innych zachowanych do dziś ołtarzy poddominikańskich. W szczególny sposób musiało to oddziaływać na pielęgnowanie określonych nabożeństw, propagowanie specjalnych praktyk, szerzenie kultu pewnych świętych itp. Wszystko to musiało z kolei w jakiś sposób oddziaływać na program treściowy i ikonograficzny realizowanych ołtarzy. Wydaje się, że w ołtarzu piwowarów potwierdzeniem tego mogłoby być eksponowanie np. cyklu maryjnego, czy przedstawienia związane z takimi świętymi jak Achacjusz i Maria Magdalena. Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie kwatery z Adoracją Maryi, gdzie znajduje się wzmiankowany już wieniec róż i wplecione weń medaliony z wizerunkami Pięciu Ran Pańskich. Motyw ten posiada genezę wybitnie dominikańską i tylko pod wpływem środowiska dominikańskiego mógł się znaleźć wśród przedstawień ołtarzowych. Stanowi on po-

<sup>100</sup> J. Braun, *Der christliche Altar*, jw. s. 354.

<sup>101</sup> J. Kłoczowski: *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*. W: *Kościół w Polsce*. T. I. — Średniowiecze. Kraków 1966 s. 534—539.

<sup>102</sup> E. Carstenn, jw. s. 166.

<sup>103</sup> Tamże, s. 175.

<sup>104</sup> G. Matern: *Die kirchlichen Bruderschaften im Ermland*. *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* R. 48(1916), s. 6.

<sup>105</sup> J. Kłoczowski, jw. s. 563.

łączenie dwóch form dewocyjnych — modlitwy różańcowej i bardzo popularnego nabożeństwa ku czci Pięciu Ran Pańskich. Jako pierwszy zilustrował to dominikanin Dominik Lupi w księdze różańcowej (*Rosenkranzbuch*), którą wydał drukiem w roku 1500 w Brugii<sup>106</sup>. Odnosny obraz przedstawia Matkę Boską z Dzieciątkiem w typie „Niewiasty obleczonej w słońce”, przed którą klęczy św. Dominik trzymający w ręku wieniec złożony z 50 róż przeplecionych pięcioma dużymi różami, na których wyobrażono Pięć Ran Pańskich. Zbieżność tego obrazu z kwaterą Adoracji Maryi jest jednoznaczna i utwierdza w przekonaniu, że program otlarza powstawał między innymi pod wpływem dominikanów.

##### 5. NOWE WIDZENIE ŚWIATA

Chcąc pełniej wniknąć w treści wyrażone w otlarzu piwowarów nie można choćby nie zasygnalizować sposobu widzenia świata, jaki ma miejsce w znacznej części obrazów. Wydaje się, że jest tu coś więcej niż tylko tendencja do realizmu i aktualizacji. Nie można przeoczyć wysiłku z jakim artysta dąży do rozszerzenia przestrzeni, do ukazywania bezkresnych dali, do stapiania w jedno człowieka i przyrody, co jest szczególnie widoczne w scenach męczeństw. Godnym uwagi jest choćby taki szczegół, jak glob kosmiczny u stóp Chrystusa — Sędziogo; być może dałoby się go włączyć do nurtu „magii lustrzanych odbić i refleksów światła”<sup>107</sup>, chociaż nie odbija on tutaj niczego, lecz mieści w swym przezroczystym i kulistym wnętrzu to, czego w ogóle w tym obrazie nie znajdziemy. Dość niezwykle i specyficzne dla tego obiektu jest również kształtowanie niebosklonu, dla określenia którego użyto w tej pracy terminu „tunelowy”. Ponadto wchodzi tu w grę duży współczynnik światła, które wychodząc gdzieś z głębi obrazu przenika i niebosklon i wspomniane dale pejzażowe. Doprawdy trudno rozstrzygnąć, czego jest tu więcej — mistyki światła, czy przeobrażeń w poglądach kosmologicznych. Być może jedno i drugie znalazło swój wyraz w omawianych obrazach. Stange dokonując syntezy malarstwa szkoły dunajskiej powie, że „człowiek i świat, mikro- i makrokosmos, przynależą do siebie nawzajem, pochodzą z tych samych elementów, uczynił je Mistrz ponad wszystko, one są wzajemnie uwarunkowane i wzajemnie się odzwierciedlają”<sup>108</sup>. Lützelers natomiast skupia swą uwagę na mistyce światła: „ścisle powiązanie natury i nadnatury wydaje się być osobliwością Północy”<sup>109</sup>, żadnej

<sup>106</sup> S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias*, jw. s. 528.

<sup>107</sup> J. Białostocki: „Sąd Ostateczny” Hansa Memlinga. Spostrzeżenia i analizy w oparciu o badania technologiczne. *Roczniki Historii Sztuki*, Wrocław 1970 T. VIII s. 42.

<sup>108</sup> A. Stange: *Malerei der Donauschule*. München 1964 s. 35.

<sup>109</sup> H. Lützelers, jw. s. 174 n.

innej sztuce europejskiej nie chodzi tak bardzo o wyprowadzenie z dnia powszedniego owego nie dającego się wypowiedzieć światła<sup>110</sup>. Bliskie naszym obrazom jest także następujące stwierdzenie: „wielkim-wydarzeniem w chrześcijańsko-północnej mistyce światła jest to, że boskie światło jest doświadczane jako ciche, cały świat ogarniające promienianie. Wynikiem takiej cichej poezji światła jest zaufanie i miłość dla stworzenia”<sup>111</sup>.

#### 6. FUNDATOR

Omawiany oltarz jest powszechnie łączony z bractwem cechu piwowarów, jednakże w zachowanym zespole akt cechowych<sup>112</sup> nie udało się znaleźć potwierdzenia tego związku. Za datę powstania bractwa, któremu patronował św. Jan Chrzciciel, uchodzi rok 1119<sup>113</sup>. Wiadomo, że cele i obowiązki religijne w życiu cechu odgrywały doniosłą rolę nawet wtedy, gdy nie leżały w jego podstawowych założeniach<sup>114</sup>, a uczestnictwo w mszach i nabożeństwach brackich należało do podstawowych obowiązków w tym względzie<sup>115</sup>. Posiadanie własnego ołtarza stawało się nieodzowną koniecznością w życiu i funkcjonowaniu każdego bractwa. Analizując wartości artystyczne i estetyczne ołtarza piwowarów i biorąc pod uwagę jego pierwotne usytuowanie w miejscu eksponowanym, bo przy łuku tęczowym we wnętrzu kościoła Panny Maryi, można w tym widzieć potwierdzenie wysokiej rangi społecznej fundatora. Staromiejski cech piwowarów elbląskich był przecież jednym z najstarszych i najbogatszych cechów, a jego znaczenie potwierdza choćby fakt posiadania swoich przedstawicieli w radzie miejskiej, podczas gdy żaden z innych cechów nie miał takiego prawa. Mieszczański charakter fundatora zaznaczył się i w samym dziele, co uwidacznia się zarówno w charakterystyce części osób, jak i w mieszczańskich realiach tej charakterystyki. Mieszczańskie typy i mieszczańskie ubiory znajdziemy w sześciu obrazach i nawet dwaj królowie z Pokłonu Trzech Króli noszą mieszczańskie szuby, przy czym środkowy król jest w każdym calu reprezentantem świata mieszczańskiego. Nasuwa się przypuszczenie, że w Adoracji Maryi, wśród portretowo traktowanych adorantów mogły się znaleźć portrety fundatorów. Mała Rodzina, nacechowana intymną atmosferą rodzinnego spot-

<sup>110</sup> Tamże, s. 175.

<sup>111</sup> Tamże, s. 176.

<sup>112</sup> Wszystkie akta cechowe znajdują się obecnie w Archiwum Państwowym w Gdańsku.

<sup>113</sup> (K. E. Ramsey) Manuscriptorum Elbingensium, V(1246—1767), AP Gdańsk, III. 255/853, f. 475.

<sup>114</sup> A. Matz, jw. s. 49.

<sup>115</sup> E. Wiśniewski: Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu. *Roczniki Humanistyczne TN KUL* 1969 r. 17 z. 2 s. 68.

kania, należy do przedstawień szczególnie popularnych w środowisku mieszczańskim. Mieszczański charakter znamionuje także Uczętę u Szymona, gdzie gospodarzem jest bogaty mieszczanin, a miejscem akcji jego dom, wypełniony uwijającą się i usługującą gościom służbą. Wreszcie trudno znaleźć wytłumaczenie powstania trzeciej pary skrzydeł lepsze niż to, które sugeruje W. Wallerand mówiąc, że girlandowe obramienia kwater, zastosowane w ołtarzu głównym kościoła P. Maryi, jako „modne podniety” zaimponowały części bogatych mieszczan tak, że wpadli na pomysł, aby ołtarzowi piwowarów dodać jeszcze jedną parę skrzydeł z wyobrażeniami świętych, ujętych w podobne obramienia<sup>116</sup>.

## V. ANALIZA STYLOWO-PORÓWNAWCZA

### I. WPŁYW TWÓRCZOŚCI ALBRECHTA DÜRERA

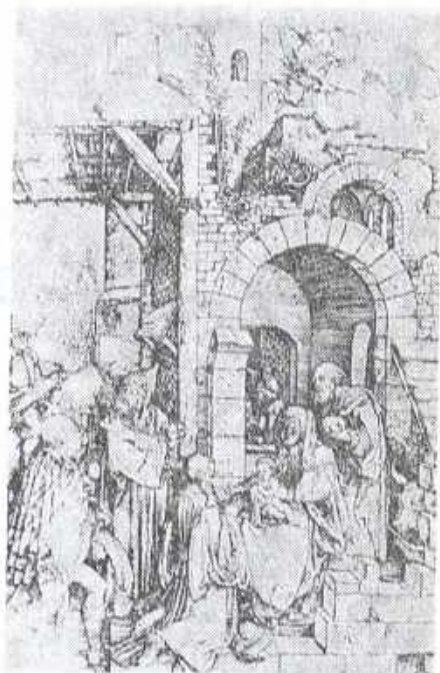
Od wielu już lat wiadomo o istnieniu w ołtarzu piwowarów wpływu twórczości A. Dürera i przynajmniej kilku autorów (ostatnimi ze znanych był W. Wallerand) cytowało wyniki badań H. Absa, opublikowane w roku 1927 i omówione w pierwszym rozdziale tej pracy. Stwierdzono, że w ścisłym związku z grafiką Dürera pozostają trzy kwatery ołtarza elbląskiego (Adoracja Dzieciątka, Pokłon Trzech Króli i Mała Rodzina). Mimo to pozostaje uzasadniona potrzeba ponownego rozpatrzenia tych wpływów, a to z tej przyczyny, że poszukiwania materiału porównawczego pozwoliły na wykrycie szeregu innych dzieł tego artysty, które musiały być znane wykonawcom ołtarza elbląskiego. Ponadto i odnośnie do wymienionych trzech kwater wypadnie dorzucić kilka uwag. W Adoracji Dzieciątka (il. 3) posłużono się drzeworytem z cyklu Żywot Maryi przedstawiającym Pokłon Pasterzy (il. 18). H. Abs analizując wzajemne ich zależności podkreśla wierne skopiowanie ruiny<sup>117</sup>. Z tym stwierdzeniem trudno się zgodzić; drzeworyt Dürera był tu wzorem, ale nie został skopiowany, bo ruina Dürerowska uległa przeobrażeniom i to raczej niekorzystnym — zmieniono jej proporcje i zatarto funkcjonalność. O ile na obrazie graficznym akcja odbywa się wewnątrz ruiny a dwa otwory drzwiowe są w pełni funkcjonalne i wykorzystane przez osoby wchodzące tak, że budowla i ludzie tworzą organiczną całość, to w obrazie ołtarzowym stała się tylko tłem. W. Wallerand zwraca uwagę na motyw podtrzymywania przez aniołów chusty, na której leży Dzieciątko Jezus i widzi w tym szczególne uderzające podobieństwo z odnośną kwaterą ołtarza w Herzogenburgu, którego twórcą był Jörg Breu<sup>118</sup>. Nie negując

<sup>116</sup> W. Wallerand, jw. s. 54.

<sup>117</sup> „Man kann fast nicht treuer kopieren...” H. Abs, jw. s. 74.

<sup>118</sup> W. Wallerand, jw. s. 34.

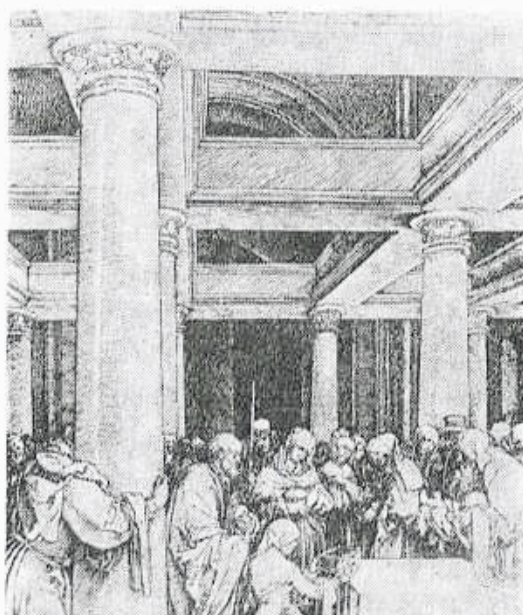
słuszności tego spostrzeżenia, musi się jednak zwrócić uwagę na istnienie podobnego szczegółu w obrazie malowanym przez Dürera (ok. 1504 r.), co więcej — ta redakcja jest znacznie bliższa ołtarzowi piwowarów, a to dlatego, że w obrazie Dürera podtrzymującym jest jeden mały anioł (czyni to oburącz), a nie dwóch znacznie większych i inaczej wkomponowanych w całość sceny, jak to ma miejsce w malowidle z Herzogenburga. Inaczej ma się rzecz przy korzystaniu z drzeworytu (il. 19) w Poklonie



18. A. Dürer, Boże Narodzenie z cyklu „Żywot Maryi”, B 85; ok. 1506 r.  
19. A. Dürer, Pokłon Trzech Króli z cyklu „Żywot Maryi”, B 87; ok. 1506 r.

Trzech Króli (il. 4); tutaj zbieżności są bardzo duże, a większość szczegółów przejęto dosłownie w malowidle ołtarzowym, przy czym i tutaj proporcje kompozycji Dürerowskiej utraciły na smukłości i lekkości, chociaż nie do tego stopnia jak w pierwszym obrazie. W tej kwaterze wpływ pierwowzoru graficznego był tak duży, że najsilniej odbił się na ukształtowaniu całego obrazu (z kompozycją figuralną włącznie). Trzecia kwatery cyklu maryjnego, to jest Adoracja Maryi (il. 5), nie posiada bezpośredniego wzorca wśród dzieł Dürera, ale i tu Wallerand próbował dopatrzeć się wpływu obrazu Adoracja Trójcy Świętej na układ i rozmieszczenie adorantów w kwaterze elbląskiej. Jeśli tę sugestię uzna się za słuszną, to tym bardziej należy się opowiedzieć za Dürerowskim wzor-

cem dla postaci adorowanej Maryi, bowiem wśród wielu opracowań tej postaci znajdujemy między innymi wyobrażenie „Maryi w koronie z gwiazd” (il. 20), która układem szat, włosów, promieni, czy rodzajem diademu (dolnej części korony z gwiazd) i w ogóle układem całości zbliża się mocno do przedstawienia elbląskiego. Wiele już powiedziano o tle architektonicznym kwatery ukazującej Małą Rodzinę (il. 6), które jest przejęte ze sceny Ofiarowania w Świątyni z cyklu Żywot Maryi (il. 21).



20. A. Dürer, Maryja w koronie z gwiazd, B 31; 1508 r.

21. A. Dürer, Ofiarowanie w świątyni z cyklu „Żywot Maryi”, B 38; ok. 1506 r.

W drzeworycie Dürera Abs doszukał się zapożyczenia z *Teorii Perspektywy* J. Pelerina (zwanego Viator), które w redakcji Dürera uległo śmiałym przeobrażeniom, aby następnie znaleźć się w kwatrze ołtarza piwowarów. Nie zwrócono dotychczas uwagi na niezbyt szczęśliwe przedstawienie tego wnętrza w malowidle ołtarzowym, w którym kolumnowe wnętrza sali utraciło pierwotną (tzn. Dürerowską) monumentalność i równowagę sił dźwigających i ciężących — kolumny są zbyt cienkie, interkolumnia zbyt szerokie, masyw belek nieproporcjonalnie ciężki w stosunku do podpór, a ponadto nastąpiło tu przesunięcie płaszczyzn (o czym była mowa) i nie najlepsze wkomponowanie grupy figuralnej. Sam temat Św. Rodziny nie był obcy twórczości Dürera i dla przykładu warto wskazać drzeworyt z pięcioosobową Małą Rodziną (il. 22), który mógł być znany i w Elblągu zwłaszcza, że dostrzegamy tu podobne ujęcie



kompozycyjne — siedzące niewiasty, stojący mężczyźni, pnie drzew w tle (w kwaterze ołtarzowej kolumny), mężczyzna z lewej trzyma sznur z nанизanymi koralami, a jego odpowiednik w ołtarzu piwowarów trzyma różaniec itp.

Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy Chrześcijan Dürer opracowywał przynajmniej dwa razy; około r. 1500 wykonał go jako drzeworyt (il. 23), a w r. 1508 namalował obraz (il. 24). Porównując te dwie redakcje

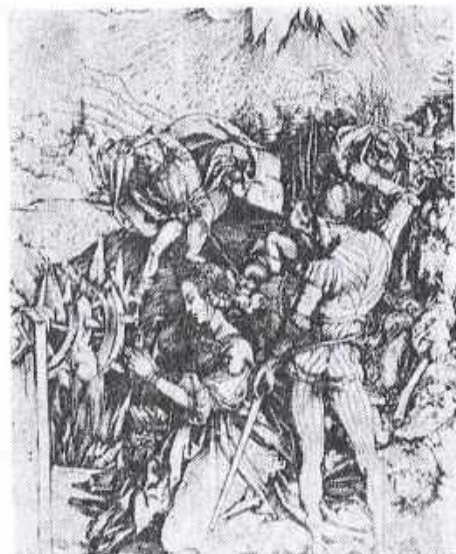


22. A. Dürer, Święta Rodzina, B 96; 1511 r.

23. A. Dürer, Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy, B 117; ok. 1500 r.

z kwaterą ołtarza (il. 11) nie sposób oprzeć się wrażeniu, że ich wzajemny związek jest niezaprzeczalny. Ukształtowanie terenu akcji, szczyt góry porośnięty lasem, urwiska, z których strąca się skazańców, grupa pierwszoplanowych „obserwatorów” (w tym jeden na koniu), ofiary z odciętymi głowami, postać biskupa męczonego na pierwszym planie (drzeworyt) lub stojącego w głębi (obrazy malowane) — wszystko to sprawia, że trudno byłoby znaleźć lepszy wzorzec dla wykonawców ołtarza.

Ilość wszelkiego rodzaju przedstawień św. Katarzyny Aleksandryjskiej osiągnęła ogromne rozmiary a przecież i dla sceny Męczeństwa tej świętej znajdziemy pokrewne przedstawienia Dürerowskie. Zbliżonymi

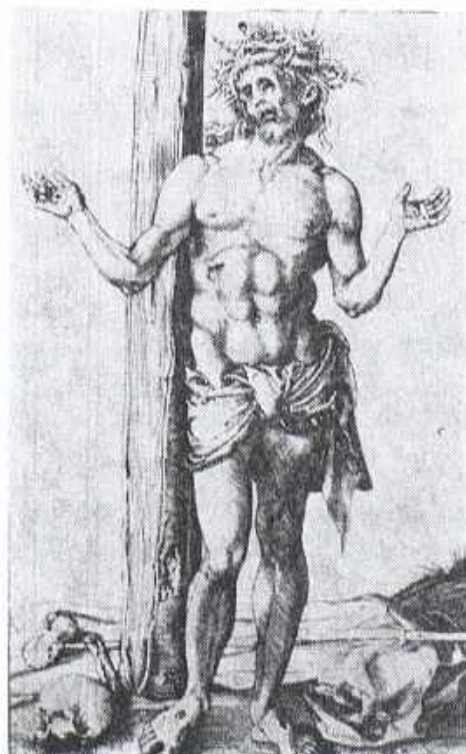


24. A. Dürer, Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy, 1508; (Wiedeń).  
 25. A. Dürer, Męczeństwo św. Katarzyny, B 120; ok. 1497 r.



26. A. Dürer, Ukrzyżowanie z Wielkiej Pasji, B 11; ok. 1498 r.  
 27. A. Dürer, Oplakiwanie Chrystusa, 1500 (Monachium).

kompozycjami są dwa Męczeństwa (św. Jakuba i św. Katarzyny) na skrzydłach jednego z ołtarzy malowanych przez Dürera, obecnie we Frankfurcie, ale jeszcze bliższy jest drzeworyt o tym samym temacie (il. 25). Elementy pierwszoplanowe takie, jak sylwetka klęczącej świętej, stojącego w rozkroku i dobywającego miecz kata, drewniana konstrukcja z ułamanym, najeżonym ostrzami kołem, znalazły się w kwaterze elbląskiej w układzie odwróconym; daleki i górzysty pejzaż z wkomponowaną weń budowlą oraz groźne niebo są w zasadzie pokrewne, inaczej natomiast potraktowano grupę pieszych i konnych — w drzeworycie są to prześladowcy porażeni gradem kamieni i ogarnięci paniką, a w obrazie stoją w głębi w roli obserwatorów i jedynie z lewej strony kata znajdują się przedziwnie upozowane sylwetki dwóch mężczyzn, z których jeden (ten z „wirującym” płaszczem) do złudzenia przypomina sylwetkę umieszczoną przez Dürera w środku obrazu. Najprawdopodobniej tu należy szukać wyjaśnienia niezrozumiałej przy oglądzie samego malowidła roli tych „wirujących” na ziemi mężczyzn, którzy zapewne mają wyobrażać ukaranych prześladowców, ale dla jasności zabrakło w obrazie ukazania



28. A. Dürer, „Mąż Boleści”, B 20; ok. 1507 r.

29. A. Dürer, Zmartwychwstanie z Małej Pasji, B 45; 1509—1511 r.

owego gradu kamieni, a niewielkie błyski światła i ognia wśród chmur nie są tu dość czytelne (może to skutek silnych zniszczeń i przemalowań tej kwatery)?

Scenę Ukrzyżowania (il. 12) Wallerand znów łączy z twórczością J. Breu, a mianowicie z Ukrzyżowaniem w Melku (1502 r.)<sup>119</sup>; autorowi chodzi tu głównie o ciężką masywność, z jaką Breu ukształtował tam postać Chrystusa oraz o rzadko zachodzący motyw siedzącej u stóp krzyża Maryi. Otóż nie wydaje się, aby J. Breu musiał mieć tutaj przewagę nad Dürerem, bo przecież siła witalna, z jaką Dürer formuje swoje postacie (zwłaszcza Chrystusa) w niczym nie ustępuje innym, drzewo krzyża jest u niego najczęściej nieco tylko ociosanym okrągłakiem, a siedząca pod krzyżem Maryja występuje u niego zarówno w scenie Opłakiwania, jak i w scenie z Ukrzyżowaniem (porównaj il. 26, 27, 28). Wobec tego i tutaj można widzieć przede wszystkim wpływ Dürera. Sceny Zmartwychwstania z Małej Pasji (il. 29) i Dużej Pasji (il. 30) stanowią podstawę dla tego samego tematu w ołtarzu piwowarów (il. 13). W pierwszej mamy podobne ukształtowanie wzgórza, wznoszącego się ukosem ku górze i zakończonemu drzewem, w obydwu drzeworytach jest podobny kształt grobowca (tyle, że zamkniętego), wiele podobieństw zawiera się także w charakterystyce żołnierzy strzegących grobu, zwłaszcza w ich



30. A. Dürer, Zmartwychwstanie z Wielkiej Pasji, B 15; ok. 1510 r.

31. A. Dürer, Sąd Ostateczny z Małej Pasji, B 52; 1509—1511 r.

<sup>119</sup> Tamże.

pozach i uzbrojeniu; szczególnie zwracają na siebie uwagę dwaj pierwszoplanowi z Dużej Pasji, gdyż ich postacie i postać Zmartwychwstałego są bardzo bliskie obrazowi ołtarzowemu.

Sąd Ostateczny (il. 14) zamykający cykl przedstawień ołtarzowych i Sąd Ostateczny Dürera, będący zakończeniem jego Małej Pasji (il. 31), to również dwa odpowiedniki. I w jednym i w drugim zastosowano podział na dwie strefy, przy odrealnionym tle i wyraźnej dominancie strefy górnej, w której użyto tych samych elementów składowych. Różnice — na rzecz uproszczenia — występują tylko w strefie dolnej, gdzie malarz elbląski zrezygnował z ukazania symbolicznego nieba i piekła, zachowując tylko kilka sylwetek ludzi powstających z grobów i dodając trójpostaciową scenę walki między aniołem i diabłem o człowieka. Do powyższych porównań i zastawień dodajmy jeszcze i to, że wszystkie szczegóły ubioru modnego na przełomie wieków XV i XVI oraz rodzaje uzbrojenia, jakie występują w obrazach z ołtarza piwowarów, odnajdziemy bez trudu i to raz po raz wśród realiów, w które obfitują dzieła Dürera — dzieła, których wpływ na artystów europejskich był przegromny.

## 2. ODDZIAŁYWANIE INNYCH WZORÓW

W miarę poszerzania ilości dzieł Dürera, wykorzystanych przez twórców ołtarza elbląskiego, ulegały ograniczeniu wpływy innych wzorów i środowisk twórczych, które mogły stanowić bezpośrednią inspirację przy realizowaniu tego zamówienia. Pozostają tu już tylko nieliczne kwatery, dla których brak nam jeszcze ustalonych pierwowzorów. Pierwszą z nich jest Uczta u Szymona (il. 9), która wydaje się być pozbawioną jakiegos bliższego odpowiednika. Zważywszy liczne błędy perspektywiczne oraz powtórzenia zaczerpnięte z innych kwater ołtarza można ją uznać za kompozycję samodzielną; np. kolumna i posadzka są w niej takie same, jak w Małej Rodzinie, powtarzają się też typy i charakterystyka niektórych postaci oraz nieboskłon i daleki pejzaż.

Męczeństwo św. Urszuli z Towarzyszkami (il. 10) może być jakimś dalekim echem przedstawień malowanych przez J. Memlinga na skrzyni relikwiarzowej św. Urszuli w Brugii (ukończ. w 1489 r.); takie porównanie wynika z analizy szeregu podobnych elementów kompozycyjnych zastosowanych w obu przypadkach, jak np.: wygląd żaglowca, typ urody i ubiory młodych kobiet, upozowanie żołnierzy strzelających z brzegu z tym, że u Memlinga te elementy są rozmieszczone w kilku obrazach tworzących całe opowiadanie.

Modlitwa w Ogrójeu (il. 11) wykazuje duże podobieństwo do drzeworytu Schongauera (il. 32); w obydwu ma miejsce podobne ukształtowanie

i rozmieszczenie elementów skalistego terenu, kształt i umiejscowienie klęczącego Chrystusa i lecącego ku niemu anioła z kielichem w ręku, upozowanie apostołów przy innym ich rozmieszczeniu w terenie. Mówiliśmy już o dominikańskiej genezie motywu wieńca róż z wplecionymi wien wizerunkami Pięciu Ran Pańskich. Dla uzupełnienia można tutaj wskazać inne malowidło z tym samym motywem, pochodzące z dwuskrzydłowego, obustronnie malowanego zamknięcia predelli z ołtarza przewoźników wiślanych (*Weichseljahrealtar*), pochodzącego również z elbląskiego kościoła Panny Maryi (il. 33). Na koniec pozostaje jeszcze trzecia para skrzydeł, które pochodzą z innego warsztatu twórczego, prezentującego odmienne wartości formalne i inne cechy stylowe. Warsztat ten pozostaje w ścisłym związku z kręgiem twórczości Michała z Augsburga, wykonawcy ołtarza głównego dla kościoła Mariackiego



32. M. Schongauer, Modlitwa w Ogrójcu, B 9.



33. Ołtarz przewoźników wiślanych w kościele św. Mikołaja w Elblągu. Kwaterna z predelli.

w Gdańsku. Do tego kręgu przynależy ołtarz główny z kościoła dominikanów elbląskich i trzecia para skrzydeł z ołtarza piwowarów<sup>120</sup>. Na dowód tego wystarczy zestawić malowidła tych skrzydeł (il. 15) i choćby

<sup>120</sup> Por. H. Abs, jw. s. 80; W. Wallerand, jw. s. 54. A. Stange: *Deutsche Malerei der Gotik*. München—Berlin 1961 s. 117. W. Drost: *Kunstdenkmäler der Stadt Danzig*. Bd. IV. — *Die Marienkirche in Danzig und ihre Kunstschatze*. Stuttgart 1963 s. 87—88.

jednej z kwater ołtarza głównego (il. 34), aby się utwierdzić w przekonaniu o ich wspólnym pochodzeniu i odrębności tego warsztatu.

### 3. WARSZTAT TWÓRCZY I JEGO STYL

Poprzednia część rozdziału dotyczyła ustaleń w zakresie bezpośrednich inspiracji i wzorów, które zdecydowały w szczególny sposób o kompozycji i formie malarskiej obrazów. Na pełne ukształtowanie i ostateczny wyraz dzieła składają się jednak przede wszystkim wartości samego warsztatu, warsztatu bezimiennego i złożonego z całego zespołu ludzi<sup>121</sup>, co do których brak nam jakichkolwiek wiadomości. Jedynie owoc ich pracy, jakim jest omawiany poliptyk, pozwala na wyróżnienie wśród nich wykonawców tradycyjnych, mocnych w swym rzemiośle, ale realizujących zamówienie — zgodnie z wymogami czasu — w formie tradycyjnej, ulegającej skostnieniu i bliskiej zaniku oraz artystów kształtujących swoją twórczość w nowym duchu i w nowej formie. Do grupy pierwszej należą snycerze i stolarze, to jest wykonawcy konstrukcji ołtarzowej i wystroju rzeźbiarskiego, obfitującego w formy późnogotyckie — zwichrzone, poskręcane, przechodzące w liczne ozdobniki i obfite w złocenia.

Grupa druga dysponująca zawsze większą swobodą twórczą i mogąca śmiało i łatwiej ujawniać nowe zdobycze — to malarze. Rezultatem ich wspólnego wysiłku jest dzieło późnogotyckie w formie zewnętrznej i w rzeźbie, a wypełnione nowymi elementami formalnymi i nową treścią w wielu partiach wystroju malarskiego. To sprawia, że strona malarska zasługuje tutaj na największą uwagę, podczas gdy jej wykonawcy stanowią największą zagadkę w środowisku artystycznym Elbląga w owym czasie, czyli w pierwszej ćwierci XVI wieku. Taki bowiem czas należy przyjąć dla powstania obiektu, gdy się weźmie pod uwagę wszystkie uwarunkowania historyczne, artystyczne i religijne w odniesieniu do terenu elbląskiego. Słusznie już dowodzone, a nasze analizy to potwierdziły, że wpływ dzieł Dürera każe wyznaczyć termin początkowy na lata po roku 1511, a sytuacja, w jakiej znaleźli się dominikanie elbląscy na progu reformacji<sup>122</sup>, nie pozwala na ustalenie innej daty końcowej, jak nieco poza rok 1520. Dysponujemy w tej chwili tylko dwoma informacjami dla tego okresu. Jedna mówi o ołtarzu, że jest dziełem warsztatu elbląskiego<sup>123</sup>. Druga natomiast mówi o przybyciu do Elbląga i osiedleniu się tutaj około roku 1507 malarzy górnoniemieckich, którzy

<sup>121</sup> H. Huth: *Künstler und Werkstatt der Spätgotik*, Augsburg 1923 s. 31 i 86.

<sup>122</sup> Obszernie omawia te fakty m.in. E. Carstenn, jw. s. 313 i inni.

<sup>123</sup> „An der Westseite des nördlichen Seitenschiffes steht der Mälzenbräueraltar, Elbinger Arbeit aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts...” (H. Kownatzki, jw. s. 60).



34. Ołtarz główny z kościoła dominikańskiego w Elblągu. Kwaterna z Chrystusem i Samarytanką przy studni.



przynieśli ze sobą renesans i to nie tylko w szczegółach formalnych, lecz także w swobodnym i zgodnym z naturą kształtowaniu pejzaży, w godnych uwagi refleksach świetlnych i w ożywionych kompozycjach<sup>124</sup>.

Być może, że zwłaszcza ta ostatnia wiadomość doczeka się pełniejszego udokumentowania i potwierdzenia, a obrazy omawianego polptyku okażą się jednym z dzieł tychże malarzy. Na razie może to stanowić jedynie hipotezę roboczą. Niemniej cała formacja artystyczna, zdobyte przynależne do sztuki nowożytnej i łatwość w czerpaniu z wzorów Dürerowskich i innych dzieł sztuki niemieckiej, zmuszają niejako do uznania w tych malarzach artystów wyrosłych w środowiskach artystycznych terenu niemieckiego. W ramach obecnej pracy nie sposób poprzeć konkretnymi tego, co piszący niejako tylko wyczuwa, mianowicie tych bliskości i zbieżności szczegółów formalnych i stylowych, jakie się nasuwają przy oglądzie kwater ołtarzowych i dzieł takich artystów jak Cranach Starszy, Jörg Breu, nawet Altdorfer, a zwłaszcza krąg malarzy przynależnych do tak zwanej szkoły dunajskiej. Ta ostatnia wymaga więcej uwagi i celowo została pominięta w analizie materiału porównawczego, gdyż nie można jej włączyć w zasięg wzorów inspiracyjnych. To z jej kręgu musi wywodzić się osobowość artystyczna wykonawcy pejzaży w obrazach ołtarza elbląskiego. Uprawia on sztukę pejzażu idealizowanego, ale przy równoczesnej obserwacji świata otaczającego i „bez zmęczenia” powtarza te „wspaniałe scenerie pejzażowe”<sup>125</sup>, pełne barw i światła. W tym względzie nie ma on sobie równego w środowisku elbląskim — jego przewagę poświadczą to, co się jeszcze zachowało. Jeszcze raz odwołujemy się do mniej więcej współczesnych mu malowideł ołtarza głównego z kościoła dominikanów (il. 34, 35); tutaj także jest wiele scen pejzażowych, są też niektóre kwatery z próbą ukazania nieboskłonu jako świetlistego i „tunelowo” ukształtowanego, ale wszystko to jest inne, w kolorycie i formie bardziej „tępe” i pozbawione tego przepychu, delikatności i uroku, które znamionują malowidła polptyku fundowanego przez cech piwowarów.

Z problemem warsztatu malarskiego łączy się problem jego samodzielności i zdolności twórczej. Jest to problem dość ważny, skoro stwierdziło się istnienie wielu bezpośrednich wzorów kompozycyjnych i formalnych. Czy nie przekreśliło to wysiłku twórczego i nie obniżyło wartości samego ołtarza? Wydaje się, że nie, a to dlatego, że z dzieł A. Dürera, z którego pierwowzorów wzięto najwięcej, korzystano wówczas powszechnie, a że jest to talent wybitny, przeto oparcie się na jego dorobku

<sup>124</sup> „Etwa seit 1507 haben sich dann oberdeutsche Maler in Elbing niedergelassen, welche die Renaissance nach Elbing bringen, sowohl in formalen Einzelheiten, wie auch in der freien naturwahren Darstellung der Landschaften, in merkwürdigen Lichtreflexen und in bewegten Kompositionen”. (B. Schmid, jw. s. 142).

<sup>125</sup> W. Wallerand, jw. s. 34.



35. Ołtarz główny z kościoła dominikańskiego w Elblągu. Kwatera z Chrystusem Zmartwychwstałym ukazującym się Marii Magdalenie.

przemawia raczej na korzyść artystów dokonujących takiego wyboru.

Stwierdziliśmy, że nie kopiują go dosłownie, nie ulegają łatwemu naśladownictwu, lecz zachowują swój styl i sobie właściwy sposób dobierania i komponowania obrazów. Pewnie, że ich dzieła nie są wolne od mniejszych i większych błędów i nie wszystko jest w pełni udane, ale czuje się w tym wszystkim pracowity wysiłek. Rola ich jest trudna, bo przecież pracują w okresie przełomowym, w którym dokonuje się zmaganie form dawnych i nowych, sztuki późnego średniowiecza ze sztuką nowożytną. Wykazując entuzjazm i zrozumienie dla nowych wartości i zdobyczy innych wybitnych twórców wykonawcy malowideł elbląskich zdradzają miejscami brak odpowiednich sił i wiedzy, mimo to wchodzimy wraz z nimi w świat sztuki nowej, sztuki renesansu północnego.

#### ZAKOŃCZENIE

Opracować możliwie wszechstronnie zabytkowy oltarz cechu piwowarów elbląskich — taki cel przyświecał niniejszej monografii, na którą złożyły się opisy, analizy i próby interpretacji, których całościowy obraz można ująć następująco.

Obiekt nasz był wielokrotnie wzmiankowany, a niekiedy szerzej omawiany w literaturze niemieckiej XIX i XX wieku. Zebranie i uporządkowanie tych informacji pozwoliło na odtworzenie historii obiektu i na zapoznanie się z opiniami o jego wartości artystycznej i o zauważonych w nim wpływach i inspiracjach artystycznych, wśród których podkreślano szczególnie wpływ twórczości Dürera. Dane te, jak i opis obiektu (o charakterze inwentaryzatorskim) stały się punktem wyjścia i pomocą dla dalszej, to jest analitycznej części pracy.

Analiza formalno-plastyczna umożliwiła wychwycenie szeregu zasad kompozycyjnych; w części rzeźbionej dominuje ścisła symetria i rytmika, w części malowanej zasady kompozycyjne są bardziej liczne i urozmaicone. W doborze elementów kompozycyjnych zauważa się umiar i celowość, których rezultatem jest jasne i czytelne przedstawienie wyobrażonych scen. Postać ludzka, włączona w kompozycje wielopostaciowe, jest traktowana z uwagą, a główny nacisk położono na indywidualizację i charakterystykę poszczególnych uczestników akcji, stosując przy tym wiele realiów kostiumowych i orężnych (przeważnie z początku wieku XVI). Akcja przedstawień rozgrywa się w wielorakiej scenerii — najczęściej pejzażowo-architektonicznej; pejzaż zasługuje tu na szczególne podkreślenie z uwagi na jego dużą wartość artystyczną. Perspektywa ukośna, którą stosuje się w tych obrazach, jest miejscami niekonsekwentnie lub

błędnie wykreślona. Natomiast operowanie barwą i światłem należy do najlepszych osiągnięć artystycznych, jakie zauważamy w omawianym poliptyku.

Przeznaczenie obiektu dla celów kultowych było decydujące dla jego formy zewnętrznej i programu przedstawień ołtarzowych, które ujęto w wyraźnie cykle — maryjny, hagiograficzny i chrystologiczny. Przy realizacji tego programu niejednokrotnie szukano gotowych już opracowań dla poszczególnych tematów i w oparciu o nie komponowano obrazy ołtarzowe w sposób nie pozbawiony cech twórczości i samodzielności — tak posługiwano się między innymi wzorami Dürera, z którego wzięto najwięcej. Warsztat realizujący zamówienie cechu piwowarów pracował najprawdopodobniej w Elblągu, ale artyści, a zwłaszcza malarze pracujący w tym warsztacie musieli być przybyszami z terenów niemieckich, albo przynajmniej tam zdobywali swoją formację artystyczną, o czym świadczą liczne pokrewieństwa ich sztuki ze sztuką niemiecką. I to sprawia, że dzieło powstałe w środowisku elbląskim jest przykładem sztuki niemieckiej w Polsce. Mówiąc o warsztacie wykonawczym należy podkreślić, że poliptyk jest dziełem wielu rąk; oprócz rzeźbiarzy pracowało przy nim przynajmniej kilku malarzy i to z dwóch różnych warsztatów malarskich — dowodem tego są zdecydowane różnice formalno-stylowe zachodzące pomiędzy malowidłami dwunastu kwater rozmieszczonych na dwóch parach skrzydeł ruchomych a czterema kwaterami trzeciej pary skrzydeł zewnętrznych. Ostateczny rezultat zbiorowego wykonawstwa jawi się nam jako dzieło stojące na pograniczu dwóch epok stylowych — późnogotyckiej i nowożytniej; ofiejalny, uroczysty i pełen złocień charakter części rzeźbionej zderza się w nim z nową wizją świata i człowieka.

Jako plastyczny wyraz przekonań religijnych i treści ideowych zażytek ten jest jednym z ostatnich pomników wyrosłych na podłożu katolickim, które wkrótce potem pod naporem reformacji ustępuje z tego terenu na przeciąg kilkuset lat.

#### EIN SPÄTGOTISCHER ALTAR DER MÄLZERZUNFT IN DER ST. NIKOLAUS-KIRCHE IN ELBLÄG

##### ZUSAMMENFASSUNG

In der St. Nikolaus-Kirche in Elbląg (Elbing) sind bis heute einige spätgotische Altäre erhalten; unter ihnen ein geschnitztes und bemaltes Polyptychon der Malzbrauer, das nach 1510 für die Dominikanerkirche in Elbląg gestiftet wurde. Der Altar wurde höchstwahrscheinlich in einer dortigen Werkstatt hergestellt.

Während dem geschnitzten Teil eine gänzlich spätgotische Form eigen ist, verkörpern die bemalten Flächen der ganz erhaltenen Seitenflügel eine für die Früh-Renaissance charakteristische Vision der Welt und des Menschen, wodurch sie eine besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Die Menschengestalt, der Szenerieichtum, herrliche Landschaften, die Anwendung der schrägen Perspektive und vor allem die Handhabung der Farbe und des Lichts — sind die wertvollsten Errungenschaften der Malerwerkstatt.

Als plastischer Ausdruck religiöser Überzeugungen und als Versinnbildlichung von Ideinhalten ist dieser Altar eins der letzten auf katholischer Grundlage entstandenen Denkmäler, die bald die andrängende Welle der Reformation vernichten sollte.

Das inhaltliche Programm fand seinen Ausdruck in drei deutlichen Zyklen: dem marianischen, dem hagiographischen und dem christologischen, die als Ganzes ein Beispiel kultischer Bedürfnisse der spätmittelalterlichen Menschen liefern.

Diejenigen, die das Programm ausführten, gebrauchten fertige graphische Muster, indem sie reichlich vor allem aus dem Schaffen Albrecht Dürers schöpften, dessen Einfluss man hier in einem viel höheren Grade feststellen muss, als man in den bisherigen Bearbeitungen angenommen hatte.



ZAGADNIENIA SZKOLNE NA WARMII I MAZURACH  
A KULTURKAMPF

Treść: — I. Przegląd zagadnień polityki szkolnej. — II. Ordynacja szkolna z 1846 r. i jej realizacja na Warmii i Mazurach. — III. Wnioski ogólne. — *Zusammenfassung.*

## I. PRZEGLĄD ZAGADNIEŃ POLITYKI SZKOLNEJ

Problematyka szkolna okresu *Kulturkampf* jest szczególnie interesująca dla obszaru Mazur i Warmii, choćby z tego tylko powodu, iż walka o kulturę toczona między państwem pruskim a Kościołami katolickim i ewangelickim właściwie rozpoczęła się na Warmii i najdłużej na niej trwała\*. Dlatego tematyką tej walki interesuje się każdy zajmujący się historią XIX wieku na Mazurach i Warmii<sup>1</sup>. Jakie elementy nowe przynosi praca L. Borodziej w porównaniu do obrazu dotychczas przedstawianego?

Generalnym punktem wyjścia oceny *Kulturkampf* jest pogląd, iż walka o kulturę z jednej strony jest wynikiem centralistycznych tendencji Bismarcka, a z drugiej strony jest typowym przykładem walki klasowej (s. 225). Drugim punktem odniesienia całej pracy jest przyznanie „postępów” i nowoczesnych elementów programowo-ustrojowych Postanowień Ogólnych z 1872 r. w rozwoju szkolnictwa, ale które jednakże wca-

\* Uwagi poniższe wiążą się z pracą Lucji Borodziej: *Pruska polityka oświatowa na ziemiach polskich w okresie Kulturkampf*. Warszawa 1972.

<sup>1</sup> Por. ostatnią pracę Lecha Trzeciakowskiego: *Kulturkampf w zaborze pruskim*. Poznań 1970 s. 319. L. Borodziej nie wykorzystała tej pracy. Trzeba jednak podkreślić, iż praca L. Trzeciakowskiego zawiera wiele nieścisłości. W tym miejscu wypada ograniczyć się w ich sygnalizowaniu do spraw warmińskich. Otóż niesłusznie ujęto problem warmiński jako zagadnienie marginesowe w *Kulturkampfe*, pomija się rolę ośrodka „Centrum” w Braniewie (przede wszystkim koła zbliżone do „Erm-ländische Zeitung”), błędnie ustala się Braniewo jako siedzibę biskupa warmińskiego (s. 70), nie rozróżnia się pojęcia geograficznego Warmii od obszaru diecezji warmińskiej (dlatego błędnie umieszcza się Wystruć na Warmii), a Hieronima Derdowskiego, działacza kaszubskiego błędnie mianuje się „budzicielem Warmii i Mazur” (s. 220). Praca L. Trzeciakowskiego wymaga znacznej korekty, choćby w oparciu o pozycje Bp. Jana Obłąka: *Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej 1800—1870*. Lublin 1960 oraz tegoż Autora: *Sprawa polskiej ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870—1914*. *Nasza Przyszłość* 1963 t. XVIII s. 35—138.

le nie miały wiele wspólnego z toczącym się konfliktem między państwem a kościołem. Uważa się, że w „miarę wygasania konfliktu kościoła nie tylko wracał na swe dawne pozycje w szkole, ale w wielu wypadkach znacznie te wpływy wzmacnił”<sup>2</sup>. Nadzieje znacznej części nauczycielstwa na uniezależnienie się od Kościoła spełzły na niczym. Te dwa punkty widzenia starano się konsekwentnie przeprowadzić. Niemniej w uwagach wstępnych podkreślić wypada usiłowania regionalnego ujęcia problematyki. Ale pod pojęciem „ziemie polskie” byłego zaboru pruskiego ujmuje się tradycyjnie rozumiane ziemie b. zaboru pruskiego włączone do państwa pruskiego w wyniku rozbiorów Polski, ziemie polskie tzw. „obszaru narodowego” Polski oraz ziemie tzw. „obszaru aspiracyjnego” Polski<sup>3</sup>. Otóż takie ujęcie terytorialne tematu „ziem polskich” ułatwia niewątpliwie przedstawienie ogólnych zarysów polityki oświatowej państwa pruskiego — daje obraz „planowanej rzeczywistości”. Ale tego rodzaju ujęcie powoduje znaczne odejście od obrazu „realnej rzeczywistości”. Ogólnie można stwierdzić, że takie ujęcie tematu utrudniło przedstawienie różnorodności drogi a nawet celów polityki szkolnej okresu *Kulturkampf* na obszarach poszczególnych części „ziem polskich”. Wprawdzie starano się ilustrować jednakowe zagadnienia lokalnymi wydarzeniami, niemniej ilustracje te nie wystarczały dla uzyskania pełnego obrazu „realnej rzeczywistości”. Położenie głównego nacisku na materiały władz centralnych spowodowało, iż obraz rzeczywistości jest odmienny od obrazu przedstawianego przez władze terenowe (lokalne). Odzwierciedlenie rzeczywistości, ujęte w meldunku pisany przez władze lokalne tak nieraz różni się od tego, co znalazło się na biurku ministra, że gdyby ktoś chciał być szczególnie złośliwy, to mógłby się upierać przy tym, że nie ma wielkiej różnicy w opieraniu się przy podejmowaniu decyzji o informację terenowe, a posiłkowaniu się własną fantazją lub własną intuicją. Podobne zresztą zniekształcenia zachodziły przy przekazywaniu

<sup>2</sup> Ł. Borodziej, jw. s. 226. Jest to znaczne zawężenie problemu. Zwrócić należy uwagę, iż na *Kulturkampf* patrzy się znacznie szerzej, a mianowicie jak na walkę między chrześcijańskim (w szczególności katolickim) programem społeczno-politycznym a liberalistyczną koncepcją stosunków społecznych, gospodarczych, ustrojowych i organizacyjnych (np. w organizacji gmin komunalnych). Do tego dołączała się walka światopoglądowa z tendencjami ateistycznymi liberalizmu. Por. instruktywne uwagi w tym zakresie: Helmuth Croon: *Forschungsprobleme der neueren Städtegeschichte. Blätter für deutsche Landesgeschichte (= Blätter)* 1969 B. 105 s. 14—26. Podkreślić przy tym wypada, iż genież tej walki szuka się już w pierwszej połowie XIX wieku (zob. Eckhart G. Franz: *Zur Geschichte des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert. Blätter* 1961 B. 97 s. 379—386). Na obszarze Prus Wschodnich i Prus Zachodnich walka ta przybierała jeszcze inne oblicze, a mianowicie walki o tzw. „równouprawnienie wyznaniowe między ewangelikami (gwarantującymi raczej w stanę liberalizmu) a katolikami”. Por. informacje władz pruskich w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Olsztynie (= WAPO) V/3 — 300 k. 149—155.

<sup>3</sup> Podobnie sprawę ujmuje L. Trzeciakowski, jw. s. 10.



w dół dyrektyw władz naczelných. Ogólna dyrektywa ministra konkretyzując się — a zatem tracąc na ogólności w procesie spływania w dół, dochodziła do najniższych szczebli wykonawczych w formie i zawartości treściowej zgoła innej niż posiadała ją w swym punkcie wyjściowym. Szczególnie ten proces zniekształcania zachodził właśnie w administracji szkolnej, zarządzającej przecież bardzo delikatnym i drażliwym instrumentem, jakim ostatecznie jest szkoła<sup>4</sup>. Przykładów „falszowania” nawet meldunków dotyczących sprawy szkolnej jest *multum*. Ale „realna rzeczywistość” była różnorodna. Istniały bowiem znaczne różnice w polityce rządu pruskiego w stosunku do poszczególnych części „ziem polskich”, a nawet w stosunku do określonych specyficznych regionów. Inaczej przedstawiała się ta polityka w Wielkopolsce, inaczej w Prusach Wschodnich, inaczej na Śląsku. Co więcej, w ramach Prus Wschodnich inaczej kształtowała się ona na Warmii, na Mazurach, w Niemieckich Prusach (okolice Królewca) oraz inaczej na Litewskich Prusach (koło Wystrucia, Tyłży i Klajpedy). W rezultacie oparcia się przede wszystkim na materiałach władz centralnych w obrazie pruskiej polityki szkolnej na ziemiach polskich zatarły się istotne jej różnice<sup>5</sup>.

Innym niedostatkiem ujęcia terytorialnego „ziem polskich” jest brak obrazu realizacji — czy ujmując rzecz współcześnie — konkretyzacji — tej polityki na poszczególnych obszarach ziem polskich. Stwierdzić wypada, że realizacja była też różnorodna<sup>6</sup>. Na marginesie tych uwag wstępnych warto zaznaczyć, że Ł. Borodziej dla pełnego przedstawienia „planowanej rzeczywistości” nie wykorzystwała — w każdym

<sup>4</sup> Ten moment szczególnie jaskrawo występuje np. w zasobie Ministerstwa Rzeszy do Spraw Wewnętrznych (Reichsamt des Innern) w Zentrales Staatsarchiv Potsdam (= ZStA), w którym zebrane są informacje naczelných prezesów prowincji, a nawet prezesów rejencji dotyczące rozwoju sprawy polskiej (przykładowo vol. 15337 k. 2—78). Okazuje się, że niemieckie władze centralne Rzeszy w dużej mierze nie brały pod uwagę informacji napływających do władz podległych. W interesującej nas sprawie stanowisko władz niemieckich jeszcze w 1896 r. było następujące: „Kościoł, to jedyna dziedzina życia publicznego, w której panuje język polski. Nowa taktyka zmierza do zmuszenia Kościoła do używania języka niemieckiego. Wobec tego należy uprawiać odpowiednią politykę personalną wobec duchownych polskich. Kościoł ewangelicki ma bezwzględnie służyć celom państwowym i niemieckim. W szkole główny punkt spięcia stanowi narzucany obecnie szkolnictwu cel, jakim jest wychowanie państwowe w przeciwieństwie do dawnego celu — wychowania religijnego. Dla państwa niemieckiego główną rolę spełniają świeccy inspektorzy szkolni oraz szkoły wyznaniowe mieszane (symultanne). Dla dzieci polskich w szkołach średnich trzeba ustalić *numerus clausus*”. Okazuje się, że problematyka Kulturkampf u była przyczyną walk tak przed 1870 rokiem, jak i po 1890 roku.

<sup>5</sup> Ilustracją w tym zakresie mogą być różnice w ujęciu sprawy polskiej, jakie istniały między rejencją królewiecką a rejencją gabińską w jednej prowincji Prusy Wschodnie (por. WAPO IV-540 informacja prezesa rejencji królewieckiej z 25 VII 1898 r. oraz informacja prezesa rejencji gabińskiej z 28 VII 1898 r.).

<sup>6</sup> Przykładem może być sytuacja na obszarach rejencji królewieckiej oraz rejencji gabińskiej (por. WAPO IV-541 informacja naczelnego prezesa Prus Wschodnich z d. 30 IV 1901 r.).

być raziem nie ujęła w wykazie źródeł ani w bibliografii oraz w przypisach — podstawowego źródła jakim jest „Centralblatt für die gesammte Unterrichts — Verwaltung in Preussen” z lat 1870—1888. Okazuje się bowiem, że większość zarządzeń została w tym dzienniku urzędowym ministerium oświaty umieszczona. Dalsza więc kwerenda archiwalna raczej skoncentrowana może być na kulisach tych zarządzeń oraz na drodze ich formowania się. Podany przykład dotyczący np. genezy ordynacji szkolnej dla prowincji pruskiej z 1845 roku pokazuje dobitnie, jak znaczne rozgrywki toczyły się przy ustalaniu poszczególnych paragrafów tej ordynacji<sup>7</sup>.

Przy omawianiu stanu szkolnictwa na ziemiach polskich przed 1871 rokiem na uwagę zasługują podkreślone momenty rozwoju szkolnictwa, wyjaśniające wiele spraw rozwoju szkolnictwa na Mazurach i Warmii. Po pierwsze, szkolnictwo było ważnym faktorem w pruskiej polityce integracyjnej. To spowodowało, iż szkolnictwo elementarne było stosunkowo dobrze rozwinięte, sieć szkół gęsta oraz dysponowano rozwiniętym systemem kształcenia nauczycieli dla szkół elementarnych. Ziemi polskie wykazywały jednakże w tym rozwoju znaczne niedociągnięcia. Po drugie, rozwój szkolnictwa pruskiego przebiegał stale między granicami ustalającymi zakres wpływów i zależności szkolnictwa od kościołów, precyzyjniej mówiąc od organizacji wyznaniowych, oraz zakres wpływów państwa, które uznało szkołę za instytucję państwową. W takim kontekście regulatywy szkolne z 1854 roku stanowią znaczny krok wstecz. Warto jednak zaznaczyć, iż brak pokazania konkretyzacji regulatywów powoduje pewne zniekształcenie obrazu rzeczywistości. Przeciwnie na obszarze Pomorza Wschodniego (Prus Wschodnich i Prus Zachodnich) w praktyce szkolnej do 1918 roku obowiązywały przepisy Ordynacji z 1845 roku. Regulatywy 1854 i późniejsze zarządzenia (nawet Postanowienia Ogólne z 1872 r.) niewiele w szkolnictwie Mazur i Warmii zmieniły. Podkreślić przy tym wypada, iż Ordynacja Szkolna z 1845 r. utwierdzała wpływ względnie istniejącą zależność szkoły od kościołów. Znalazło to wyraz w samej redakcji Ordynacji: zajmuje się ona jedynie sprawami tzw. zewnętrznymi szkoły (*externa* = obowiązkiem szkolnym, budynkami, uposażeniem szkoły itp.) pozostawiając sprawy tzw. we-

<sup>7</sup> Analiza zawartości treściowej „Centralblatt für die gesammte Unterrichts-Verwaltung in Preussen”, wydawanego przez Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten znacznie by pogłębiła studium L. Borodziej oraz ustrzegła przed niektórymi sformułowaniami L. Trzeciakowskiego, jw. s. 76 np. określającymi początek Kulturkampf na d. 19 XI 1871 (tzw. „paragraf katedralny”). Ani L. Borodziej ani L. Trzeciakowski nie znają tzw. „eksperymentu hano-werskiego”.

Jeśli chodzi o kulisach formowania ordynacji szkolnej z 1845 r. dla prowincji pruskiej zob. J. Brehm: Entwicklung der evangelischen Volksschule in Masuren. Bialla 1914 s. 410 oraz T. Grygier: Geneza ordynacji szkolnej z 1845 r. dla prowincji pruskiej. *Komunikaty-Mazursko-Warmińskie* (= KMW) 1966 z. 3 s. 358—385.

wewnętrzne (*interna* = wychowanie i nauczanie) szkoły w rękach kościołów. Zresztą sprawy te różnie przedstawiały się w poszczególnych częściach państwa pruskiego. Po trzecie, na czoło zagadnień szkolnych na ziemiach polskich wysuwa się kwestia języka ojczystego. Stwierdza się, że w oświacie do 1871 roku w zasadzie język polski był językiem nauczania w szkołach. Język niemiecki był tylko obowiązkowym przedmiotem nauczania. Dopiero przejęcie władzy — zdaniem Ł. Borodziej — przez Bismarcka w 1862 r. spowodowało zapoczątkowanie akcji ograniczania nauki języka polskiego. Te sporadyczne próby ograniczania zakresu używania języka polskiego w szkole miały być pierwszymi sygnałami zwiastującymi ostre starcie między pruskim junkierstwem a polską mniejszością narodową. Sformułowanie to może być jednakże aktualne tylko do niektórych części ziem polskich. Okazuje się, że brak uwzględnienia regionalnych specyfik prowadzi do zbyt uproszczonego obrazu. W tym miejscu podkreślić wypada, że ograniczanie zakresu używania języka polskiego w szkole oraz nauczania tego języka zdecydowanie prowadzono nie od 1864 roku, a już w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku. Typowym przedstawicielem tego kierunku w polityce szkolnej władz pruskich na terenie Prus Wschodnich był radca szkolny rejencji gabińskiej Rättig. Na kanwie walki z tymi tendencjami germanizacyjnymi ukazuje się znana praca G. Gizewiusza o „Polskiej kwestii językowej”<sup>8</sup>. Ale sprawa ograniczania zasięgu języka polskiego w szkołach posiadała w Prusach Wschodnich jeszcze inny aspekt, a mianowicie aspekt polityczno-ustrojowy. „Monopolizacja” języka niemieckiego była jednym z elementów programu politycznego zmierzającego do ujednoczenia monarchii pruskiej, omnipotencji państwa, względnie, jak się wyrażali politycy Prus Książęcych, „likwidacji naturalnego współżycia Niemców, Polaków i Litwinów na obszarze prowincji pruskiej”<sup>9</sup>. Wreszcie w ogólnym obrazie szkolnictwa na ziemiach polskich pominęła Ł. Borodziej

<sup>8</sup> Por. T. Grygier, Z problematyki szkolnictwa miejskiego na Mazurach w I połowie XIX w. *Zapiski Historyczne* (= ZH) 1958/1959 t. XXIV z. 4 s. 8—30. Ł. Trzeciakowski, *iw. s. 39* niesłusznie twierdzi, iż „przed 1870 r. akcja germanizacyjna nie miała długoletniego planu”. Wydaje się, że germanizowanie (w ogóle wynaradawianie) przy pomocy języka polskiego wymaga znacznie dłuższego planu działania i chyba jest bardziej perfidne i skuteczne od brutalnego rugowania języka polskiego, jak to miało miejsce na obszarze prowincji pruskiej (w Prusach Wschodnich i Prusach Zachodnich). Zob. zarządzenia w tej mierze w „Centralblatt für die gesamte Unterrichts-Verwaltung in Preussen” (= „Centralblatt”) 1873 s. 723 — zarządzenie z 27 X 1873 r. „Bestimmungen über den Sprach-Unterricht in den von Kindern polnischer Zunge besuchten Volksschulen in Provinz Posen” oraz zarządzenie podobne z 24 X 1873 r. naczelnego prezesa dla prowincji pruskiej (Prus Wschodnich i Prus Zachodnich) s. 486.

<sup>9</sup> T. Grygier, Z problematyki, *iw. s. 27*. Typowym przykładem ratowania specyfiki językowej Prus Wschodnich (współistnienia języka niemieckiego, polskiego i litewskiego) był superintendent elcki Tymoteusz Krieger, polityczny opiekun Gustawa Gizewiusza.

istotny problem polityki germanizacyjnej. Otóż język polski jako wykładowy w szkołach pruskich przed 1871 rokiem był również instrumentem germanizacji. Analiza podręczników szkolnych z tego okresu wyraźnie ujawnia, iż była to germanizacja przy pomocy języka polskiego. Podawano treść niepolską — niemiecką, w języku polskim, chcąc tym sposobem wychować dzieci mówiące po polsku, ale myślące po niemiecku. Tym sposobem walka o polskość szkoły wówczas przesuwiała się nie na walkę o język polski w szkołach, ale na walkę o treść nauczania<sup>10</sup>.

Brak uwzględnienia specyfik regionalnych prowadzi więc do zubażania obrazu rozwoju szkolnictwa na ziemiach polskich również i w następnym okresie jego istnienia. Geneza *Kulturkampf*u i jego ustawodawstwa szkolnego ze względu na głębokie swe korzenie jest więc problemem pierwszorzędym i słusznie poświęca jej osobne miejsce. Wychodzi się z prawidłowego założenia, że zjednoczenie Niemiec (powstanie Rzeszy Niemieckiej) oraz zmiany strukturalne gospodarki niemieckiej zmusiły władze pruskie do modernizacji szkolnictwa. Postanowienia Ogólne w 1872 r. dotyczące programu nauczania rozszerzyły zakres nauk humanistycznych w szkole, znaczny nacisk położyły na matematykę i przedmioty przyrodnicze; zdecydowały o rozwoju szkół wieloklasowych (wyższego stopnia organizacyjnego), o wyposażeniu szkół w pomoce naukowe oraz o modernizacji podręczników. To były jednakże tylko założenia. Wydaje się, że podobnie jak praktyczna realizacja Ordynacji Szkolnej dla Prus Wschodnich i Prus Zachodnich z 1845 r., tak i realizacja Postanowień Ogólnych z 1872 r. wymaga szczegółowego omówienia. Różnice regionalne istniały bowiem bardzo znaczne. Co więcej, na Mazurach i Warmii można nawet stwierdzić minimalną skuteczność Postanowień Ogólnych. W dalszym ciągu stosowano zasady Ordynacji z 1845 r. a programy szkolne raczej opracowywano jednostkowo, w zależności od inwencji samego kierownika szkoły czy inspektora lokalnego<sup>11</sup>.

Postanowienia Ogólne były wyrazem usiłowań państwa pruskiego, zmierzającego do decydowania w coraz to większym stopniu o „sprawach wewnętrznych” (*interna*) szkoły. „Omnipotencja” państwa w tym zakresie wyrażała się przede wszystkim w przeniesieniu prawa nadzoru nad szkolnictwem z Kościoła na państwo. Ustawa z 11 marca 1872 r. wyraźnie postawiła zasadę, iż sprawujący nadzór nad szkolnictwem działają tylko na zlecenie państwa. Doszło do spięcia dwu postaw. Jednej — której np. typowym reprezentantem był biskup warmiński Kremenetz — iż „decydującymi o kształceniu i wychowaniu dzieci w kolejności są: rodzina,

<sup>10</sup> Por. uwagi Konsystorza Ewangelickiego w Królewcu (Königliches Konsistorium der Provinz Ost-Preussen) z d. 3 II 1902 r. — WAPO IV-541.

<sup>11</sup> Por. przykładowo akta szkolne powiatu elckiego (WAPO I-566, 570).

Kościół i państwo”<sup>12</sup>. Drugiej — której reprezentantem był Bismarck — iż o wychowaniu i wykształceniu dzieci decyduje w kolejności: państwo, rodzina i Kościół; szkoła jest instytucją oraz instrumentem państwa<sup>13</sup>. Wydaje się, że Ł. Borodziej przy rozważaniu tego problemu niesłusznie pominęła memorial biskupa Krementza w tej sprawie<sup>14</sup>. Podobnie zresztą instruktynym byłyby wydarzenia w szkolnictwie prowincji hannowerskiej<sup>15</sup>.

Memorial biskupa Krementza jest znany w literaturze polskiej. Dalej problematyka memoriału była ilustrowana licznymi skargami tak ludności, jak i samego Kościoła ewangelickiego<sup>16</sup>. Podkreślano wyraźnie, że ustawę z 13 marca 1872 r. przyjętą należy — i w praktycznym jej wykonaniu tak się rzecz przedstawiała — za instrument zmierzający „do całkowitego usunięcia Kościoła od wpływu na wychowanie wiernych”. Uznanie, iż nie do przyjęcia była wysuwana zasada, iż ujęty w planie i programie szkolnym przedmiot nauki religii katolickiej, podobnie zresztą jak inne przedmioty nauczania wypełniany może być jedynie na zlecenie państwa i jedynie przez organa państwowe. Sprawa zresztą oparła się o Najwyższy Trybunał w 1877 r.<sup>17</sup>. Chodziło bowiem o ustalenie mocy

<sup>12</sup> T. Grygier: Niektóre problemy Kulturkampf w Prusach Wschodnich, *KMW* 1961 s. 130 oraz *Denkschrift der Bischöflichen Ordinariate von Ermland über die gesetzmässige Stellung der Kirche zur Volksschule in Preussen und speziell in der Diözese Ermland*, Braunsberg 18 II 1877 s. 15.

<sup>13</sup> „Centralblatt” 1875 r. s. 20. Pismem z d. 21 XII 1874 r. minister oświecenia podkreślał, że „urząd nauczyciela religii w szkole publicznej nie jest urzędem kościelnym a urzędem państwowym (Staatsamt)”. Natomiast Najwyższy Trybunał w wyroku z d. 12 X 1874 r. ustalał, że „nauka religii nie jest wyrazem funkcji duchownych, a wypełnianiem zadania nałożonego przez państwo. Był kiedyś okres kiedy szkoła była sprawą Kościoła a nauczyciel sługą kościelnym. Obecnie szkoła jest instrumentem politycznym państwa” (s. 12—20).

<sup>14</sup> Kuria fromborska słusznie uważała, że oficjalnym początkiem eliminowania Kościoła katolickiego, jak i ewangelickiego ze szkolnictwa było zarządzenie dotyczące organizacji państwowych prowincjonalnych kolegiów szkolnych (zarządzenie z d. 22 IX 1867 r. — *Gesetz Sammlung* 1867 s. 1570). Te prowincjonalne kolegia szkolne przeciwstawiano istniejącym konsystorzom ewangelickim, zajmującym się dotąd szkolnictwem ewangelickim.

<sup>15</sup> „Centralblatt” 1871 s. 77—121. Szczegółowa analiza motywów wydanego przez cesarza Wilhelma w Kwaterze Głównej wojsk niemieckich w Wersalu (12 I 1871) w sprawie przeniesienia funkcji nadzorczej nad szkolnictwem elementarnym w prowincji hanowerskiej z urzędów kościelnych na administrację państwową daje pełny prawie materiał dla prawidłowego ustalenia problematyki Kulturkampf w zakresie organizacji szkolnictwa tak dla Ł. Borodziej, jak i L. Trzeciakowskiego. Warto w tym miejscu podkreślić fakt, iż zarządzenie to wydano właśnie w Paryżu w momencie erygowania Rzeszy Niemieckiej. Jest więc to zarządzenie jednym z ważniejszych aktów pierwszych dni Rzeszy.

<sup>16</sup> „Centralblatt” 1877 s. 607—618. Protesty ludności przeciwko rządowej polityce szkolnej wychodziły z różnych środowisk. Rząd natrafiał zresztą na najgroźniejszy dla siebie „bierny opór”.

<sup>17</sup> „Centralblatt” 1878 s. 642—658. Dla interpretacji prawnej w sprawie kierowania i udzielania katolickiej nauki religii w szkołach ludowych wyrok Najwyższego Trybunału z 15 II 1877 r. jest symptomatyczny. Warto przy tym podkreślić stanowisko pruskich władz (np. rejencji opolskiej), które uważały, że „nauka przygotowała do sakramentów jest wewnętrzną sprawą kościelną (tak Kościoła kato-

prawnej papieskiego pisma w sprawie *missio canonica* dla nauczycieli i nauczycielek uczących religii w szkole. Otóż Trybunał uważał, iż uprawnienia Kościoła w oparciu o art. 24 Konstytucji w zakresie kierowania nauką religii „nie weszły nigdy w życie, gdyż państwo pruskie nie posiada dotąd ogólnej ustawy szkolnej”. Dlatego rząd mógł wydawać rozporządzenia istotnie sprzeczne z konstytucją. Wydane np. wytyczne z 18 stycznia 1876 r. w sprawie nauki religii katolickiej w szkołach<sup>18</sup> w punkcie 7 wyraźnie zaznaczały, iż żaden nauczyciel nie ma prawa uczyć religii bez zezwolenia władz państwowych. Stwierdzić przy tym wypada, iż brak ogólnej pruskiej państwowej ustawy szkolnej był dla władz pruskich wygodnym, bo pozwalającym na stosowanie w szerokim zakresie polityki regionalnej w szkole bez angażowania władz centralnych.

Jeśli chodzi o sprawę hannowerską jako ilustrację ogólnych problemów, jest ona charakterystyczną dla późniejszej polityki szkolnej w państwie pruskim. Prowincja hannowerska była chyba pierwszym regionem, na którym „walka o kulturę” w szkolnictwie się rozegrała. Zresztą region ten był pierwszym poligonem doświadczalnym dla sformułowania późniejszych ustaw szkolnych w okresie *Kulturkampf*<sup>19</sup>. Podkreślić przy tym wypada, iż projekt ustawy o przeniesieniu prawa nadzoru nad szkołami ludowymi z kościołów na państwo na terenie prowincji hannowerskiej wydany był w Kwaterze Głównej cesarza niemieckiego w Wersalu w dniu 12 stycznia 1871 r. Analiza tego projektu wyjaśnia w pewnym sensie kulisy ustaw szkolnych *Kulturkampf*. Projekt hannowerski był zdaniem autorów „zadośćuczynieniem tych żądań, które szkolnictwo ludowe chciały widzieć poza sferą wpływów kościołów”. Unieważniono więc ordynacje Kościoła ewangelickiego z lat 1569, 1585, 1593, 1643, 1703, 1796, 1839 i 1845. Anulowano również ordynacje Kościoła katolickiego z lat 1802, 1817 i 1839. Uznano, iż należy zerwać z zasadą, iż zwierzchnie kierownictwo szkolnictwem należy do Kościoła, a państwu przysługuje tylko ogólny nadzór. Sprawa wydawała się stosunkowo prostą w szkolnictwie ewangelickim z tego chociażby powodu, że ewangelickie konsystorzce były równocześnie urzędami i kościelnymi i państwowymi. Natomiast urzędy Kościoła katolickiego nigdy nie łączyły się z urzędami państwowymi; jeśli zaś urzędy państwowe istniały dla katolickich zagadnień, to były one jedynie instrumentami technicznymi w realizowaniu *jura circa sacra*. Autorzy projektu hannowerskiego stwierdzali dalej, że „w rzeczywistości problem szkolny *Kulturkampf* istniał już w latach trzydziestych,

lickiego, jak i ewangelickiego) więc nie jest objęta planem nauczania w szkole. Wobec tego duchownym, sprawiającym władzom pruskim polityczne trudności należy odmawiać lokalni szkolnych oraz zwalniania dzieci szkolnych na tę naukę” (pismo rejencji opolskiej z d. 29 VI 1875 — „Centralblatt” 1875 s. 484).

<sup>18</sup> „Centralblatt” 1876 s. 120—123.

<sup>19</sup> „Centralblatt” 1871 s. 86.

nasilał się w latach pięćdziesiątych i streszczał się do dwu stanowisk — ministerialnego politycznego oraz kościelnego władz konsystorialnych”. Biskupi katoliccy uznawali bowiem tylko siebie za upoważnionych do zwierzchniego nadzoru nad szkołami. Niektórzy z nich protestowali nawet wobec prób względnie tendencji zmierzających do upodabniania „ordynacji szkolnych innych prowincji państwa pruskiego do ordynacji szkolnej dla Prus Wschodnich i Prus Zachodnich z 11 grudnia 1845 r.”. W stosunku do Kościoła ewangelickiego pozycja rządu pruskiego była znacznie wygodniejszą, gdyż „król pruski posiadał władzę kościelną w Kościele ewangelickim i na podstawie § 29 konstytucji z dnia 5 września 1848 r. mógł decydować o szkolnictwie ewangelickim”. Wydaje się, że zbyt słabo podkreśla się przy omawianiu zagadnień szkolnych *Kulturkampf* te różnice prawno-ustrojowe między stosunkiem państwa do poszczególnych wyznań religijnych. Tym bardziej, że i ludność polska w Prusach Wschodnich, na Śląsku a nawet w południowej części Wielkopolski była wyznaniowo zróżnicowana. Ostatecznie należy wyciągnąć odpowiednie wnioski z „przemieszania podwójnego charakteru władzy króla pruskiego jako najwyższej władzy państwowej oraz jako najwyższego biskupa Kościoła ewangelickiego. To rozróżnienie stale trzeba mieć na oku przy omawianiu zagadnień szkolnych. W królestwach pruskich należy widzieć samowładnego biskupa — *summus episcopus* — w ręku którego skoncentrowano sprawy świeckie i duchowne. Kościół katolicki zdecydowanie przeciwstawia się takiemu ujmowaniu sprawy, a szkolnictwo jest jedną z najjaśniejszych ilustracji spięcia między Kościołem katolickim a państwem pruskim, między politycznym a duchownym stanowiskiem”. Otóż okazuje się, że w okresie „szturmu” na Kościół katolicki również i Kościół ewangelicki poczuł się zagrożony. Państwowy nadzór nad nauką szkolną i urzędami stanu cywilnego powoduje również i w Kościele ewangelickim opory i obawy. Uznano, że te „pociągnięcia państwa pruskiego prowadzą do ograniczenia kościoła, do niewoli”<sup>20</sup>.

Prześledzenie tego problemu dałoby również ciekawe poprawki do sformułowań Ł. Barodziej. Otóż konstytucja pruska z 31 stycznia 1850 r. wyraźnie postanawiała przeniesienie zagadnień administracyjnych szkolnictwa z gestii urzędów kościelnych na urzędy państwowe. Władze pruskie wychodziły z założenia, iż należy dążyć wszelkimi drogami i środkami do jednolitego kierownictwa sprawami szkolnymi, czyli do monopolu państwowego w tym względzie. Kościół katolicki natomiast uważał, że walka o nadzór nad szkołami jest tylko jednym z tematów szerszego problemu, jakim jest „likwidowanie dalszego ducha kolegialnego z a r z ą d z a n i a na rzecz nowych elementów zarządzania, a b s o l u t y-

<sup>20</sup> W. Hubatsch: *Geschichte der Evangelischen Kirche Ostpreussens*, Göttingen 1968 B. I, s. 409.

zacji władzy oraz bezprawia”<sup>21</sup>. Przekształcenie szkół ewangelickich w czysto państwowe instytucje nastąpiło już w wyniku ustawy z 6 sierpnia 1833 r. Wydaje się, że uwagi ministra Mühlera z 1878 r. dla naszego zagadnienia warte są przedyskutowania. Otóż stwierdzał on, że państwo pruskie od 50 lat stosowało formułę kompromisową i ustalało, iż w szkolnictwie działają trzy faktory: gminy za pośrednictwem dozoru szkolnego, Kościół przez lokalny nadzór proboszczy katolickich i superintendentów ewangelickich oraz państwo za pośrednictwem urzędów państwowych. Chodziło o to, że „obecnie punkt ciężkości kierownictwa szkolnictwa zdecydowanie przesuwają się w stronę władz państwowych”<sup>22</sup>. Wydaje się, że pominięcie w rozważaniach o *Kulturkampfe* tych trzech czynników powoduje znaczne zniekształcenie obrazu rzeczywistości. Faktor pierwszy — gminy — przede wszystkim w szkolnictwie miejskim był bodajże ważniejszym nawet od Kościoła i państwa. Np. walka o skład dozoru szkolnego na Mazurach i Warmii była bardzo ostra, że wspomnieć realizację ustawy z 21 marca 1870 r. i ustalenie tzw. komisariatów wyborczych do zarządu szkolnego (dozoru szkolnego)<sup>23</sup>. Zresztą sprawa walki o nadzór państwa nad szkolnictwem dotknęła również i szkolnictwa uniwersyteckiego. Przykładem mogą być *Liceum Hosianum* w Braniewie oraz *Seminarium Theodorianum* w Paderborn. W tej sprawie doszło nawet do procesu, w którym zabrał głos — wydał ostatecznie wyrok — Najwyższy Trybunał. Chodziło nawet o likwidację *Theodorianum* na podstawie ustawy z 11 maja 1873 r.<sup>24</sup>. Wreszcie szczyt nasilenia starcia w *Kulturkampfe* było zarządzenie ministra Falka z 18 stycznia 1876 r. w sprawie nauki religii katolickiej w szkołach ludowych. Udzielać jej mogli tylko ci, którzy posiadali *z l e c e n i e* władz państwowych<sup>25</sup>. Jeśli zaś chodzi o lokalny nadzór szkolny sprawowany przez duchownych, to słusznie się podkreśla, iż duchowni ci „występowali raczej jako urzędnicy państwowi, a nie kościelni”. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt następujący. Szkoły były majątkowo ściśle związane z kościołami. Dlatego proces oddzielania szkoły od kościołów trwał tak długo, a zarządzenia z okresu *Kulturkampfu* raczej powodowały tylko perturbacje w normalnym dotychczas toku pracy szkoły. Zamierzenia państwa pruskiego kończyły się w momencie, gdy oddzielenie szkoły od kościoła podcinało materialny byt szkoły oraz nauczyciela. Przecież jeszcze w 1938 roku musiały pruskie władze oświatowe przeprowadzać rozdział szkoły od kościoła<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> „Denkschrift des Bischöflichen Ordinariats von Ermland...” s. 22.

<sup>22</sup> „Centralblatt” 1871 s. 110.

<sup>23</sup> WAPO VIII/3 — A/169 Wahl-Reglement für die Provinz Preussen.

<sup>24</sup> „Centralblatt” 1874 s. 309—315.

<sup>25</sup> „Centralblatt” 1876 s. 120—123.

<sup>26</sup> „Gesetz über die Trennung dauernd vereinigtger Schul- und Kirchenämter vom 7 IX 1938” (Gesetz Sammlung 1939 s. 93).



A proces ten w centralistycznej i totalistycznej organizacji państwa nazistowskiego trwał w zasadzie do 1940 roku. Proces majątkowego rozgraniczenia (finansowego, własnościowego, uposażeniowego itp.) powodował znaczne trudności, wywoływał perturbacje w życiu szkoły, niezadowolenie ludności i samych nauczycieli. Do akcji tej władze nazistowskie musiały włączyć nie tylko aparat administracji państwowej, ale i partyjnej<sup>27</sup>. Dotykano bardzo delikatnych bowiem spraw szkolnictwa i szkół (ich nieruchomości, gruntów, kapitałów, przywilejów oraz dotacji kościelnych).

Ważnym problemem *Kulturkampfu* była również sprawa tzw. symultanizacji szkoły (tworzenie szkół mieszanych wyznaniowo). Stworzenie szkół mieszanych wyznaniowo pozwoliło władzom państwowym na mieszanie się państwa w sprawy nauczania religii w szkole oraz na uwolnienie świeckich nauczycieli religii od kurateli kościoła. Ale znowu trzeba podkreślić, iż ostrze walki z Kościołem katolickim skierowywało się również przeciwko Kościołowi ewangelickiemu. Np. naczelny prezes prowincji pruskiej Prus Wschodnich i Prus Zachodnich (Horn) polecał podległym władzom swoistą interpretację ustawy z dnia 11 maja 1873 r. Otóż ustawa ta ustalała, iż angażowanie duchownych i obsadzanie stanowisk należy do naczelnego prezesa prowincji i „dotyczy w zasadzie tylko duchownych katolickich, ale trzeba też wykorzystać te uprawnienia i wobec duchownych ewangelickich”<sup>28</sup>. Kościół ewangelicki w Prusach Wschodnich słusznie się więc obawiał, iż walka państwa niemieckiego z Kościołem katolickim w konsekwencji może przynieść znaczne ograniczenie swobody działania Kościołowi ewangelickiemu. Istotnie sprawa komplikowała się coraz bardziej i dla Kościoła ewangelickiego. Np. w 1880 roku zasady kierowania przez duchownych nauką religii katolickiej w szkołach ludowych (z 1876 roku) rozszerzono na naukę religii ewangelickiej<sup>29</sup>. Dalej sprawa nadzoru nad szkolnictwem była również zagadnieniem bezpośrednio interesującym Kościół ewangelicki. Wiązała się ona zresztą z ustrojem państwowej administracji szkolnej. Otóż w zasadzie wydziały szkolne rejencji, stosownie do instrukcji o toku urzędowania rejencji z dnia 23 kwietnia 1817 r., wyraźnie podkreślały, że mają one za zadanie nadzorowanie i kierowanie tylko sprawami zewnętrznymi (*externa*) szkół elementarnych. Sprawy wewnętrzne (*interna*) natomiast nie leżały w gestii państwowej administracji. O treści nauczania w zasadzie decydować miały kościoły. W tym zakresie *Kulturkampf* nie przyniósł zasadniczych zmian. Decydujące pociągnięcia nastąpiły dopiero w zarządzeniu o uproszczeniu administracji z dnia 1 września 1932 r.

<sup>27</sup> WAPO VIII/3 — A/289.

<sup>28</sup> WAPO VIII/3 — A/169, pismo naczelnego prezesa prowincji pruskiej z 4 VI 1873 r.

<sup>29</sup> „Centralblatt” 1883 s. 227, zarządzenie z 21 I 1880 r.

Odtąd radca szkolny zajmował się sprawami wewnętrznymi szkoły<sup>30</sup>.

Sprawa symultanizacji posiadała jeszcze jeden aspekt, a mianowicie tzw. prozelitaryzacji (*Proselytenmacherei*). Problem ten szczególnie ostro występował właśnie na obszarze diecezji warmińskiej. Otóż dochodziło do niespotykanej w szkołach wyznaniowych sytuacji, że dzieci ewangelickie uczył nauczyciel katolicki i odwrotnie nauczyciel wyznania ewangelickiego uczył dzieci katolickie. Sprawę tę regulowało zarządzenie rejencji królewieckiej z 30 sierpnia 1870 r. rozwijające postanowienia ministerium z dnia 3 marca 1842 r.<sup>31</sup> Niemniej rejencja królewiecka zarzucała biskupowi Krementzowi, iż Kościół katolicki wykorzystuje sytuację i wychowuje dzieci ewangelickie po katolicku, że „chce dzieci ewangelickie zdobyć dla Kościoła katolickiego”<sup>32</sup>.

Dla pełnego obrazu zagadnień szkolnictwa w okresie bezpośrednio poprzedzającym *Kulturkampf*, warto podnieść jeszcze jeden problem natury społecznej. Problem ten sygnalizuje Ł. Borodziej, a mianowicie dotyczący odmiennego rozwoju szkolnictwa miejskiego i wiejskiego<sup>33</sup>. Ustrój, organizacja i wyposażenie tych dwu rodzajów szkół znacznie się między sobą różniły, tak zresztą jak różniły się komuny miejskie od komun wiejskich. Dlatego też przy podejmowaniu zagadnień szkolnych władze pruskie w okresie *Kulturkampfu* musiały się do tego problemu ustosunkować. W konsekwencji należy i w pracach monograficznych o szkolnictwie oddzielnie rozpatrywać szkolnictwo miejskie i wiejskie. Proces wyrównywania poziomów nauczania między szkołami miejskimi i wiejskimi podjęty w czasie *Kulturkampfu* trwał długo i w zasadzie do 1945 roku nie został zakończony. Podkreślenia wymaga choćby fakt, iż po 1870 roku np. nie można mówić o istnieniu w miastach dwu odmiennych szkół elementarnych, a mianowicie szkoły miejskiej — obywatelskiej oraz szkoły biednych — zwanej również polską<sup>34</sup>. W jakiej mierze przyczynił się do tego *Kulturkampf* trudno na razie ustalić. Niemniej po roku 1870 istnienia dwu szkół w miastach: obywatelskiej i polskiej nie stwierdza się. Integracja szkolnictwa miejskiego była również elementem polityki germanizacyjnej władz pruskich<sup>35</sup>.

Najważniejszymi w zakresie polityki szkolnej władz pruskich są dwa okresy: lata 1872—1878 oraz lata 1878—1888. Pierwszy okres, to okres ustalania polityki szkolnej Prus; natomiast drugi okres, to przede wszystkim okres wzrostu nacisku germanizacyjnego w szkolnictwie. Jeśli chodzi

<sup>30</sup> WAPO VIII/3 — A/288.

<sup>31</sup> „Centralblatt” 1871 s. 45.

<sup>32</sup> „Centralblatt” 1871 s. 257.

<sup>33</sup> Ł. Borodziej, jw. s. 44.

<sup>34</sup> WAPO I-570, uwagi rejencji gąbińskiej z 18 XII 1881 r.

<sup>35</sup> ZStA, Reichsamt des Innern 15 337, sprawozdanie prezesa Prus Wschodnich z 7 VIII 1898 r.

o okres pierwszy to był on o tyle ważnym, że ustalał on kierunki zmian w systemie szkolnictwa pruskiego. Jest to okres, w którym odsuwanie Kościoła od szkoły prowadzono zdecydowanie. Zmiany w systemie szkolnym na ziemiach polskich byłego zaboru pruskiego wykorzystano przede wszystkim do ograniczenia nauki języka polskiego, a w wielu wypadkach do całkowitego jego wyrugowania ze szkoły. Sprawa jest ogólnie znaną. Do odnotowania są jednakże pewne techniczne pociągnięcia władz szkolnych, utrudniające prowadzenie już i tak ograniczonej nauki języka polskiego, np. łączenie dzieci polskich i niemieckich, przesuwanie nauki języka polskiego na koniec zajęć szkolnych. Nadzór nad szkołami również powierzano ludziom niechętnie usposobionym do polskości. Podkreślenia — na co nie zwróciła uwagi Ł. Borodziej — wymaga polecenie ministra Falka w związku z wprowadzeniem w życie ustawy o nadzorze szkolnym z 13 marca 1872 r. Otóż minister instruował podległe władze następująco — „ustawa zmienia pryncypialnie dotychczasowe stosunki. Prawo nadzoru szkolnego należy wyłącznie do państwa. A dotychczasowi inspektorzy szkolni muszą uzyskać od państwa zlecenie wykonywania funkcji. O d w o l a n i e inspektora z powodu zaniedbań w nauczaniu języka niemieckiego w szkołach polskich, przede wszystkim w polsko-katolickich jest konieczne. W ostatecznym rachunku niedostatki w tym zakresie trzeba w mniejszym lub większym stopniu przypisać właśnie inspektorowi szkolnemu”<sup>36</sup>.

Słusznie podkreśla się rolę, jaką władze pruskie przyznawały seminariom nauczycielskim w polityce germanizacyjnej. Ostatecznie od postawy nauczycieli zależało powodzenie pruskiej polityki szkolnej. W katolickich seminariach nauczycielskich język polski uznano tylko za przedmiot nauczania i to przedmiot obowiązujący fakultatywnie w procesie nauczania. Co więcej, program nauczania języka polskiego dostosowano do możliwości nauczania słuchaczy niemieckich, nawet wykluczając z udziału w lekcjach słuchaczy polskich. Poziom więc nauczania był bardzo niski. Równocześnie w ewangelickich seminariach nauczycielskich język polski w procesie nauczania stał się przedmiotem obligatoryjnym. Uzasadniało to tym, że w ewangelickich seminariach nauczycielskich słuchaczami byli w zdecydowanej większości Niemcy; musieli więc oni poznać język polski, by w przyszłości zastąpić nauczycieli polskich jeszcze pracujących w szkołach.

Zarządzenia dotyczące ograniczania nauki języka polskiego w szkołach są na ogół znane. Warto jednak przypomnieć, że minister Falk przestrzegał pruskie władze prowincjonalne (np. w Opolu) przed zbyt pochopnym wprowadzaniem języka niemieckiego w nauczaniu dzieci polskich,

<sup>36</sup> „Centralblatt” 1872 s. 203.

przede wszystkim w nauczaniu religii<sup>37</sup>. Istotną jest natomiast sprawa realizacji tych zarządzeń oraz skutków, jakie te zarządzenia wywołały. Tej kwestii Ł. Borodziej raczej nie przedstawiła. Pewną ilustracją takiego ujęcia zagadnienia może być przedstawiona przez władze pruskie relacja o germanizacji w Szlezewiu Północnym<sup>38</sup>. Chodzi bowiem przede wszystkim o techniczne przeprowadzenie formuły, iż język niemiecki „z przedmiotu nauczania (*Unterrichtsgegenstand*) przekształcić się musi na język nauczania (*Unterrichtssprache*)”. Zrealizowanie tej formuły na wszystkich ziemiach polskich było jednym z najtrudniejszych zadań stojących przed pruską administracją szkolną. Co więcej, przebieg rugowania języka polskiego w poszczególnych częściach ziem polskich przebiegał odmiennie. Sprawa ta wygląda zresztą nie mniej ciekawie na Mazurach i Warmii<sup>39</sup>. Chodzi przede wszystkim o przygotowanie nauczycieli do wypełnienia obowiązków germanizatorskich, o dostarczenie odpowiednich pomocy naukowych do nauczania języka niemieckiego dzieci polskich, o sabotowanie polityki germanizacyjnej przez poszczególne dozory szkolne (gminne i komunalne zarządy szkolne), które „z politycznych względów stawiały trudności w odpowiednim wyposażeniu szkół”<sup>40</sup>. Stwierdzić przecież trzeba, że nawet władze pruskie miały wątpliwości w „rozstrzygnięciu zasadniczej kwestii politycznej — germanizacja w szkole jest możliwa do zrealizowania, czy w ogóle jest możliwą”. Warto przy tym zaznaczyć, iż polityka germanizacyjna władz pruskich wymaga szczególnego omówienia. Choćby dlatego, że w okresie zdecydowanego usuwania języka polskiego ze szkół, minister Falk uważał, iż np. dzieci litewskich trzeba uczyć języka litewskiego, iż nie należy ich germanizować. Ten paradoks zrozumiały jest tylko przy ujmowaniu regionalnym w zakresie polityki germanizacyjnej, np. w zakresie celów politycznych Niemiec wobec tzw. Litwy Rosyjskiej<sup>41</sup>.

Problem przekształcenia całego szkolnictwa dla potrzeb polityki państwowej poruszony i omówiony został na konferencji październikowej 1873 roku w Berlinie<sup>42</sup>. Konferencja ta jest punktem wyjścia oceny pruskiej polityki szkolnej w latach 1872—1878. Zachodzi pytanie, jakie problemy

<sup>37</sup> „Centralblatt” 1878 s. 658, pismo Ministerium Oświaty z d. 9 XI 1877 r.

<sup>38</sup> „Centralblatt” 1871 s. 618—623 oraz 1872 s. 37—104.

<sup>39</sup> WAPO IV-541, memoriał naczelnego prezesa Prus Wschodnich z d. 10 IX 1901 r.

<sup>40</sup> WAPO X/2 — A/243 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z d. 30 XI 1881. Władze królewieckie nakazywały również pełną inwigilację policyjną duchownych „ze względu na rozwój stosunków polityczno-kościelnych”. Szczególnej inwigilacji policyjnej podlegał ks. Julian Pohl, ks. Woywod, ks. Malies, ks. Jordan, ks. Szadowski, ks. Schacht, prof. Liceum Hosianum Weiss oraz działacze Katolickiego Towarzystwa Robotniczego oraz Katolickiego Towarzystwa Chłopskiego i członkowie chórów kościelnych „Sw. Cecylii”.

<sup>41</sup> „Centralblatt” 1874 s. 1—179. Materiały te nie zostały wykorzystane ani przez Ł. Borodziej ani przez L. Trzeciakowskiego.

<sup>42</sup> „Centralblatt” 1874 s. 524 oraz ZStA, Reichsamt des Innern 15 337, memoriał naczelnego prezesa prowincji poznańskiej z d. 2 X 1896 r.

poruszone na tejże konferencji odnosiły się również do szkolnictwa ziem polskich, oraz które z nich zrealizowano. Brak analizy tego materiału jest znacznym niedostatkiem pracy Ł. Borodziej.

Słusznie natomiast Ł. Borodziej podkreśla, że cechą charakterystyczną antypolskiej polityki szkolnej władz pruskich jest fakt, iż właściwie prowadziły ją nie władze centralne, ale władze lokalne<sup>43</sup>. Dlatego też koniecznością jest opracowanie polityki germanizacyjnej w szkolnictwie w poszczególnych częściach ziem polskich. Zresztą wydaje się, że regionalizm obowiązuje również w przedstawianiu całokształtu spraw związanych z *Kulturkampfem*. Brak ogólnopolskiej ustawy szkolnej (oświatowej) był wygodnym momentem w realizowaniu celów politycznych rządu pruskiego w szkolnictwie. To jeszcze jeden fakt, uzasadniający konieczność opracowywania regionalnych dziejów szkolnictwa<sup>44</sup>.

Wreszcie podkreślić wypada zarzuty stawiane ówczesnemu społeczeństwu polskiemu, iż zaniedbało ono oświatę szkolną na rzecz pracy oświatowej wśród społeczeństwa dorosłego i młodzieży pracującej zawodowo. „Próżnia, jaka wytworzyła się po zmniejszeniu wpływów kościoła na szkołę, została całkowicie wypełniona przez państwo pruskie, które nie oddało już tego monopolu”<sup>45</sup>. Czy zarzut tego rodzaju jest słuszny? Wydaje się, że nie. Otóż masowy rozwój np. polskiego szkolnictwa prywatnego był niemożliwy z dwu powodów: po pierwsze, ustawodawstwo państwowe było w stanie nie dopuścić do tego; po drugie, finansowo społeczeństwo polskie trudu tego nie było w stanie udźwignąć. Organizowanie natomiast tajnego nauczania było bezcelowe, gdyż ograniczałoby się ono w rzeczywistości do znikomej liczby dzieci. Słusznie więc społeczeństwo polskie dostosowało się do sytuacji, w której głównymi wychowawcami dzieci i młodzieży było państwo w szkole, a duchowieństwo poza szkołą. Wykorzystało społeczeństwo polskie dla utrzymania polskości trzy czynniki: rodzinę, Kościół oraz organizacje społeczno-ekonomiczne. Wydaje się, że była to jedynie słuszna droga. Sprawą dyskusyjną może być tylko pytanie — czy w pełni wykorzystano tę drogę?

Podsumowanie okresu 1872—1878 Ł. Borodziej skoncentrowała na następujących problemach: po pierwsze, na praktycznym zlikwidowaniu szkolnictwa z polskim językiem wykładowym (nauczania); po drugie, na emancypacji szkoły spod wpływów Kościoła i na całkowitym podporządkowaniu wychowania i nauczania celom ustalonym przez władze państwowe. Emancypację szkoły w stosunku do Kościoła uznano za moment pozytywny, chociaż przyznano, że monopol państwowy w szkolnictwie przyniósł znane z późniejszych czasów niebezpieczeństwa, jak brak fa-

<sup>43</sup> Ł. Borodziej, jw. s. 162.

<sup>44</sup> Tamże, s. 157.

<sup>45</sup> „Centralblatt” 1874 s. 648, pismo Ministerium Oświaty z d. 8 IV 1874 r.

chowych ludzi w administracji szkolnej, celowe oddawanie administracji szkolnej ludziom niekompetentnym, co w końcu doprowadziło do skostnienia całego procesu nauczania i wychowania<sup>46</sup>.

Drugi okres polityki szkolnej w *Kulturkampfe* (lata 1878—1888) to okres załamywania się dotychczasowej polityki szkolnej władz pruskich. Ł. Borodziej stwierdza, że w okresie tym Kościół ponownie odzyskuje coraz większy wpływ na szkolnictwo, a równocześnie na ziemiach polskich „zdradza sprawę narodową”<sup>47</sup>. Ilustracją tego procesu ma być ponowny nawrót do szkoły wyznaniowej oraz ograniczanie samodzielności dla ruchów nauczycielskich. Wydaje się jednak, że najważniejszym sygnałem zmiany stanowiska rządu pruskiego wobec Kościoła było zarządzenie ministra Puttkamera w sprawie weryfikacji podstaw cofnięcia wielu duchownym katolickim uprawnień do udzielania nauki religii<sup>48</sup>. Może tym sygnałem być również zarządzenie z 5 kwietnia 1888 r. o uwzględnianiu stosunków wyznaniowych przy mianowaniu lokalnych i powiatowych inspektorów szkolnych<sup>49</sup>. Uzasadnienie nowej polityki szkolnej władz pruskich podał 8 września 1889 roku minister Puttkamer, tłumacząc się przed duchowieństwem z określonych ujemnych „skutków wydanej ustawy o nadzorze szkolnym z 1872 r.”<sup>50</sup>. Minister uważał, że udział Kościoła w życiu szkoły jest bezwzględnie koniecznym dla państwa. Chodziło mu tylko o określenie rodzaju, zakresu i intensywności tego udziału. Niemniej Kościół „musi przyjąć formułę, że szkolnictwo jest sprawą państwa, jak zresztą ustala to ordynacja szkolna dla Prus Wschodnich i Zachodnich z 1845 roku”.

Ł. Borodziej stwierdza, iż koalicja junkierstwa i burżuazji w walce z rozwijającym się ruchem socjalistycznym sięgnęła ponownie po dwa faktory: religię i szowinizm narodowy. Naturalnie w konsekwencji w szkolnictwie na ziemiach polskich prowadziło to do nasilenia ucisku narodowego we wszystkich dziedzinach życia. Rozpoczyna się okres ustaw wyjątkowych w szkolnictwie. Dotyczyły one zatrudniania nauczycieli, likwidacji nauczania języka polskiego w szkole i zakazu prywatnej nauki języka polskiego, ułożenia dwu odrębnych programów nauczania — niższego dla dzieci polskich i wyższego dla dzieci niemieckich. Ostatecznym celem tej nowej polityki szkolnej było sproletaryzowanie ludności polskiej, czego najjaskrawszym przykładem były stosunki na Mazurach. Państwo pruskie jednakże utrzymało swój wpływ na szkolnictwo na obszarze ziem polskich, mimo iż na innych obszarach niemieckich ten wpływ ograniczano. I tak w dalszym ciągu nadzór nad szkołami pozostał

<sup>46</sup> Ł. Borodziej, *iw.* s. 167.

<sup>47</sup> Tamże, s. 64, 161 oraz Ł. Trzeciakowski, *iw.* s. 97, 102.

<sup>48</sup> „Centralblatt” 1880 s. 228—230, zarządzenie z 5 XI 1879 r.

<sup>49</sup> „Centralblatt” 1880 s. 517.

<sup>50</sup> „Centralblatt” 1879 s. 501—504.

dalej państwowy, zachowano szkoły międzywyznaniowe (symultanne), wzmocniono nadzór landratów nad szkołami, państwo zastrzegło sobie wyłączne prawo angażowania nauczycieli<sup>51</sup>. Jeśli chodzi natomiast o oddzielenie Kościoła katolickiego od sprawy polskiej, to Ł. Borodziej formułuje swe stanowisko następująco: „od momentu nawiązania pierwszych pertraktacji między kościołem a państwem hierarchia kościelna ostro i zdecydowanie oddzieliła sprawę polską od wyznaniowej. Otoczka walki o prawa narodowe tak dogodnie dla kościoła w latach walki z rządem pruskim, zapewniająca mu olbrzymie poparcie ludności polskiej, zwłaszcza na wsi, nie była już potrzebna w momencie ugody”<sup>52</sup>. Dla pełnego jednak dotarcia do prawdy konieczny jest jednak obraz realnej rzeczywistości, jaka była w poszczególnych parafiach w określonych regionach ziem polskich zaboru pruskiego. Np. na Warmii *Kulturkampf*, mimo ugody toczył się dalej i jak to formułowały władze pruskie dochodziło do szczególnie silnych powiązań między „ultramontanizmem a kolonizmem”<sup>53</sup>.

Podsumowując okres *Kulturkampfu* Ł. Borodziej stwierdza, iż z punktu widzenia rozwoju szkolnictwa słusznie doprowadził on do ograniczenia wpływów Kościoła na szkolnictwo. W tym momencie staje się w walce między Centrum (katolickiej partii) a liberałami niemieckimi o program społeczny, gospodarczy, komunalny i kościelny, po stronie liberałów. Niemniej przyznaje się, że w tradycji społeczeństwa polskiego „idea walki o kulturę została zniechęcona”<sup>54</sup>. Pruska polityka szkolna poniosła porażkę; nie wynarodowiono dzieci polskich, a społeczeństwo polskie zainteresowało się ludnością polską zamieszkującą obszary, które przed I rozbiorem Polski nie należały do państwa polskiego. Ale na ziemiach polskich okres *Kulturkampfu* spowodował dodatkowe skutki — likwidację języka polskiego jako języka nauczania w szkolnictwie ludowym, a program nauczania innych przedmiotów pozbawiono wszelkich elementów odrębności narodowej, dalej całkowicie uzależniono nauczycieli od władz państwowych, wprowadzono podział na szkolnictwo podstawowe wyższego stopnia organizacyjnego dla dzieci niemieckich oraz niższego stopnia dla dzieci polskich. Istotnym wydaje się stwierdzenie Ł. Borodziej, iż dla sprawy polskiej *Kulturkampf* przyniósł identyfikację interesów narodowych i wyznaniowych (katolickich) co „stanowiło ważny element uniemożliwiający realizację pruskiej polityki narodowościowej”<sup>55</sup>. Wreszcie *Kulturkampf* przyniósł włączenie do walki narodowej „polskiego pospólstwa” (*polnische Gemeinwesen*). W tym trzecim osta-

<sup>51</sup> Ł. Borodziej, jw. s. 207.

<sup>52</sup> Tamże, s. 209.

<sup>53</sup> WAPO IV-547, pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z d. 17 II 1902 r.

<sup>54</sup> Ł. Borodziej, jw. s. 263.

<sup>55</sup> Tamże, s. 227.

tecznie aspekcie przede wszystkim można mówić o porażce władz pruskich w okresie *Kulturkampf*. Ta porażka w rezultacie zdecydowała o zastosowaniu ustaw wyjątkowych wobec całego społeczeństwa polskiego na ziemiach b. zaboru pruskiego.

Wiele stwierdzeń w pracy Ł. Borodziej musi być jeszcze przedyskutowanych. Omawiana praca spełnia wyśmienicie funkcje inspiratorskie dla takiej dyskusji. Wydaje się, że na pierwszy plan wysuwa się problem genezy *Kulturkampf*. Za punkt wyjścia omawiania problematyki walki o kulturę w szkolnictwie trzeba na obszarze Prus Wschodnich i Prus Zachodnich wziąć szczegółową analizę Ordynacji Szkolnej dla Prowincji Pruskiej z 1845 roku oraz proces jej realizacji. Dopiero wówczas można będzie ocenić, w jakim zakresie ustawodawstwo szkolne z okresu *Kulturkampf* zmieniło dotychczasową sytuację szkolnictwa. Podkreślić przy tym trzeba na wstępie błąd Ł. Borodziej, która przyjmuje iż Ordynacja z 1845 r. była pruską (państwową) ustawą szkolną; w rzeczywistości obowiązywała jedynie prowincję pruską (czyli późniejsze po 1878 r. Prusy Wschodnie i Prusy Zachodnie). Co więcej, Ordynacja ta obowiązywała szkolnictwo Pomorza Wschodniego (Prusy Zachodnie i Prusy Wschodnie) do 1918 r., czyli do wydania ogólnoniemieckich ustaw szkolnych Republiki Weimarskiej, ustalających jednolitą organizację szkolnictwa<sup>56</sup>.

## II. ORDYNACJA SZKOLNA Z 1845 R. I JEJ REALIZACJA NA WARMII I MAZURACH

Forsowana w latach 1820—1840 na Warmii i Mazurach metoda Pestalozziego oraz racjonalizmu w nauczaniu i wychowaniu szkolnym, napotykała w realizacji na coraz większe opory ze strony różnych czynników. Przeciwnicy tego systemu wychowawczego byli jednakże bezsilni póki ten w polityce szkolnej nadawał minister Altenstein. Sytuacja nagle się zmieniła, gdy królem został Fryderyk Wilhelm IV. Od tego momentu rozgorzała walka o chrześcijański program wychowania, obrona szkoły przed zalewem ateizmu oraz zlaicyzowaniem. Nowy od 1841 r. minister oświaty Eichhorn punkt ciężkości w nauczaniu w szkole elementarnej przesunął na naukę praktyczną, przede wszystkim robót ręcznych. Dla praktycznego oraz fizycznego przygotowania dzieci do życia 3 grudnia 1845 r. wprowadzono do programu szkół średnich oraz częściowo miejskich szkół podstawowych lekcje gimnastyki. Odwrót od zasad Pestalozziego spowodował zamknięcie Wrocławskiego Seminarium Nauczycielskiego (29 lutego 1846 r.), które cały swój system nauczania i wy-

<sup>56</sup> WAPO I-570, pismo rejencji olsztyńskiej z d. 12 IX 1908 r.



chowania oparło na zasadach szwajcarskiego pedagoga; również zwolniono ze stanowiska jednego z największych entuzjastów Pestalozziego jakim był Fryderyk Adolf Diesterweg, dyrektor Berlińskiego Seminarium Nauczycielskiego dla Szkół Miejskich w Berlinie (w 1847 r.). Wszystko to powodowało, że prace nad reorganizacją szkolnictwa warmińskiego i mazurskiego prowadzone od 1820 r. napotykały na znaczne trudności. Swoistego więc rodzaju kompromisem między ścierającymi się programami oświatowymi stała się Ordynacja Szkolna, opracowana przez stany Prus Wschodnich i Zachodnich, a zatwierdzona przez króla pruskiego 11 grudnia 1845 r.<sup>57</sup>

W 72 paragrafach uregulowano życie szkoły na Pomorzu Wschodnim. Ordynacja zajęła się jednakże tylko tzw. „życiem zewnętrznym (*externa*) szkoły, pozostawiając na uboczu tzw. „życie wewnętrzne” (*interna*), czyli zagadnienia związane z programem nauczania i wychowania dzieci. Paragrafy od 1—5 traktują o uczęszczaniu dzieci do szkół. Wprowadzono ogólny obowiązek szkolny. Każde dziecko, któremu rodzice czy opiekunowie nie byli w stanie zapewnić koniecznej nauki, mogło po ukończeniu 5-tego roku życia, a powinno po ukończeniu 6-tego roku życia uczęszczać do szkoły. Zwolnienia od obowiązku szkolnego z powodu ważnych przyczyn na okres do 8 dni udzielał duchowny, a jeśli szkoła nie znajdowała się na miejscu zamieszkania duchownego, uprawnionym do tego był nauczyciel. O zwolnieniu ze szkoły na dłuższy czas decydował zarząd gminy szkolnej (*Schulvorstand*). Nieusprawiedliwione opuszczenie szkoły, przy równoczesnym złośliwym ustosunkowaniu się rodziców do wypełniania obowiązku szkolnego swych dzieci, pociągało za sobą karę pieniężną. Sumy zebrane z mandatów karnych, przeznaczano na potrzeby szkoły. Wysokość kary określano na 4 fenigi (grosze) za 1 dzień nieobecności. Jeśli kary pieniężne nie skutkowały, przewidywano kary aresztu lub podniesienie kary pieniężnej do 1 srebrnego grosza za dzień nieobecności. Listy kar opiniował zarząd gminy szkolnej, a ściąganie należności należało do władz policyjnych. Nałożenie kary aresztu wymagało zgody landrata (starosty) w szkołach wiejskich lub magistratu w szkołach miejskich. Sprawy świadectw szkolnych, liczby godzin nauczania, zwolnienia od nauki szkolnej, ograniczanie czasu nauki dla dzieci rodziców biednych, ferii szkolnych oraz szkół niedzielnych uregulowano osobnymi instrukcjami. Paragrafy od 6—27 dotyczyły zawodu nauczycielskiego oraz uposażenia nauczycieli. Prawo powołania nauczycieli należało w miastach do magistratów, o ile nie wprowadzono w poszczególnych miastach innych postanowień. W szkołach wiejskich sprawa ta należała do patrona szkoły lub zarządu gminy szkolnej; w szkołach parafialnych prawo to

<sup>57</sup> J. Brehm, jw. s. 410.

przysługiwało patronowi kościoła. O ile nie obsadzono stanowiska nauczyciela w ciągu trzech miesięcy, prawo powołania nauczyciela przechodziło na rejencje. Powoływany na stanowisko nauczyciela mogli być tylko ci, którzy otrzymali świadectwo uprawniające do wykonywania zawodu nauczycielskiego. Rejencje (województwa) przy normalnie przebiegającym trybie powoływania nauczycieli posiadały tylko prawo zatwierdzania. Nauczycielom wolno było podejmować dodatkowe prace jedynie po otrzymaniu zezwolenia rejencji i to tak w razie pełnienia jakiegokolwiek dodatkowego urzędu, jak i przy wykonywaniu rzemiosła. Nauczyciele mogli karać dzieci tylko w ramach kary rodzicielskiej. Przekroczenie tych ram prawnych dyscypliny szkolnej powodowało pociąganie nauczycieli do odpowiedzialności dyscyplinarnej. Urlop nauczyciel mógł otrzymać od duchownego do trzech dni, od inspektora szkolnego od 3—14 dni. Dla nauczycieli szkół miejskich kompetentną w tym zakresie była miejska deputacja szkolna. Nauczyciel otrzymywał uposażenie w postaci świadczeń przyznanych przez *Principia Regulativa* (mieszkanie, opał, ziemię oraz naturalia) oraz 50 talarów rocznie w gotówce. Drugi nauczyciel otrzymywał oprócz mieszkania i opału 60 talarów gotówki, z czego połowa mogła być zamieniona na świadczenia w naturze. Pierwsi nauczyciele w miastach mieli otrzymywać mieszkanie i opał oraz najmniej 150 talarów. Pozostali nauczyciele najmniej po 100 talarów. Tam, gdzie dotychczas uposażenie przekraczało stawki ustalone przez ordynację szkolną z 1845 r., bez zgody ministerstwa nie wolno było stawek tych obniżyć. Wszyscy nauczyciele ze względu na stosunkowo niską w porównaniu do innych grup zawodowych wysokość uposażenia mieli być zwolnieni od wszelkich bezpośrednich podatków państwowych i komunalnych. Przy zaangażowaniu nauczyciel miał otrzymać szczegółowy wykaz swych dochodów.

Nauczycielowi podejmującemu pracę w innej miejscowości gmina zobowiązana była dla przeprowadzki dostarczyć furmanki na odległość 10 mil lub wypłacić odszkodowanie w wysokości do 20 talarów. Koszty przeniesienia nauczyciel musiał jednakże zwrócić gminie, jeśli zmienił pracę przed upływem 5 lat. Jeśli nauczyciel został przeniesiony służbowo lub dobrowolnie składał swój urząd, to obowiązywało go trzymiesięczne wypowiedzenie. Zmiana nauczycieli, przejmowanie stanowisk regulowane było postanowieniami Ogólnego Prawa Krajowego oraz Prusko-Wschodniego Prawa Prowincjonalnego. Każdy nauczyciel zobowiązany był do należenia do Kasy Zapomogowej dla Wdów i Sierot (*Wittwen-und Weise-Kasse*). Członkowie rodziny zmarłego nauczyciela uprawnieni byli do podjęcia „pośmiertnego” w wysokości kwartalnego uposażenia. W razie, gdy nauczyciel zmarł w ostatnim miesiącu kwartału, „łaskawie” przyznawano rodzinie uposażenie miesięczne. Pozostała po zmarłym ro-

dzina, dzieliła mieszkanie z nowym nauczycielem, obejmującym opróżnione stanowisko. Emerytowany nauczyciel otrzymywał 1/3 swego dotychczasowego uposażenia, które po 20 latach nieprzerwanej pracy winno wynosić co najmniej 50 talarów.

Paragrafy 27—37 regulowały sprawy nadzoru nad szkołami elementarnymi. Ordynacja szkolna z 1845 r. właściwie niczego w tej mierze nie zmieniła. Pozostano przy dotychczasowych postanowieniach. Patron szkolny, zarząd gminy szkolnej z duchownym jako lokalnym inspektorem szkolnym na czele, szkolna deputacja miejska, powiatowy inspektor szkolny oraz rejencje pozostały urzędami nadzorującymi szkoły.

Paragrafy 38—71 regulowały sprawy utrzymania i wyposażenia szkół elementarnych. Gminy zobowiązane były dostarczyć środki na utrzymanie szkoły i to stosownie do swych możliwości finansowych, naturalnie w odpowiednim stosunku do wysokości podatku gruntowego i dochodowego. Bez zezwolenia rejencji nie wolno było pobierać nowego specjalnego czesnego szkolnego, względnie istniejące od dawna czesne podwyższać. Erygowanie nowych szkół mogło nastąpić po wysłuchaniu opinii wszystkich członków gminy i to tylko w oparciu o zarządzenie rejencji. Landraci (starostowie) zobowiązani byli do opracowania metryki dla każdej szkoły. Zawierała ona dane, dotyczące obwodu szkolnego, majątku i dochodów szkoły, wszelkie powinności i świadczenia na rzecz szkoły przez zamieszkujących obwód szkolny. Metryka szkolna musiała być zatwierdzona przez rejencję. Majątkiem szkolnym zarządzała lokalna kasa komunalna (*Ortskommunalkasse*), albo tworzone do tego celu specjalną kasę szkolną.

Końcowy § 72 zlecił wykonanie ordynacji szkolnej rejencjom. Po zakończeniu odpowiednich przygotowań, miały one ogłosić w dziennikach urzędowych czas, termin wejścia w życie ordynacji. Z tą chwilą traciły moc przepisy Ogólnego Prawa Krajowego cz. II tyt. 12 §§ 12—33, Prusko-Wschodniego Prawa Prowincjonalnego (uzupełnienia 215—224) oraz Prusko-Zachodniego Prawa Prowincjonalnego (§§ 62—67) i *Principia Regulativa*<sup>58</sup>.

Na podstawie reskryptu ministerialnego z 21 VI 1847 r. postanowiono, że ordynacja obowiązywać miała z dniem 1 I 1848 r.<sup>59</sup>. O ile natomiast spraw regulacji poszczególnych szkół nie uregulowano, to obowiązywać miały dawne postanowienia. Z chwilą przeprowadzenia regulacji stosunków szkolnych nauczyciele mieli prawo żądać *minimum* uposażenia przewidzianego regulatywem (ordynacją) z 1845 r. Tymczasem sprawy zewnętrzne szkoły wywoływały zasadnicze spory, dlatego też nie porusza-

<sup>58</sup> K. Zimmer: Die Schulordnung für die Elementarschulen der Provinz Preussen vom 11 XI 1845. Strassburg 1876 s. 4.

<sup>59</sup> „Ministerial-Blatt für Innere Verwaltung“ 1847 s. 231.

no jeszcze bardziej drażliwych spraw wewnętrznych szkoły. Regulacja więc stosunków szkolnych w myśl ordynacji 1845 r. trwała prawie do 1890 r. Złożyło się na to wiele przyczyn — ogólnych i szczegółowych. Do ogólnych należały zmiany polityczno-ustrojowe, jakie zaszły między 1845—1880 rokiem oraz zmiany w organizacji ustroju komunalnego, w szczególności nowej organizacji miast<sup>60</sup>. Najtrudniej było jednak uregulować sprawy szczegółowe.

Wiele nieporozumień wywoływały §§ 1 i 2. Interpretowano je bowiem w tym sensie, że przyjęcie dziecka do szkoły i jego zwolnienie miało nastąpić w dniu zakończenia 6 roku życia, względnie 14 roku życia. Tym sposobem w ciągu całego roku szkolnego przychodziły do szkoły nowe dzieci oraz tak samo odchodziły z niej bez względu na to czy to był początek czy koniec okresu nauki<sup>61</sup>. Kurs nauki zwykle rozpoczynał się co pół roku. Dalsza trudność polegała na tym, że rodzice przysyłałi i odbierali ze szkoły swe dzieci nie zawiadamiając o tym ani inspektora szkolnego ani samego nauczyciela. Naturalnie ten stały przepływ dzieci przez szkołę rozsadzał dyscyplinę szkolną oraz utrudniał naukę. Nauczyciel zmuszony był nowo przybyłe dzieci wprowadzać w przerobiony już przez inne dzieci materiał nauczania. Sprawiało to niesłychane trudności, które albo doprowadzały do tworzenia coraz to więcej nowych oddziałów, względnie pozostawiano sobie samym nowo przybyłe dzieci. W rezultacie szkoły nie mogły osiągnąć wyznaczonych celów nauczania. Zwracano również uwagę i na to, że opuszczanie szkoły przez dzieci w ciągu całego roku szkolnego szkodziło społecznej roli szkoły. Obowiązywał bowiem zwyczaj urządzania rocznych wizytacji i egzaminów publicznych. Egzaminy te przeprowadzali powiatowi inspektorzy szkolni. Zwyczaj ten miał na celu włączyć gminę szkolną w życie szkoły, zmobilizować ją do większego zajęcia się sprawami szkolnymi. Tymczasem z reguły dzieci najlepsze zwalniane były jeszcze przed egzaminami, więc członkowie gminy szkolnej nie mogli przekonać się o rzeczywistym poziomie nauczania w szkole. Taka sytuacja powodowała nieżyczliwy stosunek społeczeństwa do spraw szkolnych. Rejencja królewiecka postanowiła więc tę anomalię usunąć przez:

1. nakaz przyjmowania dzieci do szkoły dwa razy do roku i to bezpośrednio po wakacjach wielkanocnych oraz żniwnych. Przyjmować mia-no tylko te dzieci, które w określonym półroczu ukończyły 6 rok życia;
2. w innym czasie przyjmując do szkoły można było tylko dzieci w wyjątkowych przypadkach (choroby, przeprowadzka rodziców itp.). Zezwolenia udzielał tylko inspektor szkolny;

<sup>60</sup> WAPO I-1185, okólnik rejencji królewieckiej z d. 21 I 1865 r.

<sup>61</sup> WAPO I-1176, pismo rejencji królewieckiej z d. 17 I 1848 r.

3. zarząd gmin szkolnych zobowiązywano do przestrzegania terminów przyjęć dzieci do szkoły;

4. promocje oraz zwalnianie dzieci ze szkoły odbywać się miały również dwa razy do roku w tym samym czasie co przyjęcia do szkoły;

5. zwolnienia ze szkół jednej parafii miały następować w jednym ustalonym dniu. Zakończenie roku szkolnego odbywało się uroczystie, a dzieciom wręczano świadectwa ukończenia szkoły;

6. wydanie świadectwa ukończenia szkoły odnotowywano w specjalnym rejestrze<sup>62</sup>.

Ale zarządzenie o wystawianiu świadectw ukończenia szkoły elementarnej spowodowało dodatkową trudność, spotęgowaną zresztą i niejasnością sformułowań § 1 ordynacji szkolnej z 1845 r. Zniknęła bowiem zewnętrzna różnica między tzw. szkołami wyższymi (wyższego stopnia szkołami ludowymi) posiadającymi prawo wydawania świadectw ukończenia szkoły oraz przeprowadzania egzaminów końcowych, a szkołami elementarnymi nie posiadającymi dotychczas tego prawa. Szkołami elementarnymi nazywano również i te szkoły, których poziom nauczania przekraczał znacznie cele ogólne szkoły elementarnej, posiadały personel nauczycielski z wykształceniem uniwersyteckim (tzw. literaci); były to zwykle szkoły obywatelskie, szkoły średnie, szkoły rektorskie, wyższe szkoły dla chłopców i dziewcząt, wyższe szkoły miejskie (nazywane zwykle szkołami średnimi). Każde prawie miasteczko Mazur i Warmii miało taką szkołę średnią, względnie do niej dążyło<sup>63</sup>. Niejasność ordynacji z 1845 r. w rozróżnianiu tych spraw powodowała to, że wiele miast nie chciało tej ordynacji przyjąć. W praktyce ostatecznie ustaliło się, że szkoły elementarne dzielono — wbrew intencjom stanów pruskich z 1834 roku — na szkoły średnie oraz szkoły ludowe. Za szkoły ludowe uznano te, które służyły realizacji obowiązku szkolnego i były utrzymywane na mocy ordynacji przez gminę. Za szkoły średnie natomiast uznano te, które służyły ogólnym celom kształcenia i nie należały ani do szkół wyższych, ani do publicznych szkół zawodowych lub dokształcających. Oba jednakże rodzaje szkół elementarnych podlegały zresztą nadzorowi rejencji i to w myśl instrukcji rejencji królewieckiej z dnia 23 X 1817 r.<sup>64</sup> Podkreślenia warty jest jednak fakt, iż nadzór rejencji nad szkolnictwem miejskim wywoływał szczególne opory ze strony zarządów miejskich. Np. magistrat elcki wychodził z założenia, że ordynacja z 1845 r. nie dotyczy szkolnictwa miejskiego, więc państwo nie może mieszać się do szkolnictwa miejskiego. Podkreślano, że szkoły miejskie (oprócz szkół dla biednych dzieci) nie są szkołami elementarnymi w ujęciu ordynacji szkolnej

<sup>62</sup> „Centralblatt” 1865 s. 188.

<sup>63</sup> „Centralblatt” 1894 s. 850, 1891 s. 435 oraz 1887 s. 235.

<sup>64</sup> WAPO I-742, pismo Miejskiej Deputacji Szkolnej w Elku do rejencji gabińskiej z d. 22 V 1847 r.

z 1845 r. Walka samorządu miejskiego z państwem o szkołę wzmogła się po roku 1848. Od tego bowiem roku przyjmuje się początek upadku komuny miejskiej. Znalazło to wyraz również i w organizacji szkolnictwa. Otóż miejskie deputacje szkolne wprawdzie angażowały nauczycieli, ale rejencji przysługiwało prawo zatwierdzania. Miasta z niechęcią podporządkowały się temu. W innych jednakże sprawach szkolnych miasta skutecznie broniły się przed infiltracją władz administracji państwowej. Szkoły miejskie uznano za istotną część życia miejskiego i dlatego zarządy miejskie uważały jedynie siebie za kompetentne do rozstrzygania o losach szkolnictwa i np. broniły się przed jakimkolwiek rozszerzaniem obwodu szkolnego poza granice miasta<sup>65</sup>. Również § 16 ordynacji dotyczący uprawnień nauczycieli wywoływał wiele nieporozumień. W myśl tego paragrafu nauczyciele mieli być zwolnieni od płacenia podatków pośrednich i bezpośrednich tak państwowych, jak i komunalnych oraz od opłat na rzecz pasterzy i kominiarzy. Tymczasem już 7 XII 1849 r. komuny miejskie narzuciły na nauczycieli obowiązek płacenia podatku klasowego (*Klassensteuer*) czyli podatku dochodowego. Wreszcie od 1891 roku nauczyciele wszyscy musieli płacić podatek od wynagrodzenia oraz podatek wyrównawczy. Również ustawa miejska z 30 V 1853 r. nałożyła na nauczycieli szkół średnich obowiązek świadczenia na rzecz gminy miejskiej.

Istotną trudnością w regulowaniu stosunków szkolnych była również kwestia ujednoczenia spraw emerytalnych nauczycieli oraz uposażenia nowo przyjętych nauczycieli (tzw. *Auseinandersetzung*). Ordynacja szkolna z 1845 r. pozostawiła w mocy postanowienia Ogólnego Prawa Krajowego (część II tytuł II §§ 822—831). Tym sposobem utrzymano znaczne różnice między stosunkami szkolnymi na Warmii w porównaniu do sytuacji na Mazurach, na obszarze których obowiązywało w pełni również Prusko-Wschodnie Prawo Prowincjonalne (suplement 205). Różnice ustrojowe i gospodarcze między Warmią i Mazurami znalazły również swój wyraz w formie regulacji stosunków szkolnych. Regulacja szkolnictwa warmińskiego po 1845 r. miała spowodować naprawę, zachwianego po 1772 roku (po pierwszym rozbiórze Polski) stanu majątkowego szkół. Zamierzenia nie przyniosły jednakże planowanych skutków<sup>66</sup>. Jeszcze w 1888 roku landrat olsztyński informował władze królewieckie, że stan majątkowy szkół w powiecie olsztyńskim był nadal katastrofalny<sup>67</sup>. Żądano, by wydano nową ustawę szkolną dotyczącą obniżenia ciężarów szkolnych oraz świadczeń ludności na rzecz szkoły. Ustalając bowiem plany regulacyjne szkoły warmińskiej, mimo ogólnych ustaleń,

<sup>65</sup> WAPO I-323, raport landrata olsztyńskiego z 25 VII 1888 r.

<sup>66</sup> WAPO I-323, pismo landrata olsztyńskiego z d. 2 VI 1889 r.

<sup>67</sup> WAPO I-323, pismo landrata olsztyńskiego z 29 IX 1888 r.

musiano oceniać możliwości finansowe poszczególnej szkoły oraz poszczególnej wsi powiatu olsztyńskiego z osobna. Kiedy zaś przeprowadzono ostatecznie regulację szkoły to państwo musiało stosować w szerokim zakresie politykę dotacyjną i zastąpić dawne świadczenia biskupów warmińskich na rzecz szkolnictwa. Sekularyzacja Warmii przeprowadzona w 1772 roku pozostawiła oplakane skutki w sytuacji społeczno-gospodarczej uzewnętrzniające się ze szczególnym napięciem właśnie w położeniu szkolnictwa. Z majątkową sytuacją szkoły przede wszystkim wiązała się sprawa uposażenia nauczycieli. Zdawano sobie bowiem sprawę z tego, że od należytego uposażenia nauczycieli zależy poziom nauczania. Dlatego już 3 IV 1846 r. postanowiono w Olsztynie uporządkować płace nauczycieli<sup>68</sup>. W samym powiecie olsztyńskim regulacja podjęta została z przeszło dziesięcioletnim opóźnieniem, np. w Nowym Marcinkowie dopiero po 1856 roku. Ale władze pruskie stwierdzały z niepokojem, że przeprowadzana regulacja nie poprawiła położenia materialnego nauczycieli i co więcej spowodowała bezpośrednio obniżenie poziomu nauczania w szkole. Dlatego landrat olsztyński proponował zużyć dotacje państwowe wyłącznie na dodatki do emerytur nauczycielskich<sup>69</sup>. Pruska gazeta nauczycielska (*Preussische Lehrer Zeitung*) alarmowała jeszcze w 1895 r. o nędzy nauczycieli w powiecie olsztyńskim, „nędzy tych właśnie urzędników, którzy mieli prowadzić akcję germanizacyjną wśród dzieci polskich”<sup>70</sup>. Sytuacja była tak napięta, że nauczyciele powiatu olsztyńskiego próbowali zorganizować deputację do króla z żądaniem poprawy położenia materialnego nauczycielstwa. Nauczyciele stwierdzali, że wieś warmińska nie była w stanie zapewnić odpowiedniego uposażenia nauczycielom oraz nie chciałałożyć pieniędzy na urzędników germanizujących jej dzieci. Podobnie sytuacja przedstawiała się w powiecie reszelskim w 1866 r. I tutaj regulacja w niczym nie poprawiła sytuacji materialnej nauczycieli<sup>71</sup>. W ogólnym zestawieniu szkół powiatu reszelskiego 52 szkoły uposażyły nauczycieli w mniejszym wymiarze niż to przewidywało *minimum* ustalone ordynacją (szkoła w Lekitach dawała nauczycielowi mniej o 49 talarów, szkoła w Raszażu o 28 talarów, w Stryjewie o 10 talarów). Tylko 18 szkół zapewniało nauczycielom lepsze uposażenie niż to przewidywała ordynacja szkolna (szkoła w Radostowie o 149 talarów, szkoła w Bredynkach o 14 talarów)<sup>72</sup>. Zresztą władze pruskie stwierdzały, że uposażenie nauczyciela w gotówce 40—60 talarów o ile wystarczało w 1845 r., o tyle w roku 1866 już nie wystarczało na utrzy-

<sup>68</sup> WAPO I-326, pismo landrata olsztyńskiego z 3 IV 1846 r.

<sup>69</sup> WAPO I-345, pismo landrata olsztyńskiego z 6 XI 1856 r.

<sup>70</sup> „Preussische Lehrer Zeitung”, Königsberg 4 I 1895 r.

<sup>71</sup> WAPO I-2225, pismo landrata reszelskiego z 26 IX 1866 r.

<sup>72</sup> WAPO I-2225, pismo landrata reszelskiego z 29 VII 1848 r.

manie rodziny. Nauczyciel musiał więc posiadać ziemię, gdyż ze swego uposażenia nie był w stanie kupić masła, mleka a nawet słoniny. Zresztą chłopci nie posiadali tych produktów na zbyt, gdyż prowadzili gospodarke ekstensywną, nastawioną tylko na zaopatrzenie własnej rodziny. Uznano, że ziemia musiała być podstawą egzystencji nauczyciela i niezbędnym składnikiem jego uposażenia. Dlatego wszelkie projekty odebrania nauczycielom ziemi szkolnej uznawano za nieprzemysłane<sup>73</sup>.

Za szczególny element słabości państwa w polityce szkolnej uznano postanowienie ordynacji szkolnej z 1845 r. dotyczące regulowania i wypłacania uposażeń nauczycielskich przez gminę szkolną. Landrat reszelski żądał dlatego wypłacania uposażenia nauczycielskiego w gotówce oraz naturaliach przez administrację państwową. Uważał, że przez to nauczyciele będą bardziej zależni od administracji państwowej. Jednakże rejencja królewiecka uznała żądania landrata za nierealne<sup>74</sup>. Sprawa pozostała otwarta do 1918 roku.

Kwestia regulacji stosunków szkolnych, przede wszystkim ich stanu majątkowego, wywierała znaczny wpływ na życie samej gminy szkolnej. Był to problem szczególnie palący we wiejskich gminach szkolnych. Regulacja wywoływała tarcia społeczne, przede wszystkim niezadowolenie robotników rolnych, którzy skarżyli się na nierównomierne rozłożenie ciężarów szkolnych na poszczególne grupy społeczne wsi. Np. Józef Romański skarżył się, że 3 srebrne grosze kwartalnie czesnego szkolnego nałożonego na robotników rolnych, a 6 srebrnych groszy na komorników jest niesprawiedliwością, gdy chłopci (gospodarze wiejscy) płacili 2 srebrne grosze z dwóch włók<sup>75</sup>. Trudności w przeprowadzaniu regulacji stosunków szkolnych na Warmii wynikały również z ogólniejszych względów. Proces uwłaszczania i regulacji stosunków agrarnych nie był zakończony; szczególne trudności wywoływały separacje wsi. Landrat reszelski informował, iż separacje zmieniają stosunki szkolne w poszczególnych wsiach, więc miejscowe władze pruskie nie były na razie w stanie przeprowadzić prawidłowego ustalenia uposażeń nauczycielskich. W rezultacie w powiecie reszelskim regulacja stosunków szkolnych trwała do 1890 r. Innym rodzajem trudności w regulacji stosunków szkolnych były sprawy ogólne polityki państwa w zakresie samorządu terytorialnego. Polityka ta była niesprecyzowana. Dlatego też magistrat Barczewa prosił o przesunięcie terminu wprowadzenia w życie ordynacji szkolnej na czas po całkowitym uporządkowaniu spraw ustrojowych miasta. Miano bowiem skorelować sprawy ustrojowe miast (Ordynacji Miejskiej = *Städte-Ordnung*) z ordynacją szkolną. Miasta przygotowywały się bo-

<sup>73</sup> WAPO I-2225, pismo landrata reszelskiego z 26 IX 1866 r.

<sup>74</sup> WAPO I-2225, pismo rejencji królewieckiej z 29 IX 1866 r.

<sup>75</sup> WAPO I-326, pismo landrata olsztyńskiego z 3 IV 1846 r.



wiem na przyjęcie nowej ordynacji miejskiej w 1853 roku<sup>76</sup>. Państwo pruskie, przechodzące w połowie XIX wieku gwałtowne zmiany, nie było w stanie zapewnić odpowiednich warunków dla postanowień ordynacji szkolnej z 1845 r. Władze pruskie meldowały, że „wprowadzenie w życie ustawy szkolnej z 1845 r. napotyka na bardzo wielkie trudności. Rewolucja 1848 roku wstrząsnęła podstawami państwa. Pewnym prawie jest, że odsunięci zostaną od zarządów szkolnych duchowni, a wielcy właściciele ziemscy stracą prawo patronatu nad szkołą, gdy tymczasem obowiązki im się zostawi”<sup>77</sup>. Obawiano się, że te pociągnięcia wywołają tarcia polityczne i doprowadzą społeczeństwo do jeszcze większego rozdrażnienia. Faktem zaś bezspornym było to, że patroni szkolni od dawna już nie wypełniali swych obowiązków. Natomiast wydarzenia z połowy XIX wieku jeszcze bardziej przyczyniły się do całkowitego zubożnienia wielkich właścicieli ziemskich wobec spraw szkolnych. O wiele więcej trudności i walk spowodowała inna strona zagadnienia polityki szkolnej. Otóż ordynacja szkolna z 1845 r. z jednej strony podkreślała prawo osób duchownych do nadzoru nad szkołami (§§ 2, 3, 11, 28, 31, 33, 34, 35, 36), co z zadowoleniem podkreślały władze kościelne we Fromborku, jak i w Pelplinie; ale z drugiej strony raczej zacierała wyznaniowy charakter szkół. Dlatego też Kuria Biskupia we Fromborku zdecydowanie wystąpiła przeciwko parytetycznej (symultannej) dwuwyznaniowej szkole. Widziała w tym niebezpieczeństwo dla dotychczasowej organizacji i nauczania szkolnego. Obawy te okazały się słuszne, gdyż w latach *Kulturkampf* problem symultanizacji szkolnictwa przybrał bardzo ostre formy. Niemniej już w 1847 r. rejencja królewiecka podkreślała, iż „ordynacja szkolna z 1845 r. nie dopuszcza możliwości istnienia na Warmii rozróżniania między katolicką gminą szkolną a ewangelicką gminą szkolną”. Dlatego też zabroniono w Barczewie rozróżniania szkół według wyznania, mimo iż magistrat barczewski meldował o wzrastających napięciach wyznaniowych na tym tle w samym mieście<sup>78</sup>. Punktem zapalnym była sprawa regulowania podatku szkolnego (*Hausvaterbeiträge*). Od stosunkowo małej ilości protestantów żądano większego podatku szkolnego na utrzymanie protestanckiej szkoły, którą utrzymywano wbrew nawet poleceniom rejencji królewieckiej. Katolicy barczewscy nie chcieli bowiemłożyć na szkołę protestancką. Po długich tarcjach ostatecznie uregulowano szkołę protestancką w 1858 r., a szkołę katolicką w 1860 roku<sup>79</sup>. Szkoła protestancka w Barczewie obejmowała swym obwodem miasto z wybudowaniami oraz dwa sąsiadujące nadleśnictwa. W sumie powierzchnia

<sup>76</sup> WAPO I-2225, pismo landrata reszelskiego z 30 VII 1847 r.

<sup>77</sup> WAPO I-345, pismo landrata olsztyńskiego z 13 IX 1869 r.

<sup>78</sup> WAPO I-361, pismo magistratu miasta Barczewa z 19 IX 1852 r.

<sup>79</sup> WAPO I-361, plany dotacyjne szkół barczewskich.

obwodu szkolnego wynosiła 223 włók pruskich. Szkoła składała się z dwu klas; druga klasa otwarta została w 1840 r. na specjalne żądanie protestantów, którzy zobowiązywali się ją utrzymać z własnych środków nauczyciela. Ale i magistrat barczewski musiał równieżłożyć na utrzymanie szkoły protestanckiej, gdyż protestanci w przeważającej części byli urzędnikami państwowymi, płacącymi również podatki komunalne. Proporcja dotacji na rzecz szkoły przedstawiała się następująco: rektor Arndt otrzymywał 186 talarów z kasy państwowej, 43 talary z kasy miejskiej oraz deputat gminy miasta w wysokości 54 talarów. Nauczyciel Giese natomiast otrzymywał 100 talarów z kasy miejskiej oraz naturalia od gminy w wysokości 25 talarów. Szkoła katolicka, obejmująca ten sam obwód szkolny, składała się z trzech klas dla chłopców i jednej klasy dla dziewcząt. Szkoła posiadała czterech nauczycieli. Nauczyciele byli równocześnie kościelnymi i otrzymywali stałe uposażenie z kasy kościelnej, kasy miejskiej oraz kasy państwowej. Mimo to uposażenie nauczycieli katolickich było znacznie mniejsze od nauczycieli protestanckich. Rektor szkoły katolickiej otrzymywał 232 talary (40 talarów z kasy państwowej, 81 talarów z kasy miejskiej, 70 talarów z kasy kościelnej oraz 41 talarów z kasy kościoła klasztornego). Zakres obowiązków rektora szkoły katolickiej był znacznie szerszy i większy od zakresu obowiązków rektora szkoły protestanckiej a uposażenie o prawie 50 talarów mniejsze. Podobnie było z pozostałymi nauczycielami szkoły katolickiej. Przykład ten zresztą wyśmienicie ilustruje metody polityki germanizacyjnej państwa pruskiego, które zmierzało do germanizacji Warmii poprzez jej protestantyzację<sup>80</sup>. Przeciwno tego rodzaju tendencjom zdecydowanie wystąpiła Kuria Biskupia we Fromborku. Podkreślała ona konieczność utrzymania charakteru wyznaniowego szkoły, uważając, że „wolność praktyk religijnych jest od dawna istotnym elementem swobody ludzkiej, że już pokój westfalski, gwarantujący tolerancję trzech wyznań, przewyciężył polityczny despotyzm zasady przymusu wiary i sumienia. Tym samym gwarantował prawo posiadania wyznaniowych szkół i zakładów wychowawczych, jako konieczne następstwo tamtego prawa. Szkoły wyznaniowe są tym konieczniejsze, że już w 1763 r. ogólny regulatyw szkolny (*General-Landschul Reglement*) podkreślał, iż nauka chrześcijańska jest podstawowym przedmiotem nauki szkolnej”<sup>81</sup>. Powoływano się również i na zobowiązania traktatu rozbiorczego Polski, w którym państwo pruskie zobowiązało się utrzymać *status quo* Kościoła katolickiego (artykuł VIII traktatu warszawskiego z 18 września 1773 r.). Chodziło Kurii o utrzymanie szkół parafialnych, których istnienie można było udowodnić jeszcze w okresie polskim (przed 1772 r.). „Tym samym

<sup>80</sup> WAPO I-326, pismo rejencji królewieckiej z 18 II 1859 r.

<sup>81</sup> „Denkschrift des Bischöflichen Ordinariats...”, s. 6.

istnienie szkół katolickich na Warmii — w rozumieniu Kurii Fromborskiej — niezależnie od innych uzasadnień prawnych, posiadało podstawy prawa międzynarodowego (*eine völkerrechtliche Grundlage*)<sup>82</sup>. Zresztą prawo do prowadzenia wyznaniowych szkół katolickich utrzymało i pruskie Ogólne Prawo Krajowe, potwierdzenie czego dał reskrypt ministerialny z 22 maja 1839 r. gwarantujący dzieciom możliwość uczęszczania do szkoły wyznaniowej, a uczęszczającym do szkół innego wyznania swobodę wyboru nauki religii. Podobnie sprawę ustalało i prowincjonalne prawo Prus Wschodnich i Prus Zachodnich. Królewskie zaś zarządzenia z 4 X 1821 r. i 27 IV 1822 r. podkreślały, że „doświadczenie nauczyło, iż w szkołach elementarnych dwuwyznaniowych główny element nauczania i wychowania — religia — jest niedostatecznie wykorzystywany, co wynika z natury tego rodzaju organizacji szkolnictwa. Co więcej, cel zasadniczy szkół dwuwyznaniowych, a mianowicie rozwijanie tolerancji wśród ludzi różnych wyznań, nie został osiągnięty i nie znalazł potwierdzenia w rzeczywistości. Odwrotnie taka organizacja szkolnictwa wywołała tylko wzrost napięć między nauczycielami oraz między nauczycielami i dziećmi”<sup>83</sup>. Kuria fromborska uznała więc szkoły wyznaniowe za podstawę organizacyjną szkolnictwa, natomiast szkoły dwuwyznaniowe jako wyjątkowe rozwiązanie. Szkoła symultanna uzasadniona była tylko wyjątkowymi i szczególnymi warunkami i to tylko za zgodą gminy można było ją otwierać. Zresztą i zarządzenia ministerialne (np. z 22 maja 1839 r.) podkreślały, iż „przy zakładaniu szkół należy przede wszystkim rozpatrzyć możliwość zorganizowania wyznaniowych szkół”. Kuria Fromborska podkreślała więc, że „ordynacja szkolna z 1845 r. nie mogła inaczej ustalać kwestii konfesjonalnego charakteru szkoły niż to dotychczasowe ustawodawstwo przewidywało. Zresztą ordynacja szkolna zagwarantowała nadzór duchownych i zarządu gminnego nad szkołą. Takie postawienie sprawy automatycznie czyni ze szkoły instytucję konfesjonalną. Interpretacja postanowień ordynacji dokonana przez rejencję królewską powoduje wewnętrzną sprzeczność w ordynacji”. By jednak konfesjonalny charakter szkół utrzymać trzeba było tworzyć gminy szkolne w oparciu o stosunki wyznaniowe. Na obszarach różnych wyznaniowo sprawa była trudna. Dlatego też zmierzano do tego by „gmina szkolna” nie była włączana w obszar „gminy komunalnej”, uważając, iż tego rodzaju rozwiązanie uchroni od załamania „pokoju religijnego”; samorząd komunalny nie mógł więc reprezentować interesów „gminy szkolnej” ani „gminy konfesjonalnej” i z tego powodu, że po 1845 r. reprezentację samorządu terytorialnego ustalono nie według kryterium wyznaniowości, a kryterium majątkowego i podatkowego oraz posiadania

<sup>82</sup> „Denkschrift des Bischöflichen Ordinariats...”, s. 10.

<sup>83</sup> J. K a m p t z: *Annalen*. Berlin 1882 s. 381.

ziemi. Tego rodzaju samorząd nie nadawał się do reprezentowania religijnych interesów miejscowości<sup>84</sup>.

Utrzymanie konfesjonalnego charakteru szkoły elementarnej ugruntowywał zresztą i inny element. Mianowicie seminaria nauczycielskie były seminariami wyznaniowymi, a ich dyrektorami z zasady byli duchowni. Walka więc o szkołę symultanną w oczach Kurii Fromborskiej była sygnałem rozpoczynającej się nowej akcji sił antykościelnych, występujących ze zdwojoną siłą w latach 1845—1855. Przypuszczano nawet, że walka o symultanizację szkoły będzie wstępem do przeprowadzenia pełnej laicyzacji szkolnictwa<sup>85</sup>.

Wszystkie te momenty zaważyły na tym, że zdecydowana większość gmin szkolnych zamierzała pozostać przy dawnych zasadach organizacji szkolnictwa, albo przesunąć termin regulacji szkół w myśl ordynacji szkolnej z 1845 r. na przyszłe dalekie lata. Np. wieś Skajboty uregulowała stosunki szkolne dopiero w 1882 roku i to jedynie na pilne żądanie rejencji królewieckiej oraz wikariatu generalnego Kurii Fromborskiej<sup>86</sup>. Podobnie sprawa przedstawiała się ze szkołą w Gryźlinach, gdzie regulację szkolną przeprowadzono dopiero w 1883 r.<sup>87</sup>. Miasta znacznie oporniej ustosunkowały się do ordynacji szkolnej z 1845 r. Uważały, że „wkroczenie administracji państwowej w życie szkół miejskich było naruszeniem praw samorządu terytorialnego, że powoływanie miejskich deputacji szkolnych jako przedłużonego ramienia administracji państwowej staje się grobem samorządu miejskiego”<sup>88</sup>.

Pod naciskiej rejencji ostatecznie przeprowadzono w większości gmin regulację stosunków szkolnych. Podkreślić jednakże trzeba, że regulacja nie spełniła nadziei reformatorów (administracji państwowej), a sam stan materialny szkół w dalszym ciągu był niepomysłny<sup>89</sup>. Najwcześniej uregulowano szkolnictwo miejskie w Olsztynie. Znaczne natomiast trudności występowały w Barczewie, Reszlu i Jezioranach. Szczególnie magistrat w Bisztyнку opierał się przed wprowadzeniem w życie ordynacji 1845 r. Miasto żądało, by tylko magistrat decydował o przyjęciu i zwalnianiu nauczycieli. Również gmina miejska chciała opłacać tylko jednego nauczyciela protestanckiego, a nie dwóch, jak tego żądała rejencja. Uzasadniano to trudnymi warunkami finansowymi i gospodarczymi miasta. Komuna liczyła bowiem 2966 dusz, w tym 1604 katolickiego wyznania, 311 wyznania protestanckiego oraz 51 Żydów. Dzieci

<sup>84</sup> „Denkschrift des Bischöflichen Ordinariats...”, s. 12 n.

<sup>85</sup> „Denkschrift des Bischöflichen Ordinariats...”, s. 20.

<sup>86</sup> WAPO I-347, petycja wsi Patryki z 25 V 1849 r. z żądaniem zaprzestania regulacji szkoły, „gdyż dawne zasady organizacji szkolnictwa były dobre”. Zob. również WAPO I-346, plan regulacji szkoły w Skajbotach z 29 VII 1882 r.

<sup>87</sup> WAPO I-323, pismo landrata olsztyńskiego z 25 VII 1883 r.

<sup>88</sup> Handwörterbuch der Kommunalwissenschaften. Jena 1924 B. III s. 703.

<sup>89</sup> WAPO I-323, pismo landrata olsztyńskiego z 25 VII 1883 r.

w wieku szkolnym było: 344 katolickich, 61 ewangelickich. W szkole katolickiej było 5 nauczycieli, a w szkole ewangelickiej 2 nauczycieli. Nauczyciele katolicy otrzymywali *minimum* uposażenia ustalonego w ordynacji szkolnej z 1845 r. Szkoła natomiast kościelna dodawała jeszcze pierwszemu nauczycielowi 196 talarów. Dwaj natomiast nauczyciele szkoły ewangelickiej z samej tylko kasy państwowej pobierali dodatkową dotację 176 talarów, gdy czterej katolicy nauczyciele otrzymywali w sumie uposażenie w wysokości 561 talarów. Brak było również środków na wyposażenie szkół bisztyńskich. Trudności finansowe szkolnictwa w Bisztyнку potęgowały również stosunki społeczne miasta. Na 757 rodzin było w mieście 391 rodzin robotniczych. Dalej było dużo drobnych rzemieślników, tak że mogących płacić regularnie podatki komunalne było najwyżej 100 rodzin. Ogólne dochody miasta wynosiły 5848 talarów, z czego na samych tylko nauczycieli miasto wydawało 933 talarów. Trudności gospodarcze miasta dopełniły pożary (w latach 1847 i 1851), w czasie których część miasta doszczętnie się spaliła<sup>90</sup>.

W Barczewie do szczególnego tarcia doszło między magistratem a rejencją królewiecką na tle organizowania szkoły ewangelickiej. Miasto uważało, iż patronat katolicki nad szkołami katolickimi winien pozostać przy katolickim magistracie, natomiast patronat nad szkołą ewangelicką winno przejść państwo. Zdecydowanie przeciwstawiało się miasto wprowadzeniu szkoły symultannej, gdyż magistrat interpretował ordynację szkolną z 1845 r. w ten sposób, że „ordynacja poleca nawet utrzymywać dwie odrębne kasy szkolne — katolicką i ewangelicką”<sup>91</sup>.

Zasadniczą trudnością w realizacji ordynacji szkolnej 1845 r. na obszarze powiatu reszelskiego była również kwestia wyznaniowa. Katolicy mieszkańcy miasta, jak i rada miejska w Reszlu nie chciały łożyć na szkoły ewangelickie tak, jak katolicy w poszczególnych miejscowościach, w których osiedlali się sporadycznie chłopcy ewangelicy, względnie wielcy właściciele ziemscy. Uważano, iż ewangelicy dla swej nielicznej grupy wysuwali zbyt wygórowane żądania. Np. rektor szkoły ewangelickiej w Biskupcu Reszelskim otrzymywał z czesnego szkolnego 120 talarów oraz dotację państwową w wysokości 150 talarów. Ponadto jako kantor otrzymywał 5 talarów oraz wolne mieszkanie. Przejście więc szkoły ewangelickiej na budżet Biskupca musiałoby prowadzić do nowej regulacji stosunków szkolnych i patronackich. Ewangelicka natomiast rada kościelna oskarżała radę miejską o to, że „nie chce opłacać nauczycieli ewangelickich z powodu trudności finansowych miasta, gdyż istotną przyczyną tego są nie warunki gospodarcze a nienawiść do protestantyz-

<sup>90</sup> WAPO I-2265, pismo rejencji królewieckiej z 22 XII 1853 r.

<sup>91</sup> WAPO I-2265, pismo rejencji królewieckiej z d. 22 XII 1847 r.

mu”<sup>92</sup>. Podkreślano, że utrzymywanie katolickich szkół dla dziewcząt kosztowało gminę biskupiecką więcej niż wydatki na ewangelicką szkołę ludową. Przejawy walki wyznaniowej widziano nawet w tak drobnym incydencie, jaki miał miejsce w Biskupcu z nauką robót ręcznych dla dziewcząt w szkole ewangelickiej. Władze miejskie „polecily bowiem, by dziewczęta ewangelickie na naukę robót ręcznych przechodziły do katolickiej szkoły dla dziewcząt, w której *notabene* uczyły katolickie siostry zakonne”<sup>93</sup>.

Regulacja stosunków szkolnych wywoływała również trudności w szkołach wiejskich. W wyniku separacji gruntów przeprowadzonej w latach 1840—1870 nauczyciele dostawali nieraz bardzo dobre grunty orne. Wywoływało to niechęć chłopów. Np. chłopci w Skajbotach skarżyli się na to, że nauczyciele dostali najlepsze kawałki ziemi we wsi. Z tego powodu chłopci odmawiali świadczeń na rzecz szkoły w zbożu, uprawy ziemi szkolnej oraz przywożenia nauczycielom i szkole deputatu drzewnego, do czego zobowiązywać miał ich plan dotacyjny szkoły<sup>94</sup>. W Gryżlinach władze szkolne nie mogły zmusić chłopów do zapewnienia nauczycielom odpowiedniego uposażenia. Niechęć chłopów gryżlińskich była o tyle zresztą uzasadniona, że wieś była zawsze biedną i nigdy nie była w stanie sama utrzymać nauczyciela. Z tego też powodu rejencja królewiecka w 1863 r. zażądała od Ministerstwa pomocy przy budowaniu nowej szkoły. Również i Kuria Fromborska ofiarowała znaczną na ten cel pomoc. Projektowano budowę masywnego murowanego budynku szkolnego<sup>95</sup>. W Stawigudzie sprawa komplikowała się w czasie regulacji przez związanie stanowiska nauczyciela szkoły parafialnej z pełnieniem urzędu kościelnego (organistowskiego i kościelnego = zakrystiana). Wieś nie zgadzała się z rozgraniczaniem stanowiska w szkole od stanowiska w kościele. Opór chłopów zmusił ostatecznie rejencję królewiecką, że w 1882 r. zgodziła się na zachowanie dotychczasowego stanu prawnego szkoły, tzn. powiązania majątkowego, prawnego i funkcjonalnego szkoły z kościołem. Podobnie rzecz przedstawiała się w Dąbrówce Wielkiej, której szkoła otrzymała specjalną, coroczną dotację z Warmińskiej Fundacji Szkolnej (*Ermländischer Schulverbesserungsfonds*)<sup>96</sup>. Stosunki w powiecie reszelskim były także ilustracją starcia o szkołę między katolickimi fundacjami szkolnymi i fundacjami ewangelickimi. Główną fundacją ewangelicką mającą na celu przede wszystkim rozwój szkolnictwa ewangelickiego na obszarach katolickich była Fundacja Adlerowska; fundacja ta na rzecz szkolnictwa protestanckiego w powiecie reszelskim łożyła rocznie 424 ta-

<sup>92</sup> WAPO I-2242 pismo Rady Kościelnej zboru w Biskupcu z 8 XII 1857 r.

<sup>93</sup> WAPO I-2242, pismo magistratu Biskupca z 9 II 1848 r.

<sup>94</sup> WAPO I-359, pismo landrata olsztyńskiego z 6 VII 1846 r.

<sup>95</sup> WAPO I-334, pismo landrata olsztyńskiego z 8 IX 1863 r.

<sup>96</sup> WAPO I-375, plan dotacyjny w Dąbrówce Wielkiej.

larów. Niemniej trzeba stwierdzić, iż sytuacja materialna szkół i nauczycieli powiatu była trudna. Powiat posiadał 4645 dzieci, 63 szkoły, 69 nauczycieli. Nauczyciele otrzymywali uposażenie w wysokości 8234 talarów. Tymczasem na uposażenia nauczycieli potrzeba było 11 358 talarów. Różnicę winno pokryć państwo, ale rejencja przyznała dotacji państwowej tylko 374 talarów. Np. w Bredynkach nauczyciel szkoły katolickiej, liczącej 137 dzieci, pobierał uposażenia 130 talarów. Dla pełnego uposażenia brakowało więc 30 talarów. Wieś była jednakże bardzo biedną i nie była w stanie zaspokoić potrzeby szkoły. Rejencja jednakże cofnęła dotację państwową, przyznając ją dla szkół protestanckich, których na obszarze powiatu reszelskiego (szkół wiejskich) było trzy<sup>97</sup>.

Na ewangelickich Mazurach sprawa regulacji stosunków szkolnych na ogół przedstawiała się podobnie jak na Warmii. W miastach mazurskich przybierała ona trojaki oblicze: ustalania trybu finansowania szkoły i nauczyciela, uregulowania stosunków patronackich nad szkołą oraz walki politycznej wewnątrz nauczycielskiej grupy zawodowej. W Szczytnie regulacja spraw majątkowych szkoły przebiegała bardzo opornie, mimo iż stosunki te były wprost katastrofalne. Najważniejszym problemem było powiązanie szczycieńskiej szkoły elementarnej z kościołem, więc przed uregulowaniem kwestii majątkowych trzeba było w pierw ustalić stosunki patronackie. W 1863 r. ustalono, iż patronem całego szkolnictwa miejskiego w Szczytnie będzie magistrat. Budynek szkolny szkoły parafialnej przekazano więc miastu, ziemię szkolną pozostawiono w rękach pastora, a emeryturę dla rektora byłej szkoły kościelnej regulowała Rada Kościelna z funduszy Kasy Kościelnej<sup>98</sup>. Jeszcze jeden moment warto przy szkolnictwie szczycieńskim podkreślić. Otóż w planie regulacyjnym z 1854 r. ustalono opłacanie czesnego szkolnego w szkole miejskiej również przez rodziców, których dzieci uczęszczały do szkół prywatnych; wychodzono z założenia, że nie da się utrzymać dotychczasowy stan rzeczy, iż dzieci rodziców biednych uczęszczały do szkoły miejskiej, natomiast rodzice dzieci uczęszczających do szkół prywatnych byli zwolnieni z czesnego szkolnego<sup>99</sup>. Ilustracją natomiast politycznej walki wśród nauczycieli szczycieńskich była sprawa kantora Rehbacha. Organizował on zwolenników oddzielenia szkoły od kościoła i żądał przy podejmowaniu regulacji stosunków szkolnych w myśl ordynacji z 1845 r. zagwarantowania pełnej laicyzacji szkolnictwa miejskiego. Jednym z głównych haseł programowych tych kół była bezpłatna nauka szkolna, a tzw. demokratyczne formy zarządu szkołą przeprowadzać miano przez

<sup>97</sup> WAPO I-2220, pismo landrata reszelskiego z 26 III 1867 r.

<sup>98</sup> WAPO I-1619, memoriał Rady Kościelnej ze Szczytna z 30 VII 1863 oraz WAPO I-1618, pismo landrata szczycieńskiego z 21 V 1854 r.

<sup>99</sup> WAPO I-1619, pismo magistratu Szczytna z 13 III 1854 r.

odwoływanie się we wszystkich sprawach organizacyjnych szkoły do gminy, organizowanie głosowania nawet w takich technicznych sprawach jak przyznawanie poszczególnym nauczycielom ziemi szkolnej, wy-suwanie haseł „walki z reakcjonistami i feudałami”<sup>100</sup>.

Na obszarze powiatu szczycieńskiego landrat zamierzał już w 1849 r. przystąpić do regulacji 116 szkół. Poszczególne wsie (np. Wawrochy, Bujaki) zdecydowanie się temu jednak przeciwstawiały. Największe trudności występowały bowiem przy rozwiązywaniu spraw hipotecznych, serwitutowych szkoły, ciążących na poszczególnych nieruchomościach i gruntach. Zdołano więc do 1853 roku uregulować tylko 12 szkół. Sprawa po 1867 r. o tyle się jeszcze skomplikowała, iż przyrost dzieci w porównaniu do 1849 roku wynosił 700 (w sumie 9699), natomiast ilość szkół powiększyła się tylko o jedną (w sumie 117)<sup>101</sup>. Nawet nie można było uregulować szkoły w Szklarni, będącej pod patronatem Królewskiej Huty Szkła oraz dotowanej ze skarbu państwa.

W powiecie nidzickim nie można było przeprowadzić regulacji stosunków szkolnych z powodu opłakanych stosunków gospodarczych wsi mazurskiej. Landrat nidzicki wprawdzie przystąpił do regulacji szkolnictwa już w 1847 r., ale wkrótce musiał z tego zrezygnować. „Wsie mazurskie są bowiem bardzo biedne na skutek marnych zbiorów ziemniaków, co powtarza się już od kilku lat. Ponieważ cała pieniężna gospodarka wsi oparta jest na handlu ziemniakami, dlatego gospodarze nie mają gotówki. Sytuacja małorolnych i robotników rolnych jest tak trudna, że z ledwością mogą przeżyć. Handel w miastach upadł. Regulację należy więc wstrzymać i odczekać lepszych czasów, ograniczając się na razie do przeprowadzania wyborów do zarządów gmin szkolnych”<sup>102</sup>. Finansową regulację szkolnictwa w powiecie nidzickim rozpoczęto więc dopiero w 1853 r. (w Jedwabnie). Po roku pracy zdołano uregulować tylko 4 szkoły, opracować nowe plany regulacyjne dla 43 szkół, a dla 53 dalszych szkół nawet nie opracowano do zatwierdzenia projektów regulacyjnych. Regulacja trwała długo, nawet po 1867 r. od kiedy sytuacja materialna i gospodarcza wsi nidzickiej znacznie się poprawiła. Stale brak było środków na pełne uposażenie nauczycieli. Powiat żądał od rejencji 4434 talarów dotacji państwa na ten cel, gdyż „uposażenie nauczyciela winno wynosić co najmniej 150 talarów, a nie jak dotychczas 120 talarów. Uposażenie nauczyciela musi zrównać się z uposażeniem robotnika rolnego, który otrzymuje 15 talarów miesięcznie”<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> WAPO I-1619, pismo pastora Gerscha do rejencji królewieckiej z 11 VIII 1865 r.

<sup>101</sup> WAPO I-1225a, zbiór projektów regulacji szkolnych w powiecie szczycieńskim.

<sup>102</sup> WAPO I-909, pismo landrata nidzickiego z 20 IV 1848 r.

<sup>103</sup> WAPO I-909, pismo landrata szczycieńskiego z 25 VII 1854 r.



Znacznie większe trudności z regulacją stosunków szkolnych były w miastach powiatu nidzickiego. W Działdowie Szkolna Deputacja Miejska nie chciała podporządkować się rejencji nawet w zakresie nadzoru państwa nad majątkiem szkolnym szkół patronatu miejskiego (w myśl instrukcji z 23 X 1817 r.). Szkoły broniły się przed kontrolą państwową bilansów rocznych (w myśl instrukcji z 17 III 1828). Nauczyciele (przede wszystkim szkół parafialnych) związani byli z funkcjami kościelnymi, pobierali od kościoła uposażenie i nie chcieli z tych funkcji zrezygnować, obawiając się ograniczenia swych uposażeń. Sprawa o tyle była ważną, że podstawą uposażenia nauczycieli szkół parafialnych były „dziesięciny szkolne” (*Schulkalende*), zwykle regulowane w naturaliach. Tymczasem nauczyciele woleli wypłatę uposażenia w gotówce, gdyż nie byli w stanie spieniężać dostarczanych im naturaliów. Zresztą ceny naturaliów stale się zmieniały i to zwykle na niekorzyść przyjmujących je nauczycieli<sup>104</sup>.

W Elku sytuacja przedstawiała się nieco odmiennie. Otóż w tym mieście podniesiono czesne szkolne znacznie wyżej niż to przewidywała ordynacja szkolna z 1845 r. Chodziło przede wszystkim o podniesienie czesnego w szkole miejskiej, by tym sposobem uzyskać fundusze dla szkoły dla dzieci biednych (tzw. szkoły polskiej), w której nauka miała być bezpłatna. Dalej zamierzano — wbrew ordynacji z 1845 r. — uregulować stosunki szkolne tylko w „szkole dla dzieci biednych”, natomiast nie regulować stosunków w szkole miejskiej (obywatelskiej). Zniesienie czesnego szkolnego w „szkole dla dzieci biednych” miało na celu „zabezpieczenie się przed przechodzeniem dzieci niższych warstw społecznych do szkoły obywatelskiej”<sup>105</sup>. W wyniku rodzice woleli posyłać dzieci do „szkoły polskiej” i nawet wbrew zarządzeniom rejencji nie posyłali ich do szkoły obywatelskiej, mimo iż w szkole tej klasy były prawie puste. Magistrat zamierzał szkołę obywatelską przekształcić na szkołę wyższą. Jednakże przeliczył się z możliwościami finansowymi miasta. Nie był w stanie należycie opłacić 6 nauczycieli szkoły obywatelskiej. Na żądania nauczycieli odpowiadał, iż uzupełnić swe uposażenie winni oni przy pomocy korepetycji prywatnych. Z tego też powodu w połowie 1856 r. doszło do ostrego starcia nauczycieli z magistratem elckim. Rejencja królewiecka stanęła po stronie nauczycieli, uważając, że „magistrat winien ustalić dla nauczycieli takie uposażenie, by nauczyciel mógł utrzymać rodzinę. Nauczyciele źle opłacani nie będą dobrze uczyć”. Magistrat odmawiał jednakże, oświadczając, że „nie może podwyższyć płac nauczycielskich, gdyż były źle żniwa, więc rzemiosło i handel dużo straciło. Stan mieszczański nie może więcej płacić, a biedni w ogóle nie

<sup>104</sup> WAPO I-1185, pismo rejencji królewieckiej z 30 XI 1852 r.

<sup>105</sup> WAPO I-909, pismo inspektora szkolnego z Elku z 24 VIII 1848 r.

placą. Dotychczas dzieci ze szkoły polskiej płaciły czesnego tylko 48 talarów, gdy wydatki na tę szkołę wynoszą w 1869 r. 1000 talarów”<sup>106</sup>.

Miasto Orzysz sprawy regulacji uposażenia nauczycielskiego rozwiązało inaczej. Rektor szkoły miejskiej miasteczka w zamian za pełnienie równocześnie funkcji kościelnych otrzymywał dodatkowo dziesięciny kościelne. Wbrew ordynacji szkolnej z 1845 r. ten stan rzeczy utrzymano<sup>107</sup>. Sytuacja szkolnictwa we Wielbarku była katastrofalna. Zubożałe miasto nie było w stanie utrzymać 7 nauczycieli. „Nauczyciele więcej siły wkładają w nauczanie prywatne i korepetycje prywatne, łączą się z demokratami i liberałami, ostentacyjnie palą w kościele cygara z czym nie zgadza się społeczeństwo miasta. Nie możemy więc im płacić więcej jak to ustala ordynacja szkolna z 1845 r.”<sup>108</sup>. Magistrat w Ostródzie w ogóle nie zamierzał podporządkować się postanowieniom ordynacji szkolnej i na żądania rejencji odpowiadał, iż odczeka nowego prawa miejskiego, które uzna autonomiczny charakter szkoły miejskiej<sup>109</sup>. Do regulacji szkoły ostródzkiej doszło dopiero w 1902 roku. Podobnie zresztą przedstawiała się sprawa regulacji szkół wiejskich powiatu ostródzkiego. Chłopi zdecydowanie opierali się wprowadzeniu w życie ordynacji z 1845 roku. Uważali, że szkoła winna być związana z Kościołem, a szkoły pozostać instytucjami komunalnymi, do których państwo nie miałoby prawa mieszać się<sup>110</sup>.

### III. WNIOSKI OGÓLNE

Podane przykłady wyraźnie wskazują, iż ordynacja szkolna z 1845 r. zapoczątkowała problemy i trudności w szkolnictwie, które z taką ostrością uzewnętrzniły się w okresie *Kulturkampf*. Opór przeciwko regulacji stosunków szkolnych wychodził z różnych stron oraz wypływał z różnych pobudek. Stwierdzić na ogół można, że regulacja stosunków szkolnych nie poprawiła sytuacji szkolnictwa. Uposażenie nauczycieli nadal było złe, gminy nie chciały świadczyć na rzecz szkoły, raczej żądały pomocy państwa. Podkreślano, że trudna sytuacja szkolnictwa tkwiła nie tylko w niskim uposażeniu nauczycieli. Nawet w szkołach, w których praca nauczycieli była dobra dochodziło do taré przede wszystkim na tle sprawowania nadzoru nad szkolnictwem. Państwo (przede wszystkim na przykładzie Warmii) starało się odsunąć duchowieństwo od spraw szkolnych, brakło jednak mu środków na zastąpienie Kościoła w tym zakresie. Stąd połowiczność rozwiązań. W rezultacie duchowieństwo nie przykła-

<sup>106</sup> WAPO I-745, pismo magistratu Elka z d. 15 I 1882 r.

<sup>107</sup> WAPO I-372, pismo magistratu Orzysza z 3 I 1849 r.

<sup>108</sup> WAPO I-1804, petycja mieszkańców Wielbarka z 12 V 1849 r.

<sup>109</sup> WAPO I-1842, pismo landrata ostródzkiego z 20 X 1847 r.

<sup>110</sup> WAPO I-4786, pismo rejencji królewieckiej z 17 II 1902 r.

dało się do sumiennego nadzoru nad szkołami, widząc że nowa polityka szkolna państwa prowadzi do coraz silniejszego ograniczania wpływów Kościoła na szkołę. Państwo natomiast nie posiadało ani środków, ani ludzi mogących zastąpić duchownych. Ludność zaś w walce Kościoła i państwa o szkołę stawiała raczej po stronie Kościoła. W rezultacie w szkole panował ferment, szczególnie szkodliwy dla wewnętrznego życia szkoły. Landrat ostródzki żądał więc ustalenia jasnej sytuacji i podkreślał, że póki istnieje dwoistość w „nadzorze szkolnym tak długo będzie sytuacja trudna. Cele państwa dotyczące roli szkoły w życiu państwowym i obywatelskim nie zostaną osiągnięte tak długo, dopóki duchowieństwo będzie posiadało wpływ w nadzorze szkolnym”<sup>111</sup>. Sygnalizowano problem zasadniczy do rozwiązania — kto ma posiadać decydujący wpływ na szkołę: rodzina, Kościół czy państwo? szkoła ma być instytucją prywatną, komunalną czy państwową?

Inną ważną przyczyną kryzysu w szkolnictwie była sprawa podziału obowiązku utrzymywania szkoły. Otóż z jednej strony gminy komunalne zabezpieczały materialną stronę (*externa*) szkoły; z drugiej strony patron szkoły, w następnej instancji rejencja (władza państwowa) angażowały, względnie zatwierdzały angaż nauczyciela; z trzeciej sprawy wewnętrzne (*interna*) szkoły, jak programy nauczania, nadzór pedagogiczny należały do Kościoła, który konsekwentnie odsuwany był od tych zagadnień przez administrację państwową. W rezultacie wszystkie czynniki zajmujące się szkolnictwem z tego stanu rzeczy nie były zadowolone. Gminy komunalne i Kościół przeciwstawiały się monopolowi państwa w szkolnictwie, państwo natomiast krytykowało i Kościół i gminy, iż nie chcą realizować ciągle zmieniających się programów politycznych państwa<sup>112</sup>. Rozbicie w pracy wychowawczej i nauczającej szkoły było więc pełne.

Wreszcie ważną przyczyną kryzysu szkolnictwa była niska pozycja społeczna nauczycieli, zrównanych z pozycją społeczną robotnika rolnego na wsi i czeladnika rzemieślniczego w mieście. Tej sytuacji społecznej nauczyciela regulacja stosunków szkolnych nie poprawiła. „Administracja państwowa jeśli chce ująć sprawy szkolne w swe ręce musi uzależnić nauczyciela od siebie, nauczyciel musi zostać urzędnikiem państwowym, musi być uniezależniony od gminy komunalnej oraz od duchowieństwa. Inaczej sprawa wprowadzenia w życie postanowień ordynacji szkolnej z 1845 r. będzie nieaktualną”<sup>113</sup>.

<sup>111</sup> WAPO I-1842, pismo landrata ostródzkiego z 20 X 1847 r.

<sup>112</sup> WAPO I-1842, pismo landrata ostródzkiego z 17 XI 1849 r.

<sup>113</sup> WAPO I-1842 pismo landrata ostródzkiego z 27 X 1849 r. W tym miejscu zaznaczyć trzeba, iż problem germanizacji (wynaradawiania poprzez język polski oraz rugowanie języka polskiego) musi być również całościowo ujmowany; inaczej spe-cyfika Kulturkampf ujdzie uwadze. Problem ogromny, wymagający osobnego omówienia.

Wszystkie te trudności ustrojowe, programowe i techniczne szkolnictwa zbiegały się na Warmii i Mazurach z walką polityczną w szkole. Walka ta trwała nieprzerwanie od 1820 do 1918 roku. *Kulturkampf* był tylko jednym z ważniejszych, może nawet nie najważniejszym, fragmentem tej walki. Bez całościowego ujmowania walki politycznej o szkołę problematyki *Kulturkampf*u prawidłowo nie zrozumie się.

## DIE SCHULFRAGE IM ERMLAND UND IN MASUREN IN DER ZEIT DES KULTURKAMPFES

### ZUSAMMENFASSUNG

Bezugnehmend auf zwei Abhandlungen, deren eine von Lucja Borodziej und die andere von Lech Trzeciakowski verfasst wurde, behandelt der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes die Schulfrage im Ermland und in Masuren während des Kulturkampfes.

Der Aufsatz zerfällt in drei Teile. Der erste enthält eine Übersicht der von den preussischen Behörden betriebenen Schulpolitik als eines Bestandteiles des Zusammenstosses zwischen dem preussischen Staat und der katholischen als auch der evangelischen Kirche. Das Hauptproblem besteht in der Beurteilung des Kulturkampfes. Die genannten beiden Verfasser sehen in ihm ein fortschrittliches Element in der Entwicklung des preussischen Staates, das zur Laizierung der Gesellschaft führte. Diese durchaus günstige Beurteilung erstreckt sich auf den ganzen Bereich der Massnahmen, die der konservative Bismarck mit Unterstützung der deutschen Fortschrittsparteien in seinem Kampf gegen die Kirche ergriffen hatte.

Indes war der Kulturkampf in Wirklichkeit nur eine Teilstrecke des Weges zur „Omnipotenz des Staates, sowie zur Absolutisierung der Macht und der Widerrechtlichkeit“. Die bischöfliche Kurie in Frauenburg hat schon damals richtig erkannt, dass der sogen. Kampf um die Kultur in Wirklichkeit ein Ringen der Eltern um die Wahrung ihres natürlichen Rechts zum eigenen Kinde, zur Bestimmung seiner Entwicklung und Erziehung, sowie zur Gestaltung seiner Weltanschauung war.

Die Nichtberücksichtigung dieser Komponente des Kulturkampfes durch die genannten Verfasser führt zu simplifizierten, ja sogar irrigen Feststellungen. Diese Irrtümer erscheinen in einem viel grelleren Licht, wenn man in Betracht zieht, dass nicht alle gedruckten Quellen von L. Borodziej und L. Trzeciakowski ausgeschöpft wurden, um nur das *Centralblatt für die gesamte Unterrichts-Verwaltung in Preussen* und die *Denkschrift des Bischöflichen Ordinariats von Ermland* zu nennen. Unberücksichtigt bleibt die Spezifik der einzelnen Landesteile. Nicht einmal erwähnt werden die Grundprobleme, die mit der Bewertung der Informatik seitens der vielgestuften Instanzen bei den Behörden in Zusammenhang stehen.

Der zweite Teil befasst sich mit der Schulordnung für Ost- und Westpreussen vom Jahre 1845 und mit ihrer Anwendung. Es stellt sich dabei heraus, dass die von den genannten Verfassern eingeführte Beschränkung ihrer Forschungen auf den engen Zeitraum vom 1870 bis 1890 nicht angebracht ist. Probleme und Spannungen im Bereich der Kulturpolitik des preussischen Staates traten schon vor 1870 auf

und dauerten weit über 1890 hinaus, um nur an den „Kirchenstreit“ der Nazi-Zeit zu erinnern. Die Schulordnung von 1845 musste in diesem Zusammenhang auch deswegen herangezogen werden, weil sie bis 1918, also auch in der Ära des Kulturkampfes, gültig und massgebend war. Ohne eine eingehende Analyse dieser Verordnung kann man den Einfluss des Kulturkampfes auf die damalige Schulgesetzgebung unmöglich ins richtige Licht rücken.

Die Besprechung des genannten Spezifikums Ermlands und Masurens auf dem Gebiet der Schule ist deswegen wichtig, weil die preussischen Behörden mit der Herausgabe einer den ganzen Staat, also auch die Provinzen Ost- und Westpreussen, umfassenden Schulordnung zögerten. Sie taten es deswegen, weil das Nichtvorhandensein einer solchen Verordnung ihnen den Bruch der Konstitution auf dem Gebiet der Schulpolitik ermöglichte.

Auf Grund der hier angestellten Analyse der Schulordnung von 1845 lässt sich die Eingliederung eines neuen, bisher nicht berücksichtigten Faktors in die Erforschung der Schulprobleme der Kulturkampfzeit durchführen. Dieser neue Faktor war die Gemeinde — Selbstverwaltung, die nun neben den Eltern, der Kirche und dem Staate in den Kampf um das Kind eingreift. Es stellt sich heraus, dass die Gemeinde in vielen Fällen ein viel schwieriger zu bewältigender Gegner des Staates war als die Kirche. Man erkannte, dass die Ingerenz des Staates in Angelegenheiten der Volksschule „ein Grab der Gemeinde — Selbstverwaltung“ werden könnte.

Es lohnt dabei, ein wesentliches Element, das durch die bischöfliche Kurie in Frauenburg ans Licht gebracht wurde, hier hervorzuheben, nämlich das staatliche Programm, die Konfessionslosigkeit der Schule einzuführen. Die Kurie berief sich darauf, dass die Aufrechterhaltung des katholischen Charakters der Schulen in Ermland durch den Teilungsvertrag mit Polen von 1772 gewährleistet wurde, wodurch ihn Weiterbestehen als katholische Schulen neben anderen Rechtsgrundlagen auch die Sanktion des Völkerrechts besässe.

Der dritte Teil des vorliegenden Aufsatzes enthält generelle Schlussfolgerungen. Wesentlich ist die Feststellung, dass die Schulordnung von 1845 den Zustand des Schulwesens nicht verbessert hat und dass durch die Verordnungen der Kulturkampfzeit die Schwierigkeiten noch gesteigert wurden, indem nicht kompetenten Personen sowohl die Schulinspektion als auch die Schulverwaltung übertragen wurde. Die Folge davon war eine Gärung, die für das Innenleben der Schule besonders schädlich war. Die Schulerziehung und der Schulunterricht wurden infolgedessen stark beeinträchtigt und die Entwicklung der Schule wurde gehemmt.

Es sei noch hervorgehoben, dass in die Kulturkampfzeit auch die Beseitigung der polnischen Sprache aus den Schulen und dem öffentlichen Leben fällt. Man beginge aber einen Fehler, wenn man annehmen würde, dass dies eine besonders gefährliche Form der Entnationalisierungspolitik war. Viel schlimmer, weil erfolgreicher, war die erste Stufe der Germanisierung durch die Schule, die mit Hilfe der polnischen Sprache mit einem unpolnischen, fremden Inhalt durchgeführt wurde. Die zweite Stufe, die mit der Einführung der deutschen Sprache als Unterrichtsgegenstand begann, sowie die dritte, in der die deutsche Sprache als einzige Unterrichtssprache angewandt wurde, bilden nur die Konsequenz der erster. Die Wichtigkeit der Germanisierung des Schulwesens in der Kulturkampfzeit unterliegt keinen Zweifel. Ihre Probleme müssen aber gesondert behandelt werden.



## PRAKTYKI DUSZPASTERSKIE KLERYKÓW NA PRZYKŁADZIE WARMIŃSKIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO *HOSIANUM*

**Treść:** Wstęp. — I. Wypowiedzi i wskazania Kościoła w sprawie praktyk duszpasterskich kleryków. 1. Okres od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II. 2. Sobór Watykański II i dokumenty posoborowe o praktykach duszpasterskich kleryków. — II. Stan praktyk duszpasterskich w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum*. 1. Organizacja i przebieg praktyk duszpasterskich alumnów. 2. Uwagi i postulaty księży proboszczów, u których alumni odbywają praktyki duszpasterskie. 3. Uwagi i postulaty alumnów odbywających praktyki duszpasterskie. — III. Postulaty w zakresie odbywania praktyk kleryckich. 1. Postulaty ogólne. 2. Postulaty szczegółowe. — Zakończenie. *Résumé*.

### WSTĘP

W okresie powojennym, a zwłaszcza po Soborze Watykańskim II coraz częściej pojawiają się głosy wskazujące na brak adekwatności formacji kapłańskiej wobec wymagań stawianych kapłanowi przez katolików świeckich. Charakterystyczne jest, że głosy te pojawiają się, mimo mnożących się ostatnio oficjalnych enuncjacji i zarządzeń Kościoła w sprawie reformy programu edukacji i wychowania w Seminarium Duchownych. Można tu dodać, że mimo podejmowanych inicjatyw w zakresie reformy systemu nauczania i wychowania seminaryjnego, na gruntowną poprawę w tym zakresie należy jeszcze poczekać. Dzisiaj bardziej niż dawniej, należy sobie uświadomić fakt, że intensyfikacja zmian we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego domaga się ustawicznej refleksji nad przygotowaniem alumnów do posługi kapłańskiej. Podczas gdy jeszcze w okresie przedwojennym pokolenie księży starszych i młodszych niewiele różniło się od siebie pod względem formacji duszpasterskiej, to współcześnie różnica ta jest wyraźna i da się zauważyć nawet wśród księży, którzy zetknęli się jeszcze w czasie studiów w Seminarium, a więc różnica w wieku kapłańskim wynosi między nimi cztery lub pięć lat. Różnica ta zaznacza się nie tyle w formacji seminaryjnej jaką otrzymali, ile raczej w mentalności i stylu życia tych kapłanów, który często niezrozumiany jest powodem konfliktów i trudności w pracy duszpasterskiej<sup>1</sup>.

Zniechęcenia i załamania niejednego księdza na parafii znajdują wy tłumaczenie w braku należytego przygotowania do pełnienia zadań duszpasterskich w parafiach, do nawiązania dialogu duszpasterskiego ze wszystkimi parafiami i do jak najlepszego wypełnienia wszystkich funkcji

<sup>1</sup> Por. Ks. J. Krucina: O sens „konfliktu pokoleń” wśród duchowieństwa. *Ateneum Kapłańskie* 3(1962) t. 65 s. 264—276.

duszpasterskich. Można bez przesady powiedzieć, że zasadnicze zręby systemu edukacji i wychowania w Seminarjach Duchownych, które mają za zadanie wszechstronne przygotowanie alumna do pełnienia przyszłej roli kapłana — duszpasterza, od wielu dziesiątków lat nie uległy zmianie, gdy tymczasem dzisiaj specjalizacja życia społecznego wytwarza coraz to nowe potrzeby, do zaspokojenia których kapłani nie są dostatecznie przygotowani. Inaczej mówiąc, zmienia się rola i pozycja kapłana w społeczeństwie, natomiast w formacji seminaryjnej tego aspektu nie bierze się pod uwagę i prawie nie ulega zmianie przygotowanie księdza do narastających i stawianych zadań.

Wydaje się, że współczesna formacja duchowieństwa winna być bardziej dynamiczna i uwzględniać zmieniające się warunki życia wiernych w różnych środowiskach społecznych. Znaczy to, że istnieje pewien rozdźwięk pomiędzy teorią a praktyką, między przygotowaniem alumna w Seminarium do kapłaństwa a późniejszą jego pracą w parafiach miejskich i wiejskich. Rodzi to potrzebę refleksji nad dotychczasową formacją i kierunkiem jej zmian.

Istnieje więc potrzeba wniknięcia w dotychczasowe programy formacji kapłańskiej ze szczególnym uwzględnieniem analizy stanu praktyk duszpasterskich alumnów w Seminarjach<sup>2</sup>, by wskazać kierunki rozwiązań problemu tej formacji. Tu właśnie nasuwa się problematyka niniejszego artykułu, który zatytułowano: Praktyki duszpasterskie kleryków w świetle wskazań dokumentów Kościoła. Podjęty temat wydaje się być aktualny i uzasadniony. Zostanie on rozpracowany w oparciu o analizę stanu praktyk duszpasterskich kleryków w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie. Zasygnalizowany problem będzie opracowany w trzech rozdziałach. W pierwszym rozdziale zostaną poddane analizie wypowiedzi i wskazania Kościoła odnośnie do formacji duszpasterskiej alumnów. Analiza zostanie przeprowadzona w dwóch punktach: 1. Wypowiedzi i wskazania Kościoła od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II, 2. Formacja duszpasterska alumnów w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych. W drugim rozdziale na przykładzie Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie zostanie przeprowadzona analiza aktualnego stanu praktyk duszpasterskich alumnów, biorąc pod uwagę następujące momenty:

---

<sup>2</sup> Problemowi temu poświęcony był zjazd Księżów Rektorów Seminariorów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych we Wrocławiu dnia 8 kwietnia 1972 roku zwołany przez Księdza Biskupa Lecha Kaczmarska, przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do spraw Seminariorów Duchownych. Podstawą do dyskusji był referat Ks. Dra T. Rybaka pt. Zagadnienie praktyk duszpasterskich alumnów w Seminarjach Duchownych, Diecezjalnych i Zakonnych. Autor w oparciu o ankietę wypełnioną przez księży rektorów przedstawił stan praktyk duszpasterskich alumnów w Seminarjach polskich.



1. Organizacja i przebieg praktyk duszpasterskich alumnów, 2. Uwagi i postulaty księży proboszczów, u których alumni odbywają praktyki duszpasterskie, 3. Uwagi i postulaty alumnów odbywających powyższe praktyki. Wyciągnięciu postulatów ogólnych i szczegółowych w zakresie duszpasterskich praktyk alumnów poświęcony będzie rozdział trzeci.

#### I. WYPOWIEDZI I WSKAZANIA KOŚCIOŁA W SPRAWIE PRAKTYK DUSZPASTERSKICH KLERYKÓW

Duszpasterska i apostołska działalność Kościoła odnosząca się do wszystkich ludzi i wszystkich czasów tkwi swymi korzeniami w Bożym planie odnowy i zbawienia świata<sup>3</sup>. Dokonuje się to w Chrystusie i przez Chrystusa, gdyż On jest pierwszym i Najwyższym Pasterzem. „Jam jest pasterz dobry”<sup>4</sup>, mówi o sobie Chrystus, a św. Paweł — Apostoł Narodów nazywa Chrystusa — Wielkim Pasterzem<sup>5</sup>. Św. Piotr natomiast nazywa Chrystusa — Księciem Pasterzy<sup>6</sup>. W ustanowionym przez siebie Kościele powołał Chrystus do życia hierarchię, to jest papieża, biskupów i kapłanów, którzy otrzymali obowiązek nauczania, uświęcania i kierowania owieczną Chrystusową, mianowicie: Kościołem, diecezją i parafią. Praca ta jest trudna i odpowiedzialna. W dużej mierze zależy od wszechstronnego przygotowania duszpasterzy. Nic więc dziwnego, że przez wszystkie wieki Kościół z wielką troskliwością zabiegał, by jak najlepiej przygotować przyszłych duszpasterzy do wypełnienia ich misji. Wyrazem tej troski było między innymi powołanie do życia Seminariów Duchownych, instytucji której naczelnym zadaniem jest jak najlepsze przygotowanie kandydatów do kapłaństwa, do ich przyszłej pracy duszpasterskiej<sup>7</sup> oraz wydanie całego szeregu dokumentów papieskich i kościelnych poświęconych formacji seminaryjnej. Na czoło tych dokumentów wysuwają się uchwały Soboru Watykańskiego II i dokumenty posoborowe.

W rozdziale niniejszym zostanie ukazana ta troska Kościoła o duszpasterską formację kleryków, analizując wypowiedzi i wskazania dokumentów kościelnych na ten temat w porządku chronologicznym poczynając od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II, a następnie Sobór Watykański II i okres posoborowy.

<sup>3</sup> Ks. F. Woronowski: Wprowadzenie do teologii pastoralnej. Lublin 1972 s. 37. Por. Sobór Watykański II: Dekret o misyjnej działalności Kościoła, nr 3 i 6.

<sup>4</sup> J 10,11.

<sup>5</sup> Hbr 13,20.

<sup>6</sup> I P 5,4.

<sup>7</sup> Por. Ks. J. Umiński: Historia Kościoła. Opole 1960 t. II s. 124—130.

## 1. OKRES OD SOBORU TRYDENCKIEGO DO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Epokowym wydarzeniem, gdy chodzi o formację kapłańską, był dekret Soboru Trydenckiego o obowiązku powoływania do życia przez biskupów Seminarium Duchownych, w których kandydaci przygotowywaliby się już od lat młodzieńczych do kapłaństwa oraz otrzymywaliby wychowanie właściwe ich przyszłemu stanowi<sup>8</sup>. Wspomniany dekret zabraniał biskupom udzielania święceń kapłańskich kandydatom, którzy nie wykazą się odpowiednią wiedzą i gruntownym przygotowaniem do pracy duszpasterskiej.

Staraniem biskupa warmińskiego kardynała Stanisława Hozjusza i Kapituły Katedralnej we Fromborku, jako pierwsze w Polsce i jedno z pierwszych w świecie, w roku 1565 zostało powołane do życia Warmińskie Seminarium Duchowne. Seminarium to posiada trzy dekryty erekcyjne ustalające szczegółowo całą strukturę nowej uczelni. Zanim jeszcze Seminarium rozpoczęło swoją pracę, kardynał Hozjusz ogłosił jego konstytucję, której czwarty rozdział poświęcony jest wychowaniu i studiom alumnów. Konstytucja omawia najpierw organizację i zasady życia seminarnego, a następnie udziela wskazań odnoszących się do studiów. Kandydaci zaliczeni w poczet alumnów, gdy tylko nabyli nieco znajomości łaciny w rozmowach między sobą winni byli posługiwać się tym językiem. Zakres nauczania w Seminarium braniewskim konstytucja hozjańska przedstawiała następująco: kandydat przyjęty do Seminarium powinien w pierwszym okresie swego pobytu zapoznać się dokładnie z nauką chrześcijańską zawartą w katechizmie, dalej był obowiązany do uczęszczania na wszystkie wykłady i ćwiczenia. Gdy doszedł do odpowiedniego wieku i wykazał się zdolnościami, przyjęty został na tzw. *studia humaniora* umożliwiające rozpoczęcie studiów filozoficznych i teologicznych. Większość jednak alumnów zaczynała od nauki gramatyki języka łacińskiego, śpiewu kościelnego, znajomości kalendarza kościelnego, Pisma świętego, ksiąg kościelnych, homilii oraz administrowania sakramentów świętych, a zwłaszcza sakramentu pokuty i ceremonii. Gdy chodzi o ceremonie, to alumni nie tylko musieli je znać, ale także umieć doskonale na pamięć<sup>9</sup>.

Po sprecyzowaniu, jak mają wyglądać rekreacje i dni wolne od nauki, autor konstytucji powraca znów do *ratio studiorum*, nakazując alumnom by zdobyli sztukę głoszenia kazań i egzort, by ćwiczyli się w nauczaniu dziatwy i ludzi prostych prawd wiary świętej. Synod warmiński z roku 1610 powiadamia nas, że polecenie to zostało bardzo

<sup>8</sup> Tamże, s. 130.

<sup>9</sup> Ks. H. Gulbinowicz: Geneza Konstytucji Hozjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie, *Studia Warmińskie* 1968 t. V s. 52—55.

dokładnie wypełnione. Wspomniany synod, powołując się na dawny zwyczaj istniejący w Seminarium braniewskim i przypominając starą tradycję, poleca aby alumni, podobnie jak dawniej, udawali się do przytułków ubogich i zakładów pobożnych, a nawet do pobliskich wsi gdzie mieli nauczać katechizmu i w ten sposób zdobywać potrzebną do pracy duszpasterskiej praktykę<sup>10</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego poświęca wiele miejsca sprawie Seminarium Duchownych<sup>11</sup>. Obok takich spraw jak powołania kapłańskie, organizacja życia seminaryjnego, władze seminaryjne, organizacja studiów seminaryjnych, bardzo mocno postawiona jest w kanonie 1365 sprawa formacji duszpasterskiej kleryków: „Nadto odbywać się mają wykłady z teologii pasterskiej z praktycznymi ćwiczeniami, dotyczącymi zwłaszcza nauczania katechizmu, słuchania spowiedzi, nawiedzania chorych i wspierania umierających”<sup>12</sup>. Troską przełożonych seminaryjnych i profesorów winno być, aby te postulaty odnośnie do jak najlepszego przygotowania alumnów do ich przyszłej pracy duszpasterskiej pod względem katechetycznym, homiletycznym i pastoralnym były należycie realizowane i by wykłady łączono z praktycznymi ćwiczeniami.

Przytoczone powyżej przepisy prawa kanonicznego zostały przypominane biskupom ordynariuszom przez Kongregację do Spraw Studiów i Seminarium w wydanym 8 sierpnia 1926 roku w liście o katechetycznym wychowaniu w Seminarium<sup>13</sup>. Na wstępie Kongregacja podkreśla, że w Kościele najważniejszą rzeczą jest świętość i odpowiednie wykształcenie kapłanów, a następnie zwraca szczególną uwagę na metodę przekazywania chrześcijańskiej nauki. W oparciu o wyżej cytowany kanon, Kongregacja nakazuje, aby na kursach teologicznych zwrócić szczególną uwagę na studium teologii pastoralnej połączonej z praktycznymi ćwiczeniami, zwłaszcza gdy chodzi o przekazywanie katechizmu dzieciom i dorosłym<sup>14</sup>. List podkreśla, że braku takiego przygotowania nie wolno tłumaczyć tym, że wielu kapłanów będzie nauczać ludzi prostych.

<sup>10</sup> Tamże, s. 54.

<sup>11</sup> Sprawą Seminarium Duchownych zajmuje się księga trzecia — De rebus, w części czwartej zatytułowanej: De magisterio ecclesiastico, w kanonach 1352—1371 Kodeksu Prawa Kanonicznego.

<sup>12</sup> Kanon 1365 § 2: „Cursus theologicus saltem integro quadriennio contineatur, et praeter theologiam dogmaticam et moralem, complecti praesertim debet studium sacrae Scripturae, historiae ecclesiasticae, iuris canonici, liturgiae, sacrae eloquentiae et cantus ecclesiastici”. § 3: „Habeantur etiam lectiones de theologia pastorali, additis practiacis exercitationibus praesertim de ratione tradendi peuris aliisque catechismum, audiendi confessiones, visitandi infirmos, assistendi moribundis”.

<sup>13</sup> AAS 18(1926) 453 nn.

<sup>14</sup> „Ut autem munus docendi christianum populum rite ac fructuose quis obeat, non sufficit praeparatio doctrinalis, quae in veritatum tradendarum cognitione versatur, sed requiritur etiam illa, quae dicitur didascalica, ad modum pertinens, quo veritates tradi debent, eaque fit tum per congrua praecepta, tum per practicas exercitationes”. AAS 18(1926) 453.

Wcześniej jeszcze papież św. Pius X domaga się od katechetów takiej umiejętności przekazywania prawdy, by wierni ją przyjęli i według poznanej prawdy ułożyli życie<sup>15</sup>.

Wskazania powyższe tak mocno akcentowane przez Stolicę Apostolską, musiały widocznie napotkać na poważne trudności w realizacji, skoro ta sama Kongregacja już po trzech latach wydała w dniu 28 VIII 1929 roku nowy list przypominający dawne zarządzenia i ponaglący do wierne go ich wypełnienia. Mocno podkreśla Kongregacja obowiązek jak najlepszego przygotowania katechetycznego, nazywając je fundamentem całego posługiwania kapłańskiego i głównym źródłem jego owocności. List zawiera również ubolewanie z powodu poważnych braków w przygotowaniu katechetycznym<sup>16</sup>.

W czasie trwania Soboru Watykańskiego II, z okazji 400-lecia utworzenia Seminarium Duchownych, dnia 7 III 1964 r. Kongregacja ogłosiła list skierowany do wszystkich ordynariuszy w sprawie przygotowania katechetycznego kandydatów do kapłaństwa. Przygotowanie to winno być systematyczne, winno łączyć teorię z ćwiczeniami praktycznymi a jednocześnie jak najbardziej dostosowane do warunków współczesnych. Biskupi ordynariusze winni te sprawy omawiać z rektorami i profesorami Seminarium, a ci z kolei mają opracować i przedstawić propozycje ulepszenia przygotowania katechetycznego<sup>17</sup>.

Zasygnalizowane dokumenty Kościoła nie stawiają jasno sprawy praktyk duszpasterskich kleryków, a tylko przy omawianiu całości studiów seminaryjnych zalecają potrzebę łączenia teorii z ćwiczeniami praktycznymi, ale odnośnie tych ostatnich nie dają wyraźnych wskazań. Uczyniły to dopiero dokumenty Soboru Watykańskiego II i posoborowe.

## 2. SOBÓR WATYKAŃSKI II I DOKUMENTY POSOBOROWE O PRAKTYKACH DUSZPASTERSKICH KLERYKÓW

Sobór Watykański II bardzo często bywa określany jako sobór duszpasterski. W jego uchwałach nie znajdziemy potępienia błędów doktrynalnych. Ojcowie soboru opierając się na dorobku teologii przedsoborowej, pragnęli ukazać drogi i sposoby odnowy życia wewnętrznego w Kościele i jego misji w świecie. Dokonuje się to przez działalność duszpasterską Kościoła dostosowaną do potrzeb świata współczesnego. Zakres tej działalności jest szeroki. Należy tu głoszenie kazań, katechizacja, udzielanie sakramentów, organizowanie życia parafii, szczególnie nabożeństw, a wreszcie akcja charytatywna. Do tych zadań pragnie Kościół przygoto-

<sup>15</sup> Św. Pius X: Encyklika *Acerbo nimis* z dnia 15 IV 1905 r.

<sup>16</sup> AAS 22(1930) 146.

<sup>17</sup> Por. Ks. E. Materski: Przygotowanie do katechezy. *Ateneum Kapłańskie* 3-4(1967) nr 350-351 s. 225-232.

wać wszechstronnie kandydatów do kapłaństwa. Wyrazem tej troski są dokumenty Kościoła soborowe i posoborowe w całości poświęcone formacji przyszłych kapłanów z uwzględnieniem praktyk duszpasterskich.

Na pierwszym miejscu należy postawić soborowy dekret o formacji kapłańskiej<sup>18</sup>, który wykreśla kierunki tej formacji i jest oparciem wszystkich innych dokumentów posoborowych<sup>19</sup>.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II wychodząc z założenia, że zamierzona odnowa całego Kościoła w dużej mierze zależy od posługi kapłanów owianych duchem Chrystusowym, od ich przygotowania do tej posługi, bardzo troskliwie zajęli się problemem formacji przyszłych kapłanów, a następnie ich życiem i posługą kapłańską. Wynikiem dogłębnego studium tych zagadnień i dyskusji soborowych były dwa dokumenty soborowe: Dekret o formacji kapłańskiej i Dekret o posłudze i życiu kapłanów<sup>20</sup>.

Dekret o formacji kapłańskiej jest bardzo zwięzły w swym ujęciu i powstał w najściślejszej łączności z innymi dokumentami soborowymi i dlatego w tym kontekście może być właściwie rozumiany. Najbardziej istotne powiązanie istnieje między Dekretem a Konstytucją dogmatyczną o Kościele, która stanowi tło i najgłębsze uzasadnienie podstawowych tez dokumentu. Problemy, które porusza Dekret to: budzenie i pielęgnowanie powołań kapłańskich, organizacja Seminariów wyższych, usilniejsze kultywowanie wyrobienia duchowego, reforma studiów kościelnych oraz rozwijanie formacji ściśle duszpasterskiej.

Gdy chodzi o ideę przewodnią formacji kapłańskiej to według Dekretu przedstawia się ona następująco: właściwe i bezpośrednie przygotowanie do kapłaństwa ma się zgodzić z tradycją Kościoła katolickiego dokonywać w Wyższych Seminariach Duchownych, w oparciu o cały bogaty dorobek doświadczenia wychowawczego, zyskanego w tym zakresie przez wieki<sup>21</sup>. Odnowa w zakresie formacji kapłańskiej ma charakter wyraźnie

<sup>18</sup> Por. Dekret o formacji kapłańskiej — *Optatum totius*. W: Sobór Watykański II — Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Poznań 1968 s. 277—300.

<sup>19</sup> Chodzi tu przede wszystkim o dokument S. Congregatio Pro Institutione Catholica: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z dnia 6 stycznia 1970 roku, w tłumaczeniu polskim: Podstawowe zasady formacji kapłańskiej. Kraków 1970 s. 115 (maszynopis).

<sup>20</sup> Dekret o posłudze i życiu kapłanów — *De Presbyterorum ministerio et vita*. W: Sobór Watykański II, jw. s. 475—517.

<sup>21</sup> Mówi o tym Dekret o formacji kapłańskiej w numerze 4-tym: „Seminaria Wyższe konieczne są dla formacji kapłańskiej. W nich całe kształtowanie alumnów winno zmierzać do tego, aby na wzór Pana naszego Jezusa Chrystusa, Nauczyciela, Kapłana i Pasterza wyrabiali się oni na prawdziwych duszpasterzy. Niech więc przygotowują się do posługi słowa: aby objawione słowo Boże coraz lepiej rozumieli, przez rozmyślanie posiadli, a mową i obyczajami wyrażali; do posługi kultowej oraz uświęcenia: aby modląc się i spełniając święte czynności liturgiczne, wykonywali dzieło zbawienia przez Ofiarę eucharystyczną i sakramenty; do posługi pasterskiej: aby umieli ukazywać ludziom Chrystusa (...) i aby stawszy się sługami wszystkich wielu pozyskali”. W: Sobór Watykański II, jw. s. 289.

ewolucyjny, a nie rewolucyjny. Wskazania Dekretu idą po linii dalszego rozwoju i akomodacji stosowanych dotąd metod wychowawczych do dzisiejszych potrzeb i warunków. Sobór jedynie uwypuklił i silniej zaakcentował te elementy formacji kapłańskiej, których wymaga w sposób szczególny współczesna praca duszpasterska, a które to czynniki mniej były dotychczas akcentowane np. interesujące nas praktyki duszpasterskie kleryków. Struktura całego Seminarium ma być we wszystkich swoich szczegółach normowana podstawowym celem tj. wychowaniem kapłana-duszpasterza zdanego do pracy we współczesnym świecie<sup>22</sup>. Ten aspekt duszpasterski jest w Dekrecie ujęty bardzo głęboko. Do osiągnięcia tak postawionego celu mają zmierzać konsekwentnie wszystkie odcinki pracy seminaryjnej, a więc zarówno urobienie religijno-moralne, intelektualne, jak i szczegółowa formacja pasterska. Tak ukazane zadania pracy kapłańskiej będą mogły być osiągnięte dzięki wszechstronnej formacji nowych kapłanów, która winna posiadać nastawienie duszpasterskie. Dekret wyraźnie nakazuje: „wszystkie sposoby formacji duchowej, intelektualnej i dyscyplinarnej winny być harmonijnie skierowane do tego pastoralnego celu, dla którego osiągnięcia niech usilnie i zgodnie współpracują wszyscy przełożeni i nauczyciele w wiernym posłuszeństwie biskupowi”<sup>23</sup>. Wierni pragną mieć dzisiaj kapłana świętego, mądrego, roztropnego i takiego, który potrafi nawiązać dialog z każdym człowiekiem. Nie więc dziwnego, że dekret tak mocno akcentuje praktyczne wychowanie alumnów aby mogli prowadzić zbawczy dialog z ludźmi, być przepelnieni duchem apostołskim i porywać przykładem własnego pełnego ofiary życia. Temu wychowaniu służyć powinny również praktyki duszpasterskie<sup>24</sup>. Trzeba, stwierdza dekret, „aby alumni byli starannie zaprawiani [...] w katechizacji i głoszeniu kazań, kulcie liturgicznym i udzielaniu sakramentów, działalności charytatywnej, w obowiązku wychodzenia naprzeciw błądzącym i niewierzącym oraz w innych zadaniach duszpasterskich”<sup>25</sup>. Nadto powinni posiadać: „umiejętność kierowania duszami, dzięki której będą mogli przygotować dzieci Kościoła [...] do życia chrześcijańskiego w pełni świadomego i apostołskiego oraz do wypełniania obowiązków swego stanu. Z podobną starannością niech uczą się jak mają dopomagać zakonnikom i zakonnikom do tego, aby wytrwali w łasce swego powołania. [...] Należy rozwijać w alumnach odpowiednie uzdolnienia,

<sup>22</sup> Tamże, s. 281.

<sup>23</sup> Tamże, s. 289. Ta sama myśl poruszona jest w dekrecie przy omawianiu formacji duchowej: „Formacja duchowa niech się wiąże ściśle z intelektualną i duszpasterską, przy czym szczególnie z pomocą kierownika duchowego powinna być tak prowadzona, aby alumni nauczyli się żyć w zażyłej i nieustannej łączności z Ojcem przez Syna Jego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym”. Tamże, s. 291.

<sup>24</sup> Szósty rozdział zatytułowany: Rozwijanie formacji ściśle duszpasterskiej (nr 19–21), poświęcony jest temu problemowi. Tamże, s. 298–299.

<sup>25</sup> Tamże.

które najbardziej sprzyjają dialogowi z ludźmi, jak umiejętność wysłuchania innych i otwierania serca na różne potrzeby ludzkie w duchu miłości”<sup>26</sup>.

Jak widzimy, sobór ukazał cały zakres prac duszpasterskich, do których kandydaci do kapłaństwa mają się przygotować jak najstaranniej i to nie tylko teoretycznie, ale również i praktycznie. Nakazuje więc wprowadzić do programów seminaryjnych ćwiczenia praktyczne w różnych dziedzinach duszpasterstwa. Problem ten szczegółowo omówimy przy analizie dokumentów posoborowych, tutaj interesuje nas wypowiedź Dekretu odnośnie do praktyk duszpasterskich alumnów. W dwudziestym pierwszym artykule dekret mówi o praktykach duszpasterskich alumnów następujące słowa: „Ponieważ zaś trzeba, aby alumni umiejętności pełnienia apostołstwa nauczyli się nie tylko teoretycznie, lecz i praktycznie oraz aby mogli działać z poczuciem własnej odpowiedzialności i zespołowo, należy ich już w ciągu studiów, a także w czasie wakacji wprowadzać przez odpowiednie ćwiczenia w praktykę duszpasterską. Ćwiczenia te winny się odbywać stosownie do wieku alumnów oraz warunków miejscowych, według roztropnego sądu biskupów, metodycznie i pod kierownictwem mężów doświadczonych w dziedzinie duszpasterstwa, przy uwzględnieniu zawsze potężnej siły nadprzyrodzonej pomocy”<sup>27</sup>.

Programy studiów w Seminariach, idąc po myśli nauki Soboru winny być tak układane, aby alumni nauczyli się różnych sposobów pełnienia apostołstwa nie tylko teoretycznie, ale przede wszystkim praktycznie. W tym celu należy tak w ciągu roku akademickiego, jak i w okresie wakacji zorganizować odpowiednie ćwiczenia praktyczne biorąc pod uwagę rok studiów a także miejscowe okoliczności. Ćwiczeniami tymi winni kierować ludzie doświadczeni w różnego rodzaju duszpasterstwie. Chodzi tu między innymi o trudny problem właściwego przejścia od teorii do praktyki, z okresu formacji seminaryjnej do realizacji powołania duszpasterskiego. Sobór pozostawia w tym zakresie szeroki margines dla nowych doświadczeń.

Drugi zasygnalizowany wyżej dokument Soboru Watykańskiego II a mianowicie Dekret o posłudze i życiu kapłanów nie mówi wprost o praktykach duszpasterskich alumnów, jednak ukazując w drugim rozdziale cały wachlarz obowiązków kapłana jako szafarza słowa Bożego i sakramentów świętych oraz duszpasterza, akcentując umiejętność nawiązywania dialogu z ludźmi współczesnymi, wyznacza zakres i treść praktyk duszpasterskich. Dekret ten widzi w kapłaństwie nie tylko funkcję ofiarniczą i kultową, lecz również posłannictwo budzenia i kształ-

<sup>26</sup> Tamże, s. 299.

<sup>27</sup> Tamże.

lowania wiary scalającej Lud Boży. Kapłanów ukazuje jako tych, którym dana jest łaska od Boga: „aby byli sługami Jezusa Chrystusa wśród ludów, pełniąc świętą posługę Ewangelii, aby ofiara ludów była przyjęta, uświęcona w Duchu Świętym” (Rz 15,16)<sup>28</sup>. Centrum funkcji kapłańskich jest Eucharystia ukazana w obramowaniu wiary i życia chrześcijańskiego. Posługa Ewangelii zaczyna się od głoszenia wiary słowem i przykładem, czerpie swą moc i siłę z ofiary Chrystusa wokół której skupia wierzących i zmierza do tego, by całe ich życie ożywione sakramentami, było praktyczną realizacją nauki Chrystusowej i wyrazem przynależności do Jego Mistycznego Ciała<sup>29</sup>. Tak ujęte zadania kapłana wymagają od niego głębokiego osobistego zaangażowania, przeżywania i przejścia się nimi. Postawę taką wypracowujemy między innymi przez dobrze zorganizowane praktyki duszpasterskie alumnów.

Zasygnalizowane wskazania Soboru odnośnie do praktyk duszpasterskich alumnów stały się punktem wyjścia i podstawą do szczegółowego rozpracowania tego zagadnienia w dokumentach posoborowych, którym pragniemy tutaj poświęcić również nieco czasu. Uwagę naszą zwrócimy na dwa dokumenty: 1. Podstawowe zasady formacji kapłańskiej<sup>30</sup>, 2. Instrukcja o liturgicznym wychowaniu alumnów<sup>31</sup>.

Dokumentem wykonawczym dla Dekretu o formacji kapłańskiej wydanym przez Kongregację *Pro Institutione Catholica* w dniu 6 stycznia 1970 roku jest instrukcja wspomnianej Kongregacji nosząca tytuł: *Podstawowe zasady formacji kapłańskiej*. Dokument ten, stosownie do życzenia Dekretu soborowego, jak czytamy w uwagach wprowadzających: „jest tak pomyślany, aby Konferencjom Biskupim, do których należy sporządzanie zasad formacji kapłańskiej dla poszczególnych krajów wskazać należyte podstawy do łatwiejszego dokonania lub udoskonalenia tego trudnego zadania, a Kongregacji *Pro Institutione Catholica* dostarczyć pewnych kryteriów dla oceny i zatwierdzenia poszczególnych zasad, zgodnie z Dekretem *Optatam totius* nr 1”<sup>32</sup>. Innymi słowy, jest on opracowany przez Kongregację jako wzór dla poszczególnych Konferencji Episkopatów Krajowych, przed którymi Sobór postawił zadanie opracowa-

<sup>28</sup> Wspomniany dekret mówi m.in.: „W budowaniu zaś Kościoła prezbiterzy winni obecować z wszystkimi z nadzwyczajną dobrocią na wzór Pana. Winni postępować w stosunku do nich nie według ludzkiego upodobania, lecz zgodnie z wymaganiami nauki i życia chrześcijańskiego, ucząc ich, a także upominając jako synów najdroższych według słów Apostoła: „Głoś naukę, nalegaj w porę czy nie w porę, przekonywaj, proś, karz z wszelką cierpliwością i nauką” (2 Tym 4,2). Dekret o posłudze i życiu kapłanów, jw. s. 494.

<sup>29</sup> Tamże, s. 495.

<sup>30</sup> Podstawowe zasady, jw. s. 117.

<sup>31</sup> Święta Kongregacja dla Seminariorów i Uniwersytetów, Instrukcja o liturgicznym wychowaniu alumnów, W: Posoborowe Prawodawstwo Kościelne (za okres: styczeń 1963 — czerwiec 1967 r.) z. 3, A.T.K. Warszawa 1969 s. 170—209.

<sup>32</sup> Podstawowe zasady, jw. s. 2.



nia dla swego regionu, dostosowanych do potrzeb, zasad formacji kapłańskiej.

Dwa ostatnie rozdziały omawianego dokumentu, a mianowicie rozdział szesnasty i siedemnasty w całości poświęcone są formacji pastoralnej i poseminaryjnej, natomiast numery 97—99 mówią o praktykach duszpasterskich alumnów. W oparciu o posoborowy dekret *Ratio fundamentalis* problem praktyk kleryckich ustawia następująco: 1. praktyki duszpasterskie są konieczne dla formacji ściśle duszpasterskiej, 2. treść i zakres praktyk mają być uzależnione od wieku alumnów i warunków miejscowych, 3. mają one trwać przez cały okres studiów, 4. praktyki powinny być prowadzone przez cały rok akademicki włącznie z wakacjami. Gdy chodzi o wakacje, czytamy w dokumencie następującą uwagę: „Ponieważ dzisiaj dość często zdarza się, że alumni w czasie wakacji udają się do innych krajów, w celu zdobycia doświadczenia duszpasterskiego, jest rzeczą wielce odpowiednią, aby Konferencja Biskupów, do której to należy, ustaliła odpowiednie normy, dzięki którym mógłby skuteczniej być osiągnięty właściwy cel tego rodzaju doświadczeń”<sup>33</sup>, 5. w czasie trwania roku akademickiego należy zwrócić szczególną uwagę na te praktyki, które są bardziej potrzebne w danym środowisku np. prowadzenie katechizacji (praktyka katechetyczna), wdrażanie w czynne uczestnictwo w obrzędach liturgicznych w parafii, prowadzenie Mszy św., śpiewów itp. (praktyka liturgiczna), odwiedzanie chorych, biednych, starców, więźniów, rodzin wielodzietnych (praktyka charytatywna), dopomaganie kapłanom w niesieniu pomocy duchowej młodzieży, robotnikom, głuchoniemym, ociemniałym itd. (praktyka specjalistyczna).

Należy pamiętać o tym, aby organizowanie i przeprowadzanie praktyk duszpasterskich alumnów nie odbiło się negatywnie na pozostałych dwóch formacjach, tzn. duchowej i intelektualnej, ale przeciwnie tym formacjom pomagały i je pogłębiały.

Każdy wychowawca, który organizował i przeprowadzał praktyki duszpasterskie alumnów jest świadomy, że skuteczność i powodzenie praktyk duszpasterskich uzależnione jest od wielu czynników, ale chyba przede wszystkim od dobrej organizacji samej praktyki, w skład której wchodzi: przygotowanie praktyki, pokierowanie i przeprowadzenie oraz podsumowanie. Ważne zadanie przeznaczają dokumenty kierownikowi danej praktyki, którym powinien być profesor wykładający dany przedmiot, któryś z wychowawców, względnie doświadczony w duszpasterstwie kapłan wyznaczony przez biskupa lub rektora. Do zadań kierownika praktyki należeć winny następujące sprawy: 1. wyznaczenie funkcji poszczególnym alumnom, 2. pouczanie o sposobie postępowania podczas praktyk oraz

<sup>33</sup> Tamże, s. 77—78.

3. omawianie razem z praktykantami po skończeniu praktyki jej przebiegu, osiągnięć oraz udzielanie wskazówek na przyszłość. Te same wskazania odnoszą się również do praktyk wakacyjnych<sup>34</sup>.

Po ukazaniu się Dekretu soborowego *Optatam totius* oraz wyżej omówionej instrukcji dotyczących formacji kapłańskiej, opracowano u nas w Polsce bardzo szczegółowy dokument poświęcony formacji kapłańskiej, który w oparciu o dotychczasową naukę Kościoła uwzględnił nasze polskie warunki lokalne. Projekt tego dokumentu przedstawiony był wszystkim Seminarium Duchownym do dyskusji, następnie po uwzględnieniu uwag i postulatów dokument został zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski a następnie przez Kongregację *Pro Institutione Catholica*. W dokumencie tym, który został ostatnio wprowadzony w życie we wszystkich Seminarium Duchownych w Polsce poświęcono wiele miejsca problemowi praktyk duszpasterskich alumnów<sup>35</sup>.

Gdy chodzi o instrukcję mówiącą o liturgicznym wychowaniu alumnów, to w trzecim rozdziale zatytułowanym: „Praktyczne wychowanie do liturgii” poruszony jest interesujący nas problem. „Już od wstąpienia do Seminarium alumni powinni być stopniowo i odpowiednio do swego wieku wprowadzani w święte posługiwanie, do którego nawołuje ich Kościół. Bardzo zaleca się — kontynuuje dokument — aby poznawali różne sposoby jego wykonania. Dlatego, zwłaszcza w ciągu ostatnich dwóch lat pobytu w Seminarium, alumni powinni być wysyłani w jedną czy drugą niedzielę poszczególnych miesięcy na parafie, aby tam pomagać kapłanom pracującym”<sup>36</sup>. Praktyki liturgiczne winny zmierzać do tego, aby: „klerycy nauczyli się przestrzegać i szanować liturgię oraz by drogą doświadczenia uczyli się mądrych przepisów ustanowionych przez prawowitą władzę”<sup>37</sup>. W czasie tych praktyk mają również poznać trudności, z jakimi borykają się parafie pozbawione ministrów ze święczeniami i mają nabrać przekonania o konieczności wychowania przez kapłanów niezbędnych potrzebnych pomocników do sprawowania świętych obrzędów takich jak lektorów, komentatorów, kantorów czy grupy liturgiczne złożone z dzieci i młodzieży.

Gdy chodzi o przedmiot praktyk kleryckich w zakresie liturgicznego wychowania, to dokument sygnalizuje następujące sprawy: „Klerycy

<sup>34</sup> Tamże, s. 78.

<sup>35</sup> *Ratio institutionis sacerdotalis* — Polonia (maszynopis w języku łacińskim — opracowane przez Komisję Episkopatu Polski dla Seminarium) s. 109. We wstępie czytamy następujące słowa: „Haec «Ratio Institutionis Sacerdotalis» a Conferentia Episcoporum Poloniae Eminentissimo Primato Poloniae Stephano Cardinale Wyszzyński Praesidente die 4 mensis maii anno MCMLXXI approbata, institutionis spiritualis, intellectualis et pastoralis fert normas, quibus ad sacerdotium candidati in Seminariis Poloniae teneatur”, s. 4.

<sup>36</sup> Święta Kongregacja dla Seminarium i Uniwersytetów, Instrukcja, jw. s. 170.

<sup>37</sup> Tamże, s. 196.

mają być przygotowani do trudnej czynności komentatora w parafialnych obrzędach liturgicznych. Niech się nauczą wykonywania tej czynności z należąca roztropnością i umiarem [...] a kapłani, znający się na tych sprawach mają ćwiczenia alumnów dokładnie obserwować i oceniać”<sup>38</sup>. Następna sprawa to umiejętność organizowania ze wszystkimi szczegółami całej liturgii parafialnej na niedziele i święta. W dokumencie czytamy: „Przez odpowiednie ćwiczenia alumni osobno albo zebrani w grupie niech się nauczą przygotowywać całe nabożeństwo parafialne, niech przemyślą jak najlepiej podać wiernym katechezę liturgiczną, niech pilnie wnikną w teksty Mszy św. niedzielnej, przejrzą jej czytania i przygotowują pouczenia; niech przedtem ustalą śpiewy, które zgodnie z przepisami liturgicznymi bardziej będą odpowiadać nabożeństwu; niech również uprzednio wyćwiczą lektorów i innych usługujących podczas obrzędów liturgicznych”<sup>39</sup>.

Omawiana instrukcja zwraca uwagę na to, że gdy zajdzie potrzeba, należy wprowadzać alumnów w posługiwanie w liturgii sakramentów oraz w liturgii zmarłych a także zachęca, aby uczulić alumnów na problem aktywnego i owocnego uczestnictwa wiernych w liturgii sakramentów świętych<sup>40</sup>.

Kapłani odpowiedzialni za duszpasterskie praktyki alumnów winni zwracać uwagę na umiejętne łączenie różnych zadań duszpasterza ze świętą liturgią. Ważnym czynnikiem w tej pracy jest wychowanie w muzyce sakralnej, śpiewie i wymowie. O wymowie instrukcja stwierdza: „Bardzo zależy na tym, aby wymowa kapłana w kościele — czy to gdy się modli, czy mówi lub czyta — była jasna, przejrzysta i miła; do wychowania muzycznego przeto należy dodać pewne specjalne ćwiczenia w dykcji celem doskonalenia wymowy”<sup>41</sup>.

Podsumowując analizy dokumentów soborowych i posoborowych, które Kościół wydał odnośnie do formacji kapłańskiej, możemy stwierdzić, że cechuje je głęboka troska o jak najgłębszą, najlepszą i możliwie wszechstronną formację przyszłych kapłanów. W dokumentach tych bardzo mocno zaakcentowana jest formacja duszpasterska, dążność do tego, aby w czasie studiów seminaryjnych nauczyć kleryków umiejętności łączenia zdobytej wiedzy teoretycznej z praktyką. Problem praktyk duszpasterskich alumnów zostaje mocno postawiony przez Sobór Watykański II, a rozpracowany przez dokumenty posoborowe. Postulują one tró-

<sup>38</sup> Tamże, s. 197.

<sup>39</sup> Tamże, s. 198.

<sup>40</sup> Tamże, s. 198. Instrukcja mówi: „niech się uczyć również sposobu pobudzania i powiększania wewnętrznego i zewnętrznego udziału wiernych w liturgii sakramentów”.

<sup>41</sup> Tamże, s. 201—202.

jakiego rodzaju praktyki: trwające przez cały rok akademicki, praktyki okresowe i wakacyjne.

Gdy chodzi o praktyki trwające cały rok akademicki, to będą to praktyki charytatywne, katechetyczne, homiletyczne oraz liturgiczne. Praktyki duszpasterskie alumnów okresowe związane będą z różnego rodzaju akcjami duszpasterskimi, jak np.: tydzień ekumeniczny, tydzień misyjny, akcja budzenia powołań kapłańskich i zakonnych, misje parafialne, rekolekcje, pielgrzymki itp.

Osobny rozdział stanowią praktyki wakacyjne odbywane w rodzinnych parafiach alumnów czy też, gdy chodzi o ostatni kurs, w parafiach wybranych przez Seminarium.

Praktyki diakońskie, zwane stacjonarnymi, stawiają sobie za cel: ułatwienie przejścia z życia seminaryjnego do życia, jakie prowadzić ma młody kapłan, stopniowe zaangażowanie się w pracę duszpasterską, poznanie różnego rodzaju środowisk, nabranie umiejętności prowadzenia dialogu, nawiązywania kontaktów duszpasterskich, nabranie umiejętności w wykonywaniu niektórych posług religijnych oraz doświadczenia duszpasterskiego.

## II. STAN PRAKTYK DUSZPASTERSKICH W WARMIŃSKIM SEMINARIUM DUCHOWNYM *HOSIANUM*

Po ogłoszeniu Dekretu soborowego o formacji kapłańskiej *Optatum totius* oraz ukazaniu się dokumentów posoborowych omówionych w poprzednim rozdziale, wszystkie Seminarium Duchowne starały się zapewnić swoim alumnom wszechstronną formację seminaryjną według nowych zaleceń. W ramach formacji duszpasterskiej starano się znaleźć odpowiednie formy praktycznego wdrażania alumnów w czekającą ich w kapłaństwie pracę duszpasterską. W wielu Seminarium już od lat wprowadzone były pewne formy praktyk duszpasterskich, z których praktyka katechetyczna miała chyba najstarsze tradycje. Na wspomnianym zjeździe księży rektorów we Wrocławiu przeanalizowano stan praktyk duszpasterskich w Seminarium diecezjalnych i zakonnych, które nadesłały odpowiedź na ankietę skierowaną do rektorów przez Komisję Episkopatu Polski do spraw Seminarium Duchownych w tej sprawie, dochodząc do wniosku, że niektóre Seminarium Duchowne wypracowały cały system praktyk duszpasterskich alumnów i mogą się poszczycić wspaniałymi osiągnięciami.

W niniejszym rozdziale pragniemy ukazać, jak w naszym Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie kształtuje się ta sprawa, jak wygląda aktualnie stan praktyk duszpasterskich alumnów.

## I. ORGANIZACJA I PRZEBIEG PRAKTYK DUSZPASTERSKICH ALUMNÓW

Podobnie jak w wielu Seminarjach Duchownych w Polsce od lat w Warmińskim Seminarium Duchownym wprowadzona była praktyka duszpasterska katechetyczna i homiletyczna. Alumni ostatnich dwóch lat pod kierunkiem profesora katechetyki i pedagogiki ks. rektora Józefa Łapota hospitowali lekcje religii w klasach podstawowych prowadzone przez księży katechetów lub też sami prowadzili w obecności całego kursu wraz z profesorem i księdzem katechetą. Po zakończeniu tej lekcji następowało szczegółowe jej omówienie.

Ta forma praktyki katechetycznej w zasadzie zachowała się do dnia dzisiejszego. Innowacją jest, że każdy alumn kursu piątego na cały rok szkolny otrzymuje jedną klasę podstawową lub średnią, w której prowadzi lekcje religii pod kierunkiem profesora i katechety, a które następnie omawia. Po zakończeniu całorocznej praktyki katechetycznej kursu piątego każdy z alumnów jest obowiązany napisać sprawozdanie. Ocenę całorocznej praktyki katechetycznej wystawia również katecheta.

Gdy chodzi o praktykę homiletyczną, również od lat każdy alumn ostatnich dwóch lat otrzymywał od profesora homiletyki temat kazania względnie homilii do opracowania. Przygotowane kazanie czy homilię przeglądał profesor, który następnie polecał po opanowaniu pamięciowym wygłosić je w refektarzu seminaryjnym względnie w kaplicy wobec kolegów, a następnie w kościołach olsztyńskich. Po wygłoszeniu kazania odbywała się dyskusja prowadzona przez profesora wśród kolegów kaznodziei. Dalszą formą tej praktyki było przygotowywanie kazania niedzielnego lub okolicznościowego, które alumni głosili w parafiach, do których byli kierowani przez Seminarium przy różnych okolicznościach.

Tytułem próby prowadzona była jeszcze jakiś czas praktyka kancelaryjna w urzędzie parafialnym parafii św. Jakuba w Olsztynie, która polegała na zapoznaniu się alumnów ostatniego roku z organizacją kancelarii parafialnej i archiwum parafialnego, a następnie nabraniu sprawności w prowadzeniu kancelarii i archiwum parafialnego. W ramach tej praktyki alumni udawali się w wyznaczonych godzinach po dwóch do kancelarii parafialnej by tu przez dwie godziny towarzyszyć urzędującemu kapłanowi i najpierw przyglądać się i przysłuchiwać, jak on załatwia poszczególne sprawy duszpasterskie, jak prowadzi poszczególne księgi metrykalne, by następnie samym sporządzać poszczególne akty np. chrztu, ślubu, pogrzebu itd. W czasie tych praktyk kancelaryjnych alumni zapoznawali się również z organizowaniem kursów przedmażeńskich przez księży, w których brali udział.

Praktyka ta ostatnio zmieniła jednak swoją formę, została mianowicie włączona do praktyk stacjonarnych, jakie diakoni odbywają w czasie wakacji w wybranych parafiach.

Przeglądając protokoły posiedzeń Rady Pedagogicznej Księży Profesorów naszego Seminarium z ostatnich kilku lat widzimy, że prawie podczas każdej sesji poruszana była sprawa praktyk duszpasterskich alumnów, ich optymalnej organizacji i przebiegu, podtrzymanie i nowe ustanowienie istniejących oraz wprowadzenie nowych. W tym celu zorganizowano specjalną nadzwyczajną sesję księży profesorów w całości poświęconą praktykom duszpasterskim alumnów. Zajęto się na tej sesji najpierw przeanalizowaniem dotychczasowych praktyk duszpasterskich alumnów odbywanych w ramach duszpasterstwa zwyczajnego i specjalistycznego, a następnie przyjęto propozycje dotyczące wakacyjnej praktyki duszpasterskiej odbywanej przez alumnów roku trzeciego, czwartego i piątego w parafiach rodzinnych oraz przez diakonów roku szóstego w parafiach wybranych przez Seminarium<sup>42</sup>.

Ze sprawozdania rektorskiego za rok akademicki 1968/69 wynika, że w ramach duszpasterstwa zwyczajnego diakoni kursu VI-go prowadzili bezpośrednio przygotowanie do Komunii św., udzielali Komunii św. i przeprowadzili z dziećmi wspólne dziękczynienie po Komunii św. w każdą środę i czwartek przed pierwszym piątkiem miesiąca w parafii św. Józefa w Olsztynie. Ksiądz Proboszcz wyrażał się bardzo pozytywnie o odbywanych przez diakonów ćwiczeniach. W celu zdobycia praktyki pracy wśród ministrantów, w każdą niedzielę między godziną 14-tą a 15-tą diakoni brali udział w zebraniach ministrantów prowadzonych w czterech grupach: aspiranci, lektorzy, kantorzy i akolici, przez diecezjalnego duszpasterza liturgicznej służby ołtarza. Alumni roku piątego prowadzili systematyczne nauczanie religii w klasach czwartych. Nauczanie trwało od listopada do maja z wyjątkiem sesji egzaminacyjnej. Odbywało się ono w czwartki w parafiach miasta Olsztyna. Ośmiu alumnów objęło nauczaniem okółem 248 uczniów i przeprowadziło łącznie 125 jednostek lekcyjnych. Oprócz praktyki katechetycznej alumni tego samego roku odbywali praktykę liturgiczną prowadząc w każdą niedzielę *per turnum* o godzinie 7.30 Mszę św. recytowaną w kościele parafialnym św. Józefa<sup>43</sup>.

Widzimy, że w przytoczonym sprawozdaniu rektorskim dotyczącym praktyk duszpasterskich alumnów nie ma jeszcze mowy o praktykach wakacyjnych, praktyce charytatywnej czyli miłosierdzia chrześcijańskiego, która została wprowadzona później, a ostatnio tak wspianiale się rozwija.

Na wspomnianej sesji profesorskiej w osobnym punkcie przeanalizowano i przyjęto program praktyk wakacyjnych, który z roku na rok jest udoskonalany.

Głównym bodźcem skłaniającym do organizacji praktyk kleryckich,

<sup>42</sup> Sesja ta odbyła się 23 maja 1969 r.

<sup>43</sup> Por. protokół powyższej sesji.

a wśród nich praktyk wakacyjnych, są zalecenia dokumentów soborowych i posoborowych, które jak to ukazaliśmy w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, zobowiązują Seminarium do troski o pełny rozwój formacji kapłańskiej, a w ramach niej, formacji ściśle duszpasterskiej, w całości kształcie wychowania seminaryjnego.

Ks. rektor dr Henryk Gulbinowicz przystępując do przedstawienia projektu praktyk wakacyjnych oświadczył: „Wakacyjna praktyka duszpasterska nie jest czymś nowym w naszym Seminarium. Była ona już w zależności od potrzeb szeroko stosowana w ubiegłych latach. Za ks. rektora dra Józefa Łapota, alumni naszego Seminarium uzupełniali dotkliwie odczuwany brak kapłanów i w czasie wakacji prowadzili katechizację dzieci. Za rektoratu ks. bpa dra Józefa Drzazgi, alumni uczestniczyli w wakacyjnych kursach naukowo-szkoleniowych, prowadzili katechizację według zapotrzebowania księży proboszczów oraz wykonywali prace przy odrestaurowaniu sanktuarium maryjnego w Krośnie k. Ornety. Wiele troski w duszpasterskie przygotowanie alumnów wkładał także jako rektor ks. bp dr Jan Władysław Obląk. Celowi temu służyły wakacyjne kursy duszpasterskie naukowo-szkoleniowe prowadzone przez Ojców Duchownych w Zakopanem oraz prace zlecone na terenie parafii rodzinnych alumnów”<sup>44</sup>. Po tym oświadczeniu rektora przystąpiono do szczegółowego rozpracowania projektu programu praktyki wakacyjnej alumnów. Radzie Pedagogicznej Księży Profesorów przedstawiono następujący projekt: „Kurs II w trzech grupach będzie wykonywał prace związane z przeprowadzeniem koniecznych remontów w Seminarium, prace porządkowe w terenie. Wg projektu ks. prof. J. Wojtkowskiego są do wykonania prace tego rodzaju w Krośnie, Łabędniku, Fromborku i Głotowie oraz podobne prace według zapotrzebowań księży proboszczów np. w Krukłankach. Cel wychowawczy tej praktyki kursu drugiego to wdrażanie w poczucie odpowiedzialności za Seminarium, ściślejsze związanie z diecezją i traktowanie wakacji jako czasu dobrze wyzyskanego. Kursy III—V będą odbywać praktykę zleconą, zróżnicowaną na terenie rodzinnych parafii. Kurs III pod kierunkiem księdza proboszcza będzie odbywał praktykę w zakresie świadczenia miłosierdzia chrześcijańskiego oraz pracy wśród ministrantów. Kurs IV praktykę wakacyjną odbywać będzie w zakresie pracy wśród ministrantów i we wprawianiu się w prowadzeniu wzorowym zakrystii. Kurs V pod kierunkiem miejscowych duszpasterzy ma prowadzić katechizację dzieci zaniedbanych i przygotowywać ich do I Komunii świętej oraz odbywać będzie praktykę w kancelarii parafialnej. Część alumnów kursu piątego weźmie udział w ogólnopolskich kursach przygotowujących do duszpasterstwa specjalistycznego. Diakoni kur-

<sup>44</sup> Tamże.

su VI w okresie od 16 sierpnia do 10 września odbywać będą pod kierunkiem doświadczonych i wzorowych duszpasterzy praktykę stacjonarną. Praktyka ta ma na celu bezpośrednie zetknięcie się na terenie parafii z najważniejszymi problemami duszpasterstwa parafialnego i umożliwienie diakonom zapoznanie się z organizacją nowego roku katechetycznego<sup>45</sup>.

Przedstawiony projekt praktyk wakacyjnych gruntownie sesja przeanalizowała i z niewielkimi poprawkami przyjęła. Program ten w następnych latach weryfikowany doświadczeniami w trakcie wprowadzania go w życie, był ciągle udoskonalany.

Bardzo szczegółowo i wnikliwie został opracowany program praktyki charytatywnej. Program ten omówimy na innym miejscu, gdzie będziemy szczegółowo analizować organizację i przebieg tej praktyki.

Po tym wstępnym wprowadzeniu w zagadnienie praktyk duszpasterskich alumnów Warmińskiego Seminarium Duchownego należy przystąpić do głównego zadania niniejszego rozdziału, a mianowicie ukazania aktualnego stanu praktyk duszpasterskich alumnów, to znaczy, jakie są w Seminarium praktyki przeprowadzane i jak wygląda ich organizacja i przebieg.

Istniejące praktyki duszpasterskie alumnów w naszym Seminarium możemy podzielić na praktyki trwające cały rok akademicki oraz trwające tylko w okresie wakacji. Gdy chodzi o te pierwsze, to można tutaj zaliczyć praktykę: charytatywną, katechetyczną, homiletyczną, liturgiczną oraz duszpasterstwa specjalistycznego. Praktyka wakacyjna alumnów w swym programie, jak to już zaznaczono, uwzględni również te same dziedziny, inny jest jednak jej przebieg odbywania i różna organizacja.

#### A. Praktyki duszpasterskie alumnów trwające cały rok akademicki

Pojęciu praktyki duszpasterskiej nadajemy zakres szeroki i rozumiemy przez nie bezpośrednio zaangażowanie w pracę duszpasterską alumna oraz czynności i ćwiczenia, jakie są wykonywane do bezpośredniej posługi wiernym.

1. Praktyka charytatywna. Podobnie jak w wielu innych Seminarium, również i w naszym chyba najbardziej jest rozbudowana i najlepiej rozwija się praktyka charytatywna. Jako cel praktyka ta stawia sobie praktyczne przygotowanie alumnów do duszpasterstwa miłosierdzia chrześcijańskiego oraz aktualna pomoc duchowa, a nawet gdy zachodzi tego potrzeba to i materialna ludziom chorym, ubogim, opuszczonym i samotnym mieszkającym na terenie miasta Olsztyna oraz w schronisku księży emerytów w Orniecie. Pamiętać należy, że apostołstwo miłosierdzia jest

<sup>45</sup> Tamże.



wyrazem szczególnej troski Kościoła o chorych i cierpiących. Spotkanie z cierpiącym człowiekiem powinno nastąpić już w czasie formacji seminaryjnej. Pierwszym etapem organizacji każdej praktyki jest jej gruntowne przygotowanie teoretyczne, duchowe i szczegółowe omówienie jej przebiegu. Na przygotowanie teoretyczno-duchowe, gdy chodzi o praktykę miłosierdzia chrześcijańskiego składają się: a. konferencja o tematyce miłosierdzia, b. rozmyślenia i lektura dzieł i czasopism na temat miłosierdzia, c. wspólne spotkania alumnów w celu omówienia zagadnień związanych z miłosierdziem chrześcijańskim i podzielenia się własnymi doświadczeniami i spostrzeżeniami, d. organizowanie podręcznej biblioteczki w ramach Zakładu Pastoralnego o tematyce apostołstwa chorych i miłosierdzia chrześcijańskiego.

Na początku każdego roku akademickiego, który jest również początkiem praktyki charytatywnej, opiekun praktyki zapoznaje szczegółowo uczestników z celami praktyki, jej organizacją, formami i przebiegiem.

Gdy chodzi o formy praktyki duszpasterskiej miłosierdzia chrześcijańskiego, to trzeba pamiętać, że ulegają one ciągłej ewolucji. Do najczęstszych praktykowanych w naszym Seminarium należą:

a. Apostolstwo miłosierdzia przez modlitwę. Alumni praktykują modlitwę prywatną i wspólną w intencjach tych, których odwiedzają oraz tych, którzy się zwracają do nich z prośbą o modlitwy. Ofiarują Mszę św. i Komunię św. za chorych w intencji ich zdrowia, a także za zmarłych.

b. Apostolstwo czynnego miłosierdzia przez osobisty kontakt z chorymi, starszami i samotnymi. Celem tych odwiedzin jest zapoznanie się z potrzebami materialnymi i duchowymi tych ludzi, nawiązanie kontaktu z nimi, rozmowy, wspólna modlitwa, czytanie Pisma św., książek religijnych, przygotowywanie do Sakramentów św., praca fizyczna oraz załatwienie spraw bieżących. Alumni odwiedzają chorych w wyznaczonym i uzgodnionym z przełożonymi i chorymi czasie.

Czas odwiedzin: Niedziela, od godz. 13.30 do 15.00, a za zezwoleniem gdy zajdzie potrzeba i dłużej. Poniedziałek, od godz. 13.00 do 16.00 w czasie przechadzek. Czwartek, od godz. 13.00 do 17.00 w ramach przechadzki. W inne dni w czasie krótkiego spaceru, o ile chory mieszka w pobliżu Seminarium.

Każdy z alumnów otrzymuje pod opiekę wyznaczonego chorego, z którym nawiązuje kontakt i troszczy się o jego potrzeby zwłaszcza duchowe. Często razem z alumnami odwiedzają chorych wychowawcy, którzy za specjalnym pozwoleniem Księdza Biskupa Ordynariusza odprawiają Msze św. w domu chorego, spowiadają i udzielają Komunii świętej. Odwiedzają się również chorych w szpitalach olsztyńskich w niedziele i czwartki, to jest w dni odwiedzin a także na każde wezwanie. Alumni i wychowawcy odwiedzają również chorych alumnów odbywających służbę wojskową

w Bartoszycach, zwłaszcza gdy leżą w szpitalu garnizonowym w Olsztynie.

c. Pomoc sakramentalna. Cała opieka duszpasterska nad chorymi powinna być ukierunkowana, aby tym cierpiącym ludziom pomóc, zbliżyć ich do Chrystusa i umożliwić uczestnictwo w sakramentach świętych. Chodzi przede wszystkim o spowiedź, Komunię świętą i sakrament chorych. Zwraca się na to uwagę zwłaszcza w Adwencie i Wielkim Poście, a nawet u niektórych chorych odprawia się Mszę św. raz w miesiącu z okazji pierwszego piątku miesiąca. Wychowawcom pomagają diakoni, którzy w dni odwiedzin chorych roznoszą Komunię św.

d. Pogłębienie życia religijnego przy pomocy takich środków, jak: Lektura odpowiednia dla stanu fizycznego i duchowego chorego. Alumni dostarczają chorym takie czasopisma, jak: *Apostolstwo Chorych*, *Przewodnik Katolicki*, *Gość Niedzielny*, *Msza Św.* itd. Wykorzystanie pomocy audio-wizualnych, np. przeżycia o Różańcu świętym, Męka Pańska, Panorama Tysiąclecia, Beatyfikacja Ojca Maksymiliana Kolbe itd. Alumni odtwarzają chorym z taśmy magnetofonowej nagrane nabożeństwa, śpiewy, uroczystości seminaryjne, specjalne kazania i rekolekcje dla chorych itd. Włączenie chorych w apostolstwo modlitwy; podaje się im intencje ogólne i misyjne a także szczegółowe np. za chorych, za Kościół czy też o powołania kapłańskie i zakonne. Zachęta do praktyki modlitw i nabożeństw odmawianych w domu w łóżku, jak np. Anioł Pański, Godzinki, Różaniec, Droga Krzyżowa itd. Kontakt listowy z chorymi, których nie można odwiedzić, zwłaszcza z okazji ich imienin, świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy, jubileuszy czy też innych okazji<sup>46</sup>. Wręczenie z tych okazji upominków, wiązanki kwiatów a także zorganizowanie jakichś nadzwyczajnych odwiedzin. Organizowanie dni chorych w Seminarium, parafiach czy też na skalę ogólnodiecezjalną w sanktuariach maryjnych.

W praktyce charytatywnej biorą udział z zasady alumni kursów starszych, ale także pozwala się na włączenie się ochotnikom kursów młodszych. Do organizowania tej praktyki i czuwania nad jej przeprowadzeniem włączony jest Referat Pomocy Kleryckiej tzw. Bratniak. Praktyka ta, rozwijająca się z każdym rokiem, wyzwała w alumnach samodzielność i inwencję duszpasterską.

2. Praktyka katechetyczna. Już wcześniej wspomniano, że praktyka ta, jako jedna z pierwszych, wprowadzona była w naszym Seminarium. Ostatnio została ona rozbudowana i zwrócono na nią jeszcze większą uwagę. Objęte są nią dwa ostatnie kursy tzn. piąty i szósty. Przygotowanie do tej praktyki dokonuje się w dwóch wymiarach: ogólnym i szcze-

<sup>46</sup> Od lat już, co roku Seminarium wysyła do chorych i samotnych życzenia na Boże Narodzenie i na Wielkanoc. Adresaci są bardzo wdzięczni i odbierają modlitwę w intencjach Seminarium.

gółowym. Przygotowanie intelektualne, teoretyczne oraz zapoznanie wszystkich z programem i przebiegiem praktyki należy do profesora. Praktyka ta odbywa się przeważnie w czwartki jako dni wolne od wykładów w podwójnej formie. Na kursie szóstym każdy z alumnów ma wyznaczony jeden temat, który po przygotowaniu przedstawia księdzu profesorowi do przeglądu, a następnie wobec wszystkich kolegów, profesora i prefekta przeprowadza katechezę, by po jej zakończeniu dokładnie omówić pozytywne i negatywne momenty w tej katechezie.

Nową, niedawno wprowadzoną formą praktyki katechetycznej jest przygotowanie w ciągu roku akademickiego opóźnionych dzieci do I-szej spowiedzi i Komunii św. Dzieci te pochodzą przeważnie ze środowiska miejskiego i wymagają szczególnej opieki, bądź też z rodzin rozbitych czy religijnie obojętnych. Alumni przygotowują te dzieci pod kierunkiem profesora katechetyki i wychowawców. W ramach tej praktyki oraz praktyki liturgicznej organizowana jest bardzo uroczysta pierwsza Komunia św. w kaplicy seminarialnej, na którą zapraszani są rodzice dziecka oraz przedstawiciel kleryków. Jest to moment bardzo bogaty w głębokie przeżycia.

3. Praktyka homiletyczna. Profesor homiletyki na początku każdego roku akademickiego wybiera dla wszystkich alumnów objętych tą praktyką cykl kazań lub homilii, które oni następnie muszą opracować, uzyskać aprobatę profesora i następnie opanować pamięciowo, aby wobec całego seminarium wygłosić. Po wygłoszeniu kazania czy homilii następuje omówienie treści, sposobu uczenia się oraz postawy w czasie jego głoszenia.

W ramach tej praktyki odbywają się ćwiczenia dykcyjne pod kierunkiem profesora dykcji, zwłaszcza z alumnami zdradzającymi wady wymowy, którzy w tych ćwiczeniach posługują się magnetofonem znajdującym się w zakładzie pastoralnym.

4. Praktyka liturgiczna. Idąc po linii Konstytucji o Świętej Liturgii, która mówi, że „W seminariach [...] klerycy powinni otrzymać liturgiczną formację życia duchowego oraz należyte pouczenie i kierowanie”<sup>47</sup>, oraz dokumentu posoborowego na ten temat, w naszym Seminarium wszyscy alumni odbywają *per turnum* ćwiczenia liturgiczne. Oprócz cotygodniowych prób asyst na każde nabożeństwa, klerycy przygotowują komentarze liturgiczne na codzienne kleryckie Msze św., prowadzą kalendarz liturgiczny a także klerycy starsi prowadzą Mszę św. dla młodzieży w parafii św. Józefa w Olsztynie.

5. Praktyki specjalistyczne. Tego rodzaju praktyki są prowadzone

<sup>47</sup> Konstytucja o Liturgii świętej. W: Sobór Watykański II, jw. s. 45—46. Numery od 14—20 zatytułowane: Wychowanie liturgiczne i czynne uczestnictwo w liturgii, omawiają to zagadnienie.

w mniejszych grupach i tutaj chcę je omówić w trzech działach: a. praktyka w duszpasterstwie głuchoniemych, b. praktyka w duszpasterstwie szpitalnym, c. udział alumnów w akcjach specjalnych.

Ad. a. Gdy chodzi o praktykę w duszpasterstwie głuchoniemych, które na terenie Olsztyna istnieje od przeszło dziesięciu lat i ma swoją kaplicę, w której co niedzielę duszpasterz głuchoniemych odprawia Mszę św.<sup>48</sup>, to udział alumnów jest następujący: około sześciu z nich na zasadzie dobrowolności wzięło udział w dwutygodniowym kursie zorganizowanym dla dzieci głuchoniemych w celu przygotowania ich do I-szej Komunii św. W czasie tego kursu alumni wraz z duszpasterzem diecezjalnym głuchoniemych i innymi duszpasterzami pomagają w zorganizowaniu całodziennych zajęć, nawiązują kontakt z dziećmi głuchoniemymi, uczą się mowy migowej, poznają psychikę człowieka głuchoniemego, jego potrzeby i sposoby przyjscia mu z pomocą. W ciągu roku klerycy ci co niedzielę po dwóch uczestniczą we Mszy św. dla głuchoniemych, w czasie której stopniowo prowadzą Mszę św., odczytują w mowie migowej lekcje a także wygłaszają krótkie homilie również na migi. Obowiązkowo każdy diakon roku szóstego razem z wykładowcą pastoralnej bierze udział we Mszy św. dla głuchoniemych, po której diakoni spotykają się z głuchoniemymi i starają się nawiązać z nimi kontakt. Przy tej okazji diakoni zostają pouczeni i praktycznie im się ukazuje, w jaki sposób należy głuchoniemych spowiadać, udzielać innych sakramentów, a zwłaszcza małżeństwa.

Ad. b. Od kilku lat Seminarium utrzymuje kontakt z duszpasterstwem szpitalnym. Od wielu lat kapelanami szpitala są przeważnie księża profesorowie. W szpitalu dawniej wojewódzkim, a obecnie miejskim dla miasta Olsztyna jest od lat czynna piękna kaplica, w której kapelan odprawia Msze św. i nabożeństwa. W kaplicy tej odbywają praktykę specjalistyczną klerycy ostatnich dwóch lat, którzy po dwóch co niedzielę *per turnum* przychodzą na Mszę św., w czasie której prowadzą komentarz liturgiczny, śpiew a także po Mszy św. nawiązują dialog z chorymi. Diakoni natomiast udają się na salę do leżących chorych z Komunią św. W okresie miesiąca maja i października prowadzą również czasem nabożeństwa majowe i różańcowe.

Ad. c. W wielu akcjach specjalistycznych takich, jak: tydzień powołań kapłańskich, tydzień modlitw o zjednoczenie chrześcijan, tydzień misyjny a także oplatek liturgicznej służby ołtarza, rekolekcje dla maturzystów, dzień skupienia dla grup młodzieżowych oraz niedziele seminaryjne w parafiach, alumni czynnie włączają się pomagając w ich zorganizowaniu i przeprowadzeniu, nabierając przez to doświadczenia i umiejętności w ich

<sup>48</sup> Por. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1969 nr 5 s. 207; 1970 nr 3 s. 133; 1973 nr 1 s. 53.

zorganizowaniu i przeprowadzaniu. W szczególny sposób alumni włączają się w akcję duszpasterską mającą na celu budzenie powołań kapłańskich i zakonnych. Grupa kleryków wraz z przełożonym udaje się do określonej parafii na sobotę i niedzielę, gdzie przeprowadzają tzw. „niedzielę seminaryjną w parafii”. W programie takiej niedzieli przewidziany jest udział kleryków we wszystkich Mszach świętych — prowadzą śpiew, komentarz liturgiczny a kazanie na temat powołań, na temat Seminarium czy też ogólne na temat powołania człowieka, wygłasza przybyły przełożony Seminarium. Po Mszach świętych zespół klerycki daje koncert pieśni religijnych — Ewangelia w piosence, a następnie odbywa się spotkanie kleryków z młodzieżą, w czasie którego młodzież pyta o życie seminaryjne o motywy powołania kapłańskiego i o inne problemy będące przedmiotem ich zainteresowania. Udział w tego rodzaju akcjach daje alumnom dużo zadowolenia i doświadczenia duszpasterskiego.

#### B. Wakacyjna praktyka duszpasterska alumnów

W Seminarium naszym od kilku lat rozwija się praktyka duszpasterska alumnów w okresie wakacyjnym. Prowadzona ona jest w dwóch formach, zależnie od miejsca odbywania praktyki. Alumni kursów III—V odbywają tę praktykę w parafiach rodzinnych, natomiast diakoni kursu VI odbywają praktykę wakacyjną w parafiach wybranych na terenie diecezji. Praktykę tę nazywamy stacjonarną. Kolejno ukażemy tutaj organizację i przebieg tych dwóch form praktyki wakacyjnej kleryków.

Praktyka duszpasterska alumnów w czasie wakacji kursu III—V odbywa się według programu uchwalonego na Sesji Rady Pedagogicznej Księży Profesorów. Pod koniec roku akademickiego organizowane jest osobno na każdym kursie przygotowanie do wakacyjnej praktyki duszpasterskiej alumnów przez profesora teologii pastoralnej. Podczas tego przygotowania alumni otrzymują szczegółowe omówienie celu praktyki, treści, jak należy się do niej przygotować, jak ją sobie zorganizować, omówienie przebiegu i zakończenia praktyki wakacyjnej. Klerycy przygotowują sobie różnego rodzaju pomoce przydatne podczas przeprowadzania praktyki, materiały, pogadanki, przeżrocza, które bardzo często pomogą im nawiązać kontakt z dziećmi, młodzieżą i ludźmi chorymi. Przygotowują sobie również pisma skierowujące na praktykę a zawierające program praktyki i cel oraz zabierają pismo rektoratu do księdza proboszcza z prośbą o pomoc w przeprowadzeniu praktyki<sup>49</sup>. Mają rów-

<sup>49</sup> A oto wzór pisma kierującego alumna III roku na praktykę duszpasterską podczas wakacji: Przewielebny Księżu Proboszczu, Rektorat Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie, idąc za wskazaniem dokumentów Soboru Watykańskiego II wielokrotnie podkreślającymi konieczność pełniejszego rozwijania formacji ścisłe duszpasterskiej w całokształcie wychowania seminaryjnego postanowił zobowiązać alumnów do odbycia pod kierunkiem doświadczonych i wzo-

nież alumni przygotować sobie dzienniczek praktyki, w którym na pierwszej stronie wypisują cel i program praktyki, a na dalszych stronach dzień po dniu trwania praktyki duszpasterskiej notują swoje uwagi, osiągnięcia, a przede wszystkim przebieg zajęć. W dzienniczku tym wpisuje również swoje uwagi przełożony lub profesor wizytujący praktykantów a także niekiedy i ksiądz proboszcz.

Zaraz po zakończeniu roku akademickiego, gdy klerycy przyjeżdżają na wakacje do swoich rodzinnych parafii, składają wizytę swojemu księdzu proboszczowi, przekazują mu pismo z rektoratu, program praktyk i ustalają termin jej rozpoczęcia i czas trwania. Praktyka wakacyjna alumnów kursów III—V trwa jeden miesiąc. W ramach przygotowania do praktyki księża proboszczowie zostali pouczeni na konferencjach rejonowych o formie, celu i ich roli w przeprowadzeniu wakacyjnej praktyki duszpasterskiej alumnów. Sprawa ta poruszana była również w indywidualnych rozmowach rektora z poszczególnymi księżmi proboszczami przy różnych okazjach.

Gdy chodzi o alumnów trzeciego roku, to w czasie swojej miesięcznej praktyki duszpasterskiej zajmują się świadczeniem miłosierdzia chrześcijańskiego oraz pracą wśród ministrantów. Celem tak pomyślanej praktyki jest wyrobienie u alumnów — w myśl zasady *Miser res sacra* — ochoczej postawy służenia najbardziej biednym oraz wyrobienie ducha

---

rowych duszpasterzy wakacyjnej praktyki duszpasterskiej. Alumni kursu III-go podczas tegorocznych wakacji — lato 1973 — (przez jeden miesiąc) będą odbywali swoją praktykę na terenie rodzinnej parafii. Przedmiotem praktyki będzie: 1. Świadczenie miłosierdzia chrześcijańskiego, 2. Praca wśród ministrantów.

Celem tak pomyślanej praktyki jest wyrobienie u Alumnów — w myśl zasady *Miser res sacra* — ochoczej postawy służenia najbardziej biednym oraz wyrobienie ducha gorliwości apostołskiej.

Szczególne zadania Alumnów: 1. Po omówieniu sprawy z Księdzem Proboszczem, nawiązanie kontaktu z najbiedniejszymi w parafii, a. odwiedzić chorych, b. niesienie zwykłej ludzkiej i nadprzyrodzonej pomocy, c. czytanie względnie dostarczenie Pisma świętego i lektury religijnej, d. w zależności od miejscowych warunków wykonanie pracy porządkowej, zadbanie o schludność i higienę mieszkania chorego. 2. Zajęcie się ministrantami w parafii: a. nauczenie ministrantury i prawidłowego służenia do Mszy św., b. nauczenie ministrantów obchodzenia się ze sprzętem liturgicznym, księgami i szatami liturgicznymi, c. przeprowadzenie z ministrantami kilka pogadańek na temat postawy wzorowego ministranta a także powołania i życia seminaryjnego, d. przygotowanie ministrantów do pełnienia funkcji lektora we Mszy świętej.

W związku z powyższym Rektorat tutejszego Seminarium Duchownego zwraca się do Przewielebnego Księdza Proboszcza z uprzejmą prośbą o łaskawe umożliwienie alumnowi N.N. odbycia pod swoim kierunkiem omawianej praktyki wakacyjnej. W ten sposób praca i wysiłek Przewielebnego Księdza Proboszcza stanie się w okresie wakacji kontynuacją pracy naukowej i wychowawczej całego Grona Profesorów i Wychowawców naszego Seminarium.

Jednocześnie uprzejmie proszę po zakończeniu praktyki przesłać niezwłocznie na nasz adres wyczerpującą opinię na temat przeprowadzonej praktyki przez naszego alumna. Opinię prosimy sporządzić według dołączonego formularza.

Ufając, że Przewielebny Ksiądz Proboszcz przychylnie ustosunkuje się do naszej prośby przesyłam wyrazy głębokiego szacunku

Rektor WSD *Hosianum*

gorliwości apostołskiej. Po ustaleniu z księdzem proboszczem terminu praktyki alumn stara się w czasie jej trwania o nawiązanie kontaktów z najbardziej w parafii, odwiedza chorych, stara się ich podtrzymywać na duchu, przychodzi im z pomocą w różnych potrzebach, czyta książki religijne, Pismo święte, opowiada o życiu Seminarium i parafii.

Drugim terenem praktyki duszpasterskiej jest zajęcie się ministrantami. Na spotkaniach z liturgiczną służbą ołtarza w porozumieniu z opiekunem stara się nauczyć ministrantów ministrantury i prawidłowego służenia do Mszy św., obchodzenia się ze sprzętem liturgicznym, księgami i szatami liturgicznymi, przeprowadza z nimi kilka pogadanek na temat postawy wzorowego ministranta a także na temat powołania kapłańskiego i życia seminaryjnego. Zadaniem alumna praktykanta jest również przygotowanie ministrantów do pełnienia funkcji lektora we Mszy św. z ludem.

Przedmiotem praktyki duszpasterskiej alumnów czwartego roku w czasie wakacji jest: praca wśród ministrantów tzn. kontynuacja rozpoczętej pracy w roku ubiegłym, zajęcia związane ze wzorowym prowadzeniem zakrystii parafialnej oraz pokierowanie udziałem wiernych we Mszy św. Celem tak pomyślanej praktyki jest wyrobienie u alumnów głębokiego szacunku dla tych rzeczy i spraw, które bezpośrednio odnoszą się do kultu Bożego oraz zdobycie przez alumnów bardziej praktycznego przygotowania do przyszłej pracy duszpasterskiej.

Tak postawione zadania alumnom czwartego roku są realizowane w czasie trwania miesięcznej praktyki dzień po dniu. Również i w tym roku alumn zwracać będzie uwagę, aby prowadząc ministrantów nauczył ich prawidłowego służenia do Mszy św., odpowiedniego obchodzenia się z księgami i szatami liturgicznymi, wygłosił im kilka pogadanek na temat postawy wzorowego ministranta oraz powołania i życia seminaryjnego. Pamiętać będzie o ćwiczeniach w dobrym czytaniu, aby ministranci mogli pełnić funkcję lektora we Mszy św. Razem z ministrantami może alumn przystąpić do zapoznania się z wyposażeniem zakrystii głównej i, o ile taka istnieje, ministranckiej. Razem winni dopilnować porządku, a także wykonać jakąś dekorację okolicznościową czy gazetki ministranckie.

Wiele czasu należy poświęcić dokładnemu przygotowaniu się do pokierowania udziałem wiernych we Mszy św., ma zwrócić uwagę na wprowadzenie liturgiczne, komentarz liturgiczny do części zmiennych i stałych oraz modlitwę wiernych. Oczywiście, jeżeli kleryk-praktykant będzie dysponował wolnym czasem, powinien zainteresować się chorymi, samotnymi i innymi parafianami będącymi w potrzebie.

Alumni kursu piątego w czasie praktyki wakacyjnej w rodzinnej parafii mają zająć się katechizacją dzieci zaniedbanych przez rodziców pod względem religijnym, kierowaniem wiernych w czasie Mszy św. oraz

praktycznie zapoznać się z prowadzeniem wzorowym kancelarii parafialnej i archiwum parafialnego. Tak pomyślana praktyka ma za cel wyrobienie u alumnów gorliwej postawy apostołskiej, wnieść realny wkład alumnów Seminarium w dzieło ewangelizacji diecezji a także zdobycie bardziej praktycznego przygotowania do przyszłej pracy duszpasterskiej.

W każdej parafii, a zwłaszcza większej, spotkać można dzieci zaniebane pod względem religijnym, które będąc już w starszych klasach podstawowych nie przystąpiły jeszcze do pierwszej Spowiedzi i Komunii świętej. Są również dzieci upośledzone umysłowo, które należy potraktować specjalnie, a duszpasterz miejscowy przeciążony pracą na wielu odcinkach nie potrafi zająć się nimi. Właśnie alumn-praktykant pod jego kierownictwem może tym dzieciom pomóc i przygotować je do Spowiedzi i Komunii świętej.

Gdy chodzi o prowadzenie Mszy św., to zależnie od miejscowych warunków alumn-praktykant powinien starać się jak najlepiej przygotować w porozumieniu z księdzem proboszczem komentarz liturgiczny, modlitwę wiernych, a także odpowiednie wprowadzenie w treść liturgii danej niedzieli czy też święta.

Przez cały okres praktyki wakacyjnej w godzinach, w których czynna jest kancelaria parafialna kleryk przygląda się całej pracy kancelaryjnej, a następnie stopniowo pomaga dyżurnemu kapłanowi. Zapoznaje się również z całą organizacją kancelarii, sposobem prowadzenia ksiąg parafialnych, gdy potrzeba przygotowuje duplikaty, a także poznaje metodę prowadzenia archiwum parafialnego. Całością praktyki duszpasterskiej w czasie wakacji kieruje proboszcz rodzinnej parafii alumna, on również po jej zakończeniu składa szczegółowe sprawozdanie z jej przebiegu dodając swoje uwagi.

Drugą formą wakacyjnej praktyki alumnów, zasygnalizowaną już wyżej, jest stacjonarna praktyka diakonów w wybranych przez Seminarium parafiach w diecezji. A oto zasady ogólne tej praktyki: Duszpasterską praktykę stacjonarną diakoni-praktykanci odbywają pod ścisłym kierunkiem księdza proboszcza-instruktora, który również sprawuje duchową opiekę nad diakonem-praktykantem oraz udzielając mu rad i wskazówek kontynuuje podczas praktyki naukową i wychowawczą pracę całego grona księży profesorów i wychowawców. Dlatego też każde przedsięwzięcie duszpasterskie diakon-praktykant uzgadnia uprzednio z księdzem proboszczem i po jego wykonaniu dokładnie omawia.

Celem tak pomyślanej praktyki stacjonarnej diakonów jest bezpośrednie zetknięcie się z najważniejszymi problemami — czekającego go w najbliższym czasie — duszpasterstwa parafialnego oraz uzupełnienie otrzymanej w Seminarium teorii praktyką na terenie parafii pod kierunkiem doświadczonego duszpasterza.



Przedmiotem tego rodzaju praktyk są główne dziedziny duszpasterstwa parafialnego a mianowicie: pokierowanie udziałem wiernych we Mszach św. — podobnie jak to zaprogramowano w praktykach kursu czwartego i piątego, następnie pomoc w administrowaniu sakramentów św. stosownie do władzy święceń, a dalej posługa słowa Bożego tzn. głoszenie kazań i homilii oraz objaśnianie obrzędów w związku ze sprawowaniem sakramentów świętych, zapoznanie się z organizacją nowego roku katechetycznego tj. sposobem organizacji i urzędzenia punktów katechetycznych, udział w dniach modlitwy przed rozpoczęciem roku katechetycznego, redagowanie ogłoszeń parafialnych dotyczących rozpoczęcia nauki religii, odbywanie hospitaacji na kilku katechezach prowadzonych przez księdza proboszcza-instruktora oraz przeprowadzenie tyleż katechez samodzielnie pod kierunkiem proboszcza-instruktora i wreszcie przeprowadzenie z ministrantami pogadanki na temat życia seminaryjnego i powołania kapłańskiego.

Stacjonarna praktyka trwa jeden miesiąc, zwykle w terminie od 20 sierpnia do 30 września. Diakoni przez ten okres zamieszkują u księdza proboszcza-instruktora i są pod jego całkowitym kierownictwem. Są oni również zobowiązani do prowadzenia dzienniczka praktyki, w którym notują swoje uwagi, osiągnięcia i postulaty na przyszłą swoją pracę duszpasterską. Dzienniczek jest również później podstawą do napisania po praktyce szczegółowego sprawozdania. Rektor wizytujący diakonów-praktykantów wpisuje do dzienniczka swoje życzenia i uwagi oraz sugestie odnośnie do pracy na przyszłość.

Bardzo pozytywnym czynnikiem, usposabiającym dodatnio do odbywania wakacyjnej praktyki stacjonarnej alumnów kursu szóstego jest fakt, że otrzymują przed rozpoczęciem praktyki stacjonarnej święcenia diakonatu<sup>50</sup>. Daje im to możliwość pełniejszego włączenia się w prace duszpasterskie. Właśnie w czasie odbywania praktyki stacjonarnej w nurcie pracy duszpasterskiej na parafii, pod okiem doświadczonego proboszcza-instruktora, nowo wyświęcony diakon uczy się wykonywać czynności do których upoważnia go diakonat.

Po przybyciu na miejsce swojej praktyki stacjonarnej, diakon-praktykant zgłasza się do proboszcza-instruktora, z którym szczegółowo omawia program praktyki duszpasterskiej oraz szczegóły związane z jego realizacją. Razem z księdzem proboszczem, a gdy zajdzie tego potrzeba

<sup>50</sup> Por. Instrukcja Episkopatu Polski z dnia 25 stycznia 1973 r. w sprawie posług oraz święceń udzielanych w Seminarjach Duchownych. (Akta Rektorskie rok akad. 1973/74). Numer 24 wspomnianej instrukcji mówi: „Święcenia diakonatu udzielane są po ukończeniu piątego roku studiów (trzeciego teologii) czyli po ukończonych egzaminach tegoż roku. Uzasadnia się to tym, że diakoni będą odbywać w czasie wakacji praktykę duszpasterską — a ponadto — cały VI rok ma charakter pastoralny, dlatego diakoni mogą pełniej włączyć się w posługę duszpasterską.

to i z księżmi wikariuszami, ustala się wszystkie czynności diakona związane z praktyką, które on notuje sobie w dzienniczku praktyki i stara się je wiernie wypełniać. Diakon zawsze pamięta, że kierownikiem praktyki i odpowiedzialnym za jej przebieg jest ksiądz proboszcz-instruktor, a nie poszczególni księża wikariusze. Wszystkie więc czynności związane z praktyką spełnia w porozumieniu i za wiedzą księdza proboszcza.

O wartości i skuteczności odbywanej praktyki decyduje wiele czynników, ale chyba jednym z ważniejszych jest osobiste zaangażowanie się i przejęcie praktyką nie tylko diakona-praktykanta, ale przede wszystkim samego proboszcza-instruktora i innych księży pracujących czy też rezydujących w parafii, w której diakon odbywa swoją praktykę duszpasterską. Nie bez znaczenia jest również atmosfera panująca na plebanii, w której diakon mieszka przez cały miesiąc swojej praktyki.

Podsumowując, należy mocno zaakcentować, że skuteczność każdej praktyki duszpasterskiej w dużej mierze zależy od jej dobrej organizacji i od wszechstronnej współpracy alumnów-praktykantów z księżmi pracującymi w duszpasterstwie parafialnym, a zwłaszcza księdzem proboszczem-instruktorem.

W dotychczasowych naszych rozważaniach przytoczyliśmy wypowiedzi i wskazania Kościoła w sprawie praktyk duszpasterskich kleryków, ukazaliśmy jak wygląda stan praktyk w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie, ich organizacja i przebieg. Zanim jednak przystąpimy do wyciągnięcia postulatów i wniosków zastanowimy się, co o praktykach sądzą księża, pod kierunkiem których odbywają się praktyki oraz sami alumni.

### 2. UWAGI I POSTULATY KSIĘŻY PROBOSZCZÓW, U KTÓRYCH ALUMNI ODBYWAJĄ PRAKTYKI DUSZPASTERSKIE

Jak to zaznaczono uprzednio, alumni odbywają swoje praktyki duszpasterskie pod kierunkiem księży profesorów, katechetów a także księży proboszczów rodzinnych parafii oraz, gdy chodzi o praktyki stacjonarne diakonów, księży proboszczów-instruktorów wybranych parafii w diecezji. W każdym roku po zakończeniu poszczególnych praktyk duszpasterskiej księża ci składają sprawozdanie z przeprowadzonej praktyki, w którym zgłaszają swoje uwagi, doświadczenia oraz postulaty na przyszły rok odnośnie do organizowania praktyk. Ogólnie można powiedzieć, że idea praktyk duszpasterskich alumnów, tak mocno wyakcentowana przez dokumenty Kościoła, została przez wszystkich kapłanów odpowiedzialnych za formację kapłańską przyjęta z wielkim zadowoleniem i uznaniem. Wszyscy stwierdzają, że praktyki są dobrą szkołą konfrontacji zdobytych wiadomości teoretycznych z praktyką życia codziennego, tak po-

trzebną młodemu kapłanowi w jego pracy duszpasterskiej. Oczywiście, w trosce o jak największą skuteczność odbywanych praktyk, zgłoszono wiele uwag i postulatów, z których niektóre postaramy się zasygnalizować.

Gdy chodzi o praktykę katechetyczną, przedstawię uwagi i postulaty księży katechetów, którzy otrzymywali szczegółowy kwestionariusz do wypełnienia po zakończeniu praktyki katechetycznej<sup>51</sup>, następnie księdza profesora katechetyki a także księży proboszczów.

Księża katecheci w swoich uwagach koncentrują się na postawie alumna-praktykanta prowadzącego lekcje religii, jego zaangażowaniu i umiejętności nawiązania kontaktu z dziećmi. Czytamy np. w sprawozdaniu: „z klasą radził sobie dobrze, znalazł wspólny język z dziećmi, odznaczał się punktualnością i regularnością”<sup>52</sup>, a inne sprawozdanie: „z karnością dzieci na lekcji początkowej były kłopoty, alumn miał trudności z opanowaniem klasy, stopniowo jednak znalazł wspólny język z dziećmi”<sup>53</sup>. Dalej zwracają uwagę na treść katechezy, jej opanowanie i wartości wychowawcze. Oto uwagi: „Alumn był zawsze należycie przygotowany do prowadzenia lekcji. Oby tak zawsze w swoim życiu kapłańskim przygotowywał się do każdej lekcji z dziećmi i młodzieżą”. „Katechezy oparte były o teksty Pisma Świętego. Można było konkretniej nawiązać do życia i liturgii. Alumn dążył do tego, aby obudzić wiarę i postawy moralne. Pytania stawiane były prawidłowo”<sup>54</sup>.

Dalsze uwagi i postulaty odnośnie do praktyki katechetycznej tak w ciągu roku akademickiego, jak i w czasie wakacji ujmiemy w następujących punktach: 1. Wypracowany dotychczas styl praktyk katechetycznych jest dobry i prawidłowy, zwłaszcza gdy chodzi o praktyki katechetyczne na piątym kursie. Należy go w dalszym ciągu udoskonalać. Daje on dobre wyniki wychowawcze. 2. Obserwuje się dodatni wpływ tego typu praktyk na postawy alumnów jako pedagogów<sup>55</sup>. 3. Nawiązuje

<sup>51</sup> Pod koniec każdego roku katechetycznego alumni odbywający praktykę katechetyczną wręczali księżom katechetom z prośbą o wypełnienie kwestionariusz następującej treści: N.N. alumn V-go roku Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie w bieżącym roku katechetycznym pod moim kierunkiem odbywał praktykę katechetyczną w parafii św. Józefa w Olsztynie. Praktyka trwała od listopada 1972 r. do maja 1973 z przerwą na zimową sesję egzaminacyjną. W tym okresie alumn przeprowadził ... jednostek lekcyjnych w klasie IV-tej liczącej ... uczniów. W związku z przeprowadzeniem przez alumna N.N. praktyki katechetycznej nasuwają mi się następujące uwagi... Uwagi formułowali księża według następujących punktów: 1. Przygotowanie katechezy, 2. Umiejętność zainteresowania dzieci, 3. Obrazowość, 4. Treść, 5. Wartości wychowawcze, 6. Inne spostrzeżenia.

<sup>52</sup> Por. sprawozdania z roku akademickiego 1968/69.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Książd profesor katechetyki w swych uwagach stwierdza, że obserwując alumnów przez cały rok trwania praktyki katechetycznej, obserwuje się ewolucyjną przemianę *in plus*. „To nie ten sam człowiek, co na początku” — można powiedzieć o każdym alumnie, który kończy praktykę katechetyczną.

się więc pomiędzy prowadzącym lekcje alumnem a dziećmi, która mobilizuje tego pierwszego do kontrolowania własnych postaw. 4. Z łatwością realizują postulaty psychologii rozwojowej, szukają nowych metod, tak bardzo potrzebnych dzisiaj w katechezie. 5. System kontroli, jaki jest stosowany w tej praktyce sprzyja rozwojowi zasięgu zainteresowań, wejściu w nową problematykę katechetyczną (np. katecheza antropologiczna) od strony metod i treści katechezy. 6. Prowadzenie jednej klasy przez cały rok niesie z sobą niebezpieczeństwo wyspecjalizowania się na pewnym tylko poziomie rozwoju psychicznego dziecka. Aby temu zapobiec, wszyscy prowadzący katechezy z kursu piątego uczestniczą i na przyszłość winni uczestniczyć w hospitacjach na wszystkich innych poziomach tzn. w innych klasach. 7. Praktyki katechetyczne prowadzone na kursie szóstym poświęcone są problematyce młodzieży i należy je uważać jako kontynuację metod stosowanych na kursie piątym. Praktyki katechetyczne na kursie szóstym nie są prowadzone przez cały rok, ale tylko dorywczo.

Z wielkim uznaniem wyrażają się księża proboszczowie o pracy katechetycznej alumnów, którzy w czasie praktyki wakacyjnej przygotowują dzieci zaniedbane i opuszczone pod względem katechetycznym do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej.

Praktyka homiletyczna trwająca cały rok akademicki rozwija się dobrze. Zawsze jednak należy troszczyć się o jej ulepszenie. Alumni kursów piątego i szóstego mają w programie opracować po dwa kazania, z których jedno wygłaszają w kaplicy seminaryjnej, a drugie wobec kolegów i profesora. W tej praktyce wiele uwagi należy poświęcić homilii. Troszczyć się, aby w kaznodziejstwie umiejętnie wykorzystywać Pismo święte, a swoje przepowiadanie opierać na czytaniach mszalnych. Ważnym postulatem jest ten, aby alumni bardziej współpracowali z profesorem i kolegami przy omawianiu wygłoszonych kazań, a także przy ich opracowywaniu. Nie należy lekceważyć dyskusji po wygłoszeniu kazania czy homilii. Należy wychowywać alumnów do poważnego traktowania obowiązku głoszenia słowa Bożego, troski o zorganizowanie sobie pomocy homiletycznych, podręcznej biblioteki i przejęcie się sprawą przepowiadania. Na temat kaznodziejstwa ukazuje się wiele opracowań i wzorów homilii, które powinny znaleźć się w bibliotece każdego kapłana. W czasie praktyk wakacyjnych, zwłaszcza diakoni głoszą homilie i kazania, które księża proboszczowie oceniają pozytywnie i podziwiają zainteresowanie praktykantów trudnym problemem kaznodziejstwa polskiego. Profesor homiletyki, pragnąc więcej czasu poświęcić alumnom, postuluje dodanie jeszcze jednej godziny zajęć z homiletyki, aby mógł służyć konsultacjami alumnom opracowującym swoje kazania i homilie.

Praktyka miłosierdzia chrześcijańskiego rozwija się wspaniale i daje

wiele zadowolenia i doświadczenia alumnom, o czym będzie jeszcze mowa w następnym punkcie, a także i przełożonym kierującym tą praktyką. Dla większej owocności tej praktyki należy w dalszym jej udoskonalaniu zwrócić uwagę na niektóre momenty: 1. Dążyć do większego osobistego zaangażowania alumnow w tę pracę — ma ona wypływać z wewnętrznej potrzeby niesienia pomocy drugim i ma stać się stałą cechą duchowości alumna, przyszłego kapłana. 2. Troszczyć się o pogłębienie przez lekturę, konferencje, osobiste zainteresowanie duszpasterstwem specjalistycznym. 3. W pracy z chorymi zwracać uwagę na ich pogłębienie duchowe wykorzystując środki dostępne w sytuacji danego chorego. 4. W okresie pobytu w Seminarium Duchownym alumni zaznajomią się i nauczą, jak przystąpić do organizowania różnych akcji duszpasterstwa specjalistycznego np. rekolekcji i dzień modlitw dla chorych i samotnych tak indywidualny, jak i grupowy, odwiedziny, pomoc materialną, korzystanie ze środków masowego przekazu itd. 5. Do pracy i opieki nad chorymi wciągać ludzi świeckich, zwłaszcza rodziny chorych oraz emerytów i ludzi samotnych dysponujących wolnym czasem.

Gdy chodzi o uwagi i postulaty księży proboszczów prowadzących praktykę wakacyjną alumnow, to będą opierał się na bardzo szczegółowych sprawozdaniach nadsyłanych do rektoratu po zakończeniu praktyki w oparciu o kwestionariusz przesłany księdzu proboszczowi przez Seminarium<sup>56</sup>, a także na podstawie osobistych rozmów przeprowadzanych podczas wizytacji alumnow-praktykantów, czy przy innych okazjach.

Nie będę tutaj analizował całego materiału sprawozdawczego, a tylko zwrócę uwagę na częściej powtarzające się uwagi i postulaty księży proboszczów.

Jak to już było wspomniane, prawie wszyscy księża proboszczowie podeszli do praktyk duszpasterskich alumnow z aprobatą. Oto kilka wypowiedzi: „Uważam, że praktyka taka, jest bardzo pożyteczna i daje wielorakie korzyści, a szczególnie dobrze przygotowuje alumnow do przyszłej pracy duszpasterskiej”<sup>57</sup>. „Na pewno oswoiło go to z przyszłą jego pracą na tym odcinku duszpasterstwa parafialnego. Myśl podjęta przez Wasze Seminarium Duchowne jest piękna, szlachetna i daje alumnowi poznać teren pracy, wdraża go i angażuje do niej i daje mu już teraz

<sup>56</sup> Kwestionariusz ten dla alumnow kursu III—V nosi tytuł: „Wakacyjna praktyka duszpasterska alumnow” i zawiera następujące problemy: zakres zajęć i prace wykonywane przez alumna w ramach praktyki, jego obowiązkowość i solidność, inicjatywa, gorliwość i duch apostołski, usposobienie, z jakim podchodził do pracy, wpływ na dzieci i młodzież, inne spostrzeżenia.

Dla diakonów odbywających praktykę stacjonarną kwestionariusz zatytułowany jest: „Duszpasterska praktyka stacjonarna”. Zawiera on oprócz poprzednich uwag, pytania odnośnie do zakresu zajęć i prac wykonywanych przez diakona w ramach praktyki stacjonarnej.

<sup>57</sup> Kwestionariusz nr 27/III.

podstawy przyszłego apostołstwa i gorliwości kapłańskiej”<sup>58</sup>. „Sama koncepcja praktyki alumnów jest godna uznania, ażeby dać alumnowi konkretne zajęcie kościelne, które jednocześnie jest częścią rozrywki, chroniąc alumna od nudy i szukania nie zawsze zdrowych rozrywek. Praktyka wakacyjna alumna dobrze koncentruje jego uwagę na zagadnieniach kościelnych i tym samym wiąże go bardziej z Kościołem”<sup>59</sup>. „Dziękuję Księdzu Rektorowi za wprowadzenie tej praktyki, gdyż młody kleryk przez nią pokocha Kościół i od młodości będzie przywiązywał się do służby... Proszę bardzo, by klerycy przez sześć lat w podobny sposób przeprowadzali praktykę na swoich parafiach z pożytkiem dla parafii, Kościoła oraz ich samych”<sup>60</sup>.

Dalszymi postulatami i uwagami proboszczów, to troska o postawę duchową alumnów. Swoją pobożnością, wypełnianiem ćwiczeń duchownych, uczestnictwem we Mszy św., alumn apostołuje w środowisku parafialnym. Troska o wyrobienie ducha usposobienia społecznego, zainteresowanie duszpasterstwem stanowym, młodzieżowym, uczyć dużo i dobrze śpiewać. A oto wypowiedź: „*Hosianum* posiada świętych profesorów. O stronę naukową się nie boimy. Życzenie starego wiejskiego proboszcza: większe wyrobienie w alumnach zrozumienia, na czym polega gruntowna pobożność”<sup>61</sup>.

Księża proboszczowie nie są przygotowani do prowadzenia tak zaplanowanych praktyk duszpasterskich alumnów. Instrukcja przesłana przez Seminarium oraz dorywcze rozmowy z przełożonymi nie wystarczą, dlatego w sprawozdaniach powtarza się postulat dokładnego omówienia praktyk z księżmi proboszczami przed ich rozpoczęciem, a także drugi, aby praktyki duszpasterskie alumnów na parafiach odbywały się w innym terminie. Oto dla ilustracji wypowiedzi księży proboszczów: „Dobrze byłoby, aby proboszczowie wcześniej wiedzieli o rodzaju praktyki na danym roku, gdyż wtedy odpowiednio do programu przygotowują solidnie bazę pracy. To są głosy też innych proboszczów”<sup>62</sup>. „Sądzę, że lepiej wypadłaby taka praktyka w ciągu roku szkolnego, gdy praca jest już zorganizowana po wakacjach. Taka praktyka alumnów powinna być dokładnie omówiona przez Rektora Seminarium z zainteresowanym proboszczem”<sup>63</sup>. „Uważam, że bardziej korzystną od wakacyjnej byłaby też praktyka alumna w czasie roku kościelnego i katechetycznego, zwłaszcza w okresie Wielkiego Tygodnia, kiedy to alumn mógłby być bardziej przydatny w pracy liturgiczno-duszpasterskiej”<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Kwestionariusz nr 30/III.

<sup>59</sup> Kwestionariusz nr 3/IV.

<sup>60</sup> Kwestionariusz nr 13/IV.

<sup>61</sup> Kwestionariusz nr 35/III.

<sup>62</sup> Kwestionariusz nr 40/IV.

<sup>63</sup> Kwestionariusz nr 41/IV.

<sup>64</sup> Kwestionariusz nr 42/IV.

Gdy chodzi o postulaty i uwagi proboszczów-instruktorów praktyki diakańskiej, to koncentrować się one będą wokół organizacji i przebiegu praktyki oraz na postawie i zachowaniach diakonów-praktykantów. Wszyscy księża proboszczowie, podobnie jak poprzednio, wyrażają się pozytywnie o roli praktyki w formacji duszpasterskiej przyszłych kapłanów, na podstawie doświadczenia i obserwacji wysuwają pewne uwagi i postulaty. Wysuwają różne propozycje co do długości trwania praktyki i jej terminu. Oto typowe wypowiedzi w tej sprawie: „Wolałbym, gdyby praktyka była gdzieś zimą, kiedy jest kołęda, nauka religii i człowiek ma naprawdę dużo zajęć, albo w czerwcu, kiedy tyle prac związanych z zakończeniem roku szkolnego, przyjęcie dzieci itp.”<sup>65</sup>. „Jestem pełen uznania dla rektoratu za zorganizowanie praktyki stacjonarnej dla diakonów, ale sądzę, że pełen obraz pracy katechetycznej diakon mógłby mieć dopiero, gdyby mu dano do dyspozycji cały wrzesień. Poznałby wówczas samą pracę katechetyczną, a nie tylko jej organizację”<sup>66</sup>. „Uważam te praktyki za bardzo wskazane. Jednak lepiej, gdyby diakoni przyjeżdżali na miesiąc urlopowy, większa jest wówczas pomoc dla parafii i księży”<sup>67</sup>. I jeszcze jedna: „Szkoda, że praktyka trwa tak krótko. Lepiej byłoby, gdyby tak była przez cały wrzesień czy też inny miesiąc”<sup>68</sup>.

Skuteczność praktyki duszpasterskiej uzależniona jest od wszechstronnego i dobrego jej przygotowania. Oto kolejny postulat podkreślający, że zwłaszcza diakon już w Seminarium winien dobrze przygotować się do praktyki przez opracowanie katechez, homilii i kazań. „Uważam — stwierdza jeden z księży-instruktorów — że diakoni jadący na praktykę winni mieć ze sobą gotowe katechezy na dwie lub trzy jednostki lekcyjne w każdej klasie. Ułatwiłoby im to prowadzenie lekcji. Podobnie, gdy chodzi o kazania”<sup>69</sup>. Inny z księży proboszczów-instruktorów stwierdza: „Dobrze byłoby, gdyby diakoni przed wyjazdem na praktyki przedyskutowali i przepracowali homilie na wszystkie niedziele, a także przepracowali niektóre katechezy — ale nie według ks. Zalewskiego — trzeba młodych diakonów zbliżyć do soborowych wymogów zgodnych z duchem czasu”<sup>70</sup>.

Przybywający na parafię diakon-praktykant staje się centrum zainteresowania księży i wiernych. Wszyscy pragną w nim dostrzec wszystko to, co dobre i piękne. Zwracają więc uwagę księży proboszczowie na jego pobożność — życie wewnętrzne: „Uważam, że obecni kandydaci prowadzą zbyt mało intensywne życie wewnętrzne — nie mogą przekonać

<sup>65</sup> Kwestionariusz nr 1/VI.

<sup>66</sup> Kwestionariusz nr 5/VI.

<sup>67</sup> Kwestionariusz nr 15/VI.

<sup>68</sup> Kwestionariusz nr 31/VI.

<sup>69</sup> Kwestionariusz nr 8/VI.

<sup>70</sup> Kwestionariusz nr 12/VI.

się do systematycznego życia wewnętrznego”<sup>71</sup> — stwierdza jeden z księży proboszczów. Uwagi drugiego są wręcz inne: „Można powiedzieć, że jest w nim dużo pokory i dobroci, a także grzeczności. Jest duchowo urobiony. Codziennie przed Mszą św. widziałem go modlącego się w kościele, czy to brewiarz czy różaniec. Był bardzo solidny, można było na nim polegać. Każdą uwagę chętnie przyjmował. Poważał bardzo starszych i przełożonych”<sup>72</sup>. Dalej zwraca się uwagę na cechy charakteru takie jak dobroć, pracowitość, bezinteresowność, umiejętność kontaktu i inne. Dla przykładu znów wypowiedzi: „Jest inteligentny, kulturalny, pełen zapału, bardzo pracowity, obowiązkowy, szczególne wyróżnienie należy mu się za piękne kazania”<sup>73</sup>. „Łatwo przystosowuje się do każdych warunków, ogromnie pracowity, bezinteresowny, lubi przebywać na plebanii, jego wpływ na wiernych jest duży”<sup>74</sup>. A oto inna ciekawa wypowiedź: „Ma dobrze wyrobioną linię kościelną, gdyż w spotkaniu z innymi księżmi narzekającymi zabierał głos bardzo poważnie i to przekonywująco. Może trochę lubi dużo mówić na różne tematy, co zna, gdzie był, co widział i słyszał już jako przynajmniej dwuletni wikariusz, no ale jest po wojsku. Ujemnego niczego nie spostrzegłem. Dodać należy, że jest inteligentny i dbały o wygląd”<sup>75</sup>. A oto dalsza wypowiedź o pięknej postawie diakona: „Jestem pełen uznania dla całokształtu pracy diakona. Nie potrafię na prawdę nie powiedzieć negatywnego, a przeciwnie był bardzo szczery i otwarty. Z pobożnością przystępował do Sakramentów św., często do spowiedzi św. Należałoby wyrazić życzenie, oby wszyscy klerycy byli takimi właśnie dobrymi ambasadorami swego Seminarium”<sup>76</sup>.

Ogólna uwaga na koniec to ta, że praktyki duszpasterskie diakonów przynoszą korzyść samemu diakonowi, parafii w której ją odbywa i kapłanom wśród których przebywa na praktyce. Oto następna wypowiedź: „Mnie osobiście wydaje się, że praktyka taka jest bardzo korzystna dla proboszcza i praktykanta, a niekiedy może być okazją do przeprowadzenia akcji budzenia powołań kapłańskich”<sup>77</sup>. A dalej: „Taka praktyka daje potrójną korzyść: dla diakona, który zetknął się z rzeczywistością duszpasterską i to w trudnej duszpasterskiej pracy, dla proboszcza, któremu pomógł — wyręczył i odnowił ducha seminaryjnego, dla parafian, bo lepiej poznają i wiążą się z Seminarium, którego reprezentantem jest diakon”<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> Kwestionariusz nr 25/VI.

<sup>72</sup> Kwestionariusz nr 35/VI.

<sup>73</sup> Kwestionariusz nr 5/VI.

<sup>74</sup> Kwestionariusz nr 4/VI.

<sup>75</sup> Kwestionariusz nr 13/VI.

<sup>76</sup> Kwestionariusz nr 29/VI.

<sup>77</sup> Kwestionariusz nr 19/VI.

<sup>78</sup> Tamże.



Zasygnalizowane w niniejszym punkcie uwagi i postulaty księży proboszczów, u których uczniowie odbywali praktyki duszpasterskie i to w dużym skrócie, dają obraz zaangażowania księży proboszczów w ten tak ważny dział formacji kapłańskiej, a także podstawę do wysunięcia na przyszłość postulatów gdy chodzi o dalsze prowadzenie praktyk duszpasterskich uczniów. Nie bez znaczenia będzie tutaj również opinia i ocena samych uczniów gdy chodzi o praktyki duszpasterskie.

### 3. UWAGI I POSTULATY UCZNIÓW ODBYWAJĄCYCH PRAKTYKI DUSZPASTERSKIE

Podstawą dalszych naszych rozważań odnośnie do praktyk duszpasterskich uczniów w ich własnym spojrzeniu będą ich sprawozdania pisane po skończeniu praktyki, a także wywiady przeprowadzane przy różnych okazjach. Omówimy te postulaty i uwagi kolejno odnośnie do praktyki katechetycznej, duszpasterstwa charytatywnego oraz duszpasterskiej praktyki stacjonarnej diakonów.

Uczniowie odbywający praktykę katechetyczną, zwłaszcza piątego kursu, doceniają wartość tej praktyki dla ich ogólnego wykształcenia i nawet daje ona im wiele radości, dostrzegają jednak małe niedociągnięcia i braki, które należy w przyszłości usunąć. Pierwsze z nich to brak pomocy katechetycznych, a drugie odnoszą się do piątego kursu prowadzącego przez cały rok akademicki jedną klasę podstawową. Postulują mianowicie zachowanie ciągłości w prowadzeniu tej klasy, gdyż przerwy w prowadzeniu lekcji bardzo utrudniają kontakt z dziećmi oraz realizację programu pracy. A oto wypowiedzi uczniów: „...Wydaje mi się, że brak jest pomocy do przygotowania katechez. Jedynie w zakładzie pastoralnym są katechezy ks. Zalewskiego, ale to za mało. Ponadto trzeba, żeby czwartki przeznaczone na katechizację nie były nigdy zajmowane. Przez wypadanie lekcji traci się ciągłość katechezy, a nawet odczuwa się zmianę u dzieci”<sup>79</sup>. „Jedyną trudnością, jaką napotkałem w czasie nauczania to brak ciągłości zajęć, gdyż przerwy, które powstawały na skutek zajęć seminaryjnych nie pozwalały mi na regularne spotkania z dziećmi”<sup>80</sup>. Jeszcze wypowiedź następująca: „Z praktyki wiele skorzystałem, gdyż mogłem bliżej poznać dzieci i wiadomości poznane na wykładach z katechetyki praktycznie zastosować na lekcjach religii. Brak było jednak ciągłości nauczania, gdyż nie zawsze mogłem być obecny na lekcjach religii, gdyż nie pozwoliły na to zajęcia czy uroczystości w Seminarium. Na pewno było to z pewną szkodą dla samych dzieci. Przyzwyczajają się one do jednego katechety, a po drugie brak ciągłości utrudnia pracę kateche-

<sup>79</sup> Kwestionariusz nr 1/Kat.

<sup>80</sup> Kwestionariusz nr 2/Kat.

tyczną tak katechecie, jak i dzieciom przy powtórkach materiału, gdyż wiadomo, że każdy nauczyciel czy katecheta posiada inną metodę podania wiadomości”<sup>81</sup>.

Praca katechetyczna mimo wysiłku i trudu daje wiele radości i zadowolenia, gdy się w nią wkłada serce, mówi o tym kolejne sprawozdanie: „Pomimo, że klasa była dosyć trudna, to do ostatniego dnia szedłem na lekcje bardzo chętnie, a nawet w czasie sesji egzaminacyjnej z pełnią optymizmu. Każde, nawet najmniejsze, osiągnięcie sprawia wiele radości i zadowolenia. Dzieci na lekcjach religii należy utrzymać w zupełnym zdyscyplinowaniu od samego początku, gdyż w przeciwnym razie wykorzystują słabość uczącego i starają się narzucić ton swym zachowaniem”<sup>82</sup>.

Czytając sprawozdania alumnów z praktyki charytatywnej wyczuwa się wielkie zadowolenie z faktu, że mogą pomagać potrzebującym, wypracowywać w tej dziedzinie nowe metody, nawiązywać kontakty z ludźmi opuszczonymi, chorymi potrzebującymi serca i pomocy. Alumni uczą się, jak organizować w pracy parafialnej akcję charytatywną. A oto ciekawsze wypowiedzi alumnów na ten temat: „Należy podtrzymać akcję charytatywną i rozszerzać ją na coraz większe kręgi ludzi chorych i opuszczonych”<sup>83</sup>. „Należy ją kontynuować ze względu na korzyści dla chorych i kształtowanie naszych charakterów w duchu miłosierdzia”<sup>84</sup>. „Kontakt z młodym chłopcem nieuleczalnie chorym dał mi okazję do przemyślenia i ustawienia mojego poglądu na sprawę ludzi nieuleczalnie chorych”<sup>85</sup>. „Akcja ta bardzo dodatnio wpłynęła na mnie, pozwalając zrozumieć drugiego człowieka, a także uświadomić sobie, że jestem potrzebny tym ludziom, że oni czekają na mnie. Jest to szkoła cierpienia bez rozpacz”<sup>86</sup>. Dalsze uwagi zmiernają do jak najlepszego zorganizowania tej praktyki, zwłaszcza gdy chodzi o pomoc duchową, dostarczanie książek religijnych, a także koordynowanie całej pracy i wspólne dzielenie się uwagami i spostrzeżeniami. Jeden z uczestników praktyki tak formułuje swoje postulaty: „Aby dalsza nasza praca była w duchu Chrystusowym i przynosiła prawdziwe skutki proponuję: organizowanie wspólnych spotkań w celu omówienia akcji, wymiany uwag, spostrzeżeń i postulatów czynionych szczerze i odważnie, założenie funduszu na pomoc, dobrana lektura, okazane wyrazy pamięci z okazji świąt, imienin, gdzie trzeba, także pomoc materialna. Unikać szablonu! Źródłem tego funduszu mogą być organizowane zbiórki w czasie Mszy św., zbiórki makula-

<sup>81</sup> Kwestionariusz nr 5/Kat.

<sup>82</sup> Kwestionariusz nr 6/Kat.

<sup>83</sup> Sprawozdanie nr 3/M.Ch.

<sup>84</sup> Sprawozdanie nr 14 M.Ch.

<sup>85</sup> Sprawozdanie nr 5/M.Ch.

<sup>86</sup> Sprawozdanie nr 16/M.Ch.

tury itp. Unikać odgórnego, powszechnego udzielania instrukcji dotyczących jednostkowych wypadków, czy osób" <sup>87</sup>.

W kontaktach z ludźmi chorymi i starszymi alumni winni wykazywać wiele taktu i delikatności, nie powinni nigdy się narzucać. Gdy zorientują się, że ich wizyta jest dla chorego męcząca niech delikatnie wycofają się. Nie można również nachalnie zmuszać chorych do przyjęcia sakramentów. Alumni sugerują, aby odwiedzać tylko te osoby, które na nas czekają a nasza wizyta jest dla nich radością. Dalsze uwagi i postulaty dotyczą terminu odwiedzin, przygotowania się do tej praktyki każdego alumna, starsi mają uczyć młodszych i wprowadzać ich w tę pracę.

Każdy alumn-praktykant winien zawsze pamiętać o tym, co stwierdza w swym sprawozdaniu jeden z diakonów: „Uważam, że taka akcja przygotowuje do przyszłej pracy duszpasterskiej. Wymaga jednak wycucia sytuacji i użycia odpowiedniego sposobu w okazywaniu miłości ludziom chorym i opuszczonym, oczekującym zawsze zrozumienia, dobrego słowa, pocieszenia i budującego przykładu” <sup>88</sup>.

Fozostaje jeszcze omówienie wniosków i uwag, jakie w swoich sprawozdaniach zgłosili diakoni po zakończeniu praktyki stacjonarnej. Wnioski i uwagi diakonów dotyczą następujących zagadnień: 1. Walory dodatnie praktyki stacjonarnej. 2. Przedłużyć czas praktyki diakońskiej. 3. Wysyłać diakonów również na Wielki Tydzień. 4. Korelować wykłady z treścią i programem praktyki. 5. Przygotowywać się solidnie do odbycia praktyki, zwłaszcza w pomoce katechetyczne i homiletyczne. 6. Rozciągnąć praktykę stacjonarną na piąty kurs. 7. Podtrzymać odwiedziny przełożonych w czasie trwania praktyki. 8. Kierować diakonów na praktykę stacjonarną do parafii, do których zostali posłani neoprezbiterzy.

A oto dla przykładu wypowiedzi diakonów-praktykantów, które zobrazują wyliczone wyżej wnioski i uwagi.

1. Ocena praktyk pozytywna: „Praktyka ta była dla mnie bardzo pożyteczna. Dzięki niej poznałem parafialną działalność kapłana i to wzorowo prowadzoną” <sup>89</sup>. „Uważam, że praktyka duszpasterska diakonów ma swój głęboki sens i znaczenie. W czasie studiów jest jedyną okazją konfrontacji wiedzy teoretycznej z życiem. Bliżej poznałem życie parafialne, a także życie młodego duszpasterza z jego radościami i trudnościami. Ogólnie mogę stwierdzić, że praktyka duszpasterska, dzięki życzliwości Księdza Proboszcza i Księży Wikariuszy, była dużą pomocą w kształtowaniu mojej formacji kapłańskiej i dała mi dużą satysfakcję” <sup>90</sup>. „Dała mi dużo doświadczeń. Ogromna praca, którą trzeba wykonać wymaga

<sup>87</sup> Sprawozdanie nr 4/M.Ch.

<sup>88</sup> Sprawozdanie nr 19/M.Ch.

<sup>89</sup> Sprawozdanie nr 1/P.S.

<sup>90</sup> Sprawozdanie nr 16/P.S.

wielkiego wysiłku. Praktyka ukazała mi braki i niedociągnięcia. Dała mi możliwość wykazania się inicjatywą. Zdoylem dużo doświadczeń, jestem z niej zadowolony”<sup>91</sup>. A oto jeszcze jedna wypowiedź na ten temat: „Praktyka ta dała mi bardzo wiele i uważam, że jest bardzo dobrą szkołą sprawdzenia zdobytych wiadomości w Seminarium, a także okazją do sprawdzenia swoich umiejętności, gdyż plan praktyki jest tak przewidziany, że porusza prawie wszystkie problemy związane z życiem i obowiązkami duszpasterza na placówce”<sup>92</sup>.

2. Następny postulat sugeruje przedłużenie praktyki duszpasterskiej diakonów na cały wrzesień — oto wypowiedź: „Postuluję, aby termin praktyk diakańskich przesunąć na miesiąc wrzesień, ponieważ ten okres jest najbardziej bogaty w różne sprawy związane nie tylko z katechizowaniem dzieci i młodzieży, ale również ze zorganizowaniem duszpasterstwa ogólnoparafialnego i na pewno będzie doskonałym środkiem do zapoznania się z tymi praktykami każdemu diakonowi-praktykantowi”<sup>93</sup>.

3. Diakoni-praktykanci wysuwają również postulat, aby na cały Wielki Tydzień wyjechali do parafii rodzinnych albo większych ośrodków duszpasterskich, gdzie mogliby dużo pomóc i wiele się nauczyć.

4. Praktyka winna być konsekwencją praktyczną wykładów teoretycznych, winna wynikać z wykładów. Księży Profesorów zachęcić, aby w wykładach swojej specjalności uwzględniali treść praktyk duszpasterskich diakonów, a ci już w ciągu roku akademickiego niech gromadzą sobie pomoce katechetyczne i homiletyczne.

5. Dalsze wypowiedzi odnoszą się do solidnego przygotowania się diakona do praktyki przez, jak to wspomniano, przygotowanie katechez i kazań potrzebnych w pracy diakona-praktykanta.

6. Dwóch diakonów-praktykantów w swej wypowiedzi proponuje, aby praktyki stacjonarne rozciągnąć na kurs piąty, względnie lata młodsze: „Postuluję, aby praktykami stacjonarnymi były objęte przynajmniej częściowo lata młodsze, gdyż wcześniejsze zapoznanie się z problematyką pracy byłoby kanwą do twórczych rozważań i dyskusji”<sup>94</sup>.

7. Postulat, aby przełożeni odwiedzali diakonów-praktykantów na parafiach jest jak najbardziej słuszny tak dla ich dobrego samopoczucia, jak i dla dobra praktyki. Często takie odwiedziny ustawiają całą praktykę diakona na właściwe tory, a bezpośrednia rozmowa z księdzem proboszczem-instruktorem jest często bardzo pożyteczna.

8. W trosce o dobry klimat w czasie praktyki duszpasterskiej w parafii, diakoni wysuwają następujący postulat: „Obecność w parafii neo-

<sup>91</sup> Sprawozdanie nr 17/P.S.

<sup>92</sup> Sprawozdanie nr 23/P.S.

<sup>93</sup> Sprawozdanie nr 24/S.P.

<sup>94</sup> Sprawozdanie nr 30/P.S.

prezbitera sprawiła, że od początku czułem się na plebanii bardzo dobrze. Proponuję więc by zawsze diakoni odbywali praktyki w parafiach, w których pracują ich koledzy z Seminarium”<sup>95</sup>.

Przeprowadzona analiza postulatów i uwag diakonów odbywających praktyki duszpasterskie w wybranych parafiach diecezji świadczy o poważnym podejściu kandydatów do kapłaństwa do tej, tak mocno podkreślanej przez dokumenty Kościoła, formy praktycznego kształcenia przyszłych duszpasterzy. Będą one pomocne w dalszym programowaniu i organizowaniu stacjonarnych praktyk duszpasterskich diakonów.

### III. POSTULATY W ZAKRESIE ODBYWANIA PRAKTYK KLERYCKICH

Z przeprowadzonej analizy stanu praktyk duszpasterskich alumnów Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie widac jasno, że w zasadzie pokrywają się one z wytycznymi dokumentów kościelnych wydanych tak przez Stolicę Apostolską, jak i przez Konferencję Episkopatu Polski. Na podkreślenie zasługuje rozbudowanie praktyk wakacyjnych, a zwłaszcza praktyki miłosierdzia chrześcijańskiego, która nie tylko pochłania alumna podczas jego pobytu w Seminarium Duchownym, ale także w jego pracy po święceniach kapłańskich na stanowisku wikariusza.

Mimo szerokiego wachlarza praktyk i ich nasilenia w czasie studiów seminaryjnych nasuwa się szereg postulatów, które można podzielić na dwie grupy: postulaty ogólne i szczegółowe.

#### 1. POSTULATY OGÓLNE

Wśród postulatów ogólnych jako najbardziej godne uwagi wydają się być następujące:

a. Istnieje pilna potrzeba większego niż dotychczas powiązania formacji intelektualnej, ascetycznej i pastoralnej alumna. Na postulat ten wskazuje bardzo wyraźnie Sobór Watykański II mówiąc: „...wszystkie sposoby formacji duchowej, intelektualnej i dyscyplinarnej winny być harmonijnie skierowane do tego celu duszpasterskiego, dla którego osiągnięcia niech usilnie i zgodnie współpracują wszyscy przełożeni i nauczyciele w wiernym posłuszeństwie biskupowi”<sup>96</sup>. Formacja intelektualna winna zasadzić się na harmonizacji światopoglądu katolickiego, nad którym pracują wszyscy profesorowie Seminarium Duchownego. Wydaje się, że dotychczasowa formacja miała charakter raczej mało zwarty, mało

<sup>95</sup> Sprawozdanie nr 11/P.S.

<sup>96</sup> Dekret o formacji kapłańskiej — *Optatum totius*, jw. nr 4 s. 289.

otwarty, eklektyczny. Wiadomo przecież, że od uformowania światopoglądu zależy w dużej mierze przyszła praca duszpasterska dzisiejszego alumna. Nie wchodząc w szczegóły trzeba podkreślić, że alumn współczesny musi odznaczać się uformowaną orientacją nie tylko na problemy filozoficzno-teologiczne ale także na aktualne problemy współczesnego Kościoła i świata, co więcej, musi dysponować taką wizją religijną, która pozwoliłaby mu na ustosunkowanie się do ciągle zmieniającej się rzeczywistości społecznej. Zakłada to u niego nie tylko jasno określony i zharmonizowany światopogląd katolicki, ale także otwartość, chłonność i uczulenie wobec znaków czasu, a w konsekwencji nieograniczanie się tylko do studiów seminaryjnych czy też egzaminów wikariuszowskich w przyszłości. Wiąże się to z ciągłym nastawieniem na pogłębienie intelektualne już w Seminarium Duchownym w oparciu o studium własne o lekturę prywatną, co jest zasadniczym założeniem nowego *ratio studiorum*.

Z postulatem tym wiąże się również duchowa formacja alumna, którą można sprowadzić do ukształtowania postawy kapłańskiej. Postawa ta obejmuje zarówno stronę czysto ludzką, jak i religijną. Dotychczasowa formacja ascetyczna, jak się wydaje, bardziej przygotowuje do pracy poprzez instytucje religijne niż przez apostolat środowiskowy, tymczasem drugi z tych aspektów nabiera współcześnie szczególnego znaczenia. Przyszły kapłan musi wejść w środowisko, spełnić w nim swoją misję i zachować kapłaństwo. Współcześnie musi on być przede wszystkim misjonarzem, a mówiąc bardziej po świecku — ideologiem. Niewątpliwie w tym zakresie postawa ascetyczna pozostaje w ścisłym związku z postawą intelektualną.

Wreszcie z dwoma pierwszymi wiąże się postawa pastoralna, w której na naczelnym miejscu winno się ujawnić nie tylko wdrożenie w duszpasterstwo tradycyjne, ale także eksperymentowanie w zakresie podejmowania inicjatyw i wprowadzania metod adekwatnych do potrzeb współczesnego człowieka i różnych środowisk. W tym drugim przypadku należy to zaznaczyć, że może zbyt mało uwzględnia się w duszpasterskiej formacji kleryków problemy środowiska wielkomiejskiego.

Te trzy formacje: intelektualna, ascetyczna i pastoralna, traktowane łącznie pozwolą na wypracowanie już w Seminarium Duchownym ideału kapłana na miarę teraźniejszości i przyszłości.

b. Drugi postulat dotyczy dylematu związanego z formacją alumna w Seminarium Duchownym i wykonywaniem praktyki w parafiach. Alumn ma być przygotowany do duszpasterstwa otwartego, adekwatnego. Wymaga to, jak zaznaczono, inicjatywy, inwencji, eksperymentu. Tymczasem praktyki odbywa on pod kierunkiem księży proboszczów prezentujących dawniejszą formację i trzymających się utartych schematów

działania. Nasuwa to pytanie, czego i w jaki sposób alumn ma się nauczyć? Odpowiedź na to pytanie musi nasuwać pewne wątpliwości odnośnie do programu i metod odbywania praktyk. Dylemat ten nie jest łatwy do rozwiązania. Istnieje chyba jedyna możliwość wyjścia zeń poprzez wyróżnienie w diecezji pionierskich parafii i o duszpasterstwie tradycyjnym. W pierwszych wdroszą się w podejmowanie inicjatyw duszpasterskich oraz zorientują się w możliwościach wprowadzenia innowacji duszpasterskich zwłaszcza w zakresie form i metod duszpasterskich, a w drugich alumnii z pewnością nauczą się tradycyjnych form duszpasterstwa.

c. Należy przemyśleć na nowo koncepcję praktyk duszpasterskich alumnów w aspekcie następujących problemów: 1. powiązanie praktyk duszpasterskich z formacją seminaryjną alumna, 2. celu i zadań odbywających praktykę duszpasterską, 3. rodzaju praktyk, 4. czasu trwania praktyk, 5. wyboru parafii. Postulaty te muszą uwzględniać specyfikę każdej diecezji.

## 2. POSTULATY SZCZEGÓŁOWE

Idąc po linii omówionych postulatów ogólnych należy wysunąć odnośnie do praktyk duszpasterskich alumnów następujące postulaty szczegółowe:

A. 1. Koordynacja programów nauczania poszczególnych przedmiotów w ukierunkowaniu duszpasterskim i uwzględnieniu programu praktyk duszpasterskich.

2. Wprowadzenie osobnego wykładu z zakresu światopoglądu religijnego katolickiego, względnie wykładu antropologii teologicznej.

3. Formacja duchowa alumnów wypracowuje postawy potrzebne w pracy apostołskiej.

4. Należy troszczyć się, aby wśród alumnów rozwijały się kółka zainteresowań.

5. Formacja duszpasterska winna być otwarta na metody adekwatne do potrzeb współczesnego człowieka, winna wdrażać alumnów nie tylko w duszpasterstwo tradycyjne, ale także poszukujące, specjalistyczne i dostosowane do danej sytuacji.

B. 1. Praktyka duszpasterska ma nie tylko nauczyć „rzemiosła”, ale ma prowadzić do wypracowania pewnej samodzielności w działaniu oraz poczucia odpowiedzialności za siebie i innych. Chodzi o antycypację już w Seminarium Duchownym tego, co czeka alumna w przyszłej pracy duszpasterskiej.

2. Należy wypracować jasną koncepcję praktyk duszpasterskich alumnów dla poszczególnych lat studiów, czy też zespołów kleryckich.

3. Praktyki powinny być w sposób istotny związane z wykładami i z nich istotnie wypływać.

4. Cała problematyka praktyk, ich cele i program winny być szczegółowo omówione i przedyskutowane:

- a. ze wszystkimi wykładowcami w Seminarium Duchownym,
- b. ze wszystkimi zainteresowanymi alumnami oraz
- c. ze wszystkimi księżmi proboszczami, u których alumni mają odbywać praktykę duszpasterską. Omówienie i dyskusja winny się odbywać dwa razy, tzn. przed rozpoczęciem praktyki duszpasterskiej i drugi raz po jej zakończeniu.

C. Ten dział postulatów omówimy mając na względzie funkcje czekające alumna w jego pracy duszpasterskiej. Funkcje księży parafialnych można podzielić na trzy grupy: podstawowe, uzupełniające i prywatne. Tutaj zwrócimy uwagę tylko na te pierwsze tzn. podstawowe, których jest cztery: liturgiczno-rytualna, administracyjno-parafialna, działalność charytatywna oraz zarządzanie dobrami materialnymi.

1. Chodzić tu będzie o Słowo — *Verbum et Sacramentum* — Sakrament. Głoszenie Słowa dokonuje się przez katechezę i homilię, a więc chodzić tu będzie o praktykę katechetyczną i homiletyczną.

a. Praktyka katechetyczna winna odbywać się przez cały rok akademicki dla kursu piątego i szóstego, a także, ale już w ograniczonym wymiarze, w czasie wakacji. Kurs piąty winien prowadzić przez cały rok akademicki pod kierunkiem profesora katechetyki i prefekta lekcje religii w jednej klasie podstawowej, najlepiej w klasie czwartej. W okresie praktyki wakacyjnej w rodzinnej parafii pod kierunkiem swojego proboszcza mogą alumni tego kursu przeprowadzać katechizację grupy dzieci zaniedbanych religijnie wraz z ewentualnym przygotowaniem ich do pierwszej Komunii świętej, o ile jeszcze nie zostały przyjęte.

Kurs szósty tylko w jednym semestrze tzn. w pierwszym, winien mieć praktykę katechetyczną. Każdy alumn tego kursu powinien przygotować i przeprowadzić dwie do trzech katechez dla dzieci lub młodzieży. Po każdej samodzielnie przeprowadzonej katechezie należy ją omówić i poddać krytycznej ocenie w gronie kolegów wraz profesorem katechetyki i prefektem prowadzącym tę klasę. Gdy chodzi o stacjonarną praktykę duszpasterską w czasie wakacji w zakresie katechetycznym, to jako jej cel stawia się praktyczne zapoznanie się diakona-praktykanta z problemem organizacji nowego roku szkolnego tzn. sposób organizacji pracy, urządzenie punktów katechetycznych, ich dekoracja, udział dzieci w dniu modlitw przed rozpoczęciem roku szkolnego — katechetycznego oraz zapoznanie się z formą ogłoszeń dotyczących rozpoczęcia roku katechetycznego. Powinien też odbyć kilka hospitacji na katechezach prowadzonych przez księdza proboszcza-instruktora. W końcu powinien sam przepro-



wadzać katechezy w różnych klasach w obecności księdza proboszcza.

b. Praktyka homiletyczna — posługa słowa. Każdy alumn kursu piątego powinien wygłosić w ciągu roku dla wiernych w kościele dwa kazania przygotowane pod kierunkiem księdza profesora.

Gdy chodzi o diakonów kursu szóstego, to każdy z nich powinien wygłosić dla wiernych cztery kazania względnie homilie przejrzone przez księdza profesora. Po wygłoszeniu kazania czy homilii powinna odbyć się dyskusja, w czasie której dokona się oceny krytycznej. Również w okresie trwania praktyki stacjonarnej każdy diakon winien wygłaszać kazania i homilie uprzednio przygotowane i sprawdzone przez proboszcza-instruktora.

c. Praktyka liturgiczna. Winna mieć na celu dogłębne przeżywanie liturgii, które z kolei ma doprowadzić do powstawania wspólnot religijnych. Alumni starszych lat kierują udziałem wiernych we Mszy św., przygotowują prowadzenie liturgiczne i komentarz części stałych i zmiennych Mszy św., wykonują modlitwę wiernych. Diakoni pomagają również stosownie do władzy święceń w administrowaniu sakramentów świętych. Gdy chodzi o formę przeprowadzenia tej praktyki, to może ona być różna, zależnie od potrzeb i sytuacji, np. alumni w grupach po trzech do pięciu obsługiwaliby wybrane parafie położone blisko Olsztyna, dobrze prowadzone. Gdy chodzi o praktykę liturgiczną ważnym czynnikiem jest również zwracanie uwagi na życie liturgiczne w samym Seminarium Duchownym w każdy dzień.

2. Drugą podstawową funkcję proboszcza stanowi administrowanie społecznością parafialną. Ma on wykonać pewien zespół działań w dziedzinie życia religijno-moralnego parafii. Właściwie cały program praktyk duszpasterskich alumnów winien brać pod uwagę tę funkcję duszpasterza, tutaj jednak zwrócimy uwagę na jeden tylko wycinek, a mianowicie prowadzenie kancelarii parafialnej i archiwum. Diakoni w czasie praktyki stacjonarnej podczas wakacji winni być wprowadzani w umiejętnie i wzorowe prowadzenie kancelarii parafialnej. Mają zwracać uwagę na jej urządzenie, estetykę oraz solidne prowadzenie ksiąg metrykalnych. Ważnym czynnikiem jest również zorganizowanie poczekalni wraz z gablotami zawierającymi różnego rodzaju informacje, prasą religijną i zdjęciami obrazującymi życie parafii. Następnie diakoni praktykanci winni razem z kapłanem pełniącym dyżur w kancelarii załatwiać interesantów, pod jego kierownictwem wypełniać księgi metrykalne, a także, jeżeli jest potrzeba, sporządzać duplikaty.

3. Kolejną podstawową funkcję duszpasterza stanowi działalność charytatywna względnie dobroczynna. Znajduje ona swoje uzasadnienie w religijnym posłannictwie duszpasterza. Należy w czasie całych studiów seminaryjnych tak w ciągu roku akademickiego, jak i w okresie

wakacji wprowadzać alumnów w praktykę czynnej miłości bliźniego, uczulać wszystkich na potrzeby materialne i duchowe drugich. Praktyka ta ma się odbywać w zespołach alumnów z różnych lat studiów. Należy się starać, by wszyscy alumni przeszli przez taką praktykę. Praktyce tej winien zawsze przyświecać cel jak najlepszego przygotowania alumnów do duszpasterstwa miłosierdzia chrześcijańskiego oraz aktualna pomoc duchowa i materialna chorym, ubogim, starcom i opuszczonym.

Formy tej praktyki mogą być różnorodne, np.:

a. Apostolstwo miłosierdzia przez modlitwę — alumni praktykują modlitwę prywatną i wspólną w intencji chorych i opuszczonych, w intencji tych, których odwiedzają lub tych, którzy o modlitwę proszą.

b. Apostolstwo czynne miłosierdzia przez osobisty kontakt z chorymi, np. odwiedzanie chorych leżących w szpitalach, domach prywatnych, dostarczanie chorym Pisma św., odpowiedniej lektury religijnej, a nawet, gdy zachodzi tego potrzeba, spieszenie z pomocą materialną, życzenia świąteczne wraz z małymi upominkami.

c. Pomoc sakramentalna, Msza św., Komunia św., spowiedź, namaszczenie chorych. Można organizować odprawianie Mszy św. w domach chorych przez wychowawców, w której uczestniczą alumni — opiekunowie poszczególnych chorych.

d. Udział w pogrzebach zmarłych chorych przez alumnów, którzy opiekowali się nimi.

e. Akcja pisania listów do chorych, których trudno jest odwiedzać często. Ważną rolę odgrywają życzenia świąteczne i noworoczne przesyłane wszystkim chorym przez całą społeczność seminaryjną. Przeźrocza, filmy, a także można organizować dla chorych rekolekcje wielkopostne w ich domach, w czasie których wygłaszają nauki alumni albo odtwarzają z magnetofonu nagrane kazanie rekolekcyjonisty. Rekolekcje te mają przygotować chorych do spowiedzi i Komunii św. wielkanocnej.

f. Należy zaprowadzić kartotekę chorych, w której można wpisywać dane o chorym, kto go odwiedza, jaką rozłącza nad nim opiekę. Diakoni tak w ciągu roku, jak i na wakacjach winni przy każdej okazji roznosić Komunię św. chorym, którzy tego pragną. Daje to wspaniałą okazję do odwiedzenia chorego i do wspólnej modlitwy.

4. Wiadomo, że funkcjonowanie parafii uzależnione jest od posiadania pewnych środków materialnych, którymi duszpasterz musi zarządzać. Troska o remonty kościoła, plebanii, sal katechetycznych itd. winna być zawsze udziałem duszpasterza. Również i do tej funkcji należy wychowywać alumnów i uczulać ich na te sprawy. W czasie praktyki wakacyjnej diakon-praktykant winien się z tymi problemami zapoznać, a nawet gdy zajdzie potrzeba fizycznie popracować.

Czas trwania praktyk uzależniony będzie od rodzaju praktyk, oko-

liczności i różnych sytuacji danego Seminarium. Praktyki katechetyczne, homiletyczne i charytatywne trwające w ciągu całego roku mogą się odbywać w wolne od wykładów czwartki, a także, gdy chodzi o praktykę charytatywną, w poniedziałki i niedziele w czasie spacerów kleryckich. Gdy chodzi o praktykę wakacyjną alumnów, to kursy trzeci do piątego dowolnie ustalają czas trwania praktyki na jeden miesiąc ze swoim proboszczem, natomiast praktyka stacjonarna diakonów ma wyznaczony stały termin od 20-go sierpnia do 20-go września.

Bardzo ważnym elementem skuteczności praktyki stacjonarnej jest odpowiedni dobór parafii i proboszcza-instruktora, u którego diakoni będą odbywać swoje ćwiczenia. Po dokonaniu wyboru parafii należy bardzo dokładnie zaznajomić proboszczów ze wszystkimi warunkami oraz treścią praktyki, od spełnienia których zależy skuteczność praktyki. Poprosić ich o dokładne wypełnienie kwestionariusza po skończeniu praktyki i omawiać z nimi jej przebieg. Zapamiętać ich uwagi. W czasie trwania praktyki stacjonarnej, a także wakacyjnej młodszych alumnów winien ktoś z przełożonych czy profesorów odwiedzić alumnów odbywających praktykę, przeprowadzić wizytację i swoje uwagi przekazać proboszczowi i odbywającemu praktykę.

Po zakończeniu praktyki stacjonarnej przez diakonów winno się wysłać pismo z rektoratu do księży proboszczów-instruktora dziękując im za wkład w formację duszpasterską przyszłych kapłanów.

Ważnym elementem uzupełniającym wnikliwe poznanie faktycznego stanu rzeczy w odbytej praktyce stacjonarnej, a także w praktykach duszpasterskich alumnów niższych kursów jest przeprowadzenie z praktykantami dyskusji. Przed taką dyskusją należy zebrać od nich sprawozdania na piśmie, które następnie trzeba przestudiować. Doświadczenia i uwagi będą pomocne w przyszłości, aby jeszcze doskonalej organizować praktyki duszpasterskie alumnów.

#### ZAKOŃCZENIE

Artykuł niniejszy stanowi pierwszą w pastoralnej literaturze polskiej próbę analizy praktyk duszpasterskich odbywanych przez alumnów Seminarium Duchownych.

W rozdziale pierwszym zebrano wypowiedzi na temat praktyk duszpasterskich alumnów w dokumentach Kościoła Powszechnego, a w tym Kościoła lokalnego w Polsce. Zestawienia zarządzeń kościelnych wykazały, że już od dłuższego czasu przypisuje się dużą wagę do wszechstronnego wykształcenia alumnów nie wyłączając strony praktycznej. Choć zarządzeń tych jest bardzo dużo, to jednak wydaje się, że wszystkie

one wytyczają jakąś generalną linię w zakresie celów, zadań i przebiegu praktyk duszpasterskich alumnów. Warto zauważyć, że dyrektywy Kościoła wymagają ciągłej aktualizacji i dostosowywania do wzrastających zadań współczesnego duszpasterstwa.

W rozdziale drugim przeprowadzono analizę stanu praktyk duszpasterskich alumnów Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie z różnych punktów widzenia. Ukazano, jak wyglądała sprawa praktyk kłeryckich w różnych okresach rozwoju powojennego Seminarium z uwzględnieniem treści i zakresu, przeanalizowano aktualny stan praktyk odbywanych przez alumnów w ciągu roku akademickiego i w czasie wakacji, zwrócono uwagę na ocenę praktyk przez alumnów i księży proboszczów, u których alumni odbywali swoje praktyki.

Wreszcie w rozdziale trzecim przedstawiono postulaty na przyszłość wypływające z nauczania Kościoła Powszechnego oraz z aktualnej sytuacji praktyk w Seminariach Duchownych w Polsce.

Postulaty te podzielono na dwie grupy: ogólne i szczegółowe. W ramach postulatów szczegółowych zwrócono uwagę na koncepcję praktyk wypracowanych w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie.

Przedstawione uwagi i postulaty wymagają ciągłej dyskusji, pogłębienia i aktualizacji. Chodzi nam wszystkim o właściwą i przystosowaną formację kapłańską do wymogów współczesnego Kościoła i znaków czasu.

#### LA PRATIQUE PASTORALE DE SÉMINARISTES AU GRAND SÉMINAIRE DE VARMIE, DIT *HOSIANUM*

##### RÉSUMÉ

Cet article est un premier essai dans la littérature pastorale polonaise d'une analyse des pratiques pastorales réalisées par les séminaristes.

Le premier chapitre présente ce que disent à ce sujet les documents de l'Église en général et les documents des églises locales de Pologne. Ces documents prouvent, que déjà depuis des longues années on estimait beaucoup non seulement la formation intellectuelle des séminaristes mais aussi bien leur formation pratique. Il semble que toutes ces directives indiquent une ligne générale au sujet des fins, des tâches, de la réalisation des pratiques pastorales. Il est à noter que les directives de l'Église exigent une constante actualisation et accomodation aux besoins de la pastorale moderne.

Le deuxième chapitre contient une analyse de l'état des pratiques pastorales des séminaristes d'Olsztyn à divers points de vue, à savoir: quelles étaient les pratiques des séminaristes pendant les diverses phases du Séminaire d'Olsztyn au point de vue de la matière et de la sphère d'activité, quel est l'état actuel des pratiques exercées par les séminaristes pendant l'année académique et les vacances, comment les séminaristes et les curés apprécient — ils ces pratiques etc.

Enfin, le troisième chapitre expose les postulats pour l'avenir. Ces postulats

dérivent de la doctrine de l'Église et de l'état actuel de pratiques aux grands séminaires de Pologne. Ces postulats forment deux groupes: les postulats généraux et les postulats particuliers. Au sujet de ces derniers on a attiré l'attention sur la conception des pratiques propre au séminaire „Hosianum" à Olsztyn.

Ces notices et ces postulats exigent des discussions constantes, des approfondissements et des actualisations. Il s'agit d'accomoder la formation du clergé aux exigences de l'Église moderne et aux signes du temps.



ZNACZENIE I TEOLOGICZNA INTERPRETACJA  
LOGIONU J 1,51*Dokończenie\**

Treść: III. Aniołowie Boży. 1. Aniołowie w Starym Testamencie, 2. Aniołowie w Nowym Testamencie, 3. Aniołowie Boży w Księdze Rodzaju 28,12 i u J 1,51. — IV. Syn Człowieczy. 1. Geneza tytułu, 2. „Syn Człowieczy” w Ewangeliach synoptycznych, 3. „Syn Człowieczy” w Ewangelii św. Jana. — V. Interpretacja logionu J 1,51. 1. Łączność logionu z kontekstem, 2. Treść logionu, — Zakończenie, — *Zusammenfassung*.

## III. ANIOŁOWIE BOŻY

Pragniemy podać teologiczne znaczenie wyrażenia „Aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego”. Główna trudność polega na tym, co Pan Jezus pragnął przez to wyrażenie zapowiedzieć i jak Jan ewangelista pojmował angelologię w swej Ewangelii, aby zrozumieć, jaką myśl teologiczną mogłoby przedstawiać wstępowanie i zstępowanie Aniołów Bożych na Syna Człowieczego.

Mając przed oczyma małą liczbę miejsc w Ewangelii Jana, które traktują o aniołach, musimy się odwołać do myśli teologicznej, jaką przedstawia angelologia tak w Starym jak i Nowym Testamencie. Poza tym idea wstępowania i zstępowania aniołów jest wzięta z Rdz 28,12, dlatego ustosunkujemy się do koneksji, jakie zachodzą między miejscem u J 1,51 i wizją Jakuba, aby dostatecznie wyjaśnić teologiczny sens zwrotu „aniołów Bożych zstępujących i wstępujących na Syna Człowieczego” w omawianym logionie.

Już W. Michaelis<sup>1</sup> starał się wykazać brak powiązania J 1,51 z Rdz 28,12. Zarazem kwestionował powiązanie logionu ze wszystkimi tekstami traktującymi tak o aniołach Bożych jak i o Synu Człowieczym. Nie wspomina o znaczeniu angelologii, ani w Starym Testamencie, ani u synoptyków, ani u św. Jana. Oparł się w swym dowodzeniu jedynie na tekście I rozdziału ewangelii św. Jana.

\* W *Studiach Warmińskich* 1973 t. X s. 133—191 została zamieszczona część I rozprawy analizującej logion J 1,51. Przedstawione zostały tam zagadnienia tekstu, kontekstu tego logionu oraz znaczenia wyrażenia „otwarte niebo”. Prezentowana tu część II tejże rozprawy zawiera opracowanie znaczenia wyrażenia „Aniołowie Boży” i „Syn Człowieczy”. W tej części zostaną też przedstawione ostateczne wnioski dotyczące całości pracy.

Wykaz najczęściej używanych skrótów znajduje się w tomie poprzednim na s. 191.

<sup>1</sup> W. Michaelis: Joh 1,51; Gen 28,12 und das Menschensohn Problem, *ThLZ* 85 (1960) s. 561—578.

P. J. Fritsch<sup>2</sup> mało zajmuje się aniołami, a bardziej stara się wyjaśnić kim jest Jakub i co symbolizuje Betel.

J. Jeremias<sup>3</sup> główną interpretację logionu upatruje w rabinackim znaczeniu kamienia z Betel, wspomnianym przez Rdz 28,12, opuszcza tematykę aniołów wstępujących i zstępujących, a resztę logionu łączy z zapowiedzią Jezusa o przyjściu Syna Człowieczego na obłokach z aniołami (Mt 26,64; Mk 14,62).

H. Windisch<sup>4</sup> pragnie zinterpretować logion poprzez teologiczną ocenę wizji Jakuba i łączy Syna Człowieczego z Jakubem. Usiłuje on uzupełnić egzegezę J 1,51 przez 1,18, gdzie jest mowa, że nikt Boga nie widział poza Jednorodzonym, który poucza ludzi o Bogu. Słowo „zobaczyć” łączy z Mt 26,64 i tłumaczy je eschatologicznie, a otwarcie nieba łączy ze chrztem u synoptyków, nie zwracając uwagi na fakt, że Jana 1,51 odnosi się do przyszłości. Mówiąc o angelofaniach wspomina o kuszeniu, przemienieniu, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. H. Windisch<sup>5</sup> łączy obecność aniołów z Synem Człowieczym w 3,13 n., 9,35 i 12,23 n., gdzie jest mowa o gloryfikacji tegoż Syna Człowieczego. Twierdził, że aniołowie zawsze byli z Jezusem podczas Jego ziemskiej wędrówki i nad Nim także zawsze było otwarte niebo.

Widząc taką rozbieżność w interpretacji aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego, należałoby systematycznie omówić to zagadnienie i określić, co mogłaby oznaczać obecność aniołów w logionie. Nie mając miejsca paralelnego i podobnego, poza Rdz 28,12, należy genetycznie przedstawić angelologię Starego i Nowego Testamentu ze szczególnym uwzględnieniem Ewangelii Jana i wizji Jakuba z księgi Rodzaju (28,12).

#### I. ANIOŁOWIE W STARYM TESTAMENCIE

W hebrajskim tekście Starego Testamentu nie ma technicznego terminu na określenie anioła w naszym pojęciu. Hebrajskie *mal(e)âk*, które występuje w tekście hebrajskim pochodzi prawdopodobnie z arabskiego rdzenia *la'aka* — „przygotowany do wykonania polecenia”. Określa to ideę posłannictwa, którą skonkretyzował Stary Testament w wyrażeniu „posłaniec”, „wysłany” i którym oznacza także każdego człowieka przenoszącego polecenie swego pana<sup>6</sup>. Natomiast polecenie od Boga przenosi

<sup>2</sup> P. J. Fritsch: „...videbitis... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis” (Joh 1,51). *VD* 37 (1959) s. 3—11.

<sup>3</sup> J. Jeremias: Die Berufung des Nathanael. *Angelos* 3 (1928) s. 2—5.

<sup>4</sup> Zob. H. Windisch: Angelophanien um des Menschensohn auf der Erden. Ein Kommentar zu Joh 1,51. *ZNW* 30 (1931) s. 215—233.

<sup>5</sup> Tamże, s. 230—231.

<sup>6</sup> Nieraz byli to prorocy — Ag 1,13; Iz 44,26; 2 Krn 36,15, a nieraz kapłani — Mal 2,7; Ekl 5,5. Zob. G. von Rad: *Mal(e)ak* im AT. *TWNT* B. I s. 75.



istota niebieska — anioł mający tę samą nazwę — *mal(e)āk*. Dopiero kontekst wskazuje, że chodzi o kogoś nadziemskiego. Odpowiednikiem hebrajskiego *mal(e)āk* jest grecki termin *angelos*. Oba te terminy oznaczały ogólną ideę posłannictwa, dopiero łaciński termin, *angelus* jawi się jako techniczny termin na określenie konkretnego posłańca Bożego — anioła <sup>7</sup>.

Ogólny zakres treści terminu *mal(e)āk* — *angelos* przerasta treść zawartą w obecnie przyjętym terminie anioł. Hebrajski i grecki termin obejmuje swą treścią ziemskiego wysłannika i posła, a także kapłana i proroka. Ta nazwa była stosowana tak wtedy, gdy wysyłającym był Bóg, jak również wtedy, gdy polecenie wydawał człowiek i dopiero kontekst szczegółowo określał, czy to jest anioł Boży, czy wysłannik ludzi. W Starym Testamencie anioł Boży nie występuje samodzielnie, niezależnie od Boga. Przy tym zauważamy, że temu terminowi przypisywano różne cechy w poszczególnych okresach Starego Testamentu: w czasie Patriarchów, Mojżesza i Sędziów, podczas Królestwa i po niewoli babilońskiej <sup>8</sup>.

Początkowo w Starym Testamencie człowiek był przedstawiany w zażyłych stosunkach z Bogiem Jahwe, cieszył się Jego obecnością, co określano słowami: „żył w przyjaźni z Bogiem” <sup>9</sup>. Później, kiedy Bóg staje się bardziej odległy, w kontakcie z Nim występuje instancja pośrednia „anioł Jahwe” lub „anioł Pana”, typowa postać pośrednika początkowego okresu Starego Testamentu, jeszcze w sposób enigmatyczny i wieloznaczny interpretowana, chociaż tak bardzo bliska Bogu <sup>10</sup>.

Abrahamowi ukazuje się Jahwe, ale przychodzą do niego trzej mężowie (Rdz 18,1 n). Abraham zamiennie odzywa się tak do Jahwe, jak do Jego posłańców, rozmawia z wysłańcami a obiecuje Bogu — Jahwe. Podobne, ściśle połączenie Jahwe z Jego aniołem obserwujemy w księdze Wyjścia <sup>11</sup>, podczas powołania Mojżesza jak i później, gdy Jahwe wyprowadza z Egiptu swój lud, który jest wiedziony przez obłok w dzień, a przez słup ognia w nocy. Jednak przed słupem i obłokiem pierwszeństwo będzie przyznane aniołowi Jahwe. To świadczy, że Jahwe wraz z aniołem kieruje wyjściem narodu. Anioł stoi tu bardzo blisko Boga, chociaż nie jest z Nim identyczny <sup>12</sup>. Tak samo bardzo wyraźnie jest przedstawio-

<sup>7</sup> Zob. H. Gross: Der Engel im Alten Testament, ALW 6 (1959) s. 28.

<sup>8</sup> Zob. A. Lelièvre: Ange, VB, s. 17—18. H. Gross, jw. s. 29.

<sup>9</sup> Por. Rdz 5,22—24, gdzie Henoch jest przedstawiony jako żyjący w przyjaźni z Bogiem i dlatego Jahwe zabiera go do nieba. Rdz 17,1—22, gdzie ukazał się Jahwe Abrahamowi, rozmawiał z nim i zawarł przymierze.

<sup>10</sup> Por. Rodz. 16,7—13, gdzie Hagar rozmawia z aniołem, jak ze znajomym, bez żadnego lęku. Anioł mówi autorytatywnie, podobnie jak Jahwe, więc nic dziwnego, że Hagar w końcu odzywa się do Jahwe, a nie do anioła, chociaż z tym ostatnim rozmawiała. Por. G. von Rad, jw. s. 75.

<sup>11</sup> Por. Wj 3,2—6.

<sup>12</sup> Por. Sdz 2,1 n. H. Gross, jw. s. 32.

na bliskość anioła z Jahwe w księdze Sędziów<sup>13</sup>. Anioła Jahwe nie można porównać ani do żadnego stworzenia, ani też do innych aniołów, jest on szczególnie bliski Bogu. Występuje on w imieniu Jahwe, jako Jego reprezentant, jest niejako zastępcą Jego a nieraz wydaje się, że jest on identyczny z Jahwe<sup>14</sup>.

Anioł zastępuje Jahwe — transcendentnego Boga w bezpośrednim kontakcie ze stworzeniem i spełnia rolę pośrednika<sup>15</sup>. Anioła Jahwe w pierwszych księgach Starego Testamentu można określić jako szczególną formę ukazywania się i działania samego Jahwe<sup>16</sup>, który działa, mówi i objawia się przez swego anioła. To z kolei tłumaczy bliskość, wielkość i związek anioła Jahwe z samym Bogiem<sup>17</sup>. Być może jest to działanie Boga w świecie, gdy wobec ludzi jawi się Jahwe zastępczo przez swego anioła<sup>18</sup>. Przejście od obrazu Jahwe do innej postaci anioła w Starym Testamencie jest stopniowe<sup>19</sup>. W czasach królewskich Jahwe ukazuje się już jako Bóg-król<sup>20</sup>, którego dwór tworzą aniołowie zwani Cherubinami<sup>21</sup>. Przykładowym opisem anioła w czasach królewskich będzie epizod z życia Eliasza, kiedy anioł Jahwe nakarmił go i nakazał dalszą podróż (3 Krl 19,5—7), natomiast w dalszej części opisu jest już tylko mowa o samym Jahwe (3 Krl 19,11). W tym wypadku anioł sprawuje tylko rolę służebną, jest daleki od Jahwe, chociaż ma tę samą nazwę, jak przy wizji Mojżesza. Ma on służebną i obronną rolę wobec narodu wybranego<sup>22</sup>. Ale aniołowie w czasach królewskich, to nie tylko opiekunowie narodu wybranego i nosiciele boskiego zbawienia, to także wykonawcy karzącego sądu Bożego na wrogim Egipcie<sup>23</sup>, czy nawet na umiłowanym

<sup>13</sup> Zobacz powołanie Gedeona Sdz 6,12—16. Tam Jahwe kontaktuje się z Gedeonem przez swego anioła, którego gdy zobaczył Gedeon, przestraszył się, jakby zobaczył samego Boga. Por. Rdz 32,30; Wj 3,6; 19,13; Iz 6,5; Ps 63,3 n.

<sup>14</sup> Zob. J. Michl: Engel. W: J. B. Bauer: *Bibeltheologisches Wörterbuch*. Köln 1962 s. 228. B. Neunheuser: *Allgemeines. ALW* 6 (1959) s. 106. H. Gross, jw. s. 33. Natomiast B. Stein: *Der Engel des Auszugs. Bb* 19 (1938) s. 307 uważa, że to nie jest anioł, ale sam wszechobecny Jahwe, który ukazuje się na wszystkich miejscach. Przy tym ujawnia się trudność, od jakiej chwili anioł nie jest identyczny z Jahwe.

<sup>15</sup> Zob. J. M. Lagrange: *L'ange de Jahwe. RB* 12 (1903) s. 212—225, stara się rozwiązać problem anioła Jahwe teorią interpolacji. Twierdzi, że późniejsi Izraelici nie chcieli widzieć bezpośredniej ingerencji Jahwe, gdyż to sprzeciwiałoby się Jego transcendencji i dlatego wprowadzają pośrednika — anioła Jahwe. Por. W. Grossou w: *Engel Jahwes. H. Haag*, s. 393—395.

<sup>16</sup> Por. H. Gross, jw. s. 34—35.

<sup>17</sup> Por. Rdz 48,16; Lb 22,35.

<sup>18</sup> Por. A. Jankowski: Anioł Jahwe, *PEB* t. I s. 56—57. W. Grossou w. jw. s. 395.

<sup>19</sup> Zob. Rdz 24,7; Wj 32,34; Lb 20,16, gdzie anioł okazuje się kimś różnym od Jahwe.

<sup>20</sup> Jego przebywanie nie jest konieczne związane ze świątynią (3 Krl 9,7).

<sup>21</sup> Zob. 3 Krl 22,19 n. Por. także Rdz 28,12, gdzie Jakub w swej wizji widzi już grupę aniołów.

<sup>22</sup> Zob. G. von Rad, jw. s. 75 n.

<sup>23</sup> Zob. Wj 12,23 n.

przez Jahwe Dawidzie<sup>24</sup>. W czasach królewskich anioł jawi się jako istota stworzona przez Jahwe<sup>25</sup>, odległa od Niego<sup>26</sup>, jako sługa w zbawczym dziele Boga wobec narodu wybranego.

Wyraźny już obraz anioła obserwujemy w księgach prorockich, co jest uzależnione od transcendentnego ujęcia majestatu Boga. Można już to zauważyć u Joba<sup>27</sup>, gdzie rolę pośredników spełniają aniołowie.

Imiona i liczba aniołów zależy od zadań jakie oni otrzymują od Jahwe podczas ich służby dla narodu wybranego<sup>28</sup>. I tak Michał — książę aniołów występuje jako obrońca duchowy ludu wybranego<sup>29</sup>, Gabriel — jako anioł-tłumacz Daniela<sup>30</sup>, Rafał<sup>31</sup> — jako anioł towarzyszący i broniący Tobiasza oraz przynoszący szczęście całemu domowi. Spotykamy też aniołów opiekunów i obrońców wiernych wyznawców<sup>32</sup>. Tak było w wypadku ratowania z pieca ognistego wiernych młodzieńców, a także podczas pobytu Daniela w jamie lwów, kiedy dzięki aniołom Habakuk karmi Daniela (Dn 14,39). Aniołowie także dokonują pomsty na oskarżycielach niewinnej Zuzanny (Dn 13,55—59).

Szczególną rolę w angelologii Starego Testamentu odegrała idea niebieskiej liturgii, a co za tym idzie, została wyeksponowana służebna rola aniołów jako dworu niebieskiego, dla podkreślenia majestatu Bożego. Taką ideę aniołów eksponują prorocy w swych wizjach<sup>33</sup>. Według ujęcia proroków, aniołowie powinni prowadzić cały świat do chwały Jahwe. Oni są pośrednikami, którzy zanoszą modły wiernych przed tron Boga i sami w ten sposób wychwalają Jahwe<sup>34</sup> a także występują jako orędownicy i pośrednicy między ludźmi a Bogiem<sup>35</sup>.

Z omówienia angelologii Starego Testamentu wynika, że jest w tym względzie pewien rozwój. Aniołowie występują tylko w związku z Bogiem<sup>36</sup>, są posłannikami boskiej łaski i zbawienia a także zanoszą prośby ludu przed tron Jahwe, opiekują się narodem wybranym i wiernym Bogu oraz są uczestnikami wiecznej liturgii i nieustannie chwają Boga w niebie.

Angelologia nie jest także obca w środowisku żydowskim pozabiblijnym, jak również w literaturze pogańskiej i w pismach z Qumran. Lite-

<sup>24</sup> Zob. 2 Sm 24,16; 1 Krn 21,12; por. 4 Krl 19,35; 2 Krn 32,21, Iz 37,36.

<sup>25</sup> Por. 1 Sm 29,9; 2 Sm 14,17—19 n.

<sup>26</sup> Zob. 2 Sm 19,28 i por. Rdz 3,22, gdzie anioł Jahwe jest w bardzo bliskim kontakcie z samym Jahwe.

<sup>27</sup> Zob. Job 4,18; 5,1; 15,15; 33,23; 38,7.

<sup>28</sup> Por. P. M. Galopin — P. Grelot: *Anges*, VTB, s. 44 n.

<sup>29</sup> Zob. Dn 10,13,21; 12,1.

<sup>30</sup> Zob. Dn 8,15; 9,21 n.

<sup>31</sup> Zob. Księga Tobiasza, a zwłaszcza 12,15.

<sup>32</sup> Zob. Dn 3,49 n. Por. G. von Rad, *iw.* s. 78.

<sup>33</sup> Zob. Iz 6; Dn 7; por. Ps 29,1; 89,6; 103,20; 148,2.

<sup>34</sup> Zob. Tab. 12,15.

<sup>35</sup> Job 33,23—26; Zch 1,12; 3,1.

<sup>36</sup> Por. E. Kallt: *Engel*. W: *Biblisches Reallexikon*. Paderborn 1931, s. 439.

ratura grecka zna aniołów: niebieskich, ziemskich i podziemnych. Przez nich ludzkość wchodziła w kontakt ze światem boskim, a w liturgii Mitry spotykamy także archaniołów Boga, co jest pokrewne wierze żydowskiej<sup>37</sup>. Natomiast J. Flawiusz w ogóle przyjmuje żydowską angelologię i łączy ją z hellenistyczną demonologią<sup>38</sup>.

Angelologia rozwija się również w apokaliptyce żydowskiej. Aniołowie są tam pośrednikami między światem niebieskim i ziemskim<sup>39</sup>. W księgach rabinacko-judaistycznych angelologia wyrosła ze Starego Testamentu i dlatego zawsze jest powiązana z wiarą w Boga i Jemu podporządkowana, co szczególnie odróżnia ją od gnozy i wielobóstwa. Tym różnią się aniołowie Starego Testamentu od aniołów innych religii, że w żydowskiej angelologii oni są reprezentantami Jahwe we wszechświecie i wykonawcami Jego woli, tworzą dwór niebieski i są posłańcami do ludzi<sup>40</sup>. Bóg posługuje się nimi przy stwarzaniu ludzi, oni ukazują się także na Synaju i biorą udział przy ustanawianiu Prawa<sup>41</sup>, opiekują się ludźmi, bronią ich, biorą udział tak przy śmierci ludzi jak i przy sądzie ostatecznym<sup>42</sup>. Szczególnie opiekują się pobożnymi ludźmi, zanoszą ich modlitwy przed tron Boga i przebywają przed Nim jako asysta liturgii niebieskiej<sup>43</sup>.

Podobny rozwój angelologii spotykamy także w tekstach z Qumran, gdzie aniołowie występują w dwóch grupach i walczą ze sobą jako synowie światłości i synowie ciemności<sup>44</sup>.

Tak więc pojęcie o aniołach w środowisku persko-grecko-rzymskim zostało wzbogacone żydowską ideą zależności od Jahwe. Ich zadaniem w niebie jest wieczne chwalenie Boga a na ziemi obrona ludzi i pomoc im udzielana oraz zanoszenie ich próśb przed tron Boga<sup>45</sup>.

## 2. ANIOŁOWIE W NOWYM TESTAMENCIE

W Nowym Testamencie niewiele miejsca poświęcono angelologii w porównaniu ze Starym Testamentem i księgami apokryficznymi<sup>46</sup>. Znamien-

<sup>37</sup> Zob. W. Grundmann: *Angelos*, TWNT, B. I s. 72—74.

<sup>38</sup> Zob. G. Kittel: *Die Engellehre des Judentums*, TWNT, B. I s. 79; por. W. Grundmann, *iw.* s. 74.

<sup>39</sup> Szczególnie: *Apokaliptyka Daniela, Henocha czy Barucha*. Por. G. Kittel, *iw.* s. 80.

<sup>40</sup> Zob. G. Kittel, *iw.*

<sup>41</sup> Zob. StrBill, B. I s. 203; B. III s. 249, 281, 782.

<sup>42</sup> Zob. StrBill, B. I s. 781 n.; B. III s. 437 n.; B. IV s. 1224.

<sup>43</sup> Zob. StrBill, B. I s. 78 n.; B. II s. 560 n.; por. G. Kittel, *iw.* s. 81.

<sup>44</sup> Zob. F. Nötscher: *Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte*, Göttingen 1956 s. 98.

<sup>45</sup> Zob. W. Grossouw — H. Haag: *Engel*, H. Haag, s. 389—390. Szczegółowe opracowanie angelologii w literaturze judaistycznej podaje: J. Michl, *iw.* s. 230—236. Cały wykaz aniołów w rabinackiej literaturze podaje: StrBill, B. IV s. 1223—1224. Por. P. J. Cools: *Palästina zur Zeit Christi*, W: P. J. Cools: *Die biblische Welt (Das Neue Testament B. II)*, Freiburg 1965 s. 50.

<sup>46</sup> H. Schlier: *Die Engel nach dem Neuen Testament*. W: H. Schlier: *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964 B. II s. 160—176.

nią rzeczą jest fakt, że idea posłannictwa wyrażona przez termin *angelos* nie odnosi się do wszelkiego posłannictwa, tak ludzkiego, jak i bożego, lecz w sposób zdecydowany oznacza aniołów Bożych i występuje jako termin techniczny. Kilka razy mamy odstępstwo od tej zasady i tym terminem określany jest Jan Chrzciciel oraz posłańcy Jezusa do wsi Samarytan<sup>47</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć, że Nowy Testament głównie przedstawia historię Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, a aniołowie są przy tym wspomniani jakby ubocznie, w ścisłej zależności od tej historii i w jej służbie<sup>48</sup>.

#### A. W Ewangeliach synoptycznych

Na samym początku Ewangelii obserwujemy, jak anioł Gabriel zwiastuje narodzenie Jana Chrzciciela (Łk 1,11—20) i Pana Jezusa (Łk 1,26—38). Także z okazji narodzenia się Jezusa, anioł ukazuje się trzykrotnie św. Józefowi i daje mu naukę, jak powinien postępować (Mt 1,20; 2,13—19). Również ukazuje się anioł pasterzom i ogłasza im narodzenie Mesjasza (Łk 2,8—15) a kobietom z Jerozolimy oznajmia Zmartwychwstanie Jezusa (Mt 28,2 n; Łk 24,13, J 20,12; por. Mt 16,5). Natomiast bardzo rzadko występują aniołowie podczas publicznej działalności Jezusa. Spotykamy ich przy kuszeniu Pana Jezusa na pustyni (Mt 4,11; Mk 1,13), podczas agonii w Ogrójcu (Łk 22,43), lub jako niewidzialni są obecni przy Jezusie i czekają na Jego rozkazy (Mt 26,53)<sup>49</sup>. W podobny, niewidzialny sposób, będą oni towarzyszyli Jezusowi podczas Jego powtórnego przyjścia (Mt 16,27 par; 25,31) i będą świadkami przy Jego sądzie (Łk 12,8 n)<sup>50</sup>. Na innym miejscu okazują się oni jako przygotowujący i wykonywujący sąd w służbie Chrystusa (Mt 13,39—49). Także niewidzialną funkcją w Królestwie Bożym na ziemi jest ich ciągła pomoc wobec „najmniejszych” i uciśnionych (Mt 18,10). Tylko dwa razy możemy zaobserwować wystąpienie aniołów bez ścisłego związku z posłannictwem Jezusa: gdy wprowadzają oni zmarłego Łazarza na łono Abrahama (Łk 16,22) oraz przy uleczeniu chorego (J 5,4), gdzie anioł zstępuje, aby poruszyć wodę sadzawki.

W Dziejach Apostolskich, w których dominuje wzrost i rozwój Kościoła, aniołowie opiekują się i bronią dzieła zbawczego, jakie zapoczątko-

<sup>47</sup> Zob. Łk 7,24; 9,52. Por. G. Kittel: *Aggelos im NT*. TWNT, B. I s. 81 n.

<sup>48</sup> Zob. H. Schlier, jw. s. 161.

<sup>49</sup> Por. W. Grossouw: *Der Engelglaube im NT*. H. Haag, s. 391, powołuje się na J 1,51 i stwierdza, że to miejsce uczy nas o zadaniu aniołów w życiu Jezusa. To zadanie jest podporządkowane posłannictwu Jezusa, a aniołowie wyrażają Jego zjednoczenie z Ojcem i stałe powiązanie z niebem. Tego samego zdania jest A. Janowski: *Angelologia biblijna*. PEB, T. I s. 54.

<sup>50</sup> W 1 Tes 3,13 i Jud 14, aniołowie będą określani podczas sądu jako święci. Por. W. Grossouw: *Der Engelglaube*, jw. s. 391.

wał Chrystus<sup>51</sup>. Paweł łączy ewangeliczne ujęcie aniołów z ich całkowitym podporządkowaniem Chrystusowi z ówczesną angelologią judaistyczną mówiącą o dobrych i złych aniołach<sup>52</sup>. Podaje nawet żydowską klasyfikację aniołów<sup>53</sup>, ale w końcu wszystkich aniołów podporządkowuje posłannictwu Jezusa<sup>54</sup>. Sposób ukazywania się aniołów jest różny. Można ich widzieć we śnie<sup>55</sup> czy w wizji<sup>56</sup>. Ogólne ukazywanie się aniołów jest tajemnicze i ma przeważnie charakter epifanii<sup>57</sup>.

Z powyższego wynika, że angelologia Ewangelii kontynuuje doktrynę Starego Testamentu o udziale aniołów w ekonomii zbawienia, która polega na wykonywaniu ingerencji Boga w świecie<sup>58</sup>. Aniołowie są tak ściśle połączeni z dziełem zbawczym, że poza nim prawie w ogóle nie występują.

Także w Apokalipsie<sup>59</sup> aniołowie spełniają wielorakie funkcje. Okazują się uczestnikami niebieskiej liturgii i stanowią dwór niebieski (4,6; 8,2; 5,11); przedstawieni są także jako słudzy Boga noszący prorockie objawienie (1,1; 10,1 n.; 17,1 n.), jako wykonawcy rozkazów Bożych i pomocnicy przy rządzeniu światem (7,1 n.; 8,2; 14,14 n.; 15,1 n. i inne). Apokalipsa Jana w porównaniu z innymi apokalipsami judaistycznymi wyróżnia się umiarem w swej angelologii. Nie podaje imion własnych<sup>60</sup>, nie określa sfer niebieskich aniołów, a nawet potępia przesadny kult aniołów (19,10; 22,8 n.), natomiast wzbogaca wieloma szczegółami rolę aniołów w dziejach zbawienia i w eschatologii, w porównaniu z Ewangeliami. Mimo to, angelologia Apokalipsy Jana nie zawiera w sobie nowych doktrynalnych prawd.

#### B. W Ewangelii św. Jana

W Ewangelii Jana mamy tylko trzy wypowiedzi, gdzie autor wspomina o aniołach, a i te nie są zbyt pewne, np. 5,4 i 12,29. Omówimy teraz poszczególne miejsca traktujące o aniołach w Ewangelii Jana.

<sup>51</sup> Dz 5,19; 8,26; 12,7; 27,23 i inne.

<sup>52</sup> Dobrzy aniołowie: Gal 4,14; Kol 1,16—20; Ef 1,21; 3,10; 2 Kor. 11,14; 1 Tym 5,21 i inne. Złe potęgi: 1 Kor 2,8; 6,3; Ef 6,11; Kol 1,13 n. Por. H. Schlier, jw. s. 162. H. Schlier: Mächte und Gewalten in Neuen Testament. W: H. Schlier, Besinnung, jw. s. 146—159.

<sup>53</sup> Zob. 1 Tes 4,16; Ef 1,21; Kol 1,16.

<sup>54</sup> Piotr w swoich listach jest zgodny z doktryną Pawła. Por. 1 P 1,12; 3,22.

<sup>55</sup> Mt 1,20.24; 2,13.19.22.

<sup>56</sup> Łk 1,11; 2,9 n.; Dz 10,4; por. Mk 16,58; Mt 28,4—8; Hbr 2,2; 12,20; Ap 15,10; 22,8.

<sup>57</sup> Zob. Łk 24,34; Dz 9,17; 13,31; 26,16; 1 Kor 15,5 n.; 1 Tym 3,16. Por. E. Pax: Epiphaneia, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie. München 1955 s. 171, 188. H. Schlier: Die Engel, jw. s. 166 n.

<sup>58</sup> Por. M. Bouttier: Ange. VB, s. 18. W. Grossou: Der Engelglaube, jw. s. 391. H. Schlier: Die Engel, jw. s. 161. A. Jankowski: Angelologia, jw. s. 54.

<sup>59</sup> O funkcji aniołów z Apokalipsy w liturgii niebieskiej mówi E. Paterson: Das Buch von den Engel. Leipzig 1935 s. 19 n. oraz W. Grossou: Engel, jw. s. 393. A. Jankowski: Angelologia, jw. s. 55 n.

<sup>60</sup> Tylko podaje jedno znane imię — archanioł Michał.

J 5,4 jest częścią opisu uzdrowienia chorego nad sadzawką Betesda w Jerozolimie. Relacja o tym zdarzeniu nie ma miejsc paralelnych w Ewangeliach synoptycznych, dodatkowy zaś kłopot sprawia sama krytyka tekstu. Podczas drugiego przyjscia do Jerozolimy Jezus ujrzał człowieka leżącego przy sadzawce, której poruszające się wody miały moc leczniczą. Nie mając człowieka, który wniósłby go, jako pierwszego do poruszonej wody, ów chory cierpiał dalej. Jezus okazując miłosierdzie uzdrowił tego chorego mimo szabatu. Na takim tle występuje tekst o aniele, wyjaśniający skąd owa woda posiada moc leczniczą: „Anioł bowiem zstępował w stosownym czasie i poruszał wodę. A kto pierwszy wchodził po poruszeniu się wody, doznawał uzdrowienia niezależnie od tego, na jaką chorobę cierpiał” (J 5,4).

Tekst ten jest krytycznie niepewny<sup>61</sup>. Brak tego tekstu w najstarszych i najpoważniejszych kodeksach: Synaickim (IV w.), Watykańskim (IV w.), Efrema (IV w.), Bezy (IV w.) oraz w papirusie Bodmera II z II—III w. i Rylandsa z II w. a także w wielu kodeksach minuskułowych<sup>62</sup> i najstarszych przekładach sahidyckich z II—III w. i syryjskich z V w. Za tekstem przemawiają: kodeks Aleksandryjski z IV w. oraz inne kodeksy z VIII—IX w.<sup>63</sup> i wiele późniejszych kodeksów minuskułowych.

Biorąc pod uwagę najstarsze kodeksy, jak: Synaicki, Watykański, Efrema i Bezy oraz najstarsze papirusy: Bodmera II i Rylandsa, należałoby uznać ten wiersz o aniele poruszającym wodę, która przez to miała swoją leczniczą moc, za nieautentyczny, dodany jako glosa marginalna interpretująca tekst<sup>64</sup>. Prawdopodobnie przepisywacze chcieli uzasadnić, aby nie było wątpliwości, skąd woda sadzawki Betesda posiada taką leczniczą moc. Znając dotychczasowe stanowisko Starego Testamentu i literatury pozabiblijnej żydowskiej<sup>65</sup>, która traktowała aniołów jako wysłanników i sługi Boga, którzy występowali tylko z Bogiem lub w Jego imieniu, łatwo się domyśleć, że korektorzy, dodając tę glosę, pragnęli pokazać, że leczniczy charakter wody pochodzi wyłącznie od Boga, który

<sup>61</sup> Por. M. Zerwick: *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae 1960 s. 219. Zob. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Wyd. E. Nestle. Stuttgart 1962. Nestle podał nasz wiersz tylko w tekście łacińskim.

<sup>62</sup> Do takich m.in. należą: P 1.22 (w. III—IV) oraz LTZ (w. V—VIII) oraz 33.579. 892.1241 i inne.

<sup>63</sup> Konkretnie kodeksy: EFGHSVY.

<sup>64</sup> Por. F. M. Braun: *Evangile selon saint Jean*. Paris 1935 s. 31 n. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*. Paris 1936 s. 134 n. E. Schick: *Das Evangelium nach Johannes*. Würzburg 1956 s. 56. F. Tillmann: *Das Johannesevangelium*. Bonn 1931 s. 122. T. Zahn: *Das Evangelium des Johannes*. Leipzig 1921 s. 285 n. A. Wikenhauser: *Das Evangelium nach Johannes*. Regensburg 1957 s. 139.

<sup>65</sup> W midraszach żydowskich często spotykamy ducha Pana, poruszającego wodę, aby w ten sposób pomóc ludziom w dojściu do świętości. Tego ducha Żydzi nazywają aniołem morza lub aniołem wody. Zob. *Str Bill*, B. III s. 454.

posługuje się aniołem. Jezus zaś, który uzdrawia bez wody leczniczej, ale samym słowem, ma moc Bożą, co zresztą zostało później wypowiedziane przez samego Jezusa w rozmowie z Żydami zarzucającymi Mu uzdrawianie w szabat, słowami: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja działam” (w. 17). Druga zaś część wiersza, mówiąca o tym, że kto pierwszy wejdzie do poruszonej wody przez anioła, ten dostąpi uzdrowienia, jest niczym innym, jak tylko wyraźniejszą interpretacją rozmowy chorego z Jezusem. Chory skarży się, że zanim on doczołga się do poruszonej wody, to już ktoś pierwszy ubiegnie go i zostanie uleczony. Z tego wynika, że tylko ten pierwszy wstępujący do poruszonej wody mógł być uzdrowiony<sup>66</sup>.

W drugim tekście o aniołach 12,29, Jan relacjonuje wątpliwą opinię Żydów o głosie, który oni poczytali za głos z nieba: „Tłum stojący usłyszał (ten głos) i mówił: «zagrzmiało!»! Inni mówili: «anioł przemówił do niego»”.

Jezus mówił uczniom i ludziom o swej godzinie męki i uwielbienia. Poddając się tej godzinie cierpienia i uwielbienia prosi On Ojca: „uwielbij imię Twoje”. Na te słowa rozległ się głos z nieba: „uwielbiłem i znowu uwielbię”. Jedni ze stojących mówili, że zagrzmiało a inni, że anioł przemówił do Jezusa. Jezus nie potwierdził zdania ani jednych, ani drugich, lecz orzekł, że głos rozległ się ze względu na słuchających, ponieważ godzina cierpienia i śmierci będzie sądem nad światem. Interpretacja tego głosu bardziej zbliżona jest do analogicznego głosu z nieba przy Przemienieniu (Łk 9,31), niż do głosu anioła pocieszyciela podczas cierpienia Jezusa w Getsemani (Łk 22,43)<sup>67</sup>.

Dlaczego była rozbieżność zdań co do głosu z nieba? Słuchaczami byli tam Żydzi i Grecy (w. 20). Na pewno jedni uważali „grzmot”, jako znak Boga Ojca na inwokację Jezusa, czyli byłby to głos Boga<sup>68</sup>. Inni, ostrożniejsi, nie chcieli włączać samego Boga w sprawy świata i z delikatności wspomnieli o wysłanniku aniele, który przemówił w imieniu Boga. Jest to tylko potwierdzenie dotychczasowych poglądów na rolę anioła w życiu świata żydowskiego, który pragnie widzieć w aniele sługę i wykonawcę tego, co Bóg polecił.

Ostatnia relacja o aniołach w Ewangelii Jana 20,12—13 dotyczy opisu pustego grobu po zmartwychwstaniu Pana: „Maria Magdalena... ujrzała dwóch aniołów w bieli siedzących, jednego przy głowie, a drugiego przy nogach, w miejscu, gdzie leżało ciało Jezusa. I rzekli do niej: „Niewiasto

<sup>66</sup> Żydzi uważali, że Bóg poprzez wodę wysyła błogosławieństwo uzdrawiając ludzi. Por. Str Bill, B. III s. 453 n.

<sup>67</sup> Por. Dn 4,28; Mk 1,11 n.; Dz 9,4; 11,9; M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 333 n.

<sup>68</sup> Por. 1 Krl 12,18; Job 37,4; Ps 28,3—9.



czemu płaczesz?"<sup>69</sup>. Odpowiedziała im: „Zabrano Pana mego i nie wiem, gdzie Go położono". Po tym stwierdzeniu zaafierowana tym, co się stało, Maria Magdalena, spotyka Jezusa, nie poznaje Go, a gdy dał się rozpoznać, poleca jej zanieść wiadomość Apostołom o zmartwychwstaniu.

Także i w tym tekście nie możemy wiele powiedzieć o aniołach. Niektórzy z egzegetów, poza krótkim wspomnieniem, że tam byli dwaj aniołowie, w ogóle tego faktu nie biorą pod uwagę, jakby ten szczegół nie miał dla nich żadnego znaczenia<sup>70</sup>. I znów należy się odwołać do angeliologii Nowego Testamentu, która przypisuje chwałę (*doxa*) ujawniającą się w mocy i świętości aniołów. Pojęcie chwały jest bowiem najczęściej połączone z aniołami<sup>71</sup>. Ta chwała anioła jest promieniejąca, gdy oblicze jego lśni jak słońce a ziemia była oświetlana jego blaskiem<sup>72</sup>. Dlatego w opisach przedstawiano anioła zwykle w białej, jasnej, błyszczącej szacie<sup>73</sup>.

Porównując opisy synoptyków o zmartwychwstaniu Pana, zauważamy, że wszyscy, wspominają o aniele lub aniołach w grobie Jezusa ubranych w białe szaty. Przekaz Mateusza i Marka jest bardzo podobny. Obaj opisują jednego anioła, a Marek przedstawił go nawet w postaci młodzieńca ubranego w białą szatę i siedzącego w grobie Pana. Tego to młodzieńca przestraszyły się wchodzące niewiasty<sup>74</sup>. Mateusz zaś mówi o zstąpieniu anioła z nieba, który odsunął kamień z grobu Pana, usiadł na nim i rozmawiał z niewiastami: „Postać jego była jak błyskawica, a szaty jego białe jak śnieg"<sup>75</sup>. Opis bardziej podobny do Janowego podaje Łukasz, przedstawiający aniołów w postaci dwóch mężczyzn w lśniących szatach i zjawiających się w grobie Pana<sup>76</sup>. Jan wyraźnie mówi o aniołach, nie podaje jednak pod jaką postacią ci aniołowie występują, lecz, że siedzieli w grobie Pana i byli odziani w białe szaty. Jan mówi wprost o aniołach jako istotach, które można zobaczyć.

Biorąc pod uwagę opisy o zmartwychwstaniu Pana, wszyscy autorzy, podają pierwszy fakt zmartwychwstania, jaki okazał się ludziom najbliższym Jezusowi, z aniołami w białej lub błyszczącej szacie. Co oznacza chwałę Pana zmartwychwstałego i chwalebne działanie Boga Ojca przez

<sup>69</sup> W tym miejscu kodeks Bezy z V w. i 579 oraz niektóre przekłady syryjskie dodają: „czego szukasz", ale jest to tylko dodatek wyjaśniający.

<sup>70</sup> Por. G. Schiwy: *Weg ins Neue Testament*. Würzburg 1966 B. II s. 148. F. M. Braun: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 475 n. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 509 n. E. Schick, jw. s. 171. F. Tillmann, jw. s. 334. T. Zahn, jw. s. 674 n.

<sup>71</sup> Por. Łk 9,26; Mt 8,38; 16,27; 24,30; 25,31; oraz Łk 2,9; Hbr 9,5; 2 P 2,10; Jud 8.

<sup>72</sup> Zob. Ap 10,1; 18,1.

<sup>73</sup> Zob. Mk 16,5; Dz 1,10; 10,30. Por. Mt 17,2; 28,3; H. Schlier: *Die Engel*, jw. s. 164.

<sup>74</sup> Mk 16,1—8.

<sup>75</sup> Mt 28,1—8, szczególnie w. 2—3.

<sup>76</sup> Łk 24,1—9, zwłaszcza w. 4—5.

swych wysłanników-aniółów. Ich obecność w grobie Jezusa znaczy, że wielkie dzieła Boże dokonały się właśnie w tym miejscu, a aniółowie są widzialnym znakiem chwały Bożej w pustym już grobie.

Widzimy, że angelologia Ewangelii Jana jest bardzo uboga, ponieważ 5,4 nie jest Janowym tekstem a jedynie późniejszym, wyjaśniającym dodatkiem. W 12,29 jest tylko poddana w wątpliwość opinia słuchaczy Jezusa na temat głosu z nieba, czy jest to głos aniola, czy też w inny sposób Bóg Ojciec potwierdził słowa Jezusa. Jan w tym opisie nie opowiada się ani za, ani przeciw którejkolwiek opinii — tylko relacjonuje. Podobnie rzecz się ma z ostatnim wspomnieniem Jana o aniółach podczas zmartwychwstania, gdzie podaje ówczesne przekonanie, zresztą opisane przez wszystkich ewangelistów, że w grobie lub przy odwalonym kamieniu był obecny anioł w białych szatach. Jeśli już Jan mówił coś o aniółach, to tylko to, co było już znane u synoptyków. Możemy powiedzieć, że Jan jakoś dziwnie unikał w swej Ewangelii wzmianek o aniółach.

Dlatego zrozumienia wiersza o wstępowaniu i zstępowaniu aniółów Bożych na Syna Człowieczego i w ogóle angelologii należało szukać poza Ewangelią Jana. Jak już powiedzieliśmy, Apokalipsa nie szczególnie nowego nie wniosła do angelologii. Synoptycy zaś opierający się na Starym Testamencie łączą angelologię z odkupieńczym dziełem Jezusa, Jego ekonomią zbawienia a zwłaszcza Jego chwałą przy przyjściu na ten świat. Rzadziej występują aniółowie podczas Jego publicznej działalności a częściej podczas Jego męki, śmierci i zmartwychwstania oraz przy chwalebny przyjściu w eschatologii.

### 3. ANIOŁOWIE BOŻY W KSIĘDZE RODZAJU 28,12 I U J 1,51

Jak więc wytłumaczyć aniółów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego (1,51)? Ze względu na angelologię nie możemy powiedzieć, że był to zwrot charakterystyczny dla teologii Jana, ponieważ Jan w swej Ewangelii raczej unikał tematyki angelologicznej. Nie ma też wyraźnego podobieństwa ten tekst w angelologii synoptyków czy też w Apokalipsie. Zostaje więc pytanie, skąd Jan zaczerpnął taki temat. Czy jest jakieś podobieństwo w Piśmie św., z którego mógłby Jan przejąć tę tematykę i co chciał przez to powiedzieć, zamykając swój pierwszy, programowy rozdział.

Wydaje się, że można znaleźć odpowiednik angelologii Jana 1,51 w Rdz 28,12, ponieważ jedynie tam jest mowa o aniółach Bożych wstępujących i zstępujących, chociaż różne są okoliczności jednego i drugiego epizodu. Poza tym należałoby to podobieństwo udokumentować i wyciągnąć z niego wnioski, bo nie wszyscy autorzy, zajmujący się tą problematyką, zgadzają się na pokrewieństwo tekstu Jana z księgą Rodzaju.

Tekst księgi Rodzaju traktujący o aniołach we śnie Jakuba brzmi: „Miał wtedy (Jakub) taki sen: Oto drabina stała na ziemi a<sup>77</sup> wierzchołkiem sięgała nieba i oto aniołowie Boży wstępowali i zstępowali po niej. I oto Jahwe stanął przed nim i powiedział: «Jestem Jahwe, Bóg ojca twego Abrahama i Bóg Izaaka, Ziemię, na której leżysz, dam tobie i potomstwu twemu»” (Rdz 28,12).

Szczególnie chodzi nam o to, jaką rolę odgrywają aniołowie wstępujący i zstępujący i jaki to może mieć związek z Janowym tekstem o wstępowaniu i zstępowaniu aniołów w J 1,51?

Problemem tym zajmowano się już wcześniej i różnie tę łączność interpretowano. Ostatnio W. Michaelis<sup>77</sup> rozwiązując problem opisu Janowego 1,51 na kanwie snu Jakuba (Rdz 28,12) i powiązania problemu Syna Człowieczego z aniołami, stara się wykazać brak jakiegokolwiek związku między tymi miejscami. Natomiast P. J. Fritsch<sup>78</sup>, H. Windisch<sup>79</sup> i G. Quispel<sup>80</sup> podejmując ten sam temat, bardzo wyraźnie oparli się na teologicznym znaczeniu snu Jakuba i starali się przetransponować symboliczne znaczenie tego snu na teren Ewangelii Jana i przepowiedni Jezusa o aniołach Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego.

W. Michaelis<sup>81</sup> odrzuca powiązanie J 1,51 z Rdz 28,12 rozpatrując tylko łączność tych miejsc przez identyczne sformułowanie *ana-* i *katabainein* (wstępować i zstępować). We śnie Jakuba oznacza to nie jednorazowe, ale stałe wstępowanie i zstępowanie aniołów i jest tylko utartym zwrotem żydowskim, kolejność zaś nie odgrywa tu żadnej roli<sup>82</sup>. Gdyby ta kolejność miała znaczenie, wówczas u Jana 1,51 *epi* (na) byłoby tylko dołączone do *katabainein*, a ono odnosi się do całości. Tę trudność starał się wytłumaczyć G. Quispel<sup>83</sup> przez logiczne odniesienie się *epi* do *ana-bainein* powołując się na niebieskie pochodzenie Syna Człowieczego. Te uwagi co do trudności związanej ze zrozumieniem zstępowania i wstępowania aniołów, chociaż są słuszne, bo do kogo innego ono się odnosi i na innym miejscu występuje w księdze Rodzaju a w innych okolicznościach u św. Jana, to raczej potwierdzałyby pokrewieństwo tych tekstów, przynajmniej jeśli chodzi o wstępowanie i zstępowanie aniołów, a nie świadczą o braku związku między nimi. Następnie W. Michaelis<sup>84</sup> pomniej-

<sup>77</sup> W. Michaelis, jw. s. 562—578, szczególnie s. 568—576.

<sup>78</sup> P. J. Fritsch, jw. s. 3—11.

<sup>79</sup> H. Windisch, jw. s. 215—233.

<sup>80</sup> G. Quispel, Nathanael und der Menschensohn (Joh 1,51). ZNW 47 (1956) s. 281—283.

<sup>81</sup> W. Michaelis, jw. s. 568 n.

<sup>82</sup> Powołuje się w tym wypadku W. Michaelis na utarty sposób mowy w języku niemieckim, gdzie przy częstym ruchu mówimy raczej „Auf und Ab”, a nie odwrotnie.

<sup>83</sup> G. Quispel, jw. s. 282.

<sup>84</sup> W. Michaelis, jw. s. 569.

sza możliwość powiązania tych tekstów tematyką angelologiczną, chociaż stwierdza, że tylko poprzez tę cechę występuje jedyna zgodność między nimi i od razu zaznacza, że należy zwrócić szczególną uwagę na to, ile motywów z Rdz 28,12 brak u Jana. Jako zasadnicze różnice podaje: W Księdze Rodzaju występuje Jakub, on śpi i ma widzenie we śnie, jest tam drabina sięgająca nieba, Jakub śpi na kamieniu a następnie Bóg z nim rozmawia. We śnie Jakuba niebo otwarte nie jest wyraźnie przedstawione a należy się dopiero tego domyślać. Dalej upierając się przy *katabainein epi* — (zstępować na) Syna Człowieczego, W. Michaelis szuka jednorazowego odpowiednika w życiu Jezusa, ponieważ — jak twierdzi — wstępowanie i zstępowanie aniołów we śnie Jakuba, przynajmniej podczas snu Jakuba było trwałe, jako stały kontakt między niebem a ziemią pojmowane, chociaż nie wiadomo, czy oni zstępują po drabinie na ziemię, czy na Jakuba, a u Jana wiadomo, że w przyszłości zstąpią na Syna Człowieczego. I w tym wypadku widzi on różnicę.

Dlatego W. Michaelis sięga w swych poszukiwaniach do tekstu o kuszeniu Pana Jezusa na pustyni, opisanego przez synoptyków, gdzie widzi jednorazową służbę aniołów, która ma być wyrazem niewidzialnego, stałego kontaktu Jezusa z Ojcem. W tym kuszeniu i służbie aniołów widzi realizację zapowiedzi Janowej<sup>85</sup> i dlatego odrzuca powiązanie z Mt 26,53, gdzie jest mowa, że Jezus mógłby prosić Ojca, a dałby Mu zastępy aniołów na Jego obronę. Dowodząc w dalszym ciągu braku powiązania między snem Jakuba a zagadkową zapowiedzią Jezusa, W. Michaelis powołuje się na różne osoby, że w jednym wypadku występuje Jakub a w drugim Syn Człowieczy. Natomiast H. Windisch<sup>86</sup> stara się twierdzić, że Syn Człowieczy nie jest ucieleśnieniem kamienia, na którym spał Jakub, ale samym Jakubem. Cały ten wywód o braku łączności tych dwóch tekstów i twierdzenie, że Rdz 28,12 nie ma żadnego wpływu na J 1,51, przeprowadził W. Michaelis<sup>87</sup>, aby przestrzec przed pobieżnym porównywaniem tych tekstów i wyciąganiem takich wniosków jak: Syn Człowieczy jest bramą nieba, jest kamieniem, na którym śpi Jakub lub jest samym Jakubem. Na końcu stwierdza Michaelis, że Syna Człowieczego nie łączy z opowiadaniem o śnie Jakuba a zapowiedź o widzeniu Syna Człowieczego nie odnosi się do eschatologii lecz na przyszłe, ziemskie życie Jezusa i oznacza: „zobaczycie moją zupełną wspólnotę z Bogiem”<sup>88</sup>.

Natomiast P. J. Fritsch<sup>89</sup> w swym artykule o wstępowaniu i zstępowaniu aniołów, łączy logion Janowy ze snem Jakuba w Betel. Treść Janową pragnie wyjaśnić perykopą księgi Rodzaju, ponieważ, jak zaznacza,

<sup>85</sup> Tamże s. 573. Por. J 12,27 z Mk 14,3 n. i J 12,28 z Mk 1,11.

<sup>86</sup> H. Windisch, jw. s. 220.

<sup>87</sup> W. Michaelis, jw. s. 575.

<sup>88</sup> Tamże, s. 578.

<sup>89</sup> P. J. Fritsch, jw. s. 3—11.

cały Stary Testament jest prorocstwem, do którego należy się odwoływać<sup>90</sup>. Przenosi interpretację snu Jakuba na relację Janową. Uczniowie Jezusa są prawdziwym Jakubem, Izraelem i ludem wybranym. Jak Bóg okazał się Jakubem w Betel, tak uczniowie zobaczą mieszkanie Boga na ziemi i połączenie nieba z ziemią w osobie Jezusa, której nie można przyrównać, ani do Jakuba, ani do drabiny, lecz do sanktuarium w Betel, które było symbolem łączności nieba z ziemią i miejscem zamieszkania Boga na ziemi<sup>91</sup>. Więc Syn Człowieczy jest domem Bożym i bramą nieba.

Następne, ciekawe ujęcie łączenia wizji Jakuba z tekstem Janowym podaje H. Windisch<sup>92</sup> w artykule o angelofaniach. Interpretując tekst Janowy również w świetle wizji Jakuba przyjmuje, że Syn Człowieczy nie jest ucieleśnieniem kamienia lecz raczej samym Jakubem<sup>93</sup>, a aniołowie poprzez komunikację między niebem a ziemią obrazują tylko chwałę Syna Człowieczego<sup>94</sup>. Jednak przy analizowaniu angelologii u J 1,51 powołuje się H. Windisch na Mt 26,53, gdzie Jezus poucza Piotra, że gdyby chciał to prosiłby Ojca, a Ojciec wysłałby na Jego obronę zastępy aniołów<sup>95</sup>. Dalej stara się tłumaczyć angelologię łącząc ją z tematyką Syna Człowieczego tak u Jana, jak i u synoptyków, nie wziął jednak pod uwagę faktu, że Jan w swej Ewangelii unika tematyki angelologicznej.

Ostatnio ciekawie rozpracowuje pierwszy rozdział Ewangelii Jana M. E. Boismard<sup>96</sup>. On również logion J 1,51 stara się interpretować na kanwie wizji Jakubowej. Przy tym jest zdania, że Syn Człowieczy z 1,51 nie odpowiada Jakubowi z Rdz 28,12 lecz tym Jakubem-Izraelem jest prawdziwy Izraelita-Natanael, który zobaczy aniołów wstępujących i zstępujących a Syn Człowieczy nie zastępuje tu drabiny, po której poruszają się aniołowie jako jawne znaki chwały Bożej.

Z przedstawionych opinii widać niejednokrotnie rozbieżność odnośnie do problemu powiązania wizji Jakuba z przepowiednią Jezusa w Ewangelii Jana. To, co u jednego autora zaprzecza temu połączeniu, to u innego będzie potwierdzało to powiązanie. Tak miała się sprawa z wyrażeniem „wstępować i zstępować” aniołów Bożych<sup>97</sup>, które występuje w obu wypadkach i świadczyłoby raczej za powiązaniem tych tekstów mimo różnych okoliczności, ponieważ wypowiedź Jezusa nie jest dosłownym

<sup>90</sup> O tym mówi sam kontekst rozmowy Filipa z Natanaelem w. 45. Por. J 3,10; 5,39 n.; 20,9; por. także J 1,1 i Rdz 1,1; J 1,23 i Iz 40,3; J 2,17 i Ps 69,10; J 6,45 i Iz 54,13; J 12,15 i Iz 40,9 i Zch 9,9.

<sup>91</sup> Zob. P. J. Fritsch, jw. s. 8. Por. także J 2,20 n. i 1,14.

<sup>92</sup> H. Windisch, jw. s. 215—233.

<sup>93</sup> Tamże s. 220.

<sup>94</sup> Opis 1,51 uzupełnia i objaśnia H. Windisch przez 1,18, gdzie jest mowa o pre-egzystencji Jezusa.

<sup>95</sup> Zob. H. Windisch, jw. s. 225 n.

<sup>96</sup> M. E. Boismard: *Du baptême à Cana*, Paris 1956, szczególnie s. 95—131.

<sup>97</sup> Por. G. Quispel, jw. s. 282. W. Michaelis, jw. s. 568 n.

cytatem z księgi Rodzaju. Trudno przyznać rację W. Michaelisowi<sup>98</sup>, który sądzi, że te teksty nie mają ze sobą nic wspólnego, ponieważ występują w nich różne postacie, sytuacje i ramy czasowe. Te różnice tylko potwierdzają, że J 1,51 nie jest dosłownym cytatem Rdz 28,12 a raczej chodzi o zbieżne idee, zawarte w tych tekstach i rzutujące na interpretację późniejszego tekstu. W. Michaelis położył nacisk na dosłowne, niemal literalne zestawienie tych tekstów a nie zwrócił uwagi na podobieństwo tematyczne, ideowe a nawet symboliczne. Łączy on z tekstem Janowym 1,51 moment kuszenia Pana Jezusa na pustyni a zarazem odrzuca powiązanie tego tekstu z Mt 26,53. Nie wiadomo, jakie kryteria miałyby potwierdzać jedno a zaprzeczać drugiemu, gdyż jakkolwiek w obu tekstach jest mowa o aniołach, to brak w nich literalnego podobieństwa, jakiego domagał się W. Michaelis w powiązaniu Rdz 28,12 i J 1,51. Brak przecież charakterystycznego wstępowania i zstępowania aniołów i innych okoliczności w przepowiedni Jezusa a sama idea Synostwa Człowieczego nie wystarczy.

pozytywnym tego krytycznego nastawienia W. Michaelisa będzie ostrożność w jednoznacznie interpretowanym powiązaniu naszych tekstów i dopatrywaniu się dokładnych odpowiedników tekstu Rdz 28,12 w J 1,51. Przeciwna interpretacja, doszukująca się ścisłej więzi tych tekstów, dopatrująca się wszystkich odpowiedników jednego tekstu w drugim, też nie jest do przyjęcia. I tak u P. J. Fritscha odpowiednikiem Jakuba są uczniowie Jezusa, a sam Jezus przyrównywany był do sanktuarium w Betel, do domu Bożego i bramy nieba.

Do innego wniosku dochodzi H. Windisch utożsamiając Jezusa z Jakubem a przy okazji zaprzecza opinii, że Syn Człowieczy mógłby być porównany do kamienia lub sanktuarium w Betel. Przecież to Jakub widział we śnie aniołów a Jezus zapowiada uczniom, że właśnie oni mają ujrzeć aniołów. Tej opinii H. Windischa zaprzecza także M. E. Boismard podając własną, że Jakubem ze Starego Testamentu nie jest Syn Człowieczy ale prawdziwy Izraelita-Natanael. Nie da się zaprzeczyć, że Natanael jest prawdziwym Izraelitą, ale ciekawi nas fakt, kiedy Natanael zobaczy aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego i czy to ma swoje uzasadnienie w dalszym ciągu Nowego Testamentu.

Nawet z powyższych rozbieżności zaobserwowanych w interpretacji obu tekstów niedwuznacznie wynika, że istnieje powiązanie wizji Jakuba z zapowiedzią Jezusa u J 1,51<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> W. Michaelis, jw. s. 569.

<sup>99</sup> Poza wspomnianym W. Michaelis, jw. s. 562—578, wszyscy autorzy, zajmujący się tekstem J 1,51, wskazują na powiązanie jego z wizją Jakuba. Poza omówionymi i wymienionymi autorami por. F. M. Braun, jw. s. 327. F. Tillmann, jw. s. 77. E. Schick, jw. s. 32. A. Wikenhauser, jw. s. 70. W. F. Howard — A. J. Gossip: *The Gospel according to St John*. New York 1952 s. 489. A. Du-

Należy teraz zbadać, na czym polega ta więź i na ile księga Rodzaju w tym wypadku wpłynie na interpretację końcowego wiersza pierwszego rozdziału Ewangelii Jana. Najpierw należy omówić wizję Jakuba, wyciągnąć teologiczny sens a następnie zobaczyć jakie jest powiązanie tej wizji i na ile ona wpłynęła na podobny tekst Janowy.

Jakub wyszedł z Berseby i udawał się do Haran, by znaleźć sobie żonę wśród córek krewnego Labana. Podczas podróży „Miał on wtedy taki sen: Oto drabina stała na ziemi, a wierzchołkiem sięgała nieba, a oto aniołowie Boży wstępowali i zstępowali po niej. I oto Jahwe stanął przed nim i powiedział: «Jestem Jahwe, Bóg ojca twego Abrahama i Bóg Izaaka. Ziemię, na której leżysz dam tobie i potomstwu twemu. Potomstwo twoje stanie się liczne jak proch ziemi i rozprzestrzenisz się na zachód i na wschód, na północ i na południe; w potomstwie twoim będą błogosławione wszystkie pokolenia ziemi. Oto ja będę z tobą i będę cię strzegł wszędzie, gdziekolwiek pójdziesz i sprowadzę cię do tej ziemi, gdyż cię nie puszcze, aż nie uczynię tego, co ci przyrzekłem». Jakub obudził się ze snu i rzekł: «Prawdziwie Jahwe jest na tym miejscu, a ja nie wierzyłem». I zląkł się (Jakub) i powiedział: «O, jak straszne jest to miejsce. To nic innego jak dom Boga i brama niebios»” (Rdz 28,12—17).

Cały ten opis jest wyjaśniającą ilustracją wiersza 12 i 13. Słowa Jahwe interpretują niezrozumiały początkowo sen o aniołach wstępujących i zstępujących po drabinie. Termin „drabina” poza tym opisem nie występuje w Piśmie św. W Egipcie drabina prowadząca do nieba symbolizowała łączność ludzi ze sprawami niebieskimi a także ułatwiała ona pośmiertną podróż duszy do nieba<sup>100</sup>.

Także wieże mezopotamskie miały na celu przybliżenie się człowieka do bóstwa mieszkającego na szczycie, w górze; miały też połączyć sprawy ziemskie z niebieskimi<sup>101</sup>.

Po drabinie wstępowali i zstępowali aniołowie Boży. Aniołowie zazwyczaj przekazywali na ziemię rozkazy Boże i z polecenia Jahwe, opiekowali się ludźmi i wszystkimi sprawami ziemskimi<sup>102</sup>. A zatem sam obraz drabiny, a tym bardziej wstępowania i zstępowania aniołów Bożych uświadamia śpiącemu Jakubowi, że wszedł w kontakt ze sprawami Bożymi i znajduje się na miejscu świętym, co zostało potwierdzone w dalszych wierszach, gdzie jest przedstawiona rozmowa Boga z Jakubem<sup>103</sup>,

rand: *Evangile selon saint Jean*, Paris 1927 s. 51. W. Szczepański — W. Prókulski: *Nowy Testament. Cztery Ewangelie oraz Dzieje Apostolskie*, Poznań 1932, s. 457. G. Schiwy, *iw.* s. 34.

<sup>100</sup> Por. A. Erman: *La religion des Egyptiens*, Paris 1937 s. 256, 332. A. Clamer: *La Genèse*, Paris 1953, s. 355.

<sup>101</sup> Por. A. Parrot: *Ziggurats et Tour de Babel*, Paris 1949 s. 217. H. Junker: *Das Buch Genesis*, Würzburg 1955 s. 98.

<sup>102</sup> Por. Job 1,7; Zch 1,10.

<sup>103</sup> Zob. S. Łach: *Księga Rodzaju, Wstęp — Przekład z oryginału, Komentarz*, Poznań 1962 t. I cz. 1 s. 425.

w której Jahwe przedstawia się Jakubowi i, aby nie miał wątpliwości, ponawia dawne obietnice. Jakubowi przyrzeka wierne wypełnienie tej obietnicy; opiekę w czasie niebezpieczeństwa i stałą obronę. Po swym śnie Jakub stwierdza, że znalazł się na miejscu świętym, gdzie Bóg przebywał i stąd jego trwoga<sup>104</sup>. Dlatego Jakub uważa, że to jest miejsce kultu, dom Boży i brama niebios łącząca niebo z ziemią a na dowód tego postawił stelę, wylał na nią oliwę i nadał temu miejscu nazwę Betel.

Aniołowie Boży wstępujący i zstępujący obrazują tu obecność Boga<sup>105</sup>, są wojskiem niebieskim, uprzedzają przyjście Jahwe, który zjawia się nieco później. Aniołowie są tu sługami i świadkami działania Bożego, ingerencji Jahwe w przyszłe życie Jakuba<sup>106</sup>. Sam Jakub potwierdził swym zachowaniem i słowami, że jest to miejsce święte i brama nieba, ponieważ Bóg na tym właśnie miejscu wszedł w relację ze sprawami ziemskimi, poprzedzony przez obraz drabiny i aniołów. Drabina więc symbolizuje połączenie nieba z ziemią a aniołowie są łącznikami między Bogiem i ludźmi oraz zapowiadają łaskawość i bliskość Boga<sup>107</sup>.

Na czym polega podobieństwo i bliskość wypowiedzi Jezusa o aniołach Bożych wstępujących i zstępujących (J 1,51) z wizją Jakuba? Biorąc pod uwagę omówionych już wcześniej autorów traktujących o związku Rdz 28,12 z J 1,51 jak: W. Michaelis, P. J. Fritsch, H. Windisch oraz komentatorów jak: T. Zahn<sup>108</sup>, M. J. Lagrange<sup>109</sup>, F. Tillmann<sup>110</sup> i innych, już wcześniej wymienionych oraz R. Schnackenburga<sup>111</sup>, należy stwierdzić, że J 1,51 nie jest nawet zmodyfikowanym cytatem z Rdz 28,12. Na pewno Jezus myślał o śnie Jakuba i jego wydźwięku teologicznym, kiedy tak wyraźnie i dokładnie wspomina część opisu wizji Jakuba, a mianowicie o aniołach Bożych wstępujących i zstępujących. Także, chociaż nie wspomina o drabinie, mówi o tym, co ta drabina mogła oznaczać, a mianowicie połączenie nieba z ziemią, którą Jezus zastępuje zwrotem „otwarte niebo”. Jednak najściślej te nasze dwa teksty i z nimi związane obrazy wiąże wyrażenie „aniołowie Boży wstępujący i zstępujący”.

W Nowym Testamencie *anabainein* (wstępować) spotykamy przy określeniu lokalnego przemieszczania z ukierunkowaniem w górę lub na jakieś wzniesienie<sup>112</sup>. Ważniejsze jest dla nas wstępowanie (*anabainein*)

<sup>104</sup> Por. Iz 6,5 n.

<sup>105</sup> Aniołowie obrazują obecność Boga. Por. StrBill, jw. B, II s. 372.

<sup>106</sup> Por. Rdz 33,2 n.; 48,15 n.

<sup>107</sup> Por. A. Clamer, jw. s. 365. H. Junker, jw. s. 98 n.

<sup>108</sup> T. Zahn, jw. s. 144 n.

<sup>109</sup> M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 51.

<sup>110</sup> F. Tillmann, jw. s. 77 n.

<sup>111</sup> R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, Teil I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4. Freiburg 1965 s. 318—320.

<sup>112</sup> *Anabainein* = halah i oznacza iść, wstępować; na górę (Mt 5,1; 14,23; 15,29), do łodzi (Mt 14,22 par), do Jerozolimy (Mt 20,17; Łk 2,4), Por. Mk 15,8; Łk 5,19 i inne.



w wypowiedziach, związanych z życiem kultowym tak Starego jak i Nowego Testamentu. Często jest to formuła na wstępowanie do Jerozolimy<sup>113</sup>, zwłaszcza w Ewangelii Jana, gdzie to wstępowanie do Jerozolimy jest terminem kultowym<sup>114</sup>, podobnie jak zstępowanie Jezusa z nieba (3,12 n.) i znów wstąpienie do Ojca (20,17). Jezus w relacji Jana jest zawsze powiązany ze światem niebieskim przez ciągły związek z Bogiem, uzewnętrzniony obecnością aniołów. Przez wstępowanie i zstępowanie aniołowie manifestują chwałę Boga, łączą ludzi z niebieskim światem i podtrzymują dzieło Syna Człowieczego na ziemi<sup>115</sup>. Wstępowanie i zstępowanie aniołów w logionie Janowym 1,51 posiada także znaczenie kultowe<sup>116</sup>. Aniołowie w opisie Janowym będą także oznaczali bliskość nieba i nierozzerwalny związek z Bogiem określony przez wstępowanie ich i zstępowanie na Syna Człowieczego. Obecność aniołów obrazuje Jego wielkość i chwałę. Dlatego nie jest ważna kolejność wstępowania i zstępowania, ani interpretacja, że „wstępować” oznacza wstąpienie aniołów z prośbami i modlitwami ludzi do Boga Ojca i Syna Człowieczego stojącego po Jego prawicy lub wstępowanie Syna do Ojca (J 11,42), a „zstępować” oznacza służbę aniołów posłanych przez Ojca do Syna Człowieczego<sup>117</sup>.

Mając na uwadze powiązanie teologiczne wizji Jakuba (Rdz 28,12) z przepowiednią Jezusa (J 1,51), zwłaszcza, co się tyczy aniołów Bożych, należy przyjąć, że w przyszłości z Synem Człowieczym będzie połączona permanentna komunikacja nieba z ziemią<sup>118</sup>, chwała Boża oraz obecność i wierna ingerencja Boga-Jahwe w przyszłe sprawy już nie Jakuba i jego generacji, ale Syna Człowieczego i Jego nowej generacji kultowej — Kościoła, który będzie miejscem świętym i bramą nieba.

Biorąc pod uwagę wnioski z angelologii zawartej w Rdz 28,12 n. oraz ich powiązanie i wpływ na J 1,51, należy stwierdzić zbieżność teologiczną angelologii tekstu Janowego 1,51, opartej na wizji Jakuba z angelologią synoptyków, która ściśle łączy się z odkupieńczym dziełem Jezusa — Syna Człowieczego, które On spełnia w powstającym Kościele. Łączy się z całą

<sup>113</sup> Por. J. Schneider: *Anabaino*, TWNT, B, I s. 517. Por. także kultowe momenty o wstępowaniu: Mt 3,16 n; Mk 1,10; Ek 18,10 a także Pp 30,12; Am 9,2; 1 Sm 2,10.

<sup>114</sup> Por. J 2,13; 5,1; 11,55 a także: Dz 3,1; 11,2; 15,2; 21,12,15; 24,11,25. Jeruzolima była dla wszystkich równoznaczna z pierwszą gminą chrześcijańską, która pamiętała mękę, zmartwychwstanie i cuda Pana. Zresztą do Jeruzolimy zawsze się wstępowało, ponieważ była położona na górze.

<sup>115</sup> Por. Ps 68,19; Ef 4,8-10. Str Bill, jw. B, III, s. 596 n. Poza tym katabainein i anabainein w Nowym Testamencie stają się terminami technicznymi oznaczającymi przyjście Zbawiciela na ziemię i Jego wstąpienie do nieba. Por. Rz 10,6 n. J. Schneider, jw. s. 519.

<sup>116</sup> Por. Rdz 28,16-19.

<sup>117</sup> Por. R. Schnackenburg, jw. s. 319.

<sup>118</sup> Por. O. Cullmann: *L'Evangile Johannique et l'Histoire du Salut*, NTS 11(1965) s. 118.

ekonomią zbawienia, a szczególnie z chwałą Syna Człowieczego w dziele odkupieńczym przy męce, śmierci i zmartwychwstaniu oraz podczas całej działalności ziemskiej Jezusa i w eschatologii.

Biorąc także pod uwagę fakt, że Jan nie miał upodobania w tematyce angelologicznej, należy przyjąć, że logion 1,51 autor Ewangelii podał tak, jak usłyszał go od Mistrza.

#### IV. SYN CZŁOWIECZY

##### I. GENEZA TYTUŁU

W tekście J 1,51 występuje tytuł Syn Człowieczy. Z jakiego podłoża ten tytuł wziął początek, kogo oznacza, jakie jest jego miejsce w Starym Testamencie, jak go przedstawiają synoptycy, a jak św. Jan? Te zagadnienia mają nam dać odpowiedź na pytanie, kim jest Syn Człowieczy w Ewangelii św. Jana.

W Nowym Testamencie Panu Jezusowi przypisywano różne tytuły tak żydowskie, jak i hellenistyczne np. Prorok, Syn Człowieczy, Syn Dawida, Mesjasz, Sługa, Mądrość, Słowo, Pan, Arcykapłan, Pocieszyciel, Światło, Życie, Zbawiciel i inne<sup>1</sup>. Żaden z tych tytułów nie został wymyślony przez Jezusa lub przez chrześcijan. Na pozór wszystkie te terminy zostały zapożyczone z ówczesnej literatury, a w rzeczywistości jest to aplikacja wzniosłych tytułów do konkretnej osoby Jezusa oraz akceptacja ich przez Jezusa i gminę judeo-chrześcijańską<sup>2</sup>. Zresztą Jezus żył i działał w środowisku żydowskim, przesiąkniętym apokaliptyką, eschatologią i ciągłym oczekiwaniem na Mesjasza<sup>3</sup>.

Nowotestamentowy termin *ho hyios tou anthropou* jest tłumaczeniem hebrajskiej formuły — *ben adam* w liczbie pojedynczej i *b(e)ne adam*

<sup>1</sup> Zob. T. Preiss: *Le Fils de l'homme*. Montpellier 1955 s. 7.

<sup>2</sup> Por. F. Hahn: *Christologische Hohetitel, Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Berlin 1965 s. 40 n. F. Hahn opiera się w tym wypadku na: S. Schulz: *Untersuchungen zur Menschensohn Christologie im Johannesevangelium*, Göttingen 1957 s. 96—124 oraz na: G. Iber: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im Neuen Testament*, Heidelberg 1953 s. 98—111, gdzie jest mowa o zależności teologii tradycyjnego tematu gminy judeo-chrześcijańskiej od apokaliptyki żydowskiej. Tytuły także nie są wymyślone przez Ewangelistę, lecz są własnością przyjętej tradycji. Por. G. Iber: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im Neuen Testament*, *ThLZ* 80(1955) s. 115.

<sup>3</sup> O wyczekiwaniu Mesjasza mówią teksty: Rdz 3,15; 49,8 n.; Lb 24,15-18; 1 Krl 7,12 n.; Jer 23,5 n.; Oz 3,4 n.; Iz 34,22 n.; Mi 5,2 oraz Iz 7,14, gdzie Mesjasz był zapowiedziany, że narodzi się z dziewicy. Przez takie narodzenie nawiąże On łączność z całą ludzkością, co jednak nie przeszkadza, aby Go przedstawiać w postaci Syna Człowieczego ukazującego się na obłokach niebieskich w majestacie (Dn 7,14), lub jako Syna Jahwe (Ps 2), czy jako króla, który wybawi Izraela. Często też z Mesjaszem łączono idee polityczne. Zob. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, Warszawa 1954 t. 2 cz. 1 s. 87 n.

bez rodzajnika lub — *b(e)ne haadam* z rodzajnikiem, w liczbie mnogiej<sup>4</sup>.

Słowo *adam* w judaizmie miało sens kolektywny. Bez rodzajnika występowało zwykle wtedy, gdy usiłowano podkreślić różnicę, jaka zachodzi między człowiekiem a innymi bytami, zwłaszcza, aby odróżnić człowieka od zwierząt<sup>5</sup>. Natomiast, kiedy określa całą ludzkość lub wszystkich ludzi, wtedy występuje z rodzajnikiem<sup>6</sup>, jak również wtedy, gdy pragnie jednego człowieka odróżnić od wszystkich innych ludzi<sup>7</sup>.

Termin *ben* u Żydów oznaczał syna w najszerszym znaczeniu. Często wyrażał pochodzenie genealogiczne tak u ludzi, jak i zwierząt<sup>8</sup>, oraz relację między uczniem i jego mistrzem, a także relację wszelkiego pochodzenia<sup>9</sup>.

Żydzi posługując się terminem *ben adam* podkreślali jedną, wspólną naturę ludzką. W liczbie pojedynczej ten termin był rzadko używany i to tylko w mowie poetyckiej dla podkreślenia opozycji między ludźmi dobrymi i złymi, aby określić ich wartość moralną, czy też aby uwydatnić ulonność i niższość wobec doskonałości aniołów i Boga<sup>10</sup>. Częściej używano tego terminu w liczbie mnogiej tak z rodzajnikiem, jak i bez, co oznaczało wiele jednostek ludzkich lub wszystkich ludzi<sup>11</sup>. Zaś w liczbie pojedynczej używano bardzo rzadko i to zawsze w sensie nieokreślonym, natomiast w sensie określonym tego terminu nie używano<sup>12</sup>.

W języku aramejskim *bar enasz* oznacza człowieka w ogóle, kogoś nieokreślonego. Forma określona posiada ogólne lub kolektywne znaczenie<sup>13</sup>, zaś forma nieokreślona oznacza jakiegoś pojedynczego człowieka<sup>14</sup>. Nigdy tego terminu nie używano w zastępstwie pierwszej osoby „ja”.

<sup>4</sup> Zob. C. Colpe: *Ho Hyios tou anthropou*, TWNT, B. VIII s. 404. Por. G. Dalman: *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898 s. 191—219. J. Delorme: *Fils de l'homme*, VTB s. 385. E. Kalt: *Menschensohn*: *Biblisches Reallexikon*, Paderborn 1939 B. II s. 146. F. Roslaniec: *Sensus genuinus et plenus locutionis „Filius hominis”*, Romae 1920 s. 42—48. A. Jankowski: *Syn Człowieczy*, PEB t. II s. 361 n. W. Gesenius — T. Buhl: *Hebraisches und Aramaisches Handwörterbuch*, Leipzig 1921 s. 10.

<sup>5</sup> Por. Rdz 1,26 n.; Jer 32,43. Różnicę między Bogiem i człowiekiem podkreślają następujące teksty: 1 Sm 15,29; 16,7; 2 Sm 24,14. Zob. W. Gesenius — T. Buhl, jw. s. 10.

<sup>6</sup> Por. Ekl 7,2; Ps 39,6; Job 36,25.

<sup>7</sup> Por. Rdz 2,7,16,20; 3,17,41.

<sup>8</sup> Por. Wj 29,1; Job 39,19; Zch 9,9.

<sup>9</sup> Por. Job 41,20; Iz 21,10.

<sup>10</sup> Por. Ez 2,1; Dn 8,17. A. Vögtle: *Menschensohn*, LThK 7(1962) s. 298. H. Haag: *Menschensohn*, H. Haag s. 1108. W. Eichrodt: *Zum Problem des Menschensohnes*, *EvTh* 19(1959) s. 1 n. F. Roslaniec, jw. s. 45.

<sup>11</sup> Por. Rdz 11,5; Pp 32,8; 1 Sm 7,14; Iz 52,14. Por. W. Eichrodt, jw. s. 1 n.

<sup>12</sup> Zob. F. Roslaniec, jw. s. 48. W Misznie w ogóle nie występuje wyrażenie „ben adam”. Por. C. Colpe, jw. s. 404.

<sup>13</sup> Znaczenie ogólne wyrażenia *Syn Człowieczy* — por. Dn 2,43; 4,13; 7,8. Kolektywne znaczenie — por. Dn 4,14,22,29,30.

<sup>14</sup> Por. Dn 5,5; 7,4; 6,8,13, także w użyciu zaimkowym: Dn 3,10; 5,7; 6,13; Ezd 6,11.

lecz wyrażał on ideę tak powszechną i kolektywną, jak również oznaczał indywidualnego człowieka<sup>15</sup>.

W języku greckim *ho hyios tou anthropou* — „syn człowieczy” jest dosłownym tłumaczeniem wyżej wymienionych wyrazów: hebrajskiego i aramejskiego. Nie spotyka się tego terminu, ani u klasycznych autorów, ani w *koine*, a tylko w pismach religijnych i to przeważnie wtedy, gdy jest wyraźna zależność owego tekstu od literatury hebrajskiej lub aramejskiej. Ten termin w języku greckim również używano tak z rodzajnikiem, jak i bez, w zależności od tego, czy tekst hebrajski lub aramejski miał rodzajnik, czy też był go pozbawiony<sup>16</sup>.

Apokaliptyczno-judaistyczne apokryfy opierając się na wizji Daniela 7, szczegółowo określają postać Syna Człowieczego<sup>17</sup>. Księga Henocha identyfikuje postać Syna Człowieczego z Księgi Daniela 7 z „Pomazańcem”<sup>18</sup>, którego nazywa Wybranym<sup>19</sup> i Sprawiedliwym<sup>20</sup>. Ten Syn Człowieczy będzie przedstawiony w swej preegzystencji<sup>21</sup>, zakryty i wybrany przed stworzeniem świata<sup>22</sup>, istniejący przed stworzeniem słońca i gwiazd<sup>23</sup>. Będzie On uwielbiony przez Boga, który Go ustanowi władcą na tronie oraz sędzią królów i złych aniołów<sup>24</sup>. To wszystko wypełni Syn Człowieczy w prawdzie, mocy i sprawiedliwości<sup>25</sup>.

Również Księga Ezdrasza z końca I wieku po Chrystusie<sup>26</sup>, opisuje wizję, w której postać „podobna człowiekowi” powstała z morza<sup>27</sup>, Bóg nazywa ją swym Synem<sup>28</sup>, znajduje się ona na obłokach<sup>29</sup>, wszystko drży przed jej obliczem<sup>30</sup>, gromi odporne ludy<sup>31</sup> i sprawuje sąd<sup>32</sup>, ale jej panowanie nie jest wieczne.

Wyżej wymienione teksty apokaliptyczno-apokryficznej literatury judaistycznej opierają się głównie na Księdze Daniela 7,13, gdzie uka-

<sup>15</sup> W języku hebrajskim termin „adam” w literaturze poetyckiej zastępował pierwszą osobę. Zob. G. Dalman, jw. s. 203 n.; C. Colpe, jw. s. 405 n.; F. Roslaniec, jw. s. 49—52.

<sup>16</sup> Zob. A. Jankowski: Syn Człowieczy, jw. s. 562. F. Roslaniec, jw. s. 53 n.

<sup>17</sup> Zob. R. Archutowski: Pan Jezus — Syn Człowieczy. AK 5(1911) s. 114 n.; H. Haag: Menschensohn, jw. s. 1109; C. Colpe, jw. s. 419—431; J. Delorme, jw. s. 386.

<sup>18</sup> Hen 48,10; 52,4.

<sup>19</sup> Hen 39,6; 40,5.

<sup>20</sup> Hen 38,2 n.

<sup>21</sup> Hen 46,1.

<sup>22</sup> Hen 48,2.

<sup>23</sup> Hen 48,3.

<sup>24</sup> Hen 61,8.

<sup>25</sup> Hen 49,3. Por. Iz 11,2-4.

<sup>26</sup> Zob. H. Haag: Menschensohn, jw. s. 1109.

<sup>27</sup> 4 Ezd 13,3.

<sup>28</sup> 4 Ezd 13,37,52.

<sup>29</sup> 4 Ezd 13,3; Dn 7,13.

<sup>30</sup> 4 Ezd 13,4 n.

<sup>31</sup> 4 Ezd 13,5-12.

<sup>32</sup> 4 Ezd 13,13,37.

zuje się tajemnicza ludzka postać „jakby jakiś Syn Człowieczy”. Syn Człowieczy nie oznacza ludu świętego, ale ponadziemską osobę, która jest Mesjaszem<sup>33</sup>, posiada nadziemski charakter ukazując się na obłokach niebieskich<sup>34</sup>. Pan Bóg daje mu panowanie nad wszystkimi ludami<sup>35</sup>, jest też uosobieniem ludu świętego. Jako przedstawiciel tego ludu jest przeciwstawiony wrogim królom<sup>36</sup>.

## 2. „SYN CZŁOWIECZY” W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

W Nowym Testamencie, oprócz Mk 3,28 i Ef 3,5, gdzie termin „Syn Człowieczy” jest użyty w formie określonej liczby mnogiej na wzór Septuaginty, zawsze ten tytuł występuje w formie określonej liczby pojedynczej<sup>37</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że wyrażenie „Syn Człowieczy” występuje tylko u Synoptyków i w Ewangelii św. Jana, gdzie indziej jest ono tylko aplikowane wprost Jezusowi<sup>38</sup>, lub jest tylko cytatem z Księgi Daniela 7,13<sup>39</sup>. Przy tym nigdy nie spotykamy tego terminu w ustach interlokutorów Jezusa. Tego terminu używa jedynie sam Jezus i tylko na określenie własnej osoby. Jedynie raz rozmówcy używają tego tytułu, ale i to jako powtórzenie myśli Jezusowej, kiedy pytają Go, kim jest Syn Człowieczy<sup>40</sup>. Używanie tego terminu tylko przez Jezusa świadczyłoby o oryginalności tego określenia, ponieważ zazwyczaj społeczność chrześcijańska nazywała Jezusa innymi tytułami<sup>41</sup>. Termin „Syn Człowieczy” występuje w Nowym Testamencie ponad 80 razy<sup>42</sup>. Występuje w źródle zwanym Logiami Jezusa, w tradycji Markowej, we własnym przekazie Mateusza, własnym przekazie Łukasza i w tradycji Janowej. Dla porównania można podać, że termin Mesjasz-Chrystus występuje tylko 53 razy w Ewangeliach a w pozostałych księgach Nowego Testamentu występuje

<sup>33</sup> Zob. A. Feuillet: *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*. RB 60 (1953) s. 342—346 oraz s. 197 i 202. E. Kalt: *Menschensohn*, jw. s. 146 n. Inaczej jest w księdze Ezechiela, gdzie Bóg 88 razy zwraca się tym terminem do proroka, akcentując jego słabość jako człowieka wobec Boga. Zob. A. Jankowski: *Syn Człowieczy*, jw. s. 561.

<sup>34</sup> Por. Iz 19,1; Ps 102(103), 3.

<sup>35</sup> Dn 7,18.22.27.

<sup>36</sup> Dn 2,31-35; 7,3-8.17.

<sup>37</sup> Zob. Hbr 2,6 jest powtórzeniem Ps 8,5 i aplikowane w sensie typicznym samemu Chrystusowi, a J 5,27 będzie później omówione. Por. F. Roslaniec, jw. s. 55.

<sup>38</sup> Dz 7,36.

<sup>39</sup> Ap 1,13; 14,14.

<sup>40</sup> J 12,34. Zob. T. Preiss, jw. s. 22 n.

<sup>41</sup> Zob. E. Stauffer: *Messias oder Menschensohn?* *NovTest* 1(1956) s. 83. Nawet św. Paweł nie używa tego terminu i żadna z pierwszych gmin nie nazywa Jezusa Synem Człowieczym. Por. P. J. Cools: *Die Synoptischen Evangelien*. W: P. J. Cools: *Die Biblische Welt (Das Neue Testament B. II)*. Freiburg im Breisgau 1965 s. 88 n.; J. Delorme, jw. s. 386.

<sup>42</sup> Zob. W. Kwiatkowski, jw. s. 99, podaje, że termin Syn Człowieczy występuje w Ewangeliach synoptycznych 74 razy, a już na s. 102 podaje, że ten termin występuje w Ewangeliach 81 razy.

około 280 razy. To samo można powiedzieć o pokrewnych tytułach, jak: Syn Dawida, Król Izraela, Król Żydowski. Przy tym należy podkreślić, że te tytuły prawie nie występują w logiach Jezusa. Inaczej rzecz się ma z tytułem „Syn Człowieczy”, który głównie występuje w logiach i to u wszystkich Ewangelistów, natomiast brak go zasadniczo w pozostałych księgach Nowego Testamentu. Więc ten termin nie jest wymysłem, ani umiłowanym zwrotem chrystologii pierwotnych gmin<sup>43</sup>, a w swej treści jest różny od hellenistycznych i gnostyckich pojęć o Synu Bożym<sup>44</sup>.

W Ewangeliami synoptycznych tytuł „Syn Człowieczy” występuje około 70 razy. I tak w Ewangelii św. Mateusza około 30 razy, u św. Marka 14 razy i u św. Łukasza 25 razy<sup>45</sup>.

Synoptycy przekazali nam mowy Jezusa, w których On sam siebie nazywa Synem Człowieczym. W tych tekstach nigdy On nie wyjaśnia, co rozumie pod tym tytułem. Również uczniowie nie proszą Go o dokładniejsze objaśnienie tego tytułu, jakkolwiek przy innych wątpliwościach pytali i prosili o takie wyjaśnienia (Mt 13,10.36; Mk 4,10; Łk 8,9). Więc ten termin był powszechnie znany i żaden z Ewangelistów nie próbuje go nawet objaśniać. Z tego należałoby wnioskować, że ówczesne środowisko rozumiało znaczenie tego tytułu<sup>46</sup>.

U synoptyków znajdujemy teksty mówiące, że Jezus jako Syn Człowieczy występował w różnym kontekście i przypisywał sobie niezwykle prerogatywy, wyjaśniające Jego rolę tak w tym, jak i w przyszłym świecie. Termin „Syn Człowieczy”, występujący u synoptyków może mieć trzy różne znaczenia: Syn Człowieczy jako Jezus w swej ludzkiej naturze i w życiu publicznym, Syn Człowieczy ukazany w sensie eschatologicznym oraz Syn Człowieczy cierpiący i umierający<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Zob. E. Stauffer, jw. s. 82. H. Haag: Menschensohn, jw. s. 1108.

<sup>44</sup> Por. W. Grundmann: Matth. XI, 27 und die Johanneischen „der Vater der Sohn” — Stellen. *NTS* 12(1965—66) s. 48 n. G. Iher, jw. s. 115.

<sup>45</sup> Autorzy podają różne liczby w zależności od kryteriów, jakie stosowali, czy powtórzenie w tym samym wierszu liczyli pojedynczo czy też podwójnie (np. J 12,34c i 34d), a zarazem czy też liczyli paralele, czy też nie. Por. W. Grossouw: Die Schriften des Johannes. W: P. J. Cools: Die Biblische Welt (Das Neue Testament B. II). Freiburg im Breisgau 1965 s. 290. E. Schweizer: Der Menschensohn. *ZNW* 50(1959) s. 187. I tak H. Haag: Menschensohn, jw. s. 1108, podaje, że termin Syn Człowieczy występuje 84 razy w Nowym Testamencie, 69 razy u synoptyków, 12 razy u św. Jana, 1 raz w Dz i 2 razy w Ap. A. Jankowski: Syn Człowieczy, jw. s. 562, uważa, że ten termin był użyty 83 razy w Nowym Testamencie: 69 razy w Ewangeliami synoptycznych: 30 razy u Mateusza, 14 razy u Marka, 25 razy u Łukasza i 11 razy u Jana oraz 1 raz w Dz i 2 razy w Ap. F. Roslaniec, jw. s. 60, podaje inne dane: u Mt — 28 razy, u Mk — 13 razy, u Łk — 25 razy i u J — 12 razy.

<sup>46</sup> Por. C. M. Henze: Der Menschensohn, *ThPQ* 104(1956) s. 70 n. W. Kwiatkowski, jw. s. 100—103.

<sup>47</sup> Zob. T. Preiss, jw. s. 26.32.44. J. Delorme, jw. s. 387. J. Obersteiner: Menschensohn. W: J. B. Bauer: Bibeltheologisches Wörterbuch. Köln 1962 B. II s. 844 n. F. Roslaniec, jw. s. 78. Inni autorzy zazwyczaj dzielą synoptyczne teksty na dwie grupy: I. Syn Człowieczy cierpiący i Jego ziemską działalność.

## A. „Syn Człowieczy” — Jezus w swej ludzkiej naturze

Syn Człowieczy — Jezus już na ziemi posiada moc gładzenia grzechów (Mt 9,6; Mk 2,10; Łk 5,24). Tę moc otrzymał indywidualnie od Boga, któremu to tylko przysługuje moc gładzenia grzechów, jak to utrzymywała tradycja żydowska<sup>48</sup>. Natomiast Syn Człowieczy odpuszcza grzechy w imieniu Boga<sup>49</sup>.

Syn Człowieczy jest panem szabatu a zarazem i Prawa Żydowskiego (Mt 12,8; Mk 2,28; Łk 6,5). Nie chodzi o łamanie przykazania Bożego, lecz jest tu mowa o nadejściu nowego czasu, czasu radości<sup>50</sup>, kiedy przychodzi Syn Człowieczy, Pan Prawa<sup>51</sup>, mający władzę odpuszczania grzechów i uzdrawiania chorych<sup>52</sup>. Jest On także panem szabatu<sup>53</sup>.

Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie mógłby wesprzeć głowę (Mt 8,20; Łk 9,58). Przecież Jezus miał swój dom w Nazarecie. Chodzi tu raczej o Syna Człowieczego, opuszczonego i pozbawionego opieki<sup>54</sup>.

Syn Człowieczy jako człowiek „jedzący i pijący” jest przeciwstawiony Janowi Chrzcicielowi (Mt 11,19; Łk 7,34). Jest tym, który przyszedł do grzeszników i ubogich, ale został wzgardzony i odrzucony przez przedstawicieli Izraela, którzy Go nie poznali i nie przyjęli<sup>55</sup>.

Bluźnierstwo przeciw Synowi Człowieczemu będzie odpuszczone (Mt 12,32; Łk 12,10)<sup>56</sup>, ale nie może być odpuszczone przeciw Duchowi św., ponieważ wówczas Żydzi odrzuciliby objawienie Boże, podane im przez Syna Człowieczego, a tym samym zamknęliby sobie przystęp do Boga<sup>57</sup>.

Syn Człowieczy siejący dobre nasienie (Mt 13,37) okazuje się siewcą dobrej nowiny, posłanym przez Boga na świat<sup>58</sup>.

Jak z powyższego wynika, Syn Człowieczy, była to postać jeszcze zagadkowa i nieznana w swym boskim wymiarze<sup>59</sup>; On nie jest zwykłym

2. Syn Człowieczy uwielbiony i Jego przyszłe wywyższenie. Por. J. Schmid: *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 1964 s. 160 n. P. J. Cools, jw. s. 89 n. H. Haag: *Menschensohn*, jw. s. 1110. A. Jankowski: *Syn Człowieczy*, jw. s. 563.

<sup>48</sup> Żydzi przyjmowali działalność Jezusa, jako jednego z ludzi. Por. Mt 9,8.

<sup>49</sup> Por. Mt 18,18,20; 19,27; 28,18. W. Marchel: *Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testament*, Leipzig 1965 s. 106 n.

<sup>50</sup> Gdy jest obłubieniec, wówczas panuje radość, a nie czas postu. Por. Mk 2,18-20. H. Kahlenfeld: *Gleichnisse und Lehrestücke*. Leipzig 1968 B. I s. 42-45.

<sup>51</sup> Por. Kazanie na górze, a szczególnie Mt 5,17 n.

<sup>52</sup> Por. Mk 2,10. J. Schmid, jw. s. 58.

<sup>53</sup> Por. Mk 12,35 n.; Mt 25,31 n.; Łk 19,10. R. Archutowski, jw. s. 117.

<sup>54</sup> Por. Mk 8,34.

<sup>55</sup> Por. J 1,10 n.; 8,32; 10,14. H. Kahlenfeld, jw. s. 43.

<sup>56</sup> Por. Mk 3,28-30, gdzie Marek opuszcza zwrot Syn Człowieczy, a mówi ogólnie o bluźnierstwach, zapewne dlatego, aby nie pomniejszać i nie poniżać osoby Jezusa.

<sup>57</sup> Zob. J. Schmid, jw. s. 83.

<sup>58</sup> Ta wypowiedź o Synu Człowieczym nie ma w sobie charakteru ani wywyższenia, ani poniżenia. Por. J. Schmid: *Das Evangelium nach Matthäus*. Leipzig 1963, s. 224. Ale już w dalszej wypowiedzi w w. 40-43, Syn Człowieczy posiada już prerogatywy Boże. Por. także H. Kahlenfeld, jw. s. 60.

<sup>59</sup> Por. Mt 11,25-27; Łk 10,21 n.

człowiekiem, przypisuje sobie prerogatywy Boże, jak gładzenie grzechów, uzdrawianie chorych, ma władzę nad Prawem Starego Testamentu, a z drugiej strony przestaje z ubogimi i grzesznikami, jest opuszczony i gardzą Nim faryzeusze, ale mimo to nie przestaje się dobrej nowiny wobec wszystkich ludzi.

#### B. „Syn Człowieczy” w sensie eschatologicznym

Syn Człowieczy przychodzący na obłokach z wielką mocą i po katastrofie kosmicznej (Mt 24,30-31; Mk 13,26-27; Łk 21,27), jest przedstawiony na wzór opisu proroka Daniela 7,13<sup>60</sup>.

Syn Człowieczy siedzący po prawicy mocy i przychodzący na obłokach nieba (Mt 26,64; Mk 14,62; Łk 22,69). Ta wypowiedź przewyższa swą treścią znaczenie Syna Człowieczego przedstawione u Dn 7,13, jakkolwiek widać aluzję do tego podstawowego tekstu. Jezus łączy tu w sobie tytuły: Syn Człowieczy i Syn Błogosławionego. Otrzyma On królestwo i natychmiast będzie sprawował w nim swą boską władzę. Ten akcent boskości Syna Człowieczego podkreśla również sam Arcykapłan rozdzierający szaty, aby zadokumentować rzekome bluźnierstwo Jezusa<sup>61</sup>. Jezus upodobał sobie bardziej tytuł Syn Człowieczy niż tytuł Syn Błogosławionego — chociaż oba przyjmuje i je potwierdza<sup>62</sup>, ponieważ pragnie okazać się Synem Człowieczym transcendentnym, sędzią i królem całego świata, a nie tylko Żydów. W tekście tym Jezus broni się również przed tytułem politycznym jakim było określenie mesjańskie Syn Błogosławionego, a wybiera tytuł Syn Człowieczy.

Syn Człowieczy zaprze się niewiernych, gdy wejdzie do chwaly swego Ojca ze świętymi aniołami (Mt 16,26-28; Mk 8,37; Łk 9,25; 12,8-9), a następnie przyjdzie w chwale z aniołami, aby sądzić wszystkich (Mt 25,31-46). Asysta aniołów świadczy, że Syn Człowieczy sprawuje władzę samego Boga<sup>63</sup>. Paruzja inauguruje sąd, a aniołowie są tak oskarżycielami, jak i obrońcami.

Syn Człowieczy występuje jeszcze nie tylko jako sędzia, ale jest On także świadkiem, który przemawia za wybranymi i występuje przeciw potępionym. Przy tym poucza jednych i drugich, że bliźnim, którego oni kochali lub nienawidzili, jest sam Syn Człowieczy, którego spotkali na drodze swego życia<sup>64</sup>. Jest to obecność Syna Człowieczego w każdym człowieku. Dlatego relacje międzyludzkie rzutują na związek, jaki za-

<sup>60</sup> Por. Iz 13,10; 34,4; Zch 12,10-12. Jest to starotestamentowy „Dzień Jahwe” — J 12,1 i Iz 27,13. J. Schmid: *Das Evangelium nach Matthäus*, jw. s. 338 n. Tenże: *Das Evangelium nach Markus*, jw. s. 245.

<sup>61</sup> Por. Rdz 37,29; 4 Krl 13,37; Jdt 14,19.

<sup>62</sup> Por. Mt 26,25; 27,11; Mk 15,2. Zob. J. Schmid: *Das Evangelium nach Matthäus*, jw. s. 365.

<sup>63</sup> Por. Mt 24,31; Mk 13,27; 2 Tes 1,7; Flp 2,5-11; Hbr 2,6 n. i cały Ps 8.

<sup>64</sup> Por. Mt 25,31 n.; Mk 9,37; 1 Kor 3,23.



chodzi pomiędzy człowiekiem a Synem Człowieczym, Sędzią i Królem <sup>65</sup>.

Czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie (Łk 18,8), aby mógł wstawić się za ludźmi, jako ich pośrednik u Boga. On jest obrońcą przed sprawiedliwością Boga, przyszedł szukać i zbawiać co zginęło <sup>66</sup>. Jezus przedstawia tu jedną z podstawowych prawd: nie należy wątpić w wierność Boga i wstawiennictwo Syna Człowieczego jako pośrednika, ale trzeba wierzyć i wytrwać w modlitwie <sup>67</sup>.

Syn Człowieczy w wyżej wymienionych tekstach jawi się jako eschatologiczna postać z nieba na wzór Dn 7,13 n; jak równy Bogu, otoczony aniołami król całego świata i sędzia, który osądzi wszystkich według ich wiary i uczynków miłości bliźniego.

### C. Cierpienia i śmierć Syna Człowieczego

Jezus zazwyczaj wiąże ideę cierpienia i śmierci z figurą Syna Człowieczego, o którym mówi zawsze w trzeciej osobie, jakkolwiek wiadomo, że chodzi o Niego samego.

Syn Człowieczy musi dużo cierpieć (Mt 16,21-28; Mk 8,31; 9,1; Łk 9,22-27) <sup>68</sup>. Będzie On odrzucony przez starszych Izraela i uczonych w Piśmie, będzie wydany na śmierć i zmartwychwstanie trzeciego dnia <sup>69</sup>. Następstwem cierpienia i śmierci będzie zmartwychwstanie i chwała Syna Człowieczego.

Cierpienie Syna Człowieczego będzie podobne do cierpień Jana Chrzciciela (Mk 9,9-13). Syn Człowieczy jest tu włączony do grona cierpiących proroków <sup>70</sup>.

Wydanie Syna Człowieczego na śmierć (Mt 20,17-19; Mk 10,32; Łk 18,31-34) <sup>71</sup>. Będzie On wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skażą Go na śmierć, wyszydzą, oplują, ubiczują i zabijają, ale po trzech dniach zmartwychwstanie <sup>72</sup>. To wszystko stanie się według woli Bożej zapowiedzianej już dawniej przez proroków <sup>73</sup>.

<sup>65</sup> Por. 2 Kor 5,16-21; Gal 2,20. T. Preiss, jw. s. 42 n.

<sup>66</sup> Por. Łk 19,10 — aluzja do Ez 34,16; J 10,1-21.

<sup>67</sup> Por. Mt 6,13 n.; Łk 11,4,9-13, zwłaszcza ostatnia prośba w Modlitwie Pańskiej. Zob. H. Schürmann: Das Gebet des Herrn. Leipzig 1965 s. 128 n.

<sup>68</sup> Marek umieścił tę zapowiedź o cierpieniu Syna Człowieczego po wyznaniu Piotra. Jezus wówczas zakazuje mówić o sobie publicznie jako o Mesjaszu, lecz szeroko opowiada o Synu Człowieczym. Łukasz zachował termin Syn Człowieczy, natomiast Mateusz zastąpił ten termin zaimekiem „On”.

<sup>69</sup> Podobna, już druga zapowiedź męki i zmartwychwstania Syna Człowieczego następuje po uzdrowieniu paralityka. Por. Mt 17,22 n.; Mk 9,30-32; Łk 9,44.

<sup>70</sup> Por. Mt 17,9-13; Łk 1,17. W. Eichrodt, jw. s. 2.

<sup>71</sup> Marek w swej Ewangelii już trzeci raz, w tak krótkim odstepie, opisuje zapowiedź męki Jezusa. Pierwszą i drugą zapowiedź podał w: 8,31 i 9,31. Por. także 10,35-45, gdzie pięć kielich i być ochrzczonym Jego chrztem jest aluzją do cierpienia i męki, a zarazem oznacza, że ci, którzy są z Synem Człowieczym w cierpieniu mają już zadatek przyszłej z Nim chwały.

<sup>72</sup> Mt 20,17-19 mówi o ukrzyżowaniu jako o rodzaju śmierci. Łk 18,31 podaje inny szczegół, że wszystko stanie się według przepowiedni proroków (Iz 53). Poza

Syn Człowieczy przychodzi służyć i dać życie swoje na okup<sup>74</sup> za wielu (Mt 20,28; Mk 10,45). Służenie ludziom na świecie jest przygotowaniem do drugiej, ważniejszej funkcji Jezusa, jaką jest Jego zbawcza śmierć<sup>75</sup>. Tę służebną rolę potwierdził jeszcze raz Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy. Gdy Apostołowie sprzeczekali się o miejsca, Jezus daje im pogładową lekcję, umywając im nogi<sup>76</sup>. Wielkość Syna Człowieczego i naśladowujących Go polega na usługiwaniu bliźnim, a u Jezusa ta służba jest posunięta, aż do ofiarowania swego życia na krzyżu, aby odkupić wszystkich ludzi według odwiecznie zapowiedzianej woli Bożej<sup>77</sup>.

Syn Człowieczy okazuje się Sługą Jahwe ze Starego Testamentu (Iz 40-55; Mt 8,17; Mk 9,12; Łk 22,37)<sup>78</sup>. W tych wszystkich tekstach wiadomo, że chodzi o Syna Człowieczego, chociaż ten termin nie jest wymieniany. Będzie on policzony między złoźniów, weźmie na siebie nasze słabości i nasze choroby, będzie dużo cierpiał i zostanie odrzucony. Jak w Starym Testamencie cierpienie i odrzucenie jest związane z tytułem „Sługa Jahwe”, tak w Nowym Testamencie to cierpienie i odrzucenie jest ściśle związane z tytułem „Syn Człowieczy”. Poza tym u Syna Człowieczego okup za wielu jest połączony z władzą odpuszczania grzechów, jaką On ma już tu na ziemi<sup>79</sup>, a potem władzą sądowniczą i wieczną chwałą królewską w niebie z tymi, których odkupił ze śmierci poprzez swoją zbawczą mękę<sup>80</sup>. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus połączył motyw starotestamentowej ofiary ekspiacyjnej Sługi Jahwe z Ofiarą Syna Człowieczego Nowego Przymierza<sup>81</sup>.

Z omówionych tekstów wynika, że Syn Człowieczy jako cierpiący i umierający na krzyżu daje okup za zbawienie wszystkich ludzi. Jego

tym Marek podaje, że po trzech dniach Syn Człowieczy zmartwychwstanie. Inaczej ujmują tę zapowiedź Mateusz i Łukasz, którzy precyzują tę myśl i podają, że On zmartwychwstanie trzeciego dnia.

<sup>74</sup> Por. J. Schmid: *Das Evangelium nach Markus*, jw. s. 159 n.

<sup>75</sup> Krytyka liberalna twierdziła, że te słowa nie mogły pochodzić od Jezusa, ponieważ on sam nie mógł przypisywać swej śmierci wartości ekspiacyjnej. Twierdzono, że jest to wpływ Pawłowy lub hellenistycznej religii. Aby takie twierdzenie było słuszne, należałoby wyeliminować ideę śmierci — okupu z judaizmu i udowodnić odkupieńczą ideę śmierci była obiegowa w judaizmie, a terminologia tego logionu nie ma nic wspólnego z terminologią Pawła (Flp 2,5-11; 1 Tym 2,6), czy hellenistyczną. Zob. Iz 53; Łk 22,27; T. Preiss, jw. s. 49 n.

<sup>76</sup> Zob. A. Schulz: *Unter den Anspruch Gottes*. Leipzig 1967 s. 28 n.

<sup>77</sup> Zob. J 13,1-17.

<sup>78</sup> Por. Iz 53; Mt 26,28; Mk 14,24; Rz 5,12-19. J. Belser: *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*. Freiburg 1903 s. 156 n. H. Schürmann: *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*. Leipzig 1960 s. 76-80.

<sup>79</sup> Por. Mt 20,17-19 i cytowanie Iz 53 w: Dz 8,32 n.; Rz 4,25; 10,16; 1 P 2,22-25 oraz liczne teksty w Apokalipsie. T. Preiss, jw. s. 53 n.

<sup>80</sup> Por. Mk 2,10; J 3,17; 5,27; 12,47.

<sup>81</sup> Por. Mt 25,31-46; J 10,16; 11,52; 12,32. F. Gryglewicz: *Jezus Chrystus w oczach ewangelistów*. AK 67(1964) 237 n.

<sup>82</sup> Por. Jer 31,31; Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,29,37; 24,26.

cierpienie to: odrzucenie przez przedstawicieli Izraela, wyszydzenie, biczowanie i śmierć, która staje się dobrowolnym okupem za wielu. Zawsze jednak po zapowiedzianych cierpieniach obserwujemy pocieszenie — po trzech dniach ów Syn Człowieczy zmartwychwstał.

Z tekstów znajdujących się u synoptyków wnioskujemy, że tytuł Syn Człowieczy był znany w środowisku żydowskim, ale nie był on równoznacznym z ówczesnym tytułem Mesjasza<sup>82</sup>, który miał zabarwienie polityczne. Synoptycy skonkretyzowali i wyeksponowali ideę Syna Człowieczego — Jezusa w trzech podstawowych wymiarach:

1. Pierwszym tematem tytułu Syn Człowieczy jest istota niebieska, która sądzi świat i nim rządzi. U synoptyków nie widać wyraźnej aluzji do preegzystencji Syna Człowieczego, raczej Jego działalność jako istoty nadziemskiej jest zwrócona do przyszłości. Jest On nastawiony na eschatologię, w której odbywa się kosmiczny proces. W tym procesie otrzymał On od Boga władzę sądowniczą, sądzi i oskarża tych, którzy odeszli od Niego, a zarazem jest obrońcą i pocieszycielem dla swych wyznawców.

2. Inna ważna rola to Syn Człowieczy — pośrednik. Syn Człowieczy jako król i sędzia z jednej strony zajmuje miejsce i równa się z ubogimi, cierpi ich głód i pragnienie, ukrywa się pod ludzką, pokorną postawą posługującą bliźnim, nie ma gdzie głowy skłonić, a zarazem uzdrawia chorych i odpuszcza grzechy. Jego rola jest podobna do roli Sługi Jahwe, cierpi i umiera ofiarując się Ojcu, aby odnowić Przymierze i odkupić całą ludzkość.

3. Trzeci aspekt tytułu Syn Człowieczy to Jego zwycięstwo nad śmiercią i szatanem oraz przyjście w chwale na obłokach. Już nie sądzi, ale gromadzi wszystkich wiernych. Jest On również królem całego świata. Należy jeszcze stwierdzić, że u Daniela Syn Człowieczy był istotą Bożą, natomiast w ujęciu Jezusa jest On Bogiem-człowiekiem. Jezus przyjął ten tytuł nie tylko dlatego, aby uniknąć zabarwienia politycznego swego posłannictwa, ale i w tym celu, aby odsłonić tajemnicę Boga-człowieka w Synu Człowieczym<sup>83</sup>.

Te wszystkie dane o Synu Człowieczym pomagają nam odczytać i przybliżyć tematykę i treść związaną z tym terminem, ale nie dają adekwatnej odpowiedzi, w jakim aspekcie Jezus użył tego tytułu w naszym tekście (J 1,51), wobec swoich uczniów, kiedy połączył tytuł Syna Człowieczego z otwartym niebem i aniołami Bożymi. Termin ten występujący u J 1,51, po raz pierwszy jest użyty w Ewangelii św. Jana i odnosi się do przyszłości, więc trzeba jeszcze zbadać, jak św. Jan rozumiał tę tematykę w swej Ewangelii, aby mieć pełny obraz o Synu Człowieczym w naszym tekście.

<sup>82</sup> Por. Mt 16,13; Mk 8,29 n. J. Nelis: *Menschensohn*. H. Haag, s. 1132.

<sup>83</sup> Por. A. Feuillet, *iw.* s. 341. F. Roslaniec, *iw.* s. 193.

## 3. „SYN CZŁOWIECZY” W EWANGELII ŚW. JANA

Na ogół autorzy zajmujący się tekstem J 1,51, przyjmują, że Syn Człowieczy obrazuje Jezusa wywyższonego i uwielbionego lub eschatologicznego, albo też łączą ten logion z Mk 14,62 i Mt 26,64. Nie analizują tego fenomenu w całości Janowej Ewangelii. Zazwyczaj zajmują się problemem Syna Człowieczego w Nowym Testamencie, u synoptyków i u św. Jana, z tym, że tego ostatniego traktowano pobieżnie.

P. J. Fritsch<sup>84</sup> idąc za C. K. Barrett<sup>85</sup> i M. E. Boismardem<sup>86</sup>, uważa, że trzeba szukać zrozumienia tematyki Syna Człowieczego nie tylko u Jana, ale u synoptyków i w pismach apokaliptycznych, lecz poza to stwierdzenie nie wychodzi, tylko opowiada się za Synem Człowieczym wywyższonym, pośrednikiem między niebem a ziemią i chwalebny, łącząc tekst J 1,51 z Mt 24,30-31; 26,64 i Mk 13,26; 14,62. M. E. Boismard<sup>87</sup> nie chce rozwijać całej teologii Syna Człowieczego u św. Jana, ale ogranicza się tylko do szerszej interpretacji 1,51 połączonej z wywyższeniem i uwielbieniem Syna Człowieczego (3,14; 12,22-34; 13,31).

O Synu Człowieczym ogólnie pisali już T. Preiss<sup>88</sup>, F. Rosłaniec<sup>89</sup> i E. Schweizer<sup>90</sup>, zaś Janowe ujęcie Syna Człowieczego podjęli H. Dieckmann<sup>91</sup> i R. Schnackenburg<sup>92</sup>, ale jedni i drudzy mało miejsca poświęcili logionowi J 1,51. Także jeszcze wielu innych autorów<sup>93</sup> poruszało tematykę Syna Człowieczego, ale traktowano te opracowania ogólnie. Uwzględniano przy tym cały Nowy Testament niewiele rozróżniając odrębność tematyki u synoptyków i u św. Jana. Dlatego należałoby teraz omówić całą teologiczną tematykę Syna Człowieczego u św. Jana w aspekcie logionu 1,51.

Porównując częstotliwość terminu Syn Człowieczy, który występuje w Ewangeliach synoptycznych z czwartą Ewangelią, zauważamy wyraźną przewagę po stronie synoptyków<sup>94</sup>. W Ewangelii Jana termin Syn

<sup>84</sup> P. J. Fritsch, jw. s. 5 n.

<sup>85</sup> C. K. Barrett: *The Gospel According to St. John*, London 1955.

<sup>86</sup> M. E. Boismard, jw. s. 109—112.

<sup>87</sup> Tamże, s. 109—111.

<sup>88</sup> T. Preiss, jw.

<sup>89</sup> F. Rosłaniec, jw.

<sup>90</sup> E. Schweizer, jw. s. 185—209.

<sup>91</sup> H. Dieckmann: „Der Sohn des Menschen” im Johannesevangelium, *Scholastik* 2(1927) s. 229—247.

<sup>92</sup> R. Schnackenburg: *Der Menschensohn im Johannesevangelium*, NTS 11(1965) s. 123—137.

<sup>93</sup> Por. R. Archutowski, jw. s. 101—121. J. Rosiak: *Syn Człowieczy*, Warszawa 1947. K. Wilczyński: *Syn Człowieczy*, PP 229(1950) s. 191—199. E. Stauffer, jw. s. 81—102. A. Vögtle, jw. s. 297—300. C. M. Henze, jw. s. 70—74. W. Eichrodt, jw. s. 1—3. A. Feuillet, jw. s. 170—202, 332—336. E. Kalt: *Menschensohn*, jw. s. 146—149. J. Delorme, jw. s. 385—388 i wielu innych.

<sup>94</sup> Por. F. Rosłaniec, jw. s. 60, podaje, że termin Syn Człowieczy występuje u Mateusza 28 razy, u Marka 13 razy, u Łukasza 25 razy i u Jana 12 razy. Por. jeszcze T. Preiss, jw. s. 22. W. Kwiatkowski, jw. s. 99—102. A. Jankow-

Człowieczy, począwszy od pierwszego rozdziału, a skończywszy na 13,32, występuje 13 razy<sup>95</sup>. Ani razu termin ten nie występuje, tak podczas przygotowania się Jezusa do męki, jak i podczas męki, śmierci i tak aż do końca czwartej Ewangelii. Czyżby już wówczas ten tytuł był Janowi niepotrzebny, czyżby już spełnił swoją rolę? Ciekawi nas również, jakie momenty chrystologii chciał przekazać św. Jan w Ewangelii używając terminu Syn Człowieczy. Znaczenie tego terminu można podzielić na kilka grup, chociaż to nie jest łatwe ze względu na różnorodną treść, jaką on posiada w różnych kontekstach. Omówimy wszystkie teksty o podobnej tematyce w poszczególnych grupach, aby wyciągnąć teologiczny sens tytułu Syn Człowieczy w Ewangelii św. Jana, a przez to aby zrozumieć i poprawnie odczytać treść i myśli naszego tekstu.

Logion J 1,51 jest najoryginalniejszy, nie mający wyraźnego podobieństwa tak w Starym, jak i Nowym Testamencie. Termin Syn Człowieczy jest połączony z otwarciem nieba i aniołami Bożymi zstępującymi i wstępującymi na Niego. Na pierwszy rzut oka jest to tekst apokaliptyczny i eschatologiczny, ale podejrzewamy, że jego treść teologiczna nie zamyka się tylko w tych wymiarach, o czym świadczą poprzednie, omówione rozdziały.

#### A. Syn Człowieczy — Bóg uprzednio istniejący

J 3,13: „I nikt nie wstąpił do nieba oprócz tego, który z nieba zstąpił — Syna Człowieczego. A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego”.

Do wiersza 13 w niektórych kodeksach i rękopisach oraz tłumaczeniach jest dodane: „który jest w niebie” lub „który jest z nieba”. Wówczas tekst brzmiałby: „I nikt nie wstąpił do nieba, oprócz tego, który z nieba zstąpił — Syna Człowieczego (który jest w niebie) lub (który jest z nieba)”<sup>96</sup>. Jest to dodatek do terminu Syn Człowieczy. Chciano prawdopodobnie wyjaśnić, aby nie było wątpliwości o kogo chodzi. Naj-

ski: Syn Człowieczy, jw. s. 562. J. Nelis, jw. s. 1131, podaje, że ten termin występuje u Mateusza — 30 razy, u Marka — 14 razy, u Łukasza — 25 razy i u Jana — 11 razy.

<sup>95</sup> Na ogół przyjmują autorzy, że termin Syn Człowieczy występuje 11 lub 12 razy w Ewangelii św. Jana. Por. C. Colpe, jw. s. 468, H. Dickmann, jw. s. 229. F. Roslaniec, jw. s. 60. A. Jankowski: Syn Człowieczy, jw. s. 562. W. Kwiatkowski, jw. s. 1108. Właściwie termin Syn Człowieczy w Ewangelii św. Jana występuje 13 razy, gdy się policzy wszystkie, nawet wątpliwe miejsca. Por. R. Schnackenburg, jw. s. 123. Ten sam artykuł znajduje się jako Ekskurs w: R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium, Freiburg 1965 T. I s. 411—423. Natomiast A. Vögtle, jw. s. 298, podaje liczbę 11 lub 12 razy, pomijając 5,27, ponieważ tam ten termin występuje bez rodzajnika.

<sup>96</sup> Za dodanym tekstem: „który jest w niebie” opowiadają się kodeksy: EFGHSVY i wiele kodeksów minuskułowych oraz Wulgata i większość tłumaczeń syryjskich. Przyjęli ten tekst: K. von Tischendorf, H. J. Vogels, opuścili zaś: B. F. Westcott — F. J. A. Hort, H. von Soden, A. Merk i E. Nestle. Za dodanym tekstem „który jest z nieba” opowiadają się minuskuły: 80, 88 oraz

prawdopodobniej jest to dodatek wzięty z tekstu 1,18, gdzie Chrzciciel wypowiada się o Jezusie: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim nauczył”. Kopiści nie byli pewni, czy tytuł Syn Człowieczy będzie dobrze zrozumiany, obawiali się, aby ktoś nie chciał widzieć w Synu Człowieczym tylko kogoś ludzkiego i dlatego podali, że Syn Człowieczy jest naprawdę Bogiem, który jest w niebie na łonie Ojca <sup>97</sup>.

Tekst jest częścią rozmowy Jezusa z Nikodemem, a szczególnie łączy się on z wierszem 12: „jeżeli wam mówię o tym, co jest ziemskie, a nie wierzycie, to jakże uwierzycie temu, co wam powiem o sprawach niebieskich”? Te „sprawy niebieskie” Jezus ma na myśli mówiąc o wstąpieniu i zstąpieniu Syna Człowieczego z nieba. Jawi się on tu jako pośrednik między niebieskimi i ziemskimi sprawami. Jest to pośrednictwo w zbawieniu, które daje przystęp do świata Bożego — niebieskiego królestwa światła i życia <sup>98</sup>. Będzie miał, On jako Syn Boży, władzę rządzenia <sup>99</sup>, On też daje każdemu wierzącemu życie wieczne <sup>100</sup>. Dlatego też było konieczne postanie kogoś, kto by te wszystkie sprawy niebieskie objawił. Tym właśnie objawiającym pośrednikiem jest Syn Człowieczy, który był w niebie i stamtąd zstąpił, a który także później zostanie wywyższony na krzyżu <sup>101</sup>, aby wszystkim w Niego wierzącym dać życie wieczne <sup>102</sup>.

Nikt nie może podać wiadomości o sprawach niebieskich w dostateczny sposób, aby zabezpieczyć ludziom zbawienie przez ich wiarę <sup>103</sup>, jak

tłumaczenia syryjskie z IV i V wieku. Za tekstem czystym, bez wyżej wymienionych dodatków świadczą: P 1.22.52.66; kodeksy: Synajski, BLW; minuskuły: 33.579, 1241 i inne. W ostatnich polskich przekładach możemy zauważyć rozbieżność w traktowaniu tego dodatku i tak: Pismo Święte Nowego Testamentu w tłumaczeniu S. Kowalskiego o. Warszawa 1957, ten dodatek „który jest w niebie” podaje w nawiasie. Tak samo, ale już bez nawiasu podaje pierwsze wydanie: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia). Poznań 1965. Natomiast w drugim wydaniu: Pismo Święte Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia) Poznań 1969, ten tekst został zupełnie pominięty. Biorąc pod uwagę znaczenie poszczególnych papirusów: P 1.22.52, a szczególnie P 66 oraz znaczenie najstarszych kodeksów, jak Synajski i Watykański, należałoby stwierdzić, że słowa uzupełniające „który jest w niebie”, jak i „który jest z nieba” są dodane później jako teologiczna interpretacja terminu Syn Człowieczy.

<sup>97</sup> Nawet Jezus w ujęciu Janowym nie mówi o równoczesnej egzystencji swojej w niebie i na ziemi, ale raczej mówi o wstąpieniu Syna Człowieczego do nieba i Jego uwielbieniu w przyszłości. Por. 6,62; 12,23,32; 17,1. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, jw. s. 407.

<sup>98</sup> Por. J 3,35. F. M. Braun, jw. s. 335.

<sup>99</sup> J 3,35.

<sup>100</sup> J 3,36.

<sup>101</sup> J 3,14.

<sup>102</sup> J 3,15.

<sup>103</sup> Por. J 3,12. Wiara u św. Jana polega na uznaniu Jezusa za Syna posłanego przez Ojca (1,16-18; 14,1,10; 17,21-25; 20,31), na przyjściu do Niego (6,35 n.), zobaczeniu Go (6,36 n.) oraz na uznaniu Jezusa i wraz z Nim Ojca (10,38; 11,40; 14,7,20). Praktyka zaś tej wiary polega na zachowaniu Jego przykazań miłości (8,51; 14,21,23; 17,6-8; 1 J 2,3 n.). Taka wiara daje życie wieczne (3,15; 20,31; 1 J 5,1-3).

tylko ten, który tam był i z nieba zstąpił — Syn Człowieczy<sup>104</sup>. *Perfectum* — *anabebeken* „nikt nie wstąpił”, podkreślające permanencję trwania świadczy, że dotychczas nikt z ludzi nie był w niebie, nie wstąpił tam i nie pozostał na stałe<sup>105</sup>. W tym wypadku Syn Człowieczy w szczególny sposób przewyższa wszystkich ludzi i każdego człowieka z osobna<sup>106</sup>. Natomiast *participium aoristi* — *katabas* — zstąpił, połączone z tytułem Syn Człowieczy podkreśla jednorazowość faktu zstąpienia kogoś z nieba, kto był tam na zawsze, a kto jednorazowo zstąpił. Zapewne Jan nawiązuje tu do faktu Wcielenia Słowa Bożego, że Jezus-Słowo sam widział Boga i nam o Nim opowiedział<sup>107</sup>. To przebywanie w niebie i zstępowanie na ziemię nasuwa myśl o dwóch naturach boskiej i ludzkiej w Synu Człowieczym<sup>108</sup>. Syn Człowieczy jest jeszcze tu przeciwstawiony wszystkim ludziom, z których nikt nie wstąpił do nieba, przez *ei me* — „tylko”, które wprowadza i określa wyjątek od reguły<sup>109</sup>.

Z powyższych widać, że Jezus — Syn Człowieczy był stale w niebie a jednorazowo zstąpił na ziemię przy Wcieleniu. Przy tym dodana glosa pokazuje, jak chciano interpretować Syna Człowieczego, że On jednocześnie był w niebie i na ziemi. Jest tu zawarta myśl o preegzystencji Syna Człowieczego, nawiązująca do I rozdziału Janowej Ewangelii. Ten Syn Człowieczy przychodzi z miłości, aby poinformować ludzi o sprawach niebieskich i aby ich zbawić.

#### B. Syn Człowieczy jako eschatologiczny sędzia

J 5:27: „I dał Mu (Ojciec) władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym”. Dziwne i trudne do wyjaśnienia jest to, że termin Syn Człowieczy tylko tutaj nie ma rodzajników przed „Syn” i przed „Człowieczy”. Jest to wyjątek w całym Nowym Testamencie<sup>110</sup>.

Wiadomo, że tak u synoptyków, jak i u Jana, Jezus sam siebie tylko nazywa i określa tym tytułem i to zawsze osobowo, w sposób określo-

<sup>104</sup> Por. J 3,27; Mt 12,4; Łk 4,27; Ap 21,27.

<sup>105</sup> Por. M. J. Lagrange: *Évangile selon saint Jean*, jw. s. 80.

<sup>106</sup> Jan nie wziął tu pod uwagę w ogóle tradycji żydowskiej o wniebowzięciu: Henocha, Eliasza i Mojżesza, ponieważ chodziło mu o Tego, Który tam trwał wiecznie na łonie Ojca (1,18). Glosa zaś dodana, a wyżej wymieniona, pragnie to permanentne trwanie Syna Człowieczego w niebie wyjaśnić słowami: „który jest z nieba” lub „który jest w niebie”. Pp 30,12 wspomina o Torze, którą Mojżesz przyniósł ludowi, aby go pouczyć o sprawach Bożych. Por. Str Bill, B. II s. 425.

<sup>107</sup> Por. J 1,1-18, zwłaszcza w. 18. Poza tym, „wstępować” jest użyte tam, gdzie jest mowa o wejściu Jezusa w życie ziemskie lub o aniołach (1,51; Mt 28,2; Ap 12,13), albo też o powtórnym przyjściu Jezusa (1 Tes 4,16).

<sup>108</sup> O dwóch naturach boskiej i ludzkiej mówili na podstawie tego samego tekstu: św. Augustyn In Jo tr. XII 8 (CC 36,125) i Cyryl Aleks. In Jo Ev 11, PG 73,249.

<sup>109</sup> *ei me* — w wielu wypadkach ma oznaczać wyjątek od reguły. Por. Mt 12,4; Łk 4,27; J 5,19; Dz 9,4; 21,27. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, jw. s. 405.

<sup>110</sup> Por. H. Diekmann, jw. s. 243.

ny — z rodzajnikiem. Czyżby tu Jezus mówił o kimś innym, a nie o sobie? Dopatrywano się uwypuklenia i podkreślenia ludzkiej natury Jezusa, który jako Bóg-człowiek, bardziej „po ludzku” znający i przeżywający problemy człowieka z miłością i miłosierdziem osądzi cały ród ludzki<sup>111</sup>. Inni starali się połączyć z tytułem Syn Człowieczy mesjańskie cechy zawarte w szerszym kontekście, a przy tym mocno akcentują naturę ludzką Jezusa, który w tej naturze zbawił ludzi i w niej także będzie ich sądził<sup>112</sup>.

Czy tytuł Syn Człowieczy użyty bez rodzajników posiada charakter mesjański czy nie, odpowie nam sam kontekst 5,17-30. Jezus okazuje się jako Ktoś równy Bogu Ojcu, który jest Jego Ojcem w działaniu (w. 17-20), a także w ożywianiu i we wskrzeszaniu zmarłych (w. 21). Ojciec przekazuje władzę sądowniczą Synowi-Jezusowi, aby wszyscy czcili Syna, jak czczą Ojca (w. 22-23). Jezus nie czyni nic ze siebie, ale wypełnia wolę Ojca, który Go posłał (w. 30).

Z powyższego można wnioskować, że tym „Synem Bożym”, tym „Ja”, tym „Synem Ojca”, a także tym „Synem Człowieczym”, któremu Ojciec przekazał władzę wykonywania sądu może być tylko Mesjasz, Syn Boży, Jezus Chrystus — Syn Człowieczy<sup>113</sup>.

Podobnie u Dn 7,13 n., nie widać z samego tytułu Syn Człowieczy (bez rodzajników), że chodzi o prorocstwo mesjańskie, dopiero z kontekstu, który wylicza prerogatywy mesjańskie, możemy stwierdzić, że „Syn Człowieczy” w tym wypadku nawet bez rodzajnika oznacza Mesjasza.

Najwłaściwszym rozwiązaniem dla terminu Syn Człowieczy występującego w tym wypadku bez rodzajnika, będzie stwierdzenie, że tekst J 5,27, a nawet jego kontekst jest swobodnym cytowaniem prorocstwa Daniela, zaś tytuł Syn Człowieczy jest wiernym przepisaniem tekstu Danielowego, a więc z konieczności jest także użycie tego tytułu bez rodzajnika<sup>114</sup>.

Mesjańskość tekstu nie wyklucza szczególnego podkreślenia natury ludzkiej. Syn Człowieczy cierpi i umiera na krzyżu. On przez to odkupił ludzi i dlatego Jemu da Bóg swój sąd nad wszystkimi. Bóg-Człowiek będzie sądził ludzi i w zależności od ich wiary w Syna Człowieczego<sup>115</sup> oraz ich czynów, zmartwychwstaną do życia lub do śmierci.

<sup>111</sup> Por. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 148. T. Zahn, jw. s. 305. F. Tillmann, jw. s. 129. F. M. Braun, jw. s. 354 n.

<sup>112</sup> Por. E. Schick, jw. s. 60.

<sup>113</sup> Tego, mesjańskiego sensu terminu Syn Człowieczy, występującego nawet bez rodzajnika, nie może zatrzeć trudność wypływająca z faktu, że Jezus mówi o sobie w jednym wypadku w osobie trzeciej (w. 19-23,25), a w innym w osobie pierwszej (w. 24,30) i tak na przemian. Taki styl odpowiada mowom Jezusa. Por. Mt 11,27. C. Colpe, jw. s. 468.

<sup>114</sup> Por. R. Schnackenburg: *Der Menschensohn*, jw. s. 126. C. Colpe, jw. s. 468 n. H. Dickmann, jw. s. 243-245.

<sup>115</sup> Por. J 5,46 n.



## C. Syn Człowieczy i Eucharystia

J 6,27: „Starajcie się nie o ten pokarm przemijający, ale o pokarm trwający na życie wieczne, jakiego udzieli wam Syn Człowieczy <sup>116</sup>. Jego bowiem nazaczył pieczęcią Bóg Ojciec”.

J 6,53: „Powiedział więc do nich Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam. Jeśli nie będziecie spożywać ciała Syna Człowieczego i pić Jego krwi, nie będziecie mieli życia w sobie” <sup>117</sup>.

J 6,62: „Gdybyście zobaczyli Syna Człowieczego wstępującego tam, gdzie był przedtem”.

Cały szósty rozdział zapowiadający ustanowienie Eucharystii łączy się ze starotestamentową manną na pustyni <sup>118</sup>. Cudowne rozmnożenie chleba (6,1), będzie przyjęte przez lud jako mesjański znak (6,14 n.; 6,30 n.). Rozmnożenie chleba jest obrazem nieprzemijającej uczyt niebieskiej, która będzie trwać wiecznie, a którą nam zgotuje Syn Człowieczy. Tak rozmnożenie chleba (6,1-15), jak i chodzenie Jezusa po wodzie (6,16-21) przygotowywało ludzi na tajemnicę Eucharystii. Jezus pragnął zdobyć zaufanie nie tylko postronnych ludzi, ale przede wszystkim swoich Apostołów i uczniów. Na drugi dzień po rozmnożeniu chleba, świadkowie cudu szukają Jezusa i ze zdziwieniem pytają Go, kiedy On przybył na drugi brzeg jeziora. Jezus pomija ich pytanie jako nieistotne, a nawiązuje do sedna sprawy, której nie chciano Mu wyjawić, dlaczego za Nim idą i dlaczego Go szukają. Dlatego to mówi do nich: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam. Szukacie mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki, ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości” (w. 26). A jako przeciwstawienie tych znikomości doczesnych, na które tak zwracali uwagę jego słuchacze, i które podbiły ich serca, Jezus podaje swoją programową naukę, o co oni naprawdę powinni się troszczyć: „Starajcie się nie o ten pokarm przemijający, ale o pokarm trwający na życie wieczne, jakiego udzieli wam Syn Człowieczy”. Do zrealizowania zapowiedzianego programu i swej misji posiada Syn Człowieczy pieczęć swego Ojca, który nie tylko zatwierdza czyny, ale przyjmuje je niejako za swoje <sup>119</sup>. To potwierdzenie

<sup>116</sup> Krytyka tekstu wskazuje, że kodeks Synaicki z IV wieku i większość przekładów łacińskich pomijają drugi raz użyte słowo „pokarm”, ale to wcale nie zmienia sensu tekstu. Biorąc powyższe pod uwagę, należałoby przyjąć tekst następujący: „Starajcie się nie o ten pokarm przemijający, ale o trwający na życie wieczne, jakiego udzieli wam Syn Człowieczy”.

<sup>117</sup> W oryginale występuje czas teraźniejszy: „macie”, ale należy go odczytywać w sensie przyszłym. Zob. M. Z e r w i c k, jw. s. 223.

<sup>118</sup> Jak J 3,14 nawiązuje do węża Mojżeszowego, tak rozdział szósty opiera się na kanwie symbolu manny. Jedno i drugie znane było w środowisku żydowskim. Por. R. S c h n a c k e n b u r g: Der Menschensohn, jw. s. 133 n.

<sup>119</sup> „Nazaczył pieczęcią” użyte w aoryście, wskazuje na jednorazowe poświadczanie Boga wobec Syna Człowieczego. Być może, że to jednorazowe zatwierdzenie oznacza jednorazowe Wezwanie Syna Bożego. Por. T. Z a h n, jw. s. 334. StrBill,

nie Syna Człowieczego jest poparte poprzedzającymi cudami, które są też świadectwem Ojca <sup>120</sup>.

Podwójne użycie „zaprawdę” (*amen*), wprowadza klimat uroczystej i bardzo ważnej zapowiedzi, jaką chce podać Jezus, a która niewątpliwie wypełni się, ponieważ za nią stoi autorytet Boga <sup>121</sup>.

Jak słuchacze rozumie tytuł Syn Człowieczy, połączony z pokarmem na życie wieczne, wynika z dalszej rozmowy, gdzie Syn Człowieczy okazuje się Mesjaszem, który Boga nazywa swoim Ojcem <sup>122</sup>. Dalej w w. 33 czytamy: „gdyż chlebem Bożym jest ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu”, jest to reminiscencja do omówionego już tekstu 3,13, gdzie ten zstępujący i dający życie światu jest nazwany Synem Człowieczym i posiada wszelkie prerogatywy mesjańskie. Dalsze słowa wyjaśniają użycie terminu Syn Człowieczy w naszym wierszu. Jest On Synem Bożym zstępującym z nieba, jako człowiek działający na ziemi, a zarazem jest czymś więcej niż prawdziwą manną ze Starego Testamentu.

Mimo uprzednich cudów, Żydzi nie chcą przyjąć tej prawdy o Synu Człowieczym (w. 41-42). Wskazują oni na ludzką naturę Jezusa mówiąc, że znają Jego matkę i ojca. Jezus nie zaprzecza temu, ale również stanowczo potwierdza swoje niebieskie pochodzenie: „Ja jestem żywym chlebem, który z nieba zstąpił. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (w. 51).

Gdy Żydzi wzburzeni nie chcą przyjąć tej prawdy o Synu Człowieczym, który jest także Synem Bożym, odpowiedział Jezus jeszcze mocniejszymi i wyraźniejszymi słowami: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam. Jeśli nie będziecie spożywać ciała Syna Człowieczego i pić Jego krwi, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6,53).

Trudność zrozumienia tekstu polega znów na zrozumieniu terminu Syn Człowieczy. Jest On prawdziwym człowiekiem posiadającym ciało i krew, ale także jest On tym pochodzącym z nieba i dającym swe ciało i krew jako pokarm życia wiecznego — pokarm duchowy, który włącza spożywającego w życie Syna Człowieczego. Spożywający będzie miał życie wieczne z Jezusem, który go wskrzesi w dniu ostatecznym (w. 54-56) <sup>123</sup>. Ten chleb zstępujący z nieba — Syn Człowieczy jest chlebem na życie wieczne, a nie jak manna, która była pokarmem doczesnym

iw. B. II s. 480. F. Gryglewicz: Pieczęć i jej symbolika w Nowym Testamencie. RTK 1963 r. 10 z. 2 s. 15—25. F. Tillmann, iw. s. 141.

<sup>120</sup> Por. J 5,36.

<sup>121</sup> Tylko w ustach Jezusa, bez analogii rabinistycznych i tylko w Ewangelii Jana, pojawia się podwójne „amen”, jako wstępna formuła uroczystych zapewnień, pouczeń i wymagań. Por. A. van den Born: Amen. H. Haag. s. 60. H. Schlier: Amen. TWNT. B. I s. 339—342. A. Jankowski: Amen. PEB T. I s. 41.

<sup>122</sup> J 6,32-40.

<sup>123</sup> Por. C. Colpe, iw. s. 470.

(w. 58). Żydzi dlatego się gorszą, ponieważ myśleli tylko o ludzkiej naturze Jezusa <sup>124</sup>, nie mogli pojąć i zrozumieć Go jako kogoś od Boga, mimo pieczęci, którą też były cuda Jezusa. Natomiast wątpiącym uczniom, już na sposób informacyjny, wskazuje na swe przyszłe odejście słowami: „Gdybyście zobaczyli Syna Człowieczego wstępującego, gdzie był przedtem” (w. 62) <sup>125</sup>.

Jest to zapowiedź wniebowstąpienia potwierdzona już wcześniej czasownikiem *anabainein* — wstępować (J 3,13), który także i tam jest połączony z terminem Syn Człowieczy. Także słowo „widzieć” tu występujące, u Jana z reguły zakłada patrzenie z wiarą <sup>126</sup>. Mimo tej zapowiedzi, wielu nawet z uczniów, opuściło swego Mistrza, bo nie uwierzyli w Niego jako Syna Człowieczego — Syna Bożego, ale inni jak Szymon-Piotr wyznający w imieniu wszystkich Apostołów w Synu Człowieczym Mesjasza, zostali <sup>127</sup>.

W tych wszystkich tekstach zauważamy, że „Chleb Boży” uwydatnia pochodzenie Jezusa — Syna Człowieczego od Boga, z nieba, a określenie „chleb, który zstąpił z nieba”, podkreśla Wcielenie, czyli przyjście Jego z nieba na ziemię <sup>128</sup> oraz preegzystencję, gdy po swym zmartwychwstaniu wstąpi tam, gdzie był przedtem — do Ojca.

Trzeba zaznaczyć, że tytuł Syn Człowieczy występujący z okazji zapowiedzi Eucharystii ma kontekst skonstruowany na wzór wypowiedzi o Synu Człowieczym w 1,50 i 3,12. Do tego dochodzi uroczysta formuła zapowiedzi z podwójnym *amen*, ale treść zostaje ta sama <sup>129</sup>. Cała zaś wypowiedź o Eucharystii jest związana z tytułem Syn Człowieczy, który okazał się Mesjaszem, zstąpił z nieba, aby być pokarmem dla wiernych, ale później będzie wywyższony. Ten sam Syn Człowieczy, który przyszedł na ziemię jest Eucharystią, pokarmem nieprzemijającym, a przewyższającym wszelki pokarm Starego Testamentu. Tym pokarmem jest On sam, który daje życie-zbawienie. On Syn Człowieczy Wcielony okazał się duchowym pokarmem, który wstąpi tam, gdzie był przedtem.

#### D. Jezus domaga się wiary w Syna Człowieczego

Po uzdrowieniu ślepego od urodzenia, Jezus zapytuje się, czy wierzy w tego, który go uzdrowił: „Usłyszał Jezus, że wyrzucili go (uzdrowio-

<sup>124</sup> Por. Rdz 9,4; Kpl 17,10-16; Pp 12,16; Dz 15,20.

<sup>125</sup> Por. Lk 24,51; J 20,17; Dz 1,9 n.

<sup>126</sup> Por. J 2,23; 6,40; 1 J 3,17; Ap 11,11. W samej Ewangelii Jana słowo „*theorein*” — patrzeć, występuje 22 razy. Por. T. Zahn, jw. s. 365.

<sup>127</sup> J 6,69: „A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bogą”.

<sup>128</sup> Por. F. Gryglewicz: Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu. Warszawa 1968 s. 20—27, szczególnie zaś s. 25—26.

<sup>129</sup> Por. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 187.

nego) precz i spotkawszy go powiedział<sup>130</sup>: czy wierzysz w Syna Człowieczego"? (J 9,35)<sup>131</sup>.

Ten kontekst traktujący o uzdrowieniu ślepego jest paralelnie zbudowany do opisu uzdrowienia chromego nad sadzawką Owczą<sup>132</sup>. W obu opisach występuje cud uzdrowienia, spór z Żydami i mowa Jezusa. W jednym i drugim wypadku: uzdrowiony nie znał Jezusa, odbywały się rozmowy Żydów z uzdrowionym, ale szczególnie ważną była mowa Jezusa, w której podkreśla On swoje pochodzenie od Boga i domaga się wiary w Syna Człowieczego. Od tej wiary będzie zależał wynik sądu w przyszłości<sup>133</sup>. Autor w tym tekście zwraca szczególną uwagę na wiarę uzdrowionego.

W piątym rozdziale Jan opisuje Jezusa dyskutującego z Żydami o Synu Człowieczym, natomiast w rozdziale dziewiątym tę dyskusję podejmuje ślepy od urodzenia, a przy tym podsuwa on myśl Żydom, kim może być ten, który uzdrawia<sup>134</sup>.

Na pytanie Jezusa, czy wierzy w Syna Człowieczego, uzdrowiony pyta, któż to taki jest, jakkolwiek wcześniej sugerował Żydom, że ten, który go uzdrowił musiał być Mesjaszem i pochodzić od Boga. Wynika z tego, że tytuł Syn Człowieczy według uzdrowionego nie był równoznaczny z tytułem Mesjasza<sup>135</sup>. Jezus podobnie odpowiada, jak w rozmowie z Żydami, gdy nie wierzyli w to, co im mówił słowami: „Ja jestem” (J 8,28). Ten boski tytuł wówczas Żydom wystarczał, aby zrozumieć, o co Jezusowi chodzi i aby oburzyli się na Niego. W rozmowie z uzdrowionym od ślepoty, Jezus mówi opisowo: „Jest Nim ten, którego widzisz, i który mówi do ciebie” (w. 37). Dziwne, że nawet w tym wypadku, gdzie chodzi o poinformowanie uzdrowionego, Jezus nie powiedział: „Jestem Synem Człowieczym”, ale użył formy trzeciej osoby.

<sup>130</sup> „powiedział do niego” — taki tekst podają: P<sup>96</sup> oraz późniejsze kodeksy: EFGHSYV. Nie wymieniają zaś dodanego tekstu: „do niego” takie kodeksy jak: Synaicki, Watykański i Bezy. Biorąc pod uwagę wartość tych ostatnich kodeksów oraz to, że ten dodany tekst jest wyjaśniający, traktujemy go jako uzupełnienie.

<sup>131</sup> Poważniejszą zmianę w tekście obserwujemy przy wyrażeniu „Syn Człowieczy”. Późniejsze kodeksy, przeważnie z VIII w. jak: EFGHVV i wiele kodeksów minuskułowych oraz liczne przekłady łacińskie i Wulgata podają lekcję: „Syna Bożego” zamiast „Syna Człowieczego”. Za lekcją: „Syna Człowieczego” przemawiają najpoważniejsze świadectwa jak: P<sup>96</sup>, kodeksy: Synaicki, Watykański i Bezy oraz wiele przekładów syryjskich i sahidyckich z II i III wieku. Przyjmujemy tekst z lekcją: „Syna Człowieczego”, idąc za najstarszymi kodeksami i przekładami oraz biorąc pod uwagę fakt, że jest to lekcja trudniejsza. Później prawdopodobnie przepisywacze chcieli poprawić i wyjaśnić tekst, aby nie było wątpliwości o kogo chodziło Jezusowi. Jest to zarazem interpretacja, za kogo uważano Syna Człowieczego.

<sup>132</sup> Por. C. Colpe, jw. s. 469. O. Cullmann: Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums. *ThZ* 4(1948) s. 368.

<sup>133</sup> J 5,19-31.46-47.

<sup>134</sup> J 9,24-34.

<sup>135</sup> Jezus wszędzie szuka wiary we własną osobę: J 6,35; 7,38; 12,44 i we własne słowa: J 4,21; 5,38.46 n.; 8,45. Por. T. Zahn, jw. s. 445.

A więc Syn Człowieczy w ustach Jezusa przedstawia coś więcej niż tylko widzialną postać w ludzkiej naturze. Jezus głównie domaga się wiary w tego Syna Człowieczego, a następnie tłumaczy kim jest Ten, który uzdrawia. W dalszej kolejności podaje On prerogatywy Syna Człowieczego równe mesjańskim, że przychodzi na ten świat przeprowadzić sąd, którego wynik będzie zależał od tego, czy ludzie uwierzą w Niego <sup>136</sup>.

#### E. Syn Człowieczy wywyższony i uwielbiony

W jaki sposób Jezus dokona zbawienia, podaje J 3,14; „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego” a to w tym celu, „aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (w. 15). To porównanie ma zobrazować, kim jest Syn Człowieczy i jakie jest Jego zadanie. On ma dać światu życie wieczne <sup>137</sup>. On jest tym umiłowanym, jednorodzonym Synem Boga, który z miłości do ludzi ofiarował swego Syna i przez wiarę w Tego Syna pragnie każdego zbawić <sup>138</sup>.

Podwyższenie Syna Człowieczego jest aluzją do węża podwyższonego przez Mojżesza na pustyni. Wąż był znakiem-typem i każdy Izraelita, który na niego spojrział z wiarą zostawał przy życiu <sup>139</sup>.

W opowiadaniu o wężu wywyższonym przez Mojżesza jest podkreślone patrzenie z wiarą. Wystarczyło spojrzeć, aby zostać przy życiu. W ujęciu Jana wystarczyła tylko wiara; kto uwierzy w wywyższonego Syna Człowieczego, będzie miał życie — będzie zbawiony.

U Jana wywyższenie było równoznaczne z ukrzyżowaniem i uwielbieniem. Już krzyż Jezusa był w ujęciu Jana wywyższeniem i uwielbieniem <sup>140</sup>, a nie dopiero zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Wąż miedziany był tylko symbolem, znakiem (Mdr 15,6), a jedynie Bóg zbawiał, natomiast w naszym wypadku Syn Człowieczy wywyższony i uwielbiony już na krzyżu sam zbawia <sup>141</sup> tych, którzy spoglądają na Niego z wiarą.

<sup>136</sup> Por. J 9,39-41. P. van Imschoot: *Glaube*. H. Haag, s. 595 n.

<sup>137</sup> Jest to nowe życie Boże, w które wstępuje wierzący (J 3,13), a ostateczny swój triumf i nagrodę osiągną po śmierci (J 1,46; 6,40; 17,3; 5,12).

<sup>138</sup> Por. J 3,16-19.

<sup>139</sup> Por. Lb 21,8 n. L. Cerfaux: *Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de saint Jean*. *Coniectanea Neotestamentica* 11(1947) s. 24. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium*, jw. s. 408.

<sup>140</sup> Por. J 17,1 n. M. Dibelius: *Das historische Problem der Leidensgeschichte*. *ZNW* 30(1931) s. 193 n. Tenże: *La signification religieuse des récits évangéliques de la Passion Jesu*. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 13(1933) s. 30-45. J. Schmid: *Die Darstellung der Passion Jesu in den Evangelien*. *Geist und Leben* 27(1954) s. 12-15. F. Gryglewicz: *Chrystus Król w Ewangelii św. Jana*. *ZNKUL* 10(1967) s. 20,26. O wywyższonym i uwielbionym Panu, powołując się na Ps 110,1 n. mówi F. Hahn, jw. s. 112-125, szczególnie s. 112 n. Por. G. Iber, jw. s. 115. C. Colpe, jw. s. 470 n.

<sup>141</sup> Por. Gal 3,1. U Jana krzyż i męka nie jest zgorzeniem czy poniżeniem, jak u synoptyków i u Pawła, ale jest mocą, wywyższeniem i uwielbieniem (J 12,23; 17,1) oraz przejściem do Ojca (J 13,1). Ta idea uwielbienia i wywyższenia nawią-

W tym wypadku, tytuł Syn Człowieczy u Jana łączy w sobie wywyższenie, zbawczą moc i sąd Boży.

Znamienne jest bezosobowe wyrażenie: „potrzeba było, aby był wywyższony”. Nie jest powiedziane, kto ma wywyższyć Syna Człowieczego. Jednak biorąc pod uwagę tradycję żydowską wiemy, że wyrażenia bezosobowe zazwyczaj oznaczało Jahwe-Boga Ojca, ponieważ zawsze starano się unikać nawet imienia Bożego ze względu na szacunek, jakim otaczano sprawy Boże. Natomiast zwrot „potrzeba było” oznacza wołę, zamierzenie Ojca wobec Syna Człowieczego. Więc i w tym wypadku wywyższenia, wszystko dzieje się według woli Ojca, którą wypełnia Syn Człowieczy <sup>142</sup>.

Wyraźnie o wywyższeniu Syna Człowieczego, którego dokonają sami Żydzi, mówi Jezus w bezpośredniej rozmowie z nimi: „Powiedział więc do nich <sup>143</sup> Jezus: Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że ja jestem, i że od siebie nie czynię, lecz jak nauczył mnie Ojciec <sup>144</sup>, to mówię” (J 8,28).

Poprzednia wypowiedź o Synu Człowieczym była nad jeziorem Genezaret <sup>145</sup>. Teraz Jezus jest w Jerozolimie, przemawia w świątyni. Szczególnie podkreśla brak wiary Żydów i grozi im śmiercią wieczną mówiąc: „Jeżeli nie uwierzycie, że Ja Jestem, pomrzecie w grzechach swoich” (8,24) <sup>146</sup>. W kontekście Jezus nazywa siebie światłością świata <sup>147</sup>, mówi o swoim posłannictwie od Boga <sup>148</sup>, że przychodzi z wysoka i nie jest z tego świata <sup>149</sup>, a mimo to opowiada wszystko, co usłyszał od Boga Ojca <sup>150</sup>.

Całość kontekstu jest podzielona stwierdzeniem Jezusa o sobie, „Ja

zuje do Iz 52,13-53,12, gdzie jest mowa o wywyższonym Słudze Jahwe. Por. R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium, jw. s. 409. F. Gryglewicz: Chrystus Król, jw. s. 26.

<sup>142</sup> Tradycja żydowska do tego stopnia czciła i szanowała imię Boga, że nie wymawiano go w ogóle lub mówiono bezosobowo. Por. S. E. Ach: Księga Wyjścia. Wstęp — Przekład z oryginału. Komentarz. Poznań 1964 s. 189 n.

<sup>143</sup> Wyrażenie „do nich”, mają tylko papirus P<sup>66</sup> inaczej zwany Bodmar 2, pochodzący z II—III w. a także kodeksy: Syński z IV w., Bezy z V w. oraz EFGHSYV i wiele kodeksów minuskułowych. Biorąc pod uwagę starożytność wyżej wymienionych kodeksów, przyjąłem tę lekcję „do nich”, chociaż inne kodeksy jej nie posiadają, a także nie przyjął jej taki wydawca, jak Nestle.

<sup>144</sup> Po słowie „Ojciec”, niektóre kodeksy mają dodane „mój”. Do takich kodeksów należą: Watykański z IV w. oraz EFGHSYV i wiele minuskułowych. Jednak nie przyjmuję tego dodatku, ponieważ wyjaśnia on i rozszerza tekst, a takie dodatki są zawsze wątpliwe. Poza tym występuje on tylko w jednym starym kodeksie (B).

<sup>145</sup> Por. J 6.

<sup>146</sup> Por. J 8,51 n.

<sup>147</sup> Por. J 8,12.

<sup>148</sup> J 8,14 n. 21.42.

<sup>149</sup> J 8,23.

<sup>150</sup> J 8,26.

Jestem", co się tłumaczy, mam imię Boga, a więc Nim jestem<sup>151</sup>. Z tym tytułem „Ja Jestem” łączy Jezus poznanie z wiarą, czyli wiarę w Jezusa, jako Mesjasza, natomiast następstwem braku tej wiary jest śmierć w grzechach<sup>152</sup>. Z tym tytułem łączy Jezus swą preegzystencję, co Żydzi dobrze zrozumieli jako porównywanie się Jezusa z Bogiem<sup>153</sup>.

Ten nowy tytuł „Ja jestem” łączy się z tytułem Syn Człowieczy, którego teraz Żydzi nie poznali jako Boga, a dopiero poznają Go i uwierzą w Niego później. „Poznają, że Ja Jestem”, to znaczy rozumieją, że jestem Bogiem, Mesjaszem, Synem, którego Ojcem jest Bóg<sup>154</sup>. Syn Człowieczy natomiast tylko wykonuje wolę Ojca, to czego Go Ojciec nauczył. Takie poznanie Syna Człowieczego jako Boga dokona się wtedy, gdy Żydzi „wywyższą” Syna Człowieczego.

Jezus — Syn Człowieczy okazuje się tu Mesjaszem, posłańcem Boga, który z nieba zstąpił. W całym kontekście jest postawiony akcent wyraźniejszy co do tajemnicy boskiej natury Syna Człowieczego, niż to zostało zrobione w omówionych rozdziałach 3 i 6<sup>155</sup>. Takie poznanie Syna Człowieczego będzie zależało od Jego „wywyższenia”, którego dokonają Żydzi. To wywyższenie jest cierpieniem i uwielbieniem Syna Człowieczego w jednym akcie ukrzyżowania. Zwłaszcza u Jana „wywyższenie” jest zamienne z „uwielbieniem”<sup>156</sup>.

Wywyższenie, uwielbienie i poznanie Syna Człowieczego oraz konsekwencje tego dokonują się zgodnie z wolą Bożą, którą On wypełnia<sup>157</sup>. Oczy Żydów otworzą się na Syna Człowieczego, jako Boga, dopiero przy ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu, co będzie również Jego uwielbieniem. Czyli wywyższenie Syna Człowieczego będzie znakiem zbawienia dla wielu<sup>158</sup>.

Łącznie o uwielbieniu i wywyższeniu Syna Człowieczego mówi autor czwartej ewangelii przedstawiając ostatnie dni Jezusa przed Jego Męką.

<sup>151</sup> Por. Wj 3,14; J 8,28,58; 13,9. Jezus jako jedyny i prawdziwy Zbawiciel przypisuje sobie imię własne Boga.

<sup>152</sup> Por. J, 8,24. P. van Imschoot, jw. s. 595 n.

<sup>153</sup> Por. J 8,58. Jest tu jawne stwierdzenie odwiecznego istnienia Jezusa. Por. J 6,35; 8,24-28. Tak też zrozumieli te słowa słuchacze, skoro usiłowali ukamienować Jezusa za bluźnierstwo.

<sup>154</sup> Por. J 8,29. Słowo „ginoskein” — poznać, u św. Jana, jak i w Starym Testamencie jest ściśle połączone z wiarą. Poznać to znaczy uwierzyć, podobnie jak widzieć oznaczało uwierzyć. Por. J 19,37. R. Bultmann: Ginosko. TWNT. B. I s. 711—713. O. Cullmann: Der johanneische Gebrauch, jw. s. 363. F. Hahn, jw. s. 181 n.

<sup>155</sup> Por. H. Dickmann, jw. s. 238.

<sup>156</sup> Por. Dz 2,33; Flp 2,9 n. F. Hahn, jw. s. 53.130. F. Gryglewicz: Duchowy charakter Ewangelii św. Jana. Warszawa 1969 s. 66—69.

<sup>157</sup> J 8,29. Por. J 5,19,30.

<sup>158</sup> Por. J 12,32,38; 19,37 oraz 7,34; 8,11; Dz 7,58-8,3; 9,1 n.; 15,5; 23,6; Gal 2,4. F. M. Braun, jw. s. 384. T. Zahn, jw. s. 415.

J 12,23-34; w. 23: „Zaś Jezus odpowiada im mówiąc: Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy”. W. 34: „Odpowiedział więc Jemu tłum: dowiedzieliśmy się z Prawa, że Chrystus (Mesjasz) ma trwać na wieki, a jak możesz mówić, że trzeba, aby Syn Człowieczy był wywyższony? Któż to jest ten Syn Człowieczy?”.

Tłem tych wypowiedzi traktujących o Synu Człowieczym są ostatnie dni Jezusa przed męką. Lud Jerozolimy i święteżni przybysze będąc pod wrażeniem niedawnego cudu wskrzeszenia Łazarza (J 11,1 n. i 12,17 n.), zgotował owację wjeżdżającemu Jezusowi, ale faryzeusze ciągle coś knuli przeciwko Niemu (J 12,19). Przybysze niezbyt dobrze zorientowani co do osoby Jezusa, szukają protekcji uczniów, ponieważ pragną ujrzeć Jezusa (12,20-22). Jezus poinformowany przez Filipa i Andrzeja odpowiada: „Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy”.

Z terminem Syn Człowieczy łączą się tu dwa nowe terminy dotychczas nie występujące: „uwielbić” i „godzina”. Znaczenie tych terminów ma wyjaśnić porównanie z ziarnem pszenicy (w. 24), a głos Ojca ma tylko potwierdzić to wszystko, co ma się stać z Synem Człowieczym (w. 28). Książę tego świata będzie osądzony, a Jezus będzie wywyższony i pociągnie wszystkich do siebie (w. 31-32). Na słowa Jezusa tłum domaga się wyjaśnienia terminu Syn Człowieczy, który jak klamra spina wypowiedzi o godzinie, uwielbieniu, podwyższeniu i sądzie.

Wymowne jest połączenie terminu „godzina” z tytułem „Syn Człowieczy”. U synoptyków idea godziny na ogół jest powiązana z cierpieniem Syna Człowieczego. Natomiast u Jana ma ona głębsze znaczenie. Godzina u Jana określa krzyżową śmierć Jezusa i związane z nią znaki, które jeszcze nie nadeszły<sup>159</sup>, a które już zaczynają się spełniać<sup>160</sup>. W swej śmierci Jezus wypełnia wolę Ojca<sup>161</sup>, dlatego na krzyżu objawi się jego uwielbienie i chwała, które są połączone z zapowiedzianą godziną<sup>162</sup>. W godzinie śmierci Jezus idzie do Ojca, który Go uwielbi<sup>163</sup>. Na czym polega ta godzina Janowa, podaje Jezus w obrazie kobiety, która cierpi, ponieważ przyszła jej godzina, ale cierpienie w końcu obraca się w radość. Człowiek nie powinien patrzeć na godzinę cierpienia, ale na jej radosne i chwalebne skutki<sup>164</sup>. Dlatego godzina śmierci dla wierzącego jest przejściem ze śmierci do życia<sup>165</sup>, ze smutku do radości i uwielbienia<sup>166</sup>. Godzina Syna Człowieczego u Jana oznacza śmierć

<sup>159</sup> Por. J 2,4; 7,6.8.30; 8,20. O. Cullmann: *L'Évangile Johannique*, jw. s. 115.

<sup>160</sup> Por. J 12,23; 13,1; 16,32; 17,1.

<sup>161</sup> Por. J 12,27 n.; 19,30.

<sup>162</sup> Por. J 12,23; 11,9; 17,1.

<sup>163</sup> Por. J 13,1; 17,1-5.

<sup>164</sup> Por. J 16,21 n.

<sup>165</sup> Por. J 5,25-28.

<sup>166</sup> Por. J. Blank: *Krisis*, Freiburg 1964 s. 134-143. 265-296, A. Smitmans:



krzyżową, która staje się od razu uwielbieniem i przyczyną wiecznej radości. Uwielbienie Syna Człowieczego według tradycji żydowskiej oznacza, że Bóg będzie Go uroczyście intronizował w niebie<sup>167</sup>. Ta intronizacja i uwielbienie Syna Człowieczego są równoznaczne u św. Jana z cierpieniem i śmiercią krzyżową<sup>168</sup>.

Syn Człowieczy przez głos Boga Ojca jest uwielbiony i wywyższony na krzyżu. Zwycięska Jego śmierć przyniesie ludziom zbawienie, a Jemu samemu uwielbienie. Na równi można tu postawić terminy: Syn Człowieczy, godzina i wywyższenie. Wszystkie są związane z cierpieniem na krzyżu i równoczesnym uwielbieniem Syna Człowieczego oraz zbawieniem dla ludzi<sup>169</sup>. Dalej, po swym monologu o uwielbieniu i o sądzie nad światem, Jezus wskazuje, jakiego rodzaju będzie Jego wywyższenie słowami: „A ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony<sup>170</sup>, pociągnę wszystkich do siebie. To powiedział zaznaczając, jaką śmiercią miał umrzeć” (w. 32). Sposób wywyższenia jest tu wiele jaśniej określony niż dotychczas<sup>171</sup>.

Z powyższych wypowiedzi o Synu Człowieczym lud wywnioskował, że chodzi Jezusowi o Mesjasza<sup>172</sup>, którego obraz mieli w pamięci i dlatego nie mogli zgodzić się na takie wywyższenie Mesjasza, stąd ich pytanie: „dowiedzieliśmy się z Prawa<sup>173</sup>, że Chrystus (Mesjasz) ma trwać na wieki, a jak możesz Ty mówić, że trzeba, aby Syn Człowieczy był wywyższony? Któż to jest ten Syn Człowieczy?” (12,34). Tlum żydowski nie spodziewał się takiego Mesjasza, który byłby podobny Synowi Człowieczemu, o jakim mówił Jezus. Taki Syn Człowieczy według ich poglądu nie może być Mesjaszem, a więc kim on jest? Jezus nie ceduje z tego, co powiedział już o Synu Człowieczym i pozornie odbiega od tematu

Stunde. H. Haag, s. 1651 n. H. van den Bussche: Die Theologie (Johannes-evangelium). H. Haag, s. 872.

<sup>167</sup> Por. Hen 45,3; 51,3; 61,8; 62,2,5; 69,27-29; 71,7.

<sup>168</sup> Por. J 12,24. C. Colpe, jw. s. 472.

<sup>169</sup> Jest to także motyw misyjny. Jezus, gdy poganie wyrazili chęć zobaczenia Go, wyraźnie mówi o godzinie swego wywyższenia — śmierci na krzyżu, która nadeszła, a przez nią pragnie nabyć pogan dla Boga (J 10,16-18; 11,52). Podobną ofiarę mają ponosić ci, którzy pragnęliby Go naśladować (J 12,25; 14,36; Mt 10,39). Por. T. Zahn, jw. s. 514 n.

<sup>170</sup> Wywyższenie połączone z uwielbieniem jest wskazówką, jaką śmiercią miał umrzeć Syn Człowieczy. Jan okazał w swej historii zbawienia — Ewangeliu, jak się stopniowo rozwija i wypełnia ten znak wywyższenia, który łączy z wywyższeniem węża przez Mojżesza, ukrzyżowaniem Jezusa i Wniebowstąpieniem. Czyli wywyższenie jest znakiem zbawienia. Por. J 3,14; 8,28; 12,23,32; Dz 2,33; 5,3; Flp 2,9. O. Cullmann: Der johanneische Gebrauch, jw. s. 365 n.

<sup>171</sup> Por. J 3,13 n.; 8,28. F. Gryglewicz: Za kogo mnie uważacie? Poznań 1966 s. 143.

<sup>172</sup> Por. H. Dickmann, jw. s. 239.

<sup>173</sup> Prawem nazywano całe Pismo św. Por. J 10,34; 15,25. Nie chodziło tylko o Piecioksiąg por. 2 Krl 7,16; Ps 109,4; Iz 9,6. Wątpliwość Żydów świadczy, że tytuł Syn Człowieczy nie oznaczał takiego Mesjasza, o jakim mówi Jezus. Por. M. J. La-grange: Evangile selon saint Jean, jw. s. 335 n.

zachęcając do postępowania w świetle. Przedtem Jezus siebie nazywał Synem Człowieczym, Synem Ojca, a teraz porównuje siebie do światłości, która jest jeszcze między nimi i zachęca do wiary w tę światłość, bo od tej wiary zależy sąd nad nimi<sup>174</sup>. Jezus kieruje rozmowę na światłość i identyfikuje się z nią, nie odpowiedział na pytania Żydów na temat Syna Człowieczego, w którym, pod wpływem poprzednich wypowiedzi Jezusa, skłonni byli rozpoznać Mesjasza. Zmiana tematu świadczy, że Jezus wszystko już powiedział o Synu Człowieczym, a Żydzi, którzy chcą w Nim widzieć Mesjasza, nie mylą się; On jest Mesjaszem, którego godzina już nadeszła, aby był wywyższony na krzyżu i na nim umarł, a przez to, aby był uwielbiony i stał się znakiem zbawienia dla wszystkich, którzy w Niego uwierzą.

Dalej o uwielbionym Synu Człowieczym, i to po raz ostatni, mówi Jezus w Wieczniku. J 13,31-32: „Skoro wyszedł, mówi Jezus: teraz został uwielbiony Syn Człowieczy i Bóg został uwielbiony w Nim<sup>175</sup> i Bóg uwielbi Go w samym sobie<sup>176</sup> i natychmiast uwielbi Go”. Skoro Judasz wyszedł, Jezus mógł mówić do uczniów, jak do swoich bliskich, małych dzieci (w. 33). W naszym wypadku myśl jest prowadzona podobnie jak w 12,27. Judasz wyszedł, aby zaplanowaną zdradę doprowadzić do skutku, a to już jest początek uwielbienia Syna Człowieczego<sup>177</sup>, ponieważ w planie Boga, którego wolę wypełnia Jezus, Syn Człowieczy powinien zatriumfować na krzyżu, na nim być uwielbiony, a tym samym uwielbić Ojca. Tu jest podkreślona boska natura, preegzystencja i nie-

<sup>174</sup> Por. J 12,35 n. 44-48.

<sup>175</sup> Wiersz 32 nastrocza trudności. Po słowach: „i Bóg został uwielbiony w Nim”, niektóre kodeksy i przekłady dodają tekst: „Jeżeli Bóg został uwielbiony w Nim”. Za tym dodatkiem opowiadają się kodeksy: EFGHXVY, liczne kodeksy minuskułowe oraz przekłady łacińskie. Te wszystkie świadectwa sięgają w. VIII i później. Natomiast opuszczają ten tekst: Papirusy: P<sup>1.22.52.66</sup> kodeksy: Synaicki DBCLZT, minuskuły: 33.579.892.1241 i inne oraz przekłady: starołacińskie i syryjskie. Biorąc pod uwagę starożytną wartość papirusów sięgających II wieku oraz wagę najstarszych kodeksów i przekładów, nie możemy przyjąć tej lekcji dodanej, którą podają późniejsze świadectwa. Zresztą jest to lekcja wyjaśniająca, podająca już wcześniej zawartą myśl. Jest to lekcja później dodana i nieautentyczna. Por. K. Romanik: Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu. Warszawa 1966 s. 13. Ten dodatek można też wyjaśnić jako homoioteleuton zawarte między dwoma „w Nim”. Por. F. M. Braun, jw. s. 423. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 365 n. Zresztą takie powtarzanie myśli, a nawet słów, nie jest obce stylowi Jana. Por. J 1.

<sup>176</sup> Niektóre kodeksy mają: „uwielbi Go w Nim”, to znaczy w Synu Człowieczym. Do takich świadectw należą: P<sup>66</sup> oraz kodeksy Synaicki i Watykański. Zaś za tekstem: „uwielbi Go w samym sobie” opowiadają się kodeksy: CDEFGHSVY i wiele innych. Starożytność przemawia raczej na korzyść lekcji: „uwielbi Go w Nim”. Jednak przyjmujemy drugą lekcję: „uwielbi Go w samym sobie”, ponieważ Jan nie ma zwyczaju izolować człowieczeństwa Jezusa, a zwłaszcza jeśli już chodzi o termin Syn Człowieczy. Poza tym Jan raczej używał wyrażenia „para” aby zaznaczyć, że Jezus jest obok Ojca. Por. F. M. Braun, jw. s. 423. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Jean*, jw. s. 366. E. Schick, jw. s. 127.

<sup>177</sup> Por. J 3,14; 8,28; 12,32.34. F. Tillmann, jw. s. 257.

bieskie pochodzenie Syna Człowieczego<sup>178</sup>, który uwielbił Ojca przez wypełnienie Jego woli w swoim życiu<sup>179</sup>, a obecnie uwielbi Go przez swoją mękę<sup>180</sup>.

To częste podkreślanie uwielbienia w aoryście a następnie dwa razy w czasie przyszłym ma swoje znaczenie. Aoryst oznaczałby w tym wypadku jednorazowe cierpienie, wywyższenie i intronizację na krzyżu. To wszystko odnosiłoby się do śmierci na krzyżu, która była jednorazowym faktem, a z nią jest powiązane wywyższenie i uwielbienie<sup>181</sup>. Natomiast czas przyszły „uwielbi” połączone z „natychmiast” wskazuje, że męka zaczęła się, gdyż Judasz rozpoczął swoje machinacje, a śmierć Jezusa jest już niedaleką przyszłością, z którą jest połączone uwielbienie Syna Człowieczego<sup>182</sup>.

Z tym uwielbieniem Ojca i Syna Człowieczego, Jezus w czułych słowach (synackowie)<sup>183</sup>, łączy nowe przykazanie, a mianowicie miłości każdego człowieka<sup>184</sup>.

W Ewangelii Jana Syn Człowieczy występuje jako ktoś uprzednio istniejący, wywyższony i uwielbiony oraz dający życie nadprzyrodzone i wieczne.

Syn Człowieczy przy Wcieleniu zstąpił na ziemię, aby poinformować ludzi o sprawach niebieskich i aby ich zbawić (3,13). Zbawienia dokona On przez wywyższenie na krzyżu na wzór węża Mojżeszowego, a kto uwierzy w takiego Syna Człowieczego, będzie zbawiony (3,14).

Jezus usilnie domaga się wiary w Syna Człowieczego, który jest eschatologicznym sędzią, a od tej wiary będzie zależał sąd i zbawienie wieczne (5,27; 9,35).

Ciało i Krew Syna Człowieczego, jako pokarm dla wszystkich wierzących, już na ziemi umożliwia życie z Bogiem, które w swych skutkach trwa na wieki (6,27.53.62). „Chleb Boży”, którym jest Syn Człowieczy akcentuje pochodzenie Jezusa od Boga. Natomiast „chleb, który z nieba zstąpił” podkreśla Wcielenie, czyli jednorazowe przyjście Jezusa z nieba i Jego preegzystencję.

Ulubionym tematem dla tytułu Syn Człowieczy w Ewangelii Jana to wywyższenie połączone z uwielbieniem. Wywyższenie jest zarazem uwielbieniem połączonym z cierpieniem w jednym akcie krzyżowej

<sup>178</sup> Jest tu przedstawiona wewnętrzna wspólnota Boga Ojca i Syna, a więc chodzi o boską naturę Syna Człowieczego. Por. J 8,26; 16,5-32; 17,1 n.; 19,1.9-28. H. Diekmann, jw. s. 241.

<sup>179</sup> Por. J 7,18; 8,50-54; 11,4; 14,13; 15,8. F. M. Braun, jw. s. 422.

<sup>180</sup> Por. J 12,28 n.

<sup>181</sup> Por. C. Colpe, jw. s. 472.

<sup>182</sup> Por. J 7,34; 8,21 jest tam zawarta mowa o bliskiej śmierci Pana. F. Tillmann, jw. s. 257 n. E. Schick, jw. s. 127.

<sup>183</sup> Tego wyrażenia nawet Jan nie używa nigdzie, poza pierwszym listem, gdzie określenie „synackowie” występuje kilka razy.

<sup>184</sup> Por. Mt 5,43-47; 19,19; Mk 12,28-34; 1 J 2,7 n. T. Zahn, jw. s. 549 n.

śmierci, w której Żydzi poznają, kim jest Syn Człowieczy (8,28). Wywyższenie na krzyżu jest znakiem zbawienia dla wielu. Jan łączy je z godziną i z wolą Bożą, którą wypełnia Syn Człowieczy. Jego wywyższenie na krzyżu jest godziną uwielbienia, do której On dąży, a którą od wieków zaplanował Ojciec celem zbawienia ludzkości. Godzina cierpienia nie jest tragedią odchodzącego w mękach Syna Człowieczego, to nie jest zaskoczenie, ale upragniona godzina uwielbienia (12,23.34) dla Syna Człowieczego i godzina zbawienia dla wiernych. Poprzez tę godzinę Syn Człowieczy będzie uwielbiony, Bóg Go uwielbi i Bóg Ojciec zostanie uwielbiony w Nim (13,31).

Tak u synoptyków, jak i u Jana widać, że termin Syn Człowieczy występuje tylko w ustach Jezusa i tylko Jezusa określa. Ten termin był obiegowy i nikt nie pytał o jego interpretację. Uznano go za eschatologiczny tytuł mesjański z Księgi Daniela. Ale gdy Jezus mówił o sobie jako Synu Człowieczym równym Bogu — Synu Bożym, wówczas podnoszą się pytania Żydów, kim jest ten Syn Człowieczy<sup>185</sup>. Nasuwa się tylko jedna odpowiedź. Tytuł ten jest czymś więcej niż używany termin Mesjasz w ujęciu żydowskim. Syn Człowieczy jest równy Bogu, jest wcielonym Synem Bożym, niebieskim pokarmem na życie wieczne oraz sędzią eschatologicznym. Takich wiadomości o Mesjaszu byli pozbawieni Żydzi, stąd też ich pytania.

Synoptyczne Ewangelie przedstawiają tytuł Syna Człowieczego jako samoświadomość mesjańską Jezusa o samym sobie. W tym tytule łączy cierpiącego Sługę Jahwe (Iz 53) z niebieskim Synem Człowieczym — Mesjaszem przedstawionym przez proroka Daniela<sup>186</sup>. Jezus odrzucił z tego tytułu polityczne pojęcia mesjańskie, a zaakcentował jego transcendentną postawę. Odrzucił także fałszywe, niegodne Mesjasza polityczne idee (Mt 16,16.21 n.), a mówił o nadprzyrodzonym królestwie Syna Człowieczego. Tym tytułem Jezus potwierdził swoją mesjańską godność w ogólności i eksponował swoją naturę, aby słuchacze mogli przyjąć Go jako tajemnicę Słowa Wcielonego.

W Ewangelii Jana odnośnie do tytułu Syn Człowieczy, zauważamy wiele opuszczeń z tradycji synoptycznej. Brak takich opisów Syna Człowieczego jak: że ma moc gładzenia grzechów już na ziemi (Mk 2,10 par), że jest panem szabatu (Mk 2,28 par), nie ma miejsca, gdzie mógłby skłonić głowę (Mt 8,20 par), je i pije z grzesznikami, ubogimi i dalekimi od legalnej świętości Starego Prawa (Mt 11,19 par), że Bóg odpuści nawet

<sup>185</sup> Por. Cz. Jakubiec: *Stare i Nowe Przymierze*. Warszawa 1961 s. 129—158, szczególnie s. 129—142.

<sup>186</sup> Por. H. Langkammer: *Oczekiwanie przyjścia „Pana” i „Syna Człowieczego” w najstarszych gminach chrześcijańskich*. AK 77(1971) s. 100—103.

bluźnierstwo skierowane przeciwko Synowi Człowieczemu (Mt 12,32 par) i że zawsze jest On siewcą Dobrej Nowiny (Mt 13,37).

U Jana również obserwujemy brak lub też modyfikację opisów cierpienia, opuszczenia i odrzucenia Syna Człowieczego; że musi On wiele wycierpieć (Mk 8,31 par), Jego cierpienia będą podobne do cierpień wielu proroków (Mk 9,9—13), przychodzi On służyć i daje życie swoje na okup za wielu (Mk 10,45 par), i że okazuje się również cierpiącym Sługą Jahwe ze Starego Testamentu (Iz 45—55; Mk 9,12; Łk 22,57).

Porównując treść, jaką przedstawia tytuł Syn Człowieczy u synoptyków i u Jana należy stwierdzić, że Jan nie tyle pragnął przedstawić Mesjasza ze Starego Testamentu, ale opisuje wieczne, uprzednio istniejące Słowo Wcielone, które pierwotnie mieszkało u Ojca, a przy Wcieleniu zstąpiło na ziemię celem pouczenia ludzi o drodze do zbawienia, jest ich pośrednikiem przed Bogiem i po wypełnieniu swej misji, wraca do Ojca. Jan bardziej niż synoptycy podkreśla preegzystencję i niebieskie pochodzenie Syna Człowieczego, Boga-Człowieka, który przewyższa pojęcia i typy mesjańskie Starego Testamentu, jak węża na pustyni, drabinę Jakuba czy manę. Dlatego do zaprezentowania siebie, Jezus używał tytułu Syn Człowieczy, domagał się wiary w takiego Syna Człowieczego, ponieważ od niej będzie zależał także sąd eschatologiczny.

Pod terminem Syn Człowieczy, według Ewangelii Jana, Jezus pragnął objawić siebie jako Słowo Wcielone i stopniowo do tego przygotowuje Apostolów. Od chwili, gdy zaczęła się godzina męki Jezusa, nie spotykamy już więcej tytułu Syn Człowieczy w Ewangelii Jana. Od tej chwili nastął okres spełnienia się na Nim wszystkiego tego, co było przepowiedziane już wcześniej, a więc wywyższenie i uwielbienie na krzyżu według odwiecznej woli Ojca.

Zgodnie z charakterem Janowej Ewangelii, brak w niej jakichkolwiek poniżeń tyjących Syna Człowieczego. Natomiast Jan opisał Syna Człowieczego wywyższonego i uwielbionego już w godzinie męki i śmierci. Krzyż i męka są zaplanowaną przez Ojca godziną uwielbienia, kiedy to Bóg uwielbi Syna Człowieczego zamieniając Jego krzyż na tron chwały.

Także celem dalszego zbawienia ludzi, Syn Człowieczy zostawia swe Ciało na pokarm dla wierzących, a Krew swoją na napój. Aby zaś to uwielbienie na krzyżu i pozostanie między wiernymi w Eucharystii było owocne na zbawienie wieczne, Jezus domaga się wiary właśnie w tak przedstawionego Syna Człowieczego.

Po omówieniu całej problematyki Syna Człowieczego w Nowym Testamencie, a szczególnie w Ewangelii Jana i konfrontując otrzymane dane o Synu Człowieczym z naszym logionem (J 1,51), widzimy, że u synoptyków, u Jana, jak i w całym Piśmie św. brak podobieństwa do tej pierwszej wypowiedzi Jezusa o Synu Człowieczym w Ewangelii Jana.

Kończy się ona zapowiedzią Jezusa, że uczniowie zobaczą niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego. Tymi słowami kończy Jan wprowadzenie Jezusa do Jego publicznej działalności. Ta programowa zapowiedź odnosi się do przyszłości. Sam kontekst nie wyjaśnia nam tytułu Syn Człowieczy, ani też połączenia tego tytułu z otwarciem niebios i aniołami Bożymi. Dlatego na pytanie, kim jest Syn Człowieczy w logionie Janowym 1,51, jakie On posiada prerogatywy i jakiego w przyszłości zobaczą uczniowie, daje nam odpowiedź cała Ewangelia Jana.

Nie można zacieśniać interpretacji logionu J 1,51 tylko do eschatologicznego pojmowania Syna Człowieczego, powołując się na Mt 26,64 par, gdzie poza samym terminem Syn Człowieczy, nic nie łączy się z logionem Janowym, a także i czas obu wypowiedzi jest różny. Dlatego tylko Ewangelia Jana daje nam odpowiedź, jakiego Syna Człowieczego zobaczą w przyszłości uczniowie i jakie idee pragnął przekazać Jezus swoim uczniom dając im taką zapowiedź.

Tak więc tytuł Syn Człowieczy w naszym logionie (J 1,51) mieści w sobie i zapowiada na przyszłość poznanie preegzystencji Słowa Wcielnego, które urzeczywistniło się na ziemi, aby zbawić ludzi przez chwalebny śmierć na krzyżu (3,13—14). Konsekwencją zbawczej śmierci będzie sąd nad całym światem i zbawienie dla tych, którzy uwierzyli w Syna Człowieczego (5,27; 9,35). Pomocą w drodze do zbawienia dla wierzących jest dana przez Syna Człowieczego Jego własna Krew na napój i Ciało na pokarm (6,27—53—62), aby włączyć ludzi w życie Boże już tu na ziemi. Najbardziej eksponowanym tematem teologii Janowej odnośnie do Syna Człowieczego jest jego wywyższenie i uwielbienie dokonywane się w jednym akcie śmierci krzyżowej. To będzie także znakiem zbawienia, do którego dąży ów Syn zgodnie z odwieczną wolą Ojca (8,28; 12,23—34). Poprzez tę zbawczą śmierć krzyżową Bóg będzie uwielbiony w Synu a Syn Człowieczy w Bogu (13,31).

Z powyższego wynika, że zapowiedź Syna Człowieczego w naszym logionie (J 1,51) jest skierowana do przyszłości i obejmuje najważniejsze chwile przyszłego życia Jezusowego i naszego zbawienia: Wcielenie, Eucharystię, chwalebny i zbawczą śmierć oraz sąd i panowanie w wieczności.

## V. INTERPRETACJA LOGIONU J 1,51

### 1. ŁĄCZNOŚĆ LOGIONU Z KONTEKSTEM

Omawiany logion Jezusa umieszczony przez Jana na końcu pierwszego rozdziału, brzmiący: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Zobaczycie niebo otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna

Człowieczego", mógł być pierwotnie samoistnym logionem, tak właśnie dosłownie wypowiedzianym przez Jezusa. Trudność zaś sprawiał problem, wobec kogo i na jakim miejscu Jezus go wypowiedział. Biorąc pod uwagę czas przyszły zwrotu „zobaczycie”, skierowany tak do Natanaela, jak i do wszystkich tam obecnych uczniów, musimy przyznać, że był on wypowiedziany wcześniej, aby zapowiedź Jezusa, której tematem był On sam, jako Syn Człowieczy, mogła się spełnić w przyszłości. Dlatego, co do miejsca i czasu wypowiedzianego logionu należałoby bardziej zaufać samemu autorowi Ewangelii, który skrótowo w pierwszym rozdziale przedstawił życie Jezusa u Boga, Jego Wcielenie i dotychczasowe życie na ziemi sięgające spotkania z Chrzcicielem i pierwszymi uczniami, aby zakończyć ten rozdział rozmową z Natanaelem. Tę rozmowę kończy właśnie nasz logion i w tym kontekście jest on najodpowiedniejszy.

Zresztą, jak wynika z relacji o powołaniu pierwszych uczniów, sam Jan był świadkiem tej rozmowy i dokładnie ją opisał z zachowaniem kolorystyki i słownictwa żydowskiego, co świadczyłoby, że w takiej formie, jaką podał czwarty ewangelista logion był wypowiedziany przez Jezusa, który tylko o sobie używał tytułu Syn Człowieczy. Za takim tłumaczeniem przemawia także fakt, że sam tekst nie jest zbyt zrozumiały dla nas, jak i prawdopodobnie dla samych słuchaczy, a mimo to, w takiej formie podaje go ewangelista.

Także krytyka tekstu nie wnosi żadnych zastrzeżeń, tak co do miejsca w kontekście, jak i co do wierności przekazu, a także nie wymienia jakichś ważnych dodatków czy opuszczeń tekstu w jakimkolwiek kodeksie.

Podnoszona trudność, że ów logion nie łączy się dostatecznie z najbliższym kontekstem, ponieważ Jezus rozmawiał z Natanaelem, a w logionie zwraca się do wielu osób, jest pozorna. Po pierwsze, świadkiem rozmowy Jezusa z Natanaelem był nie tylko Filip, który przyprowadził Natanaela, ale i ktoś z kręgu uczniów Jezusa, do którego Mistrz zwracał się już wcześniej, gdy oceniał wartość moralną i duchową zbliżającego się Natanaela. Po drugie, nawet, gdy Jezus rozmawiał z jedną osobą, to w ważnych okolicznościach odnosi swoją wypowiedź do większej liczby osób, aby podkreślić powagę samej treści i zakres zobowiązanych tą wypowiedzią ludzi<sup>1</sup>. Autor również używa formuły uroczystej z podwójnym *amen*, co jest charakterystyczne w stylu Janowym, który używał tej formuły dla podkreślenia bardzo ważnej i religijnej wypowiedzi.

Logion J 1,51 nie tylko tkwi w najbliższym kontekście ale również połączony jest z całym pierwszym rozdziałem czwartej Ewangelii i jest jakby epilogiem tego rozdziału.

<sup>1</sup> Por. J 3,11-12; 20,29.

Poprzez „otwarte niebo” ten logion łączy się z wizją Chrzciciela (1,32—34), dzięki której Chrzciciel może dać świadectwo o Jezusie jako Mesjaszu i Synu Bożym.

Także tytuł Syn Człowieczy łączy się z tematyką całego pierwszego rozdziału Ewangelii Janowej poprzez nagromadzone tytuły, jakie ewangelista zebrał i nazywał nimi Jezusa już na początku Ewangelii. W ten sposób autor pragnął już w pierwszym rozdziale, aby nikt nie miał wątpliwości, wprowadzić Jezusa w publiczną działalność jako Mesjasza i Syna Bożego.

Do pierwszorzędných tytułów, którymi w pierwszym rozdziale był określany Jezus, należą: Logos-Słowo Wcielone, Baranek Boży, Król Izraela oraz Mesjasz zapowiedziany przez Mojżesza w Prawie i przez Proroków. Do drugorzędnych i uzupełniających tytułów zaliczamy takie określenia jak: jednorodzony, pełen łaski, światłość prawdziwa i chrzczący Duchem św.

Już w pierwszym rozdziale ewangelista zawarł istotne określenia Jezusa. Jego preegzystencję, uczestnictwo w dziele stworzenia i odkupienia. Od razu widać, że tytuły Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego, streszczają w sobie całą historię zbawienia, jakiej w przyszłości dokona Jezus. Widać z tego również, że takie ustawienie tytułów jest programowo zamierzone przez autora, aby czytelnik nie miał cienia wątpliwości co do Boskiego posłannictwa Jezusa.

Jako ostatni tytuł, najważniejszy co do pochodzenia, bo sam Jezus tylko sobie nadał, jest tytuł Syn Człowieczy, występujący w naszym logionie. Tytuł ten jest dołączony do poprzednich i zrozumienia jego znaczenia również należy się spodziewać dopiero na kanwie całej Ewangelii. Będący tytułem mesjańskim dla Jezusa, wyraźnie wskazuje na łączność naszego logionu z całym rozdziałem czwartym Ewangelii, a ściślej na łączność z najbliższym kontekstem, gdzie występują również mesjańskie tytuły jak: Syn Boży i Król Izraela.

Za łącznością logionu z całym rozdziałem przemawia także sama jego konstrukcja, tym się charakteryzująca, że autor świadomie podzielił rozgrywające się wydarzenia na sześć dni. Przez taki podział ewangelista pragnął ukazać, że analogicznie do sześciu dni stworzenia w Starym Testamencie, kiedy to Bóg wszedł w historię zbawienia, tak samo w Nowym Testamencie, Jezus, Mesjasz i Syn Boży wchodzi w nową historię zbawienia jako uprzednio istniejący, uczestniczący przy stworzeniu, pośrednik i zbawiciel.

Także autor czwartej Ewangelii przedstawił paralelnie powołanie pierwszych uczniów. Logion J 1,51 będący w kontekście powołania Natanaela, jest przedstawiony paralelnie do powołania Szymona-Piotra i posiada paralele do teofanii Chrzciciela. Dlatego odmawiając naszemu logio-



nowi miejsca na końcu pierwszego rozdziału narazilibyśmy całą zamierzoną budowę autora na pewne luki w konstrukcji. Także zaprzeczalibyśmy teologicznej myśli, jaką przeprowadzał autor poprzez właśnie taki układ, a mianowicie, że Jezus-Mesjasz, Syn Boży jest wiecznym Bogiem, współtwórcy i zbawicielem, który przez Wcielenie wszedł w zbawczą historię Nowego Testamentu.

Tak więc logion J 1,51 jest powiązany tak z najbliższym kontekstem, to znaczy powołaniem Natanaela, jak i kontekstem całego pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii. Jest on również zakończeniem myśli teologicznej, jaką przedsięwziął autor w całym rozdziale. Przy tym należy mieć na uwadze, że przez zapowiedź odnoszącą się do przyszłości, jest ten logion wejściem w dalsze przepowiadanie i czyny Jezusa — Syna Człowieczego, który rozpoczął swą publiczną działalność, zaś sam logion i cały rozdział będzie w pełni zrozumiany dopiero w aspekcie późniejszych zdarzeń i w kontekście całej Janowej Ewangelii.

## 2. TREŚĆ LOGIONU

Połączenie omawianego logionu z najbliższym kontekstem i całym pierwszym rozdziałem Ewangelii Jana wskazało nam, że należy go interpretować tak w jego kontekście jak i w kontekście całej Ewangelii. I tak, przy końcu rozmowy Jezusa z Natanaelem, ten ostatni uznając wszechwiedzę Jezusa przysługującą samemu Bogu, wyznał w Nim Syna Bożego i Króla Izraela (w. 49). Jezus nie zaprzeczył walorom Bożym, które odkrył w Nim Natanael, ani też tytułom mesjańskim, którymi spontanicznie nazwał Jezusa rozmówca. Jezus przyjmując te tytuły, potwierdził słuszność spostrzeżeń i dodaje, że Natanael zobaczy jeszcze większe rzeczy. Kiedy Natanael zobaczy te „większe rzeczy”, skoro we wszystkich Ewangeliach nie znajdujemy odpowiedniego miejsca, które mogłoby być odpowiedzią na te obietnice, a sam Natanael ledwie jest wymieniony w katalogu bliskich uczniów Jezusa<sup>2</sup>. Jak należy interpretować te „większe rzeczy”? Pewne naświetlenie daje nam sam autor czwartej Ewangelii, kiedy mówi o większych czynach Jezusa (5,20). Tam Jezus broniąc się przed zarzutami Żydów mówi: „Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni i jeszcze większe dzieła ukaże Mu”. W tej wypowiedzi chodzi głównie o podkreślenie równości Ojca i Syna w działaniu. Jednak można zaobserwować pewną analogię J 5,19—47 do pierwszego rozdziału, polegającą na nagromadzeniu uroczystych wypowiedzi z podwójnym *amen*. Jezus stwierdza tam, że Syn czyni tylko to, co widział u Ojca, który jeszcze większe czyny ukaże Synowi. Z kontekstu

<sup>2</sup> Por. J 21,2 n.

wiadomo, że do tych większych czynów należą: cudowne dzieła Jezusa i sąd, który przekazał Mu Ojciec w tym celu, aby wszyscy oddawali cześć Synowi, jak oddają ją Ojcu. Jezus mówi, że posiada większe świadectwo o sobie samym, niż to, które o Nim dawał Chrzciciel. Tym świadectwem są owe „większe czyny” — cudowne zdarzenia podkreślające bóstwo Jezusa.

W mowie apologetycznej przed Żydami (5,19—47) te „większe czyny” Jezusa będą widzieli tak uczniowie, jak i niewierni Żydzi, natomiast w przypadku rozmowy Jezusa z Natanaelem, te „większe rzeczy” są obiecane Natanaelowi i najbliższym uczniom.

Na pewno chodziło Jezusowi o cudowne zdarzenia z przyszłego Jego życia, podobnie jak to było przedstawione w apologetycznej mowie, ale w logionie jest jeszcze mowa o widzeniu nieba otwartego i aniołów Bożych zstępujących i wstępujących na Syna Człowieczego. Jezus domaga się od uczniów w tym wypadku, aby z wiarą patrzyli na przyszłą tajemnicę Jego zdarzeń jako Syna Człowieczego, którą będzie powoli z upływem czasu odsłaniał. Jezus pragnie, aby Mu zawierzyli. Tak było z powołaniem Andrzeja i jego towarzysza, kiedy Mistrz mówił: „chodźcie i zobaczycie” (1,39,46), nie tłumacząc, dlaczego mają oni pójść za Nim. Temu widzeniu, połączonemu z wiarą w tajemniczą osobę Jezusa, są podporządkowane cuda, które pomagają uwierzyć w Jezusa — Syna Bożego<sup>3</sup>. Zasadniczym znakiem, na który z wiarą mają patrzeć uczniowie jest sam Jezus — Słowo Wcielone i Syn Człowieczy, który wszedł w krąg ludzki, aby zbawiać i prowadzić do Boga.

Uczniowie mają patrzeć z wiarą na „niebo otwarte”. Jest to hebraizm zazwyczaj używany w liczbie podwójnej, występujący w wizjach i teofaniach Starego Testamentu, a często powiązany z powołaniem i zatwierdzeniem przez Boga wybrańca na urząd prorocki, a także jest formułą wprowadzającą przy teofaniach<sup>4</sup>.

W naszym logionie „otwarte niebo” występuje w liczbie pojedynczej, gdyż nie jest cytatem Starego Testamentu, ale autor wykorzystał samą ideę, dla okazania zatwierdzenia przez Boga — Niebo, mesjańskiego i prorockiego posłannictwa Jezusa — Syna Człowieczego.

W Nowym Testamencie „otwarcie nieba” występuje podczas chrztu Jezusa opisywanego przez synoptyków. Na wzór Starego Testamentu, „otwarcie nieba” jest połączone z teofanią składającą się jeszcze z głosu Boga i Ducha zstępującego na Jezusa. Ta teofania zapoczątkowuje oficjalną działalność Mesjasza, którego Bóg wybrał i przed ludem zatwierdził wizją „otwartego nieba”. Jest to uroczysta inauguracja zbawczej misji Jezusa, jako Mesjasza zapowiedzianego w Starym Testamencie, a „otwar-

<sup>3</sup> Por. J 2,11; 6,40; 20,30.

<sup>4</sup> Por. Ez 1,1; Iz 64,1.

cie nieba" jawi się jako błogosławieństwo Boga, Jego autorytet zaangażowany w intronizację i inwestyturę Jezusa inicjuje i towarzyszy zbawczej misji Mesjasza.

Także, jako inicjacja nowej rzeczywistości, zaistniałej w historii zbawienia, występuje otwarcie nieba przy teofanicznej wizji Szczepana (Dz 7,55 n.). Bóg swym autorytetem potwierdza i przyjmuje pierwszego męczennika Szczepana, a przekreśla mozaistyczne prawo dotąd obowiązujące. Teofania połączona z otwarciem nieba, niegdyś potwierdzająca Prawo Mojżesza, teraz autorytetem Boga wprowadza wierzących do Kościoła Chrystusowego. Także Piotr przez chrzest po raz pierwszy wprowadza pogan do Kościoła, do czego z kolei upoważnia go teofania połączona z otwarciem nieba, zrozumiana przez Piotra jako nakaz samego Boga (Dz 10,9 n.).

Również w Apokalipsie otwarcie nieba inicjuje główną wizję o przyszłych losach ludzkości (4,1), odrzucenie niewiernych (11,19) i sąd eschatologiczny nad całym światem (19,11).

W ten sposób ukazuje się w Nowym Testamencie idea otwarcia nieba. Jednak logion (J 1,51), w którym ta idea również występuje nie ma analogii do wyżej wymienionych opisów. Wiadomo, że w Ewangeliach synoptycznych, Dziejach Apostolskich i w Apokalipsie ta idea coś inicjuje, inauguruje nową rzeczywistość Bożą w ekonomii zbawienia i wyraża autorytet Boży potwierdzający nową prawdę. Co więc Jan w swej Ewangelii pragnie potwierdzić i jaką nową prawdę inicjuje poprzez „otwarcie nieba” w jego logionie pierwszego rozdziału?

W Ewangelii Jana zauważamy brak opisu chrztu, z którym synoptycy wiązali ideę otwarcia nieba potwierdzającą inaugurację zbawczej misji Jezusa.

Autor czwartej Ewangelii nie opisuje samego chrztu Jezusa. Być może nie podał samego faktu chrztu dlatego, aby nie pomniejszać godności Jezusa, który miałby otrzymywać jakiś dar z nieba za pośrednictwem człowieka, jakim był Chrzciciel. Opuszczając sam fakt chrztu, opuścił także podane przez synoptyków wizje otwarcia nieba, a głos z nieba zastąpił świadectwem Jana Chrzciciela: ten jest Synem Bożym (1,34).

Zasadniczą nowością w przekazie Janowym jest wizja Chrzciciela, który zaświadcza o Jezusie, jako Mesjaszu i Synu Bożym. Ta wizja Chrzciciela nie ma jednak charakteru ogólnego, miał ją tylko Chrzciciel i to jest tylko jego świadectwo o Jezusie. Brak jednak takiej teofanii, jaką podawali synoptycy, która była oficjalną inwestyturą i zatwierdzeniem Jezusa przez Boga Ojca, Jego głos i otwarcie nieba, na proroka Nowego Testamentu i na urząd Mesjasza.

Autor czwartej Ewangelii podał świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie jako Mesjaszu (1,15—34), następnie opisał świadectwo uczniów o Je-

zusię jako Mesjaszu i Synu Bożym (1,35—49), a wreszcie podaje świadectwo samego Jezusa o sobie (1,50—51). To ostatnie posiada wiele podobieństwa do podanej przez synoptyków relacji teofanicznej po chrzcie Jezusa. W teofanii występuje otwarcie nieba, głos z nieba i Duch Boży, natomiast w relacji Jezusa o sobie (1,51), występuje tak samo otwarte niebo, ale w dalszym ciągu obserwujemy już coś nowego, a mianowicie zstępowanie i wstępowanie aniołów Bożych na Syna Człowieczego. W jednym i drugim wypadku otwarcie nieba symbolizuje ingerencję Boga, który swym autorytetem pragnie w sposób uroczysty zapowiedzieć nową prawdę lub wprowadzić wybrańca na urząd proroka — Mesjasza Nowego Testamentu.

W teofanii przy chrzcie autorytet Boży potwierdzają jeszcze głos z nieba mówiący o Jezusie jako Synu umiłowanym i Duch Boży pod postacią gołębicę, natomiast w logionie 1,51 występują aniołowie Boży zstępujący i wstępujący na Syna Człowieczego. W obu wypadkach czynnikiem łączącym i zapowiadającym ingerencję i autorytet Boży jest otwarte niebo, natomiast głos Boży i Duch z jednej strony a aniołowie Boży z drugiej, bliżej tylko wyjaśniają i określają charakter obecności Boga Ojca przy umiłowanym Synu Człowieczym — Jezusie.

Teofanią przy chrzcie synoptycy inaugurują zbawczą rolę Jezusa — Mesjasza i Syna Bożego, który ma za sobą autorytet Ojca. Tego wyraźnie nie przedstawił autor czwartej Ewangelii, podając tylko świadectwo Chrzciiciela o Jezusie (1,32—34). Ten autorytet Boga wyrażony przez otwarte niebo przedstawił dopiero na końcu pierwszego rozdziału, podając świadectwo Jezusa o sobie samym (1,51), po uprzednim świadectwie Chrzciiciela i uczniów.

Tym świadectwem Jezusa jest właśnie urzędowy autorytet Boga, który poprzez otwarte niebo i przez swych aniołów zawsze będzie obecny przy Jezusie — Synu Człowieczym i zawsze będzie zatwierdzał Jego zbawczą działalność. Zapowiedź Jezusa o sobie nie tylko inauguruje Jego mesjańską rolę, jak to sugeruje teofania podana przez synoptyków przy chrzcie, ale wypowiedziana w czasie przyszłym wskazuje na trwałą, obecny i przyszły autorytet Boga Ojca towarzyszący całej zbawczej działalności Jezusa — Syna Człowieczego.

Tak więc otwarcie nieba podane przez Jana w logionie 1,51 spełnia tę rolę, jaką miał wyrazić chrzest i teofania po nim następująca, podana przez synoptyków, a zarazem uzupełnia autorytetem Bożym świadectwo Chrzciiciela i uczniów o Jezusie<sup>5</sup>. A zatem logion 1,51 ukazuje inaugura-

<sup>5</sup> Podobnie ma się rzecz z Eucharystią u Jana i u synoptyków, tylko, że problem został pokazany w odwrotnej kolejności. Przy Eucharystii Jan najpierw zapowiada ją a dopiero później synoptycy podają sam fakt. Przy chrzcie natomiast

cję Jezusa w publicznym nauczaniu, potwierdzoną urzędowo i teraz i w przyszłości przez Boga Ojca „większymi rzeczami”, których dokona Syn Człowieczy, a na które już teraz uczniowie mają patrzeć i przyjmować z wiarą.

W dalszym ciągu omawianego logionu, a zwłaszcza w drugiej jego części, widzenie czynów Jezusa odnosi się do Syna Człowieczego i aniołów Bożych zstępujących i wstępujących na Niego. Wiadomo, że autor czwartej Ewangelii używał różnych tytułów, których znaczenie należy odczytywać na kanwie całej jego księgi. Wiadomo również, że unikał tematyki angelologicznej<sup>6</sup>, a nieliczne miejsca traktujące o aniołach, niewiele mówią o tym, jaką rolę odgrywali aniołowie w Ewangelii Jana. Dlatego w tym względzie odnieśliśmy się do synoptyków, którzy opierając się na Starym Testamencie, łączą angelologię z odkupieńczym dziełem Jezusa, Jego przyjściem na świat przy Wcieleniu i Narodzeniu, a zwłaszcza podczas Jego męki, śmierci i przy zmartwychwstaniu oraz przy Jego powtórny, eschatologicznym przyjściu. Natomiast rzadziej występują aniołowie podczas publicznego nauczania Jezusa. Apokalipsa zaś zwraca szczególną uwagę na uczestnictwo aniołów Bożych w liturgii niebieskiej i ich służebną obecność u Boga w czasach eschatologicznych. Jednak ani u synoptyków, ani w Apokalipsie nie spotykamy podobnego zwrotu o aniołach zstępujących i wstępujących.

Ze względu więc na angelologię, której z reguły unika Jan w swojej Ewangelii, dziwnym wydaje się wspomnienie o aniołach już w jej pierwszym rozdziale. Stąd wniosek, że autor przyjął ten opis o zstępowaniu i wstępowaniu aniołów Bożych skądinąd na podobieństwo cytatu i dlatego nie mógł uniknąć tematyki angelologicznej.

W naszym wypadku stwierdzamy, że nie ma odpowiedników o zstępowaniu i wstępowaniu aniołów Bożych u synoptyków czy też w Apokalipsie. Jedyne podobne miejsce, którym się posłużył Jezus, a autor Ewangelii zapamiętał i przepisał, jest opis w Księdze Rodzaju 28,12. Jednak z samego porównania widać, że logion J 1,51 nie jest cytatem Rdz. 28,12, chociaż Jezus zapewne myślał o śnie Jakuba mówiąc o aniołach Bożych zstępujących i wstępujących i pragnął przez to przedstawić taką tematykę, jaką oznaczali aniołowie. Oni to pośredniczą między Bogiem a człowiekiem, są posłannikami Bożej łaski i zbawienia oraz nieustannie przysparzają chwały Bogu. Biorą również udział w zbawczym dziele Boga wobec świata. W wizji Jakuba aniołowie wstępujący i zstępujący są wojskiem niebieskim i symbolizują obecność Jahwe, uprzedzają Jego przyj-

---

synoptycy podali już sam fakt, a Jan mówi o przyszłej, stałej realizacji tego faktu zaistniałego poprzez zatwierdzenie czynów Jezusa przez Boga.

<sup>6</sup> Jan w swojej Ewangelii tylko trzykrotnie wspomina o aniołach, co jest znikomym wkładem w angelologię, podaną przez synoptyków. Zob. J 5,4; 12,29; 20,12 n.

ście, są sługami i świadkami działalności Bożej, a zwłaszcza ingerencji Jahwe w przyszłe życie Jakuba. Aniołowie w powiązaniu z drabiną symbolizują połączenie spraw niebieskich z ziemskimi, spraw boskich z ludzkimi. Zapowiadają także swoją obecnością łaskawość i bliskość samego Boga, Jego wejście w sprawy świata i opiekę nad nim.

To samo będą oznaczali aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego w naszym logionie. Ich obecność świadczy, że Jahwe wchodzi przez Syna Człowieczego w relację ze światem. Jak w Starym Testamencie Bóg zbawczo ingerował w przyszłe życie Jakuba i jego generację, tak będzie opiekował się Synem Człowieczym i Jego Kościołem. Z pomocą przychodzi nam angelologia przedstawiona przez synoptyków, która łączy się ściśle z odkupieńczym dziełem Jezusa, jakie On spełnia w powstającym Kościele. Aniołowie występują w ważniejszych momentach, które łączą się z ekonomią zbawienia, a zwłaszcza z chwałą Jezusa w odkupieńczym dziele podczas męki, śmierci i zmartwychwstania nie wykluczając wcielenia, narodzenia, całej ziemskiej działalności Jezusa i w eschatologii.

Z takim teologicznym ujęciem aniołów, którzy sobą wyrażają obecność Boga i Jego chwałę, jest powiązana w naszym logionie teologiczna treść tytułu Syn Człowieczy, jakim siebie nazwał Jezus.

Ten tytuł ma odpowiedzieć, kiedy ta ingerencja Boża jako zbawcze dzieło w świecie i w jakich momentach wystąpi.

Niewątpliwie Syn Człowieczy jest tytułem mesjańskim, jak i inne tytuły nadawane Jezusowi i zgromadzone w pierwszym rozdziale czwartej Ewangelii. O jakiego Mesjasza chodziło Janowi, pokaże to obraz Syna Człowieczego przedstawiony przez autora w całej Ewangelii. Nie jest to Syn Człowieczy — Mesjasz Starego Testamentu na wzór cierpiącego sługi Jahwe (Iz 53) i eschatologicznego sędziego z Księgi Daniela (7,13) ani opuszczonego, ubogiego i przestającego z ubogimi, jak to przedstawili synoptycy.

Syn Człowieczy na kanwie czwartej Ewangelii to Mesjasz istniejący uprzednio z Bogiem w niebie, który przy wcieleniu zstąpił na ziemię, aby pouczyć ludzi o sprawach niebieskich i ich zbawić (3,13), czego dokona przez swe wywyższenie na krzyżu na wzór węża mojżeszowego (3,14). W takiego Syna Człowieczego trzeba uwierzyć, aby to zbawienie osiągnąć, ponieważ od wiary w Niego będzie zależał sąd i zbawienie wieczne (5,27; 9,35). Dalej okazuje się On chlebem Bożym, który zstąpił z nieba (6,27; 53,62), jako pokarm dla wszystkich wierzących na zbawienie wieczne. W końcu Syn Człowieczy jawi się jako wywyższony i uwielbiony w jednym akcie śmierci krzyżowej, co jest najważniejszą, charakterystyczną cechą, po której poznają Żydzi kim jest On naprawdę (8,28). To wywyższenie i uwielbienie na krzyżu jest wolą Bożą zaplanowaną

od wieków, do której, w celu zbawczym, dobrowolnie dąży Jezus. To nie jest beznadziejność i tragedia, lecz upragniona godzina uwielbienia dla Syna Człowieczego, a godzina zbawienia dla wierzących (12,23,34). Poprzez właśnie Syna Człowieczego będzie również i Bóg uwielbiony.

Te wszystkie cechy Syna Człowieczego odsłania ewangelista powoli. Przez ten tytuł Jezus stopniowo objawia swoją tajemnicę Słowa Wcielenego, Eucharystii i coraz wyraźniej przygotowuje uczniów do przyjęcia Jego śmierci, jako godziny uwielbienia, a wywyższenie na krzyżu, jako Jego chwały. To wszystko jest zaplanowane przez Ojca, który zamienia krzyż cierpienia Syna Człowieczego na tron chwały. Aby zaś ułatwić zbawienie ludziom, Syn Człowieczy jako Ciało i Krew zostaje dla wierzących pokarmem i napojem codzienności.

Tak więc aniołowie Boży symbolizują obecność Boga i Jego chwałę powiązaną z Synem Człowieczym. Tę chwałę poprzez aniołów pragnie autor powiązać ze zbawczymi elementami życia Jezusa, w które tak trudno jest słuchaczom uwierzyć.

Jezus domaga się patrzenia z wiarą na aniołów Bożych — obecność Bożą przy Synu Człowieczym, aby uczniowie mogli uwierzyć w Jezusa-Mesjasza, w Jego Wcielenie, Eucharystię, zbawczą mękę, podczas której ukrzyżowany Jezus jawi się jako panujący na tronie Syn Człowieczy. Jezus domaga się więc patrzenia z wiarą na całą zapowiedź swojej zbawczej misji aż po Jego eschatologiczny sąd.

#### ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było zbadanie logionu J 1,51, ustalenie jego miejsca i łączności z kontekstem, a także zrozumienie jego sensu.

Logion ten jest jedynym w swoim rodzaju w całym Piśmie św. Nie posiada on wyraźnych analogii treściowych, które mogłyby go upodobnić do jakiegokolwiek miejsca w Starym czy Nowym Testamencie, chociaż można znaleźć pewne reminiscencje w Rdz 28,12 i Dn 7,13 n. Jest on czymś innym ze względu na swoją bogatą treść i miejsce niż tekst o kuszeniu Jezusa (Mt 4,6—11), który zawiera w sobie tylko podobieństwo ze względu na naukę o aniołach. Jest różnym od tekstu mówiącym o wystąpieniu Jezusa przed Sanhedrynem (Mt 26,64), czy też od tekstu o wizji Szczepana (Dz 7,55 n.), w którym występuje podobieństwo do omawianego logionu, jeśli chodzi o tematykę Syna Człowieczego. J 1,51 jest najprawdopodobniej logionem dosłownie wypowiedzianym przez samego Jezusa, za czym przemawia także hebrajska kolorystyka całej wypowiedzi. Autor czwartej Ewangelii najprawdopodobniej ten niezbyt zrozumiały tekst dosłownie zapamiętał i później zapisał.

Najodpowiedniejszym miejscem logionu w czwartej Ewangelii jest właśnie kontekst rozmowy z Natanaelem (J 1,47—51), gdzie końcowy wiersz pierwszego rozdziału Ewangelii Jana prezentuje Jezusa Syna Bożego i podsumowuje teologiczną treść całego rozdziału. Podsumowuje słowami samego Jezusa, programowy rozdział o Synu Bożym wstępującym na arenę publicznej działalności i zapowiada przyszłe zdarzenia.

Słowami tego logionu zwraca się Jezus nie tylko do Natanaela, ale również do stojących tam uczniów. Treścią zaś są „większe rzeczy”, na które z wiarą mają patrzeć Natanael i inni uczniowie. Tymi „większymi rzeczami” będą cuda i nauka Jezusa, które mają stopniowo odsłaniać tajemnicę osoby Mesjasza — Syna Bożego.

„Otwarte niebo” spełnia i zastępuje rolę teofanii przy chrzcie Jezusa, podaną przez synoptyków, a mianowicie, że Jezus na wzór starotestamentowego wybrańca Bożego został powołany na urząd mesjański, prorocki i nauczycielski. „Otwarcie nieba” zatwierdza i inicjuje tak, jak teofania podczas chrztu podana przez synoptyków, całą publiczną działalność Jezusa.

Jako „większe rzeczy” okazują się w omawianym logionie aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego. Aniołowie, podobnie jak otwarte niebo symbolizują połączenie spraw niebieskich z ziemskimi i są wyrazicielami obecności Boga wśród ludzi oraz łączności Boga z Synem Człowieczym i Jego Kościołem. Obecność aniołów szczególnie podkreśla opiekuńcze dzieło Jezusa i całą Jego zbawczą historię, połączoną z tytułem Jezusa — Syn Człowieczy. Tytuł ten wskazuje, kiedy ta zbawcza ingerencja Boga w świecie wyraźnie wystąpi, a mianowicie, w ważnych momentach życia Jezusa jak: Wcielenie, Eucharystia, wywyższenie i uwielbienie na krzyżu oraz sąd eschatologiczny. Na te wszystkie momenty, powiązane z tytułem Syn Człowieczy, każdy powinien patrzeć z wiarą, aby osiągnąć zbawienie. Już na początku Ewangelii trzeba patrzeć z wiarą na te trudne i niezrozumiałe prawdy powiązane z przyszłym życiem Jezusa — Mesjasza — Syna Człowieczego. To zapowiada autor czwartej Ewangelii słowami Jezusa, które z kolei potwierdza Bóg swoim autorytetem i obecnością, co jest zawarte w symbolice otwartego nieba i aniołów Bożych.

To, co było powiedziane o otwarciu nieba i aniołach Bożych wskazywałoby, że ewangelista podał ten logion J 1,51, jako opis zastępujący fakt chrztu i teofanii po nim następującej, co opisali synoptycy, a Jan pominął. Chrzest z teofanią po nim następującą, miał za zadanie wprowadzić Jezusa, wybrańca Bożego w publiczną mesjańsko-zbawczą działalność. Tego dokonał i swym autorytetem zatwierdził sam Bóg poprzez teofanie otwartych niebios, głos z nieba i Ducha Bożego przy chrzcie. Ale tej inauguracji zbawczej roli Jezusa i inicjacji w Jego publicznej działalności



nie przedstawił czwarty ewangelista przy chrzcie, ponieważ o nim nie wspomina, ani przez świadectwo Chrzcziciela, lecz tę rolę inicjacji, inauguracyj i zatwierdzenia autorytetem Bożym spełnia logion J 1,51, poprzez otwarcie nieba i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego.

Logion ten nie tylko zastępuje i spełnia rolę opisu chrztu i teofanii z nim związanej, podanych przez synoptyków, ale także przez charakter wypowiedzi w czasie przyszłym, wskazuje na obecną, przyszłą i trwałą obecności Boga Ojca przy Jezusie — Synu Człowieczym, podczas całej Jego zbawczo-mesjańskiej działalności. Przez tę zapowiedź, odnoszącą się do przyszłości, nasz logion okazuje się także punktem wyjściowym do interpretacji całej Ewangelii, czynów i faktów Jezusa, które z wiarą należy przyjmować jako pochodzące od Mesjasza — Syna Bożego, permanentnie złączonego z Ojcem.

Autor czwartej Ewangelii pragnie wprowadzić czytelnika już na początku, aby z wiarą przyjmował i interpretował Jezusa jako Syna Człowieczego, Mesjasza i Syna Bożego oraz Jego zbawcze dzieło na kanwie całej Ewangelii i aby przez taką postawę osiągnął zbawienie.

#### DIE BEDEUTUNG UND THEOLOGISCHE INTERPRETATION DES LOGION JOH 1, 51

##### ZUSAMMENFASSUNG

Nach Darlegung des weiteren und näheren Kontextes von Joh 1, 51, wie einer ausführlichen exegetischen und literarischen Untersuchung der einzelnen Themen dieses Logion: „sehen“, „offener Himmel“, „Engel Gottes“ und „Sohn des Menschen“, ist der Verfasser zu folgenden Ergebnissen gekommen.

Das erwähnte Logion ist der Form und dem Inhalt nach im Zusammenhang mit der Begegnung Jesus und Nathanael (1, 47—51) und dem ganzen ersten Kapitel des vierten Evangeliums zu sehen. Die in Frage kommenden Worte Jesu sind nicht an Nathanael sondern an alle Jünger gerichtet, um sie auf die Erlösungstaten des Menschensohnes aufmerksam zu machen. „Offener Himmel“ und „Engel Gottes“ lassen annehmen, dass Johannes das Logion Joh 1, 51 an Stelle des Taufberichtes und der darauffolgenden Theophanie setzt. Die Taufe mit der Theophanie sollte nämlich Jesus, den auserwählten Gottes, in die öffentliche Messiasstätigkeit einführen. Diese Einführung wird vom vierten Evangelisten nicht erwähnt, da er den Taufbericht nicht wiedergibt. Von einer Einführung, Einsetzung und Bestätigung durch göttliche Autorität berichtet im vierten Evangelium das behandelte Logion mittels des „offenen Himmels“ und der Engel die „über den Menschensohn auf- und niedersteigen“. Da das Logion seine Aussagen im Futurum formuliert, bietet es einen Hinweis für die Interpretation des ganzen Evangeliums. Die Werke Jesu Christi sind als Werke des Menschensohnes mit gläubigem Herzen anzuerkennen. Dieser Menschensohn ist der Messias, als Gottes Sohn mit dem Vater vereinigt und durch Ihn als Erlöser bestätigt. Johannes beabsichtigt mit diesem Logion, dem Leser zu helfen, das Evangelium gläubig anzunehmen, Jesus, den Menschensohn, als Messias und Gottes Sohn zu bekennen und dadurch zum Heil zu gelangen.



ZAGADNIENIE NIEWOLNICTWA W ŚWIELE  
PISM ŚW. HIERONIMA

**Treść:** Wstęp. — I. Problem niewolnictwa w chrześcijańskim Cesarstwie Rzymskim IV—V w. 1. Sytuacja prawna niewolników. 2. Aspekt społeczno-gospodarczy w niewolnictwie. 3. Chrzęścianie IV i V wieku wobec niewolnictwa. — II. Wolność osobista i niewola według św. Hieronima. 1. Wolność osobista a wolność chrześcijańska. 2. Niewola fizyczna i niewola grzechu (moralna). 3. Niewolnicy a wolni — wyzwalenie z niewoli. — III. Zagadnienie pracy niewolniczej. 1. Obowiązek pracy według św. Hieronima. 2. Warunki i sens pracy niewolniczej. 3. Własność w ujęciu św. Hieronima. — IV. Problem rodziny niewolniczej. — V. Nadzwyczajne funkcje niewolników w społeczności państwowej i kościelnej. Niewolnicy w stanie duchownym. 2. Niewolnicy a życie zakonne. 3. Niewolnicy jako świeccy urzędnicy. — Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

Historia wpływów chrześcijańskich poglądów społecznych i próby ich urzeczywistnienia przez poszczególnych Ojców oraz pisarzy kościelnych, w przeciwieństwie do strony czysto dogmatycznej czy obrzędowej chrześcijaństwa, nie jest dostatecznie jasna i dostępna<sup>1</sup>. Nie można powiedzieć, że wpływy te nie są nam znane, ale na pewno są znane za mało i fragmentarycznie; dlatego nie dają pełnego obrazu tych zagadnień. Bardzo rzadko spotyka się prace analizujące te problemy w oparciu o wypowiedzi poszczególnych świadków Tradycji chrześcijańskiej. Do zupełnego wyjątku należą prace obejmujące w swym zakresie problem niewolnictwa w świetle pism Ojców Kościoła. Z opracowań polskich można tu zaliczyć jedynie pracę doktorską ks. H. Gulbinowicza: *Zagadnienie niewolnictwa u św. Ambrożego*<sup>2</sup>. Niestety nie obejmuje ona wszystkich zagadnień wchodzących w skład życia niewolników. Poza bowiem zagadnieniem wolności i niewoli oraz pracy i własności nie zajmuje się innymi aspektami życia warstwy niewolniczej w chrześcijańskim Cesarstwie Rzymskim. Ponadto praca ks. W. Wichra: *Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa*, w której na około 20-tu stronach autor omawia obok innych także poglą-

<sup>1</sup> Niniejsza rozprawa jest streszczeniem pracy licencjackiej i magisterskiej pod tym samym tytułem, której maszynopis znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Konsekwencją streszczenia jest skondensowanie treści i podanie najistotniejszych fragmentów z całości, ale i z konieczności trzeba było pominąć dużą liczbę tekstów źródłowych w brzmieniu oryginalnym lub w tłumaczeniu polskim, skrócić do minimum przypisy oraz wyjaśnienia i omówienia. Został również całkowicie pominięty pełny wykaz źródeł, na którym oparto pracę oraz bogaty zestaw literatury pomocniczej zawierający pełną bibliografię interesującego nas zagadnienia.

<sup>2</sup> H. Gulbinowicz: *Zagadnienie niewolnictwa u św. Ambrożego*. Lublin 1954, maszynopis w Bibliotece KUL. Fragmenty tej pracy wydrukowano w *Studiach Warmińskich* 1964 T. I s. 259—282 oraz 1965 T. II s. 268—278.

dy Ojców Kościoła i wczesnochrześcijańskich pisarzy na niewolnictwo, jednak w sposób bardzo ogólny i fragmentaryczny<sup>3</sup>.

W literaturze zagranicznej obserwujemy podobną sytuację. Brak jest, oprócz ogólnych stwierdzeń i marginesowo potraktowanych przyczynków, uwzględnionych w niniejszej rozprawie, opracowań, które zajmowałyby się tymi zagadnieniami pierwszoplanowo i w oparciu o teksty Ojców Kościoła.

Zamiarem piszącego jest wykazanie na przykładzie pism jednego tylko z Ojców — św. Hieronima, że problemy społeczne w nauce Kościoła od samego początku nie były nam obce, że nawet kwestie związane z niewolnictwem były często poruszane przy różnych okazjach, że opierały się na zasadzie równości wobec Boga i powszechnym obowiązku pracy. A przecież Hieronim jest tylko jednym z wielu pisarzy chrześcijańskich, którzy te problemy, mniej czy bardziej wyraziście, poruszali. Wprawdzie jego nauka z tego zakresu jest bardziej niż u innych wszechstronna i całościowa, poruszająca cały szereg zagadnień związanych z niewolnictwem, to jednak, autor jest tylko jednym z ogniw oficjalnej nauki chrześcijańskiej zawartej w pismach Ojców i pisarzy kościelnych<sup>4</sup>. Chcąc wyczerpać materiał i przedstawić możliwie wszechstronnie i całościowo kwestie wchodzące w zakres zagadnień związanych z niewolnictwem, a omówionych w pismach naszego autora, podzieliliśmy pracę na pięć rozdziałów, przy czym I-szy z nich służyć będzie jedynie za tło omawianego zagadnienia, a cztery następne rozdziały są właściwym ujęciem różnych aspektów omawianego problemu w naświetleniu Hieronima.

Opracowanie niniejsze jest w dużym stopniu pracą interpretacyjną i jako takie opiera się przede wszystkim na przebadanym materiale bogatej spuścizny św. Hieronima, niemniej jednak starano się poszerzyć materiał tu zawarty o pewne, choćby krótkie porównania z wypowiedziami innych Ojców i pisarzy chrześcijańskich, czy ze stanowiskiem oficjalnej władzy państwowej lub kościelnej (*Codex Theodosianum* i dokumenty synodów kościelnych). Także najnowsza literatura poszczególnych zagadnień tu poruszanych, zarówno z polskich jak i zagranicznych opracowań jest dość wszechstronnym tłem porównań i ocen zajętego przez naszego autora stanowiska i roli jaką on odegrał w kształtowaniu się nowych pojęć i zmieniającej się, chociaż powoli lecz bezustannie, mentalności spo-

<sup>3</sup> W. Wichler: *Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa*. Lwów 1922 s. 90—109.

<sup>4</sup> Zagadnienia społeczne poruszają między innymi: św. Jan Chryzostom (praca w oparciu o naukę św. Pawła, lichwa), św. Ambroży (problem niewoli fizycznej i duchowej, praca, własność), św. Hilary (wolność i niewola), św. Bazyl (praca, własność, lichwa, bezmyślność w otaczaniu się niewolnikami), św. Grzegorz Wielki (nauka o własności, posiadaniu i użytkowaniu), św. Grzegorz z Nisy (lichwa), a także w mniejszym zakresie inni Ojcowie i pisarze chrześcijańscy.

leczeństwa chrześcijańskiego w odniesieniu do zawiłych i trudnych zagadnień związanych z niewolnictwem.

## I. PROBLEM NIEWOLNICTWA W CHRZEŚCIJAŃSKIM CESARSTWIE RZYMSKIM IV—V WIEKU

### 1. SYTUACJA PRAWNA NIEWOLNIKÓW

Prawo rzymskie IV i V w., spośród znanych nam, podobnie jak w wielu innych dziedzinach, tak i w kwestii dotyczącej niewolnictwa miało system najlepiej wykończony i jasny. Widoczne to było chociażby w szczegółowym ustawodawstwie normującym posiadanie. Zawierało ono wiele formalnych postanowień dotyczących np. sposobu utracania wolności, jak też wyzwalania z niewoli oraz cały zestaw przepisów karnych odnośnie do niewolników.

Biorąc pod uwagę stanowisko prawne możemy w społeczeństwie Państwa Rzymskiego odróżnić ludzi, którzy mieli osobowość prawną i tym samym przysługujące im prawo wolności od niewolników, którzy nie mieli ani jednego, ani drugiego<sup>1</sup>.

Obok wolnych istnieli więc liczni niewolnicy i wyzwolenicy<sup>2</sup>. Niewolnik będący narzędziem obdarzonym mową (*instrumentum vocale*), stanowił, podobnie jak inwentarz żywy, własność swego pana. Był jednak niekiedy gorzej traktowany. Jego pierwotna taniać, spowodowana wielką podażą, sprawiała, że siłą niewolniczą gospodarowano w sposób rabunkowy. Niewolnik był poddany władzy swego właściciela na mocy prawa ludzkiego. Był jego rzeczą — *res mancipii* i przedmiotem różnych kontraktów<sup>3</sup>. Między niewolnikami nie było też według prawa rzymskiego prawdziwego małżeństwa, tylko tzw. *contubernium*, które mógł pan rozwiązać. Nie było też między niewolnikami prawdziwych pokrewieństw<sup>4</sup>. Niewolnicy, w przeciwieństwie do obywateli wolnych, nie mieli żadnych praw ani publicznych, ani prywatnych, a sami mogli być tylko przedmiotem prawa.

Każda zachcianka pana była właściwie prawem: jeżeli właściciel był okrutny, dręczył niewolnika, jeżeli był rozpustnikiem, to żądał od niego ofiary z czystości. Wprawdzie cesarze starali się bronić niewolników przed tymi nadużyciami, ale bez większego powodzenia. Aż do Konstantyna Wielkiego prawo zakazujące panom zabijanie niewolnika, było martwa

<sup>1</sup> F. Gryglewicz: Niewolnicy w Nowym Testamencie. Lublin 1961 s. 8.

<sup>2</sup> T. Manteuffel: Historia Powszechna. T. II. — Średniowiecze. Warszawa 1965 s. 14.

<sup>3</sup> Codex Iustinianus I, 8; Digesta I, I, IV; Inst. I, I, 17.

<sup>4</sup> Digesta I, XXXVIII, 10, 10; Iust. I, III, IV, 10; por. T. Manteuffel, jw. s. 14.

literą<sup>5</sup>. Prawo samo w sobie było już surowe, ale surowsze jeszcze było życie.

Literatura prawnicza stwierdza, że niewolnictwo znosi charakter osobowości prawnej danej jednostki, co w ujęciu negatywnym znaczy, że niewolnik nie może być przedmiotem prawa, lecz tylko przedmiotem, nie jest osobą — *persona*, lecz rzeczą — *res*. W konsekwencji niewolnik, jako rzecz, był niezdolny do posiadania majątku. Nie miał prawa odwoływać się do sądu ani w sensie własnej obrony, ani w formie oskarżania kogoś innego<sup>6</sup>.

W świetle przepisów prawa rzymskiego można jednak wysunąć pogląd, że w omawianym przez nas okresie, niewolnik mimo braku osobowości prawnej jest osobą naturalną. Dzięki temu mógł on zawierać różne kontrakty, jak człowiek wolny, z tą różnicą, że stosunki te nie wywierały skutków prawnych. Tak np. mógł niewolnik żyć w trwałym związku z kobietą, chociaż dzieci z takiego związku nie uchodziły według prawa rzymskiego za jego potomstwo. Mógł też niewolnik otrzymać od pana część majątku do faktycznego, samodzielnego dzierżawienia i zarządu, ale majątek ten, łącznie z dochodami pozostawał nadal całkowitą własnością pana. Natomiast, z tytułu zobowiązań istniejących (np. z zaciągniętej pożyczki) odpowiadał z reguły sam niewolnik<sup>7</sup>.

Pozbawiony wszelkich praw niewolnik otaczany był powszechną pogardą<sup>8</sup>. Jak podają źródła, właściciel mógł dowolnie dysponować ciałem i fizycznymi siłami niewolnika, nie licząc się ani z jego życzeniem lub zdrowiem, ani z godnością ludzką, bo przecież według prawa niewolnik tej godności nie posiadał.

Pan mógł wyzyskać niewolnika dla zabawy, albo dla zysku w charakterze gladiatora, narażając go na nieuniknioną śmierć. Niekiedy analogia do zwierząt posuwana była do ostatnich granic i nabierała form bardzo odrażających i wyrafinowanych w swej formie. Dysponując ciałem niewolników czy niewolnic pan mógł zgodnie z prawem zmuszać ich do nierządu lub nawet do zawodowej prostytucji celem zysku<sup>9</sup>.

Przyrost naturalny niewolników był zagadnieniem o wielkim znaczeniu gospodarczym, a w naszym okresie stanowił podstawowe źródło niewoli. Dlatego i w tym względzie prawo rzymskie swoją powagą zapewniało panom bezpłatny dopływ siły roboczej<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> D. Wieher, jw. s. 41.

<sup>6</sup> R. Taubenschlag: Rzymskie prawo prywatne na tle praw antycznych, Warszawa 1955 s. 67—68.

<sup>7</sup> B. Łapicki: Poglądy prawne niewolników i proletariuszy rzymskich, Łódź 1955 s. 114.

<sup>8</sup> Tamże, s. 55.

<sup>9</sup> O domach publicznych jako *negotia* Digesta 3, 2, 4, 2 i o niewolnikach nazywanych *mancipia prostituta* lub *corpora quaestuaria*, Ulpianus, Digesta 3, 2, 4, 3; 25, 2, 43, 9.

<sup>10</sup> B. Łapicki, jw. s. 59.

Widać też wyraźnie jak urabia się i dostosowuje do nowych warunków prawo, które ma za cel ułatwić przyrost naturalny niewolników. Usuwano nawet wszelkie utrudniające go przeszkody. Faktem istotnym było tu przekonanie, że niewolnik stanowi rzecz owocodajną. Zgodnie z tym nie obowiązywały niewolnika ograniczenia mające w normalnych stosunkach zapewnić związkowi małżeńskiemu powagę. Nie dotyczyły go ograniczenia wieku czy pokrewieństwa, monogamii ani wiary małżeńskiej. Nie brano nawet pod uwagę najbliższego pokrewieństwa. Właściwie więc tylko w dwóch przypadkach swoboda ta ulegała ograniczeniu przez prawo: 1. gdy niewolnik nawiązywał stosunek z obcą niewolnicą, 2. gdy ten stosunek był z kobietą wolną.

W tych dwu przypadkach siła rozrodcza niewolnika nie dawała pożądaných dla jego pana wyników. W pierwszym przypadku dzieci należały do pana matki, a w drugim pozostawały wolne. Wolność czy niewola dziecka zależała właśnie od tego, czy matka była wolną, czy niewolnicą, bez względu na stan ojca. Jeżeli choćby przez pewien czas trwania ciąży matka dziecka była wolną — dziecko uważano za wolne<sup>11</sup>.

Pierwszym źródłem niewoli w historii narodów była wojna i zabieranie do niewoli. W Rzymie niewola była instytucją odwieczną. Poza tym utrata wolności zachodziła według prawa cywilnego w razie sprzedania, np. z powodu długów lub uchylania się od „censusu”, a w późniejszym prawie wskutek zasądzenia na śmierć lub dożywotnie roboty przymusowej<sup>12</sup>. Popadał również w niewolę obywatel, który jako rekrut nie stawiał się do wojska lub jako żołnierz stehórzył w walce i uciekł z pola bitwy. Tracił także wolność ten, kto w porozumieniu z drugą osobą dał się zaprzedać w niewolę osobie postronnej w celach zysku<sup>13</sup>. Należy też wspomnieć, że jednym ze źródeł niewolnictwa było zbieranie podrzutek ze śmietników oraz ludokradztwo<sup>14</sup>. Od I w. (od ces. Klaudiusza 41—54 po Chr.) wpadała w niewolę niewiasta wolna żyjąca z niewolnikiem w konkubinacie, jeżeli mimo trzykrotnego upomnienia jego właściciela, stosunku tego nie zerwała. Wraz z całym swym majątkiem przechodziła na własność tego, czym był niewolnik. Niewolników również dostarczali cudzoziemscy kupcy przybywający na targi odbywające się w granicach cesarstwa<sup>15</sup>. Z początkiem IV w. ces. Dioklecjan nakazał zaprzedać w niewolę tych, którzy wyznawali religię niezgodną z zasadami państwa rzymskiego<sup>16</sup>.

Na przestrzeni wieków państwowości rzymskiej spotykamy zawsze nie-

<sup>11</sup> T. Manteuffel, jw. s. 14; B. Lapiński, jw. s. 59—62.

<sup>12</sup> J. A. Pokrowski: Historia prawa rzymskiego. Lublin 1928 T. II s. 21. E. Meyer: Die Slaverie im Altertum, Stuttgart 1898. E. Ciccotti: Der Untergang der Slaverie im Altertum, Berlin 1910.

<sup>13</sup> T. Manteuffel, jw. s. 15.

<sup>14</sup> F. Gryglewicz, jw. s. 27.

<sup>15</sup> T. Manteuffel, jw. s. 15.

<sup>16</sup> T. Mommsen: Jurist. Schrift. III, 11 n. Berlin 1907.

wolników, lecz sytuacja ich nie zawsze była jednakowa, także pod względem prawnym. Wśród niewolników istniały bowiem różnice. Następny paragraf tej pracy omówi to szerzej, trzeba tu jednak wspomnieć, że w zależności od funkcji i spełnianych zajęć niewolnik korzystał z pewnych swobód i ulg lub był ich pozbawiony.

Wiek IV posiada coraz więcej postanowień cesarskich, które brały w opiekę niewolników. Konstantyn Wielki (306—337) wydał prawo, które zabraniało właścicielom przy sprzedaży niewolników oddzielać dzieci od ich rodziców, brata od siostry, żony od męża<sup>17</sup>. Konstancjusz (337—361) zabronił niechrześcijanom kupować i posiadać chrześcijańskich niewolników. Jeżeli który z obywateli postąpił wbrew zarządzeniu, obowiązany był do zapłacenia przewidzianej prawem grzywny, a niewolnik na mocy tegoż prawa uzyskiwał wolność<sup>18</sup>. Cesarz Konstans (337—351) i Teodozjusz II (408—450) umożliwiają niewolnikom zasłonić się prawem, jeśli byli w jakiś sposób narażeni na nierząd<sup>19</sup>. Staraniem chrześcijan została zniesiona w *Kodeksie Teodozjusza* kara śmierci krzyżowej oraz sprzedaż przez rodziców własnych dzieci w niewolę<sup>20</sup>. W tym czasie pod wpływem chrześcijaństwa, prawodawstwo rzymskie uznało za legalne wyzwolenie niewolników w kościele, w obecności biskupa i wiernych. Jeżeli zaś właścicielem niewolnika była osoba duchowna, mógł on wyzwolić go oświadczywszy wolę swą publicznie w kościele lub na łożu śmierci<sup>21</sup>.

Jednym z podstawowych sposobów oddziaływania chrześcijaństwa, a mówiąc ściślej Kościoła, na życie publiczne, były tzw. synody prowincjonalne lub sobory powszechne, zwoływane dla omówienia ważniejszych problemów i zaradzenia wynikającym trudnościom życia zwłaszcza religijnego, ale i społecznego również. Zresztą — te dwie dziedziny życia w tym okresie właściwie się uzupełniały. Można wnioskować, że zmiany, jakie w prawodawstwie rzymskim IV i V w. dotyczącym niewolnictwa są widoczne, mają za jedno ze źródeł — wskazówki i zalecenia wspomnianych wyżej synodów kościelnych.

Cała księga VIII *Kodeksu Justyniana*, wprowadzie już późniejszego, ale będącego usankcjonowaniem tego, co w życiu praktykowano powszechnie już wcześniej, zawiera przepisy umożliwiające wyzwolenie niewolników, względnie lepsze ich traktowanie. Skutkiem uwolnienia niewolnik stawał się wyzwolencem — *libertus* i klientem swego dawnego właściciela, który od chwili wyzwolenia był już tylko jego patronem<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Codex Theodosianum IX, 40, 2; XI, 27, 1; IX, 12, 1; IV, 7, 1; XV, 12, 1; II, 25, 1; XVI 19, 1.

<sup>18</sup> Cod. lib., I, tit. X.

<sup>19</sup> Codex Theodosianum II, 25, 1.

<sup>20</sup> Tamże, XV, 18, 1; VII, 2, 4; III, 3, 1; XV, 7, 2; Codex Iustinianus I, 4, 14; Theodoret: Historia Ecclesiastica V, 27, PG, t. 82, col. 1236.

<sup>21</sup> N. A. Maszkín: Historia starożytnego Rzymu. Warszawa 1952 s. 689—690.

<sup>22</sup> T. Zieliński: Historia kultury antycznej. Warszawa 1929 T. II s. 84.



Cesarz Walentynian I ok. 370 r. wydał ustawę zabraniającą sprzedaży niewolników wiejskich bez ziemi. Była to pierwsza próba zastąpienia niewoli przez poddaństwo. Mimo wszystko ten nowy sposób zależności był też bardzo uciążliwy. Ludzie ci byli przywiązani do ziemi. Nie mogli jej opuścić<sup>23</sup>. Zbieg nie mógł nigdzie znaleźć oparcia w państwie, w razie ujęcia odstawiany był na miejsce przynależności. Właściciel ziemi zyskał wkrótce (w 332 r. — Konstytucja cesarza Konstantyna) prawo nawet podejrzanych o próbę ucieczki, zakuć w kajdany, aby ich zmusić do spełniania obowiązków. Przy tej okazji również znaczna część obywateli rzymskich została pozbawiona swobody ruchów i zepchnięta do rzędu niemal niewolników<sup>24</sup>. Rostovtzeff w swojej pracy zauważa, że wzrost świadczeń na rzecz państwa, które od III w. po Chr. wciąż postępowały, których żądano przede wszystkim od wolnej ludności wiejskiej, doprowadził niemal do zrównania stopy życiowej tych ostatnich z niewolnikami<sup>25</sup>. Cały zresztą szereg przyczyn składał się na zaistnienie łagodniejszego kursu w traktowaniu niewolników przez ich właścicieli. Prawo coraz częściej brało w obronę niewolników — to jest faktem i tego nie da się zaprzeczyć. Jednak, mimo że wielu cesarzy wniosło do prawodawstwa rzymskiego nowe zarządzenia, które miały na celu poprawienie doli niewolnika, jednak żaden z nich, do okresu przez nas omawianego włącznie, nie odważył się znieść tej instytucji. Ludziom tamtej epoki trudno było wyobrazić sobie życie bez uświęconego tradycją i prawami porządku, a w tym ich schemacie było miejsce na wolnych i na zależnych niemal całkowicie od panów — niewolników.

## 2. ASPEKT SPOŁECZNO-GOSPODARCZY NIEWOLNICTWA

Okres stosunków społeczno-gospodarczych IV i V w. w Imperium Rzymskim jest akurat momentem załamania się gospodarczych systemów starożytności. Rozpoczyna się bowiem okres przejściowy między formami dawnymi a już średniowiecznymi. Wprawdzie Imperium Rzymskie przeżywające kryzys gospodarczy i polityczny już w III w. (po Chr.) zostało z niego podźwignięte przez reformy ustrojowe, wojskowe i gospodarcze cesarza Dioklecjana (284—305) a Konstantyn Wielki (305—337) kontynuował reformy podjęte przez swojego poprzednika, lecz nie były one w stanie całkowicie zahamować rozkładu wielkiego Imperium rozsiadłego na trzech kontynentach; opóźniły tylko ten proces<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> T. Manteuffel, jw. s. 14 n.

<sup>24</sup> L. Piotrowicz: *Dzieje Rzymskie*, Warszawa 1936 s. 804.

<sup>25</sup> M. Rostovtzeff: *Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich*, Leipzig 1929 T. II s. 190.

<sup>26</sup> K. Kumanięcki: *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1954 s. 421—423.

Nie dziwnego, że ustrój, który opierał się na wyzysku pracy niewolniczej wchodzi w tym okresie w ostatnie już stadium upadku. Samo zjawisko niewolnictwa miało się już wkrótce przeżyć i ustępowało powoli miejsca innym, nowym formom klasowej zależności. Zaczęły powstawać w miejsce małych gospodarstw rolnych, olbrzymie latyfundia, oparte na pracy tzw. kolonów, których, mimo że nie byli niewolnikami, przykuwano z czasem coraz silniej do ziemi i, co ciekawsze, stosunek tej zależności zaczął przechodzić również na ich potomstwo<sup>27</sup>.

Spółczeństwo tamtego okresu niezależnie od podziału na wolnych i niewolników można klasyfikować na ludność wiejską i miejską<sup>28</sup>. W ten sposób, pod względem zamieszkania można dzielić ludność zarówno wolną, jak i niewolników. Ustrój niewolniczy był w owych czasach czymś tak „naturalnym”, jak w okresie późniejszego feudalizmu poddaństwo chłopca, a w czasach nowożytnych i najnowszych — praca najemna, często wyzyskiwanego robotnika. Na ustroju niewolniczym opierał się był ówczesnego społeczeństwa. W związku z tym ustrojem powstawała i utrzymywała się kultura i cywilizacja. Niewolnictwo nie raziło ludzi wolnych i w zasadzie, poza wyjątkami<sup>29</sup> nie powodowało poważnych, praktycznych rozważań o zmianie ustroju gospodarczo-społecznego. Bez siły niewolniczej nie wyobrażano sobie pracy, wytwórczości, dobrobytu i wygód. Rzymianie na ogół nie wdawali się w teoretyzowanie niewolnictwa. Podzielali po prostu zapatrywanie na tę kwestię głośnych umysłów Helady<sup>30</sup>.

Klasa posiadająca tego okresu, przerzuciła na klasę niewolniczą cały ciężar pracy ręcznej, oświadczając, że praca jest rzeczą niegodną człowieka wolnego, degradującą go, i że z natury swojej jest atrybutem niewolnika. Popierano wyszukanyymi argumentami słuszność zajętogo stanowiska, które zdecydowanie pogardzało pracą ręczną. Dzięki postawieniu na tej płaszczyźnie zagadnienia pracy, starożytni uczynili mocny fundament, który bronił człowieka wolnego przed jakimkolwiek zajęciem mającym coś wspólnego z pracą fizyczną. Uczynili z wolności i pracy dwie rzeczy nie do pogodzenia<sup>31</sup>.

Życie codzienne nie da się jednak pomyśleć bez pracy, bez stałego poważnego wysiłku. Pracować ktoś musiał. I pracowali właśnie niewolnicy. Wykonywali wszystkie prace, jakie były właściwe dla tamtej epoki. Pracowali w domu i na roli, w warsztatach rzemieślniczych i w han-

<sup>27</sup> W. Kornatowski: *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*. Warszawa 1965 s. 7—8.

<sup>28</sup> L. Piotrowicz, jw. s. 712.

<sup>29</sup> Np. Seneka, Pliniusz Mł. i inni.

<sup>30</sup> L. Narymunt-Borowiec: *Z zagadnień niewolnictwa w czasach antyku*. *Meander* 3 (1952) s. 129—131.

<sup>31</sup> P. Allard: *Les esclaves Chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en occident*, Paris 1900 s. 381—385.

dlu, w kopalniach i na drogach, w szkołach, bibliotekach i urzędach. Byli artystami, lekarzami i uczonymi. Byli wykonawcami prac i zawodów od najniższych do najwyższych. Zatrudniani byli nawet w najwyższych kancelariach i urzędach cesarskich. Niewolnicy należący do jednego właściciela tworzyli zasadniczo dwie grupy: *familia rustica* i *familia urbana*. Każda z tych grup rozpadała się na zatrudnionych przy pracy fizycznej i umysłowej<sup>32</sup>.

Skutkiem wspomnianego już wyżej kryzysu ekonomicznego i społecznego oraz pierwszych oznak przeżywania się ustroju niewolniczego, zmienia się stosunek właściciela do niewolników. Kryzys gospodarki opartej na pracy niewolniczej staje się między innymi przyczyną, że zaczyna się dostrzegać w niewolniku człowieka. Mimo to jednak warunki i sposoby pracy pozostały prawie bez zmian. I w tych czasach pamiętano o zasadzie, według której dobry gospodarz to właściciel niewolników stanowiących główne źródło siły roboczej, którą trzeba maksymalnie wykorzystać<sup>33</sup>. W związku z tym od IV w. wzrastała cena niewolników. Niewolnik przestał być tanim narzędziem, stawał się natomiast kosztownym pracownikiem, którym należało inaczej gospodarować. Toteż latyfundia poczęły przechodzić na gospodarkę innego typu. Charakter folwarczny zachowała tylko część dotąd uprawianego obszaru, przeznaczonego na zaspokojenie potrzeb właściciela i jego rodziny. Natomiast resztę gruntów uprawnych zaczęto dzielić już na przełomie III i IV w. na działki, na których osadzano niewolników, pozwalając im na zakładanie rodzin. Z działek tych winni oni dostarczać panu określoną ilość plonów, resztę jednak mogli zachować na własny użytek<sup>34</sup>.

*Collegium* niewolników dzieliło się na niewolników pracujących przy uprawie roli i hodowli zwierząt oraz pracujących w rzemiośle i przy innych zajęciach gospodarskich. Wśród gospodarstw rolnych jedne mniejsze, zatrudniały stosunkowo niewielu niewolników i wówczas wystarczał zarządca — *vilicus*, który wydawał i odbierał potrzebne narzędzia czy materiały, kupował i sprzedawał według instrukcji otrzymywanych od pana, a w jego nieobecności kierował całym gospodarstwem. W wielkich latyfundiach, które obejmowały specjalnie osobno wybudowany dom — pałac właściciela, tzw. wille, stodoły, młyny, warsztaty, koszary dla niewolników, stajnie, ogrody, ziemię uprawną dookoła willi oraz winnice, pastwiska i lasy, każdy dział miał swego zarządcę. Gospodarstwo takie prowadzone zbiorową pracą niewolników i nastawione na wielką produkcję, stanowiło osobną jednostkę wytwórczą<sup>35</sup>. W takim gospodarstwie

<sup>32</sup> Tamże, s. 10.

<sup>33</sup> N. A. Maszkin, jw. s. 243—245; K. Kumaniecki, jw. s. 380—381.

<sup>34</sup> T. Manteuffel, jw. s. 16; por. N. A. Maszkin, jw. s. 689—690; L. Piotrowicz, jw. s. 711.

<sup>35</sup> L. Piotrowicz, jw. s. 711.

pracowały setki, a czasem i tysiące niewolników. Istniał tam oprócz stanowiska rządcy, cały aparat urzędników administracji<sup>36</sup>. Oprócz pracy na roli niewolnicy byli zajęci przy hodowli bydła, koni, owiec, kóz itd., które liczone nieraz na tysiące sztuk. Byli też stale zajęci przy różnorodnych pracach w gospodarstwie. Dla niewolników nie było świąt<sup>37</sup>.

Osobną grupę stanowili niewolnicy jako rzemieślnicy i pracownicy przerabiający surowe materiały w produkt sprzedaży. Każdy rodzaj rzemiosła miał swego dozorcę — *magister operum*. Pracowano w zbiorowych warsztatach pod okiem tych dozorców<sup>38</sup>. Według ogólnego zwyczaju niewolnicy otrzymywali codziennie, albo raz na miesiąc zależnie od panujących w danej okolicy systemów żywienia, swoje *depensum* czyli ordynarię w pszenicy, oliwkach, oleju, occie, winie, rosole rybnym i soli. Ilość żywności wydawano stosownie do wykonywanej pracy. Ponadto w ciągu roku każdy niewolnik otrzymywał tunikę, płaszcz i czasem sandały. Obliczenia poczynione w przybliżeniu przez historyków podają, że roczne koszta utrzymania niewolnika nie wynosiły więcej niż 25 talarów, podczas gdy wolny robotnik (też wyzyskiwany) w ciągu roku za taką samą pracę otrzymywał zapłatę około 50 talarów<sup>39</sup>. Tu według mnie leży jedna z przyczyn wzrostu ceny niewolnika.

Służba miejska należąca do jednego właściciela jest w składzie swym o wiele więcej zróżnicowana niż na wsi. Przez *familia urbana* nie należy rozumieć niewolników stale przebywających w mieście. Czeladź miejska, to po prostu służba przeznaczona przede wszystkim do osobistych potrzeb pana i przebywająca tam, gdzie przebywa aktualnie ich właściciel.

Mommsen w swej pracy tak pisze: „Załatwianie interesów we wszystkich gałęziach spraw gospodarczych, przemysłowych czy handlowych, odbywało się pospolicie przez niewolników. Pożyczający pieniądze bankierzy urządzali, jak daleko sięgał zakres ich interesów, poboczne kantory i rozgałęzienia bankowe pod zarządem niewolników albo wyzwoleńców. Towarzystwo, wzięwszy od rządu w dzierżawę, np. cła portowe, zostawiało do ich poboru w każdym porcie niewolników i wyzwoleńców. Kto się podjął budowy, kupował sobie najpierw niewolników — architektów; kto zamierzał organizować na zamówienie przedstawienia widowiskowe lub igrzyska, albo kupował, albo sam ćwiczył odpowiednich niewolników. Kupiec sprowadzał towary na własnym okręcie pod przewodnictwem niewolników, albo wyzwoleńców i pozbywał się ich w ten sam sposób w handlu hurtowym lub detalicznym. Nie trzeba dodawać, że

<sup>36</sup> H. Wallon: *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*. Paris 1879 T. II s. 219—221.

<sup>37</sup> Oprócz saturnaliów, a później wielkich świąt kościelnych.

<sup>38</sup> E. Abramowski: *Pisma*. T. III. — *Pisma historyczno-gospodarcze*. Warszawa 1927.

<sup>39</sup> N. A. Maszkin, *iw.* s. 245.

roboty górnicze i fabryczne wykonywali bez wyjątku niewolnicy”<sup>40</sup>

Według stanowisk i zatrudnienia niewolników w domu jednego właściciela możemy podzielić ich na cztery zasadnicze grupy, które rozpadają się dalej na inne, mniej ważne podziały. Są to: *ordinarii*, *vulgares*, *mediastini* i *qualiquales*.

Do pierwszej grupy — tzw. *ordinarii*, należeli zaufani doradcy pana. Prowadzili oni kancelarię, pilnowali dochodów i rozchodów domowych. Należeli też do tej grupy architekci, artyści, tynkarze ozdobni i malarze pokojowi, rzemieślnicy, rzeźbiarze, malarze artyści, przełożeni nad ogrodami, wodociągami, snycerze, trudniący się haftem, pracownicy biblioteki i zatrudnieni w zbiorach sztuki. Dalej szli literaci, którzy dzielili się na znawców literatury greckiej i łacińskiej, i którzy posiadali biegłą sztukę czytania jej, pisarze piszący pod dyktando, domowi filozofowie, przepisywacze, nauczyciele, lekarze domowi.

Druga grupa — *vulgares* — składała się z niewolników, którzy pełnili służbę w domu i poza domem. Byli to odźwierni, pokojowi, dźwigający lektykę. Oni też meldowali wizyty gości, byli posłańcami z listem, jak również przeznaczeni do innych posyłek, jako kurierzy w danej miejscowości. Do usług przy stole były całe gromady kucharzy, kucharek, podstolich itp. Do tej grupy należeli też krawcy, garderobiani i garderobiane, fryzjerzy, kamerdynerzy, paziowie, służba najdyskretniejsza, łaźnienni itp.

*Mediastini*, jako trzecia z kolei grupa niewolniczej służby domowej byli to ci, którzy pracowali w ogrodach, winnicach, pobliskich polach, a także pomywacze, zamiatacze domów i ulic.

Grupa *qualiquales* obejmowała tych niewolników, którzy dotknięci byli jakąś karą.

W zestawieniu ze służbą niewolniczą wiejską, czeladź miejska miała lepsze warunki pracy i lepsze możliwości egzystencji. Mieli przede wszystkim, zwłaszcza ci z pierwszych grup, możliwość ciągłego stykania się z panem, wejścia w jego łaski i tym samym możność wyzwolenia. Posiadali też pewne szanse zdobycia majątku osobistego i wykupienia siebie z niewoli<sup>41</sup>.

Oprócz niewolników należących do prywatnych osób istniała w rzymskim systemie rządów grupa ludzi niewolnych, noszących miano *servi publici*. Byli oni wyłączną własnością państwa. Pełnili służbę woźnych, gońców i pacholków w urzędach, gmachach użyteczności publicznej, w więzieniach oraz byli przydzieleni wyższym urzędnikom jako sekretarze czy pomocnicy<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> T. Mommsen: *Historia Rzymska*, Warszawa 1967 T. II s. 320-321.

<sup>41</sup> B. Łapicki, *iw.* s. 126.

<sup>42</sup> Tamże, s. 127; por. T. Manteuffel, *iw.* s. 14.

Grupa niewolników państwowych w porównaniu z resztą niewolników pracujących u właścicieli prywatnych, miała się najlepiej. Ich był był bez porównania lepszy. Otrzymywali oni w zasadzie dostateczne deputaty, mieszkanie, mogli mieć rodzinę.

Wszystkie te przytoczone przykłady są dowodem, jak mocno tkwiło niewolnictwo w systemie gospodarczo-społecznym tamtych czasów, jak trudno było wyobrazić sobie ówczesnym ludziom normalne, codzienne życie bez niewolnika, bez jego pracy. I trzeba było wiele czasu i dużo wkładu w praktyczną zmianę mentalności ludzkiej na tym odcinku, by ta sytuacja zmieniała się. Bez wątpienia bardzo poważną rolę odegrało w tym względzie chrześcijaństwo.

### 3. CHRZEŚCIJAŃSTWO W IV I V WIEKU WOBEC NIEWOLNICTWA

Chrześcijaństwo, ukazując się na widowni dziejów, przyniosło ludzkości nie tylko prawdy objawione przez Boga, nie tylko nową religię i jej zasady, lecz wchodząc w społeczeństwa i narody, w ich życie społeczno-gospodarcze i polityczne z konkretnymi, praktycznymi nakazami wyznawanej wiary, zostawiało wszędzie swój nowy, niezatarty ślad. Zupełnie też inny, od przyjętego przez pogan sposobu postępowania wobec niewolników, był stosunek chrześcijaństwa do tej warstwy społecznej. Odmienny ten stosunek wypływał z istoty chrystianizmu, który u podstaw głoszonych prawd, położył zasadę równości wszystkich ludzi wobec Boga. Chrześcijaństwo konsekwentnie równa wszystkich swych wyznawców. Wszystkich jednakowo dotyczą przepisy i nakazy Chrystusa.

Jeżeli chrześcijaństwo w swojej nauce zakazywałoby zła, jakim bez wątpienia było niewolnictwo, zamiast niszczyć jego źródła, gdyby głosiło bezprawie niewoli i nauczało niewolników oporu przeciw ciemnościom, rozbitoby cały cywilizowany świat na dwa obozy śmiertelnych wrogów. Nauka chrześcijaństwa stałaby się na pewno hasłem wojny niewolników. Zapewne dlatego nikt z Ojców Kościoła, nikt z ówczesnych apologetów i kaznodziejów nie próbował nawet z daleka pchnąć sprawy niewolnictwa w tym kierunku. Historyk Kościoła Möhler zrozumiał postawę chrześcijaństwa wobec niewolnictwa i określił ją następująco: „Zburzenie niewolnictwa odbywało się na gruncie chrześcijańskim bez hałasu i rozgłosu, bez przewrotu istniejącego ustawodawstwa, bez otwartej walki i rozlewu krwi. Wydaje mi się, że ta bezpretensjonalna postawa i prostota z jaką tak wielkie rzeczy zostały dokonane, są najważniejszą stroną i jakby pieczęcią wyróżniającą chrześcijaństwo”<sup>43</sup>.

Pierwsi chrześcijanie nie znoszą niewolnictwa, nie kasują go nawet

<sup>43</sup> Möhler: *Histoire de l'Eglise*. Traduction Gams. T. I s. 646.

u siebie, w swoich domach; wskazuje na to choćby list św. Pawła do Filemona i Konstytucje Apostolskie<sup>44</sup>. Z tego jednak nie wynika, by chrześcijanie zgodzili się z systemem niewolnictwa. Zdawali sobie sprawę, że dla świata pogańskiego istniał człowiek jako członek społeczeństwa, lecz jako jednostka ludzka prawie nie był brany pod uwagę. Chrześcijaństwo od początku miało nowe spojrzenie, przeciwne; zwracało swą uwagę przede wszystkim na człowieka. Podkreślało ustawicznie jego wartość i godność ludzką. To, że Chrystus za każdego poniósł mękę i śmierć na krzyżu, pozostanie w świadomości Kościoła na zawsze podstawą, na której wznoszą się i z której wypływają dalsze poglądy społeczne<sup>45</sup>.

O tym, że zasada ta w świadomości Kościoła była podstawą nowych poglądów społecznych, świadczy skład społeczny gmin chrześcijańskich, który chociaż w miarę rozrastania się zmieniał, to jednak zawsze panuje tam równość religijna. Widzimy w tych gminach chrześcijańskich zarówno wolnych ludzi jak i niewolników. Wymaga się tej równości nie tylko w czasie zebrań liturgicznych, lecz także poza obrębem świątyni, w życiu prywatnym, na codzień. Równość ta była zupełnie czymś nowym. Pomijając cały szereg miejsc w Piśmie św., zwłaszcza w Ewangeliach i w listach św. Pawła<sup>46</sup>, które poruszają tę kwestię i naświetlają ją w ten właśnie sposób, chciałbym przejść do rozpatrzenia stanowiska, jakie w tym względzie zajmowali chrześcijanie interesującego nas okresu (IV i V w.). Głównymi wyrazicielami tych opinii są bez wątpienia poglądy Ojców Kościoła tamtego okresu na kwestię społeczną niewolnictwa.

Ojcowie Kościoła i w swoich czasach i swoimi oczyma patrzyli na znane nam z 2 paragrafu, a powszechnie w starożytności źródła niewoli<sup>47</sup>. Jest prawdą, że Ojcowie Kościoła na problem niewolnictwa patrzyli okiem wolnym od osobistych celów i namiętności, ze stanowiska bezinteresownej życzliwości ku ludziom. Próżne byłyby jednak starania by postawić choć jednego z nich, który by sprawą niewolnictwa zajął się *ex professo*, podał zasady, wydał stanowczy sąd, nadający się do dzisiejszych haseł społecznych czy politycznych. Mimo to, kiedy się przegląda ich dzieła, można zauważyć, że żaden z Ojców nie przeoczył niewolnictwa, a z poszczególnych zdań, wypowiedzianych nieraz okazji, można utworzyć pewną całość poglądów stosunkowo jasnych i zwiezłych.

Czy można więc mówić o uprawnieniu niewolnictwa, o zgodzie na nie

<sup>44</sup> Ad Philemon. 1, 8—17; Const. Apost. IV, 6—12.

<sup>45</sup> L. Halban: Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach. Poznań 1926 s. 38.

<sup>46</sup> I Kor 12,13; 7,22; Gal 3,28; Tyt 2,9—10; Mt 8,5—9 i inne.

<sup>47</sup> Hieronimus: Epistola XCVIII, 21, PL, T. XXII, col. 809; Chrysostomus: In Philemonem homilia II; par. 4 PG, T. LXII, col. 714; Augustinus: Quaestiones in Genesis liber I g. 153. Corpus script. Lat. T. XXVIII/2 s. 80; De Tobia III, 10—11, CSEL, T. III/2 s. 523.

w nauczaniu Ojców? Odpowiedź wypadnie twierdząco, jeżeli weźmiemy pod uwagę samo poddaństwo ludzi ludziom, służbę, wreszcie niewolnictwo bez nadużyć i podeptania praw ludzkich. Tak patrząc na ten problem, można by powiedzieć, że Ojcowie taki stosunek zależności tolerowali. Wszelkie inne zapatrywania w tym względzie były przez nich stanowczo odrzucane<sup>48</sup>.

Chrześcijanie zdają sobie sprawę, że niewolnicy mają swoje wady, ale zwracają też uwagę, że jeszcze większe wady mają nieraz i panowie: „a najpierw, jeżeli niewolnicy są złodziejami, to prawdopodobnie pcha ich do kradzieży nędza..., do uciekania zniewala ich nie tylko nędza, ale i kary; wszyscy ich biją, wszyscy się nad nimi znęcają..., dlatego ich ucieczkę należy przypisać nie tyle uciekającym, ile tym, którzy do uciekania zmuszają. Są w trudnym położeniu ci biedacy: chcą służyć, a muszą uciekać... Mówi się, że kłamliwi, a przecież do kłamstwa popychają ich okrutne kary, to chcą uchylić się od tortur przez kłamstwo; a cóż dziwnego, jeśli niewolnik cały w strachu raczej woli skłamać, niż być zbitym?... pewnie, że zli i przewrotni są niewolnicy, lecz tym większej nagany godni są wolni i szlachetni, jeśli gorsi są w szlachetniejszym stanie” — pisze Salvianus<sup>49</sup>.

Św. Jan Chryzostom sprzeciwiając się wielkiej liczbie niewolników i służby pisze: „Na to nam dał Pan Bóg ręce i nogi, żebyśmy nie potrzebowali sług..., jednego lub dwóch najwyżej. Jeśli ich masz więcej — wyzwól”<sup>50</sup>. Gdyby przyjęła się ta myśl w praktyce, powstałby nowy system społeczny — niezależni rzemieślnicy. Mógłby on zmienić i uzdrowić społeczeństwo rzymskie.

Jak tłumaczyli Ojcowie Kościoła powstanie i rozwój niewolnictwa? Najpierw stanowczo podkreślali przekonanie, że nie prawo natury wytworzyło niewolę, lecz niegodziwość<sup>51</sup>. Są panowie, są i niewolnicy — różne nazwy; natomiast ludzie i ludzie — to równe nazwy<sup>52</sup>. Człowiek jako człowiek, wcale nie jest wyższy od drugiego... natomiast jedni mają od drugich więcej zewnętrznych dóbr, jak bogactw lub godności, ale wszyscy mają jedną naturę<sup>53</sup>, tak wolni jak i niewolnicy<sup>54</sup>. Św. Jan Chryzostom mówi, iż przy nabożeństwach i sprawowaniu świętych Tajemnic żadnego nie było zróżnicowania osób. „Proszę popatrzeć, jak to

<sup>48</sup> W. Wicher, jw. s. 110.

<sup>49</sup> Salvianus: De gubernatione Dei, liber IV, 3—5, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, T. VIII s. 67, 93.

<sup>50</sup> Chryzostomus: In I Cor homilia XL, 5, PG, T. LXI, col. 355.

<sup>51</sup> Ambrosius: Epistolarum classis I ep. 37, 39, PL, T. XVI.

<sup>52</sup> Augustinus: Enarrationes in Psalmos, enarratio in ps. 124, PL, T. XXXVII, col. 1653.

<sup>53</sup> Cyrillus Alex.: Contra Julianum, l. VI, PG, T. LXXXVI, col. 617.

<sup>54</sup> Procopius: Comment. in Lev.: c. XIX, 2C, PG, T. LXXXVII, col. 760; Theodoratus, Oratio VII, de providentia Dei, PG, T. LXXXIII, col. 676.



z kościoła odchodzi pan, a dopuszcza się niewolnika wiernego do uczestniczenia w tajemnicach, odchodzi pani, zostaje niewolnica. Dlatego nie ma w kościele niewolnika i wolnego, tak jak w świecie i dlatego wolny i niewolnik nie mają mniej lub więcej”<sup>55</sup>. Spostrzegamy w powyższym powiedzeniu św. Jana Chryzostoma nie tylko obraz panującej w gminach chrześcijańskich równości, ale też nową, swoistą hierarchię wartości człowieka. Chrześcijaństwo nie tylko uczyło w niewolniku widzieć równego sobie człowieka, lecz domagało się zdecydowanie, by szanowano w nim godność ludzką.

Dalszym wyrazem zniesienia dawnej różnicy między niewolnikiem a wolnym w Kościele jest prawo małżeńskie, które tak samo obowiązywało wolnych zamierzających zawrzeć małżeństwo, jak i niewolników. Uznanie przez Kościół, mimo odmiennego zdania prawa cywilnego, ważności małżeństw zawieranych pomiędzy niewolnikami pociągało za sobą dalsze następstwa. Od chwili uznania przez Kościół tych małżeństw, rozdzielanie takich małżonków nazywane było wyraźną niegodziwością; uwieść zaś zamężną niewolnicę — to cudzołóstwo. W ten sposób nowy obyczaj niezgodny z panującym dotychczas w pogańskim świecie, brzońny moralną postawą Kościoła, otrzymywał z czasem prawo obywatelstwa<sup>56</sup>. Kościół też zachęcał wiernych do wyzwolenia nie tylko w okolicznościach przewidzianych przez prawo cywilne, ale poddawał myśl wyzwolenia niewolników z okazji uroczystych świąt, jak Wielkanoc, Zesłanie Ducha Św., z okazji otrzymywania sakramentów — chrztu, pokuty, małżeństwa.

Allard w oparciu o list św. Ignacego Antiocheńskiego do św. Polikarpa dowodzi, że gminy chrześcijańskie już w II w. miały rodzaj wspólnych kas, których fundusze przeznaczano na wykup niewolników, przede wszystkim członków danej gminy<sup>57</sup>.

Dalszym faktem stwierdzającym postawę Kościoła gdy chodzi o wyzwolenie jest postawa biskupów, którzy sprzedawali ozdoby swych bazylik i naczynia liturgiczne, by uzyskane sumy przeznaczyć na wykup niewolników<sup>58</sup>.

Wreszcie Kościół usiłował nie tylko zmienić nastawienie społeczeństwa ludzi wolnych do niewolników i niewolnictwa przez wprowadzenie do życia codziennego nowych obyczajów, nie tylko wpływał na pomnożenie w prawie cywilnym ustaw dążących do zmiany na lepsze położenia niewolników, lecz dążył wytrwale do usunięcia niewolnictwa z prawa rzym-

<sup>55</sup> Chrysostomus: *Adversus ebriosos et de resurrectionis* DNJ Chr., 900, Migne PG, T. L, col. 437—438.

<sup>56</sup> E. Chénou: *La role social de l'Eglise*. Paris 1924 s. 30 i 63.

<sup>57</sup> P. Allard, *ibid.* s. 327.

<sup>58</sup> Socrates: *Historia Ecclesiastica*, liber IV, c. 21, PG, T. LXVII, col. 781—785.

skiego. I na tym odcinku chrześcijaństwo osiągnęło wiele. Dzięki bogatej treści etycznej wywarło silny wpływ na życie ludzi tamtejszego okresu.

Oficjalnie nie znoszono niewolnictwa, licząc się z rzeczywistością polityczną, ale znoszono je w codziennej praktyce. Przewrót, jakiego w tej dziedzinie życia społecznego dokonało chrześcijaństwo odbywał się drogą ewolucji, najczęściej w milczeniu i niez mordowanym trudzie<sup>69</sup>.

Reasumując to wszystko wydaje mi się, że w chrześcijaństwie nie było kwestii niewolniczej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jeśliby taka kwestia była w samym Kościele, byłby On ją na pewno przyjął na siebie i rozwiązał, a tymczasem fakty wskazują na to, że Kościół pierwszych wieków nie uważał tego zagadnienia za najważniejsze w chrześcijaństwie. Podobnych kwestii jak niewolnicza musiało chrześcijaństwo rozwiązać dziesiątki. To, że chrześcijaństwo nigdy nie zaprzestało walki z nędzą przyznał nawet Kautsky<sup>69</sup>; mimo że z pewnym sarkazmem omawia te sprawy, to jednak stwierdza: „Chrześcijaństwo w ciągu stuleci dokonało wiele zmian w zwalczaniu pauperyzmu. Jakkolwiek go nie usunęło, było jednak instytucją, której działalność najbardziej przyczyniła się do złagodzenia cierpień powstałych na gruncie nędzy i ubóstwa najniższych warstw ludności”. Tą opinią można z powodzeniem określić stanowisko chrześcijan IV i V w. wobec niewolnictwa, na które patrzyli swoimi oczyma, oczyma ludzi tamtej epoki.

## II. WOLNOŚĆ OSOBISTA I NIEWOLA WEDŁUG ŚW. HIERONIMA

W poprzednim rozdziale został przedstawiony zarys stosunków społeczno-gospodarczych Imperium Rzymskiego w IV i V w., a więc w okresie, gdy żył i głosił swoje poglądy św. Hieronim, z uwzględnieniem tła prawnego, które, jak powiedzieliśmy wyżej, dzięki chrześcijaństwu zmieniało się na bardziej łagodne i znośne dla tej najbardziej upośledzonej grupy społecznej.

Chcąc zwrócić uwagę na wypowiedzi św. Hieronima odnośnie wolności i niewoli osobistej trzeba na wstępie zaznaczyć, że zajmuje się on tym zagadnieniem stosunkowo często, mimo że nie poświęcił temu problemowi żadnego osobnego dzieła. Mówił o tych zagadnieniach po prostu przy różnych okazjach. Studiując bogatą spuściznę dochodzimy do wniosku, że problem ten nie jest mu obojętny, co więcej, zajmuje on niedwuznaczne stanowisko jako zwolennik równości<sup>1</sup>.

<sup>69</sup> P. Allard, *op. cit.* s. 187.

<sup>69</sup> K. Kautsky: *Die Vorläufer des Sozialismus*; przekład polski — *Poprzednicy współczesnego socjalizmu*. Warszawa 1949 s. 36.

<sup>1</sup> Hieronimus: *Epistola CXLVIII, Ad Celantiam matronam de ratione pie vivendi*, c. 21, PL, T. XXII, col. 1214.

## I. WOLNOŚĆ OSOBISTA A WOLNOŚĆ CHRZEŚCJAŃSKA

Na pierwszy plan wysuwa się problem wolności człowieka, wolności osobistej i wolności chrześcijańskiej. Ma on zresztą w dziejach myśli ludzkiej swoją bogatą historię. Przyczyną tego dwojakiego ujęcia wolności były między innymi stosunki społeczno-gospodarcze i polityczne omawianego okresu, stosunki, które opierały się na systemie niewolniczym.

Zacieśniając wielkość tych spojrzeń i ich różnorodność do wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich okresu przed Hieronimem można stwierdzić, że mówią oni niewiele o wolności osobistej człowieka. Poruszając problem wolności mówili przede wszystkim o wolności wewnętrznej duszy, o uwolnieniu z kajdan grzechu. U Boga bowiem nic nie znaczy wolność czy niewola doczesna, bo niewolnik i wolny mają w służbie Bożej te same prawa, a raczej zależność wobec Boga. Tertulian wyraźnie wspomina, że wolność i niewola ziemską, ze stanowiska wiary, są dobrem i złem całkowicie złudnym<sup>2</sup>.

U św. Hieronima, podobnie jak i u innych Ojców Kościoła, widoczne jest wywyższenie wolności wewnętrznej w człowieku nad wolność zewnętrzną, osobistą. Próbuje nawet kreślić przed niewolnikami praktyczne drogi postępowania i możliwości uświęcania się w ich aktualnych, nieraz bardzo trudnych warunkach życia<sup>3</sup>. Przykrość i trudność położenia, gdy nie ma godziwego wyjścia, należy znosić, pamiętając jednak, że jako niewolnik jest się z natury równy wolnemu. Chwilowy zaś stan, w którym się obecnie znajduje, powinien mu posłużyć do umocnienia się w cnotach, a szczególnie w pokorze<sup>4</sup>.

Te jednak cnoty, również cnota pokory zalecane są wszystkim, nie tylko niewolnikom, ale i wolnym, a nawet częściej tym ostatnim. Jest faktem, że Hieronim liczył się z osobami zwłaszcza wyżej stojącymi, że wszystkie niemal swoje listy kierował do osób ogólnie mówiąc zamożnych, bogatych, ale było to uwarunkowane możliwością oddziaływania, w jego odczuciu bardziej owocnego, konkretnego. Hieronim cenił wolność osobistą i był zdania, że jest ona wiele warta, ale podkreślał, że nie upoważnia ona do pogardzania innymi, nie mającymi tej wolności.

W praktycznych wskazaniach udzielanych ludziom wolnym, nasz autor pisze: „Nigdy nie stawiaj się wyżej z powodu znakomitego rodu ani nie uważaj za niższych od siebie tych, którzy są niżsi od ciebie pochodze-

<sup>2</sup> Tertulianus: De corona, c. 13, PL, T. II, col. 116 n.

<sup>3</sup> Hieronimus: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios, l. III, cap. IV, PL, T. XXVI, col. 542.

<sup>4</sup> Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei, l. I, cap. V, T. XXVI, col. 34, vers. 3.

niem"<sup>5</sup>. Przy różnych okazjach kładł wielki nacisk na dobre wykorzystanie posiadanej wolności, posiadanych bogactw i dóbr<sup>6</sup>. „Często królowie i władcy są wprawdzie królami i władcami dzięki posiadanej władzy, naturę jednak mają taką samą jak ci, nad którymi panują i królują”<sup>7</sup>.

Przytoczone wyżej fragmenty pozwalają nam sądzić, że wolność osobista człowieka, chociaż ma swoją wielką i niezaprzeczną dla każdego wartość, to jednak musi być rozumiana właściwie. Wszelkie odchylenia zarówno w formie niedoceniań wolności, jak i zbytne wynoszenie się nad niewolnikami z powodu wolności spotykały się ze strony naszego autora z upomnieniem lub krytyką<sup>8</sup>. Trudne warunki bytu, pogarda z jaką nieraz odnosili się wolni do niewolników, następnie dobrodziejstwa doczesne związane z wolnością, były zawsze przyczyną tego, że pozbawieni wolności zazdrościli jej wolnym. Powszechnie uważano za wielkie nieszczęście, jeżeli człowiek wolny popadł w niewolę. Hieronim opisując wydarzenia, jakie miały miejsce w czasie wojen domowych i przewrotów cesarzy z okresu Juliana Apostaty (361—63), a później Walentyniana II (363—92) nazywa stratę wolności — hańbą i najgorszą rzeczą dla tych, którzy byli kiedyś potężni<sup>9</sup>. Wolność jest więc dla człowieka błogosławieństwem, czymś, co pomaga mu czuć się szczęśliwym. Jednak św. Hieronim był przekonany, że zewnętrzna zależność człowieka nie jest bynajmniej przeszkodą do osiągnięcia przez niego wolności wewnętrznej. „Jedyną u Boga wolnością jest nie służyć grzechom, najwyższym u Niego szlachectwem — jaśnieć cnotami”<sup>10</sup>. Tak więc może być ktoś w swej cielesnej egzystencji całkowicie zależny od właściciela, do którego należy, a mimo wszystko być w pełni wolnym<sup>11</sup>. Może też być zupełnie odwrotnie, bo nie każdy człowiek mający wolność osobistą, zewnętrzną, posiada równocześnie wolność moralną wewnętrzną<sup>12</sup>. Jedną z charakterystycznych cech, na które kładzie nasz autor nacisk pisząc o możliwości zdobycia tej wolności wewnętrznej jest wyzbycie się nadmiernych bogactw. Wyzbycie się przywiązania do dóbr materialnych, tak charakterystyczne-

<sup>5</sup> Tenże: Epistola CXLVIII, Ad Celantiam matronam. De ratione pie vivendi, c. 21, PL, T. XXII, c. 1214.

<sup>6</sup> Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 1, PL, T. XXII, col. 724.

<sup>7</sup> Tenże: Epistola LXV, Ad Principiam virginem, sive explanatio Psalmi XLIV, c. 16, PL, T. XXII, col. 634.

<sup>8</sup> Tenże: Epistola XXII, Ad Eustochium. Paule filiam, c. 29, PL, T. XXII, col. 415; poz. Epistola CXLVIII, Ad Celantiam matronam, c. 21, T. XXII, col. 1214.

<sup>9</sup> Tenże: Epistola LX, Ad Heliodorum — Epitaphium Nepotiani, c. 15—16, PL, T. XXII, col. 600. „Omnes capti steterunt ante ora victorum et (quod potentissimis quondam miserrimum est) prius ignominis servitutis, quam hostili mucrone confessi sunt”.

<sup>10</sup> Tenże: Epistola CXVIII, Ad Celantiam matronam, c. 21, PL, T. XXII, col. 1214.

<sup>11</sup> Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 2, PL, T. XXII, col. 725.

<sup>12</sup> Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei, I, I, cap. VII, s. 24, T. XXVI, col. 44—45.

go dla przeciętnego ówczesnego człowieka, posuwa św. Hieronim w swych radach i zaleceniach stosunkowo daleko. Zachęca do sprzedaży nawet wszystkich dóbr, do rozdania uzyskanych sum ubogim, ale radzi przy tej okazji roztropność. Jedynym kryterium rozdania swoich bogactw między potrzebujących ma być ubóstwo. „Jeżeli chcesz być doskonałym..., sprzedaj nie część dóbr swoich, ale wszystkie. A gdy sprzedasz, co trzeba robić? I daj ubogim. Nie bogatym, nie krewnym, nie na zbytki, lecz na rzeczy konieczne<sup>13</sup>. Tak sformułowana nauka o wolności, o nieprzywiązywaniu się do dóbr doczesnych, posunięta do wyzbycia się ich była w pewnym sensie ideałem, może heroizmem, na który stać było tylko niektórych i dlatego św. Hieronim wykorzystując swoją powagę i autorytet uczonego w Piśmie św. starał się tym, do których pisał, czy to znanym, czy polecanym mu przez innych nakreślić taki właśnie model. Inną cechą wolności moralnej jest mądrość, którą nazywa św. Hieronim towarzyszką wolności i sprawiedliwości<sup>14</sup>. Takie spojrzenie naszego autora nie było czymś odosobnionym. Wielu innych Ojców podkreślało znaczenie mądrości w procesie wewnętrznego odczucia wolności. Ogólne wówczas było stwierdzenie, że ten jest wolny prawdziwie, kto postępuje roztropnie. Nie czyni niewolnikiem przypadkowe położenie, lecz haniebna głupota<sup>15</sup>. Żaden stan, stwierdza dalej autor nie stanowi przeszkody do zdobywania i posiadania wewnętrznych wartości i zalet. Wielkość bowiem czy też godność rodu nie przyczynia się w żaden sposób do pomnożenia zasług danego człowieka, bo według niego zasługa płynie z wiary. „Tylko z e względu na jakość wiary jest lepszy bądź gorszy, albo Żyd, albo Grek. Także niewolnik i człowiek wolny nie różnią się stanem, lecz wiarą, ponieważ i niewolnik może być lepszy od wolnego i wolny może wyprzedzać niewolnika w jakości wiary”<sup>16</sup>.

Św. Hieronim starał się ukazać współczesnym sobie ludziom ideał wolności, równości i braterstwa w nowym oświeceniu. Daje jako przykład Pawła, który wiedział, że Onzym jest niewolnikiem, wiedział, że był kiedyś uciekinierem, ale wiedział też, że zwrócił się on ku wierze w Chrystusa. Dlatego świadczy za nim. Popiera go i ma do niego zaufanie<sup>17</sup>.

Jedną z ważniejszych cnót chrześcijańskich jest czystość obyczajów, która nie tylko że pomaza wolność wewnętrzną, ale zdaniem naszego

<sup>13</sup> Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 14, PL, T. XXII, col. 1118.

<sup>14</sup> Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei, lib. III, cap. XIX, v. 24 nn., PL, T. XXVI, col. 133.

<sup>15</sup> Ambrosius: De Jacob et vita beata, l. II, c. 3, 12, PL, T. XIV, col. 649; Augustinus: Enarratio in ps. 124, PL, T. XXXVII, col. 1655.

<sup>16</sup> Hieronimus: Commentariorum in Epistolam ad Galatas, lib. II, cap. IV, v. 27—28, PL, T. XXVI, col. 369.

<sup>17</sup> Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Philemonem, Liber, v. 10—13, PL, T. XXVI, col. 612.

autora potrafi ona uczynić człowieka po prostu wolnym. W Liście do Rufina wspomina o niewolniku Hylasie, który czystością obyczajów zmaszał plamę niewolnictwa<sup>18</sup> — stał się wolnym jako niewolnik. Pozbawiony wolności wobec ludzi, stał się pełnym uczestnikiem wolności wobec Boga.

Kończąc te wypowiedzi św. Hieronima na temat wolności można postawić pytanie: co wnosi on nowego, względnie czy formułując w ten sposób swoje spojrzenie na wolność przyczynił się do ugruntowania systemu niewolniczego w Imperium Rzymskim, czy też odwrotnie — stanął z nim do walki. Wiemy już, że warstwa ludzi wolnych jeszcze za czasów św. Hieronima nie zawsze widziała w niewolniku człowieka równego sobie. U naszego autora podobnie zresztą jak i u innych Ojców łatwo zauważyć można główną zasadę, głoszącą, że wszyscy ludzie są równi, że wszyscy wyszli z ręki Stworzyciela, jako doskonałe istoty. A więc nie bogowie jednych, a fatum drugich ludzi uczyniło, ale wszyscy jednakowo uczynieni zostali na obraz i podobieństwo Boga. W niewolniku starożytni widzieli tylko podmiot wszelkiej nieprawości i zła. Nawet i Hieronim dostrzega u nich wiele błędów<sup>19</sup>, ale wie, że przyczyną tych błędów jest złe traktowanie przez ludzi wolnych, niesprawiedliwość i nędza. Dlatego też podkreśla wielokrotnie, że każdy człowiek zdolny jest do zdobycia wolności wewnętrznej, że każdy nawet mający ograniczoną wolność osobistą, lub jej pozbawiony, jest w stanie być dobrym i szlachetnym, jest w stanie być mądrym, umiejącym pozbyć się grzechów.

## 2. NIEWOLA FIZYCZNA I NIEWOLA GRZECHU (MORALNA)

Patrząc na wybitnie klasowe społeczeństwo swojego okresu, św. Hieronim zdawał sobie sprawę, że nic tak nie sprzeciwia się naturalnej, osobistej wolności człowieka, jak niewolnictwo, że nic tak nie poniża jego godności jak właśnie brak wolności zewnętrznej.

Znamy już z pierwszego rozdziału niniejszej rozprawy źródła niewoli. Znał je również i św. Hieronim. Wprawdzie nie wymienia ich wszystkich i nie są zebrane w jakiś konkretny wykaz, ale mówi o tych najważniejszych: o wojnie, która obok wielu innych nieszczęść i krzywd niesie ze sobą jarzmo niewoli<sup>20</sup>. Ponadto chciwość bogatych często sprostawała niewolę na ludzi zmuszonych u nich szukać ratunku w niedostatkach.

Omawiając problematykę dotyczącą niewoli nasz autor zdecydowanie i jasno wyróżnia możliwość istnienia w człowieku swoich czasów podwój-

<sup>18</sup> Tenże: Epistola III, Ad Rufinum monachum, c. 3, PL, T. XXII, col. 333; por. Commentariorum in Ep. ad Philemenem Liber, ver. 8—9, PL, T. XXVI, col. 611.

<sup>19</sup> Tenże: Epistola CXVIII, Ad matrem et filiam, PL, T. XXII, col. 958.

<sup>20</sup> Tenże: Epistola LX, Ad Heliodorum, Epithafium Nepotiani, c. 15—17, PL, T. XXII, col. 599—601.

nej niewoli: duszy i ciała. Wyjaśnia, że ciało znajduje się w niewoli wówczas, gdy podlega innemu człowiekowi; dusza zaś, gdy panuje nad nią grzech i namiętność. „Niewolnik jest podległy panu..., kto służy bogactwu, kto jest niewolnikiem bogactwa, strzeże go jak niewolnik”<sup>21</sup>. Jeżeli chodzi o ciało może ono nawet znajdować się w niewoli, jednak gdy dusza jest naprawdę wolna, taki człowiek, jak powiedzieliśmy wyżej, jest prawdziwie i rzeczywiście wolny. Niewolniczą jest bowiem każda namiętność, a wolną jest tylko cnota. Niewolnik i wolny to są tylko różne słowa, ponieważ niewolnik ludzi ma niewolę zewnątrz siebie, niewolnik grzechu ma ją, według św. Hieronima, w sobie<sup>22</sup>. Zasada, że niewolnik w godności swej jako człowiek jest równy wolnemu, posłużyła jeszcze raz naszemu autorowi jako argument skierowany do właścicieli niewolników, by zarządzili posiadаныmi niewolnikami, jako współuczestnikami tej samej co i oni natury. Przecież, jak pisze Hieronim: „władza i stan, tak jednego jak i drugiego (pana i niewolnika) kończy się śmiercią”<sup>23</sup>. W pismach Hieronima nie spotykamy pogardy niewolnika, ani potępienia go tylko za to, że był niewolnikiem. Jeżeli spotykamy negatywne oceny postępowania niewolników, to są one uzasadnione złym ich postępowaniem. Obok negatywnych — występujących sporadycznie, są jednak w przeważającej większości oceny pozytywne ich postępowania. Ocena niewolników jest więc obiektywna. W odniesieniu do poszczególnych osób nie jest uzależniona od tego, że ta osoba należy do warstwy pogardzanej i poniżanej. Przykładem tu niech będzie ocena dana Hylasowi i Onezymowi za ich postępowanie<sup>24</sup>.

W wypowiedziach swoich zwraca się św. Hieronim także do niewolników. Zachęca ich do gorliwego wykonywania swoich obowiązków i cierpliwego znoszenia stanu, w którym się znaleźli<sup>25</sup>. Stanowisko autora odnośnie tej kwestii nie jest już odosobnione, bowiem taką samą niemal postawę zajmują: Grzegorz Wielki, Ambroży, Nilus i inni Ojcowie i pisarze tamtego okresu<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber*, cap. II, v. 9, 10, PL, T. XXVI, col. 584; *Commentariorum in Evangelium Matthei Lib. I*, cap. VI, ver. 24, PL, T. XXVI, col. 44—45.

<sup>22</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber*, cap. II, ver. 9—11, PL, T. XXVI, col. 585—586; por. Augustinus: *Enarratio in Ps. 124*, PL, T. XXXVII, col. 1653; Ambrosius: *Expositio in Lucam*, l. IX, 6, PL, T. XV, col. 1806.

<sup>23</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber*, ver. 16, PL, T. XXVI, col. 614.

<sup>24</sup> Tenże: *Epistola III, Ad Ruffinum monachum*, c. 3, PL, T. XXII, col. 353; *Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber*, PL, T. XXVI, col. 611 nn.

<sup>25</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Lib. III*, cap. VI, ver. 9, PL, T. XXVI, col. 542.

<sup>26</sup> Gregorius M.: *Regulae pastoralis liber*, c. 5, admonitio 6, PL, T. LXXVII, col. 56; Ambrosius: *Epistolarum classis I*, Ep. 63, 112, PL, T. XVI, col. 1271; Nilus: *Epistolarum liber II*, Ep. 249, PL, T. LXXIX, col. 327.

Tego rodzaju wypowiedzi zdają się dość wyraźnie przemawiać za utrzymaniem niewoli. Wspomnianym autorom chodziło jednak o stwierdzenie innego faktu, mianowicie, że panować i słuchać (służyć) jest wrodzoną czynnością człowieka. Niewolnictwo jednak jako instytucja sprzeczne jest z samą naturą człowieka, a to nasz autor mocno podkreślał. Spotykane w pismach Hieronima zachęty do posłuszeństwa, cierpliwego znoszenia stanu, gorliwego wykonywania trudnych obowiązków mimo niesprzyjających warunków, miały na względzie racje wychowawcze i ogólne dobro społeczne. Nie świadczy to o słuszności systemu, który tolerował, utrzymywał niewolę osobistą i nie świadczy, że nasz autor ten system popierał, lecz jest to raczej dowodem, że Hieronim znał dobrze ówczesne warunki społeczno-gospodarcze. Starał się raczej w swoich pouczeniach przestrzegać przed niewolą grzechu, która była gorsza i bardziej godna politowania niż niewola fizyczna. „U chrześcijan bowiem nie ten, który cierpi — jak ktoś mówi — jest niewolnikiem, lecz ten kto grzeszy”<sup>27</sup>. Jakże często można być niewolnikiem, służyć ludziom a być jednocześnie wolnym. Hieronim podaje nam przykłady mówiąc, że także niewolnik może być szlachetnym, daje mu nawet przewagę w tym względzie nad wieloma ludźmi wolnymi<sup>28</sup>.

Natomiast wolny może się łatwo stać niewolnikiem grzechu, gdy się poddaje np. chciwości, przywiązaniu do bogactw, obżarstwu, pijaństwu, kradzieży, zabójstwu, rozpuście, rozkoszom, bałwochwalstwu, plotkom, pysze, obłudzie, mądrości światowej, wówczas choćby był wolny wobec ludzi, jest jednak niewolnikiem grzechu, a nawet gorszym od wszystkich niewolników<sup>29</sup>. Te właśnie grzechy są według św. Hieronima najczęściej przyczyną moralnej niewoli człowieka. Kradzież obojętnie w jakiej ona będzie formie zawsze jest grzechem i jednym ze skutków zaciągania niewoli moralnej.

Pisząc o rozpuście stwierdza, że „rozpustnik grzeszy przeciwko swojemu ciału, to jest przeciw swojej żonie, plamiąc ją swą rozpustą i czyniąc niegrzeszącą współniczką swoich grzechów”<sup>30</sup>. Przed tymi grzechami, prowadzącymi do niewoli moralnej bardzo stanowczo napomina przy różnych okazjach<sup>31</sup>.

Nie dlatego zabrania się nierządu i cudzołóstwa, że publiczna nierządnicą czy cudzołożnicą jest piękna albo bogata, brzydka albo biedna, lecz

<sup>27</sup> Hieronimus: Epistola XVII, Ad Marcum presbyterum, c. 1, PL, T. XXII, col. 359.

<sup>28</sup> Tenże: Epistola C, Sive Theophili Alexandrini episcopi ad totius Egipti episcopos paschalis anni 404.

<sup>29</sup> Tenże: Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 10, PL, T. XXII, col. 1077—78.

<sup>30</sup> Tenże: Epistola LV, Ad Amandum presbyterum, cap. 2, PL, T. XXII, col. 562.

<sup>31</sup> Tenże: Epistola CXXVIII, Ad Gaudentium, c. 4, PL, T. XXII, col. 1099.



jakakolwiek ona jest jeden jest nierząd czy cudzołóstwo<sup>32</sup>. Uważa nasz autor ten grzech za jeden z najgorszych i mówi wprost, że „kto w rozkoszach żyje, już za życia jest umarły — ale dodaje dalej — kto się upija i umarłym jest i pogrzebanym”<sup>33</sup>.

Za jedną z poważniejszych przyczyn niewoli moralnej uważał św. Hieronim plotki i obraźliwe słowa prowadzące do wiecznych nieporozumień, gniewów i w konsekwencji do zniewag<sup>34</sup>.

Widzimy z tego zestawu różnorodnych grzechów i przytoczonych przykładów, że autor dostrzegał wielorakie niebezpieczeństwa grożące człowiekowi na co dzień, zagrażające mu i pozbawiające go wewnętrznej, moralnej wolności — sprowadzających nań niewolę moralną. Niestety jest fakt, że często obok tego powszechnego i dotyczącego wszystkich prawa słabości dużą rolę odgrywa zły przykład wielu grzeszących. Działa on najczęściej przyciągająco na innych, zwłaszcza na młodych. „Widzi się te rzeczy i oplakuje się je (mowa o grzechach rozpusty i cudzołóstwa), ale naprawić je trudno, bo przykład wielu grzeszących daje swobodę działania”<sup>35</sup>. W ten sposób dokonuje się często powolne, ale nieustannie postępujące i pogłębiające się popadanie w niewolę moralną człowieka. Tego rodzaju proces zachodzący w człowieku św. Hieronim przedstawia bardzo ciekawie i wnikliwie. „Ponieważ nieustannie obraca się (grzesznik) w żądzę fałszu i nigdy nie zaprzestaje występków, bynajmniej nie nazywa się go zepsutym, lecz mówi się o nim, że ulega zepsuciu; ponieważ ulega zepsuciu przez poszczególne dni, godziny, momenty i chwile”<sup>36</sup>. Taki człowiek jest już niewolnikiem, niewolnikiem zepsucia, grzechów, błędów, ale św. Hieronim zapewnia, że i z tej niewoli można się wydobyć, można się podnieść, można wrócić do normy. Potrzebny jest nasz własny wysiłek ducha, potrzebna jest pokuta<sup>37</sup>. Wie, że chociaż przez grzech człowiek staje się umarłym i niewolnikiem ale nawracając się przez sakrament pojednania człowieka z Bogiem i szczery żal oczyszcza się z dawnych występków. Wprawdzie nazywają się umarłymi, bo zgrzeszyli, ale umarłymi w Chrystusie, ponieważ z całego serca nawrócili się do Boga”<sup>38</sup>. Te zupełnie realne, poparte przykładami swoich słabości ludzkie skłonności są do przewyciężenia, dlatego św. Hieronim zachęca właśnie do walki, do trudów, które potem pozwolą cieszyć się za-

<sup>32</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Titum*, Liber II, v. 9—10, PL, T. XXVI, col. 585.

<sup>33</sup> Tenże: *Epistola LXIX*, Ad Oceanum, c. 9, PL, T. XXII, col. 1063.

<sup>34</sup> Tenże: *Commentariorum in Evangelium Matthei Liber III*, cap. XVIII, ver. 24 nn., PL, T. XXVI, col. 133.

<sup>35</sup> Tenże: *Epistola CXXVIII*, Ad Gaudentium, c. 3, PL, T. XXII, col. 1099.

<sup>36</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Liber II*, cap. IV, ver. 22, PL, T. XXVI, col. 507.

<sup>37</sup> Tenże: *Epistola XXII*, Ad Eustochium, Paulae filiam, c. 38, PL, T. XXII, col. 422.

<sup>38</sup> Tenże: *Epistola CXVIII*, Ad Julianum, c. 6, PL, T. XXII, col. 965.

służonym i godnym chwały zwycięstwem. Przypomina, że te trudy nie będą długotrwałe i że ochronią od wiecznej niewoli<sup>40</sup>.

### 3. NIEWOLNICY A WOLNI — WYZWALANIE Z NIEWOLI

Omówione wyżej przekonanie o wolności wszystkich ludzi wobec Boga chrześcijaństwo starało się wyzyskać w tym celu, by stosunek między panem a niewolnikiem zmienić z czysto prawnego w porządek moralny, a surowość prawa rzymskiego złagodzić chrześcijańską miłością bliźniego<sup>41</sup>. Choć niewolnictwo zostawało nadal, to jednak wyzwolenie niewolnika uważano za czynek chrześcijańskiego miłosierdzia i polecano go bardzo gorąco. Wielu Ojców i pisarzy chrześcijańskich poruszało ten problem, nazywając sprawiedliwym i zgodnym z rozumem czyn wyzwolenia i darowania wolności<sup>42</sup>. Również konstytucje apostołskie zachęcają wprost do wyzwolenia niewolników<sup>43</sup>. Od samego początku wielu było takich, którzy sprzedawali się w niewolę, by wykupić innych<sup>44</sup>. Sprzedawano nawet sprzęty kościelne, by wykupywać jeńców i niewolników<sup>44</sup>.

Stosunki, jakie były pomiędzy niewolnikami i ich panami nie zależały wyłącznie od prawnego stanowiska jednej i drugiej strony. W największej mierze zależały one od poszczególnych osób. Spróbujmy zatem przedstawić, jakie były wzajemne stosunki między ludźmi wolnymi i zależnymi od nich niewolnikami w świetle relacji Hieronima. Z jego pism możemy się zorientować, jakie były te stosunki i, co niemniej ważne, jakie one być powinny. Jego naukę na ten temat postaramy się rozpatrzyć w dwóch nurtach: 1<sup>o</sup> stosunek niewolników do właścicieli i 2<sup>o</sup> stosunek panów do zależnych od siebie niewolników w powiązaniu z łączącym się tu zagadnieniem wyzwolenia z niewoli.

W wypowiedziach swoich, głównie w *Komentarzach* zwraca się św. Hieronim do niewolników zachęcając ich do gorliwego wykonywania swoich obowiązków i cierpliwego znoszenia stanu, w którym się znaleźli. Do gorliwego wykonywania swoich powinności zobowiązuje ich autor nie tylko odnośnie panów dobrych i życzliwych, lecz także wobec surowych i trudnych do współzycia. Z naciskiem podkreśla, aby nie służyli

<sup>40</sup> Tenże: Epistola XXIII, Ad Eustochium, Paulae filiam, c. 39, PL, T. XXII, col. 423.

<sup>41</sup> K. Bihlmeyer — H. Tüchle: Historia Kościoła. Warszawa 1971 T. I s. 377.

<sup>42</sup> Gregorius M.: Regulae pastoralis liber, c. V, admonitio 6, PL, T. LXXXVII, col. 56; Ambrosius: Epistolarum classis I, epistola LXII, 112, PL, T. XVI, col. 1271; Augustinus: Sermo IX, c. X, 16, PL, T. XXXVIII, col. 87; Sermo XXXVI, c. VIII, PL, T. XXXVIII, col. 218—219; Cyprianus: Epistola LX, CSEL, T. III, 2 s. 691 n.; Zeno Weron.: De fide liber V, c. 43, PG, T. XI, col. 1248.

<sup>43</sup> Liber IV, c. 9, PG, T. I, col. 821.

<sup>44</sup> Clemens Rom.: Epistola I ad Corinthios, c. 55, PG, T. I, col. 320.

<sup>45</sup> Ambrosius: Epistolarum classis I, epistola XVIII, PL, T. XVI, col. 1018.

dla oka, jak czynią ci, którzy pragną podobać się ludziom<sup>45</sup>. Komentując św. Pawła Apostoła, który podobnie jak dla innych stanów tak i dla niewolników podał odpowiednie wskazówki, wyjaśnia, że posłuszeństwo niewolnika wobec pana ma swoje granice. Píše między innymi: „Aby niewolnik był podległy panu, jeżeli pan nakazuje to, co nie jest przeciwne Pismu św. Gdyby jednak pan nakazywał rzeczy przeciwne (niegodziwe), niech będzie bardziej posłuszny Panu duchowemu niż cielesnemu”<sup>46</sup>. Z tego wynika, że nie zawsze, a raczej nie we wszystkim niewolnik winien słuchać swego pana. Zdarzały się więc w życiu codziennym wypadki znane naszemu autorowi, że właściciel nakazywał czy żądał od swoich niewolników rzeczy niezgodnych z sumieniem, sprzeciwiających się Pismu św., czy wierze<sup>47</sup>. Najczęściej chodziło tu o czystość, która ze strony właścicieli narażona była na szkodę zarówno u niewolnic jak i niewolników. To było jednak tylko zastrzeżenie, które nie zmieniało reguły, nie zmieniało nakazu mówiącego o uległości wobec swojego właściciela<sup>48</sup>. Ta uległość i posłuszeństwo mają przetrwać się w solidność i zapobiegliwość w interesach swojego właściciela<sup>49</sup>. Motywem, dla którego jeden wierny drugiemu, jak niewolnik swojemu panu powinien usługiwać jest wzajemna miłość. To sprawia, że służba powinna być znoszona w dobrowolności, że mimo wszystko nie jest wymuszonym ciężarem<sup>50</sup>. Wchodzi to w zakres jednego zagadnienia — posłuszeństwa i uległości. Ten problem według autora jest podstawowy i główny w relacji niewolnik i jego pan, ale sam wspomina, że jest jeszcze szereg innych mniej rzucających się w oczy, ale również ważnych spraw, które niewolnicy w stosunku do swoich właścicieli powinni wziąć sobie do serca.

Jednym z tych problemów jest to, co można by nazwać pogodzeniem się ze swoim losem, a nawet zadowoleniem z tego stanu w jakim żyją. „Každy według swojego porządku może osiągnąć błogosławieństwo, tak i niewolnicy niech będą zadowoleni z tego, że są niewolnikami”<sup>51</sup>. Chodziło tu głównie o moralną ulgę, która pomagała znosić trudy i cierpienia dnia codziennego. Wydaje nam się, że nasz autor takimi sformułowaniami popierał tradycyjną naukę chrześcijaństwa odnośnie problemu nie-

<sup>45</sup> Hieronimus: *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Liber III, cap. VI, ver. 7, PL, T. XXVI, col. 542.*

<sup>46</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber, cap. II, ver. 9—10, PL, T. XXVI, col. 584.*

<sup>47</sup> Tenże: *Epistola LXXVII, Ad Oceanum de morte Fabialae, c. 2—3, PL, T. XXII, col. 691—692.*

<sup>48</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber, cap. II, ver. 9—10, PL, T. XXVI, col. 584—586.*

<sup>49</sup> Tenże: *Commentariorum in Evangelium Mathei Lib. IV, cap. XXIV, ver. 48—49, PL, T. XXVI, col. 183.*

<sup>50</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistola ad Ephesios Liber III, cap. VI, ver. 5 nn., PL, T. XXVI, col. 542.*

<sup>51</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber cap. II, ver. 9—10, PL, t. 26, col. 585.*

wolnictwa, stojąc na stanowisku, że nie da się tego załatwić z bronią w rękę i że byłoby czymś nierozsądnym nawoływać niewolników do buntu i wystąpień przeciw ich panom. Oceniając Onezyma, który opuścił Filemona okradając go i uciekając, w oczach Hieronima zasłużył na nagane i karę za swój czyn, bo zło zawsze będzie złem, ale w ogólnym rozrachunku stwierdza, że „niekiedy zło staje się sposobnością dobrych rzeczy i Bóg przewrotne plany ludzi skierowuje na dobrą drogę..., że złe początki w wypadku Onezyma stały się przyczynami rzeczy dobrej”<sup>52</sup>. W ten sposób staje mimo wszystko po jego stronie, żąda jednak poprawy w formie uczciwości na przyszłość. Przypomina także inne wady niewolników, które często wychodziły na szkodę ich właścicieli. Wspomina o gadulstwie i plotkach, które były nieraz powodem zniesławienia. „Wiem, że niewiele niewiast pomimo zamkniętych dla publiczności drzwi nie uniknęło zniesławienia z powodu niewolników”<sup>53</sup>. Starając się jednak głębiej poznać spuściznę autora, wczytując się w jego pisma można sądzić, że takie wypadki były raczej rzadkie, a jeśli były to nie wychodziły ponad przeciętną normę błędów ludzkich. Jest to zrozumiałe stosunkowo jasno w świetle nauki naszego autora i podwójnym zespoleniu niewolnika z jego panem<sup>54</sup>.

W ścisłym związku z zaleceniami danymi niewolnikom odnośnie do ich stosunku do swoich właścicieli znajduje się w nauczaniu św. Hieronima problem odwrotny — stosunek właścicieli do zależnych od siebie niewolników. Podobnie jak w relacji omówionej wyżej żądał od niewolników posłuszeństwa i solidarności w wypełnianiu swoich obowiązków, tak samo i tutaj wyraźnie i zdecydowanie domagał się poszanowania i chrześcijańskiego spojrzenia na niewolnika. Nakazuje nie tylko względem niewolników dobroć, lecz zabrania, w oparciu o przytoczone wyżej racje wynikające z zasady równości wszystkich ludzi wobec Boga, wszelkiego wobec nich szyderstwa i poniżania. W praktycznych wskazaniach udzielonych przez autora właścicielom niewolników, zauważamy, że nasz autor kładł wielki nacisk, by postępowaniu zarówno przy udzielaniu rozkazów, napomnień, czy pouczeń zawsze towarzyszyła łagodność. Miało to według niego złagodzić lub nawet wykluczyć ostrość karcenia<sup>55</sup>. Podobne stanowisko zajmują w tej kwestii również inni Ojcowie Kościoła

<sup>52</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber*, ver. 15—16, PL, T. XXVI, col. 615.

<sup>53</sup> Tenże: *Epistola LXXIX, Ad Salvinam*, c. 3, PL, T. XXII, col. 730.

<sup>54</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistola ad Philemonem Liber*, ver. 16, T. XXVI, col. 614.

<sup>55</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber*, PL, T. XXVI, col. 611—618. Taki wydzwięk ma cały komentarz Hieronima do listu św. Pawła Ap. do Filemona, w którym zachęca do łagodności i życzliwości nawet wobec winnego kary niewolnika.

z tego okresu<sup>56</sup>. Główny fundament takiego odnoszenia się do niewolników widział Hieronim w nauce Chrystusa i wypływającej z niej miłości Boga i bliźniego. „Jeżeli zaś Filemon czyni to na polecenie człowieka (Pawła), o ileż bardziej uczyni to ze względu na miłość Boga”<sup>57</sup>. Te, głównie natury moralnej, argumenty ugruntowały naukę Hieronima o szacunku wypływającym z równości i braterstwa obu tak krańcowo różnych stanów. Nasz autor poucza adresatów swoich pism „nie wynoś się nad nie (niewolnice), nie nadymaj się jako pani”<sup>58</sup>. Zupełnie jednoznaczne są słowa, które umieścił w liście do Eustochium: „Jeżeli jakieś służące dzielą z tobą powołanie, nie wynoś się nad nie, nie nadymaj jako pani. Jednego zaczęłyście mieć Oblubieńca, razem śpiewajcie psalmy Chrystusowi, razem ciało przyjmujcie, dlaczego stół ma być odmienny?”<sup>59</sup>. Propagowanie równości i zalecanie szacunku wobec niewolników posunął Hieronim aż do granic możliwości, bo popierając i komentując naukę św. Pawła polecił wprost panom nazywać niewolników swoimi braćmi<sup>60</sup>. Niewolnik więc w świetle tej nauki powinien być przez swojego pana uznawany za towarzysza i najbliższego brata ze względu na łączność z Chrystusem.

Dużą wagę przywiązywał autor do przekonania wolnych, właścicieli niewolników, iż wiele zależy od nich, od ich przykładu; że przykład owocuje, że jest później przemyślany przez innych, w tym i przez służbę, niewolników. Dobry przykład owocuje, daje wyniki i to jest dla człowieka satysfakcją, że ma swój współdział w tym, że ktoś za jego przykładem realizuje dobro w tej czy innej formie.

Ale nasz autor przypomina, że w stosunkach pana wobec niewolników zdarzają się i złe przykłady, że mają one miejsce nawet dość często i że ten zły przykład też owocuje, że później trudno temu zapobiec i naprawić. Wspomina tu głównie o zgorzgnięciach z zakresu czystości przez uwiedzenie czy wykorzystanie niewolnicy, na co zresztą pozwalały prawa rzymskie tego okresu<sup>61</sup>. Zły przykład wobec służby i niewolników i zło moralne nie było tylko domeną mężczyźni. Zdarzały się też często wypadki, kiedy kobiety potrafiły uwodzić niewolników. Z wielkim oburzeniem i gniewem pisze autor, że są to kobiety często bogate i zamężne<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> Ambrosius: *Expositio in Lucam*, I, VII, 195, PL, T. XV, col. 18—41. Maksym z Turynu (†408—23) w: A. Bobert: *Antologia patrystyczna*. Kraków 1966 s. 249.

<sup>57</sup> Hieronimus: *Epistola LXVI, Ad Pammachium*, c. 6, PL, T. XXII, col. 642; por. *Epistola LXXIX, Ad Salvinam*, c. 4, PL, T. XXII, col. 727.

<sup>58</sup> Tenże: *Epistola CVIII, Ad Eustochium virginem*, c. 15, PL, T. XXII, col. 890—91.

<sup>59</sup> Tenże: *Epistola XXII, Ad Eustochium, Paulae filiam*, c. 29, PL, T. XXII, col. 415.

<sup>60</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber*, ver. 16, PL, T. XXVI, col. 614.

<sup>61</sup> Tenże: *Epistola LXXVII, Ad Oceanum*, c. 2—3, PL, T. XXII, col. 691—692; por. *Epistola CXXV, Ad Eusticum*, c. 7, PL, T. XXII, col. 1075.

<sup>62</sup> Tenże: *Epistola CXXVIII, Ad Gaudentium*, c. 4, PL, T. XXII, col. 1099.

Winę za tego rodzaju wykroczenia składa Hieronim na wolnych, na tych, od których wychodzi inicjatywa grzechu. Radzi więc przy tej okazji niewiastom, aby obok koniecznego dla niewolników szacunku miały jednak i należyne wobec mężczyzny wstyd<sup>63</sup>.

Etapem końcowym, jakby owocem, praktycznym zastosowaniem chrześcijańskiego spojrzenia na ten problem jest, jak to wynika z pism naszego autora, wyzwalenie z niewoli. Jest to w pierwszym rzędzie konsekwentne realizowanie tak podkreślanej i stawianej na pierwszy plan równości. Wyzwalanie niewolników uważane było powszechnie przez chrześcijan za najbardziej zasługujący i dobry uczynek<sup>64</sup>. Hieronim znalazł tę piękną tradycję i sam od siebie ją propagował.

Teksty zachęcające do wyzwiania niewolników w pismach naszego autora wprawdzie nie są tak liczne jak odnośnie innych zagadnień poruszonych wyżej, ale są jasne i nie wymagają komentarzy. W liście do Furii zachęca ją wyraźnie: „wykupuj dziewice, które byś mogła wprowadzić do mieszkania Zbawiciela”<sup>65</sup>. Podobny wydzwitek ma treść komentarza jaki przeprowadził nasz autor odnośnie listu św. Pawła Ap. do Filemona. „Skoro wie ten (Paweł), który żąda więcej niż prosił, że to, o co prosi, stanie się, dlatego żąda mniejszych rzeczy, aby proszony miał dobrowolną i większą zapłatę za poręczenie”<sup>66</sup>. Taki komentarz osadzony w szerszym kontekście sugeruje ze strony św. Hieronima pochwałę wyzwiania niewolników i to nie tylko tych najlepszych, ale w ogóle.

Wyzwalanie niewolników odbywało się najczęściej w kościele i to z pobudek religijnych: „z miłości ku Bogu, dla zgładzenia grzechów itp.”<sup>67</sup>. Dość często były wypadki, że niewolnica lub niewolnik stawszy się odpowiednio mnichem czy mniszką otrzymywali wolność. Było to nieraz przyczyną nie zawsze szczerego złożenia ślubów i dlatego nasz autor i w tym względzie radzi: „Jeśli któraś udaje powołanie uciekając przed niewolnictwem, tej wyraźnie przeczytaj słowa Apostoła: „Lepiej zawrzeć związek małżeński, niż gorzeć (I Kor 7,9)”<sup>68</sup>. Z takiego sformułowania tej rady można sądzić, że nie tylko oddając się na służbę Bogu niewolnice mają jak gdyby prawo do wolności, ale i inne, te, którym radzi zawrzeć związek małżeński. One nie są pozbawione tej możliwości.

Znano też formę zbierania pieniędzy na okup dla będących w niewoli. Pochwała, jaką z tego względu udzielił Nebrydiuszowi w liście do Salwiny

<sup>63</sup> Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 8, PL, T. XXII, col. 730.

<sup>64</sup> P. Allard, *op. cit.* s. 324.

<sup>65</sup> Hieronimus: Epistola LIV, Ad Furiam, c. 14, PL, T. XXII, col. 557.

<sup>66</sup> Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber, ver. 21, PL, T. XXVI, col. 615.

<sup>67</sup> L. Cibrario: Della schiavitù e del servaggio. Milano 1868. T. I cap. IV, s. 417—555 (podaje cały system różnych przykładów i motywów wyzwoleń).

<sup>68</sup> Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium, Paulae filiam, c. 25, PL, T. XXII, col. 415.

zachęca do tego innych, a tym samym świadczy o włączeniu się św. Hieronima i w ten aspekt zagadnień samego niewolnictwa. O istnieniu formy wyzwoliny, względnie o istnieniu wyzwolenców wspominają i inne teksty naszego autora<sup>60</sup>.

Kończąc te wywody na temat problemu wolności i niewoli w spojrzeniu św. Hieronima, w jego aspekcie, należy stwierdzić, że w swych wskazaniach nie ograniczał się tylko do napomnień czy nawet ostrych nakazów. Podaje również wyraźne reguły postępowania jako praktyczne wnioski z odwiecznych prawd chrześcijaństwa. Wydaje mi się, że te właśnie reguły, konkretne postulaty, skierowane zarówno do wolnych, jak i do niewolników, nadały tamtej epoce nowy kierunek rozwojowy i w tym sensie oddziaływały na późniejsze okresy i na postawę moralno-etyczną człowieka.

### III. ZAGADNIENIE PRACY NIEWOLNICZEJ

Świat starożytny z kręgu grecko-rzymskiego na pracę ludzką i związane z nią zagadnienia, miał właściwy sobie pogląd. Klasa posiadająca ludzi wolnych tego okresu przerzuciła cały ciężar pracy ręcznej i powiązany z nią trud na niewolników. Jeszcze w IV i V wieku, po trzech-czterech wiekach oddziaływania chrześcijaństwa na terenie np. Italii częste były poglądy, uformowane głównie na zasadach głoszonych przez filozofów greckich i rzymskich, a dowodzące, że praca fizyczna jest niegodną, poniżającą a nawet degradującą człowieka wolnego<sup>1</sup>. Ma rację Weber twierdząc, że chrześcijanie pierwszych trzech wieków nie byli w stanie rozpracować szerzej zagadnienia pracy ludzkiej<sup>2</sup>. O pracy wspomniano przy okazjach, zachęcano do niej, nieraz nakazywano ją. Mówiąc ogólnie dawano zdrowe i słuszne w tym względzie zasady. Kościół pierwszych trzech wieków nie był w stanie wyjaśnić tego problemu bardziej szczegółowo. Dopiero w naszym okresie, rozwój patrystyki, ożywiona działalność wielu pisarzy chrześcijańskich, podniosła ten problem do poziomu wskazującego konieczność naprawy<sup>3</sup>. W pismach Ojców Kościoła i pisarzy tego okresu nie tylko, że nie spotykamy się z pogardą dla pracy ludzkiej, ale dostrzegamy wiele miejsca poświęconego wyjaśnieniu koniecz-

<sup>60</sup> Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 5, PL, T. 22, col. 1110; por. Epistola CXXV, Ad Eusticium monachum, c. 6, PL, T. XXII, col. 1075.

<sup>1</sup> H. Gulbinowicz: Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności. *Studia Warmińskie* 1965 T. II s. 261.

<sup>2</sup> S. Weber: *Evangelium und Arbeit*. Freiburg 1920 s. 314.

<sup>3</sup> H. Sommerbad: *Das Wirtschaftsprogramm der Kirchenväter*. Würzburg 1950 s. 113; por. H. Holzappel: *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*. Würzburg 1941 s. 115; S. Weber, *ibid.* s. 319.

ności pracy, obowiązku pracy dotyczącego wszystkich<sup>4</sup>. Nie wszyscy jednak Ojcowie na zagadnienie pracy patrzyli jednakowo. U jednych było to spojrzenie pod kątem ascezy i życia zakonnego, gdzie praca była jakby nieodzownym składnikiem i stanowiła kontynuację modlitwy; widzieli więc w pracy głównie akcent moralny. U innych dostrzega się jej ocenę pod kątem materialnym i społecznym — mówiąc inaczej, zauważali ci Ojcowie użyteczność pracy.

#### 1. OBOWIĄZEK PRACY WEDŁUG ŚW. HIERONIMA

Nasz autor podzielał raczej to pierwsze spojrzenie i dawał z tego zakresu przykłady oparte o doświadczenie z życia mnichów; sam przecież był mnichem i ten tryb życia odpowiadał mu najbardziej. Ale spotykamy w jego pismach także ten drugi aspekt. Chociaż rzadko, ale i on dostrzegał w pracy ludzkiej wartość użyteczną, materialną i społeczną ludzkiego wysiłku zarówno fizycznego, jak i umysłowego<sup>5</sup>.

Najistotniejsze jest jednak to, że Hieronim głosił powszechny obowiązek pracy, nawoływał do nowego spojrzenia na wysiłek ludzki, pragnął, aby praca została doceniona przez wszystkich. Starał się o zmianę poglądów na pracę, stąd naprawdę dużo tekstów naszego autora, z których możemy wnioskować, że zwalczał starożytną pogardę pracy ręcznej. W swoim komentarzu na list św. Pawła do Efezjan pisze: „Sprawiedliwą zaś rzeczą jest, aby każdy pracując własnymi rękoma i w trudzie gromadząc pożywienie udzielał go tym, którzy go nie mają”<sup>6</sup>. I dalej z naciskiem podkreśla myśl zawartą w liście Apostoła: „Nie mówi natomiast: bardziej jednak niech pracuje, działając własnymi rękoma, ponieważ jest dobrą rzeczą, aby nie odczuwał braku, aby miał pożywienie i aby nikomu nie sprawiał ciężaru; lecz: niech pracuje własnymi rękoma, ponieważ jest dobrą rzeczą aby miał sam i aby miał czym podzielić się z będącymi w potrzebie”<sup>7</sup>. Wydaje mi się, że w dotychczasowej pogardzie osobistego wysiłku ludzkiego dostrzegał autor źródło, a przynajmniej jedną z przyczyn niewolnictwa.

Święty Hieronim przez pracę rozumie nie tylko trud fizyczny, dzięki któremu człowiek zdobywa dobra materialne zapewniające mu utrzymanie, pozwalające tymi zdobytymi pracą dobrami dzielić się z innymi

<sup>4</sup> Tertulianus: *De anima*, c. 30, PL, T. II, col. 641 nn.; Theodoret Cyr., PG, T. LXXXIII, col. 680; Cyprianus: *Epistola* I, 1, PL, T. IV, col. 191, Clemens Alex., *Paidagogos*, c. 10, PG, T. VIII, col. 247 nn.; Ambrosius: *Expos in Luc. Prologus* C, CSEL, T. XXXIII, s. 4 i inni.

<sup>5</sup> Hieronimus: *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios*, lib. II, cap. IV, ver. 28, PL, T. XXVI, col. 512.

<sup>6</sup> Tamże, lib. III, cap. IV, PL, T. XXVI, col. 512.

<sup>7</sup> Hieronimus: *Epistola* CXXIII, *Ad Egeruchiam de monogamia*, c. 5, PL, T. XXII, col. 1049.



w formie jałmużny i pomocy. Z jego wypowiedzi można wnioskować, że istnieje też praca umysłowa, i że ona jest nie mniej ważna i pożyteczna w zestawieniu z pracą ręczną, fizyczną. Przez pracę umysłową rozumie on nawet modlitwę i inne czynności związane z kultem. Podobne stanowisko w tym względzie widzimy w pismach św. Ambrożego, który tak jak nasz autor, chociaż innymi nieco metodami i środkami starał się działać na rzecz zmiany nastawienia przeciętnego człowieka do wysiłku osobistego, zwłaszcza do pracy fizycznej<sup>8</sup>.

Sledząc stanowisko Hieronima popierające i podkreślające powszechny obowiązek pracy każdego człowieka zwrócimy uwagę najpierw na rzucający się na pierwszy plan problem konieczności pracy fizycznej względnie umysłowej. Chwaląc dziewicę Asele, żyjącą w Rzymie jakby na pustyni pisze: „Pracowała swymi rękoma, wiedząc, że jest napisane „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3,10)”<sup>9</sup>. Ta reguła św. Pawła była przytaczana także przez innych Ojców i stanowiła mocny argument w zakrojonej na szeroką skalę pracy nad rozwiązaniem problemu niewolnictwa<sup>10</sup>.

Praca ręczna, fizyczna miała w czasach Hieronima swój głęboki sens, ona się liczy nawet przed Bogiem. To też jest mocny argument, mający na względzie fakt, że ówczesny wolny człowiek pogardzał pracą, sądząc, że ona jest przeznaczona tylko dla niewolników, że ona nie pomaga w zjednoczeniu z Bogiem. Dlatego każde inne naświetlenie tej sprawy, zwłaszcza takie ujęcie jakie przedstawia nasz autor, było dla wielu chrześcijan, dla których aprobata w oczach Chrystusa miała swoje nie tylko moralne znaczenie, argumentem znacznej wagi. Autor nasz i tego argumentu nie przeoczył. Pisze wprost, że nic w oczach Chrystusa nie będzie miało większej wartości niż to, co własnymi rękoma jest wykonane przez nas<sup>11</sup>. Przypominając w liście do kapłana Paulina starą zasadę Horacego zachęca go do pracy wielkich rozmiarów. Zdobywanie podstaw fizycznej egzystencji, które służą człowiekowi do utrzymania życia i zdrowia, stanowi nie tylko zagadnienie gospodarcze, ale także moralne. W swoich rozważaniach nad wartością moralną pracy ludzkiej w życiu człowieka nasz autor podkreśla, że oprócz walorów materialnych, jakie przynosi praca wpływa ona także na rozwój innych wartości w człowie-

<sup>8</sup> Ambrosius: *Enarratio in Psalmum XXXVII*, 35, PL, T. XVI, col. 1025; *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Prologus 6, PL, T. XV, col. 1531, 6; Por. H. Gulbinowicz, *Etyczne poglądy św. Ambrożego*, jw. s. 266.

<sup>9</sup> Hieronimus: *Epistola XXIV, Ad eandem Marcellam de laudibus Aselae*, c. 4, PL, T. XXII, col. 428.

<sup>10</sup> Basilius: *Homilia II*, in XIV, 4, PG, T. XXIX, col. 276; *Moralia, Regula XLVIII*, c. 7, PG, T. XXXI, col. 772; Chrisostomus: *In I Cor. homilia XX*, 5 PG, T. LXI, col. 168.

<sup>11</sup> Hieronimus: *Epistola CXXX, Ad Demetriadam*, c. 15, PL, T. XXII, col. 1115—1120.

ku, sądzi on, że praca wybitnie pomaga w zdobywaniu cnoty, w przewycięzaniu pokus. Nawet wówczas, gdy ktoś nie musiałby pracować z racji materialnych mając zapewniony byt i utrzymanie, praca ma swój sens<sup>12</sup>. To zagadnienie wydaje się być ważne w ujęciu autora, skoro w komentarzu do listu św. Pawła do Efezjan pisze: „Kto zaś pracuje tylko dlatego, aby sam nie odczuwał braku, a przed innymi cofa rękę, chociaż ma o sobie uznanie, to jednak nie wypełnia polecenia Apostoła”<sup>13</sup>. Ciekawe są motywy dla jakich poleca on pracę. Potrzebna ona jest z racji gospodarczej, pomnaża dobra materialne, wzbogaca człowieka, ale obok tych motywów podkreśla Hieronim wyraźnie, by dzięki pracy móc skoncentrować się na Bogu i by owocami swojej pracy umieć dzielić się z innymi<sup>14</sup>. Dostrzegamy u niego wyraźną aprobatę pracy, która dodatkowo wpływa na człowieka, na jego równowagę duchową, na wewnętrzne skupienie. Nawet w wypadku dziecka praca ma swoją wartość wychowawczą i nie jest czymś bez znaczenia, skoro nasz autor w liście do Gaudencjusza o wychowaniu jego córki zachęca, by przyzwyczajając ją do drobnych prac i wysiłku<sup>15</sup>. W ten sposób wyjaśniając wartość pracy w życiu moralnym człowieka Hieronim podkreśla potrzebę odpowiedniego usposobienia, by praca nie była ciężarem, by nie była złem koniecznym, ale by w podejmowanych pracach towarzyszyła człowiekowi radość i ochota. Śledząc pisma naszego autora spostrzegamy również wyliczenia różnego rodzaju prac, do których jako przykładowych zachęca. Mówi o noszeniu wody, rąbaniu drwa, zapalaniu ognia, zamiataniu posadzki, przyrządzaniu posiłków, nakrywaniu do stołów, pleceniu sieci do łowienia ryb i o tkactwie<sup>16</sup>. Były to więc zajęcia, jakie wówczas wykonywali zazwyczaj niewolnicy. Autor nasz nie podaje więc tylko zasady, nie tylko podbudowuje ją moralnymi argumentami, ale daje praktyczne zastosowanie, mówi wprost jak to ma w życiu wyglądać i swoim sposobem podaje jako przykłady do naśladowania tych, których znał, którzy może dzięki jego oddziaływaniu już te zasady w swoim życiu realizowali. Przestrzega społeczeństwo przed próżniactwem zdając sobie sprawę, ile szkody głównie moralnej wyrządza tego rodzaju postawa. „W pożądlivościach jest każdy próżnujący”<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem de servanda virginitate, c. 15, PL, T. XXII, col. 1119.

<sup>13</sup> Tenże: Commentariorum in Epistola ad Ephesios, lib. II, cap. IV, PL, ver. 28, T. XXVI, col. 512.

<sup>14</sup> Tenże: Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 15, PL, T. XXII, col. 1081.

<sup>15</sup> Tenże: Epistola CXXVIII, Ad Gaudenatium de Pacatulae infantulae educatione, c. 1, PL, T. XXII, col. 1096; por. Epistola CXXV Ad Rusticum monachum, c. 16, PL, T. XXII, col. 1082.

<sup>16</sup> Tenże: Epistola LXVI, Ad Pammachium, c. 13, PL, T. XXII, col. 646—647; Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 11, PL, T. XXII, col. 1079; Epistola CXVII, Ad Laetam de institutione filiae, c. 8, PL, T. XXII, col. 8074.

<sup>17</sup> Tenże: Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 11, PL, T. XXII, col. 1079.

Warto też odnotować powszechny obowiązek pracy ręcznej w klasztorach<sup>18</sup>. Życie zakonne widział nasz autor mocno powiązane z pracą i tę pracę pochwalał, zachęcał do niej, chociaż nie zachęcał do każdej pracy. Według niego na aprobata, zwłaszcza u mnicha nie zasługuje uprawianie handlu. Nie potępia tego zawodu wprost, ale jako motywację podaje, że zakonnik powinien dbać jedynie o pożywienie i odzież, a nie o zyski<sup>19</sup>.

Nie każda więc praca, nie każdy wysiłek fizyczny godny jest zalecenia i pochwały według naszego autora. Wprawdzie nie potępia handlu i zawodu kupca, ale daje do zrozumienia, że wielu, którzy oparli się innym słabościom ludzkim, ulegli skłonności tkwiącej w każdym człowieku a przejawiającej się w nieuczciwości materialnej, czyli kradzieży w jednej z wielu możliwych form<sup>20</sup>. Ustawiając w ten sposób problem pracy, stosunku do niej ludzi wolnych, porusza autor jeszcze sprawę pracy wdów. Był to problem osobny, mający swój specyficzny wydźwięk, bo jak normalnie zachęcał do pracy i przypominał o jej powszechnym obowiązku niekoniecznie z racji czysto materialnych i gospodarczych, to tu używa najczęściej tego argumentu, by wdowy nie były dla nikogo ciężarem<sup>21</sup>. Powtarza tu i propaguje naukę św. Pawła, aby te wdowy, które są młode i w pełni sił, pracowały własnymi rękoma, by nie były ciężarem dla Kościoła<sup>22</sup>.

Reasumując możemy stwierdzić, że Hieronim starał się przede wszystkim złagodzić negatywne nastawienie ówczesnego człowieka wolnego do pracy, starał się przekonać społeczeństwo, że praca nawet fizyczna nie hańbi, że ma ona swój głęboki społeczno-gospodarczy i moralno-wychowawczy sens, że odgrywa też rolę ascetyczną, że w końcu pomnaża dobra materialne człowieka. Wszystko to miało się przyczynić do wyczulenia chrześcijan na sprawiedliwość społeczną i zło płynące z pogardzania wysiłkiem osobistym człowieka.

## 2. WARUNKI I SENS PRACY NIEWOLNICZEJ

Powszechny obowiązek pracy, o którym była mowa wyżej, a który był tak solidnie zalecany i propagowany przez św. Hieronima wszystkim ludziom, także tym, którzy dotychczas mieli pracę w pogardzie, odnosi

<sup>18</sup> Tenże: *Commentariorum in Evangelium Matthei liber IV*, cap. XXV, ver. 26—28, PL, T. XXVI, col. 137—138; col. 140—142; por. *Epistola LII, Ad Nepotianum*, c. 3, PL, T. XXII, col. 528.

<sup>19</sup> Tenże: *Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum*, c. 16, PL, T. XXII, col. 1082.

<sup>20</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistola ad Ephesios lib. II*, cap. IV, PL, ver. 28, T. XXVI, col. 512.

<sup>21</sup> Tenże: *Epistola CXXIII, Ad Ageruchiam de monogamia*, c. 5, PL, T. XXII, col. 1050.

<sup>22</sup> Tamże, col. 1049.

się w sposób oczywisty także do warstwy niewolniczej ówczesnego społeczeństwa. Niewolnicy z natury swojej skazani byli na pracę, ona była ich symbolem i można nawet według ówczesnych pojęć postawić znak równości między niewolnikiem i pracą. Autor nie kwestionując tego starał się, by tę wykonywaną przez niewolnika pracę szanowano i by cały ciężar wysiłków i pracy fizycznej rozłożyć także na warstwę ludzi wolnych. Dlatego w pismach Hieronima nie spotykamy zachęty, by niewolnicy nie pracowali. Przeciwnie na wielu miejscach zachęca ich do sumiennej i solidnej pracy, do należytego wypełniania powierzonych sobie prac i obowiązków<sup>23</sup>. Uzasadnienie konieczności pracy w odniesieniu do niewolnika opiera się na tych samych zasadach co w stosunku do ludzi wolnych, z tym oczywistym dla Hieronima i dla współczesnych przekonaniem, że praca fizyczna, nawet ta najtrudniejsza i poniżająca, byle w miarę wyznaczana, nie jest żadną dla niewolnika krzywdą. Tak jak człowiek wolny powinien pracować głównie z racji moralnych, wychowawczych, tak praca niewolnika ukierunkowana jest na racje głównie materialne, gospodarcze.

Wachlarz wykonywanej przez niewolników pracy był szeroki i właściwie nieograniczony, wszelkie zajęcia głównie wymagające wysiłku fizycznego, wszelkiego rodzaju posługi i prace domowe wykonywane były przez nich. Hieronim w swoich pismach wymienia szereg konkretnych prac i zajęć wykonywanych przez ludność niewolniczą. Pospolitym ich zajęciem były funkcje pokojówek, piastunek, nianiek, wychowawczyń dzieci, opiekunek, służby domowej<sup>24</sup>. To było uważane za rzecz normalną i te rodzaje prac, a właściwie posług nie były najtrudniejsze. Wiemy, że były inne zajęcia, wymagające wielkiego wysiłku. Niewolnicy uprawiali ziemię, pracowali na niej w prymitywnych warunkach, dźwigali ciężar pracy w warsztatach rzemieślniczych. Oni pielęgowali ogrody, winnice, dostarczali całą niemal masę towarową na rynek. Jest bowiem faktem, że w naszym okresie choć nie tak liczne jak dawniej, ale istniały olbrzymie latyfundia arystokracji rzymskiej, najczęściej samowystarczalne dzięki różnorodności wykonywanych przez niewolników prac<sup>25</sup>. Jeszcze w połowie V w. były liczne majątki, które utrzymywały się dzięki pracy setek i tysięcy niewolników<sup>26</sup>.

Nasz autor właściwie nie zajmuje stanowiska odnośnie tej najbardziej pokrzywdzonej grupy niewolników, nie wymienia ich konkretnie, chociaż na pewno wiedział o nich i znał ich dolę. Ten, w pewnym sensie wyłom w jego dość całościowej problematyce niewolnictwa wynika za-

<sup>23</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios* lib. III, cap. VI, ver. 5 nn., PL, T. XXVI, col. 451.

<sup>24</sup> Tenże: *Epistola CVII, Ad Laetam*, c. 4, PL, T. XXII, col. 871—872.

<sup>25</sup> Ch. N. Cochrane: *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*. Warszawa 1960 s. 346.

<sup>26</sup> Tamże.

pewne ze specyficznego charakteru jego pism. Poruszając problem mówi ogólnie, a swoją argumentację podbudowuje przykładami z najbliższego otoczenia adresatów swoich listów czy komentarzy, a więc przykładami z życia służby domowej, tych, z którymi wolni stykali się na co dzień i powinni widzieć ich pracę i trudy. Na to wskazuje choćby fakt, że Hieronim wspomina najczęściej o rządcach, o przełożonych nad pozostałymi niewolnikami, o szafarzach, o będących nieraz gospodarzami domu w zastępstwie pana<sup>27</sup>. Niewolnikom były powierzane różne funkcje od tych najbardziej uciążliwych i trudnych, poprzez prace domowe, aż do zajęć będących jakby współpracą z właścicielem i wymagających jego zaufania. W komentarzu do Ewangelii św. Mateusza poucza i przestrzega wódcarzy i zarządców o potrzebnej trosce i zapobiegliwości, by należycie wywiązywali się ze swojego wywyższenia<sup>28</sup>. Pewien procent służby domowej, przebywającej w domu właściciela stanowili eunuchowie i pomijając tu problem niegodziwości tego rodzaju okaleczenia, trzeba stwierdzić, że im głównie powierzano odpowiedzialniejsze funkcje, względnie zajęcia związane z bliskim kontaktem wobec wolnych niewiast. Hieronim zaleca, by głównie wśród eunuchów wybierać sługi i służebnice, by nie odgrywał przy wyborze głównej roli wygląd zewnętrzny, ale skromność wynikająca choćby z okaleczenia ciała<sup>29</sup>. W bardziej bogatych domach były, jak pisze autor, całe gromady eunuchów<sup>30</sup>. Wymienia, że byli oni używani np. do noszenia niewiast w lektyce<sup>31</sup>. Z akcentem przestrogi i upomnienia pisze: „niechaj obok ciebie nie przechadza się zarządca o utrefionych włosach, błazen przebrany za niewiastę, ani śpiewa o zatrutej słodyczy szatana, ani też młodzieniec piękny i wymuskany. Niechaj wśród twojej służby nie będzie nic próżniaczego, co łączy się ze sztuką teatralną”<sup>32</sup>. Tego rodzaju zajęcia nie znajdują u naszego autora poparcia, nie widzi w nich wartości, przeciwnie dostrzega zło i stara się przed nim ustrzec innych. Jest zdania, że otaczanie się liczną służbą, całymi nieraz gromadami niewolników dla własnej wygody jest próżnością, względnie oznaką ambicji, której nie popiera i co do której chciałby wprowadzić zmiany w mentalności ludzi.

Odnośnie do warunków, w jakich pracowali niewolnicy, na podstawie pism naszego autora możemy powiedzieć, że były one różne. Zależały głównie od właścicieli niewolników, od ich charakteru, nastawienia, od zrozumienia sensu prawdziwej wolności i równości wszystkich, od ich

<sup>27</sup> Hieronimus: Epistola CXVII, Ad Matrem et fillam in Gallia commorantes, c. 8, PL, T. XXII, col. 958.

<sup>28</sup> Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei, lib. IV, cap. XXIV, ver. 48—49, col. 183.

<sup>29</sup> Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 13, PL, T. XXII, col. 1117.

<sup>30</sup> Tamże, c. 4, col. 1108.

<sup>31</sup> Tenże: Epistola CVIII, Ad Eustochium virginem, c. 7, PL, T. XXII, col. 882.

<sup>32</sup> Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 8, PL, T. XXII, col. 730.

spojrzenia na pracę. Dlatego właśnie Hieronimowi zależało, by w tym względzie dodatnio oddziaływać na zmianę mentalności ludzi wolnych, by w ten sposób poprawić warunki pracy niewolników, by ich wysiłek był doceniany.

Zdaje sobie autor doskonale sprawę, że niewolnicy byli krzywdzeni, że mieli niekiedy prawo być niezadowoleni z traktowania ich, że mieli prawo być obrażeni<sup>33</sup>. Wydaje mi się, że trzeba przyjąć twierdzenie, że przy dużej liczbie niewolników warunki pracy tych, na których spoczywał obowiązek pracy ręcznej np. w polu, w ogrodzie czy w winnicy, w porównaniu do warunków jakie mieli niewolnicy pracujący w domu, będący osobistą służbą właściciela nie były jednakowe. Także wśród tych ostatnich w zależności od rodzaju służby, w zależności od upodobania właściciela czy zarządcy, warunki ich pracy mogły być od najgorszych poprzez znośne do nieraz bardzo dobrych i godnych pozazdroszczenia nawet przez człowieka wolnego. W liście do Furii jest mowa o niewolnikach, którzy byli ulubieńcami, faworytami, spełniającymi nieraz wielką rolę i mającymi dużo do powiedzenia<sup>34</sup>. Hieronim starał się w miarę możliwości niwelować te, nie zawsze wypływające ze zdrowych, chrześcijańskich pobudek różnice. Dlatego w takim wypadku dominuje u niego ton przestrogi i upomnienia, by traktować wszystkich równo i bez względu na wygląd zewnętrzny<sup>35</sup>. Jest zdania, że praca niewolnika miała pomagać jego panu, że niewolnik swoją pracą powinien być użyteczny swojemu właścicielowi<sup>36</sup>.

Rzecz jasna, głównym sensem pracy niewolników były względy ekonomiczne, ich praca była dla społeczeństwa uchylającego się od zajęć produktywnych podstawą bytu i dostatku, ale autor nie zatrzymywał się nad tym oczywistym faktem, starał się uwypuklić ten drugi, nie zawsze dostrzegany zarówno z jednej jak i z drugiej strony aspekt. Tak więc starał się przekonać, że wydajność pracy, jej wyniki zależą od tego, czy niewolnik dostrzeże sens swojego wysiłku, czy będzie widział, że jest godnie traktowany, i że z tej pracy ma jakąś korzyść. W komentarzu na list św. Pawła do Efezjan zaznacza wyraźnie, aby niewolnik za swoją służbę, za pracę otrzymał zapłatę, zwłaszcza wtedy gdy wykonuje godziwe zajęcia, zgodnie z sumieniem<sup>37</sup>. Porusza więc tu zupełnie jasno i niedwuznacznie zagadnienie zapłaty za włożony wysiłek, za pracę. I chociaż

<sup>33</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam Ad Titum lib.*, cap. II, PL, T. XXVI, col. 585.

<sup>34</sup> Tenże, *Epistola LIV, Ad Furiam de viduitate servanda*, c. 13, PL, T. XXII, col. 557.

<sup>35</sup> Tenże: *Epistola CXXX, Ad Demetriadem*, c. 13, PL, T. XXII, col. 1117.

<sup>36</sup> Tenże: *Commentariorum ad Epistolam ad Philemonem lib.*, PL, T. XXVI, col. 613.

<sup>37</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios lib. III*, cap. IV, PL, T. XXVI, col. 341—2, ver. 5 n.

zapłata w świetle pism naszego autora nie może być celem pracy, to jednak nadaje jej sens pewnej sprawiedliwości i wartości zamiennej. Św. Hieronim porusza to zagadnienie dając dowód dojrzałego spojrzenia na kwestie społeczne swojej epoki. W poglądach tych nie był odosobniony. Podobnie ujmowali ten problem inni Ojcowie Kościoła np. św. Ambroży, św. Bazyl Wielki, św. Jan Chryzostom i inni<sup>38</sup>. Wynagrodzenie za pracę rozumiane jest przez naszego autora jako nagroda za włożony wysiłek, za solidność. Taki sens ma jego komentarz do przypowieści o talentach<sup>39</sup>. Nagroda jaką otrzymali słudzy, których Hieronim pojmował jako niewolników (wynika to z dalszego tekstu cytowanego komentarza) pochlebiała jednemu i drugiemu. Była dla nich wynagrodzeniem za pracę oraz docenieniem ich wysiłku, staranności, rzetelnego i solidnego oddania się powierzonym sobie obowiązkom<sup>40</sup>. Zupełnie inaczej osądza trzeciego niewolnika, tego, który otrzymawszy od właściciela talent majątku swego pana skrył powierzone mu pieniądze<sup>41</sup>.

Od wszystkich domaga się pracy, wszystkim zaleca wysiłek w miarę swoich możliwości, przestrzegając przed konsekwencjami niewykorzystania swych naturalnych skłonności i darów<sup>42</sup>.

### 3. WŁASNOŚĆ W UJĘCIU ŚW. HIERONIMA

Ściśle łączącym się z pracą zagadnieniem jest problem własności. On również wymagał zmiany poglądów i nowego spojrzenia, ściślej złączonego z nauką Ewangelii. Legalność moralną posiadania prywatnego stwierdzają już pierwsze pisma chrześcijańskie, podkreślając równocześnie obowiązki społeczne ciężące na własności<sup>43</sup>. Chrześcijaństwo nie mogło się pogodzić z ukształtowanym przez prawo rzymskie pojęciem własności. Szukano więc nowych ujęć i rozwiązań. Liczne wypowiedzi pisarzy chrześcijańskich na temat dysproporcji majątkowych świadczą wymownie o tym, jak bardzo pilna była potrzeba uporządkowania chrześcijańskich sumień pod tym względem już w II i III wieku, a tym bardziej w naszym okresie. Wprawdzie chrześcijaństwo nie wymagało od wszystkich swoich wyznawców wyrzeczenia się dóbr materialnych, nie potępiało ich samych w sobie, lecz chciało by ludzie bogatsi umieli się tymi dobrami dzielić, by umieli dać innym ze swego. Chrześcijaństwo więc w porównaniu z ujęciem prawa rzymskiego, odnośnie dóbr materialnych

<sup>38</sup> S. Jaroński, *iw.* s. 168 n.

<sup>39</sup> H. Gulbinowicz, *Etyczne poglądy św. Ambrożego*, *iw.* s. 261—278.

<sup>40</sup> Hieronimus: *Commentariorum in Evangelium Matthei lib. IV, cap. XXV*, ver. 1415, PL, T. XXVI.

<sup>41</sup> Tamże, ver. 18, col. 187.

<sup>42</sup> Tamże, ver. 29, col. 62.

<sup>43</sup> A. Rodziński: *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku*, Lublin 1960 s. 34 nn.

i prawa własności miało swoją nową koncepcję. Ta nowość polegała na tym, że właściciel dóbr materialnych nie mógł używać i zużywać swojej własności, bez zwrócenia uwagi na potrzeby bliźnich. Nawet arystokrata z pochodzenia, zarządca ogromnych dóbr ziemskich, Ambroży, zdecydowanie potępia brak sprawiedliwości u bogaczy i krzywdę biednych<sup>44</sup>. Także św. Hieronim w swoich wypowiedziach formułuje podobną tezę. Według niego własność ma swoją wartość, ale nie może być przywiązania do niej<sup>45</sup>. Pochwała przeto w liście Demetriadę pisząc: „Przestrzegam cię przed chciwością uważam za zbyteczne, bo cechą twego rodu jest posiadanie bogactw i pogarda dla nich”<sup>46</sup>.

Trudno powiedzieć, czy nasz autor rozumiał to dosłownie; raczej nie, wydaje się, że unikał skrajności. Zaznaczał jednak, że trudno tym, którzy mają bogactwa wejść do królestwa niebieskiego. I dodawał, że nie jest to niemożliwe, ale trudne<sup>47</sup>. „Nie można równocześnie służyć bogactwu i Chrystusowi”<sup>48</sup>. Daje tu nasz autor do zrozumienia, że od człowieka bogatego wymaga się więcej, że on będzie musiał zdać jeszcze jeden, jakby dodatkowy, w porównaniu do przeciętnego człowieka, egzamin ze swojego życia — rozliczenie się z dóbr materialnych, z ich używania. Niewolnik i człowiek ubogi są przez sam fakt swojego ubóstwa od tego wolni.

Św. Hieronim potępia chciwość i wszystkie te cechy, które związane są z przywiązaniem się do bogactw i gromadzeniem zwłaszcza niesprawiedliwym wszelkich dóbr. Tego rodzaju cechy pogłębiały niesprawiedliwość społeczną i zasługiwały na naganą, dlatego nasz autor z całą stanowczością podkreśla to. Hieronim podobnie jak inni Ojcowie zaznacza, że bogactwa zatrzymywane sobie, gromadzone w celach egoistycznego zbytku, stają się dla właściciela ciężarem i mocnym oskarżeniem<sup>49</sup>. Zdał się sobie sprawę, że nie wszyscy potrafią przejąć się takimi zaleceniami, postulowanymi przez pogłębiającą się i wypracowywaną naukę chrześcijańską odnośnie problemów społecznych. Patrzył na te sprawy raczej realnie i na dowód, że nie był fanatykiem w tym względzie, że znał ludzką naturę, można przytoczyć fragment listu do Eustochium, w którym zaznacza, że jeśli nie jest zdolna do wyrzeczeń i tłumaczy się pochodzeniem ze szlacheckiego rodu, a więc że przyzwyczajona jest do roz-

<sup>44</sup> Ambrosius: *De Officiis ministrorum*, lib. II, c. 4, 15, PL, T. XVI, col. 107.

<sup>45</sup> Kwestię wartości bogactwa i znaczenia własności prywatnej u Ojców Kościoła omawia bardzo zwięźle ks. M. Żywczyński w art.: *Poglądy chrześcijan IV wieku na nierówność majątkową w świecie*. *Życie i Myśl* 6 (1956) nr 3 s. 39—47.

<sup>46</sup> Hieronimus: *Epistola CXXX, Ad Demetriadem*, c. 14, PL, T. XXII, col. 1118.

<sup>47</sup> Tenże: *Epistola CXX, Ad Hedibiam*, c. 1, PL, T. XXII, col. 984.

<sup>48</sup> Tenże: *Commentariorum in Evangelium Matthei* lib. I, cap. VII, ver. 24, PL, T. XXVI, col. 44—45.

<sup>49</sup> Tenże: *Epistola CXXX, Ad Demetriadam*, c. 7, PL, T. XXII, col. 1112.



koszy i wygod, smacznych potraw itd., to w takim razie niech żyje tak dalej, skoro Boże wskazania i zalecenia jej nie odpowiadają<sup>50</sup>.

W pismach naszego autora widoczny jest problem sprawiedliwego podziału dóbr materialnych. Chociaż nie był jedynym z Ojców i pisarzy chrześcijańskich zajmujących się tymi sprawami, to jednak należy powiedzieć, że pod tym względem wyróżniał się zdecydowaną postawą. Stanisław Jarocki omawiając naukę społeczną w pismach Ojców Kościoła pisze: „Ogólnym wnioskiem praktycznym w nauce Ojców jest obowiązek przeznaczenia nadwyżek, dochodów zbywających, po zaspokojeniu własnych potrzeb, na pożytek bliźnich. Najostrzej formuluje ten obowiązek św. Hieronim. „Bogaty, który nie daje, dopuszcza się kradzieży, jest pewnego rodzaju świętokradztwem nie dać bliźniemu tego, co jest jego własnością, tj. jałmużny z nadwyżki dochodów”<sup>51</sup>. W ogólnym więc zestawieniu nasz autor należał do awangardy pisarzy chrześcijańskich zajmujących się kwestiami dotyczącymi własności, jej podziału i przeznaczenia. W liście do Demetriady zaznacza, że w czasach apostołskich, pierwsi wyznawcy potrafili rozdzielać sprawiedliwie dobra wspólne gminy „dawano każdemu, ile mu było potrzeba”<sup>52</sup>. To był ten ideał, który Hieronim propagował i na przykładzie pierwszych chrześcijan pokazywał, że jest on realny i możliwy do spełnienia.

Przykłady z życia pierwszych chrześcijan były poważne, ale odległe w czasie, dlatego Hieronim przytacza również wzory nowsze, osoby żyjące współcześnie z nim<sup>53</sup>. W liście do Hedybii pisze wprost: „wszystkie bogactwa pochodzą z niesprawiedliwości i jeśli jeden nie zgubi, drugi nie może znaleźć”. Dlatego bardzo wymowna wydaje mi się umieszczona w tym liście sentencja: „bogacz, albo jest człowiekiem niesprawiedliwym, albo spadkobiercą niesprawiedliwego”<sup>54</sup>. Autor jasno formuluje tu swój pogląd na bogactwo i nadmiar dóbr materialnych, przypominając, że są one najczęściej owocem niesprawiedliwości, a więc i krzywdy innych. Wprawdzie te słowa są powtórzeniem sentencji pogańskiej, nie są więc oryginalne, ale autor świadomie podpisuje się pod nimi, uważa je za odzwierciedlające prawdę. To sformułowanie uważam za jedno z ogniw społecznej nauki św. Hieronima. Nasz autor nazwał niesprawiedliwego bogacza „dopuszczającego się kradzieży”, a więc złodziejem, a nawet „pewnego rodzaju świętokradcą”. Oba te sformułowania mają ze sobą wspólne to, że zdecydowanie potępiają niesprawiedliwy podział dóbr i przywiązanie się do bogactwa.

<sup>50</sup> Tenże: Epistola XXII, Ad Eustochium Paulae filiam, c. 11, PL, T. XXII, col. 400.

<sup>51</sup> S. Jarocki, *iw.* s. 171.

<sup>52</sup> Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 14, PL, T. XXII, col. 1118.

<sup>53</sup> Tenże: Epistola XXXIX, Ad Paulam super obitu Blesillae filiae, c. 1, PL, T. XXII, col. 466; por. Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 4, PL, T. XXII, col. 1108.

<sup>54</sup> Tenże: Epistola CXX, Ad Hedibiam, c. 1, PL, T. XXII, col. 984.

Hieronim stwierdza jednak, że nieraz dobra nawet wielkie mogą być dobrze wykorzystane, że nawet człowiek bogaty, jeżeli jest szlachetny, potrafi dobrze nimi zarządzać, dobrze je wykorzystać z pożytkiem nie tylko dla siebie ale i dla innych. W liście do Furii pisze: „Masz dostatki, łatwo ci jest dostarczyć potrzebującym zasiłków na pożywienie. Co było przygotowane dla zbytku, niech spożyje enota”<sup>55</sup>. Starał się nasz autor wszczepić jak gdyby przekonanie, że rolę pierwszorzędą odgrywa używanie dóbr, ich wykorzystanie, samo zaś posiadanie jest sprawą raczej drugorzędą. Pochwalając i zalecając uczynki dobroci wobec potrzebujących, zwłaszcza formę konkretnej pomocy materialnej, jałmużny zaleca jednak by czynić to z umiarem: „Ubogim i braciom rozdzielaj zasiłki pieniężne własnoręcznie; rzetelność rzadko występuje u ludzi. Prócz pożywienia, odzienia i najoczywistszych potrzeb nie nikomu nie dawaj”<sup>56</sup>. Głównym więc problemem podziału dóbr materialnych jest dostateczne wyżywienie wszystkich, dostarczenie wszystkim środków do życia. W liście do Demetriady zaznacza: „niechaj cię chwalą ci, którzy cierpią z głodu, a nie ci, którzy po sutej uczcie dostają czkawki”. Każdy więc w miarę swych możliwości winien spieszyć z pomocą tym, którzy na naszą pomoc czekają a nieraz o nią proszą. W komentarzu do Ewangelii św. Mateusza omawiając przypowieść o niełitościwym dłużniku porusza ten problem, podkreślając, że każdy, nie tylko ten mający wielkie bogactwa, ale i ten mający niewiele powinien dać, względnie darować temu, który ma jeszcze mniej od niego<sup>57</sup>.

Dla właściwego zrozumienia interpretacji wywodów i sformułowań składających się na interesującą nas naukę św. Hieronima musimy pamiętać, że ma ona charakter w dużej mierze homiletyczny, kaznodziejski, co zresztą nie umniejsza wartości tych wywodów. Autor stara się leczyć niedomagania życia społeczno-gospodarczego nie tylko na odcinku czynnej miłości bliźniego, ale i w zakresie udzielania pożyczek pieniężnych i konsumpcyjnych, nawet darowania tych pożyczek gdy zajdzie potrzeba. Wszystkie te formy, łącznie z jałmużną, którą mocno popierał, nie oznaczają u Hieronima aprobaty istniejących stosunków społecznych i gospodarczych. Schillinger twierdzi, że mylne jest zdanie, jakoby Ojcowie polecali jakieś bezplanowe, nieprzewidujące życie gospodarcze, oparte jedynie na jałmużnie<sup>58</sup>. Przytoczone wyżej sformułowania Hieronima i dla porównania innych Ojców Kościoła, odnoszą się bardzo ściśle do zagad-

<sup>55</sup> Tenże: Epistola LIV, Ad Furiam, c. 14, PL, T. XXII, col. 557; por. Epistola LX, Ad Heliodorum, c. 10, PL, T. XXII, col. 595.

<sup>56</sup> Tenże: Epistola LVIII, Ad Paulinum, c. 6, PL, T. XXII, col. 583—584.

<sup>57</sup> Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei, lib. III, cap. XVIII, ver. 23, PL, T. XXVI, col. 132.

<sup>58</sup> O. Schillinger: Apologie der katholischen Moral, Paderborn 1921 s. 177; por. A. Broglie: L'Eglise et l'Empire Romain en IV siècle, Paris 1900, T. V, s. 187.

nień życia społecznego i gospodarczego, a zawierają rozwiązania realne, na pewno słuszne i przemyślane. Jalużna nie miała być przymusem ale aktem dobrowolnym ze strony człowieka. Zresztą miała być tylko jedną z form prowadzących do rozwiązania problemu własności i sprawiedliwszego niż dotychczas podziału dóbr materialnych.

Podstawowym kryterium podziału własności powinna być w zasadzie praca, osobisty wkład człowieka w pomnożenie dóbr materialnych. Na taki wniosek zdaje się wskazywać choćby wspomniana już wyżej przytoczona przez naszego autora zasada św. Pawła „kto nie pracuje niech też i nie je”<sup>59</sup>. Zresztą i inne omówione przez nas wywody Hieronima pozwalają tak sądzić, chociaż dla ścisłości należy zaznaczyć, że sądy i sformułowania naszego autora choć są stanowcze i jasne, to jednak nie mają cechy kategorycznych żądań. Dopuszczają pewne złagodzenia i wyjątki. Hieronim stara się być po prostu życiowym, widzącym różne drogi dotarcia do ludzi i różne formy naprawy istniejących stosunków. Słusznie zauważa Allard, że w życiu teoria szła często w sprawach społecznych za faktami, że podbudowywała swoje wywody epizodami wziętymi z życia<sup>60</sup>. Tego rodzaju działalność prowadził przez swoje pisma nasz autor i nie będzie przesadą, jeśli się stwierdzi, że ta metoda miała największe szanse powodzenia i pozytywnego oddziaływania na społeczeństwo chrześcijańskie.

#### IV. PROBLEM RODZINY NIEWOLNICZEJ

Jednym z konkretnych a zarazem ważnych przejawów życia społecznego człowieka jest życie rodzinne. Omawiając więc całokształt zagadnień, jakie poruszył św. Hieronim odnośnie do kwestii niewolnictwa, spróbujmy odtworzyć jego poglądy na trudny problem rodziny niewolniczej. W swoich pismach choć fragmentarycznie i raczej okazyjnie, niemniej jednak dość jasno sformułował swoje poglądy i własne spojrzenie na te ważne zagadnienia.

Ponieważ rodzina jest instytucją prawa natury, podstawą prawną istnienia i działalności rodziny — życia rodzinnego, jest prawo naturalne<sup>1</sup>. W początkach historii rzymskiej rodziny widzimy ogromną surowość obyczajów, rodzina była otoczona szczególną opieką i szacunkiem. Za czasów cesarów rozwiązłość obyczajów doprowadziła do zupełnego jej upadku. Formalnie monogamia wprowadzić istniała, ale niewierność mał-

<sup>59</sup> Hieronimus: Epistola XXIV, Ad eandem Marcellam, c. 4, PL, T. XXII, col. 428.

<sup>60</sup> P. Allard, jw. s. 381 nn.

<sup>1</sup> J. Messner: Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Wien — München 1966 s. 320 i 529 nn.

żeńską niszczyła podstawy życia rodzinnego. Św. Hieronim przytacza drastyczny wypadek kobiety rzymskiej z tego okresu, która była dwudziestą pierwszą żoną swego dwudziestego trzeciego i ostatniego męża, a to wskazuje na częste i łatwo otrzymywane rozwody<sup>2</sup>. Przyjmuje się, że treścią więzi społecznej łączącej rodzinę jest głównie miłość. Miłość małżeńska przechodzi z kolei na dzieci, które są owocem związku małżeńskiego i przedłużeniem osobowości rodziców<sup>3</sup>. Te główne, podstawowe z życia rodzinnego problemy, są motywem podziału niniejszego opracowania na dwa odrębne zagadnienia: małżeństwo niewolników oraz dzieci w rodzinie niewolniczej.

#### 1. MAŁŻENSTWO NIEWOLNIKÓW

Naturalno-prawny nakaz nierozzerwalności małżeństwa i to monogamicznego potwierdza Chrystus w całej pełni w słowach Ewangelii. Jest rzeczą znamioną, że wyraźnie zostało w nich podkreślone, że nierozzerwalność małżeńska nie jest żądaniem wychodzącym poza normy prawa naturalnego, lecz przeciwnie, odpowiada właśnie wymaganiom tego prawa. I na tej zasadzie nasz autor oparł swoje poglądy odnośnie małżeństwa i rodziny.

Cochrane przedstawiając epokę Konstantyna i zaczynający się wówczas okres zewnętrznej swobody chrześcijaństwa jest zdania, że jeśli istniała jakaś rzecz, na którą wskazywała chrześcijańska teoria społeczna, jako potrzebującą naprawy, to była to głównie rekonstrukcja rodziny, ogniska rodzinnego. Pogańskie prawo rzymskie pojmowało bowiem rodzinę jako instytucję, tkwiącą korzeniami w pojęciu własności<sup>4</sup>. Kościół nieraz zajmował swoje wyraźne i otwarte stanowisko i pomijając tu problem konieczności naprawy rodziny jako takiej, możemy stwierdzić, że wypowiadał się również, zarówno w sposób oficjalny na synodach oraz mniej czy bardziej oficjalnie przez swoich pisarzy i Ojców, w interesującej nas kwestii małżeństw i rodzin niewolniczych. Przedmiotem częstych rozporządzeń soborów i synodów z naszego i późniejszego okresu jest np. małżeństwo niewolników między sobą i z wolnymi<sup>5</sup>. Widać z tego, że sprawa była ważna i w wielu wypadkach bardzo trudna do rozwiązania; chodziło także o ustosunkowanie się społeczeństwa i o następstwa prawne dla potomstwa. Problem nie był łatwy i wymagał trzeź-

<sup>2</sup> Hieronimus: Epistola CXXIII, Ad Ageruchiam de monogamia, c. 9, PL, T. XXII, col. 1052—53.

<sup>3</sup> S. Jarocki, jw. s. 310; B. Häring: Soziologie der Familie. Salzburg 1954 s. 173.

<sup>4</sup> Ch. N. Cochrane, jw. s. 200.

<sup>5</sup> W. Wicher, jw. s. 151.

wego, a zarazem odpowiedzialnego stanowiska. Z jednej bowiem strony była nauka chrześcijańska o nierozzerwalności i świętości związków małżeńskich, i o tym Kościół nie mógł zapomnieć, a z drugiej uznanie praw pana do niewolnika, na mocy których właściciel mógł go sprzedać, a jeśli niewolnik był żonaty, nastąpiłoby wówczas rozerwanie małżeństwa.

W takim więc zestawieniu ciekawe będzie stanowisko jakie zajął w tej kwestii nasz autor. Hieronim w małżeństwie dostrzegał wiele problemów, dostrzegał istniejące nieraz w życiu codziennym braki. Jego uwagi odnośnie małżeństwa, w różnych jego aspektach odnoszą się z zasady do wszystkich, zarówno wolnych jak i niewolników. Podkreślaliśmy niejednokrotnie wyżej, że był zwolennikiem równości wszystkich wobec Boga, a więc w Kościele, w życiu religijnym, w sakramentach, według niego wszyscy byli równi i wszystkich obowiązywały te same prawa. Wiedział, że prawo cywilne niejednokrotnie ograniczało tę równość, starając się rozszerzać swoje kompetencje i sankcje na płaszczyznę religijną, chodziło tu głównie o związek małżeński osoby wolnej z osobą stanu niewolniczego<sup>6</sup>. Ustawa ta wydana przez Konstantyna w r. 314 zakazywała pod groźbą najsurowszych kar, zawierania wolnych związków między wolnymi kobietami a niewolnikami; dalsza ustawa z r. 326 tego samego Kodeksu zakazywała nawet tajemnego związku wolnej kobiety z jej własnym niewolnikiem pod karą śmierci i utratą prawa do testamentu<sup>7</sup>. Były to więc mocne sankcje, mające na celu odstraszyć tych, którzy by jako wolni planowali zawrzeć związek małżeński z niewolnikiem. Nasz autor brał to prawo pod uwagę i liczył się z nim. Możemy się tu doszukiwać różnych przyczyn takiego stanowiska i pewnej, jak by się zdawało niekonsekwencji w jego poglądach. W liście do Gaudencjusza pisze: „Wstyd mówić, a jednak trzeba powiedzieć: niewiasty szlacheckiego rodu, które mają mieć szlacheckich zalotników, łączą się z ludźmi najniższego stanu i ze służącymi, i pod pozorem religii (jakby ślubów zakonnych) i powściągliwości opuszczają niekiedy mężów”<sup>8</sup>.

Nie ulega tu wątpliwości, że mówi on o związkach, zazwyczaj tajnych, między osobami wolnymi a niewolnikami, związkach, które z racji przytoczonych wyżej sankcji prawa cywilnego nie mogły stać się legalnymi i bardzo często nie były też uregulowane przed Bogiem. Najważniejszym jednak motywem zajętego przez Hieronima stanowiska było najprawdopodobniej przekonanie, że takie związki wywoływane były zachcianką, może i czasem długotrwałą, ale najczęściej niezbyt zdrową moralnie przez niektóre, znużone życiem, bogate niewiasty. Tak można

<sup>6</sup> Codex Theodosianum IV, 12, 1.

<sup>7</sup> Tamże, IX, 9, 1.

<sup>8</sup> Hieronimus: Epistola CXXVIII, Ad Gaudentium, c. 4, PL, T. XXII, col. 1098.

sądzić z fragmentu wcześniejszego nieco listu do mnicha Rustyka, w którym pisze: „Znam ja niektóre kobiety w wieku więcej niż dojrzałym, które lubią się otaczać młodzieńcami pochodzenia wyzwolenczego... Z czasem przełamują wstyd i pod pretekstem fałszywego imienia matki posuwają się do swobody małżeńskiej”<sup>9</sup>. Tutaj, tego rodzaju motywacja jest zupełnie wyraźna i dlatego treść listu i cytowanego fragmentu ma formę przestrogi mającej wzbudzić czujność, a może otrząsnąć ze złudzeń adresata. Trzeba przyznać, że były utrudnienia małżeństw między niewolnikami a osobami z rodów szlacheckich, ale to wynikało raczej ze stosunków społecznych, niż z zapatrywań Kościoła. Świadczą o tym nawet ustawy późniejszych synodów kościelnych<sup>10</sup>. Zresztą powszechna była nauka Kościoła, że małżeństwa między stroną wolną a niewolniczą zawsze były ważne, jeśli je zawierano ze świadomością o stanie niewolniczym drugiej osoby. Przeszkoda istniała tylko wówczas, gdy warunek niewoli nie był znany drugiemu kontrahentowi<sup>11</sup>. Wymagano również, by niewolnik ożenił się z niewolnicą uwiedzioną przez siebie i zabraniano mu żenić się z inną. Takie rozwiązanie sprawy można uważać za słuszne zarówno w jednym jak i w drugim wypadku. Prawo kościelne w pewnych wypadkach, także i tu, musiało się liczyć z cywilnymi ustawami i nie znaczy to, że pochwalało niewolnictwo. Nasz autor nie toczył batalii w obronie małżeństw nierównych społecznie. Nie pochwalał jak widzieliśmy małżeństwa osoby wolnej z niewolną. Uważał nawet, że są one godne politowania, że trzeba się tej praktyki wstydzić. Co więcej bardzo sceptycznie wypowiadał się o małżeństwie osoby ubogiej z bogatą, zwłaszcza gdy osobą majątną była kobieta<sup>12</sup>.

Najwidoczniej więc praktyka wykazywała, że takie nierówne pod względem społecznym małżeństwa nie spełniały swojego zadania i właściwej sobie roli. Tym bardziej więc, gdy w pojęciu współczesnych istniała między wolnym a niewolnikiem jakby społeczna, klasowa przepaść i chociaż Hieronim walczył z tym przekonaniem, na tym odcinku życia społecznego mamy wrażenie, że szukał kompromisu. Uważał jednak, że bez względu na to, czy będzie to małżeństwo niewolników czy wolnych, wszystkich jednakowo obowiązują pewne nakazy i wymogi natury religijnej i etycznej. Wiedział Hieronim, że trzeba przypomnieć ostrzeżenie, że chrześcijanina obowiązuje związek tylko i wyłącznie z osobą tej samej wiary. Przestrzega i upomina, by nie wiązać się przysięgą małżeńską z poganami<sup>13</sup>. Podobne stanowisko zajmowali i inni Ojcowie tego okresu,

<sup>9</sup> Tenże: Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 6, PL, T. XXII, col. 1075.

<sup>10</sup> Toletanum IX z r. 655, cap. XIII i XIV; Mansi, T. XI, col. 29—30.

<sup>11</sup> Vermeviense z 752 r. can. 6; Mansi, T. XII, col. 12, col. 566.

<sup>12</sup> Hieronimus: Epistola CXXVII, Ad Principiam virginem, c. 3, PL, T. XXII, col. 1089.

<sup>13</sup> Tenże: Epistola XLVIII Liber Apologeticus, Ad Pammachium, pro libris contra Jovinianum, c. 5, PL, T. XXII, col. 497.

np. św. Ambrożego<sup>14</sup>. W ujęciu autora gwarantem pełnego zjednoczenia w małżeństwie jest również miłość małżeńska. Rodzina jest przecież zjawiskiem dynamicznym. Dlatego miłość jako treść więzi rodzinnej musi się rozwijać, gdyż inaczej grozi jej osłabienie i zamarcie. Dlatego wymaga od małżonków szczególnego wyrzeczenia i poświęcenia. Komentując List do Efezjan stwierdza wyraźnie, że miłość między mężem a żoną ma być daleko silniejsza i trwalsza niż miłość bliźniego<sup>15</sup>.

Hieronim często występował z ostrym potępieniem niewierności małżeńskiej. Jego uwagi są jasno określone i skierowane zwłaszcza w Komentarzach do ogółu wiernych, słuchających jego homilii. Bardzo wyraźny pod tym względem jest następujący fragment wyjaśnienia treści Listu do Efezjan: „Podobnie jak nie każde zgromadzenie heretyków może być nazwane Kościołem Chrystusa i jak głową ich nie jest Chrystus, tak żadne małżeństwo które jest zawierane nie ze swoim mężem według zaleceń Chrystusa, nie może być nazwane prawnie związkiem małżeńskim, lecz raczej cudzołóstwem”<sup>16</sup>.

Ogromne znaczenie w każdym małżeństwie ma wzajemny szacunek. Moralną właściwością tego szacunku jest poszanowanie ludzkiej godności osobistej. Chodzi tu o wzajemny szacunek współmałżonków, o rodzaj poddania się, o wzajemną troskę i odpowiedzialność. Już przytoczone wyżej teksty naświetlają częściowo wzajemny stosunek współmałżonków, kładąc nacisk na równość i solidarność. Chodzi tu o poddaństwo dobrowolne, oparte na wzajemnym poszanowaniu i życzliwości popartej miłością. „To dobrowolne poddaństwo, o ile bardziej poddane jest z własnej woli, o tyle bardziej zaczyna być równe”<sup>17</sup>. Bez względu więc na stan społeczny, bez względu na inne zewnętrzne warunki należy dbać w małżeństwie o wzajemne uzupełnianie. To prawda, że inaczej wyglądało życie małżeńskie wolnych, bogatych, niezależnych materialnie, że w ich wzajemnych stosunkach odpadało szereg kwestii, które w rodzinie ubogiej, czy niewolniczej były problemami często istotnymi, wiążącymi się z chęcią przetrwania, przeżycia następnego z kolei dnia, w ciągłym strachu i niepewności o jutro. Autor zwraca uwagę na wzajemną odpowiedzialność za współmałżonka, przypomina, że wszystkich małżonków obowiązuje wzajemna troska o siebie. „Nakazuje się nam, abyśmy żywili i abyśmy pielęgnowali współmałżonków, tzn. abyśmy dostarczali im pożywienie i okrycie i tego wszystkiego co jest niezbędne”<sup>18</sup>. Obowiązek tej odpowiedzialności i troski wzajemnej, zarówno w sferze potrzeb fi-

<sup>14</sup> Ambrosius: Epistola XIX, 9, PL, T. XVI, col. 1026.

<sup>15</sup> Hieronimus: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios, Liber III cap. V, ver. 33, col. 536.

<sup>16</sup> Tamże, ver. 22, col. 630.

<sup>17</sup> Tamże, col. 530.

<sup>18</sup> Tamże, ver. 29, col. 533.

zycznych jak i duchowych spoczywa na obydwu współmałżonkach. Przyjmuje się powszechnie, że na płaszczyźnie potrzeb fizycznych rodziny odpowiedzialność za utrzymanie, zapewnienie utrzymania spoczywa w większym stopniu na mężczyźnie, podczas gdy w sferze uczuć większa troska spoczywa na kobiecie jako żonie i matce rodziny<sup>19</sup>. W odniesieniu do małżeństwa niewolniczego trzeba przyjąć, że ta pierwsza odpowiedzialność spoczywała na obydwu współmałżonkach prawie w jednakowym wymiarze.

Z dużym zadowoleniem musiało się spotkać zarówno prawo, które w tym czasie złagodziło ciężkie położenie niewolników, ich rodzin, zabraniające rozłączenia męża od żony i odwrotnie, przez sprzedaż<sup>20</sup>. Było to jedno z praw, które pod wpływem chrześcijaństwa zmniejszyło choćby minimalnie olbrzymią różnicę w życiu ludzi wolnych i niewolników. Wszystkich jednakowo dotyczy to samo prawo o nierozzerwalności związku małżeńskiego.

Trudno tu stwierdzić z całą pewnością, czy nasz autor godził się z przekonaniem, które w następnym wieku ujęte zostało w zasadę i ustawę synodalną, że związek zawarty przez niewolników bez zezwolenia jego pana był nieważny<sup>21</sup>. Ks. Wieher jest zdania, że odnośnie do takiego małżeństwa przyjęło się używane czasem wyrażenie *fornicatio*, nierząd. Ten sam autor twierdzi jednak, że w zasadzie małżeństwa między niewolnikami były mimo wszystko, przynajmniej wobec Kościoła, tak samo ważne i nierozzerwalne jak ludzi wolnych<sup>22</sup>. Zabronione jednak było kapłanom błogosławić małżeństwa niewolników zbiegłych do kościoła pod pozorem zawarcia związku małżeńskiego<sup>23</sup>. To zarządzenie wydane w połowie następnego wieku, 120 lat po śmierci Hieronima, miało zapobiec prawdopodobnie częstym wypadkom zawierania małżeństw przez niewolników bez zgody ich właścicieli. Najprawdopodobniej chodziło tu o niewolników będących własnością dwu różnych panów, bo tylko wówczas wynikał trudny i często bez wyjścia problem niemożności stworzenia normalnej rodziny i wychowania potomstwa, nie mówiąc o najistotniejszej dla właścicieli — kwestii przynależności dzieci. Wprawdzie prawo było po stronie właściciela matki, jednak właściciel ojca uważał to za wielką dla siebie stratę.

Jakkolwiek było, trzeba stwierdzić, że nasz autor podkreśla nierozzerwalność każdego małżeństwa. „Nagroda zaślubin staje się jedno ciało z dwóch ciał. Bóg połączył mężczyznę i kobietę przez uczynienie jednego ciała. Człowiek nie może ich rozdzielić, może ich rozdzielić jedynie tylko

<sup>19</sup> S. Jarocki, jw. s. 314.

<sup>20</sup> Codex Theodosianum II, 25, 1 z 409 r.

<sup>21</sup> Concilium Aurelianense IV z r. 541, can. 24, Mansi, T. IX, col. 117.

<sup>22</sup> W. Wieher, jw. s. 152.

<sup>23</sup> Zob. przyp. 21.



Bóg"<sup>24</sup>. Nigdzie w pismach naszego autora nie spotykamy jakiegokolwiek rozróżnienia co do wartości małżeństwa ze względu na stan społeczny małżonków. Nigdzie nie wspomina o małżeństwach niepełnych, nie mających mocy prawnej z racji stanu niewolniczego tych ludzi (*contubernium* lub *fornicatio*). Można przypuszczać, opierając się na całości kształcie piśmiennictwa Hieronima, że jeśli wspomniane wyżej formy niepełnych czy nieprawnych małżeństw, które istniały w okresie Hieronima, to odnosiły się one najprawdopodobniej do związków zawieranych przez niewolników nieochrzczonych. Wówczas będzie dla nas zrozumiałe, że ich małżeństwa nie miały charakteru chrześcijańskiego i były przez ogół uważane za zwykły konkubinaty bez podstawy prawnej.

Ponadto Hieronim podkreślał jedność małżeństwa sakramentalnego i uczył, że jest ono możliwe tylko wówczas, gdy mąż ma jedną żonę, a żona jednego męża<sup>25</sup>. Bez względu więc na warunki społeczne, bez względu na rolę jaką człowiek spełnia w swojej społeczności, jako chrześcijanin zobowiązany jest przestrzegać tych norm.

Te wywody nie budzą wyjaśnień i kontrowersji i jak stwierdziliśmy wyżej odnoszą się do chrześcijan wszystkich stanów, a więc i do niewolników.

## 2. DZIECI W RODZINIE NIEWOLNICZEJ

Spółeczny charakter rodziny wynika z naturalnego przeznaczenia mężczyzny i kobiety do założenia rodziny przez złączenie się w małżeństwie. Każde więc małżeństwo jest rodziną, która we właściwym znaczeniu oznacza grupę społeczną złożoną z rodziców i ich dzieci. Pierwszorzędnym celem rodziny i małżeństwa jest rodzenie i wychowanie dzieci. Są one podstawowym dobrem rodziny. Stąd ich wychowanie jest niezmiernie ważnym zadaniem rodziców. Współczesna socjologia sprowadza zadania wychowawcze w zakresie rodziny do zaspokojenia potrzeb zarówno fizycznych, jak i moralnych, do kształtowania osobowości pod względem fizycznym, intelektualnym, moralnym i religijnym oraz do kierowania dzieckiem. Są to obowiązki nałożone na rodziców w stosunku do dzieci. Z drugiej strony istnieją obowiązki dzieci wobec rodziców, skupiające się głównie wobec należnego rodzicom szacunku, miłości, posłuszeństwa, wdzięczności, pomocy i opieki<sup>26</sup>. Ciekawy przy tym jest

<sup>24</sup> Hieronimus: *Commentariorum in Evangelium Matthei* lib. III, cap. XIX, v. 5-6, PL, T. XXVI, col. 134.

<sup>25</sup> Tenże: *Epistola* LXIX, *Ad Oceanum*, c. 5, PL, T. XXII, col. 659.

<sup>26</sup> Obszerne omówienie tego problemu znajdziemy w szczegółowych opracowaniach na ten temat: W. Dreier: *Das Familienprinzip, ein Strukturelement der modern Wirtschaftsgesellschaft*. Münster 1960; J. Dermine: *La famille au service de la personne*, Paris 1941; F. Schneider: *Katholische Familienziehung*. Freiburg 1951; S. Jarocki, jw.

fakt, że podobne ujęcie tego problemu znajdujemy w pismach Hieronima. Świadczy to o jego przemyślanych i dojrzałych poglądach w zakresie rodziny, obowiązków poszczególnych jej członków wobec siebie.

Na podstawie pism naszego autora postaramy się odtworzyć jego koncepcję rodziny jako społeczności najbliższych sobie ludzi, rodziców i dzieci. I znów musimy się zastrzec, że będą to wzory ogólne, wzory mające mieć uniwersalne zastosowanie w każdej chrześcijańskiej rodzinie. Na tym polu nasz autor dostrzegł wiele braków i uważał, że powinny ulec zmianie. Było zasadą, że dzieci obojętnie czy należały do rodziny niewolniczej czy wolnej, wobec prawa były traktowane jednakowo — nie miały żadnych właściwie praw do chwili uzyskania pełnoletniości. Dopiero *Kodex Teodozjusza* ustawami z 315 i 322 r. zabronił niezgodną z chrześcijaństwem praktykę zabijania lub sprzedawania w niewolę i prostytutkę dzieci zbytecznych i niepożądanych. W tym samym zbiorze praw znajduje się ustawa z 428 r., osłabiająca starożytne prawo głoszące, że osobnicy zmuszający do nierządu swoje córki lub niewolnice tracą do nich wszelkie prawa<sup>27</sup>. Widzimy z tego, że stosunek rodziców do dzieci nie zawsze był poprawny i że nasz autor słusznie dostrzegł błędy i dążył do poprawy również na tym odcinku życia społecznego. Planując naprawę, starając się zmienić u współczesnych sobie poglądy w zakresie wzajemnych relacji rodziców i dzieci w rodzinie, Hieronim na pewno nie wykluczał z kręgu swoich zainteresowań i obiektów planowanej naprawy — rodzin niewolniczych. W tych rodzinach byli rodzice i były dzieci. Z I rozdziału naszej pracy wiemy, że w owym czasie podstawowym źródłem dającym nowych niewolników była właśnie rodzina niewolnicza. Między członkami tej rodziny, rodzicami i ich potomstwem również zachodziły relacje, wzajemne stosunki i w zależności od życzliwości właściciela rodzina taka była w swym schemacie mniej lub bardziej normalną. Trzeba tu mówić o szerokim wachlarzu tej normalności, ponieważ w zasadzie właściciel matki decydował o jej potomstwie i według prawa, dzieci jego niewolników, a ściślej mówiąc niewolnic były jego własnością. Najczęściej jednak wychowywane były przez swoich rodziców w atmosferze przypominającej normalne warunki rodzinne, choć nieraz bardzo trudnej z racji ekonomiczno-społecznych. W każdej jednak rodzinie, w każdym małżeństwie dostrzegaliśmy Hieronim wysuwający się na pierwszy plan — problem potomstwa. Temu zadaniu, między innymi, miało służyć małżeństwo. „Chwałę zaślubiny, chwałę związek małżeński, dlatego, że mi rodzi dziewice”<sup>28</sup>. Jest jakby korzeniem i posiewem dla roz-

<sup>27</sup> Codex Theodosianum XI, 21, 1—2; XV, 8, 2.

<sup>28</sup> Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium, c. 20, PL, T. XXII, col. 406—407.

woju społeczeństwa, dla wzbogacenia go w nowych członków<sup>29</sup>. Małżeństwo jest więc instytucją, której przekazany został monopol poczynania i rodzenia dzieci. „W małżeństwie więc, jak powiedzieliśmy, zostało dozwolone poczynanie dzieci”<sup>30</sup>. Jedynie małżeństwu przyznaje tę możliwość powiększania społeczeństwa.

Konsekwencją więc zawartego przez mężczyznę i kobietę małżeństwa jest poczynanie i rodzenie potomstwa. To jest owoc ich związku. Rzecz jasna, że rolę bardziej odpowiedzialną spełnia tu kobieta, niemniej uważa ten obowiązek za dany jej przez naturę<sup>31</sup>. Uważając poczęcie i wydanie dziecka na świat za coś naturalnego i za zadanie pierwszorzędne małżeństwa, nasz autor bardzo ostro występował przeciw tym czynom, które godziły w naturalną funkcję rodziny. Chodzi tu o zdarzające się nieraz wypadki mniej czy bardziej umyślnych poronień, doprowadzających do bezpłodności (impotencji) lub nawet zabójstwa dziecka. Zapewne różne były motywy podejmowanej nieraz przez rodziców, względnie przez samą matkę jednej z wyżej wspomnianych decyzji. Zależało to od wielu czynników. Zapewne w interesującej nas rodzinie niewolniczej zabójstwo nienarodzonego dziecka mogło mieć miejsce najczęściej w wypadku gdy dziecko było owocem grzechu matki — niewolnicy z wolnym, nieraz jej właścicielem, który nie chciał dopuścić do narodzin swojego potomka będącego prawnie niewolnikiem<sup>32</sup>. W innych wypadkach rodzenie dzieci w rodzinach niewolniczych było jak najbardziej w interesie właściciela ich rodziców. Jakikolwiek jednak były motywy i warunki, nasz autor przestrzega przed taką decyzją i we właściwy sobie sposób barwnie przedstawia również i skutki takiego przestępstwa wobec Boga i natury. „Inne (mowa o niewiastach) starają się o bezpłodność i na nieurodzonym jeszcze człowieku popełniają mord. Niektóre, gdy poczują, że poczęły w występku, obmyślają trucizny na spędzenie płodu i często też same przy tym umierają i tak popełniwszy trzy zbrodnie: samobójstwo, cudzołóstwo i zabójstwo nieurodzonego dziecka, wędrują do piekła”<sup>33</sup>. Stwierdzić więc można, że według Hieronima dzieci poczęte, które z tytułu prawa naturalnego mogą przyjść na świat od rodziców, mają prawo do życia i niejako domagają się przyjścia na świat. Nasz autor jest zdania, że żadne warunki uboczne i może niekiedy nawet niekorzystne, nie mogą temu przeszkodzić.

Na wydaniu na świat potomstwa nie kończy się jednak rola rodziców.

<sup>29</sup> Tenże, Epistola XLVIII — Liber Apologeticus ad Pammachium, c. 7, PL, T. XXII, col. 497.

<sup>30</sup> Tenże: Commentariorum im Epistolam ad Ephesios lib. III, cap. V, ver. 25, PL, T. XXII, col. 532.

<sup>31</sup> Tenże: Epistola XLVIII — Liber Apologeticus ad Pammachium, c. 14, PL, T. XXII, col. 564.

<sup>32</sup> Codex Theodosianum IV, 8, 4 i 7 oraz XII, 1, 6.

<sup>33</sup> Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium, c. 13, PL, T. XXII, col. 409.

Hieronim jest świadomy, że właśnie wtedy dopiero zaczynają się najtrudniejsze obowiązki ojca i matki dziecka, że oni są powołani do wychowania swych dzieci i to zarówno w sensie fizycznym, zapewniając mu utrzymanie, jak i w sensie psychicznym, moralnym i religijnym. Ten obowiązek dotyczy obydwu rodziców, ale sam autor wspomina, że czasem jedno z rodziców zaniedbuje te obowiązki i wtedy cały ciężar odpowiedzialności spoczywa na jednym z nich „spotyka się często żony o wiele lepsze od mężów i one prowadzą dom i wychowują dzieci i utrzymują porządek rodzinny”<sup>34</sup>. Niemniej nawet wtedy, mimo większych trudności nie można tego obowiązku zaniedbać. Może to być analogią do niektórych rodzin niewolniczych, które w większym niż inne rodziny stopniu narażone były na różne komplikacje i musiały się liczyć z wolą i interesami swego pana. Rolę wychowawczą rodziców, głównie matki podkreśla autor niejednokrotnie, wszędzie dając do zrozumienia, że trud włożony w dobre wychowanie dzieci nie pozostanie bez zapłaty. „Nie małą jest zasługą w oczach Boga dobrze wychować dziecko”<sup>35</sup>. Na rodzicach ciąży obowiązek należytego uformowania ich charakterów, pouczenia w wierze, przysposobienia do prawdziwej miłości, nauczania skromności. Takie swoje uwagi kieruje do Lety w swoim do niej liście mówiącym o wychowaniu córki<sup>36</sup>.

Z wychowaniem dzieci i odpowiedzialnością za ich charakter i całą formację, ciąży na rodzicach jeszcze jeden obowiązek, nie mniej ważny niż omówione, konieczny do normalnego wychowania potomstwa, mianowicie zapewnienie dzieciom normalnego domu rodzinnego, domu z obojgiem rodziców, z ich ojcem i matką. Hieronim zadziwia nas swoją gruntowną znajomością tych wszystkich problemów. Sam nie założył rodziny, a mimo to w pismach jego dostrzegamy tyle troski o jej dobro.

Pod wpływem chrześcijaństwa, jak mówi Cochrane, dokonywał się w ówczesnym społeczeństwie przełom co do klasowych poglądów na rodzinę i na prawo rodzinne. Dowody tego zjawiska możemy znaleźć w ustawodawstwie Konstantyna broniącym dziedziczenia dzieci po matkach nawet zmarłych bez testamentu, wbrew rozszereżeniom krewnych męskich<sup>37</sup>. Mogło to prawo mieć zastosowanie w rodzinach wyzwoleńców, względnie nawet niewolników, którym właściciel zezwolił na zbieranie pieniędzy np. na wykup z niewoli.

W rodzinie jednak nie tylko rodzice mają obowiązki wobec dzieci. Istnieje również stosunek odwrotny. Z zasady, że obowiązki rodzą prawa,

<sup>34</sup> Tenże: *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios* lib. III, cap. V, ver. 33, PL, T. XXVI, col. 536.

<sup>35</sup> Tenże: *Epistola LXXIX, Ad Salvinam*, c. 7, PL, T. XXII, col. 728.

<sup>36</sup> Tenże: *Epistola CVII, Ad Laetam*, c. 6, PL, T. XXII, col. 874.

<sup>37</sup> *Codex Theodosianum* V, 1, 3; por. tamże, VII, 17, 2.

wynika, że dzięki narodzeniu i wychowaniu dzieci rodzice uzyskują prawa wobec nich. Prawa te są ze swej strony źródłem obowiązków dzieci względem rodziców. Obowiązki te skupiają się na szacunku i wdzięczności, są aktualne już w okresie wychowania dzieci przez rodziców. Dzieci obowiązane są nie tylko okazywać rodzicom miłość, szacunek, posłuszeństwo, wdzięczność za urodzenie i wychowanie, ale również w świetle nauki Ojców Kościoła, w tym i naszego autora, winny przychodzić im z pomocą, a w razie choroby lub kalectwa otaczać ich nawet opieką<sup>38</sup>.

Po dojściu do wieku dojrzałego i usamodzielnieniu się życiowym ustaje jak wiemy obowiązek posłuszeństwa, ale pozostają zobowiązania w formie pomocy i opieki. Wobec starych i zniepełniających rodziców mogą i powinny dzieci rozwinąć w całej swej pełni obowiązek wdzięczności. „Bóg nakazuje, aby dzieci żywiły ubogich rodziców i starszkom spłacały dobrodziejstwa otrzymane w dzieciństwie”<sup>39</sup>.

Więzy rodzinne mają zazwyczaj największą trwałość, a konieczność ich zerwania jest nieraz dla człowieka wewnętrzną tragedią. Miłość łącząca zwłaszcza rodziców z dziećmi w zasadzie nie ma w sobie równej. Nie jest to miłość interesowna, wypływa wyłącznie z najszlachetniejszych uczuć i pewnie dlatego nasz autor w liście do Eustochium umieścił pochwałę jej matki — Pauli, która przewyciężając wszelkie uczucia, zdecydowała się na rozłąkę z dziećmi. Kierowały nią szlachetne pobudki odbycia pielgrzymki do Ziemi Świętej i poświęcenia się Bogu. „W rękach wroga, w twardej niewoli nie ma nic okrutniejszego niż rozłączanie rodziców z dziećmi”<sup>40</sup>. To sformułowanie autora jest ważne. Przedstawia w nim swój pogląd, że rozłączanie dzieci od rodziców gorsze jest od niewoli, od złośliwości i okrucieństwa wroga. Staje więc i tutaj przynajmniej pośrednio w obronie tych, którzy nieraz zależni byli od zachcianki i kaprysu swojego właściciela, staje w obronie niewolników, którzy jako rodzice mieli pełne prawo do ludzkich uczuć przywiązania do swoich dzieci i troski o ich los i wychowanie.

Reasumując w tym rozdziale omówiony problem, wypada stwierdzić, że Hieronim i tu okazał się zwolennikiem równości wszystkich ludzi, że w możliwy sobie sposób i na miarę tamtych czasów odważnie i jasno formułował sądy o dostrzeganych nieprawidłowościach społecznych i błędnych założeniach oraz nie zawsze słusznym interpretowaniu praw rodzinnych w ówczesnym społeczeństwie chrześcijańskim.

<sup>38</sup> Hieronimus: Epistola CXXIII, Ad Egeruchiam, c. 5, PL, T. XXII, col. 1042—1049; por. Augustinus: De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum libri duo, I, 63, PL, T. XXXII, col. 1336.

<sup>39</sup> Hieronimus, Epistola CXXIII, Ad Ageruchiam, jw. col. 1049—1050.

<sup>40</sup> Tenże: Epistola CVIII, Ad Eustochium, c. 6, PL, T. XXII, col. 881.

V. NADZWYCZAJNE FUNKCJE NIEWOLNIKÓW W SPOŁECZNOŚCI  
PAŃSTWOWEJ I KOŚCIELNEJ

Dopełniając kompletnego obrazu roli jaką spełniali niewolnicy i ich właściwego położenia w społeczności państwowej i kościelnej na przełomie IV i V wieku musimy poruszyć także zagadnienie ich nadzwyczajnych funkcji. Wiadomo, że ich status prawny był bardzo ograniczony i opierał się nawet w naszym okresie, mimo pewnych wysiłków chrześcijaństwa zmierzających do jego zmiany, na głęboko zakorzenionym systemie nierówności społecznej i związanej z tym niesprawiedliwej ocenie człowieka ze względu na jego pochodzenie. Z natury rzeczy niewolnicy więc byli przeznaczeni do pracy. Ich zadaniem było wykonywanie możliwie wszystkich zajęć wymagających wysiłku, głównie fizycznego. Na nich opierała się w dużym stopniu ówczesna gospodarka rolno-przemysłowa. Ale w niektórych wypadkach niewolnicy, względnie wyzwolenicy, byli dopuszczani i do funkcji bardziej eksponowanych, takich, które można by nazwać nadzwyczajnymi w ich normalnych warunkach. Wypadki takie były raczej rzadkie, ale się zdarzały. Stąd można mówić o niewolnikach, którzy zdobywszy zaufanie swojego pana, spełniali różne ważne funkcje mające bez przesady charakter urzędniczy<sup>1</sup>. Dawało to takim niewolnikom lub wyzwolencom pewien autorytet i podnosiło ich rolę, stawiając niekiedy prawie na równi z wolnymi. Było to zazwyczaj wyróżnienie uzależnione od prywatnej oceny właściciela, stąd i motywy uprzywilejowania były różne, niemniej jednak brano też pod uwagę uzdolnienia i solidność takiego niewolnika<sup>2</sup>. Także na płaszczyźnie religijnej gradacji, w społeczności gminy chrześcijańskiej, zajmowali i niewolnicy niekiedy uprzywilejowane stanowiska, co było po prostu praktyczną konsekwencją głoszonej przez chrześcijaństwo równości. Wprawdzie były pewne ograniczenia odnośnie przyjmowania niewolników do stanu duchownego, ale podobnie jak w sprawach dotyczących ich małżeństwa, były one podyktowane raczej ostrożnością i dobrą wolą, aniżeli prześladowaniem i pogardzaniem przez Kościół tych, którzy pozbawieni byli przez prawo cywilne osobistej wolności. Łączyło się to z poszanowaniem stanu duchownego, zwłaszcza kapłaństwa i biskupstwa, które mogło być narażone na nieuszanowanie przez znających tego duchownego z okresu jego niewoli<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> T. Manteuffel, *iw.* s. 14. Por. Ch. N. Cochrane, *iw.* s. 193. L. Piotrowicz, *iw.* s. 712; H. Walon, *iw.* s. 219 n.

<sup>2</sup> P. Allard, *iw.* s. 10; por. K. Kumaniecki, *iw.* s. 378 n.

<sup>3</sup> W. Wieher, *iw.* s. 154—155; por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle, *iw.* s. 306.

## I. NIEWOLNICY W STANIE DUCHOWNYM

W świetle zwyczajów i praw pogańskich niewolnicy nie mogli razem z wolnymi brać udziału w oficjalnym kulcie Rzymu. Wprawdzie niewolnik miał prawo wstępu do świątyni, lecz tylko jako bierny obserwator zewnętrznych ceremonii<sup>4</sup>. W gminach chrześcijańskich było inaczej. Znała była i przypomniana przez wielu Ojców i pisarzy kościelnych, całkowita równość wszystkich chrześcijan, wszystkich nazywano jednakowo — braćmi. Niewolnik żyjący u pogan w wielkim nieraz poniżeniu, mógł osiągnąć w Kościele najwyższe nawet zaszczyty i godności. Mimo pewnych ograniczeń godność kapłańska dostępna była dla wszystkich zarówno wolnych, jak i niewolników. W pismach Cyryła Aleksandryjskiego znajdujemy wzmianki o kapłanach pochodzenia niewolniczego. Udziela on nawet pouczenia wiernym, aby w przyjmowaniu sakramentów nie zajmowali się człowiekiem, którego dostrzegają oczyma, lecz Duchem Św.<sup>5</sup> Tak samo i Grzegorz z Nazjanzu, zwracając się do tych, którzy niechętnie przyjmowali sakramenty z rąk duchownych niewolniczego pochodzenia, powiada, iż nie poniżą się i tak do tego stopnia, co Chrystus, który przyjął postać sługi<sup>6</sup>. Podobne myśli znajdujemy u Cyryła Jerozolimskiego<sup>7</sup>. Niewolnikom zresztą była dostępna nie tylko godność urzędu kapłańskiego. Znany w historii chrześcijaństwa fakty, kiedy niewolnik był biskupem, a nawet papieżem. Przyjmuje się, iż papież Kalikst był niewolniczego pochodzenia<sup>8</sup>. Synody kościelne jednak, począwszy od synodu w Elwirze z ok. 305 r. zaczęły żądać wśród kwalifikacji koniecznych do święceń — posiadania wolności. Niewolników można było wyświęcać tylko wówczas, jeśli ich pan wyraził na to zgodę i dał im wolność. Czyniono to w tym celu, by mógł on swobodnie i bez obawy wykonywać powinności swojego urzędu<sup>9</sup>.

Nasz autor w tej kwestii zajmuje swoje własne stanowisko, ale by przedstawić je możliwie jasno i w miarę możności obiektywnie musimy naszkicować również choćby ogólnie jego spojrzenie na święcenia kapłańskie i życie zakonne w ogóle. Jednym z charakterystycznych momentów w jego poglądzie na te sprawy jest podkreślenie godności kapłańskiej i stawianie jej wyżej niż przynależność do społeczności ówczesnych mnichów. „Jeżeli więc i ciebie (pisze do mnicha Heliodora) do stanu kapłań-

<sup>4</sup> P. Allard, jw. s. 216—217.

<sup>5</sup> Cyrillus Alex.: Catechesa XVII, 35, PG, T. LXVIII, col. 1079.

<sup>6</sup> Gregorius Nazianzenus: Oratio XL In sanctum baptisma, 18, 27, PG, T. XXXVI, col. 382.

<sup>7</sup> Cyrillus Jerosol: Catechesa XV, 23, PG, T. XXXIII, col. 902.

<sup>8</sup> P. Allard, jw. s. 228; E. Chénon, jw. s. 30.

<sup>9</sup> Concilium Ilibertana (ok. 300—305 r.) pod przewodnictwem biskupa Feliksa w sprawie reformy kościelnej, can. LXXX, Mansi 2, 1—19; Hefele-Leclercq I, 1, 212—264; Concilium Niceanum I (z r. 325) can. XIII, Mansi 2, col. 1017; Concilium Chalcedonense (z 451 r.) can. IV, Mansi, 6, 530.

skiego zachęcają pobożni bracia, będą się cieszył z twojego wywyższenia”<sup>10</sup>. Uważa kapłaństwo za rodzaj wywyższenia, za godność, której nie każdy jest godzien. Za św. Markiem podkreśla, że: „Kapłani zasługują na podwójną cześć, zwłaszcza ci, którzy pracują w słowie i nauczaniu”<sup>11</sup>. Hieronim podkreśla znaczenie i godność duchownych w ogóle, zarówno tych, którzy mają wyższe, jak i tych, którzy otrzymali dopiero niższe święcenia<sup>12</sup>. Nie ulega wątpliwości, że w pojęciu współczesnego autorowi społeczeństwa, kapłaństwo, czy stan duchowny w ogóle, był funkcją eksponowaną. *Kodeks Teodozjusza* zawiera w sobie szereg ustaw, które są wyraźnymi przywilejami duchowieństwa, zwalniającymi je od wielu świadczeń na rzecz państwa<sup>13</sup>. Zarządzenia z 353 i 357 r. postanawiały, że duchowni jak i ich synowie zostają zwolnieni od uciążliwych obowiązków osobistych i podatku handlowego oraz od dochodów. Zwolnienia od tych obowiązków i ciężkiej pracy na rzecz inwestycji publicznych były również rozciągnięte na niewolników i niewolnice wspomnianych członków kleru<sup>14</sup>.

Po tym wstępnym wprowadzeniu w problematykę związaną ze stanem duchownym w ujęciu takim jak je widział Hieronim, możemy łatwiej zrozumieć problem zasadniczy w naszym opracowaniu — jak Hieronim oceniał możliwość włączenia niewolników w stan duchowny, głównie kapłański. Podkreślając, jak się zorientowaliśmy godność tego urzędu, jako ważną i odpowiedzialną rolę, jego wyeksponowanie wśród innych („on czyta w Kościele”, „kapłani zasługują na cześć”)<sup>15</sup> na pewno zdawał sobie sprawę, że duchowny musi się cieszyć szacunkiem, i że nikt z duchownych nie może narażać na szwank naturalnej godności związanej z przynależeniem do tego stanu. Autor zdawał sobie sprawę, tak zresztą jak i Kościół w swych postanowieniach synodalnych, że pewne ograniczenia są uzasadnione. Z jego jednak pism wynika jasno, że nie dyskwalifikował niewolników od włączenia do stanu duchownego. Staje nawet w obronie takiego kapłana, który był niewolnikiem, a przeciw któremu wystąpił biskup jerozolimski. W liście do Teofila — biskupa aleksandryjskiego, wyjaśniając ten problem, pisze: „Zarzuca (biskup Jerozolimy — Jan), że niewolnika zrobiono duchownym, chociaż sam ma u siebie niektórych duchownych tego stanu i czytał, że w czasie gdy Paweł był w więzieniu, Onezym z niewolnika przerodził się w diako-

<sup>10</sup> Hieronimus: Epistola XIV, Ad Heliodorum monachum, c. 8, PL, T. XXII, col. 352.

<sup>11</sup> Tenże: Epistola CXXIII, Ad Ageruchiam, c. 5, PL, T. XXII, col. 1049.

<sup>12</sup> Tenże: Epistola LII, Ad Nepetianum, c. 5, PL, T. XXII, col. 351.

<sup>13</sup> Codex Theodosianum XVI, 2, 8—9.

<sup>14</sup> Codex Theodosianum XV, 2, 10 z 353 r. i 14 z 357 r.

<sup>15</sup> Hieronimus: Epistola CXVII, Ad matrem et filiam, c. 9, PL, T. XXII, col. 958 n.



na" <sup>16</sup>. Z tego krótkiego fragmentu dowiadujemy się nie tylko jakie było stanowisko autora odnośnie problemu niewolników wyświęconych i przyjętych do stanu duchownego, ale dowiadujemy się, że nie były to wypadki odosobnione. Nasz autor swój pogląd podbudowywał głównie przykładem św. Pawła, który w niewolniku Onezymie dostrzegał te cechy, które pozwoliły Apostołowi zaufać mu i uczynić go diakonem i swoim bratem. Ten przykład przemawiał do Hieronima najwięcej, był wyraźny i autorytatywny. Onezym, który choć nie był ideałem niewolnika i człowieka, po wewnętrznej przemianie dostąpił tego zaszczytu i stał się towarzyszem Pawła w apostołstwie, a więc duchownym <sup>17</sup>. Stając się duchownym, przyjmując na siebie ciężar pracy apostołskiej, głoszenia Słowa, nauczania, niewolnik powinien stać się wolnym. Takie jest życzenie Apostoła skierowane do Filemona i takie właśnie jest wyjaśnienie dane przez naszego autora w komentarzu do tego Listu. „Pożyteczny jest (Onezym) panu w tym, że może służyć i Pawłowi zamiast swojemu panu; pożyteczny jest zaś Pawłowi w tym, ponieważ gdy tamten jest trzymany w więzieniu i kajdanach może mu usługiwać w Ewangelii" <sup>18</sup>. Nie mogły zostać bez oddźwięku dalsze fragmenty cytowanego Komentarza, w których autor podsuwa już nie możliwość, ale potrzebę, a nawet konieczność obdarzenia wolnością ziemską tego, kto stał się niewolnikiem Boga, „bo nikt nie jest wiecznym panem swojego niewolnika" <sup>19</sup>.

Rzucający dużo światła na tę sprawę jest też fragment, w którym Hieronim podkreśla równość Onezyna byłego niewolnika, a teraz diakona, z jego dawnym panem — Filemonem. Było to zagadnienie na pewno ważne i bez wątpienia aktualne w owych czasach, skoro dowiadujemy się o pewnych tarciach i niejednakowym sądzie na ten temat nawet w gronie biskupów i duchownych odbywających kościelne synody <sup>20</sup>. Dlatego Hieronim starał się wykorzystać i tę okazję, że powołując się na auto-

<sup>16</sup> Tenże, Epistola LXXXII, Ad Theophilum, c. 6, PL, T. XXII, col. 739.

<sup>17</sup> Tenże: Commentariorum in Epistola ad Philemonem, ver. 8—9, PL, T. XXVI, col. 611—612.

<sup>18</sup> Tamże, ver. 10 nn., col. 612.

<sup>19</sup> Tamże, ver. 15—16, col. 614.

<sup>20</sup> Dopiero synod z r. 511 w Orleans (Aurelianense) w can. VIII (Mansi, T. VIII, col. 353) orzekł, że jeżeli biskup wyświęcił niewolnika na diakona bez zgody i wiedzy pana, a uczynił to świadomie, winien był wrócić panu podwójną wartość jego niewolnika, ten zaś stawał się wolnym i pełnił swe funkcje; jeżeli biskup nie wiedział, że święci niewolnika, to tę samą karę ponosili ci, którzy dawali o nim świadectwo lub domagali się jego święceń. Synod w Orleans V w r. 549 suspendował takiego biskupa od odprawiania Mszy św. na pół roku, ale wyświęcony niewolnik mógł zostać przy jego kościele (can. VI, Mansi, T. IX, col. 130); por. Codex w nowell 123, c. 4 ogłosił, że niewolnik otrzymujący święcenia biskupie, przez to samo stawał się wolnym, o ile jego pan w ciągu roku nie wniósł sprzeciwu. Synod w Merida z r. 666 w c. XVIII stwierdza, że biskup mógł święcić odpowiednich niewolników kościelnych na kleryków i zostawali oni w służbie swojego kościoła, którego przedtem byli własnością. (C. Hefele — L. Leclercq; Histoire des Conciles T. III, Paris 1914 s. 101).

rytet Apostoła przedstawiał w bardzo dodatnim świetle Onezyma jako pawłowego brata i pomocnika; który zasługuje na godne przyjęcie i szacunek. „Rozważmy zatem, jak bardzo jest tutaj chwalony Onezym, ile się o nim mówi — czego dokonał, skoro tak winien zostać przyjęty jak Apostoł, i skoro jego pan powinien pragnąć obcowania z nim tak jak z Pawłem. Krótko mówiąc, to co głosi jest następujące: Jeśli pragnieniem twoim jest mieć mnie za towarzysza, miej i Onezyma, którego ja uważam za towarzysza i za swojego syna, za swoje serce; jeśli nie przyjąłbyś go i nie chciałbyś go mieć, sam rozumiesz, że i mnie nie mógłbyś posiadać”<sup>21</sup>. Cały ten komentarz był najlepszą nauką dającą dużo do myślenia tym, którzy jako właściciele niewolników mogli nieraz spotkać się praktycznie z tym zagadnieniem, jak postąpić, czy zgodnie z prawem zabrać niewolnika, nie zgodzić się na to, by był kapłanem, czy w ogóle duchownym, czy też, jak to czasem praktykowano, zażądać od biskupa, który go wyświęcił podwójnej jego wartości, czy może tak, jak podpowiadał to wyraźnie i jakby zobowiązywał, poparty autorytetem św. Pawła, nasz autor. Nie ulega więc wątpliwości, że według Hieronima każdy, byle był tego godzien w sensie moralnym, może stać się duchownym i ta praktyka, choć jak wspomnieliśmy ograniczona, nie była obca w Kościele od pierwszych lat jego istnienia, skoro jak podają Konstytucje Apostolskie Onezym miał być później następcą św. Tymoteusza na stolicy biskupiej w Efezie<sup>22</sup>. Zresztą nie tylko ten odległy w czasie przykład miał posłużyć naszemu autorowi na podbudowę jego stanowiska. Sam na pewno nie raz i nie na jednym, czy drugim przykładzie przekonał się, że także niewolnik może być szlachetny i tym samym godny, niekiedy bardziej niż inni, aby dostąpić tego wywyższenia, jakim są święcenia kapłańskie. Oprócz tego wspomnianego wyżej, broniętego przez Hieronima kapłana niewolniczego pochodzenia, autor w liście do Rufina pisze o innym, o Hylasie który jak można przypuszczać stał się duchownym i został przyjęty do grona współtowarzyszy Hieronima<sup>23</sup>.

Obok tych wszystkich zagadnień Hieronim porusza też sprawę warunków potrzebnych do stanu duchownego. Pomijając te wyżej omówione cechy jakimi powinien charakteryzować się kapłan, względnie duchowny niższych święceń niż kapłańskie, przytacza autor konkretne warunki. Takim warunkiem był między innymi wiek<sup>24</sup>. Wiek 25 czy 30 lat, uważa go za okres młodości, jest według niego zupełnie wystarczającym

<sup>21</sup> Hieronimus: *Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber*, ver. 17, PL, T. XXII, col. 614.

<sup>22</sup> *Constitutiones Apost.*, 7, 76; por. *Martyrologium Romanum* z 16.II; por. W. Wicher, *iw.* s. 46—47.

<sup>23</sup> Hieronimus: *Epistola III, Ad Rufinum monachum*, c. 3, PL, T. XXII, col. 335.

<sup>24</sup> Tenże: *Epistola LXXXII, Ad Theophilum*, c. 8, PL, T. XXII, col. 740.

do przyjęcia kapłaństwa. Taki sam pogląd podziela w innym liście broniąc młodego wieku kapłana Nepocjana: „Zadziwiał powściągliwością nawet tych, którzy go znieśli z powodu jego młodego wieku”<sup>25</sup>.

Inne zagadnienie to sprawa przynależności święconego. Przechodzenia do innego kościoła (translacji) zabraniały im liczne synody<sup>26</sup>. Nasz autor w tym wymaganiu jest zgodny z ogólnie przyjętą zasadą. Trzeba jednak dodać, że w wyjątkowych wypadkach dopuszczano jednak translację duchownych biorąc pod uwagę pożytek Kościoła<sup>27</sup>.

Jeszcze innym zagadnieniem jest sprawa kolejności otrzymywanych święceń. Z fragmentu listu do Heliodora wynika, że obowiązywały także święcenia poszczególnych niższych stopni: „został duchownym i po zwykłych niższych stopniach dochodził do święceń kapłańskich”<sup>28</sup>. Liczba tych stopni oprócz trzech podstawowych wyższych święceń (diakonu, prezbiteratu i episkopatu) była różna w różnych prowincjach. Przyjmuje się ogólnie, że byli to subdiakoni, lektorzy, akolici, egzorezyści, ostiariusze<sup>29</sup>. Z listu do kapłana Nepocjana dowiadujemy się o lektorach, akolichach i psalterzystach. Ci więc niżsi duchowni posługiwali kapłanom i zapewne diakonom w ich funkcjach duszpasterskich. Można się spodziewać, że te niższe funkcje duchowne były częściej osiągalne przez niewolników czy wyzwolenców, nie były tak eksponowane jak kapłaństwo czy diakonat, a tym samym nie wchodziły w poważną kolizję z teoretyczną zasadą wymagającą od kandydatów na duchownych wolności, w wypadku niewolnika — wyzwolenia z niewoli<sup>30</sup>. Zgłębiając ten problem można pokusić się o stwierdzenie, że w naszym okresie co do tego zagadnienia istniały tarcia i wiele niezgodności, że zasada ta zaczynała obowiązywać, ale nie wszyscy i nie zawsze stosowali ją w konkretnych wypadkach, a nasz autor był jednym z tych, którzy nie podzielali ostrego sądu, by

<sup>25</sup> Tenże: *Epistola LX, Ad Heliodorum*, c. 10, PL, T. XXII, col. 595.

<sup>26</sup> Synod w Arles w 314 r. w can. 14; C. Hefele-Leclercq, *iw. T. I. Paris 1907 s. 275 n.*; w Nicei (can. 15); w Sardyce w 343 r., can. 1, Mansi, 3, col. 57; w Chalcedonie z 451 r., Mansi 6, 529—1230; 7, 1—868.

<sup>27</sup> K. Bihlmeyer — H. Tüchle, *iw. s. 307*.

<sup>28</sup> Hieronimus: *Epistola LX, Ad Heliodorum*, c. 10, PL, T. XXII, col. 595.

<sup>29</sup> Bardzo szeroko na temat niższych święceń duchownych w ujęciu historycznym, z zaznaczeniem autorów — Ojców i pisarzy kościelnych — u których występują jakiegokolwiek wzmianki i wyliczenia stopni kapłańskich znajdziemy w pracy: ks. A. Tymczak: *Quaestiones disputatae de ordine. Historico-dogmatica connexis. Premislae 1936*. Autor na stronach 25—65 omawia występowanie tych święceń w czterech pierwszych wiekach, a w okresie od V do VIII w. na stronach 66—107. Por. F. Wieland: *Die genetische Entwicklung der sogenannte Ordines minores in den ersten drei Jahrhunderten. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Roma 1897, suppl. 7, s. 12, 92, 36*.

<sup>30</sup> Na ten temat: M. Andrien: *Les ordines mineurs dans l'ancien rit Romain. Revue des sciences religieuses 5 (1925) 232—274*. (Niższe urzędy kościelne w starym rzymskim Ordo); por. M. Roberti: *Christianesimo e diritto Romano. Milano 1935*; A. M. Stricker: *Historia iuris canonici T. I. Torino 1950*.

niewolnikom utrudniać przyjęcie do stanu kapłańskiego<sup>31</sup>. Na tym tle i w świetle tych zwyczajów poglądy Hieronima nabierają wyraźniejszego znaczenia i są dowodem, że potrafił on mieć swój sąd, już nie tylko w zagadnieniach natury czysto społecznej, ale i w powiązanych ze strukturą Kościoła.

### 3. NIEWOLNICY A ŻYCIE ZAKONNE

Zagadnieniem związanym ściśle z omówionym wyżej problemem dostępu niewolników do stanu duchownego, jest ich udział w bardzo rozwiniętym wówczas życiu zakonnym. Przyjmuje się, że wśród przejawów ówczesnego życia chrześcijańskiego żaden może nie ściągnął na siebie takiej uwagi jak życie klasztorne. Ruch ten, rozpoczęty już w końcu III w. przybrał ogromne rozmiary w naszym okresie.

Ustawodawstwo świeckie i kościelne na Soborze Powszechnym w Chalcedonie w r. 451 starało się nadać bardziej trwałe formy życiu zakonnemu, by zapobiec zdarzającym się anomaliam. Postanowiono, że wszyscy mnisi w mieście i na wsiach mają być poddani właściwemu ze względu na teren biskupowi, i że nie można budować i zakładać klasztoru bez jego pozwolenia; can. 4 tego Soboru nawet zakazywał przyjmować niewolników do klasztorów bez zgody ich panów<sup>32</sup>. Zresztą już Sobór w Nicei w 325 r. w XIII can. o mnichach, ze względów praktycznych domagał się uprzedniego zezwolenia właściciela na przyjęcie niewolnika do wspólnoty klasztornej. Ten warunek wprowadzony z początkiem IV w. powtarzany był później wielokrotnie, co można rozumieć jako konieczność przypominania zwyczaju i prawa nie zawsze i nie przez wszystkich stosowanego w praktycznym życiu<sup>33</sup>.

Znaczenie i zasięg oddziaływania zorganizowanych wspólnot zakonnych był nieraz bardzo szeroki, a świadczą o tym choćby liczby mnichów

<sup>31</sup> Niewolnika nie można było przyjmować do klasztoru, ani też udzielać mu święceń kapłańskich bez pozwolenia pana, dotyczyło to w części i wyzwolenców, którzy wedle prawa świeckiego zostawali *sub patrimonio* wyzwalającego i mogli stać się powtórnie jego niewolnikami w razie niewdzięczności (Eliberitanum w r. 305, can. LXXX, Mansi, T. II, col. 19 i 390); obowiązyali też do rozmaitych świadczeń, które ze święceniami kapłańskimi nie daly się pogodzić. Ustawy te spotkać można już w najstarszym prawodawstwie kościelnym. (Nicaenum I w r. 325, cap. XIII de monachis et anachoretis, Mansi, T. II, col. 1017). Chalcedonense w r. 451, can. IV; — bez pozwolenia pana nie wolno było przyjmować niewolnika do klasztoru. C. Hefele — H. Leclercq, jw. T. II, s. 190. Sprawa nie była łatwa, bo jeśli się pozwoliło bez ograniczenia wstępować do klasztoru niewolnikom, wynikałoby z tego wielkie zamieszanie; jeśli się im stanowczo zabroni, to się zabiera ofiary Bogu.

<sup>32</sup> Concilium Chalcedonense, can. 4, Mansi 6, 531; C. Hefele — H. Leclercq, jw. T. II s. 490; por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle, jw. s. 365.

<sup>33</sup> Concilium Nicaenum (z 325 r.), can. XIII — de monachis et anachoretis, Mansi 2, col. 1017; Concilium Toletanum I (w r. 400 lub 401), Mansi 3, col. 1000, 1013; Concilium Aurelianense (z 511 r.) can. VIII, Mansi 8, col. 353.

tworzących te wspólnoty, będące jakby osadami, niekiedy bardzo prężnymi i ważnymi w życiu danej okolicy<sup>34</sup>. W liście do Pauliniana autor pisze, że miejsca święte w Palestynie i sama Jerozolima są przepełnione, że zbiegają się tu ludzie z całego świata, że jest ich wielkie natłoczenie zarówno mężczyzn jak i kobiet<sup>35</sup>. Życie monastyczne bowiem objęło jednych i drugich, objęło ludzi różnego pochodzenia, różnych klas społecznych. W liście do Eustochium opisując życie zakonne jednego z żeńskich klasztorów pisze: „Były tam zarówno szlachcianki, jako też dziewczęta średniego i niższego pochodzenia”<sup>36</sup>. I tu ważny dla nas problem udziału tej właśnie najniższej klasy społecznej w życiu tych wspólnot zakonnych. Nie ulega wątpliwości, że brali oni udział w życiu zakonnym, może nawet dość liczny, tak że zagrażało to nawet równowadze ówczesnego ustroju gospodarczo-społecznego, skoro Sobór Powszechny w Chalcedonie nakazał, by przyjmować ich ale za zgodą ich panów<sup>37</sup>. Można więc przyjąć, że w czasach Hieronima nie było tych ograniczeń, względnie nie były tak autorytatywne. Skłania nas do tego szereg dowodów, jakie w swoich pismach zostawił autor odnośnie udziału niewolników i niewolnic w życiu klasztornym. „Jeżeli jakieś służące dzielą z tobą powołanie, nie wynos się nad nie, nie nadymaj jako pani. Jednego zaczęłyście mieć Oblubieńca, razem śpiewajcie psalmy Chrystusowi, razem Ciało przyjmujecie, dlaczego stół ma być odmienny? Jeśli któraś udaje (powołanie) uciekając przed niewolnictwem, tej wyraźnie przeczytaj słowa Apostoła: „Lepiej zawrzeć związek małżeński niż gorzeć”<sup>38</sup>. Jest więc tu wyraźnie mowa o możliwości uczestniczenia w życiu zakonnym przez niewolnice. Co więcej autor daje podstawę twierdzić, że dobre niewolnice utrzymywały wolność, zwłaszcza gdy wraz ze swą dawną panią tworzyły wspólnotę mniszek. Zdarzało się, że pobożne niewiasty wstępując do klasztorów, czy tworząc nowy dom pociągały za sobą, swoim przykładem, liczną rzeszę niewolnic, dając im w konsekwencji wolność. Ciekawe też są fragmenty pism Hieronima, które mówią o całkowitej równości panującej w takich wspólnotach. „Jeśli która należała do szlacheckiego rodu, nie pozwalano jej mieć towarzyski ze swego domu; jeden był strój wszystkich”<sup>39</sup>. Autor więc nie tylko aprobuje tę równość wzajemną jaka w klasztorze powinna panować, ale usilnie do niej zachęca i zaleca by się nie wynosić, by nie okazywać dowodu swojej pychy.

Obok wspólnot zakonnych żeńskich, w których, w świetle pisma naszego autora, były bez wątpienia i niewolnice, niekiedy w znacznym

<sup>34</sup> Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium, c. 33, PL, T. XXII, col. 418.

<sup>35</sup> Tenże: Epistola LVIII, Ad Paulinum, c. 4, PL, T. XXII, col. 582.

<sup>36</sup> Tenże: Epistola CVIII, Ad Eustochium, c. 20, PL, T. XXII, col. 897–98.

<sup>37</sup> Sobór Chalcedoński z 451 r. can. 4, Mansi 6, 529 nn.

<sup>38</sup> Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium c. 29, PL, T. XXII, col. 415.

<sup>39</sup> Tenże: Epistola CVIII, Ad Eustochium, c. 20, PL, T. XXII, col. 897.

procencie, musimy wspomnieć i o podobnych wspólnotach męskich. Wprawdzie nie mamy na to aż tak wyraźnych dowodów, ale pośrednim świadectwem niech będzie List synodalny bpa Teofila, który Hieronim przetłumaczył na łacinę i zapewne przyjął jego treść. Włączony on jest do zbioru listów Hieronima. Mowa tam jest między innymi o mnichach nitryjskich zarazy orygenizmem i przy tej okazji autor wspomina, że wśród nich była spora liczba niewolników zwiedzionych nadzieją zdobycia pożywienia<sup>40</sup>.

Te wybrane fragmenty wskazują wyraźnie na fakt włączania niewolników do wspólnot zakonnych również męskich, że i oni swoją liczbą, siłą, odgrywali niemałą rolę w wewnętrznych sporach i zatargach poszczególnych klasztorów z władzami kościelnymi, z biskupami terenu, na którym żyli, a nawet jak w tym przytoczonym przez nas wypadku odgrywali rolę w utrzymywaniu się błędnej nauki Orygenesesa. Dlatego właśnie tak ostry jest sąd autora listu o nich. Na pewno jednak byli mnisi niewolniczego pochodzenia zupełnie poprawni i zasługujący na dobrą opinię. Z kontekstu cytowanego już listu Hieronima do Teofila w obronie niewolnika, który otrzymał święcenia duchowne, wynika, że był on też równocześnie mnichem, że przebywał w tej samej co nasz autor wspólnoty<sup>41</sup>. Także przykład wspomnianego wyżej Hylasa, włączonego również do wspólnoty, w której żył Hieronim<sup>42</sup>.

Wypada też wspomnieć, jak wyglądało życie tych wspólnot. Nasz autor w tym zakresie zostawił wiele wnikliwych i ciekawych opisów. Charakteryzują one również w pewnym sensie równość i wzajemny stosunek, jakim cechowało się życie w takiej monastycznej wspólnoty, bez względu na pochodzenie społeczne. Cechowała ich wspólna praca, wspólna modlitwa, jednakowe odzienie, jeden cel<sup>43</sup>.

Podsumowując rolę jaką odegrało życie monastyczne w ówczesnym społeczeństwie i według pism Hieronima — udział niewolników w tym życiu — wypada stwierdzić, że nasz autor był zwolennikiem monastycyzmu, że do niego zachęcał. Widział w nim praktyczne wypełnianie rad ewangelicznych i konkretnych nakazów Chrystusa przejawiającego się między innymi w spojrzeniu i ocenie człowieka pod kątem jego duchowej wartości bez względu na społeczne pochodzenie i fizyczną zależność od innych.

<sup>40</sup> Tenże: Epistola XCII seu Theophili synodica ad Episcopos Palestinos, et ad Cyprios, c. 3, PL, T. XXII, col. 765.

<sup>41</sup> Tenże: Epistola LXXXII, Ad Theophilum, c. 6, PL, T. XXII, col. 739.

<sup>42</sup> Tenże: Epistola III, Ad Rufinum monachum, c. 3, PL, T. XXII, col. 333.

<sup>43</sup> Tenże: Epistola LII, Ad Nepotianum, c. 3, PL, T. XXII, col. 528—529.

## 3. NIEWOLNICY JAKO ŚWIECCY URZĘDNICY

Ostatnim zagadnieniem, które chcemy tu poruszyć, to sprawa niewolników pełniących bardziej odpowiedzialne i ważniejsze niż normalnie funkcje w społeczności świeckiej. Omówimy ten problem opierając się głównie na przekazach, jakie odnośnie tego problemu zostawił nam św. Hieronim. Musimy się zastrzec, iż nie podejmował on na tym odcinku żadnej szerszej dyskusji. Przy różnych okazjach odnotował jedynie fakt istnienia takich niewolników. Nie starał się jednak walczyć o poprawę ich doli, o lepsze życie dla nich, nie było to bowiem konieczne, ponieważ i tak byli oni grupą uprzywilejowaną wśród innych i niekiedy mieli bardzo dobre warunki, a brakowało im do normalnego życia jedynie wolności, a o tę jak wiemy autor upominał się dla wszystkich niewolników bez wyjątku.

W każdym gospodarstwie rolnym, w każdym większym domu rzymskim, gdzie była większa ilość pracujących niewolników musiał być zarządca, który wydawał i odbierał potrzebne narzędzia i materiały, kupował i sprzedawał według instrukcji otrzymanych od właściciela. Bywało, że nawet w czasie jego nieobecności kierował całym gospodarstwem według swojego uznania<sup>44</sup>. W gospodarstwach wielkich zwanych lufundiami, które obejmowały szereg różnych działów, każdy z nich miał swego osobnego rządcę. Stanowili oni jakby kolegium doradców i rządców w interesach i gospodarce swojego pana. Musimy pamiętać, że w takim gospodarstwie pracowały setki, a czasem i tysiące niewolników. Musiał też istnieć oprócz stanowiska rządców — bezpośrednich przełożonych mniejszej czy większej grupy niewolników, cały aparat urzędników administracji. Te wszystkie funkcje były znów obsadzone właśnie przez bardziej wykształconych niewolników i wyzwolenców<sup>45</sup>. Prawo rzymskie nie zapewniało niewolnikom mającym takie czy inne zdolności lub wykształcenie, funkcji eksponowanej, odpowiedzialnej. Mógł ją otrzymać tylko i wyłącznie w zależności od tego czy spodoba się swemu właścicielowi i czy on obdarzy go swoim zaufaniem, powierzając mu tę czy inną funkcję stawiającą go wyżej niż innych niewolników. Bardziej sprawiedliwe warunki i większe możliwości pracy urzędniczej mieli tzw. niewolnicy publiczni, należący do państwa<sup>46</sup>. Spełniali oni te zajęcia różnie, jedni mniej inni bardziej gorliwie. Nie wszyscy niewolnicy mający te jakby wyeksponowane, według ich społecznej możliwości, stanowiska i urzędy doceniali to wyróżnienie. Zapewne niektórzy byli zbyt opieszali, może zrozumieli i pyszni w swoich pracach i obowiązkach, skoro już w Ewangelii Mateusza znajdujemy przypowieść nawiązującą do tego

<sup>44</sup> Tenże: Epistola CXVII, Ad matrem et filiam, c. 8, PL, T. XXII, col. 958.

<sup>45</sup> L. Piotrowicz, jw. s. 712 n., L. Narymunt-Borowicz, jw. s. 129—131.

<sup>46</sup> P. Allard, jw. s. 10, 381—385; K. Kumaniecki, jw. s. 378.

problemu. Nasz autor przedstawiając owego sługę, który źle się wywiązał z powierzonych sobie zadań, tłumaczy dlaczego zasługuje on na naganą i ostrą karę<sup>47</sup>. W oczach Hieronima ten sługa-niewolnik, któremu pan zaufał zostawiając mu swój dobytek, zasługuje ze wszech miar na naganą. „To, co uważał, że powiedział dla usprawiedliwienia siebie, zmienia się w jego własną winę. Jest nazwany niewolnikiem, ponieważ dopuszcza się fałszywego oskarżenia względem pana. Opieszałym i leniwym, ponieważ nie chciał podwoić talentu, tak że z jednej strony jest uznany winnym za pychę, z drugiej strony za zlekceważenie”<sup>48</sup>. Takie słowa służyć mogły konkretnym ludziom, niewolnikom spełniającym ważniejsze funkcje, za przestrożę i upomnienie. W każdym razie autor domaga się uczciwości i solidnego wywiązywania się ze swoich obowiązków. Poucza przy tej okazji takich właśnie rządców i włodarzy oraz ostrzega ich, że muszą być troskliwi i zapobiegliwi<sup>49</sup>. W domach wdów funkcja takiego właśnie zarządcy była szczególnie ważna i przybierała nie zawsze zdrowy charakter. Zarządcy ci siłą rzeczy stawali się jakby gospodarzami, odpowiedzialnymi za wszystko. Oni załatwiali interesy w sprawach gospodarczych, przemysłowych czy handlowych. Widocznie dochodziło nieraz do spoufalenia między nimi a panią, skoro autor nasz w kilku wypadkach przestrzega znane sobie bogate wdowy przed takimi niewolnikami<sup>50</sup>. Ich pozycja w takim domu musiała być wysoka i ważna, oni, mówiąc inaczej, liczyli się. Możliwe, że odgrywali rolę kochanków i faworytów, a jedynie wspomniane w IV paragrafie przeszkody prawne uniemożliwiały im okazywanie tego jawnie. Autor zgadza się, że niekiedy trudno było znaleźć niewolnika, który byłby solidnym i niezarozumiałym. W liście do Furi i wspomina, że niektóre wdowy skarżą się na brak gospodarza, że rozprasza się im dziedzictwo, że nie ma nikogo, kto byłby odpowiedzialny za całość, że niewolnik obelżywie się odnosi<sup>51</sup>. Byli jednak i słudzy uczciwi, tacy, którzy podobnie jak dwaj ewangeliczni włodarze i rządcy pańskiej majątności potrafili zwiększyć jego majątek. Autor komentuje ten fragment twierdząc, że wprawdzie dwaj zasłużyli na nagrodę i ten, który pomnożył 5 talentów i ten, który podwoił dwa talenty, to jednak większa nagroda należy się temu, który więcej wypracował dla swojego pana<sup>52</sup>. Takie ujęcie problemu przez na-

<sup>47</sup> Hieronimus: *Commentariorum in Evangelium Matthei Liber IV, cap. XXV, ver. 24—25*, PL, T. XXVI, col. 187.

<sup>48</sup> Tamże, ver. 26—28, col. 187—188.

<sup>49</sup> Tenże: *Commentariorum in Evangelium Matthei Liber IV, cap. XXV, ver. 50—51*, col. 185.

<sup>50</sup> Tenże: *Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 8*, PL, T. XXII, col. 730; por. *Epistola LIV, Ad Furiam, c. 13*, PL, T. XXII, col. 556.

<sup>51</sup> Tenże: *Epistola LIV, Ad Furiam, c. 15*, T. XXII, col. 557.

<sup>52</sup> Tenże: *Commentariorum in Evangelium Matthei Liber IV, cap. XXV, ver. 26—28*, PL, T. XXVI, col. 188.



szego autora staje się jaśniejsze, gdy w jego pismach dostrzeczemy inny jeszcze motyw, mianowicie problem przydatności. Nie należy więc patrzeć na miły wygląd, na sprawy zewnętrzne, ale pamiętać należy, że pierwszorzędnym kryterium wyboru służby do swej współpracy, do bardziej zaufanych funkcji, powinny być według Hieronima dobre obyczaje i umysł, a więc przydatność kandydata, jego zdolności. Przy tej okazji zaleca wdowom wybieranie raczej eunuchów do takich funkcji<sup>53</sup>. Komentowana przez naszego autora przypowieść o nielitościwym dłużniku podsuwa nam jeszcze jeden wydaje się ważny moment — posiadania przez takich zaufanych niewolników pewnej sumy pieniędzy, dysponowania nimi, pożyczania jej innym<sup>54</sup>. Ci właśnie niewolnicy mieli największe możliwości zebrania pewnej sumy pieniędzy potrzebnej na wykup siebie i ewentualnie swojej rodziny z niewoli. Zresztą nieraz i bez tego za jakieś zasługi i w formie łaski byli wyzwalani. Ich los był najmniej bolesny i niekiedy nie różnił się od sposobu życia przeciętnych wolnych ludzi. Opracowania z zakresu historii państwa rzymskiego, omawiając kwestię niewolniczą podają, że kompetencje niewolników, będących urzędnikami np. bankowymi w zastępstwie swoich panów, były czasem bardzo rozległe. Ci niewolnicy byli jakby osobnym stanem urzędniczym mimo przynależności do stanu niewolniczego<sup>55</sup>. Hieronim nie dziwił się temu, że niewolnik może spełniać ważne i odpowiedzialne funkcje. Przytacza nawet przykłady tych, którzy z niewolników i poddanych stali się wielkimi. W liście do Salwiny wspomina Józefa egipskiego, który dzięki swoim zdolnościom „został tak wyróżniony, że stał się drugim po faraonie człowiekiem”<sup>56</sup>. Podobnie Daniel oraz trzej młodzieńcy biblijni chociaż w niewoli jednak do możliwych w państwie należeli<sup>57</sup>.

Byli również prywatni niewolnicy cesarza, jego zaufani, spełniający specjalne, powierzone im funkcje. Cieszyli się wielkim poważaniem i należy sądzić, że niekiedy mieli poważne wpływy nawet na bieg państwowych i politycznych wypadków. Oprócz niewolników należących do prywatnych osób istniała w rzymskim systemie rządów grupa ludzi nosząca miano *servi publici*. Byli to niewolnicy będący własnością państwa. W pewnym stopniu przydzielani oni byli wyższym urzędnikom państwowym jako ich sekretarze lub pomocnicy<sup>58</sup>. Skądinąd wiemy, iż do grupy

<sup>53</sup> Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 13, PL, T. XXII, col. 1117.

<sup>54</sup> Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei Liber III, cap. XVIII, ver. 23, PL, T. XXVI, col. 132.

<sup>55</sup> T. Mommsen, Historia Rzymska, jw. T. II s. 320 n. T. Manteuffel, jw. s. 14.

<sup>56</sup> Hieronimus: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 2, PL, T. XXII, col. 725—726.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Hieronimus: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, PL, T. XXII, col. 726; Por. B. Lapicki, jw. s. 127.

uprzywilejowanych niewolników należeli wszelkiego rodzaju artyści, rzeźbiarze, malarze, architekci, bibliotekarze i konserwatorzy dzieł sztuki, pisarze i literaci, nauczyciele. To, że niewolnik mógł być nauczycielem, potwierdza nasz autor w liście do Florencjusza, w którym wspomina o niewolniku, będącym nauczycielem jego syna. Na uwagę zasługuje tu dość daleko posunięta swoboda i samodzielność, z jaką ten niewolnik spełniał swoje dydaktyczne funkcje wobec wolnego chłopca<sup>59</sup>.

Z tego co omówiliśmy wyżej wynika, że Hieronim nie brał za cel swojego oddziaływania interwencji w poprawę warunków bytowych tej najbardziej uprzywilejowanej grupy niewolników. Co więcej, można z pewną ostrożnością powiedzieć, że częściej niż u innych niewolników widział u nich błędy i zaniedbania, a wyjawiając je, miał nadzieję, że skorzystają z tej przestrogi. Niewielka ilość interesujących nas tekstów, ich sporadyczność, każe przypuszczać, że według Hieronima ten problem nie był najważniejszy, że nad tymi sprawami przeszedł on jak gdyby do porządku dziennego, nie wglębiając się w to skądinąd istotne zagadnienie roli, jaką ci niewolnicy spełniali w społeczności państwowej.

Reasumując to co powiedzieliśmy w tym rozdziale o nadzwyczajnych funkcjach niewolników w społeczności kościelnej i państwowej, w świetle pism św. Hieronima, możemy stwierdzić, że mimo wszystko był on zwolennikiem dopuszczania niewolników do pełnego udziału w normalnym życiu państwowym i kościelnym. Nie tylko, że nie sprzeciwiał się temu, by otrzymywali oni święcenia duchowe, by prowadzili życie zakonne, ale jak widzieliśmy na przykładzie tekstów, bronił ich w tym zakresie i popierał. Także gdy chodzi o możliwość powierzania niewolnikom odpowiedzialnych funkcji świeckich, mimo pewnej ostrożności, sam podsuwa przykłady szlachectwa i solidności w niewoli.

#### ZAKOŃCZENIE

Podsumowując wypowiedzi św. Hieronima na temat niewolnictwa, możemy sami ocenić, w jakim stopniu i w jakim zakresie, przyczyniły się one do wpływu chrześcijańskich poglądów na życie. Wypowiedzi te, jak zaznaczyliśmy w tekście niniejszej rozprawy, nie stanowią głównego tematu i pierwszorzędного zagadnienia w zestawie poruszanych przez naszego autora problemów; należą jednak do tych kwestii, które w jego pismach zajmowały sporo miejsca, do których często, przy różnych okazjach, nawracał i, co najważniejsze, starał się nadać im charakter spraw,

<sup>59</sup> Tenże: Epistola V, Ad Florentium, c. 3, PL, T. XXII, col. 337.

co do których szukał rozwiązania i podsuwał do realizacji swoje, mniej czy bardziej własne, ale przemyślane przez siebie wzory.

Autor występując przeciw niewolnictwu jako instytucji społeczno-gospodarczej, nie posłużył się metodą rewolucyjną. Zdawał sobie bowiem sprawę, że na takie wystąpienie nie pozwalała sytuacja polityczna i gospodarcza tego okresu. Gwałtowne rozwiązanie zagadnienia niewoli pociągnęłoby za sobą niechybny upadek całego systemu nie tylko gospodarczego, ale i politycznego. Hieronim pragnął, by proces przemiany stosunków społeczno-gospodarczych dokonał się dzięki społeczeństwu odpowiednio urobionemu i przygotowanemu. Ten właśnie cel miały jego pisma, jego listy, rozprawy, komentarze. Głosił wolność i równość wewnętrzną i na tej samej zasadzie opierał swoją naukę o konieczności zniesienia niewoli. Uważając wszystkich za równych wewnątrznie był zdania, że ta świadomość równości musi z siłą konsekwencji sprowadzić także i zmiany zewnętrzne, że musi z czasem doprowadzić do powszechnej równości i wolności w znaczeniu zewnętrznym. Wiedział, że jest to proces długotrwały, dlatego przy różnych okazjach starał się od zaraz, natychmiast oczyszczać praktyczny stosunek wolnych do niewolników z licznych nadużyć niezgodnych zarówno z prawem natury, jak też z nauką Ewangelii. Przewodnym jednak motywem jego nauki w tym zakresie jest podkreślanie równej godności człowieka wolnego i niewolnika.

Jak to zaznaczyliśmy już wyżej, wypowiedzi Hieronima nie miały co prawda rewolucyjnego wydźwięku, ale jego moralnie zdrowe i umiarkowane miały tym bardziej większą szansę powodzenia i można stwierdzić, że w dużym stopniu i w szerokim zakresie przyczyniły się w okresie czynnej działalności autora, a także i później, do wyrobienia i ugruntowania nowych spojrzeń i poglądów na zagadnienie niewolnictwa, będącego konsekwencją niesprawiedliwych stosunków społeczno-gospodarczych i niezgodnego z Ewangelią spojrzenia na człowieka.

Niniejsze opracowanie zostało podyktowane chęcią przyczynienia się do poznania roli, jaką na odcinku problemów społecznych związanych z niewolnictwem, spełnił Hieronim, a mówiąc ogólniej chrześcijaństwo. Wśród niewielu i często fragmentarycznych opracowań dotyczących tego zagadnienia, niniejsza rozprawa jest nowym wkładem w rozświetlenie i pogłębienie problemu wymagającego w dalszym ciągu wnikliwych badań i sumiennych opracowań zarówno poszczególnych, znanych nam świadków chrześcijańskiej Tradycji, jak i orzeczeń synodów kościelnych. Konieczne są również opracowania traktujące ten problem syntetycznie, całościowo, dając bardziej autorytatywne sformułowania nauki chrześcijańskiej w odniesieniu do tych zagadnień.

DIE FRAGE DER SKLAVEREI IM LICHTE DER SCHRIFTEN  
DES HL. HIERONYMUS

ZUSAMMENFASSUNG

Die Schriften des hl. Hieronymus (343—419) behandeln u.a. viele soziale Fragen, darunter auch das Problem der Sklaverei, das den Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes bildet. Sie zeugen von einem grossen Interesse der Kirchenväter und der christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte für diese Fragen.

Der Aufsatz besitzt vornehmlich den Charakter einer Interpretation. Er stützt sich vor allem auf das erforschte Quellenmaterial, das in der grossen Sammlung der Schriften des hl. Hieronymus enthalten ist. Zwecks einer besseren Darstellung seiner Ansichten wurden sie mit den Aussagen anderer Kirchenväter und christlicher Schriftsteller sowie mit der offiziellen Stellungnahme der Staats- und Kirchenbehörde (*Codex Theodosianus* und die Dokumente der kirchlichen Synoden) verglichen. Auch die neueste Literatur, sowohl die polnische als auch die ausländische, welche die hier behandelte Frage betrifft, lieferte einen ziemlich allseitigen Hintergrund für Vergleichen und Wertschätzungen des Standpunktes, den der hl. Hieronymus einnahm, und der Rolle, die er bei der Gestaltung neuer Begriffe und der sich langsam aber stetig verändernden Denkungsart der christlichen Gesellschaft bezüglich der verwickelten und schwierigen Frage der Sklaverei spielte.

Der Aufsatz gliedert sich in fünf Kapitel. Das erste macht mit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Daseinsform im römischen Imperium des 4. und 5. Jahrhunderts bekannt, darin auch mit dem rechtlichen Hintergrund der hier behandelten Frage und mit der Stellung der Christen jener Epoche zu den Sklaven. Dadurch wird die wertende Vergleichung der vom Christentum vertretenen Gedanken mit dem damaligen Ansichten erleichtert, die sich in den Akten der gesetzgebenden Gewalt und in der Gesellschaft in Sachen des hier behandelten Problems geäussert wurden.

Im zweiten Kapitel wird die Lehre des hl. Hieronymus betreffend die persönliche Freiheit und Unfreiheit dargestellt, wobei auch seine These vom geringen Wert der persönlichen Freiheit angesichts ihrer Verbundenheit mit der Knechtschaft der Sünde besprochen wird. Hier wird auch das gegenseitige Verhältnis zwischen Freien und Unfreien sowie die Frage der Freilassung der letzteren behandelt.

Im dritten Kapitel wird das Problem der Sklavenarbeit in der Auffassung des hl. Hieronymus besprochen, mit dem Hinweis auf die seiner Ansicht nach allgemein gültige Arbeitspflicht, auf das Wesen und den Sinn der Sklavenarbeit und auf das Problem des Eigentums.

Ganz neu und von niemand bisher bearbeitet ist das Problem der Familie bei den Sklaven, ihre Existenz und Lebensbedingungen. Dieser Lebensabschnitt bei den Sklaven, wie auch die Frage ihrer Ehe und ihrer Kinder, wird im vierten Kapitel besprochen.

Im letzten, fünften Kapitel, ist die Problematik der aussergewöhnlichen Ämter der Sklaven in der staatlichen und kirchlichen Gesellschaft, also in den von ihnen bekleideten Stellungen als Beamte, als Geistliche oder Mönche, wie sie der hl. Hieronymus beschrieben hat, dargestellt. Es muss festgestellt werden, dass auch dieses Problem bisher noch nicht bearbeitet wurde.

## WYBÓR PATRIARCHÓW W ŚWIETLE AKTUALNIE OBOWIĄZUJĄCEGO PRAWA DLA KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

**Treść:** — Wstęp. — I. Patriarchat *sede vacante* i jego administrator. 1. Zawakowanie stolicy patriarszej. 2. Rola administratora w okresie wakansu. 3. Zwołanie synodu wyborczego. — II. Procedura wyboru patriarchy. 1. Wyznaczenie urzędników synodalnych. 2. Przysięga elektorów. 3. Przebieg głosowania. 4. Zakończenie głosowania. — III. Czynności powyborecze. 1. Oświadczenie woli elekta. 2. Intronizacja. 3. Zawiadomienie papieża o elekcji i prośba o paliusz. — IV. Wniosek *de tege conduda*. — *Résumé*.

### WSTĘP

Problem wyboru wschodnich patriarchów poprzez całe dzieje Kościoła, poczynając od I Soboru Nicejskiego (325) aż po nowe prawo osobowe dla katolickich Kościołów wschodnich, ogłoszone przez Piusa XII Motu proprio *Cleri sanctitati* (1957)<sup>1</sup>, stanowi jeden z głównych i charakterystycznych rysów wschodniej organizacji kościelnej. Jakkolwiek w niniejszym artykule zamierzamy ukazać ten problem według prawa kanonicznego obowiązującego dziś, to jednak — celem lepszego zrozumienia nowych przepisów — będziemy zmuszeni niejednokrotnie sięgnąć do źródeł historycznych. Zresztą dawne przepisy prawa w tej materii zachowały w znacznej mierze i dzisiaj swoją moc obowiązującą. Nadto studium o wyborze wschodnich patriarchów w świetle autentycznego prawa wschodniego, jakie obowiązywało na przestrzeni pierwszych 10 wieków<sup>2</sup>, stwarza szerokie ramy dla kanonicznej interpretacji prawa nowożytnego. Wreszcie ujęcie interesującej nas problematyki w aspekcie historycznym, choćby tylko pobieżne, pozwoli na postawienie wniosku co do *legis ferendae*. Sobór Watykański II, stawiając swoim dekretem *Orientalium Eccle-*

<sup>1</sup> Jednym z działów nowej kodyfikacji prawa kanonicznego dla katolickich Kościołów wschodnich jest prawo osobowe (*De personis pro Ecclesiis Orientalibus*), promulgowane 15 VIII 1957 r., z mocą wiążącą od 25 III 1958 r. — *AAS* 49 (1957) 433—603. Nowe kanony stwarzają prawo patriarsze wspólne i jednolite i w dużej części znoszą dotychczasowe prawa partykularne. W niektórych partiach lepiej precyzują one prawa patriarchów, w innych dawne prawa ograniczają *in se* lub w ich wykonywaniu. Natomiast przepisy prawne regulujące wybór patriarchów, które tu interesują nas najbardziej, wskazują na wyjątkową pozycję, jaką zajmują oni w swoich Kościołach względem duchowieństwa i wiernych patriarchy oraz poza nim.

<sup>2</sup> Por. E. Przekop: Wybór wschodnich patriarchów w I tysiącleciu Kościoła. *Studia Warmińskie* 1973 T. X s. 259—275.

*siarum*<sup>3</sup> wymóg szukania nowych rozwiązań dla życia dzisiejszych Kościołów patriarchalnych — w oparciu jednak o ich starodawne tradycje — poleca tym samym podjęcie gruntownego studium ich przeszłości, zwłaszcza okresu całkowitej jedności Kościoła.

W poniższych wywodach zajmiemy się najpierw prawną sytuacją patriarchatu w czasie jego wakansu, a szczególnie rolą jaką wypełnia w tym wyjątkowym okresie administrator. Następnie zapoznamy się z samą procedurą wyborów na urząd patriarchalny stosowaną przez synod elekcyjny. W końcu zostaną omówione te czynności, których należy dopełnić po wyborze patriarchy. Główny nacisk zostanie położony na sprawę zatwierdzenia elekcji patriarchalnej przez papieża, a to z uwagi na istotny wpływ tej konfirmacji na wykonywanie władzy przez nowo wybranego patriarchę.

## I. PATRIARCHAT SEDE VACANTE I JEGO ADMINISTRATOR

Zabierając się do omawiania wyborów na urząd patriarchalny nie sposób pominąć te kanony, które regulują prawną sytuację patriarchatu w okresie wakansu. W tym wyjątkowym dla niego czasie władzę przejmuje na siebie tymczasowy zarządca, najczęściej zwany administratorem patriarchatu. Do niego właśnie należy zwołanie biskupów na synod wyborczy, który zdecyduje kto ma być nowym pasterzem.

### 1. ZAWAKOWANIE STOLICY PATRIARSZEJ

Patriarchat, tak jak każde biskupstwo, może zawakować w potrójny sposób, mianowicie: przez śmierć dotychczasowego patriarchy, na skutek zrzeczenia się urzędu przez patriarchę, z powodu depozycji patriarchy, przeprowadzonej przez papieża lub sobór powszechny<sup>4</sup>.

Nie trzeba się rozwodzić nad tym, że z chwilą śmierci stolica patriarchalna wakuje siłą samego faktu. Jest to zresztą najczęściej spotykany wypadek zawakowania patriarchatu, ponieważ urząd patriarchalny w Kościołach wschodnich z reguły nadaje się dożywotnio. Nie też dziwnego, iż wśród przyczyn opróżnienia stolicy patriarchalnej synody partykularne najczęściej wymieniają ten właśnie powód<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Dekret o Katolickich Kościołach Wschodnich (*Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis*) został opublikowany 21 XI 1964 r. — AAS 57 (1965) 76—89; por. Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968 s. 278—285.

<sup>4</sup> *Cleri sanctitati*, c. 306, 468, § 1.

<sup>5</sup> Przykładem tego są uchwały synodalne Syryjczyków z 1883 r., Maronitów z 1736 r. i Chaldejczyków z 1853 r. Por. *Collectio Lacensis, Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum*, (= *Collectio Lacensis*), T. I—VII. Friburgii-Brisingoviae

Wakans patriarchatu może zaistnieć także i wtedy, gdy patriarcha złoży rezygnację ze swego urzędu, zaś papież takową przyjmie. Źródła historyczne podają, że *Stolica Apostolska* zmuszona była upominać niektórych patriarchów za to, że składali rezygnację bez jej wiedzy i przyzwolenia. W taki sposób zareagował np. pap. Benedykt XIV<sup>6</sup> w r. 1754, a w 104 lata potem pap. Pius IX, gdy nie chciał przyjąć rezygnacji z rąk antiocheńskiego patriarchy Klemensa<sup>7</sup>. W pewnych wypadkach mogłoby dojść do milczącego zrzeczenia się urzędu ze strony patriarchy, na przykład gdyby tenże dopuścił się czynów przewidzianych w kan. 130<sup>8</sup> nowej kodyfikacji wschodniej.

Wreszcie do zawakowania stolicy patriarszej mogłoby dojść na skutek zdeponowania patriarchy przez papieża lub sobór powszechny. W dokumentach *Stolicy Świętej*, zwłaszcza z okresu pierwszych 10 wieków, napotykamy przykłady w ten sposób przeprowadzonej depozycji wschodnich patriarchów. Taki los spotkał na przykład aleksandryjskiego patriarchę Piotra Monga. Powodem depozycji w tym wypadku było przyjęcie przez niego w r. 477 sakry z rąk potępionych heretyków<sup>9</sup>. Wkrótce potem w r. 484 — z powodu wątpliwej wiary i za sprzyjanie heretykom — pap. Feliks III złożył z urzędu bizantyjskiego patriarchę Akacjusza<sup>10</sup>. Powszechnie znany jest wypadek z r. 863, kiedy to Synod Rzymski pod przewodnictwem papieża ogłosił formalnie depozycję patriarchy Focjusza

1870—1893; T. III, s. 340; *Fonti, Codificazione Canonica Orientale* (= *Fonti*), Series II, fasc. 1—26, Typis Polyglottis Vaticanis 1941; fasc. 16, s. 217; M. Głowacki: *Wybór patriarchów w Kościołach katolickich wschodnich w świetle obowiązującego prawodawstwa*, Lublin 1971, (maszynopis) s. 25.

<sup>6</sup> Papież dał temu wyraz w przemówieniu na konsystorzu 22 VI 1754 r. w następujących słowach: „[...] abdicacionem nullam atque irritam fuisse, quia factam nullo prius ad Apostolica Sede permissu obtento” (*Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, T. I, Romae 1907 s. 433).

<sup>7</sup> *Fonti* II, XV, 682: „[...] Noscis te omnino debuisse nos primum consulere tamquam dimissionem ad nos mittere ac nostrum expectare responsum, cum ad supremam nostram apostolicam auctoritatem spectat episcopos constituere eosque a propriae ecclesiae vinculo solvere”.

<sup>8</sup> *Cleri sanctitati*, c. 130: „Ob factam renuntiationem ab ipso iure admissam quaelibet officia vacant ipso facto, et sine ulla declaratione si clericus”: złoży profesję w zakonie, zaniedba objęcia urzędu w terminie wyznaczonym przez prawo lub zwierzchnika, przyjmie inny urząd kościelny, którego nie można pełnić równocześnie z już posiadanym, publicznie odstąpi od wiary, zawrze lub jedynie usiłuje zawrzeć małżeństwo, choćby tylko cywilne, będąc żonaty odważy się przyjąć wyższe święcenia, dobrowolnie wstąpi do wojska, porzuci strój duchowny a upomniany przez zwierzchnika w ciągu miesiąca nie poprawi się, wreszcie porzuci nieprawnie rezygnację po upomnieniu nie powróci ani nie usprawiedliwi swej nieobecności. Nie wydaje się jednak, by wszystkie wypadki milczącego zrzeczenia się urzędu w tym kanonie wyliczone mogły *de facto* odnosić się do patriarchy.

<sup>9</sup> *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (an. c. 90) ad Coelestinum III (+1198)*, *Fontes*, Series III, Vol. I, t. 1: *Introductio, textus actorum, additamentum, appendix (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis)*, (=APR I), Typis Polyglottis Vaticanis 1943 s. 312, przyp. 1; por. E. Przekop: *Problem legalności wyboru patriarchów wschodnich w I tysiącleciu Kościoła. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1973, (maszynopis) s. 177—180.

<sup>10</sup> E. Przekop, *Problem legalności*, jw. s. 181.

i nakazał Ignacemu powrót na katedrę w Konstantynopolu — z tym zastrzeżeniem, że gdyby Focjusz przeciwstawił się powrotowi Ignacego na urząd, wówczas zostanie jeszcze ekskomunikowany<sup>11</sup>. W II tysiącleciu Benedykt XIV zasuspendował nowo wybranego patriarchę Maronitów, powołując na jego miejsce Szymona, arcybiskupa Damaszku<sup>12</sup>. Identycznie postąpił w r. 1818 pap. Pius VII pozbawiając urzędu chaldejskiego patriarchę Jana Hormeza pismem, w którym równocześnie naznaczył — do chwili wyboru nowego patriarchy — tymczasowego rządycę w osobie Augustyna Hindi<sup>13</sup>.

Jest rzeczą oczywistą, że papież, następca św. Piotra w prymacie, posiadając najwyższą i powszechną władzę jurysdykcyjną nad całym Kościołem, a więc nad wszystkimi pasterzami i wiernymi, a także nad każdym z nich z osobna, mógłby i dzisiaj zarządzić depozycję patriarchy. Wskazuje na to choćby dotychczasowa analiza kanonów, a zwłaszcza kan. 306, który stanowi, że *sedes patriarchalis vacat ad normam c. 468, § 1*<sup>14</sup>.

## 2. ROLA ADMINISTRATORA W OKRESIE WAKANSU

### A. Osoba administratora

W okresie wakansu stolicy patriarchalnej zarząd patriarchatem — zgodnie z kan. 307<sup>15</sup> — przejmuje najstarszy sakrą biskup rezydujący stale przy kurii patriarchalnej, chyba że prawo partykularne wyznacza inną osobę na stanowisko administratora<sup>16</sup>. W wypadku, gdy administratora wybiera się drogą zwykłego głosowania, zastosowanie ma list apostolski Piusa VII *Reversurus* z 12 VII 1867 r., którym papież zdecydował, że elekcja tymczasowego rządycy patriarchatu należy wyłącznie do biskupów danego patriarchatu<sup>17</sup>. Jak w każdej innej sprawie, tak i w tej, ostateczna decy-

<sup>11</sup> ARP I, s. 642; por. F. Dvornik: *Le schisme de Photius, Histoire et légende*. Paris 1951 s. 153 n.; E. Przekop, *Problem legalności*, jw. s. 228.

<sup>12</sup> *Fonti II*, XII, 520.

<sup>13</sup> M. Głowacki, jw. s. 29, przyp. 1.

<sup>14</sup> Kanon ten brzmi następująco: „*Sedes episcopalis vacat Episcopi morte, expressa renuntiatione a Romano Pontifice acceptata [...], tacita renuntiatione ad normam c. 130, translatione ac privatione Episcopo intimata*”.

<sup>15</sup> „*Vacante sede patriarchali administratio patriarchatus [...] transit, salvo iure particulari, ad Episcopum ordinatione antiquiorem inter eos qui officium cum residentia in curia patriarchali obtinent*”. Por. J. Madey: *Le patriarcat Ukrainien. Vers la perfection de l'état juridique actuel*, Romae 1971 s. 166.

<sup>16</sup> Na przykład u Armeńczyków zostaje nim wikariusz patriarchy, podobnie jest u Syryjczyków, u Melchitów zaś *ipso iure* — każdorazowy metropolita Tyru, *de facto* jest nim obecnie najstarszy sakrą biskup patriarchatu. Identycznie jak u Melchitów rzecz się ma w patriarchatach: chaldejskim i koptyjskim. Wreszcie u Maronitów funkcję administratora pełni pierwszy święceniami biskup rezydujący na stale w kurii patriarchy i będący jego wikariuszem (por. M. Głowacki, jw. s. 30).

<sup>17</sup> *Collectio Lacensis*, II, 571: „*Vacante Sede patriarchali nemini umquam, qui episcopali caractere non fulgeat fas sit suffragium ferre in electione vicarii, qui vacantem patriarchatum gubernet atque administret*”.



zja co do osoby administratora należy do Stolicy Apostolskiej, która może zamianować własnego kandydata<sup>18</sup>.

#### B. Zarząd patriarchatem

Zasadniczym obowiązkiem administratora ma być zarząd całym patriarchatem, a przede wszystkim spoczywa na nim obowiązek powiadomienia Stolicy Apostolskiej, wszystkich biskupów patriarchatu, nawet tytularnych, a także innych hierarchów miejsca, z wyjątkiem syncellów, o zawakowaniu patriarchatu<sup>19</sup>. Ma on również zadbać o to, aby zachowywano skrupulatnie przepisy regulujące życie religijne patriarchatu<sup>20</sup>. Jakkolwiek administrator posiada pełną władzę jurysdykcyjną patriarchy we wszystkich sprawach, zarówno doczesnych, jak i duchowych swego Kościoła, z prawem wykonywania różnego rodzaju reskryptów Stolicy Świętej<sup>21</sup>, to jednak nie może on w tym czasie dokonywać żadnych zmian w patriarchacie<sup>22</sup>. Administrator patriarchatu nie ma również władzy pozbawienia urzędu wikariusza generalnego, chociażby ten nie miał sakry biskupiej<sup>23</sup>. Spod kompetencji administratora wyjęte są nadto te sprawy, które mogą być rozstrzygane jedynie powagą synodu patriarchalnego lub synodu wyborczego<sup>24</sup>. Wreszcie z racji pełnionej funkcji należy się administratorowi na czas trwania wakansu precedencja przed wszystkimi metropolitami, arcybiskupami i biskupami; pozbawiony jest jednak tego pierwszeństwa podczas synodu elekcyjnego<sup>25</sup>, mimo iż sam go zwołuje.

### 3. ZWOŁANIE SYNODU WYBORCZEGO

Jedną z głównych czynności, której ma dokonać administrator, jest zwołanie przyszłego synodu elekcyjnego. Obowiązek ten nakłada na administratora Motu proprio *Cleri sanctitati* w kan. 30, § 3<sup>26</sup>. W większym arcybiskupstwie zaś zwołanie synodu wyborczego przysługuje najstarszemu spośród metropolitów, a w ich braku obowiązek ten należy do pierwszego święceniami biskupa<sup>27</sup>.

<sup>18</sup> Por. *Cleri sanctitati*, c. 307.

<sup>19</sup> Tamże, c. 308, 1°: „Vocationis nuntium statim Sedi Apostolicae omnibusque ac singulis patriarchatus episcopis, etiam titularibus, ceterisque locorum Hierarchis, exceptis Syncellis, communicare”.

<sup>20</sup> Tamże, c. 308, 2°.

<sup>21</sup> Tamże, c. 310, § 1, 1°.

<sup>22</sup> Tamże, § 2: „Administrator patriarchatus sede vacante nihil innovet”.

<sup>23</sup> Tamże, c. 311, § 2.

<sup>24</sup> Tamże, § 1: „[...] nisi consentientibus vel auditis Episcopis in Synodo patriarchali vel Synodo electionum congregatis”.

<sup>25</sup> Tamże, c. 312: „Administrator patriarchatus sede vacante praecedit Metropolitanis, Archiepiscopis, Episcopis ceterisque patriarchatus Hierarchis, non autem in ipsa synodo de electione Patriarchae”.

<sup>26</sup> W kanonie tym czytamy: „Patres Synodi ad normam can. 221 convocare, ac cetera omnia, ad Synodum de Patriarchae necessaria, diligenter ac fideliter disponere”.

<sup>27</sup> Por. tamże, c. 325, § 3, 1°; J. Madey, jw. s. 166.

## A. Miejsce synodu

Elekcja nowego patriarchy winna się z reguły odbywać w rezydencji patriarchalnej (lub w jednej z nich). Prawo jednak dopuszcza możliwość dokonania wyboru w innym bardziej dogodnym miejscu. W tym celu administrator winien zasięgnąć opinii, nawet drogą listowną, u innych ojców synodu<sup>28</sup>.

## B. Czas zwołania synodu

Zebranie elekcyjne biskupów powinno się odbyć nie dalej, jak w ciągu miesiąca od śmierci poprzedniego patriarchy, chyba że prawo partykularne wyznacza krótszy termin<sup>29</sup>. Jeżeli chodzi np. o dyscyplinę melchicką w tym względzie, nie określa ona ściśle terminu odbycia synodu. Dokumenty źródłowe mówią tylko, że należy go zwołać „możliwie najwcześniej”<sup>30</sup>, albo że po pogrzebie patriarchy „biskupi winni udać się do miejsca przeznaczonego na zgromadzenie elekcyjne biskupów”<sup>31</sup>. Tę samą myśl wyraża również i Synod Jerozolimski z 1849 r.<sup>32</sup>. Natomiast u Maronitów wybór nowego patriarchy ma miejsce 10 dnia od zawakowania stolicy patriarchalnej<sup>33</sup>, zaś u Koptów jeszcze szybciej, gdyż w 5 dni po śmierci patriarchy<sup>34</sup>.

## C. Członkowie synodu elekcyjnego

Do wzięcia udziału w synodzie elekcyjnym są zobowiązani wszyscy bez wyjątku biskupi patriarchatu, także tytularni, jak również biskupi już wybrani i zatwierdzeni, choćby nie zdążyli jeszcze przyjąć sakry<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> *Cleri sanctitati*, c. 222: „Synodus coadunari debet in ipsa patriarchali residentia, aut alio loco ab Administratore patriarchatus, auditis, etiam per litteras, Patribus synodi, designando”; por. J. Madey, jw. s. 166, Dawne prawo partykularne, na przykład u Maronitów (*Collectio Lacensis*, II, 341), również pozwalało na przeniesienie synodu elekcyjnego poza stolicę patriarchatu, gdyby w mieście panowała np. zaraza, wojna itp. Niektóre synody partykularne wskazują na kościół jako na miejsce obrad synodu elekcyjnego (por. S. Zajkowski: *Stosunki prawne w Kościele wschodnim za pontyfikatu Benedykta XIV*. Lublin 1932 s. 16 (praca doktorska w maszynopisie w posiadaniu autora).

<sup>29</sup> *Cleri sanctitati*, c. 223: „Synodi coadunatio fieri debet non ultra mensem a die vocationis, firmo iure particulari brevius tempus statuente”; J. Madey, jw. s. 166, przyp. 9.

<sup>30</sup> *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, ed. J. B. Mansi, Florentiae-Venetis-Parisiis-Lipsiae 1759 (= Mansi), T. XLVI, 747.

<sup>31</sup> *Synodus Carcafensis an. 1806* (Mansi, T. XLVI, 784).

<sup>32</sup> Tamże, kol. 1076.

<sup>33</sup> *Collectio Lacensis*, II, 340: „Decima die fit Synodus Metropolitanorum et Episcoporum eorumque, qui ius suffragii ferendi habuerint in ecclesia patriarchali”.

<sup>34</sup> M. Głowacki, jw. s. 34, przyp. 6.

<sup>35</sup> *Cleri sanctitati*, c. 224, § 1: „In electione Patriarchae voce activa fruuntur omnes et soli eiusdem patriarchatus Episcopi, etiam titulares, legitime electi atque confirmati, etsi episcopali characterem non aucti”. Oczywiście z wyjątkiem: osób niezdolnych do działań ludzkich, dotkniętych cenzurą lub infamią prawną *post sententiam declaratoriam vel condemnatoriam*, tych, którzy przystąpili publicznie do sekty heretyckiej lub schizmatycznej, wreszcie pozbawionych głosu czynnego na skutek wyroku sądowego lub przez prawo powszechne czy partykularne (tamże,

Duchowni nie posiadający święceń biskupich, a tym bardziej ludzie świeccy, nie mogą brać udziału w wyborach patriarchy. Odrzuca się w tym względzie dawne zwyczaje i słusznie nabyte przywileje<sup>36</sup>. W kanonie tym zawarta jest niewątpliwie aluzja do dawnych przywilejów wschodnich I tysiąclecia, kiedy to patriarchów wybierało duchowieństwo i lud<sup>37</sup>. Praktyka ta znana była jeszcze i w wiekach następnych. Pap. Benedykt XIV z okazji nadania paliusza ormiańskiemu patriarche Jakubowi (23 IX 1750 r.) stwierdził, że został on wybrany na pasterza zgodnie z dyscypliną wschodnią przez ormiańskich biskupów i lud<sup>38</sup>. Nie zakwestionował ważności wyborów — dokonanych przez biskupów, duchowieństwo i lud — pap. Pius VI, gdy w r. 1783 zatwierdzał patriarchę Kościoła syryjskiego. W kilka lat później (1791) Kongregacja Rozkrzewiania Wiary także dla Kościoła syryjskiego zarządziła, że odtąd patriarchę wybierać będą tylko sami biskupi<sup>39</sup>. Wreszcie pap. Pius IX ustalił (w r. 1873), że prawo wyboru patriarchy w Kościołach wschodnich przysługuje wyłącznie biskupom patriarchatu i nikomu więcej<sup>40</sup>. Na tym samym stanowisku stanęła nowa kodyfikacja wschodnia, która w wyżej zacytowanym kan. 224, § 2 wykluczyła od uczestnictwa w synodzie elekcyjnym nie tylko świeckich, lecz także i duchownych bez sakry biskupiej, chyba że ci ostatni zostali już na biskupstwo wyznaczeni i zatwierdzeni<sup>41</sup>.

c. 109, § 1). Jeżeli do głosowania byłby dopuszczony ktoś z wyżej wymienionych, nieważny byłby jego głos, ale nie sam wybór, chyba że po odrzuceniu takiego głosu kandydat nie uzyskałby wystarczającej liczby głosów oraz gdyby świadomie dopuszczono do głosowania ekskomunikowanego po wyroku skazującym lub orzekającym (tamże, c. 109, § 2; J. Madey, jw. s. 167; M. Głowacki, jw. s. 50 n.).

<sup>36</sup> *Cleri sanctitati*, c. 224, § 3: „Laici cuiusvis gradus et auctoritatis Patriarchae electioni neque interventu in Synodum, neque candidatorum commendatione neque quovis alio modo semet immiscere valent, reprobata contraria consuetudine et revocata quolibet contrario privilegio”. Paragraf tego kanonu opiera się na kan. 22 IV Soboru Konstantynopolańskiego (869), który w związku ze sprawą Focjusza zabronił świeckim mieszania się do wyborów patriarchy.

<sup>37</sup> W sprawie udziału kleru i ludu w wyborach biskupów i patriarchów w Kościele pierwszych 10 wieków zob. B. Kurtscheid: *Historia iuris canonici. Historia institutorum*, T. I: *Ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1941 s. 126 n.; P. Batiffol: *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1929 s. 79 n.; P. G. Caron: *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, Milano 1948 s. 198 n.; V. Parlato: *L'ufficio patriarcale nelle Chiese Orientali dal IV al X secolo. Contributo allo studio della „communio”*, Padova 1969, s. 80—83, 103—107; E. Przekop, *Problem legalności*, jw. s. 101—109.

<sup>38</sup> *Iuris Pontificii de Propaganda Fide*, ed. R. de Martinis, T. I—VII, Romae 1888—1897, VII, 177 (= *De Martinis*).

<sup>39</sup> W. de Vries: *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München 1963 s. 245.

<sup>40</sup> List apostolski *Quartus supra* (6 I 1873), w którym postanawia się, że „in electione autem Patriarchae solis Episcopis ius erit suffragii ferendi, exclusis clericis et sacerdotibus, qui episcopali caractere non polleant. Nemo vero laicorum in eadem electione semet inserere” (Fonti, II, 526 n.); W. de Vries, jw. s. 245; *Collectio Lacensis*, II, 571.

<sup>41</sup> J. Madey, (jw. s. 167) komentując kanon w tej części, gdzie się postanawia, że nawet biskupi nominowani — nie posiadający jeszcze sakry mają prawo uczestniczenia w głosowaniu, pisze następujące słowa: „Nous ne comprenons pas qu'un évêque élu qui n'a pas encore reçu la chirotonie épiscopale, ait le droit de voter

Motu proprio *Cleri sanctitati* nie mówi, czy biskupi spoza patriarchy, przynależący jednak do tego samego obrządku, mogą — tak jak pozostający w obrębie patriarchy — brać udział w wyborach patriarchy swego obrządku. Gdy w r. 1967 hierarchia grecko-melchicka przystępowała do wyboru następcy, zmarłego 4 II tegoż roku patriarchy Maksymosa IV, tymczasowy rządcą patriarchy po raz pierwszy zaprosił na synod elekcyjny apostolskiego egzarchę Melchitów ze Stanów Zjednoczonych oraz melchickiego biskupa z Brazylii. Stolica Apostolska, nie chcąc odmawiać tym biskupom udziału w elekcji patriarchy ich własnego obrządku, wydała specjalne pozwolenie *pro questa vice*<sup>42</sup>. Za podstawę do wysłania owego zaproszenia na synod wyborczy posłużył tu bez wątpienia soborowy dekret *Orientalium Ecclesiarum* (n. 7, 3<sup>o</sup>), który postanowił, że gdziekolwiek poza granicami terytorium patriarchy został ustanowiony jakikolwiek hierarcha, pozostaje on przyłączony do hierarchii patriarchy tego samego obrządku<sup>43</sup>. Tego rodzaju agregacja jednak, mimo iż ma ona być pojmowana według norm prawa (*ad normam iuris*), nie oznacza bynajmniej zależności od patriarchy w sensie jurysdykcyjnego podporządkowania<sup>44</sup>. Dlatego też biskupi wschodni ustanowieni poza granicami swoich patriarchy, a więc i melchicy z Brazylii czy Ameryki Północnej, mimo powyższego postanowienia Soboru, nadal byli pozbawieni prawa wybierania własnych patriarchów, chyba że zezwoliła im na to wyraźnie Stolica Święta. Na skutek jednak licznych głosów, jakie zaczęły w tej sprawie napływać do Rzymu, i mając na uwadze większe niż dotąd wzmocnienie więzów między patriarchy a hierarchiami własnego obrządku ustanowionymi poza terytorialnymi granicami patriarchy — Stolica Apostolska „z polecenia papieża” wydała 25 III 1970 r. specjalną *Deklarację*<sup>45</sup>. Ogłoszona w takich okolicznościach *Dekla-*

*comme les autres évêques*”. Nie wydaje się, aby autor miał w tym wypadku rację, skoro w wyborze patriarchy przez wiele stuleci mogli brać udział nie tylko duchowni, ale nawet i świeccy, a tym bardziej, jeśli się zważy, że w Kościele ruskim aż do XVIII w. biskupi dopiero co wybrani, ale jeszcze bez chirotonii, także brali udział w elekcjach. Wygłaszając taki pogląd Madey, jak się wydaje, rozpatruje elekcję jako akt ściśle episkopalny, a nie jurysdykcyjny, i dlatego uważa, że chirotonia jest konieczna przy wyborach patriarchy, z czym jednak absolutnie zgodzić się nie można.

<sup>42</sup> Wiadomość tę podaje V. J. Pospishil: The Ukrainian Major Archbishop-pate, *Diakonia* 3(1968)15, którą otrzymał *modo privato* od melchickiego wikariusza generalnego w Stanach Zjednoczonych ojca Jana Jadaa.

<sup>43</sup> Dekret w n. 7, 3<sup>o</sup> postanawia: „Ubicumque Hierarcha alicuius ritus extra fines territorii patriarchalis constituitur, manet aggregatus hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus ad normam iuris”.

<sup>44</sup> W sprawie właściwego rozumienia soborowego terminu *aggregatus* zob. M. M. Wojnar: Decree on the Oriental Catholic Churches, *The Jurist* 25(1965), nr 2 s. 194; C. Pujol: Decretum Concilii Vaticani II *Orientalium Ecclesiarum*, Textus et Commentarium. Romae 1970 s. 77; Tenże, De sensu vocis „aggregatus” (Vaticanum II, Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 7), *Periodica de re morali canonica liturgica* 60 (1971) z. 2, s. 251—271.

<sup>45</sup> AAS 62(1970)179; E. Szałfrowski: Posoborowe prawodawstwo kościelne (Dokumenty prawno-liturgiczne), T. III. Warszawa 1971 z. 1, s. 16—18.

racja „celem wprowadzenia w życie postanowienia soborowego dekretu *Orientalium Ecclesiarum*, zawartego w n. 7, 3<sup>o</sup>”<sup>46</sup>, zawiera na razie normy tylko przejściowe. Normy te przede wszystkim przyznają hierarchii ustanowionej poza patriarhatem prawo uczestniczenia w synodach patriarchalnych oraz nakładają na patriarchę obowiązek zawezwania tych hierarchów na mające się odbyć synody<sup>47</sup>. Kongregacja nadto wyjaśniła, że obowiązek zawezwania tychże hierarchów na synody — w wypadku wakansu lub przeszkodzenia stolicy patriarchalnej — przechodzi na administratora patriarchy<sup>48</sup>. Kończy się zaś *Deklaracja* następująco: „Na ile zachodzi potrzeba, odwołuje się przepisy obowiązującego obecnie prawa wschodniego”<sup>49</sup>. Tymi słowy Święta Kongregacja zmieniła treść analizowanego przez nas kan. 224, § 1, według którego w synodzie elekcyjnym z głosem stanowczym uczestniczyć mogą tylko biskupi danego patriarchy. Od wejścia bowiem w życie omawianej *Deklaracji* takie samo prawo posiadają również i hierarchowie wschodni przebywający poza swoimi patriarhatami, i to niezależnie od tego, czy mają sakrę biskupią, czy jej nie mają, a to dlatego, że i sama Kongregacja takiego rozróżnienia nie uczyniła. Zatem wszyscy bez wyjątku hierarchowie wschodni ustanowieni poza ich patriarhatami mają dziś prawo uczestniczenia w wyborach patriarchy własnego obrządku. W ten sposób Stolica Apostolska — wychodząc naprzeciw dążeniom licznych przedstawicieli katolickich Kościołów wschodnich — uczyniła jeszcze jeden krok w kierunku zacieśnienia więzów między hierarchią żyjącą poza patriarhatem a tą, która rozwija działalność w jego granicach. Dotąd bowiem hierarchowie ci nie mieli prawie żadnego związku ze swoim patriarchą i macieżywym Kościołem, czyli z ich własnym obrządkiem.

Wszyscy uczestnicy synodu wyborczego, jeżeli tylko zostali kanonicznie nań zaproszeni przez administratora patriarchy, zobowiązani są pod ciężką odpowiedzialnością wziąć udział w wyborze nowego patriarchy<sup>50</sup>. Gdyby któryś z elektorów przewidywał, że z powodu przeszkód nie będzie mógł uczestniczyć w synodzie, winien nadesłać pisemne usprawiedliwie-

<sup>46</sup> „[...] ut praescriptum commatis tertii n. 7 Decreti Conciliaris *Orientalium Ecclesiarum* in praxim deduceretur, ea quae sequuntur de mandato Summi Pontificis declarant” (AAS 62, 179).

<sup>47</sup> „Hierarchae Orientales extra fines territorii patriarchalis constituti, in Synodis patriarchalibus proprii ritus, sive electionum, sive negotiorum, cum suffragio deliberativo partem habere possunt; (tamże), por. C. Pujol, De sensu vocis „aggregatus”, jw. s. 271.

<sup>48</sup> „Patriarcha et, sede vacante vel impedita, Administrator Patriarchalis convocare tenentur ad Synodos, de quibus in n. 1, omnes et singulos Hierarchas sui ritus extra fines territorii patriarchalis constitutos” (AAS 62, 179).

<sup>49</sup> „[...] abrogatis, quatenus opus sit, praescriptionibus iuris canonici orientalis vigentis [...]” (tamże).

<sup>50</sup> *Cleri sanctitati*, c. 225, § 1: „Episcopi omnes, legitime convocati, gravi obligatione tenentur ut intersint electioni”.

nie, jak też wyrazić w nim swoją zgodę na końcowy wynik wyborów<sup>51</sup>. Prawo wyklucza jednak możliwość głosowania w takiej sytuacji na piśmie lub przez pełnomocnika<sup>52</sup>. Synod elekcyjny może rozpocząć swoją działalność dopiero wtedy, gdy w wyznaczonym przez administratora miejscu i czasie zbierze się przynajmniej 2/3 wszystkich uprawnionych do głosowania członków<sup>53</sup>. Dawne prawo wschodnie nie było tak rygorystyczne, zezwalało bowiem niektórym Kościołom na przeprowadzenie wyborów patriarchy, gdy na synod przybyło przynajmniej 6 biskupów. Inne Kościoły patriarchalne w ogóle nie ustaliły przepisów w tej materii. Przyjmując jednak za podstawę ogólne zasady prawa można było sądzić, że jeżeli na miejscu zwołania synodu zjawiało się choćby 3 elektorów, wolno by przystąpić do elekcji patriarchy. Taki pogląd wypowiada autor tej miary, co A. Coussa<sup>54</sup>. Utrzymywano również, że gdyby na synod nie przybyła znaczna liczba elektorów, trzeba by ponownie zawiązać wybory, a gdyby i to nie przyniosło pożądanego rezultatu, należałoby odnieść się w tej sprawie do Rzymu.

## II. PROCEDURA WYBORU PATRIARCHY

Nie tylko zwołanie samego synodu wyborczego, ale tym bardziej przebieg wyboru ma być zgodny z przepisami prawa ogólnego i z uwzględnieniem prawa partykularnego. Z prawa powszechnego wiemy, że istnieją 3 formy wyboru, a mianowicie: a. za pomocą tajnego głosowania — forma ta jest najczęściej spotykana; wyborcy oddają wówczas głosy na kartkach — przy wyborze patriarchy — opieczętowanych i z podpisem elektora oraz z jego pieczęcią; b. przez aklamację, przy czym do ważności wyboru wymaga się, aby wszyscy wyborcy bez wyjątku zgodzili się na danego kandydata; wreszcie c. na drodze kompromisu, ale jedynie wtedy, gdy za taką formą opowie się przynajmniej 2/3 obecnych na synodzie. Gdyby wyborcy na drodze kompromisu mandat wyborczy przekazali jednej tylko osobie, nie mogłaby ona wybrać samej siebie. Jeżeli chodzi o drugą formę wyboru, to znaczy *per quasi-inspirationem seu acclamationem* nowa kodyfikacja dla Kościołów wschodnich pomija ją milczeniem. Ponieważ jednak kanony *Cleri sanctitatis*, które mówią o wyborze patriarchy, niczego w tym względzie *expressis verbis* nie zastrzegają, wydaje się iż wybór przez aklamację byłby możliwy. Poniżej zajmiemy

<sup>51</sup> Tamże, c. 225, § 2.

<sup>52</sup> Tamże, c. 226, § 2.

<sup>53</sup> Tamże, c. 226, § 1: „Convocatione legitime facta, si duae tertiae partes eorum qui voce activa fruuntur [...]. Synodus canonica declarabitur et ad electionem procedi potest”;

<sup>54</sup> *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, T. I. Grottaferrata 1948, s. 234.

się formą obsadzania urzędu patriarszego tylko na drodze tajnego głosowania. Przedtem jednak powiemy krótko o urzędnikach synodalnych, o przysiędze składanej przez uczestników synodu, potem dopiero o przebiegu głosowania i ogłoszeniu jego wyników.

#### I. WYZNACZENIE URZĘDNIKÓW SYNODALNYCH

Zanim synod wyborczy przystąpi do wypełnienia swego kanonicznego zadania powołuje się przewodniczącego synodu oraz służących mu pomocą skrutatorów i notariusza. Wszyscy oni są odpowiedzialni za sprawny i zgodny z prawem przebieg wyborów.

##### A. Przewodniczący

Jeżeli Stolica Święta czy też prawo partykularne nie wyznaczają innej osoby, przewodnictwo na synodzie — z samego prawa powszechnego — obejmuje najstarszy według sakry biskupiej uczestnik zgromadzenia<sup>55</sup>. Nie można go zatem identyfikować z tymczasowym rządcą wakującego dotąd patriarchatu<sup>56</sup>. Prawo partykularne Armeńczyków funkcję administratora powierza wikariuszowi patriarszemu, u Chaldejczyków zaś zostaje nim każdorazowy biskup Diarbekir, natomiast w patriarchacie maronickim i syryjskim rolę tę pełni najstarszy spośród metropolitów<sup>57</sup>. Stolica Święta tylko w poszczególnych wypadkach może na przewodniczącego synodu naznaczyć swego kandydata.

##### B. Skrutatorzy i notariusz

Do pomocy przewodniczącemu ojcowie synodu w tajnym głosowaniu wybierają 2 skrutatorów. Urzędnicy ci — zgodnie z przepisami partykularnymi — mogą być wybrani spośród członków synodu lub spośród niższego duchowieństwa<sup>58</sup>. Zadaniem skrutatorów jest przede wszystkim troska o to, by każdy z elektorów głosował zgodnie z prawem i według

<sup>55</sup> *Cleri sanctitati*, c. 227: „Nisi Sedes Apostolica aliter in casu singulari statuerit, Synodo de eligendo Patriarcha praesidet, salvo iure particulari, antiquior ordinatione episcopali inter Episcopos patriarchae subiectis”.

<sup>56</sup> W patriarchacie grecko-melchickim Antiochii po śmierci Maksymosa IV administratorem wakującego patriarchatu został Kir Boutros-Kamel Medawar, jako najstarszy z biskupów rezydujących stale przy kurii patriarszej. Po zwołaniu synodu elekcyjnego, najstarszy sakrą wśród biskupów patriarchatu Kir Eftymios Youakim — został jego przewodniczącym (J. M a d e y, jw. s. 168, przyp. 24).

<sup>57</sup> M. G ł o w a c k i, jw. s. 41.

<sup>58</sup> *Cleri sanctitati*, c. 228, § 1, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup>. Jest to jedyny wyjątek od reguły, gdyż w synodzie wyborczym mogą brać udział wyłącznie sami biskupi. Mimo pozwolenia prawodawcy powszechnego w niektórych patriarchatach, np. u Ormian i Maronitów, nie odstępuje się od tej zasady i na skrutatorów powołuje się biskupów. Również podczas elekcji melchickiego patriarchy Maksymosa V skrutatorami byli 2 biskupi (J. M a d e y, jw. s. 167, przyp. 15). Inaczej natomiast jest u Koptów, gdzie funkcję skrutatorów w czasie elekcji patriarszej pełnią 3 kapłani przynależący do 3 różnych diecezji (M. G ł o w a c k i, jw. s. 42).

ustalonego porządku pierwszeństwa<sup>59</sup>. Po każdorazowym głosowaniu skrutatorzy sprawdzają liczbę złożonych głosów, musi ona bowiem odpowiadać liczbie elektorów. Badają prawidłowość poszczególnych głosów, a przewodniczący osobiście ogłasza wynik głosowania. Gdyby liczba oddanych głosów przewyższała liczbę wyborców, jest rzeczą oczywistą, że wybory *ipso facto* stałyby się nieważne<sup>60</sup>.

Oprócz skrutatorów, po wysłuchaniu zdania 2 najstarszych sakrą biskupów, przewodniczący synodu powołuje notariusza, zadaniem którego będzie spisywanie wszelkich akt synodalnych<sup>61</sup>. Ponieważ przytoczony kan. 228, § 2 nie wspomina o możliwości powołania do tej funkcji kogoś z niższego duchowieństwa, jak w wypadku skrutatorów, na notariusza wyznacza się więc jednego z obecnych na synodzie biskupów. Od chwili zaś wejścia w życie wyżej omawianej *Deklaracji* z 1970 r. nic nie stoi na przeszkodzie, aby notariuszem mógł być któryś z hierarchów spoza patriarchatu, chociażby nie posiadał on chirotonii biskupiej.

Przed objęciem swoich funkcji tak skrutatorzy, jak i notariusz, składają nakazaną prawem przysięgę, że wiernie (*fideliter*) wypełnią swoje zadanie i zachowają sekret o tym wszystkim, co działo się na synodzie<sup>62</sup>. Oprócz tej przysięgi składają oni razem z przewodniczącym jeszcze drugą, że po zakończeniu wyborów nie wyjawiają nikomu, kto na kogo głosował<sup>63</sup>.

## 2. PRZYSIĘGA ELEKTORÓW

Na wzór urzędników synodalnych także wszyscy ojcowie synodu składają podwójną przysięgę: jedną — *de secreto servando*, drugą — że w sumieniu i przed Bogiem wybiorą takiego kandydata, który winien być na urząd patriarszy wybrany.

### A. Przysięga o zachowaniu tajemnicy

Wszyscy biorący udział w synodzie wyborczym muszą złożyć najpierw przysięgę, że zachowają tajemnicę odnośnie do tego wszystkiego, co dotyczyć będzie wyborów przyszłego patriarchy. Przysięga ta dotyczy nie tylko liczby głosów, jaką otrzymali poszczególni kandydaci, ale również wszelkiej informacji co do tego, kto na kogo głosował. Odnośny kanon nakłada na wszystkich ojców synodalnych obowiązek zachowania sekretu także i po zakończeniu wyborów<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> *Cleri sanctitatis*, c. 113, § 2.

<sup>60</sup> J. M a d e y, jw. s. 169; por. c. 113, § 2.

<sup>61</sup> *Cleri sanctitatis*, c. 228, § 2. Gdy wybierano patriarchę Maksymosa V, przewodniczący synodu desygnował na sekretarzy 2 kapłanów.

<sup>62</sup> Przysięgę tę składa się wobec przewodniczącego i pozostałych członków synodu (*Cleri sanctitatis*, c. 228, § 3, 1<sup>o</sup>).

<sup>63</sup> Tamże, c. 228, § 3, 2<sup>o</sup>.

<sup>64</sup> Tamże, c. 239: „Omnes et singuli qui Synodo intersunt debent iusiurandum



## B. Przysięga o wyborze odpowiedniego kandydata

Następnie wyborcy zobowiązują się pod przysięgą, że każdy z nich będzie wybierał na tak wysoki urząd jedynie godnego kandydata<sup>65</sup>. Wyborcy, chcąc zgodnie z przysięgą wybrać na urząd patriarszy najgodniejszego kandydata, muszą mieć przede wszystkim na uwadze jego kwalifikacje moralne. Przymioty, jakimi ma się odznaczać kandydat na patriarchę, są w zasadzie takie same, jakich prawo wymaga do biskupstwa<sup>66</sup>. *Cleri sanctitati* w kan. 231 wymienia jeszcze dwa dodatkowe przymioty, którymi ma się charakteryzować przyszły patriarcha, a mianowicie, winien on mieć ukończony 40 rok życia i przynajmniej od 10 lat być kapłanem<sup>67</sup>. Jeżeli chodzi o wymóg drugi, prawo partykularne nie określa bliżej granicy czasowej, zawsze jednak wymagało, by kandydat na patriarchę posiadał przynajmniej święcenia kapłańskie<sup>68</sup>. Zachowując więc kami uświęconą tradycję, ojcowie synodu wybierają zazwyczaj patriarchę z grona biskupów<sup>69</sup>. W takim wypadku wybrany *ipso facto* zostaje przeniesiony ze swojej stolicy na katedrę patriarszą<sup>70</sup>.

## 3. PRZEBIEG GŁOSOWANIA

Wschodnie prawo osobowe wcale nie podaje, jak ma wyglądać sam przebieg wyborów patriarszych. *Cleri sanctitati* w kan. 229, § 1 jedynie zaleca, by głosowanie odbywało się zgodnie z przepisami prawa powszechnego i z uwzględnieniem norm prawa partykularnego w tej materii<sup>71</sup>.

praestare de secreto, etiam post peractam electionem, servando, adversus ipsum etiam electum, circa ea quae scrutinia sive directe sive indirecte respiciunt<sup>72</sup>. Za niezachowanie tajemnicy dawne prawo (por. np. synod Melchitów z 1909 r.) przewidywało karę pozbawienia głosu czynnego i biernego w czasie trwania synodu wyborczego (M. Głowacki, jw. s. 45, przyp. 1).

<sup>65</sup> *Cleri sanctitati*, c. 229, § 2. Aby wyborcy mogli jak najlepiej wypełnić ten obowiązek, prawo partykularne zobowiązywało ich do wspólnego uczestnictwa we mszy św. Przed rozpoczęciem synodu elekcyjnego, przewodniczący odprawił uroczystą wotywę o Duchu Świętym, w której obok wyborców brali udział przedstawiciele niższego duchowieństwa i ludzie świeccy. Jeżeli wybory trwały przez kilka dni, rozpoczynano je codzienną mszą św. Nowe prawo wprowadziło nie wspomina ani słowem o obowiązku mszy św., to jednak wskazuje praktyka, zwyczaj ten jest w dalszym ciągu podtrzymywany.

<sup>66</sup> *Cleri sanctitati*, c. 394, § 1, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup>, 5<sup>o</sup>, 6<sup>o</sup>; tamże, c. 231; S. Zajkowski, jw. s. 16; J. Madey, jw. s. 170; M. Głowacki, jw. s. 46 n.

<sup>67</sup> „Ut quis ad patriarchalem dignitatem habeatur praeter ea quae [...] ad dignitatem episcopalem requiruntur debet esse: 1<sup>o</sup> Natus quadraginta saltem annos. 2<sup>o</sup> A decem saltem annis in praesbyteratus ordine constitutos”.

<sup>68</sup> Mansi, XLVI, 785: „E qui dichiariamo e proclamiamo, che non i soli vescovi sono capaci di essere eletti patriarchi, ma i sacerdoti ancora possono essere eletti patriarchi [...] M. Głowacki, jw. s. 48.

<sup>69</sup> S. Zajkowski, jw. s. 16.

<sup>70</sup> J. Madey, jw. s. 170; G. Amadouni: L'autocéphalie du Katholikat Arménien, *Orientalia Christiana Analecta* 181 (1968) 161 n.

<sup>71</sup> „[...] suffragia ferantur servatis praescriptis iuris communis, salvo tamen iure particulari”.

Zazwyczaj jednak elekcja nowego patriarchy jest przeprowadzana według odrębności właściwych każdemu Kościołowi partykularnemu<sup>72</sup>. W świetle uchwał synodalnych procedura wyborów da się opisać następująco. Elekcja nowego pasterza z reguły odbywa się w kościele patriarszym przy zamkniętych drzwiach. Na ołtarzu składa się księgę Pisma św., w środkowej nawie kościoła ustawia się stół dla przewodniczącego, skrutatorów i notariusza. Na stole znajduje się kielich na kartki z głosami. Przed drzwiami kościoła pali się ogień, do którego — po każdej turze głosowania — zostaną wrzucone biuletyny z głosami wyborców. Dopiero po tych wstępnych zabiegach i po złożeniu przysięgi nakazanej prawem elektorzy mogą przystąpić do właściwych wyborów. Jako pierwszy składa swój głos przewodniczący synodu, po nim kolejno według porządku pierwszeństwa pozostali uczestnicy. W takim samym porządku elektorzy powracają na swoje miejsca. Kartka, którą każdy z nich składa do kielicha, ma określony format, obok zaznaczonego miejsca na nazwisko kandydata wskazane jest miejsce na podpis wybierającego i jego pieczęć. U Koptów wpisuje się aż 3 nazwiska, spośród których patriarchą zostaje ten, kto jest kandydatem większości wyborców. Jak już zaznaczyliśmy wyżej, prawo głosu mają tylko obecni na synodzie. Liczba posiedzeń, na których odbywa się głosowanie, przedstawia się różnie. W niektórych Kościołach, jak na przykład u Ormian, stosowana jest praktyka, że po szóstym bezskutecznym głosowaniu można głosować jedynie na 2 kandydatów, którzy w dotychczasowych głosowaniach uzyskali największą liczbę głosów. W patriarchacie koptyjskim w ciągu 1 dnia odbywają się tylko 2 głosowania. Dyscyplina melchicka, o czym świadczą synody w Qarqaf'e (1806) i w Jerozolimie (1849), liczbę głosowań ogranicza od 3 do 6. Jeżeli dwaj kandydaci uzyskują tę samą liczbę głosów w szóstym, a więc ostatnim głosowaniu, wtedy patriarchą wybiera się starszego chirotonią biskupa. W ustawodawstwie innych Kościołów patriarszych brak jest przepisów określających liczbę posiedzeń. Dlatego wybory są kontynuowane tak długo, aż jakiś kandydat uzyska wymaganą liczbę głosów<sup>73</sup>.

#### 4. ZAKOŃCZENIE GŁOSOWANIA

Z chwilą, gdy wszyscy uprawnieni do głosowania umieszczą swoje kartki na stole prezydialnym, następuje podliczenie głosów. Przewodniczący przy pomocy skrutatorów wyjmując kartki z kielicha i nie otwierając ich sprawdza, czy liczba oddanych głosów zgadza się z liczbą elektorów. Jeżeli liczba kartek okaże się niezgodna z liczbą wyborców —

<sup>72</sup> J. Madey, jw. s. 169.

<sup>73</sup> Mansi, XLVI, 785, 1078; M. Głowacki, jw. s. 53—56; S. Zajkowski, jw. s. 17; a zwłaszcza J. Madey, jw. s. 171, przyp. 43, gdzie zamieszcza dokładny opis wyboru patriarchy w Kościele melchickim.

kartki bez zapoznawania się z ich treścią zostają wrzucone do ognia, a głosowanie powtarza się na nowo. Gdy podliczenie kartek da wynik pozytywny, wtedy przewodniczący odczytuje głośno nazwisko podanego kandydata, zaś notariusz spisuje odpowiedni protokół<sup>74</sup>. Wybrany zostaje dopiero ten, kto uzyska 2/3 ważne oddanych głosów, czyli gdy opowie się za jego kandydaturą tzw. większość kwalifikowana elektorów<sup>75</sup>. Nowa kodyfikacja ograniczyła jednak trwanie synodu elekcyjnego do 15 dni. Jeśli w tym czasie wybór nie zostanie dokonany, prawo wyznaczenia przyszłego patriarchy przechodzi na papieża<sup>76</sup>. To ograniczenie, które po raz pierwszy zostało umieszczone w aktach synodu ormiańskiego odbytego w Rzymie w 1911 r., jest zupełnie obce dawnej tradycji wschodniej<sup>77</sup>. Zresztą na tym odcinku panowała dość duża różnorodność przepisów prawnych. U Maronitów istniała na przykład praktyka powtórzenia głosowania aż do uzyskania przez któregoś z kandydatów wymaganej liczby 2/3 głosów bez względu na to, kiedy takie wybory się zakończą<sup>78</sup>. Dyscyplina Melchitów przewiduje, jak już wspomnieliśmy, najwyżej 6 głosowań<sup>79</sup>, podczas gdy synod Syryjczyków w Char'fe (1888) wyznacza dziesiąty dzień zgromadzenia synodu jako ostatni dzień elekcji<sup>80</sup>. Celem tych wszystkich ograniczeń dotyczących czasu trwania synodu jest z pewnością troska o stałość opieki pasterskiej w poszczególnych Kościołach patriarchalnych. Jest to z korzyścią nawet dla całego Kościoła, gdy zaraz po wakansie odradza się w patriarchacie nowe życie religijne. W przypadku, gdy jakiś synod wyborczy w oznaczonym terminie 15 dni nie doprowadzi do kanonicznej elekcji głowy swego Kościoła — jak już powiedzieliśmy — sprawę należy odesłać do papieża, by sam nazaczył nowego patriarchę. Przepis ten zawiera innowację zupełnie nie znaną w czasach, gdy między chrześcijańskim Zachodem a Wschodem istniała jeszcze unia. Niekiedy zdarzało się, że Wschód wnosił w tej sprawie prośbę do Rzymu, a Stolica Apostolska podawała zwykle paru kandydatów na patriarchę do wyboru głosujących i wtedy proces elekcyjny rozpoczynał się od nowa<sup>81</sup>. Wydaje się — biorąc pod uwagę wyborcze prawo synodu — że taka procedura bardziej odpowiada autentycznej tradycji wschodniej.

<sup>74</sup> *Cleri sanctitatis*, c. 113, §§ 1—5; J. M a d e y, jw. s. 170.

<sup>75</sup> Tamże, c. 230, § 1: „Is electus habeatur, qui demptis suffragiis nullis duos ex tribus suffragiorum partes retulerit”.

<sup>76</sup> Tamże, c. 232: „Electione intra quindecim dies ab inita Synodo non peracta designatio personae Patriarchae ad Romanum Pontificem, eo in casu, devolvitur”.

<sup>77</sup> J. M a d e y, jw. s. 171.

<sup>78</sup> Synod Libański z 1736 postanawia: „[...] alioquin iteranda erit donec in aliquem duae partes ex tribus convenient” (*Collectio Lacensis*, II, 342).

<sup>79</sup> M a n s i, XLVI, 785, 1078.

<sup>80</sup> Synodus Sciarfensis Syrorum in Monte Libano celebrata anno 1888, Romae 1897, cap. VIII, art. 2.

<sup>81</sup> J. M a d e y, jw. s. 171.

## III. CZYNNOSCI POWYBORCZE

Po kanonicznym przeprowadzeniu wyboru przewodniczący synodu natychmiast zawiadamia elekta o jego wyborze na katedrę patriarchalną. Jeżeli wybranym zostanie sam przewodniczący, rolę tę spełnia któryś z zastępujących go biskupów<sup>82</sup>. W wypadku, gdy nowo wybrany był związany jakąś przeszkodą kanoniczną, należy najpierw zawiadomić o dokonaniu tego rodzaju wyborze Stolicę Apostolską i czekać na ewentualną dyspensę oraz zatwierdzenie elekta. Do chwili nadejścia takowej odpowiedzi z Rzymu, elektorzy zobowiązani są do zachowania tajemnicy co do osoby elekta<sup>83</sup>. Po otrzymaniu pozytywnej odpowiedzi od Stolicy Świętej można proklamować wybór i przystąpić do intronizacji nowo wybranego patriarchy.

## 1. OŚWIADCZENIE WOLI ELEKTA

Jeżeli patriarchą zostanie wybrany któryś z uczestników synodu winien on w ciągu 2 dni oświadczyć, czy wybór przyjmuje, czy też zrzeka się go. Gdyby tego nie uczynił, straciłby wszelkie prawa do elekcji<sup>84</sup>. Prawo partykularne przewiduje także i taki wypadek, gdy patriarchą zostanie wybrany ktoś spoza grona ojców synodalnych. Wtedy, po odczytaniu i podpisaniu protokołu, dekret o wyborze doręcza elektowi metropolita wraz z dwoma biskupami. Po zapoznaniu się z treścią dekretu, nowo wybrany ma obowiązek stawienia się na synodzie i wyrażenia swej woli wobec całego zgromadzenia<sup>85</sup>. Motu proprio *Cleri sanctitati* nie za-

<sup>82</sup> *Cleri sanctitati*, c. 233: „Electio ad normam iuris peracta, illico a praeside, vel si praeses fuerit electus, ab illo qui eius vices gerere debet, totius Synodi nomine, formula modoque in singulis ritibus receptis, electo intimanda est [...]”. W czasie elekcji melchickiego patriarchy Maksymosa V przewodniczący synodu tuż po dokonaniu wyboru zwrócił się do elekta tymi słowami: „Czcigodny Bracie Jerzy! Duch Święty wybrał Was, byś został patriarchą stolic Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy oraz Ojcem całej Wspólnoty. Czy przyjmujesz ten obowiązek?” Po krótkiej modlitwie, w 5 minut potem, elekt odpowiedział: „Przyjmuje, jestem posłuszny”. Następnie przewodniczący wobec całego synodu oświadczył: „Czcigodni ojcowie! W imieniu Świętego Synodu ogłaszam Kir Jerzego Hakima ojcem i patriarchą całej naszej wspólnoty grecko-melchickiej katolickiej na stolicach Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy. On jest naszym ojcem, patriarchą i patriarchą całej wspólnoty. Niech Bóg przedłuży jego patriarchat na długie lata. Axios!”. Wszyscy biskupi zawołali jednogłośnie: „Axios, axios, axios!” (por. J. Ma de y, jw. s. 172, przyp. 44).

<sup>83</sup> Por. *Cleri sanctitati*, c. 235, § 3, 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup>.

<sup>84</sup> Tamże, c. 234: „Electus intra biduum utile a recepta intimatione manifestare debet utrum electioni consentiat, an idem renuntiet, secus, omne ius ex electione quaesitum amittit”.

<sup>85</sup> Przepis ten znajduje się w aktach synodu maronickiego (1736), który w cap. XII podaje: „Si electus absens fuerit postquam proclamata et subscripta est illius electio, aperiuntur portae et cantato psalmo, Praeses Synodi facit absolutionem, decretum vero electionis transmittitur ad electum cum uno Metropolitanano et duobus Episcopis, quod quum ille acceptaverit, ad Synodum pergit ibique, quae supra dicta sunt, perficit”. (Collectio Lacensis, II, 343). Identyczny sposób postępowania zawiera synod

mieszczą żadnego przepisu, który by regulował podobne przypadki. Z uwagi jednak na to, że i obecnie może zdarzyć się wypadek wyboru na patriarchę kogoś nieobecnego na synodzie, wydaje się, że przepis prawa partykularnego nadal winien mieć tu zastosowanie.

#### A. Zrzeczenie się wyboru

W wypadku, gdyby elekt oświadczył, iż nie może przyjąć na siebie tak wielkiego obowiązku, wybory należy ponowić<sup>86</sup>. Jak mogliśmy się przekonać, zwyczajowa, np. u Melchitów, formuła z zapytaniem, czy elekt godzi się na wybór, wskazuje wyraźnie na przekonanie całego Kościoła, iż elekcja odbywa się pod natchnieniem Ducha Świętego. Dlatego nieczęsto się przytrafia, by elekt nie chciał przyjąć wyboru, który jest wyrazem wielkiego zaufania do niego wyborców i całego patriarchatu. Jeżeli w czasie 2 dni elekt nie da odpowiedzi, traci, jak wyżej powiedziano, wszystkie uprawnienia do elekcji. Milczenie w takiej sytuacji uważane jest za zrzeczenie się wyboru i w rezultacie musi dojść do ponownej elekcji. Chociaż zrzekający się wyboru, traci prawa z niego nabyte, to jednak może być ponownie wybrany zgodnie zresztą z przepisem kan. 118, § 1<sup>87</sup>.

#### B. Przyjęcie wyboru

Jeżeli kandydat przyjmie wybór, a jest już biskupem, można od razu przystąpić do intronizacji patriarchy nawet i wtedy, gdy jeszcze nie ma on sakry, byleby już był biskupem legalnie wybranym lub nominowanym i zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską. W tym drugim wypadku winien on jednak przed intronizacją przyjąć święcenia biskupie. Patriarcha-elekt nie będący biskupem nawet nominatem otrzymuje sakrę dopiero po zatwierdzeniu go przez papieża (*post Romani Pontificis confirmationem episcopus ordinari potest*)<sup>88</sup>. Ten sam kanon zabrania stanowczo proklamacji i intronizacji na urząd patriarchy takiego biskupa, który zrezygnował ze swej stolicy lub został zdeponowany z jakichś ważkich powodów<sup>89</sup>. Dokumenty, na których opiera się ten kanon pochodzą z 1636 r.<sup>90</sup>. Trudno jednak pojąć, dlaczego prawo wyklucza dziś od godności patriar-

Syryjczyków z 1888 r. oraz synod aleksandryjski Koptów (1898); por. M. Głowacki, jw. s. 63, przyp. 2.

<sup>86</sup> *Cleri sanctitati*, c. 235, § 1: „Si electus renuntiaverit, ad novam electionem procedendum est”. Ponieważ w tym kanonie nie mówi się, w jakim czasie powinny się odbyć następne wybory, dlatego mają tu zastosowanie ogólne przepisy prawa zawarte w kan. 118, § 1, mianowicie że nowa elekcja ma być przeprowadzona w ciągu miesiąca.

<sup>87</sup> „Si electus renuntiaverit omne ius ex electione quaesitum amittit [...] sed rursus eligi potest”.

<sup>88</sup> Zob. tamże, c. 235, § 4.

<sup>89</sup> Tamże, § 2.

<sup>90</sup> J. M a d e y, jw. s. 172.

szej biskupa, który zrzekł się urzędu z przyczyn bardzo dla niego zaszczytnych, na przykład by jako mnich poświęcić się modłom w klasztorze, gdy pozostaje na usługach patriarchy czy jakiejś wspólnoty religijnej itp. Biskupi tacy, mimo iż zrezygnowali ze swoich stolic, nie utracili charakteru biskupiego i dlatego mogliby być wybierani na katedrę patriarchszą, tak jak biskupi pełniący aktualnie swoje funkcje. Nadto, co podkreśla Madey<sup>91</sup>, zarządzenie kan. 235, § 2 jest zupełnie obce praktyce chrześcijańskiego Wschodu. Wydaje się więc, że przepis cytowanego kanonu w części, która opiewa, że do godności patriarchalnej nie mogą być wyniesieni biskupi, *qui canonice officio episcopali renuntiaverunt*, winien zostać w nowym prawie zrewindykowany.

## 2. INTRONIZACJA

Następnym elementem w postępowaniu wyborczym jest intronizacja, czyli uroczyste objęcie w posiadanie katedry patriarchalnej, przez nowego patriarchę. Opis, jak wygląda ceremonia intronizacji patriarchy, podają uchwały synodalne<sup>92</sup>, według których intronizacja winna odbyć się jak najszybciej po elekcji. Po wyrażeniu zgody na wybór elekt ubrany w szaty biskupie zajmuje miejsce na tronie w kościele katedralnym. Najpierw homagium swemu patriarche składają sami elektorzy, następnie drzwi kościoła zostają otwarte dla wiernych, zaś patriarcha i grono towarzyszących mu biskupów udają się przed ołtarz główny. Po odśpiewaniu hymnu dziękczynnego nowo wybrany patriarcha udziela obecnym w kościele swego błogosławieństwa, po czym ponownie zasiada na tronie, by przyjąć homagium od swoich wiernych. Uroczystość intronizacyjną kończy procesjonalne odprowadzenie patriarchy z kościoła do jego rezydencji.

Inaczej wygląda intronizacja u Koptów i Ormian. Ci ostatni mają podwójną intronizację: pierwsza ma miejsce tuż po elekcji i odbywa się w sposób wyżej opisany, druga — jako kanoniczna — w kilka dni później, w terminie ściśle oznaczonym. Rozróżnienie obu tych intronizacji podaje Synod Armeńczyków z 1911 r.<sup>93</sup> Również w Kościele chaldejskim obok zwykłej, znana była intronizacja uroczysta (*solemnis inthronisatio*), z tym jednak, że mogła ona odbyć się dopiero po zatwierdzeniu elekcji przez papieża<sup>94</sup>. W r. 1890 Stolica Apostolska wydała w tej samej sprawie inny dokument, na mocy którego Chaldejczycy mogli uroczystie intronizować swego patriarchę jeszcze przed nadejściem zatwierdzenia elekcji z Rzy-

<sup>91</sup> Tamże, Por. M a n s i, XLVI, 785.

<sup>92</sup> Sposób, w jaki odbywa się uroczysta intronizacja patriarchy u Maronitów opisuje Synod Libański: *Collectio Lacensis*, II, 342; por. S. Z a j k o w s k i, jw. s. 17.

<sup>93</sup> M. G ł o w a c k i, jw. s. 68, przyp. 1.

<sup>94</sup> Konstytucja *Cum ecclesiastica disciplina* z 31 VIII 1868 r. (De Martinis, VI/2, 34).

ma — z tym jednak zastrzeżeniem, że nowy patriarcha do czasu jej otrzymania nie mógł konsekrować biskupów, zwoływać synodu, poświęcać krzyżma i konsekrować kościołów<sup>95</sup>. Intronizacja miała więc tutaj charakter raczej liturgiczny niż prawny, a papież uważał dokonaną elekcję za postulację (*electio seu postulatio*)<sup>96</sup>.

U Koptów intronizacja odbywała się także dopiero po nadejściu dekretu papieskiego, zatwierdzającego przeprowadzony wybór, oraz po uprzednim złożeniu przez elekta wyznania wiary i przyrzeczenia posłuszeństwa Ojcu Świętemu<sup>97</sup>.

### 3. ZAWIADOMIENIE PAPIEŻA O ELEKCJI I PROŚBA O PALIUSZ

Po dokonaniu elekcji i intronizacji nowy patriarcha<sup>98</sup>, jak również i synod elekcyjny<sup>99</sup>, specjalnym pismem, zwanym często listem *commu-*

<sup>95</sup> Por. w tej sprawie wcześniejszy reskrypt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 23 V 1837 wydany dla patriarchatu chaldejskiego, według którego patriarcha — przed zatwierdzeniem i wręczeniem mu paliusza — nie może w ogóle spełniać 5 głównych funkcji swego urzędu, jakimi są: zwoływanie synodu, święcenie krzyżma, konsekrowanie kościołów, święcenie kleryków i konsekrowanie biskupów (*Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide. T. I. Romae 1907 s. 496, n. 683; Fonti, II, 439*). Takie samo postanowienie, że elekt-patriarcha nie ma żadnych praw przed zatwierdzeniem przez Rzym i nie może być intronizowany, zawiera Konstytucja *Reversurus* z 12 VII 1867 r. skierowana do Armeńczyków (*De Martinis, VI/1, 457*). Dopiero pap. Leon XIII złagodził powyższe postanowienie w tym sensie, że nowy patriarcha może być bezpośrednio po wyborze intronizowany i może — z wyjątkiem wymienionych wyżej głównych funkcji — wykonywać swój urząd (zarządzenie z 1888 r. dla Armeńczyków i z 1890 r. dla Chaldejczyków — por. *W. de Vries, jw. s. 273*). *Cleri sanctitati* w tym względzie posuwa się więc jeszcze dalej na korzyść Wschodu, wybrany bowiem patriarcha może być od razu intronizowany, jeżeli jest już biskupem lub gdy przynajmniej znajduje się na liście kandydatów na biskupów zatwierdzonej wcześniej przez Stolicę Apostolską. Natychmiast też posiada pełną jurysdykcję patriarszą. Nie wolno mu tylko przed wręczeniem paliusza zwoływać synodu patriarszego oraz wybierać i konsekrować biskupów (kan. 235, § 2, 238, § 1, § 3).

<sup>96</sup> W papieskich dokumentach jest też zazwyczaj mowa o *electio seu postulatio* czy nawet po prostu *de postulatione*. Przed zatwierdzeniem patriarcha jest nazywany *electus patriarcha* względnie *postulatus patriarcha*. Wybór więc jest tylko jakby propozycją albo wyrażeniem życzenia czy żądania. Przykłady takich określeń podaje *W. de Vries: Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber den getrennten Hierarchien im Nahen Osten zur Zeit der Unionen. Zeitschrift für katholische Theologie 80 (1958) 402*.

<sup>97</sup> *M. Głowacki, jw. s. 69*.

<sup>98</sup> *Cleri sanctitati*, c. 236, § 1: „Novus patriarcha de electione canonica ad Romanum Pontificem referre debet, additis documentis, propria manu subscriptis, de emissis, iuxta, probatas formalas, coram Synodo, professione fidei deque iureiurando fidelitatis praestito simulque ad eodem exposulare ecclesiasticam communionem et pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne”.

<sup>99</sup> *Cleri sanctitati*, c. 236, § 2: „Synodus ad Romanum Pontificem, per synodicas litteras, eodem tempore referat de electione ad normam iuris peracta [...] itemque petat pro Patriarcha ecclesiasticam communionem et pallium”. W I tysiącleciu Kościoła nowo wybrany patriarcha i jego synod wysyłali także do 3 pozostałych patriarchów Wschodu. Przykłady pism zawiadamiających papieża i innych patriarchów o wyniesieniu na katedrę patriarszą odnajdujemy u *V. Grumel: Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. T. I. Constantinople 1932 n. 14, 37, 66, 111,*

nionis lub synodalnym<sup>100</sup>, zawiadamia Stolicę Apostolską o swoim wyniesieniu na katedrę patriarchszą, prosząc równocześnie w tym piśmie o *communio* i o nadanie paliusza. *Cleri sanctitati* nie wspomina jednak ani słowem o tym, w jakim terminie owe listy zawiadamiające o elekcji należy wysłać do Rzymu. Wydaje się, że w tej materii ma zastosowanie przepis kan. 119, § 1, który rozstrzyga, iż w wypadku, gdy wybór wymaga zatwierdzenia wyższej władzy, odniesienie się do niej ma nastąpić w ciągu 8 dni od przyjęcia elekcji. W przeciwnym razie elekt traci wszelkie nabyte prawa, chyba iż udowodni, że z powodu uzasadnionych przeszkód<sup>101</sup>, nie mógł tego uczynić we właściwym terminie.

#### A. Zatwierdzenie wyboru

W pierwszych 10 wiekach Kościoła chrześcijański Wschód samodzielnie wybierał swoich patriarchów, metropolitów i biskupów. Samodzielność w tym zakresie była tak dalece przestrzegana, iż w I tysiącleciu źródła nie notują ani jednego przypadku zamianowania wschodniego patriarchy bezpośrednio przez Stolicę Apostolską<sup>102</sup>. Papieżowi przysługiwało oczywiście pewne prawo kontroli i czuwania nad wyborami patriarchów Wschodu. W wypadku zaś stwierdzenia niekanoniczności wyborów<sup>103</sup> papież mógł je albo anulować, albo odmówić udzielenia *communio* jakiemuś wschodniemu patriarche, jak to uczynił na przykład pap. Mikołaj I tuż po wyborze Focjusza na katedrę bizantyjską<sup>104</sup>. Papież mógł również odebrać *communio* patriarche czy biskupowi, gdy ci popadli w herezję<sup>105</sup>. W tym wypadku występował on jako najwyższy stróż prawdziwej wiary i moralności. Zresztą o każdorazowych wyborach na urząd patriarchy papież byli z reguły zawiadamiani. Poczynając bowiem od IV stulecia wytworzył się zwyczaj powiadamiania o wyborze patriarchy nie tylko sa-

173, 175, 217, 244, 307, 351 itd.); Por. ARP 1, n. 2; Mansi, VIII, 592; także A. Coussa: *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*. T. I. Grottaferrata 1948 s. 248.

<sup>100</sup> W. de Vries, *Rom und die Patriarchate*, jw. s. 18.

<sup>101</sup> „Electus, si electio confirmatione indigeat, debet non ultra octo dies a acceptance electionis, firmo iure, etiam particulari, brevius tempus statuente confirmationem a competenti superiore petere per se vel per alium; secus omni iure privatur, nisi probaverit se a petenda confirmatione iusto impedimento fuisse detentum”.

<sup>102</sup> W. de Vries, *Rom und die Patriarchate*, jw. s. 19 n.; E. Przekop, *Problem legalności*, jw. s. 80—85; B. Kumor: *Historia Kościoła. Cz. I: Starożytność chrześcijańska*. Lublin 1973 s. 160.

<sup>103</sup> Wybory nielegalne na urząd patriarchy miały miejsce wówczas, gdy naruszano w tej materii normy ustalone przez kanoniczne prawo wschodnie I tysiąclecia. Jedne z nich określały warunki, czyli przymioty, jakimi miała się charakteryzować osoba nadająca urząd i kandydat na urząd, inne zaś dotyczyły samego urzędu patriarchszego, a jeszcze inne — kanonicznej formy, jaką trzeba było zachować tak przy elekcji, jak i przy konsekracji (por. E. Przekop, *Problem legalności*, jw. s. 145—229).

<sup>104</sup> Przykłady odmowy *communio* z powodu niekanonicznego wyboru zob. ARP 1, nn. 290, 308, 316 n.

<sup>105</sup> Tamże, nn.: 176 n., 226, 290, 308, 316 n.



mego papieża, ale i pozostałych posiadaczy urzędu patriarszego. Po sprawdzeniu legalności wyboru i ortodoksji załączonego *credo*, papież w odpowiedzi wyrażał radość z dokonanego wyboru, składał nowemu pasterzowi gratulacje i przyznawał mu *communio*<sup>106</sup>. Udzielenie jednak papieskiej *communio* nie miało w tym okresie charakteru zatwierdzenia elekcji, tak jak to ma miejsce dzisiaj, ani też nie równało się bynajmniej wprowadzeniu patriarchy w posiadanie urzędu<sup>107</sup>. Bowiern w pierwszych 10 wiekach patriarchowie wschodni obejmowali swój urząd przez sam fakt elekcji, zaś notyfikacja ich wyboru w Rzymie miała na celu jedynie otrzymanie *communio* od papieża. Zresztą trzeba wiedzieć, że *Stolica Apostolska* jeszcze w okresie Soboru Florenckiego musiała mocno zabiegać o zaprowadzenie praktyki zatwierdzania wyboru wschodnich patriarchów. Jedynym warunkiem do udzielenia proszącemu *communio*, poza kanoniczną elekcją, było stwierdzenie u patriarchy czystości jego religijnego *credo*. Natomiast *communio* z papieżem nadawało większą stabilizację samej elekcji oraz umacniało wybór nowego patriarchy w oczach biskupów i podległego mu kleru i ludu. Wreszcie i o tym trzeba pamiętać, że listów powiadamiających o wyborze patriarchy nie wysyłało do Rzymu natychmiast. Nieraz w ogóle takowych nie wysyłało, zwłaszcza gdy wschodnie patriarchaty znalazły się pod okupacją arabską, a patriarchowie bez oglądania się na kogokolwiek wykonywali swoją władzę jurysdykcyjną. Już choćby ten jeden fakt, że nie zawsze i nie po każdej elekcji wysyłało do papieża prośbę o *communio* dla nowego patriarchy, przekonuje dostatecznie, że owa *communio* nie mogła mieć wówczas waloru zatwierdzającego elekcję. W przeciwnym razie patriarcha do chwili otrzymania *communio* nie mógłby wykonywać swego urzędu legalnie i stąd wszystkie jego czynności jurysdykcyjne, jeżeli nie byłyby nieważne, to przynajmniej niegodziwe<sup>108</sup>.

Jeśli teraz porównamy papieskie listy *communio* z I tysiąclecia na przykład z bullą pap. Juliusza III, którą tenże w r. 1533 zatwierdził Jana Sulaqę na patriarchę Kościoła chaldejskiego<sup>109</sup>, zauważymy istotną róż-

<sup>106</sup> Przykłady pism papieskich z odpowiedzią na listy synodalne zob. ARP I, nn. 57, 59, 71, 103, 149, 151, 163 itd. Np. Leon Wielki, udzielając patriarsze Anatolowi z Konstantynopola *communio*, stwierdza, że „przez cały świat ma przetrwać nasza (obu biskupów) nienaruszalna jedność i czysta wspólnota. W niej obejmujemy wspólnotę twojej miłości” (tamże, 103; por. Migne, PL LIV, 913).

<sup>107</sup> Opinie autorów, jak: W. de Vries, M. Sotomayor, A. Wuyts, U. Lattanzi i Parlato, na temat zawartości i znaczenia listów synodalnych nie są jednomyślne. Por. E. P r z e k o p, Problem legalności, jw. s. 120—132.

<sup>108</sup> Papież w takiej sytuacji powinien konwalidować wszystkie czynności patriarchy. Tymczasem podobnych dekretów, deklaracji czy też innych odpowiednich akt papieskich nigdzie się nie spotyka (tamże, s. 125).

<sup>109</sup> Papież na konsystorzu 20 II t.r. wyraził owo zatwierdzenie w sposób następujący: „[...] ipsumque (Johannem Sulaqam) illi in patriarcham praefecit et pastorem curam et administrationem ipsius ecclesiae sibi in spiritualibus et temporalibus plenarie commitendo”. W. van Gulik: Die Konsistorialakten über die Begründung des unierte chaldeischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III. *Oriens Christianus* 4 (1904) 266.

nicę w pojmowaniu przez Stolicę Apostolską uprawnień patriarszych w II tysiącleciu. Dawniej chodziło nie o jakąś liczbę ściśle określonych przywilejów nadanych patriarchom, lecz o autonomiczne, na prawie zwyczajowym oparte, zarządzanie miejscowymi Kościołami<sup>110</sup>. Obecnie prawa i przywileje wschodnich patriarchów rozumiane są jako uczestnictwo w pełni władzy papieskiej. W II tysiącleciu zostaje się patriarchą już nie przez sam wybór, tak jak dawniej, lecz na mocy papieskiego zatwierdzenia (*confirmatio*). Stosownie do tego konfirmacja elekcji przez papieża, logicznie rzecz biorąc, stała się po prostu wprowadzeniem patriarchy na urząd<sup>111</sup>.

Z natury rzeczy rodzi się pytanie, w jaki sposób mogło dojść do tak istotnej zmiany. Wydaje się, że klucza do rozwiązania tego problemu należy szukać w historii łacińskich patriarchatów na Wschodzie. Jest rzeczą bezsporną, że Stolica Apostolska uważała patriarchaty łacińskie, powstałe w czasie wypraw krzyżowych na Wschodzie, nie za jakieś nowe twory, lecz tylko za dalszą kontynuację dotychczasowych schizmatyckich patriarchatów wschodnich. IV Sobór Laterański (1215) potwierdzając prawa stolic patriarszych rozpatrywał rzecz samą w sobie, niezależnie od tego, czy stolice te były obsadzone przez łacińskich czy też przez wschodnich patriarchów<sup>112</sup>. Właśnie ta identyfikacja łacińskich patriarchów ze wschodnimi doprowadziła z czasem do przyjęcia i przez Wschód zachodniej koncepcji praw i przywilejów patriarszych. Stało się to w kilkadziesiąt lat po IV Soborze Laterańskim, podczas II Soboru w Lyonie (1274). Właśnie w wyznaniu wiary cesarza Michała Paleologa Sobór przedstawia naukę, że Kościół rzymski użył siedzibom patriarszym część swoich praw i przywilejów<sup>113</sup>.

Koncepcja Soboru Lyonńskiego stała się w późniejszych czasach dominująca. Pełnia papieskiej władzy, jaka w II tysiącleciu była coraz bardziej i jaśniej poznawana, wtedy wydawała się wprost nie do pogodzenia z ideą autonomii wschodnich patriarchatów, mocno zakorzenioną w tradycji pierwszych wieków i w kanonach dawnych soborów, a którą Stolica

<sup>110</sup> W. de Vries: La S. Sede ed i patriarchati cattolici d'Oriente. *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961) 318; V. Parlato, jw. s. 65—68.

<sup>111</sup> W. de Vries: Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt. *Scholastik* 37 (1962) 359; tenże, Die Haltung des Heiligen Stuhles, jw. s. 400 n.

<sup>112</sup> Can. 5: „Antiqua patriarchalium sedium renovantes, sancta universalis synodo approbante sancimus, ut post Romanam ecclesiam, [...], Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant” (Mansi, XXII, 989—992); G. Hofmann: Papato, conciliarismo, patriarcato 1438—1439, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 2 (1940) 69 n. Wynika to m. in. choćby z tego faktu, że Ojcowie Soboru, odnawiając kolejność stolic patriarszych i przyznając im dawne prawa oraz przywileje, wydali takie same dyspozycje i dla patriarchatu Aleksandryjskiego, który wówczas jeszcze nie posiadał tytułu łacińskiego (W. de Vries, Die Entstehung, jw. s. 360).

<sup>113</sup> W uchwale soborowej czytamy, iż pełnia władzy Stolicy Apostolskiej jest jedynym źródłem praw i przywilejów wszystkich patriarchów w ogóle (por. Mansi, XXIV, 71).

Apostolska uznawała w całej rozciągłości. I jeżeli pap. Eugeniusz IV na Soborze Florenckim (1439) zapewnił Grekom całkowite zachowanie wszystkich praw i przywilejów ich patriarchów, to zarówno on sam, jak i Kościół łaciński z nim, mieli o tych przywilejach wyobrażenia różniące się radykalnie od rozumienia Greków<sup>114</sup>. Ci ostatni natomiast byli przekonani, że wraz z zagwarantowaniem ich dawnych praw i przywilejów (*salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum*) została im zapewniona autonomia, jaka istniała od niepamiętnych czasów<sup>115</sup>.

Rozwój w kierunku coraz ściślejszego podporządkowania patriarchatów centralnej władzy w Rzymie postępował jednak powoli<sup>116</sup>. W każdym razie jego szczyt końcowy został osiągnięty już w 1533 r., gdy Juliusz III zatwierdził Jana Sulaqę na patriarchę Chaldejczyków. Odtąd wszystkie zatwierdzenia wschodnich patriarchów przez Stolicę Świętą będą odbywały się według tej właśnie formuły: *in patriarcham praefecit*. I dlatego nie dość zrozumiałe jest zdanie Coussy, z którego można wydedukować, iż zmiana regulacji prawnej w kwestii rozumienia praw patriarchalnych nastąpiła dopiero po r. 1837<sup>117</sup>. Jednakowoż studiując uważnie reskrypt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 23 V 1837 r., którym Stolica Apostolska zabroniła patriarche melchickiemu wykonywania urzędu przed zatwierdzeniem i wręczeniem mu paliusza, zauważamy w nim wyraźne aluzje do dawniejszej dyscypliny prawnej ustalonej w tej materii<sup>118</sup>. Nie wnikając jednak w to, czy pogląd autora jest zgodny z faktami historycznymi, trzeba zauważyć, że treść tego przepisu rzuca dodatkowe światło na dominującą pozycję Stolicy Apostolskiej w zarządzaniu całym Kościołem. Ta ostatnia coraz bardziej uważa się za jedyne depozytariusza najwyższej władzy w Kościele, a władzę patriarchalną, która jako taka rodzi się z jurysdykcji urzędu papieskiego, dopuszcza jedynie — przez zatwierdzenie elekcji — do udziału we władzy papieskiej.

Nierzadkie bywały też wypadki, że gdy dla pewnych powodów nowo wybrany patriarcha nie mógł otrzymać papieskiego zatwierdzenia, wtedy

<sup>114</sup> Wyraźnie wskazuje na to interpretacja kard. J. Torquemady, podana w jego komentarzu do unijnego dekretu w sprawie przywilejów i praw patriarchów wschodnich. Por. E. Candel: *Ioannes de Torquemada O. P. Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum* (Conc. Flor. Documenta et Scriptorum). Romae 1942 s. 114.

<sup>115</sup> Mansi, XXXI B, 1697 n.; J. Gill: *The Council of Florence*. Cambridge 1959 s. 282 n.

<sup>116</sup> Na ten temat zob. interesujące wywody u W. de Vries (Rom und die Patriarchate, jw. s. 268—285), gdzie w rozdz. III, zatytułowanym: „Einschränkung der traditionellen Autonomie” przekonująco — powołując się na źródła — wykazuje, iż Stolica Apostolska w nowożytności znacznie ograniczyła prawa wschodnich patriarchów.

<sup>117</sup> Jw. s. 248.

<sup>118</sup> Norma bowiem, na którą powołuje się Kongregacja, to z całą pewnością ów usankcjonowany 5 kan. Soboru Laterańskiego IV, stanowiący, iż „[...] postquam antistites earum a Romano Pontifice receperint pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne” (Mansi, XXII, 992); V. Parlato, jw. s. 113.

Stolica Święta obsadzała katedrę patriarszą przez swego kandydata. W taki sposób postąpił na przykład pap. Benedykt XIV, który unieważnił wybór patriarchy przeprowadzony przez synod elekcyjny i nazaczył w r. 1743 patriarchą Maronitów Szymona, dotychczasowego arcybiskupa Damaszku<sup>119</sup>. Powodem takiej decyzji było nieprzebranie przez synod wyborczy uchwał Synodu Libańskiego z 1736 r. Podobnie też postąpił i pap. Klemens XIII, gdy 1 VIII 1760 r. odmówił zatwierdzenia nowemu patriarsze melchickiemu, a na jego miejsce nazaczył Hakima, arcybiskupa Aleppo<sup>120</sup>. Pomijając wiele innych przykładów, które jeszcze wyraźniej ukazują ingerowanie papieża w wybory wschodnich patriarchów w II tysiącleciu dziejów<sup>121</sup>, wystarczy już tych kilka wyżej przytoczonych wypadków dla stwierdzenia, że głos Stolicy Świętej w tej materii jest decydujący. Wszystkie jej poczynania i autorytatywne wypowiedzi w sprawie pojmowania praw patriarszych doprowadziły wreszcie do ułożenia jednolitej normy prawnej, wspólnej dla wszystkich Kościołów patriarszych Wschodu. Mianowicie nowo wybrany patriarcha musi być zatwierdzony przez papieża bez względu na jakiegokolwiek obowiązujące dotąd zwyczaje prawne. Papież sprawuje obecnie nadzór nad przebiegiem wyborów i tylko on jeden decyduje o tym, czy zostały przeprowadzone kanonicznie. Gdy stwierdzi, że na urząd patriarszy wybrano kandydata zdanego i godnego, że elekcja odbyła się zgodnie z przepisami obowiązującego prawa, wówczas zatwierdza wybranego patriarchę i przyjmuje do katolickiej *communio*<sup>122</sup>. W ten sposób Motu proprio *Cleri sanctitati* raz jeszcze stwierdza uroczystie, że władza patriarsza jest partycypowaniem we władzy papieskiej i dlatego różne funkcje jurysdykcji patriarszej mają być wykonywane *sub auctoritate Romani Pontificis*.

<sup>119</sup> Benedykt XIV, po unieważnieniu niekanonicznego wyboru, zarezerwował wybór nowego patriarchy u Maronitów dla Stolicy Apostolskiej, uzasadniając tę rezerwację pełnią władzy papieskiej (por. De Martinis, III, 98, n. 2). Równocześnie papież zapewnił, iż tym wyjątkowym zarządzeniem w niczym nie chce naruszać na przyszłość dawnego prawa wybierania patriarchy przez synod elekcyjny (W. de Vries, Rom und die Patriarchate, jw. s. 274).

<sup>120</sup> Nominacji tej, po śmierci patriarchy Cyryla Tanasa, gdy wybuchł spór o jego następcę, Klemens XIII dokonał dekretem *Delatis ad Nos* z 1 VIII 1760 (zob. Mansi, XLVI, 497—498).

<sup>121</sup> Pius XII, po zasuspendowaniu w r. 1818 administratora chaldejskiego patriarchatu, na jego miejsce nazaczył swego kandydata (De Martinis, IV, 565); Leon XII, zamierzając utworzyć katolicki patriarchat koptyjski w Aleksandrii, w bulli nominacyjnej z 15 VIII 1824 r. wyjawiał swój zamiar zamianowania dla tego Kościoła patriarchy, gdyż ze Stolicy Piotrowej „wychodzi wszelka władza kapłańska” (tamże, IV, 651); Grzegorz XIII 25 IX 1838 r. „na podstawie swego apostolskiego autorytetu” nazaczył — na miejsce będącego blisko śmierci chaldejskiego patriarchy Jana Hormeza — koadiutora z prawem następstwa celem uniknięcia ewentualnych trudności w czasie wakansu (tamże, V, 214).

<sup>122</sup> *Cleri sanctitati*, c. 119, § 2: „Superior, si electum repererit idoneum, ut electio ad normam iuris fuerit peracta, nequit confirmationem denegare”. Potwierdzenie nowego patriarchy zgodnie z § 3 tegoż kanonu winno być dokonane na piśmie (*confirmatio in scriptis dari debet*).

## B. Wręczenie paliusza

Wyżej została uczyniona wzmianka, iż w piśmie, którym nowo wybrany patriarcha i synod zwracają się do papieża o zatwierdzenie wyboru, znajduje się równocześnie prośba o paliusz<sup>123</sup>. W liście, który patriarcha Maksymos tuż po swoim wyborze w 1967 r. skierował do pap. Pawła VI, nazywa paliusz „oznaką wspólnoty ze Świętym Kościołem Rzymskim”<sup>124</sup>. Paliusz, którego udziela Stolica Apostolska patriarchom, arcybiskupom większym i metropolitom, jest symbolem uczestnictwa we władzy papieskiej<sup>125</sup>. Symbolizuje on — jak pisze J. Braun — „pełnię władzy biskupiej, która z Bożego nakazu znajduje się w papieżu, w metropolitach zaś na raocy udzielonego im przez papieża współuczestnictwa w owej władzy zwierzchniej, którą sprawują oni w obrębie swych własnych metropolii”<sup>126</sup>.

Koncepcja władzy metropolitalnej — pojętej jako uczestnictwo we władzy papieskiej — która od dawna niepodzielnie panowała na Zachodzie, z wyprawami krzyżowymi została przeniesiona także na Wschód. Najpierw łacińscy patriarchowie Antiochii i Jerozolimy, a później i Konstantynopola, od samego początku byli zobowiązani prosić papieża o paliusz<sup>127</sup>. Ale już pap. Innocenty III wyraził pogląd, że również i wschodni patriarchowie nie mogą bez paliusza ważnie wykonywać swego urzędu (*sine quo patriarchale officium exercere rite non potest*). Papież podkreślił to wyraźnie w liście z 7 II 1204 r. do przywódców armii krzyżowej w Konstantynopolu, których upominał, by nakłonili greckiego patriarchę do uznania prymatu i do prośby o paliusz<sup>128</sup>. Tenże papież w tym samym roku wręczył paliusz bułgarskiemu prymasowi Bazyluszowi<sup>129</sup>, zaś maronickiemu patriarsze Jeremiaszowi przekazał paliusz za pośrednictwem łacińskiego patriarchy Antiochii<sup>130</sup>. Za jego przykładem poszli inni papieże, którzy przekazując paliusze wschodnim patriarchom tłumaczyli, że postępują zgodnie z tradycją zaprowadzoną przez ich poprzedników<sup>131</sup>. Dopiero jednak od pontyfikatu Benedykta XIV stało się to już nie tylko

<sup>123</sup> Por. przyp. 98 i 99 tego artykułu.

<sup>124</sup> J. Madey, jw. s. 174.

<sup>125</sup> V. Pospíšil: *The Law on Persons*. Ford City 1960 s. 122; W. de Vries, *Rom und die Patriarchate*, jw. s. 247, 250.

<sup>126</sup> *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit*. Freiburg i Br. 1924 s. 144.

<sup>127</sup> Patriarchat jerozolimski ustanowiono w r. 1099, antiocheński — ok. 1100 r., konstantynopolitański — w 1205 r.; aleksandryjski — w r. 1209 (por. A. Coussa, jw. s. 252).

<sup>128</sup> *Fontes*, Series III, vol. II, s. 244, n. 43.

<sup>129</sup> Tamże, s. 250, n. 47.

<sup>130</sup> *Bulla Quia Divinae Sapientiae* z 4 I 1215 (tamże, s. 460, n. 216).

<sup>131</sup> W ten sposób postąpił np. pap. Grzegorz IX, który przesłał armeńskiemu katolikosowi Konstantynowi nowy paliusz na miejsce starego, który otrzymali jego poprzednicy, a który przez częste używanie został podniszczony (*Fontes*, Series III, vol. III, s. 335, n. 258). Por. W. de Vries, *Rom und die Patriarchate*, jw. s. 251.

tradycją, ale i obowiązkiem: odtąd wszyscy bez wyjątku patriarchowie Wschodu zwracają się do Stolicy Apostolskiej po palusz<sup>132</sup>. Obowiązek ten przypominały kolejno synody partykularne poszczególnych Kościołów patriarchalnych, a obecnie wyraźny w tym względzie przepis zawiera Motu proprio Piusa XII *Cleri sanctitati*. Palusz w świetle obowiązującego prawa wschodniego ma nie tylko wymowę symboliczną, lecz otrzymanie go decyduje o pełnym wykonywaniu władzy patriarchalnej. Bowiem dopiero wtedy, gdy patriarcha go otrzyma na konsystorzu, może zwoływać synod patriarchalny oraz wybierać i konsekrować podległych mu biskupów. Przed wręczeniem palusza prawo wyraźnie zabrania mu wykonywania tych czynności<sup>133</sup>. Tak więc — reasumując wszystko, co dotąd zostało powiedziane — można nasze rozważania zakończyć następującym stwierdzeniem: patriarcha wschodni kanonicznie wybrany, intronizowany i zatwierdzony przez papieża, z chwilą gdy zostanie mu wręczony palusz, posiada całkowitą władzę jurysdykcyjną w obrębie własnego patriarchatu. Nie trzeba natomiast przypominać, że patriarchowie wschodni mogą używać palusza jedynie w obrębie swego terytorium, nie wyłączając nawet miejsc spod ich władzy wyjętych. Poza granicami swoich patriarchatów mogą używać jedynie pastorału, i to w kościołach własnego obrządku<sup>134</sup>.

#### IV. WNIOSEK DE LEGE CONDENDA

Motu proprio *Cleri sanctitati* w porównaniu z dawnym prawem wschodnim — jak mogliśmy się przekonać — znacznie ujednotwiła przebieg wyborów na urząd patriarchalny, usuwając sporo kwestii wątpliwych i luk prawnych w tym względzie. W kilku jednak przypadkach nowe przepisy, niestety, zerwały z dawnymi zwyczajami, zwłaszcza z tymi, które panowały niepodzielnie w I tysiącleciu. Do nich należy choćby udział niższego duchowieństwa i świeckich w wyborach patriarchów czy też sposób rozumienia listów synodalnych, zawiadamiających papieża o elekcji dokonanej przez synod elektoralny. Z satysfakcją natomiast trzeba podkreślić, że nowa kodyfikacja dla Kościołów wschodnich stała się pierwszym oficjalnym dokumentem, w którym użyto dawnego terminu — *communio*, nawiązując w ten sposób do instytucji *communio*

<sup>132</sup> Benedictus XIV: De synodo dioeciesana. Venetiis 1792, lib. XIII, cap. XV: „[...] quorum uterque pallium a Nobis per legitimos procuratores suos [...] ipsorum electionem pari honore decoravimus”.

<sup>133</sup> *Cleri sanctitati*, c. 238, § 3; W. de Vries, Rom und die Patriarchate, jw. s. 273; J. Madey, jw. s. 176; M. Głowacki, jw. s. 83 n.

<sup>134</sup> *Cleri sanctitati*, c. 283, 6<sup>o</sup>: „Utendi, ad normam legum liturgicarum, baculo pastoralis et pallio in toto patriarchatu, haud exceptis locis a sua iurisdictione exemptis; baculo tantum pastoralis, etiam extra patriarchatus, sed in ecclesiis sui ritus”. Dawne prawo określało dokładnie uroczystości kościelne i dni, w których trzeba było używać palusza.

z I tysiąclecia. Jednakże odpowiedzialni za ten dokument redaktorzy nie rozumieją *communio* w sensie nawiązania wspólnoty z papieżem, jak to działo się w pierwszych 10 wiekach chrześcijaństwa, lecz pojmują *communio* w znaczeniu zwykłego zatwierdzenia (*confirmatio*), skoro znany nam kan. 238, § 3 postanawia, że zanim kanonicznie wybrany i intronizowany patriarcha nie otrzyma na konsystorzu zatwierdzenia i paliusza, nie może jeszcze zwoływać synodu ani też wybierać i konsekrować biskupów<sup>135</sup>. Wydaje się, że z chwilą gdy Sobór Watykański II w 1964 r. nakazał swoim dekretem *Orientalium Ecclesiarum* restaurować dawną i autentyczną dyscyplinę wschodnią, a więc taką, która obowiązywała w epoce poprzedzającej rozdział Kościołów chrześcijańskich (*tempore unionis*)<sup>136</sup>, nie powinno się już obecnie mówić o zatwierdzeniu wyboru patriarchy przez papieża, ale tak jak dawniej, jedynie o nawiązaniu *communio*, i to rozumianej według koncepcji wschodniej. Mianowicie *communio* nie byłaby w żadnym wypadku zatwierdzeniem elekcji przez papieża ani też narzędziem przekazywania władzy jurysdykcyjnej nowemu patriarche, ale jedynie aktem, poprzez który papież i patriarcha upewniliby się o zaistnieniu między nimi tego samego węzła wiary, kultu i dyscypliny. Można więc uważać, że kan. 238, § 3 oraz kan. 325, § 3, n. 2<sup>137</sup>, które nie znajdują potwierdzenia w autentycznej tradycji wschodniej, a nawet są jej obce, po *Vaticanum II* przynajmniej w jakiejś mierze przestały już obowiązywać. Dlatego nie będziemy zaskoczeni, gdy kanony te w przyszłym Kodeksie wschodnim zostaną jeśli nie zniesione, to co najmniej otrzymają nowe brzmienie. Niemniej już dzisiaj stawiamy taki postulat *de lege condenda*. W wypadku tej drugiej możliwości winien nadal być utrzymany w mocy przepis wysyłania do papieża listu synodalnego (tylko jednego), w którym będą złożone podpisy zarówno elekta, jak i synodu elektoralnego; list ten — donoszący Ojcu Świętemu o wyborze nowego patriarchy — zawierać powinien krótkie *curriculum vitae* elekta, złożone przezeń wyznanie wiary oraz przysięgę wierności Stolicy Apo-

<sup>135</sup> „Patriarcha legitime electus et inthronisatus, antequam in Consistorio confirmationem et pallium sollemniter receperit, prohibetur ne synodum patriarchalem de qua in can. 340, § 1 convocet et Episcopos sive eligat, sive ordinet”.

<sup>136</sup> Sobór wypowiada się stanowczo za tym, aby w Kościołach wschodnich odżyła i odzyskała swe znaczenie dawna dyscyplina w zakresie praw i przywilejów patriarchalnych. Celem uniknięcia nieporozumień przy interpretowaniu tych praw Sobór dalej wyjaśnia: „haec autem iura et privilegia sunt illa, quae tempore unionis Orientis et Occidentis viguerunt, etsi ad hodiernas condiciones aliquantum aptanda sint”. (*Orientalium Ecclesiarum*, n. 9); M. M. Wojnar, jw. s. 196; C. Pujol, *Decretum Concilii Vaticani II*, jw. s. 79—80; E. Przekop, *Patriarchowie wschodni*, jw. s. 131; J. Madey, jw. s. 201.

<sup>137</sup> C. 238, § 3 przytoczony wyżej w przyp. 135; C. 325, § 3, n. 2: „Ad electi, etsi sit Episcopus, proclamationem et inthronisationem procedere non licet nisi post confirmationem Summi Pontificis”. Zob. E. Przekop, *Problem legalności*, jw. s. 143. Zdaniem J. Madeya (jw. s. 176) źródła obu tych kanonów pochodzą z niedawnych synodów unijnych — najstarsze z nich wywodzą się z synodu Maronitów, odbytego w r. 1736.

stolskiej. Oczywiście, że najważniejszy fragment listu będzie stanowić prośba zarówno patriarchy, jak i całego synodu, o przyznanie nowemu pasterzowi *communio* z Kościołem powszechnym<sup>138</sup> oraz paliusza, który jednak nie powinien więcej decydować o wykonywaniu pełnej władzy przez patriarchę. Albowiem nowo wybrany pasterz patriarchatu od razu po odbyciu uroczystej intronizacji miałby prawo zwoływania synodu oraz wybierania i konsekrowania podległych mu biskupów, to znaczy zanim zostanie mu wręczony palusz. Palusz więc miałby znaczenie tylko symboliczne.

Zgłaszając powyższy postulat co do przyszłego Kodeksu prawa wschodniego chcemy zaznaczyć, że jest on inspirowany przede wszystkim duchem Soboru Watykańskiego II. Przyjęcie zaś takiego wniosku będzie wyjściem naprzeciw temu duchowi i zbliży wyraźnie do sposobu przekazywania urzędu patriarchalnego znanego i praktykowanego w epoce klasycznego prawa wschodniego. Poza tym wskaże na możliwość i dzisiaj relacji i powiązań między *ius vetus* a *ius novum*. Natomiast ciągle powoływanie się na kanony prawa osobowego z *Cleri sanctitati*, jako na prawo niezmiennie i bezwzględnie obowiązujące dla wszystkich Kościołów wschodnich, nie odpowiada, jak się wydaje, myśli soborowej. Dotychczasowa interpretacja tekstów soborowych, w tym co dotyczy wschodnich patriarchów i ich Kościołów, doprowadziłaby jedynie do potwierdzenia *statu quo ante*, a Sobór na tym odcinku życia kościelnego nie wniósłby koniecznych pozytywnych zmian, nie spełniłby słusznych oczekiwań, i nie byłby konsekwentny wobec samego siebie. Należałoby więc jak najprędzej rozpocząć realizację postawionych wniosków i ukazać, że bezwzględna wierność dla starożytnej tradycji chrześcijańskiego Wschodu, której Sobór tak bardzo pragnie, staje się powoli rzeczywistością, mimo iż patriarchatom przyszło dziś pełnić swoje zadania w zupełnie odmiennych warunkach.

#### L'ÉLECTION DU PATRIARCHE ORIENTAL SELON LE DROIT CANON ACTUEL

##### RÉSUMÉ

L'article montre comment on procède à l'élection du patriarche oriental conformément au nouveau droit personnel destiné aux Eglises orientales, promulgué par le Motu proprio *Cleri sanctitati*, en 1957. L'article comprend trois parties. Dans la

<sup>138</sup> *L'Osservatore Romano* doniosło o wyborze chaldejskiego patriarchy Maksymosa V następująco: „Le Saint Père a accueilli la demande de communion que lui a adressée S. B. Maximos V Hakim canoniquement élu Patriarche” (Ojciec Święty przyjął prośbę o wspólnotę, jaką skierował do niego J. Św. Maksymos V Hakim, kanonicznie wybrany na patriarchę) — cyt. za J. Madeyem, jw. s. 175, przyp. 61.



première, on traite de l'état légal du patriarcat durant le temps du siège vacant. Un rôle particulier revient alors à l'administrateur du patriarcat, qui doit, entre autres, convoquer le synode qui procédera à l'élection du nouveau patriarche. Dans la deuxième partie, on traite de l'organisation et des activités du synode d'élection. Enfin, dans la dernière partie, on analyse l'élection même. Dans cette partie, on a insisté tout particulièrement sur la question de la confirmation du nouveau patriarche par le Saint-Siège, en raison de son importance pour l'exercice du pouvoir patriarcal.

Afin de mieux faire comprendre les prescriptions des canons 221—239, traitant d'une façon uniforme de l'élection du patriarche dans toutes les Eglises orientales, il a été souvent nécessaire de s'adresser à cet égard aux sources historiques, en particulier aux décisions des synodes particuliers. Ces prescriptions ont d'ailleurs conservé leur caractère obligatoire dans une large mesure encore aujourd'hui. Il convient de constater que la nouvelle codification orientale, en comparaison avec les prescriptions de l'ancien droit, simplifie considérablement et précise davantage la procédure de l'élection du patriarche. Elle fixe avec précision le terme de la convocation du synode et sa durée, et, d'autre part, des prescriptions exactes relatives à la personne du candidat permettent un choix plus convenable du patriarche. Grâce à des formulations plus claires, on a évité beaucoup de questions douteuses et de lacunes judiciaires, par exemple en établissant le principe de la majorité qualifiée des voix, nécessaire pour l'élection du patriarche. Dans certains cas, on a abandonné des usages anciens. Il s'agit principalement de la participation des laïcs et du clergé inférieur à l'élection du patriarche, de même que de la question de la confirmation de l'élection par le Pape. Dans d'autres cas, on a maintenu en vigueur nombre de prescriptions et d'usages anciens concernant l'élection, par quoi on a signifié le respect des traditions orientales qui n'ont jamais cessé d'être observées.

Le fait que dans la nouvelle codification on a consacré tant de place à la question de l'élection du patriarche, prouve de quel respect jouissent encore aujourd'hui les patriarches dans les Eglises orientales, auxquelles ils *tamquam pater et caput praesunt*.



PRZEMIANY RELIGIJNEJ FUNKCJI RODZINY — PROBLEMATYKA  
I HIPOTEZY

Treść: Wstęp — I. Religijna funkcja rodziny w świetle psychologii i socjologii. — II. Religijna funkcja rodziny w społeczeństwie preindustrialnym. — III. Przemiany kulturowo-społeczne i ich wpływ na instytucję rodziny. — IV. Religijna funkcja rodziny w społeczeństwie industrialnym. — V. Perspektywy przemian religijnej funkcji rodziny. — *Résumé*.

## WSTĘP

Zagadnienie przemian religijnej funkcji rodziny budzi obecnie — na tle dokonujących się przemian kulturowo-społecznych — coraz większe zainteresowanie, zwłaszcza wśród socjologów religii i pastoralistów. Pojawiają się bowiem pytania: w jaki sposób dawna rodzina pełniła, a w jaki sposób współczesna rodzina faktycznie pełni funkcję religijną? Jakie były i są obecnie jej treści, zakres i intensywność? co uległo zanikowi, zmianie, a co z tej funkcji pozostało? Zarówno badania socjologiczne, jak i potoczne obserwacje wykazują, że postawione pytania są zasadne. W socjologii polskiej bowiem dość powszechnie rejestruje się kurczenie religijnej funkcji rodziny<sup>1</sup>. Mówiąc o jakiejś postaci zmian religijnej funkcji rodziny, należałoby z kolei zapytać, jaki jest ich kierunek — perspektywa, czy lepiej prospektywa?<sup>2</sup>.

Poniżej zostanie podjęta próba udzielenia odpowiedzi na postawione pytania. Brak badań zwłaszcza w polskiej socjologii religii nad religijną funkcją rodziny sprawia, że odpowiedzi te nie będą wyczerpujące. Będzie to raczej, jak sygnalizuje temat, próba postawienia problemów i zasygnalizowanie hipotez, które wymagają sprawdzenia na konkretnym materiale empirycznym. Mimo braku dostatecznej bazy źródłowej, podjęcie tej próby jest uzasadnione. Upoważniają do tego z jednej strony wyniki badań socjo-religijnych nad religijną funkcją rodziny prowadzone w wie-

<sup>1</sup> Por. A. Kłoskowska: Rodzina w Polsce Ludowej, W: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej. Studia pod redakcją Adama Sarapaty, Warszawa 1965 s. 543.

<sup>2</sup> „Perspektywa” polega na ukazaniu przemian, tzn. w jaki sposób zjawiska będą na siebie zachodzić, jeśli nie dopuszcza się ingerencji czynników zewnętrznych; „prospektywa” polega również na ukazaniu przemian, jednakże przy ingerencji czynników zewnętrznych, np. planowane oddziaływanie Kościoła na rozwój życia religijnego.

lu krajach zachodnich jeszcze od okresu przedwojennego, z drugiej zaś wypracowane już schematy analiz teoretycznych w oparciu o analizę wtórną zrealizowanych dotychczas badań.

Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że rodzina jako jedna z podstawowych instytucji społecznych, w swej strukturze, funkcjach i procesach uzależniona jest od kontekstu społeczeństwa globalnego. Zmiany zachodzące w społeczeństwie globalnym wywołują zawsze pewne reperkusje w instytucji rodziny. Dlatego nie można analizować sytuacji rodziny bez uwzględnienia sytuacji społeczeństwa globalnego.

Ukazanie przemian religijnej funkcji rodziny w kontekście społeczeństwa globalnego, wymaga z kolei uwzględnienia dwóch typów społeczeństw, a ściślej dwóch modeli teoretycznych, z których pierwszy określa *terminus a quo*, a drugi — *terminus ad quem* tych przemian. Ten dychotomiczny schemat wprowadzili do socjologii autorzy zajmujący się zmianami społecznymi. Wyróżnili oni następujące kategorie przeciwstawne: społeczeństwo wspólnot i społeczeństwo grup celowych, społeczeństwo o solidarności mechanicznej i społeczeństwo o solidarności organicznej, społeczeństwo proste i społeczeństwo złożone, społeczeństwo tradycyjne i społeczeństwo racjonalne, społeczeństwo święte i społeczeństwo świeckie, społeczeństwo folklorystyczne i społeczeństwo miejskie, społeczeństwo zsakralizowane i społeczeństwo zsekularyzowane. W oparciu o wyróżnione schematy akcentujące różne aspekty dwóch typów społeczeństw, analizują oni przemiany, jakie zachodzą zarówno w makrostrukturze jak i mikrostrukturze tych społeczeństw, w tym także w instytucji rodziny. Kierunek przemian określa się jednoznacznie: od jednego do drugiego typu społeczeństwa.

Przedstawienie zmian społecznych w kategoriach dychotomii może być wystarczające, gdy chodzi o ramową, bardziej ogólną i teoretyczną analizę jakiejś instytucji społecznej. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że zmiany społeczne dokonują się stopniowo, co sprzyja kształtowaniu się różnych form przejściowych między jednym a drugim biegunem. Inaczej mówiąc, zmiany przyjmują postać *continuum*, na skali którego można rejestrować różne stopnie pośrednie. Dlatego też stosując schemat analizy biegunowej dla ukazania przemian określonej instytucji, należy zachować ostrożność, zwracając uwagę nie tylko na dwa „krańce” przemian, ale także na różne etapy pośrednie<sup>3</sup>.

Mając na uwadze powyższy schemat i związane z nim zastrzeżenia, można obecnie przystąpić do analizy przemian religijnej funkcji rodziny. Wcześniej jednak należałoby przyjrzeć się bliżej samej religijnej funkcji rodziny.

<sup>3</sup> Por. J. Turowski, A. Bornus: Drogi modernizacji wsi. Przenikanie innowacji do rolnictwa i wsi województwa lubelskiego. Warszawa 1970 s. 13—16.

I. RELIGIJNA FUNKCJA RODZINY W ŚWIETLE PSYCHOLOGII  
I SOCJOLOGII

Z socjologicznego punktu widzenia rodziną można się zajmować zarówno w aspekcie grupy społecznej, jak i w aspekcie instytucji społecznej. W pierwszym przypadku kładzie się nacisk na zespół osób, które przez wzajemne interakcje urzeczywistniają określone cele; zaś w drugim przypadku akcentuje się „konfigurację albo kombinację wzorów zachowań wspólnych pewnej liczbie jednostek ludzkich i skierowanych ku zaspokojeniu podstawowych potrzeb”<sup>1</sup>. Ze względu na religijną funkcję rodziny interesuje nas tutaj drugi z tych aspektów.

Przez instytucję społeczną rozumie się „względnie trwałą strukturę opartą na społecznych wzorach zachowań, rolach i stosunkach, za pomocą których jednostki ludzkie, w ustalony, usankcjonowany i jednolity sposób zaspokajają podstawowe potrzeby społeczne”<sup>2</sup>. Definicję tę można w pełni odnieść do rodziny w interesującym nas aspekcie. Weryfikują się bowiem na niej wszystkie podstawowe elementy instytucji, a mianowicie:

1. Rodzina opiera się na stosunkowo trwałej strukturze. Takie role, jak płci, wieku generacji znajdują w niej ciągle powiązanie i pewną konfigurację. Strukturalnej kombinacji ról rodzina nadaje charakter uniwersalny.

2. Trwałość rodziny uwidacznia się również w tym, że w jej ramach „przekazywane” są z pokolenia w pokolenie podstawowe wartości społeczeństwa i wzory zachowań regulowane przez tradycję i obyczaj. Wprawdzie zmiany rodziny przy przejściu z kultury tradycyjnej w industrialną zaznaczają się dość wyraźnie, jednakże nie prowadzą one do zakwestionowania jej istotnych funkcji.

3. Rodzina stanowi mały i względnie zamknięty system. Wyróżnia się w niej pozycje i związane z nimi role: ojca, matki, syna, córki. Podmioty ich wzajemnie współdziałają w zakresie aktywności rodzinnej. W wyniku tego współdziałania rodzina osiąga wysoki stopień integracji jednostki w grupie oraz wytwarza pewien zakres bezpośrednich, osobistych stosunków „twarzą w twarz” (*face — to — face*).

4. Rodzina stwarza dogodne i specyficzne warunki pozwalające jednostce ludzkiej na spełnienie związanych z nią oczekiwań ze strony społeczeństw globalnych, regulowanych bądź prawem zwyczajowym, bądź prawem stanowionym.

5. Rodzina wreszcie umożliwia zaspokojenie w określony sposób podstawowych potrzeb społecznych, jak regulacja potrzeb seksualnych,

<sup>1</sup> Por. J. H. Fichter: *Grundbegriffe der Soziologie*. Hrsg. von E. Bodzenta. Tlum. z ang. Wien-New York 1968 s. 150.

<sup>2</sup> Tamże, jw. s. 151.

potrzebę dziecka jako przedłużenie osoby, potrzeby intymności i emocjonalności małej grupy itd. Celowościowe ukierunkowanie zaznacza się także w biologicznej i społecznej reprodukcji ludzi.

Rodzina jednakże jest nie tylko instytucją społeczną, ale i religijną. Obserwacje etnologiczne i socjologiczne poczynione w różnych kulturach i w różnych krajach wskazują na liczne analogie między życiem religijnym i życiem rodzinnym. M. in. A. T. Boissen zwraca uwagę na szczególny rodzaj powiązań obydwu nie spotykany w przypadku innych układów instytucjonalnych<sup>3</sup>. Powiązania te znajdują wyraz w pewnych zachowaniach i symbolach religijnych i rodzinnych. Biorąc to pod uwagę, stwierdza się, że rodzina jest nie tylko instytucją paralelną w stosunku do religii, ale także posiada podobną strukturę. Dzięki niej, rodzina sama z siebie zdolna jest do wypełnienia religijnej funkcji; co więcej, można mówić o pewnego rodzaju symbiozie przynależności religijnej i rodzinnej. Według G. Murphy'ego, struktura rodziny jest „wirtualnie strukturą religijną”, natomiast religia ze swej strony jest „nasycona psychologią rodzinną”<sup>4</sup>. Inny zaś socjolog, J. Wach, wykazuje, że rodzina w różnych społeczeństwach od najdawniejszych czasów była szczególnym „miejscem” wykonywania religijnych ćwiczeń i praktyk<sup>5</sup>. Swój religijny charakter instytucja rodziny zawdzięcza jednak przede wszystkim oddziaływaniu na nią organizacji religijnych, czyli różnych kościołów, które interesują się nią ze względu na rekrutację i socjalizację nowych członków.

Gdy chodzi o Kościół katolicki, to nie trzeba wykazywać, że instytucję rodziny otaczał zawsze szczególną troską. Można powiedzieć, że wśród wielu instytucji społecznych, rodzina zajmowała w chrześcijańskim systemie wartości centralne miejsce. Kościół ze swego systemu wyprowadzał dla niej normy i wzory zachowań, które dzięki swej specyfice — pozwalały na odróżnienie rodziny chrześcijańskiej od rodziny niechrześcijańskiej. Kościół ponadto zawsze żądał od rodziny, by wdrażała w swoich członków chrześcijański system wartości oraz normy i wzory zachowań chrześcijańskich, przygotowywała mu nowych członków w procesie socjalizacji, wdrażała ich w rolę chrześcijanina, uczyła w jaki sposób mają się zachowywać w społeczeństwie chrześcijańskim, sprawowała wreszcie kontrolę nad ich zachowaniami. Oczekiwania Kościoła katolickiego w stosunku do rodziny były w różnych okresach czasu rozmaicie sankcjonowane. Niemniej zawsze były stosowane pewne wewnątrzorganizacyjne sankcje o charakterze religijnym, jak np. odmowa określonej posługi

<sup>3</sup> A. T. Boissen: *Religion in crisis and custom: a sociological and psychological study*, New York 1955 s. 35 nn.

<sup>4</sup> G. Murphy: *Social motivation*, W: G. Lindzey (ed.): *Handbook of social psychology*, Cambridge 1956 s. 615—616.

<sup>5</sup> J. Wach: *Socjologia religii*, Tłum. z ang. Warszawa 1961 s. 87 nn.

religijnej, wyłącznie z Kościoła itd. Mając na uwadze to oddziaływanie na rodzinę, słusznie podkreśla L. Vaskovics, że Kościół katolicki zawsze dążył i dąży do tego, by chrześcijańskie wartości, normy i wzory zachowań zintegrować w instytucji rodziny i w ten sposób stworzyć „chrześcijańską” instytucję<sup>6</sup>.

Po ukazaniu społeczno-religijnego charakteru instytucji rodziny, można obecnie zapytać, jakie zadania wykonuje ona w społeczeństwie i Kościele w zakresie religijnej funkcji. Ujmując problem bardziej ogólnie, wykażemy najpierw, jakie zadania wiążą socjologowie z instytucją społeczną. Należą do nich następujące<sup>7</sup>:

1. Instytucja dostarcza jednostce ludzkiej skonkretyzowanych i przystosowanych wzorów zachowań. Każda jednostka ludzka, zanim odnajdzie swoje miejsce w szerszym kontekście społeczeństwa, potrzebuje wcześniej przyswoić sobie pewien zespół gotowych już wzorów zachowań. W przeciwnym razie nie byłaby przystosowana do życia społecznego. Wzory te instytucja społeczna przekazuje swoim członkom w procesie socjalizacji. Konieczność oparcia się na instytucji znajduje uzasadnienie w tym, że jednostki ludzkie wdrażają się w zachowania społeczne nie tyle w sposób racjonalny, ile raczej w sposób automatyczny. Tymczasem to właśnie dokonuje się w ramach instytucji społecznej.

2. Instytucja dostarcza jednostce ludzkiej także gotowych form społecznych stosunków i ról. To ukazanie stosunków i ról jest jej konieczne. W wielu przypadkach bowiem musi ona „z góry” wiedzieć, jakich zachowań oczekuje się od niej w stosunkach z innymi ludźmi i w wypełnianiu ról społecznych. Tymczasem instytucja ukazuje te stosunki i role, w ramach których jednostka ludzka może rozwijać swoje zdolności i aspiracje. Znając oczekiwania innych, może ona bardziej im sprostać.

3. Instytucja oddziałuje dalej w ramach globalnego społeczeństwa jako czynnik koordynujący i stabilizujący. W społeczeństwie występują zawsze pewne tendencje przeciwstawne, które mogą zagrażać wolności jednostek ludzkich. Instytucja zaś, która utrwała i harmonizuje role społeczne, przyczynia się do ugruntowania porządku społecznego. Jednostki ludzkie doświadczają w społeczeństwie znaczenia wpojonych im przez instytucję sposobów myślenia i zachowania. Dzięki nim nabierają one poczucia pewności i stabilności. Wiedzą bowiem, co dla nich jest zachowaniem społecznie „normalnym”, a co stanowi dewiację.

4. Instytucja wreszcie poddaje zachowania swoich członków społecznej kontroli. Przekazuje ona wypracowane w społeczeństwie żądania

<sup>6</sup> L. Vaskovics: Religion und Familie — Soziologische Problemstellung und Hypothesen. W: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. J. Wössner. Stuttgart 1972 s. 336.

<sup>7</sup> Por. J. H. Fichter, jw. s. 153—156.

w stosunku do swoich członków. Ponieważ dokonuje się to w ramach instytucji, jednostka wie, w jaki sposób należy współżyć i współdziałać w społeczeństwie. W przypadku zachowań dewiacyjnych, instytucja wywiera nacisk na jednostkę, zarówno bezpośredni (we własnym zakresie), jak i pośredni (przez wpływ na społeczeństwo).

Wszystkie wymienione powyżej zadania instytucji społecznej, a w naszym przypadku rodziny jako instytucji społeczno-religijnej, wypełniane są przez rodzinę w ramach religijnej funkcji. W odniesieniu do rodziny, zadania te można ująć następująco:

1. Rodzina przekazuje swoim członkom chrześcijański system wartości, normy oraz wzory zachowań. Wiadomo, że wzory zachowań chrześcijańskich są funkcją głoszonych i wyznawanych w Kościele wartości i norm. Rodzina ich sama nie tworzy, lecz przejmuje z globalnego społeczeństwa religijnego, tj. z Kościoła. Jeśli rodzice uczestniczą w życiu Kościoła, tzn. są wierzącymi i praktykującymi, to wówczas wdrażają w swoje dzieci już skonkretyzowane i przystosowane wzory zachowań religijnych. Dziecko asymilując je, tym samym przygotowuje się do uczestnictwa w szerszych społecznościach religijnych, jak horyzontalne i wertykalne struktury religijne.

2. Rodzina wdraża swoich członków także w role i stosunki społeczno-religijne — solidarności, miłości, braterstwa. W ten sposób rodzice „z góry” wychowują swoje dzieci na pełnowartościowych chrześcijan. Według O. G. Brima i St. Wheelera<sup>8</sup> przygotowanie do roli członka grupy wymaga spełnienia trzech warunków: a. osiągnięcia pewnego minimum wiedzy na temat celów organizacji i związanych z nimi oczekiwań, b. wypracowanie odpowiedniej motywacji, uzasadniającej cele organizacji, oraz c. ugruntowanie przekonania, że członek jest w stanie spełnić związane z nim oczekiwania. Rodzice wobec swoich dzieci w szczególny sposób spełniają wszystkie wymienione warunki. Przekazują oni wiedzę religijną pouczając je o sprawach religijnych i kościelnych; wyrabiają u nich motywację religijną odwołując się do sankcji ostatecznych i nadprzyrodzonych; wreszcie ugruntowują w nich przekonanie co do realizacji oczekiwań Kościoła przez odpowiednie ćwiczenia i praktyki.

3. Rola rodziny uwidacznia się także w życiu różnych ugrupowań oraz w globalnym społeczeństwie religijnym. Najbardziej zaznacza się ona jednak w parafii, będącej konkretną manifestacją Kościoła. Procesy socjalizacyjne w rodzinie wywołują odpowiednie skutki społeczne w postaci przystosowania dziecka do pozycji i roli chrześcijanina zarówno w różnych ugrupowaniach występujących w parafii, jak w samej parafii.

<sup>8</sup> O. G. Brim i St. Wheeler: *Socialization after childhood*, New York—London—Sydney 1966 s. 25.



Niektórzy socjologowie mówią przy tym o „uplasowaniu” czy lepiej, o „umiejscowieniu” członka w społeczeństwie<sup>9</sup>.

4. Rodzina wreszcie sprawuje kontrolę nad zachowaniami swoich członków. Przekazując dzieciom w procesie socjalizacji żądania Kościoła, rodzice jednocześnie zapewniają sobie, przynajmniej przez pewien okres, wpływ na ich przestrzeganie. Mają też szerokie możliwości stosowania sankcji pozytywnych i negatywnych. Dzięki temu rozwija się współpraca rodziny m. in. z punktem katechetycznym.

Wszystkie wymienione powyżej zadania, instytucja rodziny wykonuje w ramach religijnej funkcji. Socjologowie omawiając tę funkcję traktują ją bądź jako funkcję socjalizacyjną, bądź jako funkcję akulturacyjną w zakresie życia religijnego<sup>10</sup>. Pod pojęciami tymi rozumie się proces przekazywania w rodzinie wartości, norm i wzorów zachowań chrześcijańskich oraz proces uczenia ról chrześcijanina i określonego typu interakcji chrześcijańskich, przez które dziecko wchodzi w różne ugrupowania społeczno-religijne i w globalne społeczeństwo religijne, tj. w Kościół. Rodzina w tym zakresie pełni uprzywilejowaną rolę. W jej bowiem ramach dokonuje się pierwsza socjalizacja religijna dziecka, czyli tzw. socjo-kulturowo-religijne narodzenie. Inaczej mówiąc, rodzina jest pierwszą instytucją, w której kształtuje się społeczno-religijna dymensja człowieka. Wyjaśnienia tego faktu można poszukiwać zarówno w psychologii jak i w socjologii.

Obecnie lansowane są dwa stanowiska w zakresie religijnej socjalizacji dziecka w rodzinie. Jedno z nich utrzymuje, że rodzice nie powinni rozstrzygać o wyborze światopoglądu dziecka; przeciwnie, należy zostawić mu wolność podjęcia decyzji o sobie po dojściu do wieku dojrzałego. Pogląd ten coraz bardziej ugruntowuje się w społeczeństwie. Można się z nim nierzadko zetknąć w toku prowadzenia badań socjologicznych. Charakterystyczne jest, że wypowiadają go przeważnie osoby o niezdecydowanym światopoglądzie religijnym, które zarzuciły już lub zarzucają praktyki religijne. Dodajmy, że stanowisko to nie znajduje poparcia w wynikach badań empirycznych religijnej socjalizacji dziecka. Drugie stanowisko głosi, że dziecko dokonuje wyboru światopoglądu szeroko rozumianego, w sensie pewnych schematów myślenia i działania, bardzo wcześnie, mianowicie zanim jeszcze wejdzie w kontakty z szerszymi ugrupowaniami i instytucjami społecznymi, jak grupy rówieśnicze, szkoła, organizacje społeczne itd. Wybór ten ma miejsce w rodzinie, wspólnocie uprzywilejowanej, gdy chodzi o religijną socjalizację. Co więcej, pod tym

<sup>9</sup> Por. np. R. Neidhart: *Die Familie in Deutschland*. Opladen 1968 s. 65.

<sup>10</sup> Por. L. Voyé: *Liaison entre la religion et les fonctions culturelles de la famille*. *Social Compass* 16 (1969) s. 355.

względem przypisuje się rodzinie nieodwracalny wpływ<sup>11</sup>. Współczesne nauki empiryczne, jak psychologia i socjologia, w pełni potwierdzają to właśnie stanowisko. Dziecko nie zdecyduje samo o swoim światopoglądzie, gdy dojdzie do wieku dojrzałego, bo — jak się okazuje — „zdecydowało” znacznie wcześniej, w procesie pierwszej socjalizacji, a ściślej, zdecydowali o tym rodzice w sposób świadomy lub nawet nieświadomy.

Według opinii psychologów<sup>12</sup> dziecko w najwcześniejszej fazie swego rozwoju jest szczególnie podatne na wpływ rodziny. Jest to bowiem okres, w którym nie wystąpiły jeszcze żadne uwarunkowania ze strony uprzedniego doświadczenia lub środowiskowego przekazu. Wpływ ten jest tym skuteczniejszy, im bardziej rodzina podczas pierwszych lat życia dziecka dysponuje całością jego czasu i im częściej stosuje pewne techniki i praktyki wychowawcze. Dodatkowym czynnikiem sprzyjającym oddziaływaniu rodziny na dziecko jest prestiż rodziców ukazujący się na fundamencie „totalnej” zależności dziecka oraz element kontroli związany z rolą rodzicielską i intymnym charakterem relacji rodzinnych. Z pewnością oddziaływanie tych czynników jest różne w zależności od epoki i typu rodziny; niemniej nawet w warunkach najbardziej niesprzyjających rodzina jest zdolna wywierać trwały wpływ na późniejsze orientacje i wybory dziecka. Wiąże się to z faktem, że w tym pierwszym, najwcześniejszym okresie rozwoju człowieka, rodzina, nie mająca konkurentów w postaci szerszych zbiorowości społecznych, oddziałuje na niego bezpośrednio.

Czynnikiem szczególnie sprzyjającym trwałości i głębokiemu oddziaływaniu rodziny na dziecko jest klimat emocjonalny, jaki ona wytwarza. Wskazują na to psychologowie i psychiatry przy wyjaśnianiu późniejszych orientacji i wyborów dziecka<sup>13</sup>. Dzięki niemu dokonuje się u dziecka proces identyfikacji z rodzicami i wdrożenie modeli zachowań tak faktycznych, jak i symbolicznych. J. Piaget próbuje nawet określić etapy tego procesu wychodząc od zwykłego naśladownictwa, a kończąc na duchowym obrazie symbolicznym<sup>14</sup>. W interesującym nas aspekcie można mówić o procesie identyfikacji religijnej dziecka z religijnością rodziców.

Według R. Dewey'a i W. J. Humberta<sup>15</sup> proces identyfikacji obejmuje dwa elementy: a. uznanie za własne wartości drugiego i b. okazanie „lo-

<sup>11</sup> Por. Institut für kirchliche Sozialforschung: Religion und Familie. I. Teil: Religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen bei katholischen Familien. Wien 1966 s. 1.

<sup>12</sup> Por. np. Cl. B. Moore i W. E. Cole: Sociology in educational practice. Boston—Houghton—Mifflin—Cambridge 1952.

<sup>13</sup> Por. L. Voyé, jw. s. 358.

<sup>14</sup> J. Piaget: Rozwój ocen moralnych dziecka. Tłum. z franc. Warszawa 1967 s. 21 nn.

<sup>15</sup> R. Dewey i W. J. Humber: The development of human behavior. New York 1954 s. 155.

jalności" wobec grupy. D. Lagache<sup>16</sup> dodaje do tych elementów jeszcze jeden, mianowicie obiektywizację więzi przynależnościowej, która polega na przejściu roli jednego podmiotu przez drugi podmiot. Wszystkie te elementy ukazują, w jaki sposób dokonuje się religijna identyfikacja dziecka z religijnością rodziców. Dziecko przejmuje od rodziców wartości, normy i wzory zachowań. To, co stanowi własność rodziców, staje się również własnością dziecka. Dziecko następnie okazuje „lojalność" wobec rodziców ze względu na szacunek, jaki ma do nich. W ten sposób jego postawa, jak się wyraża H. B. Gerard<sup>17</sup>, jest jakby „zakotwiczona" w grupie rodzinnej. Wreszcie dziecko stara się zobiektywizować „subiektywną" identyfikację ze światopoglądem rodziców przez przejmowanie ich roli religijnej i naśladowanie ich religijnych gestów, rytów, modlitw, tradycji itd.

Proces, który można nazwać „subiektywną" i „obiektywną" identyfikacją dziecka ze światopoglądem i zachowaniami rodziców, psycho-socjologowie utożsamiają z procesem wychowania pierwotnego<sup>18</sup>. Doświadczenia religijne dziecka stanowią jakby „ogniwo w łańcuchu", który łączy osobowość i kulturę religijną środowiska rodzinnego. W tej perspektywie wychowanie religijne przybiera formę „uczenia się" lub kształtowania osobowości religijnej poprzez przyswajanie sobie wartości, norm, wzorów zachowań i ról religijnych. Na moment ten zwraca uwagę H. Carrier, gdy pisze: „Dziecko, poprzez sam fakt doznawania poczucia bezpieczeństwa i opieki ze strony grupy rodzinnej, uczy się doceniać i szanować to wszystko, co jego rodzice cenią sobie najbardziej. Wszystko co znajduje się „ponad" uczuciem rodzicielskim przybiera w oczach dziecka wartość absolutu. Odkrywa ono stopniowo sieć zobowiązań właściwych dla jego grupy naturalnej. Miłość rodzicielska, dobrodziejstwa wynikające z poczucia bezpieczeństwa, wspólne normy oraz gesty religijne zalecone przez rodziców, wszystko to łączy się z tajemniczymi powiązaniem, które dziecko uczy się nazywać w swoich naiwnych modlitwach"<sup>19</sup>. Autor ten twierdzi, że w tym właśnie okresie dokonuje się „pierwsze przebudzenie psycho-religijne dziecka"<sup>20</sup>.

Wpływ rodziców na dziecko nie dokonuje się w sytuacji wyizolowanej, lecz w kontekście szerszego środowiska. Kontekst ten obejmuje zwyczaje, tradycje, praktyki itp. występujące we wspólnocie lokalnej, czy szerszej, w grupie etnicznej. Rodzina solidaryzuje się z kulturą środowiska wspól-

<sup>16</sup> D. Lagache: *Quelques aspects de l'identification*, *Bulletin Internationale des Sciences Sociales* 7 (1955) s. 37 nn.

<sup>17</sup> H. B. Gerard: *The anchorage of opinions in reference groups*, *American Psychologist* 7 (1952) s. 328.

<sup>18</sup> Por. T. M. Newcomb: *Social psychology*. New York 1958 s. 448.

<sup>19</sup> H. Carrier: *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*. Wyd. 3. Roma 1966 s. 138.

<sup>20</sup> Tamże, jw. s. 130.

noty lokalnej, przyswaja sobie „schematy kulturowe” i służy jako środek do przekazywania ich dzieciom. Kultury można uczyć i można się jej nauczyć<sup>21</sup>. Dokonuje się to w procesie socjalizacji czy akulturacji w ramach społeczności rodzinnej.

„Kulturę” można rozmaicie rozumieć. M. in. R. Benedict kładzie nacisk na zwyczaj traktując go jako podstawowy element kultury. „Nie ma takiego problemu społecznego, którego rozwiązanie byłoby dla nas pilniejsze — pisze ona — od zrozumienia roli, jaką pełni zwyczaj. Nierozumienie bowiem prawidłowości nim rządzących oraz jego zróżnicowań nie pozwala równocześnie rozumieć najbardziej złożonych rzeczywistości ludzkiej egzystencji”<sup>22</sup>. Inny autor, C. Kluckhohn, przyjmuje, że kultura polega na wzorach (*patterns*) zachowań nabytych i przekazywanych za pośrednictwem symboli. W tym ujęciu najważniejszym elementem kultury byłaby tradycja, a zwłaszcza związane z nią wartości. Jeszcze inni autorzy, jak M. Yinger i C. Lévi-Strauss<sup>23</sup>, akcentują wprost wartości jako zasadniczy element kultury. Podkreślają oni, że w środowiskach, w których funkcjonuje religia, najważniejszym czynnikiem integrującym zarówno kulturę, jak i strukturę społeczną są wartości religijne.

Analizując przekazywanie wartości szerszego środowiska w ramach religijnej funkcji rodziny, socjologowie zwracają szczególną uwagę na rolę języka (mowy). Język bowiem służy do przekazywania systemu wartości kulturowych i do „uczenia się” wzorów kulturowych. Inaczej mówiąc, dziecko za pomocą języka przenosi na siebie obiegowy w danym środowisku system wartości i wzorów kulturowych, deklarując jednocześnie swoją przynależność do nich. Słusznie ktoś powiedział, że „kultura jest plebiscytem każdego dnia”. Oznacza to, że człowiek, choć jest twórcą kultury, to jednak jest także przez nią ukształtowany; swoją osobowością i zachowaniami daje jej świadectwo na co dzień.

H. Lefebvre wskazuje na trzy funkcje języka jako świadka kultury:

a. Funkcja odnosząca się do relacjonowania. Poprzez język przynależność kulturowa może być wyrażana, a nawet nieświadomie zaświadczana. Dzięki tej funkcji osoba posługując się pewnymi powiedzeniami, zwrotami, stereotypami, zespołami konstrukcji, dźwiękami, stylami itd., ujawnia swoją przynależność kulturową. b. Funkcja kumulatywna języka. Poprzez nią osoba zmierza do zachowania i skumulowania wyuczonego doświadczenia. c. Funkcja sytuacyjna języka. Pozwala ona osobie opisać i wyrazić różne sytuacje. „Sytuacje przeżyte, przebyte, przezwyciężone —

<sup>21</sup> Por. J. H. Fichter, jw. s. 171.

<sup>22</sup> R. Benedict: *Echantillons de civilisations*. Tłum. z ang. Paris 1950 s. 8.

<sup>23</sup> C. Kluckhohn: *Culture and behavior*. W: G. Lindzey (ed.), jw. s. 923; J. M. Yinger: *Religion, Society and the Individual: an introduction to the sociology of religion*. New York 1957 s. 60 nn.; C. Lévi-Strauss: *Social Structure*. W: A. L. Kroeber (ed.): *Anthropology today*. Chicago 1953 s. 524 nn.

pisze autor — są nie tylko sytuacjami jednostek wraz z ich dramatami, lecz także sytuacjami grup włącznie z klasami społecznymi, ludami i narodami”<sup>24</sup>.

Jak widać z powyższego, język odgrywa ważną rolę w internalizacji systemu wartości i wzorów kultury. Wskutek priorytetu i trwałości interwencji rodzinnej, rodzice mają decydujący wpływ na przyszłe orientacje i wybory dzieci. Dzięki nim dziecko się uczy, jak zachowywać się w społeczeństwie. W żmudnej procedurze przyswajania musi ono poznać normy zachowań, „wyuczyć” się swej roli płci, wieku, pokolenia, pozycji społecznej, przyswoić sobie mechanizm kontroli czy lepiej, samokontroli w stosunku do wartości i wzorów kulturowych obowiązujących w jego otoczeniu; słowem, dziecko musi się zintegrować z kulturą swego społeczeństwa przez liczne procesy socjalizacyjne (akulturacyjne), jakim podane jest w ramach życia rodzinnego.

Ogólnie mówiąc, rodzina z psychologicznego punktu widzenia stwarza dziecku warunki identyfikacji z systemem wartości, norm, wzorów zachowań i ról zaakceptowanych przez rodziców; zaś z socjologicznego punktu widzenia stwarza warunki przenoszenia na dzieci systemu wartości, norm, wzorów zachowań i ról przyjętych przez rodziców. Jeden i drugi proces uzależniony jest przede wszystkim od postawy i zachowań samych rodziców, a ściślej od tego, czy uczestniczą oni w życiu religijnym szerszych struktur religijnych oraz czy oddziałują „religijnie” na dziecko. Można wysunąć hipotezę, że im bardziej religijni rodzice, tym bardziej religijne dzieci; co więcej, religijność może być „dziedziczona” w znaczeniu dziedzictwa kulturowego. Oznacza to, że rodzice *de facto* uczą dzieci życia religijnego oraz przekazują im wartości, normy, wzory zachowań i role religijne w procesie religijnej socjalizacji.

## II. RELIGIJNA FUNKCJA RODZINY W SPOŁECZEŃSTWIE PREINDUSTRIALNYM

„Społeczeństwo preindustrialne”, zwane inaczej „społeczeństwem rolniczym lub tradycyjnym”, charakteryzuje się następującymi cechami: a. gospodarka jest naturalna w dużej mierze oparta na samowystarczalności, b. więź społeczna jest osobista, bezpośrednia, zróżnicowanie ról jest stosunkowo małe, c. stopień integracji ponadlokalnej jest słaby, d. stratyfikacja i rekrutacja do ról oparta jest na przynależności społecznej, mobilność jest mała, e. społeczeństwo jest względnie statyczne, brak jest zinstytucjonalizowanych organizacji wprowadzających zmiany<sup>1</sup>. Jak wi-

<sup>24</sup> H. Lefebvre: *Le langage et la société*. Paris 1966 s. 315 nn., 323.

<sup>1</sup> Por. A. Przeworski: Niektóre problemy metodologiczne socjologii rozwoju gospodarczego. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 3 s. 109—110.

dać z tego „katalogu” cech, społeczeństwo preindustrialne odznacza się względnie stałą strukturą społeczno-ekonomiczną, brakiem „otwartości” i mobilności społecznej. Społeczeństwo to nie dopuszcza zmian społecznych; przeciwnie, preferuje tradycję oraz monolityczny system wartości i wzorów zachowań. Głównym źródłem utrzymania ludności i podstawą dochodu narodowego w tym typie społeczeństwa jest rolnictwo.

W społeczeństwie preindustrialnym Kościół i państwo (naród) identyfikowały się (Kościół państwowy względnie narodowy). Znalazło to wyraz w „pomieszaniu” niemal wszystkich struktur społecznych z podstawowymi instytucjami kościelnymi. Kościół z jednej strony przenikał wszystkie struktury społeczne, jak rodziny, wspólnoty lokalne, szkoły, korporacje, stowarzyszenia, zakres wolnego czasu itd., z drugiej zaś, jego własne instytucje, jak parafia, diecezja, spełniały często rolę nadrzędnych agencji społecznych integrujących instytucje cywilne. Władze cywilne i kościelne zostały połączone czymś w rodzaju milczącego paktu. Pierwsze przejmowały nadzór nad przepisami kościelnymi, obyczajami i praktykami religijnymi, drugie zaś udzielały władzom cywilnym moralnego wsparcia i pomocy. Kościół nie tworzył własnych struktur religijnych, lecz „wcielał się” na zasadzie instytucjonalnej w struktury cywilne, poprzez które oddziaływał na całe społeczeństwo. Struktury te dostarczały Kościołowi podstawowych elementów dla tworzenia mikrostruktur o charakterze „mieszanym”, tj. religijnym i cywilnym. Poszczególne mikrostruktury stanowiły niejako stopnie pośrednie za pomocą których jednostki ludzkie kształtowały swoją przynależność do społeczeństw globalnych, tj. państwa (narodu) i Kościoła. Należy podkreślić, że dawne mikrostruktury Kościoła odznaczały się dychotomiczną przynależnością — religijną i cywilną. Dla Kościoła były to elementy „zapożyczone” ze społeczeństwa cywilnego. W konsekwencji tak długo mogły one gwarantować skuteczność oddziaływania Kościoła na społeczeństwo, jak długo pozostawały niezmienione, tzn. zachowywały podwójny charakter i pełniły dwojake funkcje w globalnym społeczeństwie cywilnym i religijnym. Nie trzeba dodawać, że te struktury „mieszane” sprzyjały kształtowaniu się ambiwalentnego poczucia przynależności społeczno-religijnej. Katolik nie miał wyraźnej świadomości przynależenia do struktur ściśle religijnych. Co więcej, jego przynależność miała charakter społeczno-kulturowy.

Identyfikacja Kościoła z państwem (narodem) znalazła wyraz również w przekazywaniu przez wymienione wyżej mikrostruktury systemu wartości, norm oraz chrześcijańskich wzorów zachowań. Płynęło to z prostego faktu, że wartości, normy i wzory zachowań chrześcijańskich były „wbudowane” w globalne społeczeństwo państwowe (narodowe), stając się „częścią i parcelą” codziennej aktywności ludzi. Internalizacja chrześcijańskich wartości, norm i wzorów zachowań jako kulturowych elementów

społeczeństwa preindustrialnego była wprawdzie ułatwiona przez sam fakt, że społeczeństwo to tworzyło zamknięty system społeczny. Funkcjonowały one bowiem na zasadzie pewnego „monolitu” we wspólnotach koncentrycznych, tzn. w grupach wzajemnie się przenikających. Nie trzeba jednak jakiegoś szczególnego wysiłku, by wykazać, że w tej sytuacji chrześcijańskie wartości, normy i wzory zachowań, nie były w pełni zinternalizowane przez członków społeczeństwa, lecz stanowiły raczej „dziedzictwo kulturowe” wpajane im pod przymusem społecznego nacisku. W społeczeństwie preindustrialnym dominował konformizm, zawierający utarte drogi socjalizacji. F. Houtart i J. Remy zwracają ponadto uwagę na fakt, że sytuacja społeczeństwa preindustrialnego ograniczała oryginalność i skuteczność posłannictwa chrześcijańskiego. Większy nacisk kładziono bowiem na łatwe do skontrolowania zewnętrzne czynności religijne niż na interioryzację wartości ewangelicznych<sup>2</sup>.

W wyniku wzajemnego przenikania się dwóch społeczeństw — kościelnego i cywilnego ukształtował się specyficzny typ Kościoła państwowego (narodowego), stanowiącego ówczesny wyraz chrześcijaństwa, który — według M. Webera i E. Troeltscha — można sprowadzić do następujących cech: a. nastawienie „totalne”, które znalazło wyraz we włączeniu wszystkich do Kościoła przez chrzest bez dostatecznej troski o inicjację religijną (afiliacja naturalna); b. ugruntowanie religijności rytualnej w masach (Kościół chcąc je utrzymać, idzie na kompromis; kładzie nacisk na praktyki religijne, nie troszcząc się o dostateczny rozwój świadomości etycznej wiernych); c. oddziaływanie na instytucje społeczne, zwłaszcza przez powiązanie się Kościoła z państwem oraz przez aliansy ze społecznymi grupami nacisku; d. podkreślanie zasady urzędu i rozszczeń władczych (następstwem tego jest bierność laikatu); e. zdogmatyzowanie prawd wiary i moralności (opracowuje się szczegółowe nakazy i zakazy odnoszące się do wszystkich dziedzin życia, przy czym prawo wyraźnie ingeruje w etykę); f. Kościół usiłuje być wszędzie obecny i sprawować kontrolę, m. in. przez terytorialną zasadę parafializmu<sup>3</sup>.

Przyjrzyjmy się obecnie, jak na tle sytuacji społecznej wytworzonej w społeczeństwie preindustrialnym funkcjonowała instytucja rodziny. Można wysunąć hipotezę, że w tym typie społeczeństwa niemal wszystkie rodziny pełniły funkcję religijną i to w szerokim zakresie. Znajduje to wytłumaczenie w fakcie, że rodzina była wówczas całkowicie podporządkowana wpływowi Kościoła, zespolonemu ze społeczeństwem cywilnym i sprawującym nad nim kontrolę o charakterze ekstensywnym. Rodzina

<sup>2</sup> F. Houtart et J. Rémy: *Eglise et société en mutation*, Paris 1969 s. 208.

<sup>3</sup> Podaję za: O. Schreuder: *Zur Typologie der Kirchengemeinde*, W: *Gedanken zur Soziologie und Pädagogik*, Festschrift für Ludwig Neundörfer zum 65. Geburtstag, Hrsg. von K. Kippert, Weinheim und Berlin 1967 s. 142—146.

była bowiem włączona w organizm kościelno-państwowy (narodowy) i stanowiła jego podstawową wspólnotę koncentryczną.

Dawna wspólnota rodzinna, to rodzina wielka, składająca się przynajmniej z trzech pokoleń w linii prostej, współżyjących stale ze sobą w przestrzennym skupieniu, często nawet pod jednym dachem, kierowanych przez najstarszego mężczyznę, zazwyczaj dziadka<sup>4</sup>. W skład rodziny wielkiej wchodził rodzice, dzieci, dziadkowie, a niekiedy dalsi krewni i służba domowa. Podstawą bytu tego typu rodziny było gospodarstwo rolne lub inny warsztat pracy. Dominujące znaczenie miała w niej więź przedmiotowa, kształtująca się na bazie wspólnoty gospodarczej i wspólnoty pracy. Członkowie rodziny byli powiązani między sobą i z „patriarchą” nie tylko relacjami małżeństwa, ojcostwa czy pokrewieństwa, ale także, a może przede wszystkim, stosunkami własności, pracy i zawodu. Były to więc w przeważającej mierze stosunki ekonomiczne, stosunki podporządkowania, stosunki służbowe. Najstarszy rodem (dziadek lub ojciec) był głową rodziny, kierownikiem zakładu pracy, mistrzem w zawodzie. Jego władza miała charakter ekstensywny; obejmowała całość kształt życia członków rodziny.

Rodzina — jak wspomniano — była zintegrowana za pomocą struktur pośrednich z „całościowym” społeczeństwem. Toteż z łatwością przyjmowała ona chrześcijański system wartości, norm i wzorów zachowań ugruntowanych w kościelno-cywilnym społeczeństwie i kulturze, zwłaszcza w kulturze ludowej. Proces religijnej socjalizacji rodziny nie napotykał na większe trudności. Rodzice, a nierzadko dziadkowie, wdrażali dzieciom (wnukom) system wartości (światopogląd chrześcijański), normy współżycia oraz określone wzory zachowań. W przypadku zaś zachowań dewiacyjnych stosowali odpowiednie sankcje. Można powiedzieć, że religijna funkcja rodziny w społeczeństwie preindustrialnym była realizowana w szerokim zakresie. Jak dzieci nie myślały nawet o wyłamywaniu się spod władzy ojca czy dziadka w sprawie stosunków własności, pracy i zawodu, tak samo nie myślały o zmianie religii przez nich wyznawanej. Spotkałoby się to niewątpliwie z surowymi sankcjami. W typie społeczeństwa preindustrialnego religia była jednym z istotnych elementów więzi rodzinnej i społeczno-sąsiedzkiej. Być wówczas bez religii, oznaczało to samo, co być bez moralności i prawa<sup>5</sup>.

Mając na uwadze z jednej strony kontekst społeczeństwa globalnego, z drugiej zaś charakter i typ rodziny preindustrialnej, możemy obecnie przyjrzeć się, w jaki sposób wypełniała ona religijną funkcję. Dodajmy, że nie ma konieczności odwoływania się przy tym do sytuacji występu-

<sup>4</sup> Por. T. Szczurkiewicz: Rodzina w świetle etnosocjologii. W: Studia socjologiczne, Warszawa 1969 s. 244.

<sup>5</sup> Por. F. Houtart et J. Rémy, jw. s. 206.



jącej w społeczeństwach zachodnich, ponieważ socjologia polska dysponuje już pewnymi obserwacjami w tym zakresie<sup>6</sup>.

Wyniki spostrzeżeń na temat religijnej funkcji rodziny polskiej, poczynionych głównie w środowisku wiejskim, można ująć w czterech „wymiarach”: 1. praktyki religijne, 2. tradycje religijne, 3. przedmioty religijne i 4. oddziaływanie religijne.

#### I. PRAKTYKI RELIGIJNE RODZINY

Przez „praktyki religijne” rozumie się na ogół czynności religijne nakazane lub zalecane przez Kościół. W dawnych środowiskach tradycyjnych wachlarz tych praktyk był szeroki. Niejednokrotnie przekraczał on nakazy czy zalecenia Kościoła. Wiele religijnych praktyk powstało niejako „poza Kościołem”, na podstawie długotrwałych zwyczajów i tradycji kultury lokalnej. Opisuując praktyki religijne w dawnym typie społeczeństwa, etnolog, kulturolog czy socjolog, zwraca po prostu uwagę na fakty, nie zawsze wnikając w ich genezę. Trudno byłoby zatem rozgraniczyć, które z praktyk są pochodzenia kościelnego, a które stanowią „wytwór” środowiska wspólnoty lokalnej. Na podkreślenie zasługuje natomiast inny fakt, mianowicie, że z całego wachlarza praktyk religijnych, tylko część ma charakter praktyk „rodzinnych”. Wyróżniając je, przyjęto dwa kryteria: a. wypełnianie ich w domu lub gospodarstwie (przedsiębiorstwie) rodzinnym i b. wypełnianie ich nawet poza domem lub gospodarstwem (przedsiębiorstwem), ale przez całą rodzinę lub przez członka rodziny w jej imieniu. Do praktyk tych należą: codzienne modlitwy, pieśni religijne, przestrzeganie dni świętych, zachowywanie postów, kult przodków, praktyki związane z przelomowymi momentami życia rodziny, pielgrzymki, pozdrowienia i gesty religijne.

W dawniejszej rodzinie nierzadko odmawiano tzw. dłuższy pacierz, na który składały się takie modlitwy; jak: Ojczy nasz, Zdrowaś Maryjo, Wierzę w Boga, 10 przykazań Bożych, Anioł Pański, modlitwa do Anioła Stróża, Litania w zależności od okresu kościelnego oraz Różaniec. Ten ostatni odmawiano ponadto przy różnych czynnościach gospodarczych. K. Dobrowolski podkreśla, że pacierze odmawiano na ogół wspólnie. Krótsza lub dłuższa modlitwa towarzyszyła rodzinie także przy wszystkich posiłkach<sup>7</sup>. Charakterystyczne jest jednak, że odmawiane modlitwy

<sup>6</sup> Materiały dotyczące opisu religijnej funkcji rodziny w pracach polskich kulturologów i socjologów zebrał na seminarium socjologii religii KUL ks. mgr Jan Stryna.

<sup>7</sup> K. Dobrowolski: Tradycyjna rodzina chłopska w południowej Polsce na przełomie XIX i XX wieku. W: Studia nad życiem społecznym i kulturą. Wrocław 1966 s. 216; por. także: Z. T. Wierzbicki: Tradycyjna religijność wiejska. Badania monograficzne we wsi Zacisze. *Roczniki Socjologii Wsi*. T. VIII, 1968 s. 189.

były często zniekształcane; niekiedy nawet całkowicie zmieniano ich sens, co świadczy o tym, że nie przykładano wysiłku do wnikania w ich treść<sup>8</sup>. Nie brak było również pewnych zaniedbań, skoro młodzi przed ślubem nierzadko nie znali pacierza<sup>9</sup>.

Bardzo rozpowszechnione było śpiewanie pieśni religijnych. F. Bujak zwraca uwagę na fakt, że we wsi Żmiąca pow. limanowskiego pieśni pobożne upowszechniły się do tego stopnia, iż wyparły nawet piosenki świeckie<sup>10</sup>. Bezgraniczna wprost ufność i przywiązanie do Matki Boskiej, cechujące religijność polską sprawiły, że najchętniej i najczęściej śpiewano pieśni maryjne<sup>11</sup>. Spośród nich najbardziej chyba upowszechnione były Godzinki o Najśw. Maryi Pannie. Śpiewała je w domu cała rodzina lub poszczególni członkowie, najczęściej matki. Śpiewali je także poszczególni członkowie rodziny przy pracy, na pastwisku, w drodze do kościoła. Informacje na ten temat można znaleźć zarówno w pracach naukowych<sup>12</sup> jak i w literaturze pamiątnikarskiej<sup>13</sup>. F. Bujak w ten sposób pisze o śpiewaniu Godzinek: „W jesieni i w zimie śpiewa się chórem codziennie z rana w przeważnej części chat Godzinki o N. P. Maryi, a w porze letniej i wiosennej przynajmniej w dni świąteczne”<sup>14</sup>. W miesiącu maju przy figurach i krzyżach przydrożnych śpiewano wspólnie Litanię do Matki Boskiej i pieśni maryjne<sup>15</sup>. Do często śpiewanych należały też pieśni obrazujące mękę P. Jezusa. Ciężka dola chłopska, mocno zakorzeniona świadomość przygodności życia ziemskiego i oczekiwania na życie przyszłe, dominacja poczucia winy za grzeszne życie i silne przeświadczenie o konieczności pokuty na ziemi sprawiły, że pieśni pasyjne śpiewano często i z dużym zaangażowaniem emocjonalnym<sup>16</sup>. W. Witos wspomina, że rodziny umiejące czytać kupowały pieśni religijne na odpustach i jarmarkach od tzw. „pieśniarzy” handlujących drukowanymi tekstami pieśni. Zazwyczaj miały one nędzną formę i płytką treść, trafiały jednak do ucha ludu, wywołując nawet ogólny płacz w rodzinie<sup>17</sup>.

W dawniejszej rodzinie bardzo przestrzegano obowiązku święcenia niedziel i świąt nakazanych przez Kościół. Skrupulatnie powstrzymywano się od wszelkich niekoniecznych prac<sup>18</sup>. Duże niekiedy odległości od

<sup>8</sup> Por. W. Witos: *Moje wspomnienia*. T. I. Paryż 1964 s. 97—98.

<sup>9</sup> Por. S. Czarnowski: *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. W: *Kultura*. T. I. Warszawa 1958 s. 97—98.

<sup>10</sup> F. Bujak: *Żmiąca, wieś powiatu limanowskiego*. Kraków 1903 s. 140 n.

<sup>11</sup> Por. W. Witos, *iw*, s. 109.

<sup>12</sup> Por. np. K. Dobrowolski: *Tradycja rodzinna*, *iw*, s. 216.

<sup>13</sup> Por. np. J. Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów*. T. I—IV. Warszawa 1938. Pod tym względem warto zwrócić uwagę zwłaszcza na tom I.

<sup>14</sup> F. Bujak, *iw*, s. 139 n.

<sup>15</sup> Por. W. Witos, *iw*, s. 109.

<sup>16</sup> Por. J. Chałasiński, *iw*. T. I s. 39, 209; Z. T. Wierzbicki, *iw*, s. 201; J. Belch: *Katolickie odrodzenie wsi*. Poznań 1939 s. 49—50.

<sup>17</sup> W. Witos, *iw*, s. 99—102.

<sup>18</sup> Por. K. Dobrowolski: *Tradycyjna rodzina*, *iw*, s. 220; W. Witos, *iw*, s. 93.

kościola, brak odzieży i butów, konieczność dopilnowania gospodarstwa itp. utrudniały spełnienie obowiązku niedzielnej mszy św. wszystkich członków rodziny<sup>19</sup>. Ci jednak, którzy musieli zostać w domu, zaznaczali mocno charakter dnia świętego. Z. T. Wierzbicki m. in. pisze: „Gdy w kościele odbywała się suma, pozostali w domach we wsi mówili głośno w kuchni pacierze (ok. 1/2 godz.), kierowane przez gospodynię, która z różańcem na szyi gotowała jednocześnie obiad. Były to tzw. mszane godziny...”<sup>20</sup>.

Posty, jak wiadomo były w rodzinie preindustrialnej przestrzegane niezwykle ściśle. Stanowiły one bowiem jedno z istotnych kryteriów przynależności do Kościoła. Oprócz poszczególnych dni, jak zwykle piątki czy tzw. posty wielkie, poszczono także okresowo. Niektórzy ludzie byli tak skrupulatni, gdy chodzi o przestrzeganie postów, że czynili to bardziej rygorystycznie niż nakazywały przepisy kościelne. Spotykało się nawet wypadki łagodzenia ze strony księży zbyt daleko posuniętego rygoryzmu w praktyce postnej<sup>21</sup>.

W życiu religijnym rodziny, bardzo ważne miejsce zajmował kult przodków. Podkreśla to mocno K. Dobrowolski omawiając funkcję tradycyjnej rodziny chłopskiej. Według relacji tego autora opartej na badaniach prowadzonych w wielu miejscowościach południowej Polski, poczucie więzi ze zmarłymi było bardzo silne. Zmarli w myśl przekonañ ludności wiejskiej, należą nadal do rodziny, zachowują moc pomagania lub szkodzenia żyjącym członkom, odwiedzają co pewien czas kościół i cmentarz parafialny, zwłaszcza w Dzień Zaduszny, dopominają się o posługi religijne. Niekiedy zwiastują śmierć lub nieszczęście w rodzinie. Na ziemi pokutują zwykle tam, gdzie zgrzeszyli<sup>22</sup>. Opowiadania o widzeniu nieboszczyków, przeciągający się nieraz długo lęk po śmierci członka rodziny, wiara w kontaktowanie się ze zmarłymi w czasie snu, były zjawiskami często spotykanymi w społeczności wiejskiej<sup>23</sup>. Na tle kultu przodków rozwijały się różne formy pomocy dla zmarłych, mianowicie: modlitwy, jałmużny, ofiary na cele i instytucje religijne, składki na „zaduszki”, „wypominki”, dalekie nieraz pielgrzymki, fundacje, śluby, msze św. zamawiane przez rodziny za zmarłych z racji pogrzebu i innych okoliczności, nieraz nawet kilkakrotnie w ciągu roku<sup>24</sup>.

Ważne miejsce w życiu rodziny zajmowały tzw. przełomowe momenty związane bądź z całą rodziną, bądź z jej poszczególnymi członkami. Do

<sup>19</sup> Por. S. Wszyński: Problemy społeczno-moralne wsi w „Pamiętnikach chłopów”. *Ateneum Kapłańskie* 24 (1938) s. 160.

<sup>20</sup> Z. T. Wierzbicki, jw. s. 216.

<sup>21</sup> Por. W. Witos, jw. s. 95; Z. T. Wierzbicki, jw. s. 199.

<sup>22</sup> K. Dobrowolski: Tradycyjna rodzina, jw. s. 216.

<sup>23</sup> W. Witos, jw. s. 103.

<sup>24</sup> Por. Z. T. Wierzbicki, jw. s. 201; W. Witos, jw. s. 103; J. Słomka: Pamiętniki włościanina — od pańszczyzny do dni dzisiejszych. Kraków 1912 s. 121.

momentów tych należą: chrzest dziecka, I komunია św., ślub kościelny, pogrzeb katolicki, trwała lub dłuższa rozłąka itd. Przywiązanie do tradycji, presja środowiska lokalnego, kontrola ze strony parafii sprawiały, że praktyki podstawowe, tzw. jednorazowe, były wypełniane niemal przez wszystkie rodziny. Jakkolwiek wiążą się one z przełomowymi momentami życia rodzinnego i z silną kulturą „oprawą”, to jednak nie są dostatecznie opisane przez etnografię czy socjologię. Niektórym, jak chrztowi i I komunii św., prawie w ogóle nie poświęcano uwagi. Inne są fragmentarycznie opisane, głównie jednak w aspekcie towarzysko-obrzędowym. Wspomina się też o niektórych przesądach dotyczących przełomowych momentów życia rodziny<sup>25</sup>. Nie wiadomo, na ile w praktykach tych zaznaczało się zaangażowanie religijne.

J. Bojko opisując wiejskie wesele, trwające nieraz cały tydzień wspomina, że nie brak było w nim również elementów religijnych, jak np. śpiewanie pieśni kościelnych<sup>26</sup>. Istniał też zwyczaj, że w domu rodzinnym przed wyjściem do kościoła, matka błogosławiła i kropiła wodą święconą pannę młodą<sup>27</sup>. W niektórych okolicach tzw. „błogosławiny” miały prawie w całości religijny charakter i angażowały wszystkich uczestników wesela.

W urządzaniu pogrzebu ważną rolę odgrywały pobudki prestiżowe, które skłaniały rodzinę do nadania mu jak najokazalszej formy zewnętrznej. Znajdowało to wyraz w zapraszaniu do wzięcia udziału w pogrzebie krewnych, znajomych, sąsiadów, w zamawianiu wystawnych nabożeństw, w urządzaniu sutej stypy itd.<sup>28</sup>. Przed śmiercią gromadzili się przy łożu umierającego członkowie rodziny, krewni i sąsiedzi. Umierający przepraszał domowników oraz wszystkich zgromadzonych, prosił o przebaczenie oraz o pamięć i pomoc w modlitwie po śmierci<sup>29</sup>. Rodzina wcześniej postarała się o to, by chory został opatrzony na śmierć św. sakramentami. Troska o „ostatnią” posługę religijną była uważana za niezwykle ważny obowiązek. W przekonaniu ludu był to nieodzowny warunek „szczęśliwej śmierci”<sup>30</sup>. Po śmierci członka rodziny urządzano modlitwy przy zwłokach. Szczególnie długo modlono się w dzień pogrzebu przy odkrytej trumnie, zaś sam udział w pogrzebie traktowano poważnie jako ostatnią przysługę. J. Słomka w swoich „Pamiętnikach włościanina” wspomina o dawnym zwyczaju zapraszania sąsiadów, kumów czy przyjaciół na na-

<sup>25</sup> Por. J. Bojko: Okruszyny z Gremboszowa. Lwów 1911 s. 91—102.

<sup>26</sup> Tamże, s. 97.

<sup>27</sup> Por. M. Trawińska-Kwaśniewska: Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej w latach 1880—1914. *Prace i Materiały Etnograficzne*. Wrocław 1957. T. X z. 2 s. 131.

<sup>28</sup> Por. W. Witos, jw. s. 169; J. Bojko: Okruszyny, jw. s. 107; J. Słomka, jw. s. 132.

<sup>29</sup> Por. S. Pigoń: Z Korborni w świat. Kraków 1957 s. 87; J. Słomka, jw. s. 131.

<sup>30</sup> Por. Z. T. Wierzbicki, jw. s. 201.

bożeństwo żałobne przy katafalku, np. w rocznicę śmierci. Zaproszeniem zajmowały się dzieci w przeddzień nabożeństwa. Po wyjściu z kościoła urządzano dla zaproszonych poczęstunek w szynku lub w domu rodzinnym zmarłego na podziękowanie za modlitwę w jego intencji. Na przyjęcia urządzone w domu zapraszano niekiedy księdza<sup>31</sup>.

Spośród przełomowych momentów w życiu rodziny na uwagę zasługuje jeszcze „rozłąka” z członkiem rodziny, spowodowana np. powołaniem do wojska, poszukiwaniem pracy itd. J. Belch opisuje moment takiej rozłąki dorosłego syna ze swoją rodziną w sposób następujący: „Matka żegnając swego syna, odjeżdżającego z domu rodzicielskiego w dalekie strony, wręcza mu medalik, szkaplerz lub różaniec, błogosławi go i napomina, by zawsze żył po bożemu”<sup>32</sup>.

W tradycyjnej wsi bardzo rozpowszechnioną praktyką były pielgrzymki do miejsc odpustowych. Przyciągały one nie tylko poszczególnych mieszkańców, ale także całe rodziny. Wiązano z nimi różne intencje, choć nie brak było motywów o charakterze społeczno-kulturowym. Przy okazji pielgrzymek odwiedzano swoich krewnych i znajomych, zamieszkałych w miejscowości docelowej<sup>33</sup>.

Religia przenikała życie i pracę mieszkańców tradycyjnej wsi. Rolnik zaczynając pracę, wzywał pomocy Bożej, znaczył rolę znakiem krzyża św., kończąc zaś pracę z wdzięcznością zwracał się do Boga. W rozmowie często wtrącano słowa „Bogu dzięki”, witano się i żegnano chrześcijańskim pozdrowieniem „pochwalony Jezus Chrystus”, w cierpieniu powtarzano „niech się dzieje wola boska”, listy zaczynały się i kończyły wezwaniem imienia Bożego. Wiele zdań i przysłów wprost wywodziło się z Pisma św.<sup>34</sup>. Testamenty zaczynało i kończyło imieniem Bożym<sup>35</sup>. Żegnano się przed wyruszeniem w drogę, przed pracą a zwłaszcza przed sianiem zboża<sup>36</sup>. Całowano okruszyny chleba, które upadły na ziemię celem przeproszenia daru Bożego za zniewagę<sup>37</sup>.

Omówione powyżej praktyki religijne nie wyczerpują wszystkich praktyk rodzinnych. Rytualizm charakterystyczny dla religijności tradycyjnej, znajdował wiele miejsca w życiu rodziny preindustrialnej. Trzeba dodać, że w wielu wypadkach pierwiastki autentycznie religijnie sple-

<sup>31</sup> J. Słomka, jw. s. 121.

<sup>32</sup> J. Belch, jw. s. 41.

<sup>33</sup> Por. Z. T. Wierzbicki, jw. s. 200; W. Witos, jw. s. 93, 98; J. Słomka, jw. s. 135.

<sup>34</sup> Por. J. Belch, jw. s. 40—41; W. Winclawski: Przemiany środowiska wychowawczego wsi peryferyjnej. Studium wioski Ciche Górne powiatu nowotarskiego. Wrocław 1971 s. 246—281.

<sup>35</sup> Por. W. Winclawski, jw. s. 89; J. Bojko: Okruszyny, jw. s. 106.

<sup>36</sup> Por. W. Winclawski, jw. s. 198.

<sup>37</sup> Por. J. Słomka jw. s. 135; J. Bojko: Okruszyny, jw. s. 106.

cione były z elementami magicznymi, zabobonnymi czy nawet z pozostałościami pogaństwa<sup>38</sup>.

### 3. TRADYCJE RELIGIJNE

Przez „tradycje religijne” rozumie się tutaj zwyczaje i obrzędy parareligijne, kultywowane przez rodzinę z okazji pewnych świąt kościelnych czy pewnych wydarzeń w rodzinie i gospodarstwie. Informacje o tych tradycjach są bardzo skąpe i fragmentaryczne. Niemniej warto zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre z nich, odnotowane przez obserwatorów kultury ludowej.

Kulturę chłopską cechowało niezwykle silne przywiązanie do tradycji<sup>39</sup>. Wśród jej elementów istotne znaczenie miało „to, co zawsze było”, „co się zawsze robiło”<sup>40</sup>. Ze szczególną siłą występowało przywiązanie do tradycji w rodzinie. Silna więź przedmiotowa, duży autorytet starszych i przodków, współzycie na niewielkiej przestrzeni wielu pokoleń, stanowiły czynniki sprzyjające kontynuowaniu i utrwalaniu się tradycji rodzinnej. Sankcją, która wzmacniała moc obowiązującą dziedzictwa kulturowego, był magiczny lęk przed obrazą przodków i ich represją w przypadku zmiany tego, co przekazali<sup>41</sup>. Z pewnością znalazło to wyraz również w kultywowaniu tradycji religijnych<sup>42</sup>.

M. in. S. Pigoń opisuje tradycje religijne i zwyczaje związane z różnymi świętami. Pisze on mianowicie, że jego ojciec był „stróżem i piastunem tradycji sakralnej”<sup>43</sup>. We wigilię, ubrany odświętnie, klękał z rodziną przed obrazem i odmawiał głośno modlitwę przed wieczerzą. Wnosił do domu dwie wiązki słomy, jedną stawiał w kącie, a drugą rozpościł na podłodze; z tej słomy robiono powrósła i obwiązywano drzewa, żeby dobrze rodziły<sup>44</sup>. Wiele zwyczajów religijnych związanych z rodziną było także na Wielkanoc. Oprócz „święconego” w Wielką Sobotę, znane i kultywowane były różne zwyczaje i „zabiegi”, które miały na celu zapew-

<sup>38</sup> Por. I. Tokarczuk: Wieś polska wczoraj i dziś. Przemiany gospodarczo-społeczne i kulturalno-duchowe wsi polskiej. *Znak* 14 (1962) s. 1861; L. B. Dyczewski: Religijność społeczeństwa polskiego w okresie międzywojennym. *Collectanea Theologica* 42 (1972) fasc. III s. 30.

<sup>39</sup> Por. S. Czarnowski: Podłoże ruchu chłopskiego. W: Dzieła. T. II. Warszawa 1956 s. 167—168.

<sup>40</sup> Por. K. Dobrowolski: Chłopska kultura tradycyjna. Próba zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski. W: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, jw. s. 93—94.

<sup>41</sup> Por. K. Dobrowolski: Tradycyjna rodzina, jw. s. 220—223.

<sup>42</sup> Por. S. Czarnowski: Reakcja katolicka, jw. s. 165; E. Ciupak: Parafianie? Wiejska parafia katolicka. Warszawa 1961 s. 18—25; J. S. Bystron: Kultura ludowa. Warszawa 1936 s. 169—188; J. Piśkorz: Duszpasterstwo wiejskiej młodzieży męskiej. Tarnów 1946 s. 60—63.

<sup>43</sup> S. Pigoń, jw. s. 106 nn.; por. także K. Dobrowolski: Tradycyjna rodzina, jw. s. 209.

<sup>44</sup> Por. S. Sikoń: Ciernista droga. Wspomnienia. Warszawa 1971 s. 38—40.

nienie pomyślności w gospodarstwie, jak np. kropienie pól wodą święconą w drugi dzień Wielkanocy<sup>45</sup>. S. Pigoń pisze o swoim ojcu, że wcześniej rano w drugi dzień Wielkanocy kropił oziminy wodą święconą i ostrzeliwał je z pistoletu dla odpędzenia „złego”, potem pobłogosławił roli i modlił się o opiekę Bożą nad nią. Autor charakteryzuje ojca podczas wykonywania tych czynności w sposób następujący: „Miał wtedy w sobie dostojenstwo już nie gospodarza, ale jakby kapłana w świętym obrzędku rodzinnym”<sup>46</sup>.

Interesujący opis Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy daje również Z. T. Wierzbicki na przykładzie górskiej wsi Zacisze: „W dniu te nie jechało się nigdzie wozem, nie chodziło w odwiedziny, wykonywano tylko niezbędne czynności gospodarcze, a więc np. nie zamiatano w chałupie, nie prasowano. Nastrój był radosny, lecz jednocześnie baczono pilnie, by nie było zbyt wesoło (a więc nie bawiono się, nie śpiewano świeckich pieśni itp.). Ba, nawet ubiór starano się dopasować do danego święta: kolory bardziej jasne noszono w radosne dni, a czarne w smutne dni (np. Wielki Piątek). W te uroczyste święta nie wypadało również spać w dzień...”<sup>47</sup>. Znany jest też zwyczaj nie używania dat kalendarzowych; zamiast nich, posługiwano się raczej świętami kościelnymi, np. „po św. Michale”.

Pewne fragmentaryczne wzmianki spotyka się również w odniesieniu do innych zwyczajów, jak np. święcenie owsa w dzień św. Szczepana, palenie Judasza w Wielki Czwartek, święcenie palm w Niedzielę Palmową, majenie domów na Zielone Święta itp.<sup>48</sup>.

Wszystkie wymienione powyżej zwyczaje, obrzędy i tradycje rodzinne odznaczały się z jednej strony silnym piętnem kulturowym, z drugiej zaś specyficzną motywacją, którą można sprowadzić do wyróżnionych przez E. Pin, pobudek biologiczno-kosmologicznych<sup>49</sup>. Znaczy to, że rodzina spełniając je, zabiegała o uzyskanie sobie opieki Bożej w gospodarstwie i zagwarantowanie korzyści, po większej części materialnych<sup>50</sup>.

### 3. PRZEDMIOTY RELIGIJNE

Do „przedmiotów religijnych” zaliczono te elementy wspólnoty rodzinnej, które bądź ze względu na swoją zawartość, bądź ze względu na

<sup>45</sup> Por. S. Pigoń, *iw.* s. 107; J. Bojko: *Ze wspomnień*, Warszawa 1959 s. 282.

<sup>46</sup> S. Pigoń, s. 107.

<sup>47</sup> Z. T. Wierzbicki, *iw.* s. 199.

<sup>48</sup> Por. np. S. Sikoń, *iw.* s. 38—40.

<sup>49</sup> E. Pin: *Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu*. W: *Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966 s. 178—179.

<sup>50</sup> Por. E. Ciupak: *Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1961 s. 87.

znaczenie symboliczne wiążą się z jej religijną funkcją. W rodzinie pre-industrialnej nawet czysto „świeckie przedmioty” były religijnie nacechowane. Zakres „przedmiotów religijnych” był zatem dość duży.

W dawnej rodzinie wiejskiej już sama ziemia, inwentarz żywy i narzędzia gospodarcze stanowiły wartość o wysokiej randze, zarówno użytkowej, jak i symbolicznej. Zapewniały one bowiem i wypełniały życie wspólnoty rodzinnej. W tych warunkach między rodziną a ziemią i gospodarstwem wytwarzał się głęboki, mistyczny związek. Ziemia była odczuwana jako żywa istota, „matka ziemia”, której uprawianie jest obowiązkiem nałożonym przez Boga. Z kolei gospodarstwo, w skład którego wchodziły budynki, narzędzia, zwierzęta, było traktowane jako dar boży. Zarówno zatem ziemia, jak i gospodarstwo cieszyły się w rodzinie swoją, graniczącą z religią, czcią<sup>51</sup>. Podobny mistyczno-emocjonalny związek wytwarzał się między rodziną a płodami ziemi i innymi „darami Bożymi” uzyskanymi za pomocą narzędzi gospodarczych. Znajdowało to wyraz np. w błogosławieniu świeżego bochenka chleba, całowaniu okruszyn chleba spadających na ziemię, swoistej godności łopaty, używanej do pieczenia chleba itp. Niejednokrotnie już samo zetknięcie się czysto „świeckiego” przedmiotu z tym, co rolnik uważał za święte, nadawało temu przedmiotowi doniosłą wartość, np. czcigodnym stawał się stół, na którym kiedyś ksiądz położył hostię z okazji udzielania sakramentu chorych<sup>52</sup>.

Posiadanie innych przedmiotów religijnych, stanowiących „wystrój” wnętrza domu rodzinnego, uzależnione było od pobożności i zamożności rodziny. E. Ciupak zwraca uwagę na fakt, że w dawnej wsi były one jedyną ozdobą wnętrza domu<sup>53</sup>. J. Bojko, sięgający swymi wspomnieniami nawet do pierwszej połowy XIX w. pisze, że w dawnym domu chłopskim nawet mowy nie mogło być o obrazie religijnym. Dopiero w późniejszym okresie pojawiły się „nędzne bohomyzy” zajmujące nieraz całe ściany. Kupowano je na odpustach i jarmarkach<sup>54</sup>. Członkowie rodziny nosili różańce, szkaplarze, medaliki, krzyżyki. W domach bywały także małe kropielniczki z wodą święconą, małe figurki i gromnice<sup>55</sup>.

Wszystkie wymienione powyżej „przedmioty religijne” czy to z racji swej treści, czy z racji poświęcenia, czy wreszcie z racji właściwego im przeznaczenia z jednej strony były wyrazem pełnionej przez rodzinę religijnej funkcji, z drugiej zaś same te przedmioty warunkowały jej wypełnianie. Przedmioty te świadczą o specyficznej mentalności religijno-

<sup>51</sup> Por. K. Dobrowolski: *Tradycyjna rodzina*, jw. s. 207—208; 224—225.

<sup>52</sup> Por. Z. T. Wierzbicki, jw. s. 202—203.

<sup>53</sup> E. Ciupak: *Kultura religijna*, jw. s. 15.

<sup>54</sup> J. Bojko: *Okruszyny*, jw. s. 37, 288—290.

<sup>55</sup> Por. Z. T. Wierzbicki, jw. s. 198; W. Witos jw. s. 98.



-magicznej ukształtowanej w środowisku wspólnoty lokalnej i w kręgu kultury ludowej.

#### 4. ODDZIAŁYWANIA RELIGIJNE

Według J. Szczepańskiego, „oddziaływania” są to systematycznie i trwale wykonywane działania, zmierzające do wywołania u partnera określonej reakcji, przy czym ta reakcja może z kolei wywołać nowe działania pierwszego osobnika<sup>56</sup>. Jedne z tych działań mogą być uświadomione, inne zaś nieuświadomione. W tym drugim przypadku chodzi o te działania, które wynikają z uczestnictwa we wspólnym życiu rodziny i w całokształcie jej uwarunkowań<sup>57</sup>. Biorąc pod uwagę pojęcie „oddziaływania” w ogóle, możemy przyjąć, że przez „oddziaływanie religijne” rodziny rozumie się całość, tj. uświadomionych i nieuświadomionych, działań religijno-wychowawczych. Jak wspomniano poprzednio, rodzina preindustrialna jako podstawowa wspólnota koncentryczna, była mocno związana z całą społecznością lokalną i w wysokim stopniu od niej uzależniona. Kontrolę nad rodziną sprawowała szersza, nieraz mocno rozbudowana „familia”, sąsiedzi oraz społeczność lokalna. Czynniki te utrudniały rodzinie wyłamywanie się z ogólnie przyjętych wzorów<sup>58</sup>. Stwarzało to bardzo dogodne warunki do jednolitego oddziaływania i kształtowania się postaw uniformistycznych<sup>59</sup>.

Obserwatorzy oddziaływań wychowawczych w dawnej rodzinie zgodnie stwierdzają, że miały one przede wszystkim charakter „urabiania” dokonującego się przez współdziałanie w życiu rodziny, za pomocą naśladownictwa przez młodszych postępowania starszej generacji<sup>60</sup>. Stwierdzenie to odnosi się do wychowania w całej rozciągłości, a zatem i do wychowania religijnego. Religijne wartości oraz wzory zachowań moralnych i rytualnych przenikały do młodego pokolenia podczas ciągłych, wzajemnych kontaktów. Przenikały one również przez wspólne modlitwy, śpiewanie religijnych pieśni, wieczorne spotkania w domu i opowieści nasycone elementami legendarno-religijnymi, nie pozbawionymi moralnego wydźwięku<sup>61</sup>. Rangę tych ostatnich podnosił silny autorytet star-

<sup>56</sup> J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1972 s. 172, 175.

<sup>57</sup> Tamże, s. 176—177.

<sup>58</sup> Por. W. J. Thomas, F. Znaniecki: *The Polish Peasant in Europe and America*. Boston-New York 1927 s. 140; J. Turowski: *Przemiany tradycyjnej wiejskiej społeczności lokalnej w Polsce*. *Roczniki Socjologii Wsi*. T. IV (1965) s. 18—22; D. Markowska: *Rodzina w środowisku wiejskim*. Studium wsi podkarkowskiej. Wrocław 1964 s. 33—34.

<sup>59</sup> Por. K. Dobrowolski: *Trzy studia z teorii kultury ludowej*. W: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, jw. s. 130.

<sup>60</sup> Por. W. Bronikowski: *Drogi postępu chłop polskiego*. Warszawa 1934 s. 129—130; J. Piątek: *Wieś jako środowisko wychowawcze*. W: *Rodzina wiejska jako środowisko wychowawcze*. Praca zbiorowa pod red. Z. Myślakowskiego. Warszawa—Lwów 1931 s. 57, 78.

<sup>61</sup> Por. K. Dobrowolski: *Chłopska kultura*, jw. s. 96—97.

szych, których pozycja, wiek i doświadczenie gwarantowały w oczach młodych wartość przekazywanych treści<sup>62</sup>.

W wychowaniu religijnym dużą rolę odgrywała matka, a dość często dziadkowie. Ojciec na ogół mniej wykazywał troski w tym zakresie. Matka, jak wykazują obserwacje, była zwykle bardziej rygorystyczna i konserwatywna<sup>63</sup>. Miało to wpływ nie tylko na siłę, ale także na charakter jej oddziaływania. Ona zwykle uczyła dziecko pacierza. Naukę tę rozpoczynano dość wcześnie, mianowicie, gdy dziecko umiało wymawiać niektóre słowa. Oprócz pacierza, uczono dziecko kilku modlitw do Trójcy Św., Matki Boskiej, Anioła Stróża i św. Patronów. Naukę prawd wiary ograniczano do prawd podstawowych<sup>64</sup>. Najwięcej czasu poświęcano dzieciom w niedzielę. Znany jest zwyczaj omawiania z nimi kazania wysłuchanego w kościele<sup>65</sup>. Nauczanie religijne w rodzinie miało charakter fragmentaryczny i elementarny. Już dawno istniało przekonanie, że od nauczania dzieci są księża<sup>66</sup>.

W nauczaniu religijnym rodziny, dużą rolę mogły odegrać czasopisma i książki o treści religijnej. Ówczesne warunki nie sprzyjały korzystaniu z treści drukowanych. Z jednej strony nierzadkim zjawiskiem był analfabetyzm<sup>67</sup>, z drugiej zaś nie było dostatecznej ilości druków religijnych; gdyby nawet były dostępne, to z kolei brak było pieniędzy na ich zakup<sup>68</sup>. Tym niemniej ludzie umiejący czytać korzystali z dostępnej im literatury religijnej<sup>69</sup>. Największym powodzeniem cieszyły się „Żywoty Świętych”. Dodajmy, że dawniejsza literatura religijna zawierała wiele nieautentycznych treści religijnych. Natomiast Pismo św. było prawie nieznanne<sup>70</sup>.

<sup>62</sup> Por. J. S. Bystron: *Kultura ludowa*, jw. s. 26—31; J. Chałasiński, jw. T. I, s. 240—242.

<sup>63</sup> Por. D. Markowska, jw. s. 135—136, 155.

<sup>64</sup> Por. W. Bronikowski, jw. s. 137; W. Witos, jw. s. 88; T. Siwoń informuje, że sporo dzieci przychodzących do szkoły nie umiało pacierza (Rodzina wiejska i małomiasteczkowa jako środowisko wychowawcze. Obserwacje nad kilku rodzinami ze Śląska Górnego i Opolskiego. W: *Rodzina wiejska jako środowisko wychowawcze*, jw. s. 306).

<sup>65</sup> Por. K. Dobrowolski: *Tradycyjna rodzina*, jw. s. 216; J. Płatek, jw. s. 72.

<sup>66</sup> Por. W. Bronikowski, jw. s. 137; W. Witos, jw. s. 88.

<sup>67</sup> Np. J. Bystron pisze, że w Galicji czwarta część ludności to analfabeci (*Kultura duchowa*. W: J. Bystron i inni: *Polska współczesna*. Lwów 1923 s. 83); podobnie J. Urban zaznacza, że przed wojną w Polsce połowa dorosłych to analfabeci (Czytelnictwo religijne w Polsce. *Przegląd Powszechny* 186 (1930) s. 294); por. także: J. Piwowarczyk: Ankieta na temat: „Co się dzieje na wsi”. *Kierownik* 1936 nr 1 s. 3—7.

<sup>68</sup> Por. J. Leżeński: *Wieś o sobie. Dziś i jutro wsi polskiej w pryzmacie ankiet KSMZ i KSMM*, Poznań 1938 s. 137—138.

<sup>69</sup> Por. J. Urban, jw. s. 293—304; Piwowarczyk, jw. s. 4—5; S. Wyszyński, jw. s. 160; Leżeński, jw. s. 137—139.

<sup>70</sup> Por. S. Czarnowski: *Kultura religijna*, jw. s. 97—98. Oprócz *Żywotów Świętych* przed wojną ludzie na wsi czytali: *Przepowiednie królowej ze Saby, Listy z nieba, Senniki Egipskie*, opisy prywatnych objawień, legendy (por. J. Bełch), jw. s. 47. S. Pigoń wspomina, że jego matka jedyna we wsi posiadała i czytała dzieciom *O naśladowaniu Chrystusa* (jw. s. 97).

Mimo tych braków, ważny jest jednak fakt, że zarówno nauczanie w rodzinie, jak i nauki księdza były przyjmowane bez jakiegokolwiek krytyki czy dyskusji<sup>71</sup>. Przy braku innych środków religijnego przekazu, zostawały one głęboki ślad w mentalności religijnej.

W wychowaniu religijnym dzieci dużą rolę odgrywają odpowiednie ćwiczenia i praktyki. Pod tym względem warto odnotować fakt, że dawniej niemal wszystkie rodziny w miarę możliwości starały się prowadzić dzieci do kościoła na nabożeństwa<sup>72</sup>. Między innymi S. Czarnowski wspominając o tym, pisze, że dzieci „...prowadzone bywają na nabożeństwa, ale tylko dlatego, że nie wiadomo, co z nimi zrobić, gdy rodzice idą do kościoła”<sup>73</sup>. W kontekście oddziaływań religijnych dawniejszej rodziny, wypowiedź Czarnowskiego stanowi duże uproszczenie. Motywy prowadzenia czy posyłania dzieci do kościoła były znacznie bogatsze, jak choćby posłuszeństwo nakazom Kościoła, formalna i nieformalna kontrola, wpływ tradycji itd.

W zakresie wpajania wzorów rytualnego zachowania się interesujące jest uchwycenie kursujących w środowisku wspólnoty lokalnej pewnych stereotypów, w zależności od stanu, wieku i pozycji społecznej. Wspomniany wyżej Czarnowski zwracając na to uwagę, zaznacza, że chłopcom bardziej niż dziewczętom przypisywano indyferentyzm; od dziewcząt domagano się umiarkowanej pobożności. Żonatym mężczyznom i zamężnym kobietom przystała uregulowana pobożność. Dla starych natomiast pobożność stawała się już „zawodem”<sup>74</sup>. Te wzory rytualnego zachowania się były „wypadkową” oddziaływania Kościoła i wpływu kultury wspólnoty lokalnej. Na straży ich stała tradycja i zwyczaj. Świadomość, że „wszyscy tak robią” była wystarczającym motywem konformizmu wiejskiego<sup>75</sup>. Dodać trzeba, że nasileniu wzorów rytualnych nie towarzyszył dostateczny poziom życia moralnego<sup>76</sup>. Przy ogólnej uczciwości i rzetelności wiejskiego ludu, nie brak było wielu i to poważnych wad, jak gniewy sąsiedzkie i rodzinne, pieniactwo, kradzieże, pijaństwo, przekleństwa itd.<sup>77</sup>. Najbardziej skuteczną sankcją, zdolną do powstrzymania ludu wiejskiego od tego rodzaju wykroczeń, były obawa grzechu i kary Boskiej za życia i po śmierci<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> Por. W. Witos, jw. s. 93.

<sup>72</sup> Por. J. Płatek, jw. s. 72.

<sup>73</sup> S. Czarnowski: *Kultura religijna*, jw. s. 96.

<sup>74</sup> *Tamże*, s. 96; por. także D. Markowska: *Religijność i laickość w modelach i wzorach rodziny wiejskiej na Podlasiu. Roczniki Socjologii Wsi*. T. VIII (1968) s. 138.

<sup>75</sup> Por. J. Belch, jw. s. 48—49; K. Dobrowolski: *Trzy studia*, jw. s. 130.

<sup>76</sup> F. Bujak zaznacza, że „... dla wprowadzenia w życie światopoglądu prawdziwie chrześcijańskiego niezbędny jest pewien stopień rozwoju umysłowego” (jw. s. 129).

<sup>77</sup> J. Belch, jw. s. 51; T. Siwoń, jw. s. 302—308; Z. T. Wierzbicki: *Żnięcia w pół wieku później*. Wrocław 1963 s. 302 n.; W. Witos, jw. s. 86, 106.

<sup>78</sup> Por. J. Belch, jw. s. 48—50; W. Witos, jw. s. 94 n.

W wychowaniu dużą rolę odgrywał ustrój patriarchalny rodziny, zapewniający ojcu rodziny silny autorytet przechodzący niekiedy w prawie absolutną władzę wobec pozostałych członków rodziny. W egzekwowaniu nakazów i zakazów pomagały sankcje, najczęściej fizyczne, które osiągały nawet dorosłej, ale uzależnionej materialnie młodzieży, choć wobec niej częściej stosowano groźbę wydziedziczenia<sup>79</sup>. Dzieci dużą część czasu spędzały w towarzystwie rodziców, uczestnicząc w ich zajęciach domowych i gospodarczych. Miało to duże znaczenie wychowawcze. Jednakże dość często pozostawały one bez żadnej opieki i nadzoru ze strony starszych, co skazywało je na uleganie wpływowi innych czynników. Gorszący wpływ wywierały zwłaszcza pastwiska przez które w pewnym okresie życia przechodziły prawie wszystkie dzieci<sup>80</sup>. Specyficznym traktowano dziedzinę moralności seksualnej. Z. T. Wierzbicki pisze: „Dziedzinę moralności seksualnej charakteryzowały trzy cechy; traktowanie spraw płciowych jako pewnego „tabu” społecznego; znaczna surowość obyczajowa, przechodząca u jednostek niemal w ascezę; późne wreszcie uświadomienie seksualne młodzieży”<sup>81</sup>. Do tego trzeba dodać, że podobnie jak przy wzorach rytualnego zachowania się, stosowano różne „miary” zachowań moralnych, np. w dziedzinie życia seksualnego wobec kawalerów stosowano taryfę ulgową, mówiąc, że „kawaler musi się wyszumieć”<sup>82</sup>.

Swego rodzaju syntezę oddziaływań wychowawczych w dawniejszej rodzinie przedstawia J. Bełch: „Zbyt często się kładło nacisk na zakazywanie i na unikanie, na powstrzymywanie się. Dlatego to wytwarzało często ludzi uczciwych, nie grzeszących, ale i bojaźliwych, nieśmiały, biernych, niezdolnych do złego, ale też i do dobrego”<sup>83</sup>. Mimo tego negatywizmu, wpływy wychowawcze rodziny preindustrialnej były trwałe i skuteczne. Niewątpliwie one właśnie zdecydowały o funkcjonowaniu określonych wzorów religijnych i przywiązaniu do tradycji religijnej. Szczególnie mocno i wyraźnie ukazały to późniejsze procesy migracyjne<sup>84</sup>.

Przedstawiona powyżej charakterystyka rodziny preindustrialnej w Polsce wykazuje, co i w jaki sposób było przekazywane dzieciom w ramach procesu religijnej socjalizacji. Rodzina przekazywała kulturę i tradycję religijną, wzory zachowań rytualnych i moralnych, a przede wszystkim stosowała „skuteczne techniki i praktyki” za pomocą których

<sup>79</sup> Por. J. Chałasiński, jw. T. I. s. 230, 240—242; M. Trawińska-Kwaśniewska, jw. s. 150—170.

<sup>80</sup> Por. S. Wszyński, jw. s. 158; W. Witos, jw. s. 87—88.

<sup>81</sup> Por. Z. T. Wierzbicki: *Żmija*, jw. s. 315.

<sup>82</sup> Tamże, jw. s. 315; M. Trawińska-Kwaśniewska, jw. s. 146—170.

<sup>83</sup> J. Bełch, jw. s. 51.

<sup>84</sup> Por. J. Chałasiński: *Parafia i szkoła parafialna wśród emigracji polskiej w Ameryce*. *Przegląd Socjologiczny* 3 (1935) s. 633—711; T. Makarewicz: *Emigracja amerykańska a macierzysta grupa parafialna*. *Przegląd Socjologiczny* 4 (1936) s. 521—546; S. Nowakowski: *Polonia Chicagowska. Kultura i Społeczeństwo*. 3 (1959) nr 1 s. 63—97; E. Ciupak: *Kultura religijna wsi*, jw. s. 157—164.

dzieci były wdrażane w życie religijne. Można powiedzieć, że zasięg pełnionej przez nią funkcji religijnej był szeroki. Co więcej, funkcję tę faktycznie wypełniały prawie wszystkie rodziny. Szczególną rolę odgrywał przy tym autorytet starszych i ich osobista postawa. Oddziaływania rodziny w zakresie religijnym ułatwiał „kimat” społeczeństwa globalnego, wyrastający niemal z całkowitej identyfikacji Kościoła i państwa (narodu).

### III. PRZEMIANY KULTUROWO-SPOŁECZNE I ICH WPŁYW NA INSTYTUCJĘ RODZINY

Przez „przemiany kulturowo-społeczne” rozumie się tutaj proces przechodzenia od „kultury stabilnej” do „kultury rozwojowej”. Według L. A. White<sup>1</sup>, podstawowym kryterium pozwalającym na odróżnienie obydwu typów kultur, jest *quantum* energii szeroko pojętej, tj. energii mechanicznej i kalorycznej, przypadającej na jednostkę ludzką, a także tempo jej wzrostu. Zgodnie z tym kryterium, kultura stabilna charakteryzuje się stałą ilością energii i przeciwdziałaniem jej powiększaniu; zaś kultura rozwojowa charakteryzuje się stale wzrastającą ilością energii i pobudzeniem wzrostu jej absorpcji. W szczególności, pomiędzy obydwu typami kultury występują następujące różnice:

a. W kulturze stabilnej występuje generalne tępienie wszelkich innowacji (dewiacji); zaś w kulturze rozwojowej występuje zjawisko przeciwnie, wysoko ceni się i nagradza wszelkie innowacje. Co więcej, dopuszcza się pewien zespół osobników o zachowaniach dewiacyjnych. Wprowadzone przez nich innowacje są instytucjonalizowane przy czynnym współdziałaniu instytucji kontroli i sankcji społecznej.

b. W kulturze stabilnej innowacje nawet o charakterze technicznym nie mogą być wmontowane funkcjonalnie w całość systemu, ponieważ popadają w sprzeczność z interesami społecznymi; zaś w kulturze rozwojowej istnieje ciągle tendencja do akceptowania i legalizowania zwłaszcza dewiacji wytwórczych, poprzez które powiększa się dotychczasowe lub odkrywa nowe źródła energii. Dewiacje te — ze względu na interes społeczny — wmontowuje się funkcjonalnie w całość systemu. Można powiedzieć, że zasięg ich stanowi miarę „rozwojowości” tego typu kultury.

c. W kulturze stabilnej występuje taka struktura myślenia, która przyznaje najwyższy autorytet „dawnym” i „tradycyjnym” sposobom

<sup>1</sup> L. A. White: *The Science of Culture*. New York 1948. Podaję za: J. Ziółkowski: *Urbanizacja — Miasto — Osiedle*. Studia socjologiczne. Warszawa 1965 s. 16, 56 (przyp. 3); por. także: Z. Bauman: *Bieguny analizy kulturowej*. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 3 s. 51—91.

zachowania się; zaś w kulturze rozwojowej występuje taka struktura myślenia, która przyznaje najwyższy autorytet „współczesnym” i „nowym” sposobom zachowania się.

Proces kształtowania się kultury rozwojowej, zwanej inaczej „industrialną” czy „miejską” został zapoczątkowany w wyniku gwałtownego rozwoju nauk ścisłych i przyrodniczych oraz rewolucji technicznej<sup>2</sup>. W krajach Europy zachodniej zaznacza się on już od dwóch stuleci, w innych dopiero w XX w., nawet po II wojnie światowej. W pierwszych kulturze rozwojowa oddała do dyspozycji człowieka najpotężniejsze ze źródeł energii i środków panowania nad przyrodą, pozwoliła na produkcję dóbr i zaspokojenie materialnych potrzeb w niespotykanej dotychczas skali; w drugich nie osiągnęła jeszcze tak dużych rezultatów, niemniej w nich także przyczyniła się już do wzrostu stopy życiowej lub przynajmniej wydobywa je z zacofania.

J. Ziółkowski podkreśla, że proces kształtowania się kultury rozwojowej „jest najdonioślejszym bodaj procesem naszej epoki”<sup>3</sup>. Nie dokonuje się on w sposób mechaniczny. Jest to proces pełen wstrząsów, spięć i zahamowań. Końcowym jego etapem ma być ukształtowanie się na całym globie nowego typu kultury, który doprowadzi do „unifikacji świata”. Ponieważ podstawowym elementem kultury rozwojowej jest „industrializacja”, w początkowym jej etapie występują przede wszystkim procesy ekonomiczno-techniczne. Nie oznacza to jednak, że nie obejmuje ona także procesów kulturowo-duchownych. Nowa kultura stanowi pewną jedność. Zmiany w jednej dziedzinie wywołują zmiany w innych dziedzinach. Stąd można powiedzieć, że procesy ekonomiczno-techniczne pociągają za sobą także procesy kulturowo-duchowe.

Zasygnalizowane wyżej procesy wywierają trwały wpływ na przeobrażenia w strukturze i funkcjach „całościowego” społeczeństwa. Przeobrażenia te można ująć następująco:

a. Od jednolitego, homogenicznego i wieloaspektowego strumienia działalności życiowej, do wyraźnie odseparowanych, autonomicznych i jednoaspektowych działań. W społeczeństwie o kulturze stabilnej, czyli w społeczeństwie tradycyjnym, potrzeby jednostek ludzkich były ograniczone. Zaspokajano je w granicach wspólnoty lokalnej odznaczającej się wielofunkcyjnością. Znaczy to, że w jej ramach spełniane były wszystkie podstawowe czynności życiowe: rodzinne, gospodarcze, polityczne, religijne, wychowawcze i rozrywkowe. Ta samowystarczalność sprowadzała się do znalezienia na miejscu wszystkich usług, jakie były konieczne do zaspokojenia potrzeb. W społeczeństwie znajdującym się pod wpływem kultury industrialnej zmieniają się, zwielokrotniają i wysubtelniają po-

<sup>2</sup> Por. J. Ziółkowski, *ibid.* s. 15—16.

<sup>3</sup> Tamże, s. 16.

trzeby jednostek ludzkich. Wymaga to rozwoju produkcji, transportu, organizacji wypoczynku itd., słowem, rozwoju racjonalnej organizacji. Stąd pochodzi konieczność mnożenia różnego typu wyspecjalizowanych działań, wzajemnie się warunkujących i uzupełniających.

b. Od niezróżnicowanych, segmentarycznych zbiorowości ludzkich do zróżnicowanych, wyspecjalizowanych struktur społecznych. W społeczeństwie tradycyjnym życie członków koncentrowało się w zamkniętych, ale nakładających się na siebie układach społecznych. Można powiedzieć, że to, co działo się w jednym segmencie życia społecznego, występowało również w innych segmentach. Społeczeństwo składało się ze wspólnot koncentrycznych, co oznacza, że jedne wspólnoty przenikały drugie, tworząc monolityczne społeczeństwo. Nowy typ społeczeństwa kształtuje zupełnie odmienne układy społeczne. Miejsce segmentów, zajmują emancypujące się dziedziny życia społecznego oraz daleko posunięte zróżnicowanie i specjalizacja występujące w ich ramach. Tym samym miejsce wspólnot koncentrycznych zajmują specjalizujące się struktury społeczne, które się kształtują już tylko wokół jednej, wybranej funkcji. Stąd nowoczesne społeczeństwo jest pluralistyczne.

c. Od układu więzi „całościowych”, łączących każdego członka społeczności z wszystkimi pozostałymi członkami, do wielu krzyżujących się układów więzi cząstkowych, z których każdy wiąże jednostkę ludzką z innymi społecznościami. W społeczeństwie tradycyjnym stosunki społeczne miały charakter bezpośredni i osobisty. Wiązały one i zespały wszystkich członków „całościowo”. Oparte na nich wspólnoty odznaczały się homogenicznością. Z kolei w nowym typie społeczeństwa stosunki społeczne nabierają charakteru pośredniego i rzeczowego. Powstaje wiele różnych organizacji i zrzeszeń, wiążących i zespalających jednostki ludzkie tylko „częściowo”, w zakresie realizowania celów. Dokonuje się tzw. heterogenizacja życia społecznego.

d. Od osobowości homogenicznej, w której nie dają się wyróżnić żadne role specyficzne, do osobowości będącej „wiązką ról”, z racji uwikłania w różne, autonomiczne układy więzi cząstkowych. W społeczeństwie tradycyjnym role społeczne miały charakter „wspólnotowy”, co znalazło wyraz w wytworzeniu się specyficznego układu wzajemnych zależności między członkami na bazie nakładających się na siebie „całościowych” działań. W nowym typie społeczeństwa to „wspólnotowe” ujęcie roli zanika, powstają zaś nowe, wyspecjalizowane role, które nie nakładają się już na siebie. Wielość zróżnicowanych i „częściowych” działań jednostek ludzkich prowadzi niejednokrotnie do konfliktu ról, frustracji i ucieczki z publicznej do prywatnej sfery życia.

e. Od sakralizacji do desakralizacji społeczeństwa. Sakralizacja społeczeństwa tradycyjnego polegała na swoistej symbiozie i identyfikowaniu

się Kościoła i państwa (narodu). Kościół z łatwością zespałał się z różnymi wspólnotami, włączał je w ramy własnej działalności oraz stosował wobec nich różne formy społecznej kontroli. Tak pojętą sakralizację można utożsamić z klerykalizacją społeczeństwa. W nowym typie społeczeństwa dokonuje się proces odwrotny, tj. desakralizacja. Przejawia się ona w emancypowaniu struktur „cywilnych” spod wpływów Kościoła, oddzielaniu *sacrum* od *profanum*, stawianiu celów ogólnoludzkich, które mogą być realizowane przez wszystkich ludzi, niezależnie od wyznawanego światopoglądu. W toku postępującej emancypacji Kościół traci swój wpływ na szersze płaszczyzny społeczeństwa; co więcej, sam staje się subsystemem w ramach „całościowego” społeczeństwa. Przez setki lat dla wprowadzenia swych wartości, norm i wzorów zachowań, posługiwał się „cywilnymi” środkami przymusu. W miarę pogłębiania się ruchu emancypacyjnego, państwo, które stało po stronie tego ruchu, nie wspomaga już Kościoła, nie chcąc identyfikować się z jednym tylko subsystemem społeczeństwa.

Zasygnalizowane przeobrażenia znalazły głębokie odbicie w sytuacji Kościoła i rodziny. Spychany na margines społeczeństwa, Kościół stanął wobec alternatywy: albo rozbudować własny subsystem z aparatem władzy, biurokracji i środkami przymusu celem zabezpieczenia instytucjonalnego wpływu na społeczeństwo; albo stworzyć możliwości wysokiego stopnia osobowej identyfikacji z własnym systemem wartości, bez stosowania „kościelnych” środków przymusu<sup>4</sup>. Obydwie drogi okazały się trudne do zrealizowania.

Zabezpieczenie instytucjonalnego wpływu Kościoła na społeczeństwo katolickie byłoby możliwe w przypadku dysponowania rozbudowaną siecią struktur ściśle religijnych, co zostało przezeń zaniedbane od okresu wejścia w erę konstantyńską lub przynajmniej w przypadku utrzymania stanu posiadania dotychczasowych struktur „pośrednich”. Tymczasem struktury te, dawniej zasymilowane przez Kościół, bądź uległy rozkładowi, bądź wyspecjalizowały się w zakresie swych funkcji „cywilnych”. Ponadto kształtujący się pluralizm konkurencyjnych systemów wartości, norm i wzorów zachowań, związanych z różnymi subsystemami społeczeństwa lub nawet z różnymi wyspecjalizowanymi strukturami społecznymi, istniejącymi w ich ramach, przyczynił się do zaistnienia i pogłębienia konfliktów przynależności do Kościoła. Ujęty dawniej uniformistycznie i monolitycznie kościelny system wartości, norm i wzorów zachowań był przyjmowany na zasadzie powszechnej zgodności społeczeństwa identyfikującego się z Kościołem. W sytuacji pluralizmu uzyskanie zgodności możliwe jest tylko na gruncie subkultur, małych wspólnot i biografii jednostki, która buduje sobie własny światopogląd.

<sup>4</sup> Por. R. Tilmann: Sozialer und religiöser Wandel. Düsseldorf 1972 s. 22—24.



Powyższe stwierdzenia prowadzą bezpośrednio do rozwiązania drugiej z alternatyw. W warunkach niepewności co do zakresu koniecznej zgodności, zwłaszcza gdy system wartości, norm i wzorów zachowań utracił dawną spójność, trudno byłoby katolikom zdobyć się na wysoki stopień identyfikacji z Kościołem. Jedni będą akcentować szerszy, inni węższy zakres „zgodności”. Na tym tle wytwarzają się w Kościele konflikty i powstają grupy opozycyjne. Skutkiem tego jest zaistnienie całego szeregu przynależności i stopni identyfikacji z Kościołem: od pełnej identyfikacji z Kościołem instytucjonalnym przez krytyczną współpracę, wewnętrzny dystans, szerzącą się bierność do emigracji z Kościoła, mimo zachowania świadomości przynależenia do chrześcijaństwa. Kościół obecnie nie dysponuje już żadnym środkiem przymusu, by przeciwstawić się wzrastającemu pluralizmowi i rozpadowi na różne grupy opinii. Na tym tle uwypukla się współcześnie metoda dialogu, którą Kościół stosuje zarówno wewnątrz, tj. wobec swych członków, jak i zewnątrz, tj. wobec „świata”.

Następstwami przemian wymienionych powyżej procesów została dotknięta także współczesna rodzina, choć najdłużej się im opierała<sup>5</sup>. Przede wszystkim rodzina nie znajduje już oparcia w tzw. strukturach pośrednich, jak szkoły, cechy, bractwa, organizacje charytatywne itd., które dawniej wiązały ją z życiem parafii. Traci też „ramy”, jakie stwarzała jej dawniej wspólnota lokalna, a ściślej parafia integrująca tę wspólnotę. Sama zresztą parafia przekształca się w wyspecjalizowaną agencję usług religijnych.

Z kolei stwierdza się dzisiaj powszechnie, że również w rodzinie nastąpiło szereg zmian, zwłaszcza z punktu widzenia funkcji socjalizacyjnej. W rodzinie preindustrialnej autorytet rodziców pojmowany był szeroko. Współcześnie dawna władza patriarchalna ustępuje miejsca władzy ograniczonej, liczącej się ze zdaniem dziecka, a tym bardziej młodzieży. Już dziecko pod wpływem grup rówieśniczych, szkoły, środków masowego przekazu itd., usamodzielnia się dość wcześnie w niektórych sprawach dotyczących jego życia. Jeszcze w szerszym zakresie usamodzielnia się młodzież, która zdobywa wykształcenie, często przewyższające wykształcenie rodziców, dysponuje pieniędzmi pochodzącymi ze stypendiów lub zarobionymi, ulega subkulturom wyemancypowanych subsystemów społeczeństwa, a nawet tworzy je we własnych kręgach społecznych. Usamodzielniająca się młodzież wyłamuje się spod władzy rodziców. „Piętnasto- szesnastoletnie dziewczęta — pisze Z. Tyszka — zaczynają być w „pretensjach”, sprzeciwiają się drobiazgowej kontroli czasu, lubią mieć często wychodne...”. Podobnie młodzież męska „reaguje zniecierpliwieniem na

<sup>5</sup> Por. É. Pin: *La paroisse catholique. Les formes variables d'un système social.* Rome 1968 s. 81 nn.

gierania rodziców, czyli upomnienia dotyczące zachowania i postępowania”<sup>6</sup>.

Przeobrażenia w strukturze i funkcjach globalnego społeczeństwa przyczyniły się do „otwarcia” rodziny. Dawniej zajęcia rodziców skupiały się w gospodarstwie lub przedsiębiorstwie domowym. Dzieci znały ich pracę i uczestniczyły w ich osiągnięciach. Natomiast współcześnie rodzice w swych rolach zawodowych występują i działają poza domem i wiedzą dziecka. Ogranicza to zasięg ich oddziaływania na dzieci. Swój autorytet mogą oni budować tylko w takim zakresie, w jakim reprezentują walory i cechy osobowe, a więc w zakresie osiągniętego rozwoju kulturalnego i moralnego. Z kolei przekazywanie dziecku ideałów osobowych, systemu wartości, norm i wzorów zachowań religijnych, jakimi będzie się ono w przyszłości kierować oraz wdrożenie w role religijne, jakie będzie w przyszłości wypełniać, zależy od tego, czy rodzice sami uczestniczą w życiu Kościoła. Tymczasem uczestnictwo to — na tle zaistniałej sytuacji w społeczeństwie globalnym i Kościele — coraz bardziej się różnicuje. Co więcej, Kościół ze swej strony nie ma już możliwości stosowania społecznych sankcji i kontroli w zakresie wykonywania przez rodzinę religijnej funkcji. Wszystko to nie sprzyja realizacji tej funkcji.

Biorąc pod uwagę sygnalizowane powyżej procesy kulturowo-społeczne i ich wpływ na sytuację w Kościele i rodzinie, można wysunąć hipotezę, że instytucja rodziny wskutek pewnej dezorganizacji nie pełni już w takim, jak dawniej zakresie, religijnej funkcji. Inaczej mówiąc, wydaje się, że funkcja ta występuje jeszcze dość powszechnie, kurczy się natomiast jej zasięg. Zjawisko to występuje w tych krajach, które weszły w fazę gwałtownych przemian spowodowanych rozwojem nowej kultury industrialnej. Typowym dla tego etapu krajem jest również Polska, w której proces przemian w całej pełni wystąpił dopiero w okresie po II wojnie światowej. Nie trzeba się zatem dziwić, że socjologowie polscy od czasu do czasu sygnalizują fakty kurczenia się religijnej funkcji rodziny. Brak dostatecznych badań w tym zakresie nie pozwala na dokładniejsze omówienie tego zjawiska. Niemniej pewne obserwacje zostały już zarejestrowane.

Spośród wielorakich działań religijnych, wchodzących w zakres religijnej funkcji rodziny, zwrócimy tutaj uwagę jedynie na działania religijno-wychowawcze. Wśród nich, na pierwszym miejscu należałoby omówić nauczanie religijne w rodzinie. Jak wynika z badań prowadzonych przez katedrę socjologii religii KUL<sup>7</sup>, w rodzinach polskich, na

<sup>6</sup> Z. Tyszką: *Przeobrażenia rodziny robotniczej w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji*, Warszawa 1970 s. 239.

<sup>7</sup> Dotychczas zostało już przygotowanych około 10 rozpraw na temat wpływu rodziny na religijność dzieci w różnych środowiskach społecznych w Polsce. Rozprawy te znajdują się w Archiwum KUL.

ogół zwraca się uwagę na nauczanie religijne dziecka, co wiąże się z troską, by przystąpiło ono do I komunii św. Nauczanie to obejmuje pacierz, podstawowe prawdy wiary i wpływ na kształtowanie światopoglądu dziecka<sup>8</sup>. Głównym pedagogiem i katechetą w rodzinie w dalszym ciągu jest matka, niekiedy babka lub dziadek. Rodzinne nauczanie religijne zaczyna się w wieku 3—5 lat. Niekiedy bierze w nim udział również starsze rodzeństwo<sup>9</sup>. Nowością w stosunku do dawniejszego okresu jest wprowadzenie i czytanie Pisma św. Pewne zaniedbanie nauczania w rodzinie występuje dopiero począwszy od okresu przystąpienia dziecka do I komunii św. Istnieje pogląd, że dalszą troskę o religijne nauczanie dziecka powinien przejąć Kościół (nauczanie w kościele i w punktach katechetycznych). Pewna grupa rodzin uważa, że wystarczy dziecko doprowadzić do I komunii św. Ci rodzice nie troszczą się nawet o doprowadzenie dziecka do sakramentu bierzmowania. Co więcej, uważają, że dziecko w przyszłości samo powinno zdecydować o wyborze światopoglądu. O zaniedbaniach rodziców świadczy udział dzieci w katechizacji. Podczas gdy w okresie przed I komunią św. w katechizacji bierze udział prawie 100% dzieci, to w klasach następnych udział ten stopniowo spada; na szczeblu szkoły podstawowej — do 50%, zaś na szczeblu szkoły półśredniej i średniej — do 30%.

Brak odpowiedniego wykształcenia religijnego m. in. jest powodem innożenia się różnego rodzaju trudności i wątpliwości religijnych nie tylko wśród młodzieży, ale także wśród dzieci szkół podstawowych. W rozwiązywaniu tych trudności, rodzice niejednokrotnie chcieliby pomóc swoim dzieciom. Okazuje się jednak, że starsza generacja odznacza się znacznym stopniem ignorancji religijnej oraz prymitywnymi i zniekształconymi wiadomościami religijnymi. Badając młodzież licealną w Lublinie, O. A. Dydycz pytał ją o rozmowy prowadzone na tematy religijne w gronie rodzinnym. Okazało się, że znakomita większość młodzieży (74%) rozmawia z rodzicami o sprawach religijnych. Charakterystyczne jest jednak, że spośród nich, tylko 31% podało przykładowo treść rozmów; inni nie podali jej wcale lub wprost zaznaczyli, że „były to jakieś złośliwe uwagi”. Analizując prowadzone w rodzinie rozmowy, autor zaznacza, że „nie ma wspólnego języka między rodzicami i dziećmi”<sup>10</sup>.

Pomimo pewnej nieudolności rodziny w oddziaływaniu na światopogląd dzieci i młodzieży, zauważa się, że większość rodziców, zwłaszcza w środowisku wiejskim i małomiasteczkowym, wywiera pewien nacisk na wypełnianie przez nich praktyk religijnych. Znajduje to wyraz w więk-

<sup>8</sup> Por. W. Winclawski, jw. s. 25 n.

<sup>9</sup> Por. S. Kasula: Oddziaływania religijne w rodzinie wiejskiej. *Wychowanie* 1967 nr 20 s. 26.

<sup>10</sup> A. Dydycz: Społeczne uwarunkowania religijnych postaw młodzieży średnich szkół technicznych, Lublin 1969 s. 69 n. (Archiwum KUL).

szym nasileniu wskaźników praktyk w tej kategorii społecznej niż w pozostałych. Krzywa udziału w praktykach religijnych, zwłaszcza w niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii św. wykazuje, że najwyższy poziom reprezentują właśnie dzieci i młodzież. Pierwszy spadek tych praktyk obserwuje się dopiero wśród osób, które wstępują w związki małżeńskie i prowadzą aktywną działalność zawodową. Natomiast wzrost praktyk religijnych występuje wśród ludzi starszych, zwłaszcza w wieku poprodukcyjnym, nie osiągając już tego poziomu, jaki obserwuje się wśród dzieci i młodzieży. Z badań prowadzonych w rejonie Puław wynika, że im bardziej systematycznie praktykują rodzice i starsze rodzeństwo, tym lepiej praktykują dzieci szkolne, choć z rodzicami i starszym rodzeństwem chodzi do kościoła tylko około 1/3 dzieci szkolnych. Charakterystyczny przy tym jest fakt, że ponad 90% rodziców nie interesuje się uczęszczaniem dzieci na katechizację i mszę św. Gdyby jednak dzieci opuszczały te praktyki, to tylko 4% rodziców nie reagowałoby, zaś 36% tłumaczyłoby im potrzebę udziału w nich, a 60% krzyczałoby na swoje dzieci lub wymierzało im chłostę<sup>11</sup>. Według badań R. Dyoniziaka, 48% chłopców i 62% dziewcząt oświadczyło, że rodzice „mieliby im za złe”, gdyby przestali chodzić do kościoła<sup>12</sup>. Motywacje młodzieży biorącej udział w praktykach religijnych są rozmaite. Wiele wskazuje na to, że znaczny odsetek jej związany jest z religią raczej formalnie. Dużą rolę odgrywa jeszcze jednak tradycja i solidarność dzieci z rodzicami w zakresie życia religijnego.

Wśród praktyk ściśle rodzinnych obserwuje się zanikanie wspólnej modlitwy, zwłaszcza w tych rodzinach, w których obydwójce rodzice pracują poza domem. Rodzice powracający późno do domu, nie zajmują się już organizowaniem wspólnego pacierza. Zanika też zwyczaj wspólnego śpiewania pieśni religijnych, nawet z okazji wielkich świąt. E. Ciupak zauważa, że „najintensywniejsze życie religijne obserwujemy w tzw. wielkich rodzinach, składających się z trzech pokoleń, przy czym największa aktywność panuje wśród najstarszego i najmłodszego pokolenia. Rodzinnym „stróżem” religijności jest „babka” lub „dziadek”<sup>13</sup>. Oni znają na pamięć biblijne przypowieści, fragmenty życiorysów świętych i swą „wiedzę” starają się przekazać przy każdej okazji wnukom a czasem i dorosłym członkom rodziny. Babcia i dziadek stają się nieraz rodzinnym autorytetem w sprawach życia religijnego<sup>14</sup>.

Z dwóch wzorów życia religijnego — rytualnych i moralnych, wśród

<sup>11</sup> Wyniki badań prowadzonych w rejonie Puław zostały tylko częściowo opublikowane: W. Piwowarski: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne. Warszawa 1971 s. 298—305.

<sup>12</sup> R. Dyoniziak: Młodzieżowa „podkultura”. Studium socjologiczne. Warszawa 1965 s. 109.

<sup>13</sup> E. Ciupak: Religia jako fakt społeczny. Białystok 1959 s. 46 n.; tenże: Parafianie?, jw. s. 274—275.

<sup>14</sup> Por. E. Ciupak: Kultura religijna, jw. s. 58.

dzieci i młodzieży bardziej funkcjonują pierwsze. Badania socjologiczne wykazują, że zwłaszcza w środowiskach „zamkniętych” ze wszystkich wzorów kulturowych, najbardziej trwale okazały się tradycyjnie panujące wzory życia religijnego<sup>15</sup>. S. Kasula dochodzi nawet do wniosku, że wzór wychowania religijnego dzieci i młodzieży jest na wskroś tradycyjny, niewiele różniący się od wzorów XVI-wiecznej wsi polskiej<sup>16</sup>. Podobnie Z. T. Wierzbicki odnotowuje wiele przejawów życia religijnego, identycznych jak przed I wojną światową<sup>17</sup>. Pewne zróżnicowanie zaznacza się dopiero w środowiskach miejskich uprzemysłowionych. Ogólnie jednak mówiąc, w rodzinach katolickich w dalszym ciągu istnieje szereg oddziaływań zmierzających do wyrobienia w młodym pokoleniu poczucia obowiązków religijnych, silnie zakorzenionego w tradycji rodzinnej<sup>18</sup>. Powiązanie od pierwszych lat życia zachowań religijnych z najbliższymi osobami, z domem rodzinnym, ścisły związek uroczystości rodzinnych ze świętami kościelnymi i elementami religijnymi sprawia, że nadal w odczuciu nawet dorosłego człowieka to, co „rodzinne” i to, co „religijne” tworzą nierozdzieloną całość o silnym zabarwieniu emocjonalnym. Ewentualne odrzucenie religijnych sposobów zachowań, w wielu przypadkach utożsamia się z odrzuceniem „dziedzictwa ojców” i już choćby z tego względu wiąże się z poważnym konfliktem psychicznym<sup>19</sup>.

Powyższe uwagi przedstawione zresztą fragmentarycznie wskazują wyraźnie, że rodzina polska pełni funkcję religijną, choć zasięg jej przedstawia się rozmaicie, zależnie od środowiska lokalnego i religijności starszego pokolenia. Trudno jednak powiedzieć, w jakim stopniu kurczy się ta funkcja ze względu na brak dostatecznych badań w tej dziedzinie. Najbardziej wydają się ulegać zanikowi praktyki wspólne, spełniane dawniej przez wszystkich członków rodziny. Zmieniają się też sposoby wychowawcze ze względu na sygnalizowany powyżej proces egalitaryzmu i indywidualizmu w rodzinie.

#### IV. RELIGIJNA FUNKCJA RODZINY W SPOŁECZEŃSTWIE INDUSTRIALNYM

Analizy przeprowadzone w poprzednim rozdziale ukazały już procesy kształtowania się „społeczeństwo industrialnego” pod wpływem przechodzenia z kultury stabilnej do kultury rozwojowej. Tutaj należałoby jeszcze uwypuklić podstawowe cechy tego typu społeczeństwa. Jak się wy-

<sup>15</sup> Por. S. Kasula, jw. s. 25 n.

<sup>16</sup> Tamże, jw. s. 26.

<sup>17</sup> Z. T. Wierzbicki: Zmiana, jw. s. 351—368.

<sup>18</sup> Por. W. Kalkowski: Młodzież wiejska w oczach duszpasterza. *Więź* 1961 nr 4 s. 44.

<sup>19</sup> Por. E. Ciupak: Kultura religijna, jw. s. 59—61.

daje, najlepiej można tego dokonać przez wskazanie na przeciwstawne cechy społeczeństwa typu preindustrialnego. W tym ujęciu społeczeństwo industrialne charakteryzuje się następującymi cechami: a. w gospodarstwie szczególnie akcent kładzie się na rozwój przemysłu; wartości przemysłowo-materialne mają duży wpływ na zachowania ludzi i kształtowanie się grup wyspecjalizowanych wzajemnie się uzupełniających; b. więź społeczna jest pośrednia, rzeczowa, zróżnicowanie ról duże, stosunki międzyludzkie nabierają charakteru funkcjonalnego; c. stopień integracji ponadlokalnej jest duży; jednostka ludzka czuje się solidarna z coraz większą liczbą mieszkańców świata; d. stratyfikacja i rekrutacja do ról oparta jest na funkcji społecznej, mobilność jednostek jest duża; e. społeczeństwo jest mobilne, istnieją organizacje, które zajmują się instytucjonalizacją innowacji<sup>1</sup>. Jak widać z tego zestawienia cech, społeczeństwo industrialne charakteryzuje się dużym zróżnicowaniem, specjalizacją, racjonalizacją, mobilnością i otwartością. Głównym źródłem utrzymania ludności i podstawą dochodu narodowego w tym typie społeczeństwa jest przemysł. Stąd pochodzi nazwa społeczeństwo industrialne.

Typ społeczeństwa industrialnego występuje w krajach, gdzie ujawniły się w pełni nie tylko procesy przemian kulturowo-społecznych, ale także określone skutki społeczne i osobowościowe. W społeczeństwie tym, rodzina w dalszym ciągu odgrywa decydującą rolę w kształtowaniu postawy religijnej dziecka. Znaczy to, że w zasadzie wypełniła ona funkcję religijną, tj. przekazuje dzieciom wartości, normy i wzory religijnych zachowań oraz wdraża je w role religijne. Biorąc pod uwagę sygnalizowane powyżej zmiany w zakresie życia religijnego rodziny, występujące w początkowej fazie rozwoju procesów kulturowo-społecznych, możemy obecnie postawić dwie dalsze hipotezy, dotyczące już ukształtowanego typu tego społeczeństwa, a mianowicie: 1. Religijna funkcja rodziny nie jest już wypełniana przez wszystkie rodziny. Jedne grupy rodzin wypełniają ją w zupełności, inne częściowo, a jeszcze inne wcale. Na tym tle okazało się, że religijność dzieci zależy przede wszystkim od religijności rodziców. Inaczej mówiąc, w tych rodzinach, w których rodzice są religijni, również dzieci są religijne i odwrotnie, rodziny, w których rodzice są religijnie obojętni, również dzieci są religijnie obojętne. Biorąc ten fakt pod uwagę, niektórzy socjologowie mówią o fakcie „dziedziczenia życia religijnego”<sup>2</sup>. 2. Wpływ rodzin, które w zupełności wypełniają religijną funkcję jest silniejszy od oddziaływania innych podmiotów so-

<sup>1</sup> Por. przypis 1, rozdz. 2.

<sup>2</sup> Niektórzy autorzy zjawisko „dziedziczenia” rozciągają także na dziedzinę polityczną. Obejmuje ono następujące elementy: a. indoktrynację otwartą lub ukrytą, b. kontekst społeczny rodziny i c. relacje osobowe (postawa rodziców). Por. R. E. Lane: *Fathers and sons. The foundations of political belief. American Sociological Review* 24 (1959) s. 502—511.

cializujących, jak szkoła, grupy rówieśnicze i środki kultury masowej. Znaczy to, że schematy kulturowo-religijne wdrożone dziecku w rodzinie stanowią pewną „tamę”, czy lepiej, „filtr”, poprzez który ustosunkowuje się ono do treści przekazywanych przez wymienione czynniki. Inaczej mówiąc, oddziaływania tych ostatnich, dziecko przyjmuje selektywnie, dzięki trwałości wpływów rodziny.

Wymienione powyżej hipotezy zostaną przynajmniej częściowo zverfikowane na materiale empirycznym, zgromadzonym w różnych krajach Europy zachodniej i w Ameryce Północnej.

Pierwsze tego typu badania zostały przeprowadzone jeszcze w okresie przedwojennym. M. in. T. M. Newcomb i G. Syehla<sup>3</sup> przebadali w 1936 r. 548 rodzin, wykazując, że istnieje istotna zależność między religijnością rodziców i ich dzieci, przy czym zależność ta najsilniej zaznacza się w relacji matka-córka (0,69). Inni autorzy, mianowicie G. Hirschberg i A. R. Gilliland<sup>4</sup> przebadali 200 studentów między 16 a 25 rokiem życia. Stwierdzona przez nich korelacja między postawą religijną studentów i ich rodziców wynosi tylko 0,29. Niemniej zależność ta występuje. Nieco wyższą korelację (0,30) wykrył L. E. Woodward<sup>5</sup> w badaniach postaw religijnych 348 dorosłych i ich zeznań w sprawie religijności rodziców. Jak widać, relacjonowane tutaj badania, wskazują na mniejsze lub większe nasilenie wpływu religijności rodziców na postawy religijne dzieci. Można je traktować jako pierwszą próbę ustalenia interesujących nas związków.

W okresie powojennym badania nad oddziaływaniem rodziny na postawy religijne dzieci prowadzone były w szerszym zakresie. Spośród nich, na pierwszym miejscu należałoby przytoczyć wyniki uzyskane przez C. Leplae<sup>6</sup>. Autorka skoncentrowała się na postawach religijnych narzeczonych bezpośrednio przed zawarciem małżeństwa. W szczególności zajęła się ustaleniem związku między praktykami religijnymi badanej młodzieży i jej rodziców. Wykazała ona, że młodzież, której rodzice są praktykujący, spełnia praktyki religijne w 89<sup>0</sup>/<sub>0</sub>; młodzież, której przynajmniej matka jest praktykująca, spełnia praktyki religijne w 66<sup>0</sup>/<sub>0</sub>; wreszcie młodzież, której rodzice nie praktykują, spełnia praktyki religijne w 35<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Zależność między praktykami religijnymi rodziców i ich dzieci jest więc wyraźna.

<sup>3</sup> T. M. Newcomb i G. Syehla: Intra family relationships in attitude. *Sociometry* 1 (1937) s. 180.

<sup>4</sup> G. Hirschberg, A. R. Gilliland: Parent-child relations in attitudes. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 37 (1942) s. 125—130.

<sup>5</sup> L. E. Woodward: Relations of Religious Training and Life Patterns to the Adult Religious Life. Teach. Coll. Contr. Educ. No. 527. Podaje za: M. Argyle: *Religious Behavior*. Glencoe 1959 s. 39 nn.

<sup>6</sup> C. Leplae: *Pratique religieuse et milieux sociaux*, Louvain 1949 s. 41.

Z kolei O. Schreuder<sup>7</sup> przebadał 416 osób powyżej 14 lat, pytając je o różnice między praktykami religijnymi w stosunku do swoich rodziców. Autor ustalił, że 9/10 młodzieży praktykuje podobnie jak ich rodzice, tzn. spełnia praktyki religijne. Z kolei 9/10 młodzieży nie uczestniczy w praktykach religijnych podobnie jak ich rodzice. W wyniku przeprowadzonych badań, Schreuder stwierdza, że podczas gdy młodzież praktykująca posiada głównie praktykujących rodziców, to młodzież niepraktykująca posiada głównie niepraktykujących rodziców.

Inny autor, B. van Leeuwen<sup>8</sup> przeprowadził badania wśród 2 317 rodziców i ich dzieci powyżej 13 lat. Z badań tych wynika, że w 76% rodzin katolickich, praktyki religijne spełniają wszystkie dzieci, zaś w pozostałych 24% tylko niektóre dzieci praktykują. Z kolei w rodzinach mieszanych (katolików z protestantami), w 39% rodzin praktyki religijne spełniają wszystkie dzieci, w pozostałych zaś 61% tylko niektóre dzieci praktykują lub wszystkie dzieci nie praktykują. Autor zwraca uwagę na fakt, że decydującą zmienną w badanych rodzinach nie jest struktura wyznaniowa, lecz praktyki religijne rodziców.

Dalszych porównań dostarcza K. Dobbelaere<sup>9</sup> w oparciu o badania, które przeprowadził metodą reprezentatywną w miasteczku Heverlee, położonym na południe od Löwen. Autor wykazał, że w przypadku, gdy obydwój rodzice regularnie spełniają praktyki religijne 80% synów i 85% córek również regularnie spełniają po ślubie praktyki religijne; w przypadku zaś, gdy obydwój rodzice praktykują nieregularnie lub tylko jedno z rodziców czasem bierze udział w praktykach religijnych, również dzieci przeważnie zaniedbują się w wypełnianiu praktyk religijnych; wreszcie, gdy rodzice zarzucili już praktyki religijne, dzieci są przeważnie niepraktykujące. Autor podkreśla, że związek między praktyką religijną rodziców i synów jest silniejszy, natomiast między praktyką religijną rodziców i córek jest bardzo silny. Inaczej mówiąc, omawiana tutaj zależność jest silniejsza w relacji rodzice — córka, niż w relacji rodzice — syn. Jeszcze silniej kształtuje się ta zależność w relacji matka — córka, niż ojciec — syn.

Na osobną uwagę zasługują badania L. A. Vaskovicsa przeprowadzone w kilku ośrodkach Austrii<sup>10</sup>. Autor wykazał, że większość rodziców pragnie wychować swoje dzieci zgodnie z wyznawanym światopoglądem chrześcijańskim i w tym celu stosuje trwale techniki i praktyki socjali-

<sup>7</sup> O. Schreuder: Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei. Freiburg 1962 s. 328.

<sup>8</sup> B. van Leeuwen: Het Gemengde huwelijk. Assen 1959. Wyniki tych badań omawia Schreuder, jw. s. 354—355.

<sup>9</sup> K. Dobbelaere: Sociologische analyse van de katholiciteit. Antwerpen 1966 s. 239.

<sup>10</sup> L. A. Vaskovics: Familie und religiöse Sozialisation. Wien 1970 s. 211 nn.



zacyjne. W szczególności 91% rodziców spośród tych, którzy określili się jako „związani z Kościołem” przyjmuje religijność jako ważny cel wychowania; dalej 50% rodziców spośród tych, którzy określili się jako „przyjaźnie ustosunkowani do Kościoła”, akceptuje ten cel; wreszcie tylko 3% rodziców spośród tych, którzy określili się jako „obcy Kościołowi”, akceptuje ten cel. Autor wykazuje następnie, że rodzice, którzy uczestniczą systematycznie w praktykach religijnych, pragną religijnie wychować swoje dzieci, przykładają dużą wagę do ich praktyk religijnych, modlą się wraz z nimi itd. W przeciwieństwie do nich, rodzice, którzy zarzucili już praktyki religijne, nie troszcząc się równie o religijne wychowanie swoich dzieci i nie zabiegają o to, by brały one udział w praktykach religijnych.

Charakterystyczny jest fakt, że do podobnych wyników w zakresie badań nad religijną funkcją rodziny, socjologowie dochodzą także w środowiskach protestanckich i żydowskich. Tak np. A. J. Vidich i J. Bensman<sup>11</sup> stwierdzili, że najwięcej przebadanych przez nich dzieci z rodzin protestanckich przejęło praktyki religijne rodziców. Autorzy mówią w związku z tym o „rodzinnej kontynuacji” religijnych praktyk. Z kolei wśród rodzin żydowskich w Izraelu prowadził badania J. Matras<sup>12</sup>. Autor chciał uchwycić zależność między praktykami matek i córek. W wyniku przeprowadzonych badań stwierdził on, że w 60% matki i córki odznaczają się jednakowym poziomem praktyk religijnych. Interesujące jest także stwierdzenie nasilenia praktyk religijnych wśród matek i córek. M. in. autor wykazał, że w 50% matki i córki spełniają regularnie praktyki religijne; natomiast w 99% niepraktykujące córki rekrutują się z niepraktykujących matek.

Biorąc pod uwagę wyniki wielu badań socjo-religijnych, F. Boulard i J. Remy, wyrazili pogląd, że religia jest „dziedziczona” podobnie jak kultura<sup>13</sup>. Stwierdzają oni, że szansa statystyczna praktyk religijnych młodego pokolenia, zależy od autoidentyfikacji religijnej poprzedniego pokolenia. Podobnie jak religijność, dziedziczy się również niereligijność. Dzieci rodziców niepraktykujących będą przejawiały postawy areligijne. Religijność będzie dla nich obcym elementem kultury odziedziczonym w domu rodzinnym.

Z przytoczonych powyżej badań wynika, że między postawami religijnymi rodziców i religijnością dzieci istnieje statystyczna zależność. Na tej podstawie można mówić o *continuum* życia religijnego w ramach

<sup>11</sup> A. J. Vidich, J. Bensman: *Small town in Mass Society. Class, Power and Religion in a Rural Community*. New York 1958 s. 233.

<sup>12</sup> J. Matras: *Religious observance and family formation in Israel: Some intergenerational change*. *American Journal of Sociology* 69 (1964) s. 467 nn.

<sup>13</sup> F. Boulard et J. Remy: *Pratique religieuse urbaine et région culturelles*. Paris 1968 s. 122.

rodziny. Oznacza to, że przekazane przez rodziców w procesie „pierwszej socjalizacji” systemy wartości i norm oraz schematy wzorów zachowań za pomocą „ćwiczeń i technik” trwają w następnym pokoleniu. Rodzina zatem także w zmienionych warunkach społecznych jest zdolna do pełnienia funkcji religijnej. W warunkach tych zachodzi jednak w porównaniu do społeczeństwa preindustrialnego istotna zmiana. Polega ona na tym, że tylko te rodziny zdolne są do wypełnienia tych zadań, w których rodzice sami są religijni i wdrażają w dzieci religijne wartości, normy i wzory zachowań. Zasięg tych rodzin kształtuje się rozmaicie w różnych społeczeństwach. Niewątpliwy jest jednak fakt, że pełnienie religijnej funkcji przez rodziny nie jest już powszechne. Obok rodzin religijnych, występują rodziny religijnie obojętne, a nawet areligijne.

Pomijając sporządzenie bardziej precyzyjnej typologii rodzin ze względu na stosunek do funkcji religijnej, a tym bardziej omówienie sytuacji rodzin, które zaliczono do obojętniejących pod względem religijnym i do areligijnych, zwróćmy jeszcze uwagę na rodziny religijne. Otóż w wielu badaniach prowadzonych na Zachodzie stwierdza się, że rodzina na tle współczesnych przemian traci „monopol” na pełnienie funkcji socjalizacyjnej. Dziecko dość wcześnie emancypuje się z rodziny wchodząc w szerszy kontekst społeczny. Charakterystyczne jest jednak, że rodzina w dalszym ciągu zachowuje priorytet, gdy chodzi o przyszłe orientacje i wybory dzieci i młodzieży. Okazuje się bowiem, że mimo wzrostu co do znaczenia i co do dysponowania środkami, różnych czynników socjalizacyjnych, jak szkoła, grupy rówieśnicze, środki masowego przekazu, schematy kulturowe wdrożone w rodzinie stanowią „filtr” poprzez który dzieci i młodzież przyswajają sobie wartości, normy i wzory zachowań proponowane przez te czynniki.

Gdy chodzi najpierw o szkołę, sytuacja za Zachodzie jest odmienna niż w Polsce. Na Zachodzie, gdzie istnieje szkolnictwo prywatne, rodzice mają wpływ na wybór szkoły, a przez to na typ wychowania odpowiedniego do ich koncepcji światopoglądowo-moralnych. W ten sposób można powiedzieć, że szkoła wzmacnia mentalność i zachowania dzieci, ukształtowane w rodzinie<sup>14</sup>. W Polsce szkolnictwo stanowi pewną konkurencję w zakresie wychowania światopoglądowo-moralnego w stosunku do rodziny. Niemniej wydaje się, że dzieci i młodzież, pozostając pod silnym wpływem „pierwszej socjalizacji”, nie są całkowicie podatne na światopoglądowo-moralne oddziaływania szkoły. Co więcej, środowisko szkolne wytwarza specyficzną sytuację, pozwalającą na wcześniejsze „dojrzwianie religijne”. Dostarcza bowiem okazji do konfrontacji światopoglądów, skutkiem czego może nastąpić dość wczesne pogłębienie życia religijnego.

<sup>14</sup> Por. L. Voyć, jw. s. 360.

Rolę rodziny w tym zakresie wzmacnia działalność ośrodków kształcenia religijnego (punkty katechetyczne). Słusznie stwierdza D. Markowska, że „rodzina jest też głównym, obok Kościoła, ośrodkiem wychowania religijnego”<sup>15</sup>.

Gdy chodzi o wpływ szkoły katolickiej, warto dla uzupełnienia zwrócić uwagę na badania A. Greeley'a i P. H. Rossi'ego<sup>16</sup>. Wyniki, do jakich doszli wymienieni autorzy, są raczej zaskakujące. Wykazali oni, że pomiędzy religijnością osób, które uczęszczały oraz religijnością osób, które nie uczęszczały do szkoły katolickiej występuje pozorna korelacja. Okazało się bowiem, że wpływ szkoły wyznaniowej na postawy religijne dzieci i młodzieży zaznacza się głównie w tych przypadkach, gdy wcześniej otrzymały one wychowanie religijne w rodzinie. Szkoła katolicka jedynie wzmacnia, czy lepiej, intensyfikuje uprzednie wpływy religijne rodziny. W ten sposób mówią oni, że wpływy rodziny i szkoły katolickiej na religijność dzieci należy traktować jako „kumulatywne”. Z drugiej strony, w przypadkach, gdy rodzina nie troszczy się o religijne wychowanie dzieci i młodzieży, szkoła katolicka zorientowana na wartości religijne, osiąga bardzo małe, albo nie osiąga żadnych rezultatów w zakresie kształtowania postawy religijnej. Krótko mówiąc: oddziaływania rodziny i szkoły katolickiej wzajemnie się wzmacniają, przy założeniu współpracy i współdziałania w zakresie podnoszenia stopnia religijności dzieci i młodzieży. Autorzy dochodzą do zgodnego wniosku, że nie trzeba wiązać zbyt wielkich oczekiwań ze szkołą wyznaniową, tzn., żeby ona świadczyła skuteczną pomoc w procesie religijnej socjalizacji, gdy jednocześnie rodzina zaniedbuje się w pełnieniu religijnej funkcji. Co więcej, podkreślają oni, że gdy dziecko nie otrzyma wychowania religijnego w środowisku rodzinnym, to naiwnością jest myśleć, że religijność tę przekaże mu czynnik formalnego wychowania<sup>17</sup>. Do podobnych wniosków dochodzi cytowana wyżej Leplae. Autorka na podstawie uzyskanych wyników stwierdza, że szkoły katolickie tylko u tych dzieci mogą doprowadzić do intensyfikacji życia religijnego, które pochodzą z religijnych rodzin<sup>18</sup>. Przedstawione wyniki dodatkowo potwierdzają rolę wychowawczą rodziny.

Z kolei gdy chodzi o wpływ rówieśników na dzieci i młodzież, zdania socjologów są podzielone. Jedni twierdzą, że w miarę, jak dziecko usamodzielnia się w ramach życia rodzinnego, przystosowuje się do rówieśników, ponieważ ci ostatni łatwiej rozumieją jego problemy. Wpływ grupy

<sup>15</sup> D. Markowska, *iw.* s. 193.

<sup>16</sup> A. M. Greeley, P. H. Rossi: *The Education of Catholic Americans*. Chicago 1966 s. 52.

<sup>17</sup> Tamże, *iw.* s. 113.

<sup>18</sup> C. Leplae, *iw.* s. 56 nn.

rówieśników jest silniejszy niż wpływ rodziny. „Młodzi — pisze J. S. Coleman — żyją coraz więcej w swej własnej grupie i widzą swoją rodzinę jako psychologicznie niezdolną do spełnienia ich oczekiwań. Następstwem tego jest fakt, że rodzina jest coraz mniej i mniej zdolna do modyfikowania ich życia”<sup>19</sup>. Inni akceptują silny wpływ grupy rówieśników, niemniej pierwszeństwo przyznają rodzinie. Tak np. H. H. Remmers i D. H. Radler zaznaczają, że „schematy rodzinne nie mogą być zastąpione przez schematy grup rówieśniczych”<sup>20</sup>. Prawdopodobnie ma jednak rację C. V. Britain<sup>21</sup>, który stwierdza, że tendencja dzieci i młodzieży do stoczenia się bądź do rodziny, bądź do grup rówieśniczych, zależy od rodzaju dokonywanych wyborów i natury problemów. Jeśli wywołują one bezpośrednie następstwa, wpływ grupy rówieśników będzie silniejszy, jeśli natomiast wywołują one dalsze i „ostateczne” następstwa, wpływ rodziny będzie silniejszy. Jakkolwiek by się zinterpretowało wpływ grupy rówieśników w porównaniu z wpływem rodziny na dzieci i młodzież, wszyscy autorzy zajmujący się tym problemem stwierdzają, że schematy wyniesione z rodziny, bądź bezpośrednio, bądź pośrednio oddziałują na orientację i wybory młodych.

Oddziaływanie środków masowego przekazu, jak książki, prasy, radia, telewizji, kina, może być skuteczne o tyle, o ile nakładają się one bądź na „schematy rodzinne”, bądź na „bohaterów” grup rówieśniczych<sup>22</sup>. Wynika z tego, że wpływ ich ma charakter wtórny, co oznacza, że przekazywana treść jest selekcyonowana z punktu widzenia „schematów rodzinnych” lub „bohaterów” grup rówieśniczych. Ważniejszą rolę przypisuje się jednak rodzinie ze względu na „pierwszą socjalizację” dokonaną w jej ramach.

Przytoczone powyżej wyniki pozwalają stwierdzić, że współcześnie, mimo dokonujących się przemian kulturowo-społecznych, rodzina w dalszym ciągu odgrywa podstawową rolę w przekazywaniu „dziedzictwa kulturowego” w zakresie religii. Okazuje się bowiem, że zajmuje ona uprzywilejowane miejsce w społeczeństwie i wywiera trwały ślad na życiu religijnym dzieci. Zachodzi to jednak w przypadku, gdy rodzice są religijni i wdrażają w dzieci religijny system wartości, norm i wzorów zachowań.

<sup>19</sup> J. S. Coleman: *The adolescent society*. New York 1961 s. 312.

<sup>20</sup> H. H. Remmers and D. H. Radler: *The American teenager*. New York 1957 s. 88.

<sup>21</sup> C. V. Britain: *Adolescent choices and parent-peer cross pressure*. *American Sociological Review* 29 (1963) s. 385—391.

<sup>22</sup> Por. B. Reymond-Rivier: *Le développement social de l'enfant et de l'adolescent*. Bruxelles 1965 s. 62 nn.

## V. PERSPEKTYWY PRZEMIAN RELIGIJNEJ FUNKCJI RODZINY

Dotychczasowe analizy nie pozwoliły jeszcze na udzielenie odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie, jaki jest kierunek przemian religijnej funkcji rodziny. Niewątpliwie kierunek tych przemian w dużym stopniu wyznacza perspektywa przemian społeczeństw industrialnych. Omawiając tę perspektywę, socjologowie mówią o kształtowaniu się nowego typu „społeczeństwa postindustrialnego”<sup>1</sup>. Ten nowy typ społeczeństwa kształtuje się w wyniku rewolucji naukowo-technicznej. Wśród socjologów nie ma jednak jednolitych poglądów co do wyznaczników społeczeństwa posindustrialnego. W literaturze socjologicznej istnieją różne koncepcje. Tak np. R. Aron pisze o „społeczeństwie industrialnym w fazie dojrzałości”, W. Rostow — o „wieku wysokiej konsumpcji masowej”, J. K. Galbraith — o „nowym państwie industrialnym”, J. Ellul — o „społeczeństwie technologicznym”, H. Marcuse — o „zaawansowanym społeczeństwie przemysłowym”, Z. Brzeziński — o „społeczeństwie technetronicznym”, zaś M. Mc Luhan — o „wieku elektronicznym”<sup>2</sup>.

Pomijając teoretyczne dyskusje na temat perspektyw nowego, poprzemysłowego typu społeczeństwa, zwrócimy uwagę na podstawowy proces społeczny, występujący w społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych, który — jak się wydaje — w jakimś sensie ukazuje kierunek przemian religijnej funkcji rodziny. Proces ten, to przejście od sfery publicznej do sfery prywatnej<sup>3</sup>. „Publiczna” i „prywatna” — to dwie kategorie socjologiczne stosowane dla określenia odmiennych sfer życia społecznego. Określa się je zwykle przez trzy kategorie: przestrzeni fizycznej, kontroli społecznej i mechanizmów kształtowania się życia zbiorowego. W pierwszym przypadku chodzi o dostęp lub brak dostępu do miejsca; w drugim przypadku chodzi o wgląd lub brak wglądu w życie zbiorowości; w trzecim wreszcie przypadku chodzi o mechanizmy działalności publicznej (sprawa publiczna) i działalności prywatnej (sprawa prywatna). Zgodnie z przyjętym rozróżnieniem stwierdza się, że w społeczeństwie tradycyjnym życie zbiorowe ludzi kształtowało się głównie w sferze publicznej, zaś w społeczeństwie industrialnym coraz bardziej koncentruje się ono w sferze prywatnej. W praktyce znajduje to wieloraki wyraz, np. strzeżenie „prywatności” mieszkania, ucieczka do małych grup nieformalnych, podkreślanie autonomii i wolności osobistej jednostki. Na tle

<sup>1</sup> Por. D. Markowski: Funkcje ideologiczne a składniki poznawcze koncepcji „społeczeństwa masowego” i „społeczeństwa postindustrialnego”. *Studia Socjologiczne* 1973 nr 1 s. 111—131.

<sup>2</sup> Podaję za D. Markowskim, jw. s. 119; por. także przypis 14.

<sup>3</sup> Por. np. J. Rémy: La religion dans une société pluraliste. Jalons pour une observation du phénomène. *Social Compass* 13 (1966) s. 379—389.

tego procesu charakterystyczne jest zjawisko, że również rodzina i religia „przesuwają się” z publicznej do prywatnej sfery życia.

Wiadomo, że w dawnym typie społeczeństwa rodzina była wspólnotą koncentryczną i większość swoich funkcji pełniła w sferze życia publicznego. Stanowiła ona przywilejowany fundament, na którym opierało się życie gospodarcze, społeczne, i publiczne. Obecnie, gdy część pełnionych przez nią funkcji przejęły wyspecjalizowane organizacje społeczne, rodzina pozostała przy swoich specyficznych funkcjach: prokreacji, socjalizacji i ekspresji osobowości. Można powiedzieć, że została ona dowartościowana jako mała, autonomiczna wspólnota, stwarzająca szczególnie dogodne warunki dla „prywatności” życia. Krótko mówiąc: współczesne procesy kulturowo-społeczne przyczyniły się do zredukowania funkcji rodziny w sferze publicznej i do zaktywizowania jej funkcji w sferze prywatnej<sup>4</sup>.

Podobny proces ujawnił się także w zakresie religii. W społeczeństwie preindustrialnym religia stanowiła kluczową instytucję dla integracji społeczeństwa globalnego (państwowego i narodowego). Korzystała ona z faktycznego monopolu w zakresie wdrażania systemu wartości i norm, organizowania rytów, dostarczania systemu legitymizacji (ideologicznych uzasadnień). W miarę jednak, jak dokonuje się proces rozkładu społeczeństwa tradycyjnego i kształtowania się struktur wyspecjalizowanych o szerokiej sferze autonomii, instytucje religijne tracą monopol na integrację społeczeństwa globalnego. Co więcej, instytucje te również się autonomizują, specjalizują i umiejscawiają się peryferycznie w stosunku do „całościowego” społeczeństwa. Można powiedzieć, że tracą one na znaczeniu w sferze publicznej, wzrasta natomiast ich rola w sferze życia prywatnego<sup>5</sup>. Oznacza to, że podczas gdy dawniej religia ujawniała się głównie w instytucjonalnym panowaniu nad społeczeństwem, to obecnie ujawnia się ona głównie w życiu codziennym.

Na tle dokonującego się procesu przejścia od sfery publicznej do prywatnej, zarówno rodziny jak i religii, można wysunąć dwie hipotezy, dotyczące perspektyw wypełniania religijnych funkcji w rodzinie, mianowicie: 1. Religia i rodzina stanowią instytucje wzajemnie się wspomagające w warunkach nowoczesnego społeczeństwa postindustrialnego. Przejście religii ze sfery publicznej do sfery prywatnej poszerza możliwości wypracowania bardziej operatywnych schematów kulturowo-religijnych w płaszczyźnie życia codziennego i do związania ich z wymaganiami życia rodzinnego. Z kolei rodzina znajdująca się w tej samej sytuacji ma szansę urzeczywistniania ich w postawach i zachowaniach swoich członków. W ten sposób religia i rodzina w nowych warunkach

<sup>4</sup> Por. L. Voyé, jw. s. 363.

<sup>5</sup> Tamże, jw. s. 365.

jeszcze bardziej niż dawniej są wzajemnie na siebie ukierunkowane. 2. Oddziaływanie rodziny w zakresie przekazywania religijnych wartości, norm i wzorów zachowań dokonuje się w sposób selektywny, tzn. bardziej według kryteriów subiektywnie odczuwanych potrzeb oraz zgody i wyboru rodziców co do treści religijnej socjalizacji, aniżeli według kryteriów Kościoła instytucjonalnego. Inaczej mówiąc, rodzina z jednej strony świadoma swej funkcji religijnej, z drugiej zaś siły oddziaływań socjalizacyjnych, jest w stanie we własnym zakresie i poniekąd autonomicznie, tj. bez nacisku Kościoła wpływać na system wartości, norm i wzorów zachowań religijnych swoich członków.

Pierwsza z wymienionych hipotez wiąże się ze zjawiskiem marginalizacji kościelności i prywatyzacji religijności<sup>6</sup>. Marginalizacja kościelności przejawia się w zanikaniu doktryny religijnej, praktyk religijnych oraz poczucia więzi z Kościołem; zaś prywatyzacja religijności przejawia się w kształtowaniu religijności pozawyznaniowej, anonimowej, prywatnej. W szczególności znajduje to wyraz w emocjonalnym przywiązaniu do wiary, akcentowaniu istnienia Boga osobowego oraz ucieczki do Niego w trudnych sytuacjach życiowych. Analizując te procesy, P. Berger i Th. Luckmann, zwracają uwagę na fakt, że religia w sferze prywatnej ma większe niż dawniej szanse bezpośredniego oddziaływania na potrzeby osoby ludzkiej, przystawania się do schematów świadomości ludzi współczesnych oraz ujawnienia się w swym „konsekwencyjnym” komponencie, tj. w zakresie życia moralnego wierzących<sup>7</sup>. Z kolei rodzina wspomaga to oddziaływanie religii. Z jednej strony bowiem jest ona pierwszym czynnikiem wychowania religijnego i rolę tę może spełnić nawet, gdy jest społecznie i kulturowo osłabiona; z drugiej natomiast nie wytwarza ona wartości religijnych, lecz przejmuje je od szerszych instytucji religijnych. W sferze życia prywatnego, rodzina ze wszystkich instytucji, najbardziej podatna jest do przekazywania i interioryzacji tych wartości ze względu na jej pierwotny charakter. „Ucieczka” religii i rodziny ze sfery publicznej do prywatnej nie oznacza zatem wycofania się ich z życia społecznego w ogóle, lecz odkrycie nowych źródeł twórczego oddziaływania obydwu na osoby ludzkie. Przesuwanie się do sfery prywatnej oznacza uruchomienie innego niż dawniej mechanizmu rozwoju życia religijnego, mianowicie rozwoju religijności osobistej, pogłębionej, etycznej; słowem, religijności będącej „świadectwem” w życiu codziennym, a nie „instytucjonalnym panowaniem” w życiu publicznym. Pod tym względem rodzina i religia wzajemnie się „potrzebują”, wspomagają i uzupełniają.

<sup>6</sup> Por. U. Boos-Nünning: Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München 1972 s. 150 nn.

<sup>7</sup> P. Berger et Th. Luckmann: Aspects sociologiques du pluralisme. *Archives de Sociologie des Religions* 1967 nr 23 s. 125.

Druga z wymienionych hipotez wiąże się ze zjawiskiem specjalizacji i autonomizacji instytucji religijnych i rodziny. Z jednej strony instytucje religijne zacieśniają się wyłącznie do funkcji religijnych i autonomizują się w ramach „całościowego” społeczeństwa. Oznacza to, że głosząc wartości religijne, nie mają one możliwości wywierania skutecznego wpływu na ich interioryzację. Z drugiej strony rodzina również specjalizuje się w zakresie własnych funkcji i emancypuje się w ramach „całościowego” społeczeństwa. Prowadzi to do autonomizacji rodziny w zakresie przekazywania dzieciom wartości religijnych, a w konsekwencji do zmiany zakresu i charakteru wzajemnych powiązań między religią i rodziną. Ta ostatnia w dalszym ciągu podlega oddziaływaniu instytucji religijnych, od których czerpie religijne wartości, jednakże przekazuje je już i upowszechnia według własnego uznania rodziców, tzn. selektywnie. Na tej podstawie można powiedzieć, że w sferze prywatnej, rodzina pełni funkcję religijną, ale funkcja ta ma ograniczony charakter. L. A. Vaskovics zjawisko to nazywa „ubogą socjalizacją”<sup>8</sup>. Rezultaty jej zależą przede wszystkim od osobistego zaangażowania rodziców w instytucje religijne.

Ogólnie można stwierdzić, że funkcjonowanie religii i rodziny w nowym typie społeczeństwa, zwanego postindustrialnym<sup>9</sup>, zależy nie tylko od sytuacji społeczeństwa globalnego, ale także, a może przede wszystkim, od przystosowania religii do potrzeb ludzi wierzących. Przystosowanie to, jak się wydaje, łatwiej może wystąpić w sferze prywatnej niż w sferze publicznej. Stąd też mówi się o powiązaniach między religią i rodziną w perspektywie przemian, a co za tym idzie, o większej możliwości owocowania religii w płaszczyźnie życia codziennego. Dodajmy, że dla instytucji religijnych oznacza to zmianę funkcji. Podczas gdy dawniej jawną funkcją religii była integracja społeczno-kulturowa społeczeństwa, zaś funkcją ukrytą — integracja osobowości ludzkiej, to obecnie sytuacja kształtuje się odwrotnie. Jawną funkcją religii staje się integracja osobowości, zaś integracja społeczno-kulturowa traci na znaczeniu, stając się funkcją ukrytą religii. Ta ostatnia zaznacza się dzisiaj w płaszczyźnie małych wspólnot religijnych, w tym także w płaszczyźnie rodziny.

#### ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone powyżej analizy zmierzały do ukazania pewnego schematu przemian oraz perspektywy pełnienia przez rodzinę religijnej funkcji. Nie zamierzano przy tym podawać gotowych rozwiązań, lecz

<sup>8</sup> L. Vaskovics: *Religion und Familie*, jw. s. 351.

<sup>9</sup> Nazwa „społeczeństwo postindustrialne” pochodzi od socjologa amerykańskiego D. Bella.



raczej postawić problem, zasygnalizować problematykę i wysunąć szereg hipotez, które wymagają sprawdzenia w miarę dokonujących się przemian i gromadzenia wyników obserwacji socjo-religijnych.

Ukazanie przemian religijnej funkcji rodziny i jej perspektyw rozwojowych, wymagało uwzględnienia z jednej strony szerszego kontekstu różnego typu społeczeństw, z drugiej zaś zachodzących w ich ramach procesów kulturowo-społecznych. Losy rodziny bowiem istotnie zależą od przemian w kulturze i strukturze społeczeństw globalnych.

W toku prowadzonych analiz starano się wykazać, że rodzina — jak stwierdza się w badaniach z zakresu psychologii i socjologii — odgrywa dominującą rolę w zakresie religijnej socjalizacji, zwanej „pierwszą socjalizacją”, tj. przed ingerencją ze strony szerszego społeczeństwa. Dzięki temu, jest ona w stanie skutecznie oddziaływać na religijną formację dziecka i wspomagać Kościół w zakresie upowszechniania i interioryzacji wartości religijnych. Inaczej jednak przedstawiała się jej sytuacja w kontekście społeczeństwa preindustrialnego, a inaczej współcześnie, w kontekście społeczeństwa industrialnego czy postindustrialnego. Dawniej niemal wszystkie rodziny pełniły funkcję religijną w szerokim zakresie i były podatne na oddziaływania Kościoła jako instytucji. Można powiedzieć, że dawniej życie społeczne i publiczne w rodzinie miało niejako „punkt wyjścia”; rodzina była podstawową wspólnotą koncentryczną. Te same wartości kulturowe funkcjonowały w rodzinie i w społeczeństwie globalnym. Współcześnie, na skutek zmian w kontekście społeczeństwa globalnego, zmniejsza się zasięg rodzin pełniących funkcję religijną, mimo, że nie zmieniły się możliwości jej realizacji. Pełnienie jej jednak zależy od przystosowania religii do potrzeb współczesnego człowieka i od postawy rodziców. Co więcej, ze względu na autonomizację rodziny, ci rodzice, którzy przyczyniają się do socjalizacji dziecka, wykonują funkcję religijną w ograniczonym zakresie. Ujawnia się to w selekcji przekazywanych treści socjalizacyjnych. Kościół z kolei utracił kontrolę nad rodziną, wskutek czego współcześnie bardziej niż dawniej zdany jest na „decyzje i wybory” rodziców. Dodajmy, że współcześnie w związku z procesem przejścia od sfery publicznej do prywatnej, rodzina stanowi „miejsce” ucieczki i schronienia się przed frustracjami nabytymi w sferze publicznej. Stwarza to szanse na większe niż dawniej ujawnienie się religii w życiu prywatnym.

LES CHANGEMENTS DANS LA FONCTION RELIGIEUSE DE LA FAMILLE  
— LA PROBLÉMATIQUE ET LES HYPOTHÈSES

RÉSUMÉ

L'auteur prétend montrer, à la lumière des recherches sociologiques contemporaines, quels sont les changements que subit la fonction religieuse de la famille: qu'est-ce qui change, sous quelle influence et dans quelle direction? Cependant il ne s'agit pas de donner des réponses exhaustives aux questions qui ont été posées, mais plutôt d'indiquer la problématique et établir des hypothèses qui exigeront des vérifications au cours des recherches subséquentes, faites principalement dans des milieux polonais. En attendant, nous manquons d'études sociologiques suffisantes consacrées à la fonction religieuse de la famille et à ses changements.

L'étude comprend cinq chapitres. Dans le premier, l'auteur montre, en s'appuyant sur des recherches psychologiques et sociologiques, que la famille constitue une société privilégiée lorsqu'il s'agit de réaliser la fonction religieuse. Elle joue le rôle principal dans le domaine de socialisation religieuse, dite „socialisation première”, c'est-à-dire celle qui précède l'action des autres sujets de socialisation. Grâce à de vastes possibilités de socialisation, la famille est en état d'exercer une action efficace sur la formation religieuse de l'enfant et de seconder l'Eglise dans l'oeuvre de la propagation des valeurs religieuses et de leur intériorisation.

Dans le deuxième chapitre, l'auteur analyse la fonction religieuse de la famille dans la société de type pré-industriel. Dans cette société presque toutes les familles réalisaient la fonction religieuse, et même elles le faisaient dans un domaine très vaste. De plus, elles subissaient l'action de l'Eglise en tant qu'institution. Par le passé, la vie sociale et publique a eu, pour ainsi dire, dans la famille son point de départ; elle constituait une communauté concentrique fondamentale. Les mêmes valeurs culturelles fonctionnaient dans la famille et dans l'ensemble de la société. En même temps, l'Etat (la nation) s'identifiait avec l'Eglise. Par suite, le cadre de la société globale aidait la famille à réaliser ses devoirs religieux. Dans ce chapitre, l'auteur étudie avec un soin particulier la famille polonaise, en montrant de quelle manière et dans quelle envergure elle réalisait autrefois la fonction religieuse.

Dans le troisième chapitre, l'auteur examine à son tour les processus du passage de la culture stable à la culture en évolution. Ce passage a provoqué une suite de processus particuliers qui ont agi sur la structure et les fonctions de la société globale aussi bien que sur les microstructures de cette société, entre autres sur la famille. Les changements culturels et sociaux ont amené l'émancipation de nombreuses structures sociales par rapport à l'Eglise. Entre autres, les liens entre la famille et l'Eglise se sont relâchés, ce qui s'est manifesté dans l'affaiblissement de sa fonction religieuse. L'auteur se fonde ici sur les recherches des sociologues polonais.

Dans le quatrième chapitre, l'auteur étudie la fonction religieuse de la famille dans la société de type industriel. En s'appuyant sur les recherches menées en Europe occidentale et en Amérique du Nord, il a essayé de démontrer deux hypothèses: a. La fonction religieuse de la famille n'est plus réalisée par toutes les familles. Certains groupes de familles la réalisent d'une façon complète, d'autres groupes de familles la réalisent d'une façon partielle, d'autres enfin ne la réalisent point. Les recherches sociologiques montrent que seulement dans les familles où les parents sont religieux, les enfants eux aussi sont religieux. L'auteur a tenu compte à cette occasion du fait de „l'hérédité de la religiosité” dans le sens culturel;

b. L'influence des familles qui réalisent les devoirs dans le domaine de la vie religieuse est plus forte que celle des autres sujets de socialisation, comme l'école, les groupes du même âge, les organisations sociales, les masse-média. Cette hypothèse trouve une explication dans le fait que les schémas culturo-religieux reçus par l'enfant dans la famille constituent un „filtre" à travers lequel il perçoit les matières qui lui sont communiquées par les facteurs énumérés plus haut. Autrement dit, l'enfant reçoit d'une façon sélective l'influence du milieu social plus vaste, grâce à l'action durable de l'institution de la famille.

Enfin dans le dernier chapitre, l'auteur fait voir les perspectives des changements de la fonction religieuse de la famille dans le nouveau type de société qui peut être qualifiée de „société post-industrielle". Il fait ses analyses en s'appuyant sur deux catégories sociologiques: „la sphère publique" et „la sphère privée". Le passage de la sphère publique à la sphère privée a pour conséquence que les institutions religieuses et l'institution de la famille se retrouvent dans une situation semblable. Dans cette perspective, l'auteur s'efforce de démontrer deux autres hypothèses, à savoir: a. La religion et la famille sont des institutions qui s'aident mutuellement dans les conditions de la société post-industrielle moderne. Le passage de la religion de la sphère publique à la sphère privée élargit les possibilités d'élaborer des schémas culturo-religieux plus opératifs sur le plan de la vie quotidienne et de les rattacher aux exigences de la vie familiale. La famille se trouvant à son tour dans la même situation a la possibilité de les réaliser dans les attitudes et le comportement de ses membres. Ainsi, dans les nouvelles conditions, la religion et la famille sont orientées davantage l'une vers l'autre, qu'elles ne le furent par le passé. b. L'action de la famille en ce qui concerne la transmission des valeurs religieuses s'accomplit d'une façon sélective, c'est-à-dire davantage conformément aux critères des besoins éprouvés subjectivement et à l'assentiment et le choix des parents, quant au contenu de la socialisation religieuse, que conformément aux critères de l'Eglise institutionnelle. Autrement dit, la famille, consciente d'un côté de sa fonction religieuse et de l'autre côté de l'influence limitée de l'Eglise, est en état d'exercer, dans son domaine et en quelque sorte d'une façon autonome, une influence sur le choix des valeurs religieuses par ses membres.

Pour finir, l'auteur arrive à la conclusion que la nouvelle situation dans laquelle la religion et la famille se trouvent donne de grandes possibilités de former des attitudes religieuses conscientes et approfondies, et, de plus, permet à la religion de se manifester dans le domaine de la vie quotidienne.



WOKÓŁ POGLĄDÓW TEOLOGICZNO-MORALNYCH  
JÜRGENA MOLTMANNA

Publikacje teologiczne ostatnich lat bogate są między innymi w problematykę eschatologiczną. Autorzy tych publikacji przyznają, że na tym odcinku teologia ma wiele do nadrobienia, ponieważ przez wiele wieków brakowało jej prawdziwie eschatologicznego rozumienia<sup>1</sup>. Pewne próby wyjścia z tego impasu podejmowano w XIX wieku, ale dopiero w okresie międzywojennym zaznaczył się jakiś zwrot: „historyczno-krytyczne ustosunkowanie się do wypowiedzi Biblii, spotkanie się z toczącą się w ewangelickim świecie dyskusją eschatologiczną, zakwestionowanie dawnych form myślowych przez przyrodoznawstwo, filozofię i egzegezę — doprowadziły również na terenie katolickim do nowych refleksji eschatologicznych”<sup>2</sup>. Proponuje się więc, by eschatologia nie stanowiła jedynie treści ostatniego traktatu w dogmatyce, ale była raczej punktem wyjścia dla całej refleksji teologicznej, który nam wyjaśnia działanie zbawcze i naszą wiarę. Takie eksponowanie aspektu eschatologicznego w teologii wydaje się akceptować oficjalna nauka Kościoła. Przykładem tego może być siódmy rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*.

Dowartościowaniem eschatologii i przepracowaniem odnośnych traktatów zajmują się teologowie różnych wyznań. Należy również do nich Jürgen Moltmann, teolog wyznania ewangelicko-reformowanego w Tybindze. Jego zdaniem jest tylko jeden rzeczywisty problem w chrześcijańskiej teologii, a jest nim zagadnienie przyszłości. Biblia wzywa nas

<sup>1</sup> Por. P. Müller-Goldkuhle: Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego. *Concilium* (wersja polska) 1969 r. nr 1—5 s. 29.

<sup>2</sup> Tamże, s. 30.

do nadziei w przyszłość obiecaną przez Boga. Jest on Bogiem nadziei. Eschatologia winna być początkowym, a nie końcowym traktatem w teologii; w jej świetle należy patrzeć na całe odkupienie ludzkości i świata oraz ukazywać sytuację chrześcijan w świecie<sup>3</sup>. Element eschatologiczny nie jest czymś, co przynależy zewnętrznie do chrześcijaństwa, ale jest istotnym elementem wiary chrześcijańskiej, gdyż chrześcijaństwo jest nadzieją, oczekiwaniem i nastawieniem ku przyszłości. To dynamiczne nastawienie ku przyszłości ma u J. Moltmanna swoje uzasadnienie między innymi w jego wizji Boga. Dla niego Bóg jest Bogiem w działaniu, który wypowiada się w obietnicach i wyprowadza człowieka z teraźniejszości w przyszłość. Ten Bóg obiecujący swoje królestwo w przyszłości jest Bogiem, którego „specyfiką bytu jest przyszłość”<sup>4</sup>. Ona dopiero ukaże kim jest Bóg. Do takich wniosków dochodzi Moltmann w oparciu o analizę wydarzeń i słów historii obietnic Izraela. Sięga przy tym często do wyników badań teologii biblijnej Starego i Nowego Testamentu, między innymi G. von Rada i E. Käsemanna. Dzieje Chrystusa, to znaczy Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie, rozważa profesor z Tybingi również na tle obietnic Starego Testamentu. Czytając jego *Theologie der Hoffnung* ma się wrażenie, że Chrystus jakby tylko zaostriął obietnice dane światu w Starym Testamencie. Objawienie Chrystusa Zmartwychwstałego jako zapowiedź Jego własnej przyszłości należy pojmować w świetle starotestamentowej historii obietnic. Świadczenie wydarzeń wielkanocnych nie pojmują Chrystusa w blasku ponadziemskiej wieczności, ale w brzasku Jego eschatologicznej przyszłości dla świata. Chrystus jest dla nich tym, który dopiero nadchodzi. Moltmann postuluje, by w oparciu o te obietnice zająć postawę nadziei gotowej do cierpienia i krytycznego dystansu wobec ludzi i rzeczy. Mówiąc o przyszłości Chrystusa, Moltmann ma na myśli przyszłość zaszczerpioną w Jego Zmartwychwstaniu. Eschatologia chrześcijańska „uznaje rzeczywistość Zmartwychwstania Chrystusa i przepowiada przyszłość Zmartwychwstałego”<sup>5</sup>. Wskreszenie Jezusa z umarłych nie jest zamkniętym wydarzeniem przeszłości. Ono rozwija się dalej i wskazuje w przyszłość, która nie jest nieograniczona, lecz znajdzie swoje wypełnienie w tym wydarzeniu, które Pismo św. nazywa ponownym przyjściem (paruzją) Chrystusa. Dla Moltmanna historia rozciąga się od Zmartwychwstania do ponownego przyjścia Jezusa i to właśnie nadaje wszystkiemu, co się dzieje, nieodwracalne zorientowanie ku przyszłości.

Podobnie jak w Starym Testamencie, tak i Nowy, Bóg objawia się

<sup>3</sup> Por. J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, München 1968 s. 12. — F. Kerstiens: *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969 s. 77.

<sup>4</sup> J. Moltmann: *Theologie*, jw. s. 25: „ein Gott mit Futurum als Seinsbeschaffenheit”.

<sup>5</sup> Por. Tamże, s. 13.

w formie obietnic. Ewangelia to także obietnica. W osobie Jezusa Chrystusa potwierdził Bóg swoje Przymierze. W śmierci Chrystusa na krzyżu i w Jego wskrzeszeniu Bóg ogłosił się jeszcze raz Stwórcą z niczego. Tak więc, skoro dotrzymał obietnicy względem Jezusa, to dotrzyma jej również wobec nas. W Zmartwychwstaniu Chrystusa Moltmann widzi nie tyle wypełnienie Starego Testamentu, ile raczej jego potwierdzenie. Nowy Testament jest ogłoszeniem początku realizacji dawnych obietnic. One znajdują w Chrystusie swoją przyszłość. Chrześcijanin ma swój udział w Zmartwychwstaniu Chrystusa tylko przez nadzieję.

Moltmann zastanawia się często, jak tę nadzieję chrześcijańską realizować. Interpretacja Pisma św. daje mu podstawę do odczytania postulatów rewolucyjnej zmiany teraźniejszości, gdyż zafascynowanie się przyszłością, otwartą na Boga, prowadzić winno do przekreślenia związków teraźniejszości z przeszłością<sup>6</sup>. Posłannictwem człowieka jest zmieniać świat, a nadzieja eschatologiczna wskazuje, że możliwość zmieniania świata jest czymś bardzo ważnym. Chrześcijaństwo ma stanowić w społeczeństwie współczesnym *Exodusgemeinde*, to jest wspólnotę wyjścia. Winno zatem unikać konformizmu, bezkrytycznego akceptowania istniejących stosunków<sup>7</sup>. Chrześcijaństwo oczekuje Zmartwychwstałego nie tylko dla siebie, ale także dla świata, dlatego jego działanie i postępowanie w świecie i wobec świata musi być przepełnione nadzieją dla świata. Ludzkości nie powinno służyć po to, aby świat, pozostał tym czym jest, ale po to, aby się przeobraził i stał się tym, co mu zostało obiecane<sup>8</sup>. Jeśli Kościół ma być dla świata, to winien służyć dla jego odnowy wskazując lepszą przyszłość.

Chcąc dobrze zrozumieć poglądy teologiczno-moralne J. Moltmanna należy jeszcze uwzględnić jego zainteresowanie się filozofem neomarksistowskim E. Blochem i jego dziełem *Prinzip Hoffnung*<sup>9</sup>. Wspomina on o tym wyraźnie w przedmowie do trzeciego wydania swojej *Teologii nadziei*. Natomiast w *Umkehr zur Zukunft* przyznaje się Moltmann, że lektura dzieła Blocha była dla niego pewnego rodzaju olśnieniem<sup>10</sup>. To zachęciło go do napisania *Teologii nadziei*, ponieważ pragnął stworzyć w oparciu o tradycję chrześcijańską coś równoległego do neomarksistowskiego *Prinzip Hoffnung*. Dla E. Blocha świat jest pełen możliwości i dążności ku czemuś, to jest ku lepszemu światu bez cierpień i zła. Ta zasadnicza tendencja ma zawsze przed sobą coś nowego, czego jeszcze

<sup>6</sup> Por. J. Moltmann: *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums. Evangelische Kommentare* s. 1968, z. 1, s. 17.

<sup>7</sup> Por. J. Moltmann: *Theologie*, jw. s. 281, 299.

<sup>8</sup> Por. Tamże, 302.

<sup>9</sup> E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. T. 1—5. Frankfurt a/M. 1959 s. 1657.

<sup>10</sup> J. Moltmann: *Umkehr zur Zukunft*. München 1970 s. 10.

nie ma. Cel tej tendencji Bloch nazywa po prostu *Novum*. To zamierzone *Novum* ukaże, ku czemu rzeczywistość zmierza. Dążność świata wzywa do pracy dla *Novum*. Byt, który określa świadomość, jak i świadomość kształtująca byt, ukazuje swój sens w tym, skąd i ku czemu zmierzają. Dlatego też istota świata ukaże się dopiero w przyszłości. Na tej ontycznej różnicy między tym, co jest, a czego jeszcze nie ma, między stanem obecnym rzeczywistości a przyszłości — gdzie istnieje nastawienie dynamiczne — bazuje nadzieja. Tę nadzieję, jako przejaw oczekiwania, czyni Bloch przedmiotem swojej filozofii<sup>11</sup>.

J. Moltmann wkłada w te kategorie myślenia treść teologiczną, np. owe *Novum* Blocha będzie u niego przyszłością Boga zamierzoną przez Zmartwychwstanie Chrystusa. Tendencja świata ku czemuś zostaje skonkretyzowana przez posłannictwo wiernych. Różnica między aktualną formą bytu o świadomością tego bytu w przyszłości, kategoria bytu, który jeszcze nie jest sobą, nadziei, przyszłości, to wszystko znajdzie swoje zastosowanie u J. Moltmanna.

W dialogu z E. Blochem teolog protestancki formułuje pewne postulaty pod adresem etyki chrześcijańskiej<sup>12</sup>. Przejawszy od niego kategorię *Novum* wyjaśnia za jej pomocą w oparciu o teologię Starego i Nowego Testamentu Objawienie a szczególnie dzieje Chrystusa. Objawienie mówi o obietnicach bożych, zapowiada przyszłość, która nie wywodzi się z przeszłości, nie będzie *renovatio* tego, co minęło, ani *restitutio ad integrum* tego, co uległo zepsuciu, ale czymś całkowicie odmiennym — właśnie owym *Novum* — gdyż będzie dane przez Boga, a tym samym czymś całkowicie innym w porównaniu z rzeczywistością dotychczas nam znaną. Moltmann ubolewa, że teologia chrześcijańska tak szybko powróciła do „motywu powrotu” (*Wiederkehrmotiv*). Przyszłość obiecaną w Objawieniu zaczęto szybko pojmować jako powrót do stanu pierwotnej szczęśliwości. Objawienie wyjaśnia jedynie rzeczywistość obecną i wskazuje w obecnej sytuacji grzechu na jej właściwy początek i sens. Kategoria *Novum* uległa niesłusznie utożsamieniu z *renovatio*<sup>13</sup>.

Taki stan teologii Objawienia wpłynął niekorzystnie na etykę chrześcijańską dając jej społeczno-romantyczne zabarwienie<sup>14</sup>. Romantyzm w rozumieniu Moltmanna pyta o początek i wieczną rację życia ludzkiego, chce człowieka zbliżyć do jego wiecznego źródła i dać mu trwałe oparcie w zmienności życia. Chrześcijański romantyzm społeczny widzi

<sup>11</sup> Por. P. Hossfeld: Die Stellung der christlichen Religion in der marxistischen Anthropologie von Ernst Bloch. *Theologie und Glaube* 1966 z. 6 s. 487—501.

<sup>12</sup> Por. J. Moltmann: Die Kategorie Novum und die christliche Theologie. W: Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk, Hrsg. v. S. Unseld. Frankfurt a/M 1965 s. 174—188.

<sup>13</sup> Por. Tamże, 181.

<sup>14</sup> Jeśli J. Moltmann mówi o etyce chrześcijańskiej to ma zgodnie z tradycją protestancką na uwadze to, co my rozumiemy przez teologię moralną.



nasz autor tam, gdzie wyjaśniając w świetle wiary rację i początek dąży etyka do stabilizacji porządku uważanego za ład boży. Rzeczywistość, która ma być przedmiotem etycznego działania, zostaje naprzód ukazana jako coś pierwotnego, istotnego i zaplanowanego przez Boga. Przy takim podejściu można nie tylko małżeństwo, państwo, naród, ale również inne rzeczywistości pojmować jako pierwotne, od Boga dane porządki. Wiara widzi tam wszędzie fundamentalny ład boży, na którym całe życie spoczywa i poczuwa się do obowiązku strzeżenia go przed racjonalną interpretacją i niepożądaną zmianą.

Takiemu podejściu zarzuca Moltmann niepotrzebne uzależnienie tej wiary od historii. Najświetlając daną rzeczywistość w duchu Objawienia bożego zakłada się, że ona już istnieje i nie pyta się, kto ją ukształtował. Co inne czynniki ukształtowały, tłumaczy się teologicznie i dostarcza tym samym religijnych gwarancji. Tak możnaby uzasadniać właściwie wszystko, nawet osiągnięcia uchodzące za najbardziej społecznie i politycznie postępowe, ale niestety czyniono to jedynie na korzyść ruchów konserwatywnych. Tutaj teolog z Tybingi ujawnia swoje zaangażowanie społeczno-polityczne.

Chrześcijański romantyzm społeczny może zdaniem Moltmanna przybrać jeszcze inną postać. Może on dopomagać człowiekowi zagubionemu w wirze życia w odnalezieniu własnej tożsamości. Nie chodzi wtedy o interpretację świata jako ładu bożego, bo kontakt z tym światem to sprawa samego rozumu. Przedmiotem zainteresowania jest natomiast osoba człowieka i jej stabilizacja poprzez teologiczne naświetlenie. Człowiek dystansuje się za pomocą wiary od świata, przypomina sobie znowu swoje pochodzenie znajdując swą przyczynę transcendentną w Bogu. Objawienie daje człowiekowi nowe rozumienie samego siebie, broni osoby ludzkiej przed urzeczowieniem we współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej. Świat będący poza człowiekiem pozostaje nietknięty. Człowiek nie poczuwa się do aktywnej odpowiedzialności za jego oblicze. Jeśli się nawet mówi o odpowiedzialności za świat, to jest to postulat bez konkretnej treści.

Dystansując się od takich interpretacji na gruncie etyki chrześcijańskiej, Moltmann pragnie za pomocą kategorii *Novum* ukazać właściwe konsekwencje etyczne wynikające z należytego patrzenia na relację człowiek — świat. Nadzieja chrześcijańska w oparciu o Zmartwychwstanie Chrystusa, wydarzenie dające początek owemu *Novum*, potrafi wyjść poza zamknięte koło powrotu (*Wiederkehrmotiv*). Oznacza to że kategoria *Novum* otwiera historię dla nowych możliwości. Działanie wynikające z tak pojmowanej nadziei rewolucyjnej, bez nawiązywania do elementów minionych, będzie tworzyć nową i lepszą przyszłość. Będzie ono stawać w opozycji do dotychczasowych form a nie konfrontować

nadchodzącej przyszłości z formami życia uchodzącymi za niezienne. „Etyka staje się wtedy nauką historyczną badającą to, co przed nami”<sup>15</sup>. Przedmiotem jej jest obecne życie zmierzające ku przyszłości. Realizacja tego, co powstaje w przyszłości, jest zadaniem praktycznej eschatologii albo eschatologicznej praktyki. Taka przyszłość prowokuje do nadziei i do cierpienia oraz osłabia skłonność do kategorii romantyzmu społecznego. Nie będzie już wtedy odwoływania się do danych, usankcjonowanych „boskim” pochodzeniem struktur, ale dążenie do ukazanego w przyszłości *Novum*. Sprężyną etycznego myślenia i działania będzie owa niezgodność między nadzieją a doświadczeniem, między świadomością a konkretnym bytem, między właściwą istotą (w przyszłości) a konkretną rzeczywistością. Wiara w Zmartwychwstanie Chrystusa i ukazująca się w Nim przyszłość życia, sprawiedliwości i wolności, wprowadza człowieka w stan eschatologicznego napięcia, spowodowanego różnicą między tym, co oczekiwane a tym, co aktualnie przeżywane.

Taką etykę nazywa Moltmann nauką o przeszłości, nauką o tym, co możliwe, nauką o zmianie. Dla niej świat nie może uchodzić za stworzony przez Boga, którego podstawowe formy byłyby święte i niezienne. Ona musi stać się teorią praktyki, która pamiętając o obietnicy eschatologicznej „oto wszystko nowym uczynię” stara się czynić, co w danej sytuacji możliwe. Jest to etyka działania w historii w duchu nadziei. Ona będzie siłą przewodnią w praktyce życia społecznego. Chrześcijaństwo stałoby się wtedy zdolne do wyzwolenia się z oportunistycznego wobec panujących warunków i świadkiem nadziei chrześcijańskiej. W konsekwencji byłoby ono zdolne do sprzeciwu wobec wszelkiej nędzy ludzkiej. Taka etyka nie godzi się z tym, że ubóstwo, poniżenie, wina i śmierć w opuszczeniu są powiązane z egzystencją ludzką. W świetle Chrystusa zmartwychwstałego nawet śmierć nie ma prawa do trwałego panowania, bo ufamy mocy i przyszłości Zmartwychwstałego. Taka nadzieja będzie cierpliwa, będzie udziałem w cierpieniach i krzyżu Chrystusa, lecz także krytyczna, zdolna do sprzeciwu, do dystansowania się i szukania doskonalszej rzeczywistości w przyszłości<sup>16</sup>. W ten sposób pragnie autor zachęcić chrześcijan, aby byli prawdziwym zarzewiem niepokoju w świecie. Bóg ich nie jest przecież gwarantem tego, co jest, ale jest Bogiem przyszłości. Zbyt długo etyka chrześcijańska odkładała odnowienie rzeczywistości na koniec świata. Wobec tego przejęły to zadanie ruchy rewolucyjne, które usiłują realizować ten cel wyrzekając się idei Boga<sup>17</sup>.

Śledząc wywody Moltmanna w zakresie zagadnień moralnych nasuwa się pytanie, czy nie chodzi mu w zasadzie o ukazanie i uzasadnienie

<sup>15</sup> J. Moltmann: *Die Kategorie*, jw. s. 183.

<sup>16</sup> Por. Hbr 13, 13—14.

<sup>17</sup> Por. J. Moltmann: *Die Kategorie*, jw. 188.

obowiązku chrześcijańskiego zaangażowania w sprawy tego świata czyli o znalezienie motywu dla chrześcijańskiego apostołatu w tej dziedzinie. Autor przyznaje się, że męczy go zjawisko aktywności politycznej studentów połączone z odchodzeniem od chrześcijaństwa. Pragnie zatem przewyciężyć fałszywą alternatywę między fałszywym Bogiem — należałoby może dokładniej mówić o niewłaściwym rozumieniu Boga — a bezbożną rzeczywistością, między wiarą bez nadziei a nadzieją bez wiary<sup>18</sup>. W tym celu chce chrześcijańską nowiną zbawczą i jej wezwanie dla naszych czasów ukazać w ramach naszego pojmowania świata. Chodzi mu zatem o wykazanie przydatności chrześcijaństwa w trosce o lepsze jutro człowieka, o wykazanie, że chrześcijaństwo z natury swej nastawione jest na przyszłość, której człowiek oczekuje i dla której pracuje. Przyszłość ta, pojmowana integralnie, jest obiecana przez Boga w szczególności przez Zmartwychwstanie Chrystusa. Zmartwychwstanie zapoczątkowało pewien proces historyczny o charakterze eschatologicznym, które zmierza ku zniszczeniu śmierci przez panowanie życia i ku sprawiedliwości, w której Bóg dojdzie do swego prawa a stworzenia do swego zbawienia. Wspomniany proces historyczny wydaje się u Moltmanna pokrywać z dziejami świata. Aktywne włączenie się w niego będzie pracą dla przybliżenia obiecanej przyszłości, a w pracy tej mogą łączyć się z pożytkiem dla siebie wierzący i niewierzący. Skoro Bóg objawia się w obietnicach zapowiadających przyszłość, to realizacja tych obietnic będzie ukazywać kim i jakim Bóg jest. Poznanie Boga jest zatem możliwe na podstawie czynów Jego w historii pojmowanych w świetle obietnic. Oczywiście sam związek historyczny określonych wydarzeń jeszcze Boga nie ukazuje. Poznanie Boga nie dokonuje się dopiero po spełnieniu obietnic, ale już w trakcie historii. Wymaga to ciągłej pamięci na otrzymane obietnice, na okazaną już wierność bożą oraz wiedzy wynikającej z nadziei (*Hoffnungswissen*)<sup>19</sup>. Taka wiedza o Bogu jest dla Moltmanna wiedzą praktyczną, pociąga do pracy dla przyszłości, ale zawsze w ramach oczekiwanych obietnic. Jest też dla niego rzeczą zrozumiałą, że Bóg nie może być autorytetem dla podtrzymywania istniejących układów społecznych, ale będzie domagał się ich zmiany i poprawy. Czy takie rozumienie Boga byłoby do przyjęcia dla ateistów, skoro zdaniem Moltmanna ataki ich skierowane są przeciwko Bogu pojmowanemu jako stróża istniejących sił społecznych<sup>20</sup>? Niepokój budzi określenie Boga jako Boga przyszłości, który jakoby dopiero w działaniu okaże kim on jest, bo przecież Bóg wyjścia (*exodus*) Starego Testamentu jest także

<sup>18</sup> Por. J. Moltmann: Umkehr, jw. 12—13.

<sup>19</sup> Por. J. Moltmann: Theologie, jw. 104—106.

<sup>20</sup> Por. J. Moltmann: Hoffnung ohne Glaube? Zum eschatologischen Humanismus ohne Gott. *Concilium* 1966 z. 6 s. 420.

i Stwórcą wszystkiego, towarzyszy swoją mocą Izraelowi, jest Bogiem, o którym św. Paweł powie, że „od Niego, przez Niego i dla Niego wszystko”<sup>21</sup>. Czy zatem dopiero przyszłość pokaże, kim Bóg jest?

Postać Chrystusa i Jego dzieje zajmują niewątpliwie centralne miejsce w teologii Moltmanna. Wzorem dla niego w tej materii jest przepowiadanie chrześcijańskie pierwszych wieków. Całą swoją eschatologię pragnie autor oprzeć o osobę Chrystusa a przede wszystkim o Jego Zmartwychwstanie. Cała przyszłość jest jakby w Chrystusie zakotwiczona. Zmartwychwstanie Chrystusa jest obietnicą historiotwórczą. Cały Chrystus wymaga do swojej pełni realizacji przyszłości. Oto właśnie chodzi, gdy w Piśmie św. jest mowa o „nowym stworzeniu z niczego”, „wskrzeszeniu umarłych”, „królestwie” i „sprawiedliwości”. Znamienną jest jednak rzeczą, że mówiąc o Zmartwychwstaniu Jezusa autor używa raczej wyrażenia „wskrzeszenie Chrystusa z umarłych”. Wiara w Zmartwychwstanie wydaje się według Moltmanna obejmować dwa elementy: wiarę w osobę Jezusa jako Pana oraz wiarę w dzieło Boga, który wskrzesił Go z umarłych. Autor mówi o poznawaniu Zmartwychwstałego i wyznawaniu wiary w tego, który Go wskrzesił<sup>22</sup>. Jeśli w toku tych wywodów spotykamy zdanie: „Dzięki wskrzeszeniu przez Boga, Jezus jest identyfikowany jako ukrzyżowany i wskrzeszony; wtedy punkt identyczności nie leży w osobie Jezusa, ale *extra se*, tj. w tym Bogu, który z niczego stwarza życie i nowy byt”<sup>23</sup>, to pytać trzeba, czy Chrystus jest dla Moltmanna Bogiem. Jak rozumieć kolejne zdanie: „Bóg ukazuje się jako Bóg (w Zmartwychwstaniu Chrystusa) i objawia swoją wierność”? Odpowiedź na wysunięte pytania wydaje się być jednoznaczna, skoro autor wyjaśnia, że przyjęcie prawdy „Chrystus sam zmartwychwstał, bo jest Bogiem” dałoby się z trudem pogodzić z aktualnym panowaniem śmierci i mocą nicości nad człowiekiem<sup>24</sup>.

Jeżeli Bóg jest Bogiem przyszłości, jeśli Chrystus jest jakby *in statu fieri*, jeśli człowiek i cały świat są w drodze ku przyszłości, gdzie dopiero cała rzeczywistość znajdzie swoją tożsamość, to mamy tutaj do czynienia z rezygnacją ze statycznego pojęcia bytu. Moltmann szuka innej koncepcji bytu, która bardziej odpowiadałaby historycznemu i dynamicznemu ujęciu człowieka i całej rzeczywistości. Właśnie u E. Blocha materia jest z natury swej pełna dynamizmu ku przyszłości. Statyczne pojęcie bytu jest podstawą dla widzenia świata jako stałego porządku pochodzącego od Boga. Tutaj Moltmann widzi przyczynę tego, że etyka społeczna jest etyką porządku a nie etyką zmian, że szuka norm, które

<sup>21</sup> Rz 11, 36.

<sup>22</sup> Por. J. Moltmann: *Theologie*, jw. s. 150.

<sup>23</sup> Tamże, s. 182.

<sup>24</sup> Tamże, s. 183.

są człowiekowi zadane a nie usiłuje aktywizować człowieka w sposób twórczy. W związku z tym należałoby pytać, czy porządek to jedynie coś narzuconego, czy też również coś zadanego, co z kolei wyzwala twórczą inicjatywę człowieka.

Znaczenie i obowiązek pracy chrześcijan dla lepszej przyszłości, uzasadnia Moltmann bardzo wszechstronnie w oparciu o obietnice eschatologiczne rodzące twórczą i krytyczną wobec aktualnej rzeczywistości nadzieję. Obietnice te nie pokrywają się z jakąkolwiek fazą wewnątrzświatowego rozwoju, dlatego są źródłem mobilizujących zastrzeżeń wobec świata. Niestety zatrzymuje się autor w tej materii na bardzo ogólnych sformułowaniach<sup>25</sup>. Co począć np. z takim zwrotem, że chrześcijanie winni rozwijać „fantazje miłości”? Prawdą jest, że obietnice eschatologiczne mogą dać chrześcijańskiej etyce społecznej niejeden pożyteczny impuls, ale kategorie myślenia musi ona czerpać z analizy samego *humanum* i sensu struktur społecznych. Moltmann jest wobec świata pełen nadziei i otwartości. Jest otwarty na to, co pozytywne. Jego uniwersalne i kosmiczne myślenie tworzy podstawę dla dialogu ze światem, ale czy to nastawienie nie prowadzi go do zbytniego upolitycznienia nauki o moralności chrześcijańskiej w dziedzinie zagadnień społecznych? Wszystko wskazuje na to, że nasz autor przechodzi od teologii nadziei do teologii politycznej. Czy w oparciu o jego przesłanki nie możnaby wyprowadzić wniosku, że chrześcijanie są zobowiązani do permanentnej rewolucji? To niebezpieczeństwo można dostrzec czytając prace J. Moltmanna, stosunkowo jeszcze młodego i bardzo aktywnego teologa z Tybingi. Podobnych pytań i zastrzeżeń możnaby wysunąć więcej, ale to wymagałoby uprzednio gruntowniejszego i wszechstronniejszego zaprezentowania jego myśli.

#### ZUR MORAL-THEOLOGISCHEN PROBLEMATIK BEI JÜRGEN MOLTMANN

##### ZUSAMMENFASSUNG

In der heutigen theologischen Diskussion über eine Aufwertung der Eschatologie spielt der evangelisch-reformierte Theologe J. Moltmann eine grosse Rolle. Für ihn gehört Eschatologie zu den wichtigsten Komponenten des christlichen Glaubens. Das Christentum ist Hoffnung und Zukunftserwartung. Gott ist ein Gott der Verheissung und des Aufbruches aus der Gegenwart in die Zukunft. Seine grösste Verheissung ist das Christusgeschehen. Das christliche Leben muss in der

<sup>25</sup> Ogólnikowość w formułowaniu wskazań praktycznego działania chrześcijan zarzucają J. Moltmannowi prawie wszyscy jego dyskutanci i krytycy. Por. W. D. Marsch: *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“*. München 1967 s. 238.

Praxis ein Leben aus der Hoffnung sein. Im kritischen Gespräch mit dem materialistischen Philosophen E. Bloch zieht Moltmann Konsequenzen für eine Aufwertung der christlichen Hoffnung. In der christlichen Praxis bedeutet das die Notwendigkeit eines kritischen und aktiven Engagements im Dienst einer besseren, erhofften Zukunft. Moltmann will die Bedeutung der christlichen Heilsbotschaft für die heutige Zeit aufweisen. Seine Theologie ist auf Christus und dessen Auferstehung orientiert, aber gerade sein Christusverständnis kann zum Anlass kritischer Fragen und Diskussionen werden. Aus den zum Teil schwebenden Formulierungen ist schwer zu ersehen, wie im konkreten die christliche Tätigkeit im Dienst der erhofften Zukunft aussehen soll.

CZTERECHSETNA ROCZNICA URODZIN MIKOŁAJA KOPERNIKA  
W ŚWIETLE KORESPONDENCJI IGNACEGŃO POLKOWSKIEGO  
Z JÓZEFEM IGNACYM KRASZEWSKIM

Treść: I. Działalność naukowa ks. I. Polkowskiego, II. Listy ks. I. Polkowskiego do J. I. Kraszewskiego, III. Nie znana bibliografia artykułów J. I. Kraszewskiego. — Zusammenfassung.

## I. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA KS. I. POLKOWSKIEGO

Ksiądz Ignacy Polkowski był wielkim patriotą, znakomitym uczonym i wybitnym kopernikanistą<sup>1</sup> XIX wieku. Jego postać oraz szlachetna pełna wyrazu fizjonomia, nacechowana głębokim skupieniem i ujmująca młodością zjednywała mu powszechne uznanie i prawdziwy szacunek. W swoich pracach napisanych z okazji jubileuszu Mikołaja Kopernika, rozbudził ducha patriotycznego wśród uczonych w zaborze pruskim, uginającym się pod jarzmem *Kulturkampf* i *Hakaty*. W szalejącej wówczas walce z religią stał mężnie i odważnie na stanowisku obrońcy Kopernika jako wiernego syna Kościoła rzymsko-katolickiego. Jego działalność promieniowała także na zabór rosyjski pogrążony w żałobie po upadku powstania 1863 roku i tu budziła ducha, wśród profesorów uniwersytetu tracących orientację w sprawach politycznych na skutek terroru rządów carskich i barbarzyńskiej akcji Murawiewa na Litwie. Ksiądz Ignacy Polkowski po powstaniu styczniowym utrzymywał liczne kontakty z powstańcami 1863 roku i z ich tragedii — prześladowań na Syberii, czerpał natchnienie w swojej działalności toruńskiej zogniskowanej wokół osobowości i dzieła M. Kopernika. Niezlomny i nieustraszony, wskazywał także kierunki działania dla inteligencji galicyjskiej pogrążonej w marazmie stańczykowych koncepcji ugody i pacyfizmu.

Ignacy Polkowski w czasie jubileuszu w dniu 19 lutego 1873 roku rozslawił imię Mikołaja Kopernika na całą Polskę i Europę. Bronił polskości wielkiego astronoma, przed zakusami Niemców, którzy brutalnie chcieli go wydrzeć kulturze pol-

<sup>1</sup> H. Feldmanowski: Ignacy Polkowski jako promotor Jubileuszu Kopernikowskiego. *Tygodnik Ilustrowany* 1873 nr 271; Anonimowo S.p. Ksiądz Ignacy Polkowski. *Biesiada Literacka* 1888 t. 26 nr 35 (661) s. 135 (Wspomnienie pośmiertne); Anonimowo — S.p. Ks. Ignacy Polkowski. *Kurier Poranny* 1888 r. 12 nr 240 s. 4; Anonimowo — Za duszę ks. Polkowskiego. *Kurier Poranny* 1888 r. 12 nr 270 s. 2; (Zyciorys i bibliografia prac) — *Rocznik Zarządu Akademii Umiejętności w Krakowie* 1880 s. 51—53. S. Świerzeński: Dzieje nazwiska Świerzeński. *Poradnik Językowy* 1972 nr 7; Encyklopedia Kościelna. Encyklopedia Orgelbranda. Ks. J. Głemp: Bronił polskości Kopernika. *Przewodnik Katolicki* 1973 nr 20 s. 191; T. Zakrzewski: Toruńskie uroczystości Kopernikowskie w 1873 r. *Rocznik Toruński* 1973 t. 8.

skiej. Z niezgastej pamięci ducha M. Kopernika czerpał siły do walki z przemocą zaborców, dzięki czemu w tej korespondencji zastępującej jak gdyby tajemną rozmowę przyjaciół dochodzą do głosu różne sprawy zdawałoby się małej rzeczy, które jak gdyby cegła po cegle składają się na wielki pomnik wystawiony ku czci Mikołaja Kopernika. Z niepozornych uczuć, drobnych zapytań, prośb o radę, recenzję, czy też pomoc, jak i przez żale, skargi Polkowskiego, wyrażone w jego listach ukazuje się nam ksiądz-patriota, prawdziwie cierpiący nad przewrotnością ludzką, upodleniem, brakiem odwagi i hartu ducha.

W dzisiejszych czasach pisano o jubileuszu Kopernika przed stu laty, ale niestety prawie zupełnie zapomniano o zasługach w tej dziedzinie ks. I. Polkowskiego. Niektórzy badacze<sup>2</sup> wręcz odmówili mu zasług w zainicjowaniu i zorganizowaniu kopernikowskich uroczystości w roku 1873. Nawet autor artykułu *Bronił polskości Kopernika*, nie przedstawił dostatecznie roli Polkowskiego na zjeździe toruńskim, a przeciż ksiądz Ignacy dostatecznie udokumentował i uzasadnił swoją działalność i w swojej broszurze *Czterowiekowej Jubileusz urodzin Mikołaja Kopernika*, pisał: „Kiedy przed trzema laty w tym samym grodzie Kopernika podniosłem był myśl uczczenia wielkiej czterowiekowej rocznicy urodzin naszego Astronoma, projektowałem naukowe tylko uczczenie największego z ludzi wieku swego, sądziłem bowiem, że taki obchód uroczysty, jakiego tu jesteśmy uczestnikami, albo nam się nie uda, albo wzbroniony nam będzie. Stało się inaczej. To też dzień dzisiejszy radością jest naszą nie do wypowiedzenia — a dlaczego? pozwólcie Panowie, ja wypowiem. Śledząc lat kilka najdrobniejsze szczegóły odnoszące się do życia i pamięci Mikołaja Kopernika, do tego smutnego doszedłem rezultatu, że żaden z wiekowych jubileuszów przyścia na świat tej przyszłej chwały Narodu całego, nie był obchodzony uroczyście. Lat temu 300, w pierwszą wiekową rocznicę urodzin Kopernika, naród cały okryty żalobą po ostatnim Jagiellonie 19 lutego 1573 r. zbierał się po grodach i zamkach, sposobiąc się do owego nieszczęsnego elekcyjnego sejmku na 6 kwietnia naznaczony i zapomniał że to było lat sto, jak się urodził wielki prawodawca dzisiejszej astronomii. Lat temu dwieście 19 lutego 1673 roku zgromadzone w Warszawie stany z całej niemal Polski rzuciły hańbę potępienia na nieszczęsny traktat buczacki i uradzili wojnę przeciwko Turkom, więc znowu w zapomnienie poszedł dwuwiekowy jubileusz Kopernika. Lat temu sto, 19 lutego 1773 roku, nie chcę przypominać tej bolesnej chwili, bo to był jeden z tych dni, w których naród cały tonął we łzach oplakując nieszczęścia ojczyzny i dlatego na całym obszarze Polski zapomniał święcić trzecie stulecie sławy Kopernika. Nam dopiero teraz w lat 400, przypadł ten drogi zaszczyt uczczenia kolebki Ziomka naszego, uroczystością na jaką nas w tych ciężkich, twardych a trudnych okolicznościach stać było”.

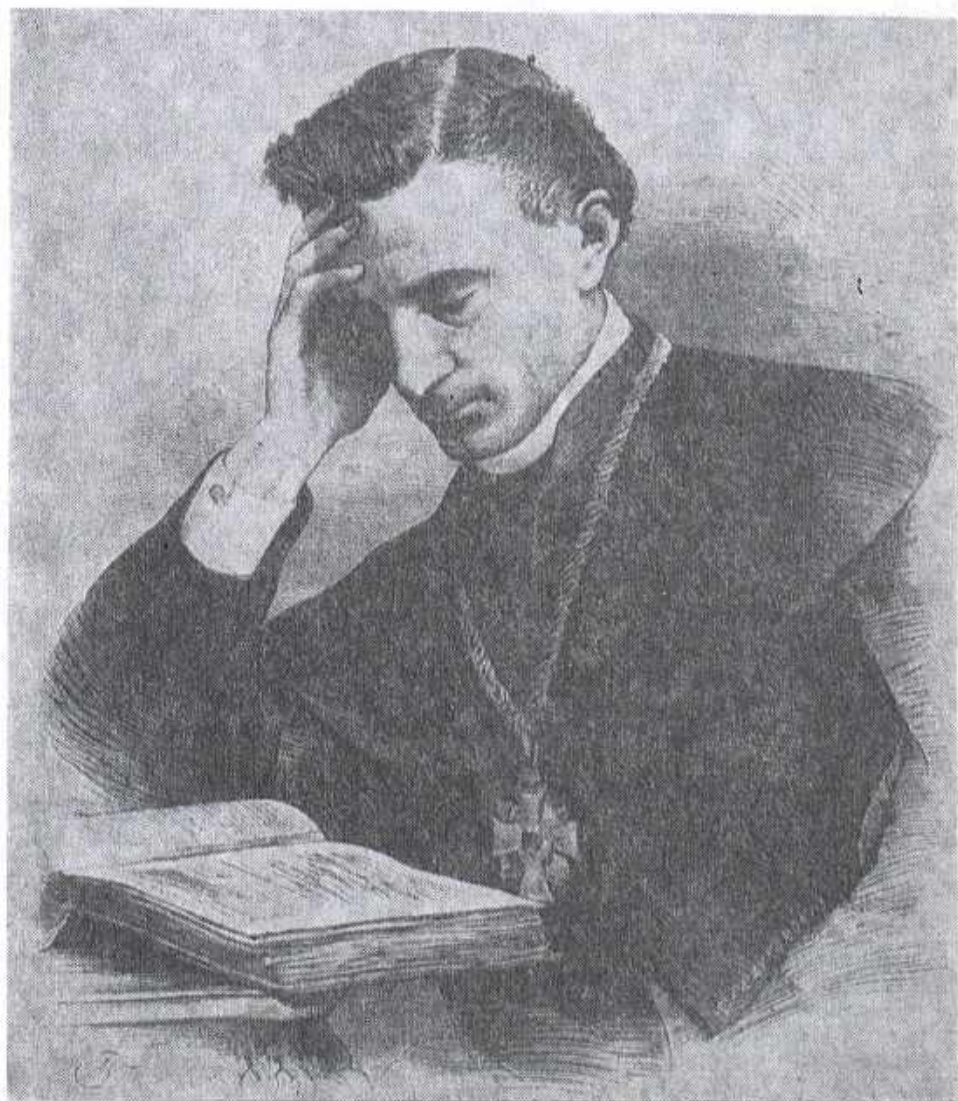
Listy Ignacego Polkowskiego do J. I. Kraszewskiego z jeszcze większą siłą oświetlają postać ich autora i ukazują warunki, w jakich on działał. Polkowski w swojej korespondencji zwracał się do Kraszewskiego jako do edytora, uczonego, mecenasa sztuki i wiedział że u niego znajdzie pomoc i ludzkie zrozumienie. Kraszewski, wielki pisarz, cieszył się autorytetem nie tylko w Polsce, ale i na całym świecie. Brał udział w zjazdach naukowych organizowanych w kraju, we Włoszech i w Szwecji. W swoich pracach naukowych kierował się również płomiennym patriotyzmem, czego wyrazem jest jego wiekopomne dzieło historyczne, na-

<sup>2</sup> Zakrzewski pisał że I. Polkowski „propagując gorąco wydanie pamiętek rocznicy, a w szczególności przygotowania ich wyłącznie przez polskich artystów i rzemieślników i drukarzy, autor projektów był równocześnie przeciwny urządzaniu w Toruniu specjalnych uroczystości Kopernikowskich”. T. Zakrzewski, jw. s. 35.



pisane z okazji setnej rocznicy rozbioru *Polska w czasie trzech rozbiorów*, Poznań 1873—1875.

W obszernej, liczącej ponad trzydzieści tysięcy listów, *Korespondencji Kraszewskiego* przechowywanej w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, odnaleziono pod sygn. 6527/IV rękopisy listów Ignacego Polkowskiego. Wymiana listów z Kraszewskim rozpoczęła się już w roku 1841, ale dopiero po roku 1869 znacznie się ożywiła w związku z przygotowaniem do obchodów ku czci M. Kopernika. Z korespondencji tej dokonano wyboru, z całego zespołu listów zawierających 48 sztuk, tylko 19 dotyczących wyłącznie spraw kopernikowskich podajemy



Ks. Ignacy Polkowski

do druku. Każdy z listów opatrzony jest w rękopisie kolejnym numerem od karty 148 do 209. Prawie wszystkie listy na ogół nie były datowane; na podstawie ich badań opatrzono je datą roczną w nawiasie klamrowym i następnie uporządkowano chronologicznie. Zgodnie z dzisiejszymi zasadami edytorskimi, unowocześniono interpunkcję, zachowano właściwości pisowni autora listów, a miejsca nieczytelne w tekstach listów, oznaczono w przypisach. Do druku przygotowano wyłącznie listy w całości, nawet wówczas, gdy ich fragmenty nie dotyczyły zagadnień kopernikowskich. Listy opatrzono naukowym komentarzem. Dopelnieniem tej korespondencji są artykuły Kraszewskiego drukowane w prasie. W artykułach tych pisarz chętnie spełniał życzenia i prośby swojego korespondenta i w ten sposób upowszechniał twórczość naukową i działalność związaną z jubileuszem Kopernika w społeczeństwie. Jednocześnie podajemy tu po raz pierwszy pełną bibliografię kopernikowskich artykułów J. I. Kraszewskiego, co wydaje się pozycją bardzo cenną, chociażby z tego względu, że w ten sposób wydobyto ją z zapomnienia. Ponadto bibliografia ta jest w pewnym sensie uzupełnieniem *Bibliografii Mikołaja Kopernika*, w której H. Baranowski zanotował tylko cztery pozycje kopernikowskie z całego dorobku publicystycznego J. I. Kraszewskiego. Co więcej, tom drugi tej bibliografii wydanej w roku 1973 także nie zawiera pełniejszego wykazu kopernikowskiej publicystyki Kraszewskiego. Wielki entuzjazm Polkowskiego dla M. Kopernika zdecydował, że wśród licznych korespondentów Kraszewskiego, tylko on miał szczęście dzielić z nim swoje myśli i uczucia. Dla uwydatnienia doniosłości tych listów warto dodać, że ani korespondencja z H. Feldmanowskim, ani też K. Libeltem (jako członkami Komitetu Kopernikowskiego w Toruniu), nie poruszały tych zagadnień, jakimi została nacechowana korespondencja I. Polkowskiego i publicystyka J. I. Kraszewskiego.

Ignacy Polkowski, inicjator jubileuszu Mikołaja Kopernika w roku 1873 w Toruniu był księdzem, kanonikiem, historykiem sztuki, archeologiem i badaczem przeszłości Polski. Urodził się 4 marca 1833 roku w Zdunach. Pochodził ze starego rodu szlacheckiego z Mazowsza, osiedlonego w miejscowości Polkowo, Pólko, które swoją dawnością sięgało czasów M. Kopernika. Po ukończeniu szkół gimnazjalnych, rozpoczął w roku 1851 studia w Seminarium św. Jana w Warszawie, następnie ukończył w roku 1858 Warszawską Akademię Duchowną. W roku 1859 był wikariuszem w Radzyminie na Mazowszu, a następnie został sekretarzem arcybiskupa Szczęsnego Felińskiego. W roku 1862 pracował jako proboszcz i kanonik Kapituły łowickiej w Głuchowie. Po wybuchu powstania w roku 1864 ks. Polkowski pozostawił swój księgozbiór w Królestwie Polskim i, aby uniknąć zesłania na Syberię za udział w powstaniu, wyjechał za granicę. Zwiedził Włochy, Francję i Niemcy. Przede wszystkim studiował zabytki sztuki w Rzymie i na tej podstawie napisał dzieło *Groby i pamiątki polskie w Rzymie*. Przeprowadzał również badania w bibliotekach i archiwach w Poznaniu, Berlinie, Gdańsku i Krakowie. Później osiadł w Lubostroniu, majątku hr. Skórczewskich i tu, mając do dyspozycji dużą bibliotekę, zajął się studiami naukowymi w zakresie historii, numizmatyki. W Lubostroniu napisał większość swoich dzieł poświęconych Kopernikowi. Był czynnym członkiem Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu, honorowym członkiem Towarzystwa Archeologicznego we Lwowie. Od roku 1873 został przyjęty w poczet członków komisji historycznej Akademii Umiejętności. Książd I. Polkowski reprezentował naukę polską także na terenie międzynarodowym — jako członek Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu, oraz korespondent Międzynarodowego Kongresu Antropologicznego i Archeologicznego w Sztokholmie. Przez dalszy ciąg pracowitego życia stale gromadził materiały, specjalnie interesował się epoką

wieków średnich i Odrodzeniem w Polsce. W swoich pracach naukowych szczególną uwagę poświęcił J. Długoszowi, J. Ostrorogowi, S. Hozjuszowi, a nade wszystko był wybitnym znawcą epoki i twórczości M. Kopernika. Jego *Żywot Mikołaja Kopernika* wydany w Gnieźnie 1873 r. oraz zebrane przezeń materiały i opublikowane również w Gnieźnie (1873—1875) w trzytomowych *Kopernikijanach* stanowiły — według opinii współczesnych — pomnik wystawiony wielkiemu astronomowi. I. Polkowski na polu naukowym działał sprawnie, szybko, posiadał intuicję i te właśnie zalety pozwoliły mu na wydrukowanie najważniejszych jego dzieł i wydawnictw w odpowiednim czasie; na sam jubileusz w roku 1873. I. Polkowski natchniony duchem wielkich ludzi z przeszłości Polski, powziął myśl uczczenia M. Kopernika w 400-setną rocznicę jego urodzin. Zapewne bezpośrednią siłą wywoławczą urządzenia uroczystości kopernikowskich był pogrzeb Kazimierza Wielkiego w roku 1869 na Wawelu, Polkowski w roku 1869 w czasie narad na sejmiku toruńskim, a następnie w tamtejszym stowarzyszeniu naukowym wygłosił przemówienie, w którym motywował celowość urządzenia jubileuszu. W Toruniu ukończył się Komitet Kopernikowski na czele z Karolem Libeltem. Następnie Polkowski zwrócił się do Kraszewskiego, by ten tę sprawę poparł w prasie. Pisarz przychylił się do życzenia korespondenta, wydrukował jego *Przemówienie po skończonym sejmiku toruńskim dnia 23 lutego 1870 r.* Druk ten w liczbie tysięcy egzemplarzy ukazał się w drukarni Kraszewskiego w Dreźnie. Później inicjatywę Polkowskiego związaną z urządzeniem jubileuszu, Komitet Kopernikowski w dniu 11 czerwca 1870 r. przekazał Towarzystwu Przyjaciół Nauk w Poznaniu. Tu również Polkowski wygłosił przemówienie, które wydrukowano w ostatniej publikacji *Słów kilka w sprawie uczczenia Mikołaja Kopernika*, Poznań 1870 r. Najważniejszym wyrazem hołdu dla Astronoma miał być *Żywot Mikołaja Kopernika*, pióra I. Polkowskiego. Na dzieło to, Komitet wraz z Towarzystwem Przyjaciół Nauk w Poznaniu rozpiął konkurs. W konkursie pierwsze miejsce zajął I. Polkowski, H. Feldmanowski usiłował pomniejszyć jego pracę, równocześnie chciał on wziąć udział u boku Kraszewskiego w Kongresie Archeologicznym w Sztokholmie, dlatego pragnął zapanować przynajmniej w części nad odkryciami archeologicznymi Polkowskiego w Wielkopolsce.

Polkowski jako promotor obchodów ku czei Kopernika zapraszał na nie Kraszewskiego w tych słowach: „Nie nudzę Was dłużej tą sprawą — to jest dosyć i tak na dziś. A jakiś 19 lutego ujrzy też Was w Toruniu? Kopernik się kłania i prosi o to” (K. 171). Pisarz początkowo do projektów jubileuszowych był ustosunkowany sceptycznie, czemu dał wyraz w *Tygodniu* oraz w liście do W. E. Radziłkowskiego z dnia 7.XII.1870 r. Kraszewski do Torunia z Drezna na uroczystości kopernikowskie nie przyjechał. Wówczas był chory a w liście<sup>3</sup> skierowanym do jednego z członków Komitetu Kopernikowskiego w Toruniu, w następujących słowach usprawiedliwiał swoją nieobecność:

„Czeigodny Panie! Przebacz mi W. Pan Dobrodziej, iż Go utrudniam listem moim. Czulem się w obowiązku uczestniczyć wraz z innymi ziomkami przy uroczystości obchodu rocznicy urodzin wielkiego astronoma naszego. Na nieszczęście zły stan zdrowia mojego nie dozwala mi spełniać tej powinności. Nie chciałbym aby to na karb opieszalności lub zobojętnienia policzonym było. Dlatego ośmielam się upraszać Go, abyś raczył wytłumaczyć mnie i uniewinnić. Duszą i sercem dnia tego będziemy wszyscy z Wami, Czeigodnymi reprezentantami uczuć całego narodu, którym zawdzięczamy, że one się mogły wobec świata objawić. Z tą wdzięcz-

<sup>3</sup> List ten został wydrukowany w *Gazecie Toruńskiej* 1873 nr 43 s. 21.

nością i głębokim szacunkiem miło mi zostawać. Czcigodny Pana Dobrodzieja Sługa najniższy. Józef Ignacy Kraszewski, Drezno 16.II.1873 r."

Polkowski dla uwieńczenia tych uroczystości i przekazania ich potomnym w broszurze *Czterowiekowy jubileusz urodzin Mikołaja Kopernika w Toruniu* (Gniezno 1873) wydrukował przemówienie wygłoszone w kościele św. Jana przez ks. Ludwika Jażdżewskiego oraz zamieścił tam także swoją *Mowę na cześć Mikołaja Kopernika*, w której przypominał dlaczego po raz pierwszy naród polski dopiero w roku 1873 czci imię wielkiego astronoma. Następnie opisał uroczystości jubileuszowe nie tylko w Toruniu, ale w Polsce i na świecie.

Władze pruskie już 20 maja 1873 r. rozpoczęły śledztwo<sup>4</sup> poszukując przede wszystkim wspomnianej broszury, najpierw dokonano rewizji w księgarni Małeckiego. Nie dała ona żadnego skutku. Wznowiono śledztwo 13 czerwca 1873 r., w wyniku którego dokonano rewizji w Banku Polskim w Toruniu. Zrewidowano książki, papiery, listy i tu również nic nie znaleziono. Sprawozdawca z *Gazety Toruńskiej* nader drastycznie wyrażał zdziwienie, dlaczego właśnie bank miał być w tej sprawie winowajcą skoro z „nieboszczykiem Kopernikiem żadnych nie zawierał interesów”. 20 czerwca 1873 r. w *Gazecie Toruńskiej* pojawił się artykuł informujący, że berlińskie pisma niemieckie fałszywie tę sprawę oświetliły, przy czym sprawozdawca informował, że członkowie Komitetu Kopernikowskiego powinni najlepiej wiedzieć, kto jest odpowiedzialny za druk broszury. Ta informacja zapewne naprowadziła żandarmów na członków Komitetu, którzy w wyniku dalszego śledztwa zostali aresztowani. Broszura została skonfiskowana. *Gazeta Toruńska* 17 września 1874 r. drukowała artykuł pt. *Proces ks. Jażdżewskiego i współników*. Razem z Jażdżewskim na ławie oskarżonych zasiadli Ignacy Polkowski, Ludwik Słaski, Emil Czarliński, Władysław Radkiewicz, E. Donimirski, J. B. Langie i Józef Buszczyński. Oskarżenie skierowano przede wszystkim przeciwko przemówieniu Jażdżewskiego i z tej mowy przytoczono w *Gazecie* inkryminowane fragmenty. Natomiast Jażdżewski w swojej obronie stwierdzał, że inna była treść przemówienia przez niego wygłoszona a inna została wydrukowana. Polkowski przyznał się, że otrzymał od Jażdżewskiego rękopis mowy do druku i że po wydrukowaniu otrzymał od Komitetu 100 egzemplarzy tej publikacji. Część z nich rozdał między znajomych, a część wysłał do Krakowa. Inni członkowie Komitetu, gdy dowiedzieli się o konfiskacie broszury, druk ten zniszczyli. Sprawozdawca z procesu pisał w *Gazecie Toruńskiej*: „Po uroczystości ks. dr Jażdżewski wręczył ks. Polkowskiemu manuskrypt kazania swojego z prośbą aby je wydrukować kazał wraz ze sprawozdaniem [...]. Ks. Jażdżewski atoli twierdzi, iż zaraz na wstępie do zakrystii po kazaniu proszony był przez rozmaitych redaktorów jako też przez ks. Polkowskiego o odstąpienie manuskryptu kazania celem ogłoszenia go w druku. Twierdzi także, iż oddając tedy manuskrypt ks. Polkowskiemu, który przyrzekł postarać się o jego rozpowszechnienie, uczynił to z wyraźnym zastrzeżeniem poprawienia go przez samego siebie, tj. przez ks. Jażdżewskiego, w razie gdyby miał być drukowany. Kapelan Polkowski ściśle przejrzał otrzymany manuskrypt i kazał go drukować w oficynie właściciela drukarni J. B. Langiego w Gnieźnie [...] równocześnie zarządził aby wydrukowano 2000 egzemplarzy [...]. Co się tyczy brzmienia odrzucanego w sprawozdaniu kazania Jażdżewski przeczy, iżby tekst drukowany oddawał je wiernie i twierdzi,

<sup>4</sup> Por. *Gazeta Toruńska* 1873 z 27 V nr 120 s. 3; *Gazeta Toruńska* 1873 z 14 VI nr 134 20 VI nr 139; *Proces ks. Jażdżewskiego i współników*. *Gazeta Toruńska* 1874 z 17 IX nr 213.

że różnił się w wielu miejscach manuskryptu. Natomiast przyznał Jażdżewski, że tok myśli należy został oddany [...]”.

W wyniku procesu uniewinniono L. Jażdżewskiego — ponieważ nie dowiedziono mu, że przemówienie zostało wygłoszone w tej formie, w jakiej zostało wydrukowane. Polkowski został głównym winowajcą „przyznał się bowiem, że manuskrypt przed oddaniem do druku czytał, następnie do druku go oddał a broszurę rozpowszechnił”, Jażdżewski w obronie Polkowskiego mówił, że wyrok o sfałszowanie tekstu nie został poparty żadnymi argumentami, wobec czego oskarżeni „nie są w możności bronięcia się bo nie wiedzą jakie przeciwko nim istnieją zarzuty”. Orzeczenie wyroku brzmiało, że Polkowski w sposób zagrażający pokojowi publicznemu podburzał różne klasy ludności do czynów gwałtownych, że w broszurze podawał „skrzywione fakty”, aby przez to „instytucje państwowe podać w pogardę”. W wyniku procesu skazano Polkowskiego na zapłacenie grzywny i więzienie. W Królestwie skonfiskowano jego księgozbiór. Osadzono go w więzieniu w Creuznach. Korespondencja Polkowskiego z Kraszewskim oświeśla stanowisko oskarżonego w tej sprawie i ukazuje tło procesu: „Do Raperswyll posyłam dary moje Kopernikowe w broszurze *Czterowiekowy Jubileusz* — inkryminowane miejsca i wyrokiem sądowym skazane na zniszczenie wymazałem ołówkiem niebieskim — pisał Polkowski — jak mi ta sprawa bolesna — to słów brakuje do wypowiedzenia — wszyscy umyli ręce, ja jeden byłem kozłem ofiarnym — oprócz zmartwień i kłopotów sprawa ta kosztowała mnie z górą 200 talarów, ciężko zapracowanego grosza — bo nie tylko na grzywny ale i na koszty dwuletnie procesu skazali mnie” (karta 204). Kraszewski o prześladowaniu Polkowskiego nie mógł pisać otwarcie na łamach prasy; dopiero w galicyjskim czasopiśmie *Strzecha* z roku 1873 s. 45 oświetlił kulisy tych uroczystości. „Dwa razem obchody, niemiecki i polski w jednym dniu, jednym mieście, pamięci jednego człowieka poświęcone, rywalizujące, z sobą to coś niemal jedyne w historii. Niemcy będą cześć oddawać swojemu, a my naszemu Kopernikowi. Spodziewamy się, że po wspólnych obradach [...] nie przyjdzie do krwawych zapasów ale ze strony triumfatorów za nic ręczyć nie można. Mają za sobą, jeśli nie słusność, to milionową armię”. Polkowski po uwolnieniu złożył Kraszewskiemu wizytę w Dreźnie i ofiarował mu *Album [...] M. Kopernika*. Następnie po roku 1878 współdziałał Polkowski z Kraszewskim przy zorganizowaniu Muzeum Kopernika w Rzymie. Wśród licznych nazwisk wyrytych na cokole pomnika M. Kopernika w Muzeum w Rzymie, znajdują się również nazwiska Kraszewskiego i Polkowskiego. Polkowski zawsze obdarzył Kraszewskiego wielką przyjaźnią, prowadził z nim jeszcze przez wiele lat korespondencję, po śmierci pisarza opiekował się jego zbiorami a podczas pogrzebu J.I. Kraszewskiego na Skałce w Krakowie był mistrzem żałobnych ceremonii. Korespondencja Polkowskiego, wikariusza radzymińskiego z Kraszewskim świadczy, że obaj oni rozumieli, na czym polega wielkość i polskość M. Kopernika.

## II. LISTY KS. I. POLKOWSKIEGO DO J. I. KRASZEWSKIEGO

1

K. 145

Lubostroń, dnia 8 lipca 1869

Mój Boże dziś chowają zwłoki Kazimierza Wielkiego<sup>5</sup> tak nagle tak śpiesznie — jak by się bali — aby nie zmartwychwstał i nie upomniał się o złamanie tych praw, przez które wielkim i wiekopomnym stał się w narodzie naszym — U nas w Poznańskim tak jak zapewne i w rodzinnej ziemi Waszej tylko cicha modlitwa pobięła przed tron Najwyższy. I ja w prywatnej pałacowej kaplicy cichą miałem Mszę Św. — na której prócz dworu był wszystek ludzek z wioski całej. Vale et me ama.

2

K. 154

23 stycznia [1870]

Czcigodny i Wielce ukochany Panie!

Monumentum<sup>6</sup> Ostroroga znam tylko jeden rękopis znajdujący się w bibliotece Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu, a że najwierniejszą kopią rzeczownego dzieła ogłosił drukiem Syrwid Leon Wagner przy swej znamienitej rozprawie zamieszczonej w pierwszym tomie Roczników Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poz. O życiu J. Ostroroga — nie będę pewnym czy posiadacie Czcigodny Kochany Panie tom rzeczony „Roczników” — posyłam Wam wyprutą tą pracę do użytku Waszego. O rękopismach Ostroroga, znajduje się rzecz na stronie 213 i następujących, tekst zaś zaczyna się od str. 267.

Za Wasze szczerze słowa<sup>7</sup> w sprawie pracy o Koperniku Bóg Wam Wielki zapłać. Pracuję jak wół — żeby się to aby przydało na coś — ale jak trudno — jak okropnie trudno. W Toruniu dwoma nawrotami siedziałem więcej jak nie w celu wyszukania, ach więcej w interesie sprawdzenia dokumentów cytowanych w ciętych broszurach<sup>8</sup> Prowego z Krakowa. Mam już coś i znowu trzeba będzie dostać się tam — i szperać — pomoc mam obiecaną i ze Lwowa, bardzo uprzejmy list pisał do mnie Bielowski<sup>9</sup>. Ponieważ nie udało mi się przeprowadzić całkowicie — takie wydawnictwo jakie zamierzyłem — przygotuję jednocześnie choć jeden tom<sup>10</sup> — Pisma Kopernika — a więc listy, rozprawę o monecie, Przedmowa do dzieła — i treść dokładna każdej księgi dzieł de Revolutionibus — myślę

<sup>5</sup> Wzmianka dotyczy powtórnego pogrzebu króla Kazimierza Wielkiego na Wawelu w roku 1869.

<sup>6</sup> Jan Ostroróg według badań J. S. Ptaszyckiego napisał w roku 1475 Monumentum... pro Reipublicae ordinatione. Monumentum przechowało się w kilku odpisach z pierwszej połowy XVI wieku, wspomniane odpisy zostały wciągnięte do Aktów Tomicianów. Po raz drugi wydał Monumentum Leon Syrwid Wegner w *Rocznikach Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego* 1860 T. I.

<sup>7</sup> Wzmianka dotyczy artykułu: Dr Omega [J. I. Kraszewski]: Słów kilka w sprawie uczczenia Mikołaja Kopernika. *Tydzień* 1870 nr 48 s. 450.

<sup>8</sup> L. Prowe: Nicolaus Copernicus in seinen Beziehungen zu dem Herzoge Albrecht von Preussen. Thorn 1855 s. 41; L. Prowe: Vortrag über den Aufenthalt des Copernicus in Krakau. *Thornische Ostdeutsche Zeitung*. Thorn 1870 nr 152.

<sup>9</sup> August Bielowski (1806—1876) historyk i wydawca. Ogłosił „Pomnik dziejowe Polski”. Lwów 1864—1876.

<sup>10</sup> Mowa o zbiorze źródeł dokumentów i życiorysów M. Kopernika wydanych w trzech tomach przez I. Polkowskiego w „Kopernikijanach”. Gniezno t. I i II 1873, t. III 1875.

żeby złożyło i spory i piękny tom, Czy każecie go drukować — Drogi mój i Ukochany Panie? i czy radzicie to zrobić.

Za przesyłkę listu Dobrowolskiemu<sup>11</sup> z serca dziękuję — miałem już odpis. Przyjmijcie zapewnienie Czei mej i niezmiennej życzliwości Wasz sługa Ks. Ignacy Polkowski.

Tak dawno laskawie pożyczony mi Prowe dziś dopiero odsyłam z podziękowaniem i przeproszeniem że tak długo przetrzymywałem, Czy czytujecie „Przegląd Lwowski”? Jak się tam dostałem sam niewiem — ale myślę się wycofać — Sapienti sat! Jeśli Wam niepotrzebny był Hozyusz<sup>12</sup> to bardzo bym prosił o laskawe przysłanie chcę bowiem kliszy pożyczyć „Sobótce” do której napiszę artykuł o Hozyuszu.

## 3

K. 143

[1870]

## Czcigodny i Najszanowniejszy Panie

Wielce i wielce zawiniłem względem Was mój najlaskawszy i najgodniejszy Panie, że od tak dawna nie dałem żadnego znaku życia o sobie — ale w takich byłem kłopotach od początku roku — przez takie przechodziłem familijne zmartwienia że od wszystkiego odbiegła mnie ochota potemu, nie w moich ale w obcych interesach, wielkie, długie nudne odbywałem podróże — tak że w terażniejszym swoim internistycznym domu gościem tylko byłem — i teraz na krótko tylko wróciwszy z Paryża, mam nakazane przez doktorów kąpiele w Creuznach<sup>13</sup> — właśnie jadę do tych jutrzejszym pociągiem niestety nie przez Drezno ale Kolonię — zatrzymam się dziś w Berlinie piszę do Was najszanowniejszy Panie tych kilka słówek załączając korektę „Grobów”<sup>14</sup>. A teraz prośba moja do Was — miałem w Toruniu mówkę<sup>15</sup> w sprawie Kopernika — zdaje się że przyjdzie to do skutku — od p. Karola Libelta<sup>16</sup> jako prezydującego, albo też od któregoś z Komitetowych Panów, Odbierzecie zapewne zaproszenie na członka komitetu i o przybycie na sesję do Poznania na dzień 11 czerwca. Przed tym dniem koniecznie a koniecznie chciałbym mieć ze 100 egzemplarzy mówki mojej — przesyłając więc takową — licha jest sam to widzieć, ale pisałem ją na dyszlu, upraszam Was abyście byli laskawi kazać wydrukować takową w 100 egzemplarzach na cienkim papierze i w takim formacie aby się zmieściła na jednym arkuszu — należność

<sup>11</sup> Franciszek Dobrowolski (1830—1896), członek Rządu Narodowego powstania 1863 r. Był więziony na Syberii. W roku 1865 powrócił do kraju, groziło mu ponowne aresztowanie, wówczas wyjechał z Królestwa Polskiego do Drezna i tu nawiązał kontakty z Kraszewskim. Od roku 1871 był redaktorem *Dziennika Poznańskiego* na łamach którego Kraszewski zamieszczał swoje artykuły dotyczące Kopernika.

<sup>12</sup> Wzmianka dotyczy jednego z dzieł Stanisława Hozyusza (1504—1579), biskupa warmińskiego, a od roku 1561 kardynała.

<sup>13</sup> Creuznach (Kreuznach), uzdrowisko w Niemczech w pobliżu Kobleneci słynne z kąpieł leczniczych.

<sup>14</sup> I. Polkowski: *Groby i pamiątki polskie w Rzymie*, Drezno 1870. Druk i nakład J. I. Kraszewskiego.

<sup>15</sup> I. Polkowski: *Przemówienie po skończonym sejmiku toruńskim dn. 23 lutego 1870 r.* Drezno 1870. W drukarni J. I. Kraszewskiego.

<sup>16</sup> Karol Libelt (1807—1875) filozof, działacz społeczny, w latach 1859—1876 poseł na sejm pruski, członek Akademii Umiejętności, prezes Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk — do roku 1875.

za druk wróćę Wam z wdzięcznością. Jeśli będę miał szczęście otrzymać od Was łaskawą odpowiedź to upraszam pod zwyczajnym adresem do Kreuznach Poste restante gdyż nie wiem gdzie znajdę kwatere. Łącząc teraz najpoważniejszy hold mego dla Was uszanowania, pozostaję z życzliwością i przyjaźnią.

## 4

K. 158

Kreuznach 3 czerwca 1870 Plactzer Hof, 35

Czcigodny i Przeznany Panie.

W tej chwili odebrałem list Wasz, a zaraz potem paczki druków mówki mojej. Bóg Wam wielki zapłać tymczasem, a jak przyjadę do Drezna to Wam z wielkim podziękowaniem zwrócę kosztą druku. Zlepiał tu i opisuję wszystko to z czego projektuję, aby się składało Kopernikowskie — „Album”<sup>17</sup> — które razem ze wszystkimi poglądami swymi, projektami i przygotowanymi pracami — w przyszły wtorek wyprawiam do Poznania. Krytyka Wasza, sąd Wasz o „Album” i zdanie, z czego składać się powinno, stanowcze będzie, więc nie a nie nie oszczędzajcie mnie, krytykujcie ostro i bezwzględnie, a jak ja Wam wtedy przyjdę na pamięć, to oceńcie tylko dobre chęci moje — a o złośliwościach raczej zapomnieć. Jak zawsze tak i teraz za szczęśliwego się poczytuję, wyznając się wielbicielem Waszym i najżyczliwszym sługą.

## 5

K. 183

Kreuznach 23 czerwca [1870]

Czcigodny i Przeznany Panie!

Dziś dopiero odebrałem od Dr. Lібelta sprawozdanie z zebrania Komitetu w sprawie Kopernika. Nie bardzo pocieszne dla mnie — ale co zrobić — może się to uda jako, 2 lipca ma być zebranie Towarzystwa Przyjaciół Nauk Pozn. w Poznaniu, na które zapraszają mnie gdyż obradować będą w tej sprawie. Pojutrze opuszczam Kreuznach i wprost do Drezna przyjadę i jeśli będziecie mieli cokolwiek czasu to będziecie łaskawi przyjąć wizytę moją, a po złożeniu Wam mego winnego uszanowania przedstawię Wam do rozpoznania Album Kopernika, które proponuję — i opowiem Wam to wszystko co w tej sprawie zrobiłem. W Dreźnie zabawię dni kilka bo mam trochę kwerendy w bibliotece i w gabinecie sztychów. P. Artur Wołyński<sup>18</sup> przysłał mi dziś list od Was który załączam. Niestety moja choroba i pewne zawody których doznałem nie pozwolą mi obecnie zrealizować rachunku mego z Wami ale najpóźniej 15 lipca uiszcę się

<sup>17</sup> I. Polkowski: Album wydane staraniem Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu w czterechsetną rocznicę urodzin Mikołaja Kopernika. Warszawa 1873.

<sup>18</sup> Artur Wołyński (1844—1893), współzałożyciel i dyrektor Muzeum Kopernika we Florencji, a później w Rzymie, zgromadził bardzo wartościowe materiały źródłowe dotyczące historii Polski przedrozbiorowej, z archiwów włoskich. Napisał kilka prac o M. Koperniku. Od roku 1870 korespondował w sprawach kopernikowskich z Kraszewskim, niestety rękopisy jego listów nie dochowały się.



Wam co do grosza z długu mego. Przyjmijcie Czei najgodniejszy Panie, zapewnienie czei mojej, szacunku i życzliwości. Wasz wierny sługa.

6

K. 151

[1870]

Czcigodny i Wielce Szanowny Panie!

Po długich oczekiwaniach odebrałem nareszcie w tych dniach wydrukowane materiały w sprawie Kopernika. Po odebraniu natychmiast posłałem Wam egzemplarz pod opaską do którego daję objaśnienia następujące, s. 9. O przemówieniu tam nazajutrz w Gazecie Toruńskiej nr 45 były te słowa „Świecka mowa Ks... K... P... wywarła na słuchaczy (sic) głębokie wrażenie którzy przez akklamacją myśl czcigodnego prelegenta przyjęli i sześciu członków do komitetu wybrali, czyli raczej zapewne polecili a mianowicie p.p. Miecz. Lyskowski, hr. Alf. Sierakowski, hr. Leona Skórzewskiego, dr Libelta, Ign. Lyskowskiego, Dr. Szumana”<sup>19</sup>. Co do mnie prosiłem aby nazwiska mego nie umieszczano. Od 23 lutego do 10 maja sprawa ta spała sobie snem sprawiedliwego — dopiero dnia tego na zaproszenie wszystkich członków komitetu do Bydgoszczy przez Dr. Libelta ożyła nieco, zjechali do Bydgoszczy dr. Libelt, Sierakowski, Ign. Lyskowski i ja, inni nie raczyli przybyć. Co postanowiono na tej sesji znajdziecie. Na 11 czerwca naznaczono nowe posiedzenie — na które przybyli do Poznania: Dr. Libelt, Sew. Mielżyński, Jan Działyński, ks. Dorszewski, St. Koźmian<sup>20</sup>, inni z komitetu pierwotnego nie przybyli — ja byłem chory — więc tylko piśmiennie przelałem to co mi było zlecone i to co tu wydrukowano. Bliższe objaśnienia znajdziecie w liście dr Libelta<sup>21</sup>, który tu załączam i o zwrot onego upraszam. Stosownie do projektu zrobionego na tym posiedzeniu pierwotni członkowie komitetu zgodzili się aby sprawę tę oddał zarządowi Tow. Przyj. Nauk w Poznaniu a ja nie miałem nic przeciwko temu, aby niektóre uwagi moje w tej sprawie drukiem ogłosić. 2 lipca na walnym zebraniu Tow. Przyj. Nauk w Poznaniu na które przybyli Dr. Libelt, St. Koźmian, Dr. Małeki, Dr. Świdorski, Feldmanowski<sup>22</sup> i ja, postanowiono poro-

<sup>19</sup> Komitet Kopernikowski ukonstytuowany na sejmiku w Toruniu 1870 r. składał się z Mieczysława Lyskowskiego — członka zarządu Banku Kredytowego w Toruniu, hr. Alfonsa Sierakowskiego, hr. Leona Skórzewskiego, Ignacego Lyskowskiego, dr Henryka Szumana z Poznania — prezesa polskiego koła poselskiego w parlamencie niemieckim. Karol Libelt był przewodniczącym Komitetu. Por. *Gazeta Toruńska* 1870 nr 45 z 25 lutego.

<sup>20</sup> Seweryn Mielżyński (1805—1873), mecenas nauki i sztuki. W swoim majątku w Miłostawiu zgromadził bogaty zbiór dzieł sztuki. Przyjaciół i korespondent J. I. Kraszewskiego. Jan Działyński (1829—1890), edytor, wydawał *Akta Tomicia*, rozbudził ruch naukowy w zaborze pruskim. Od roku 1857 współdziałał przy organizacji działu przyrodniczego w Towarzystwie Przyjaciół Nauk w Poznaniu. Od roku 1861 redaktor *Roczników* tegoż Towarzystwa. Kazimierz Dorszewski ur. w r. 1826, ksiądz, infułat kapituły gnieźnieńskiej. Stanisław Koźmian (1811—1885), poeta, publicysta. Od roku 1857 członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, a od roku 1875 prezes tego Towarzystwa.

<sup>21</sup> W korespondencji Karola Libelta nie zachował się wspomniany list, natomiast zachowane listy ks. I. Polkowskiego do K. Libelta nie poruszają spraw kopernikowskich. Korespondencja Karola Libelta z lat 1849—1875. Biblioteka Jagiellońska, sygn. 6004. III.

<sup>22</sup> Hieronim Feldmanowski (1832—1886), literat, bibliotekarz i sekretarz Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu. Studiował także archeologię.

zumieć się bliżej ze znakomitościami naukowymi, wydrukować memoriał mój i rozestać takowy do rozpatrzenia tym, których sprawa ta obchodzić może. Wypadki wojenne<sup>23</sup> zawiesiły tymczasem wszystkie plany i projekta tak dalece, że aż do tego czasu głucho było w tej sprawie. W tych dniach dopiero odebrawszy kilka egzemplarzy w sprawie Kopernika — odebrałem zawiadomienie od Dr. Libelta, że 7 grudnia będzie walne posiedzenie Tow. Przyj. Nauk w Poznaniu na które zaprasza mnie i obiecuje iż sprawa ta będzie wprowadzona w życie i wykonana. Daj to Boże — ale ja wątpię — cokolwiek jednakże nastąpi nie omieszkam zawiadomić Szanownego i Kochanego Pana. Wpadła mi w tych dniach notatka tej treści, że profesor Oer Theobald, von Freiherr, Członek Akademii w Dreźnie w roku? niedawno przed kilku laty wymalował obraz „Ostatnie chwile życia Mikołaja Kopernika”. Szeroki 6 stóp, wysoki 2 łokcie — 4 stopy, osób na obrazie 6. sprzedany na wystawie w Düsseldorfie, za 100 frydryluidorów [opis taki w notatce po niemiecku...]<sup>24</sup>. Czcigodny Panie — gdybyście mogli dowiedzieć się czy Prof. Oer żyje jeszcze — kto posiada obraz jego — czy sam Oer nie ma czasem szkicu albo fotografii swego obrazu uczyniłbyś mi łaskę wielką — i bardzo wielką. Łasce Waszej zostaję zawsze szczerym i wiernym sługą.

7

K. 148

2 września. Bydgoszcz [1870]

Czcigodny i Najłaskawszy Panie.

Wśród szalonych wrzasków radości tu w mieście dokąd w małych interesach na kilka przyjechałem godzin, piszę tych kilka wyrażań do mego najłaskawszego Pana — raz jeszcze tysiącrotnie przepraszając że wysyłka pieniędzy opóźniona została. Za rozesłanie księgarzom moich „Pamiętek”<sup>25</sup> wielkie składam podziękowanie. Co się tyczy Kopernika — to jak tylko nadeszły mi z Poznania uporządkowane przeze mnie obraz całej tej sprawy tak Wam przyślę natychmiast obszerne materiały — ale kiedy się doprosić nie mogę Małeckiego<sup>26</sup> u którego tkwią te rzeczy. Wzmianka o przykrym położeniu interesów zakładu<sup>27</sup> Waszego wielką przejęło mnie boleścią. Jakto — czy to nowonarodzone dziecię już tak chore — kiedy tak czerstwe było? Przetrzymaniajcie tylko kryzys, a dobrze będzie, boć ofleyna Wasza — bez pochlebstwa mówiąc najpiękniej drukuje — więc szkoda, szkoda by była niesłychana. Polecając się łasce Waszej zostaję zawsze szczerym i wiernym sługą.

8

K. 160

23 grudnia [1870]

Czcigodny i Wielce Ukochany Panie!

Z ukochanym od ludzi dobrej woli, z dostojnym tularzem przy nadchodzących

<sup>23</sup> Mowa o wybuchu wojny prusko-francuskiej w roku 1871.

<sup>24</sup> Tekst niemiecki, mało czytelny.

<sup>25</sup> I. Polkowski: Groby i pamiątki polskie w Rzymie, jw.

<sup>26</sup> Zapewne wzmianka o Wojciechu Małeckim (1839—1891), księgarzu, który pracował w księgarni J. K. Zupańskiego w Poznaniu. W roku 1873 nabył od F. T. Rakowicza księgarnię w Toruniu.

<sup>27</sup> Wzmianka dotyczy drukarni J. I. Kraszewskiego w Dreźnie, w której pisarz od roku 1868 ogłaszał źródła historyczne, pamiętniki, epistolografię oraz różne dzieła współczesnych sobie badaczy i uczonych. W roku 1871 J. I. Kraszewski drukarnię sprzedał Władysławowi Lebińskiemu z Poznania. Por. S. Świerzeński: Działalność edytorska Józefa Ignacego Kraszewskiego, *Księgarz* 1971 nr 4.

Świątach Narodzenia Pańskiego, obyczajem staropolskim, dzieli się oplatkiem biedny tułacz a złomek, Tę odrobinę tułackiego, ale jeszcze polskiego chleba przyjmijcie ukochany Panie, od tego — który na zawsze pozostanie wielbicielem ogromnych prac Waszych.

W sprawie Kopernika ogłoszony konkurs — do którego z pracą moją też stanąć obiecałem. Materiały zdaje się mam wyczerpujące — i zacząłem już ze drżeniem pisać życiorys<sup>28</sup> wielkiego Męża — będę pracował sumiennie, ale czy potrafię to drugie nie małe pytanie — pokaże to czas i sąd kompetentnych sędziów. Uznany za najlepszy życiorys Kopernika postanowił Zarząd Towarzystwa u Was drukować. Najważniejszy z planów moich i projektów aby jednocześnie drukować w francuskim i niemieckim języku biografią Kopernika zwieczniły dla braku funduszy — Zarząd wyświadcza wielką niby łaskę iż autorowi pozwala starać się aby dzieło jego przełożone zostało na obce języki — moja myśl inna była, ja pragnąłem — aby — lę w obcych językach biografią Kopernika rozrzucić prawie gratis w kilkuset egzemplarzach pomiędzy cudzoziemców, aby raz przecie stanowczo zakwestionować fakt narodowości Kopernika. Każdy z Polaków przerzucający się na całkowite wedle planu mego wydawnictwo uznający w trzech językach biografie Kopernika, łatwo mógł w kurs puścić dwie i propagować tym sposobem fakt prawdy. Niemcy na ten Jubileusz też piszą życiorys — i pewnie w bajecznie taniej — a w tysiącach egzemplarzy rozszerzą go po Niemczech całych — i będzie nierówna walka — a my wteży mimo prawdy za sobą słabi będziemy i zwalczani pewnie — co to za wstyd! Pisałem kiedyś do Was Najtąskawszy Panie w sprawie jednego obrazu Kopernika — który malował Oer Theobald, von Freiherr, Professor und Ehrenmitglied der Königl. Kunstakademie Dresden przed kilku laty — w Dreźnie lub Monachium. Śmiem parokrotnie pytać czy nie wiecie gdzieby się o tym dowiedzieć można, kończę polecam się złotemu sercu Waszemu.

P.S. do P. Woronicza<sup>29</sup> pierwszy list pisany po francusku tak samo i drugi z najserdeczniejszymi zaproszeniami. Za nim wolno starać się o pozwolenie dla jeńca u rządu w pierw mieć trzeba zapewnienie czy on sam chce tego. Dlaczego p. Woronicz nie odpisuje nie pojmujemy.

## 9

K. 162

10 stycznia [1871]

Czeigodny i Wielce Ukochany Panie!

Nie mogę sobie w żaden sposób przypomnieć adresu p. Franciszka Dobrowolskiego — a pilny mam list do niego — więc śmiem upraszać najpilniej Drogiego Pana o odesłanie załączonego tu listu. Nad Kopernikiem siedzę i ślęczę ale głowa mi usycha od kłopotu gdy nie mogę rozplątać sieci toruńskich popisanych przez Prowego. W tym tygodniu przyjedzie do mnie Karol Beyer<sup>30</sup> z Warszawy celem

<sup>28</sup> I. Polkowski: Żywot Mikołaja Kopernika, Gniezno 1873. Drukiem Langiego.

<sup>29</sup> Zapewne mowa o ojcu poety, marszałku powiatu nowogrodzko-wołyńskiego, którego córka Zofia była żoną Kraszewskiego.

<sup>30</sup> Karol Beyer (1818—1877), archeolog, fotograf. W roku 1870 założył w Warszawie drukarnię fotograficzną, w której wykonywał reprodukcje metodą światłodrukową. Ogłosił drukiem dzieło I. Polkowskiego: Album dla uczczenia[...] urodzin Mikołaja Kopernika, Warszawa 1873. Wydawnictwo to nie odznaczało się wysokim poziomem artystycznym, pomimo że było bardzo pożyteczne. Prace edytorskie J. I. Kraszewskiego były wykonywane z większym pietyzmem, posiadały o wiele piękniejszą szatę estetyczną i cieszyły się poważnym uznaniem.

ostatecznego udecydowania w sprawie Albumy tak jak radziliście mi, będą miały obrazki — artystyczne ramki — i to i owo, właściwie dodatki. Przy tej sposobności miło mi zapewnić Drogiego i Ukochanego Pana o mojej nieziennej a dozgonnej czci i życzliwości. Sługa i Przyjaciel.

10

K. 164

[1871]

Czcigodny i Wielce Szanowny Panie!

Dawno, bardzo dawno, jak nie kradłem Czcigodnemu Panu, Jego drogiego czasu, dziś jednak okoliczność pewna zmusza mnie przerwać Wasze długie milczenie. W liście Waszym Najdroższy Panie z 22 listopada 1870 r. miałem obiecać, że drukarnia Wasza około nowego roku zrobi spis dokładny rozestanych egzemplarzy „Grobów”. Oczekując na tę obietnicę nie przypominałem jej ale dziś muszę koniecznie Was prosić o to, bo nikt dotąd ani grosza nie dał i żaden z księgarzy żadnego nie przysłał rachunku. Proszę więc Was Czcigodny Panie o doniesienie komu są wysłane „Groby” moje i ile egzemplarzy i jak się mam upomnieć o zwrot onych — lub pieniądze i ile mam żądać za egzemplarz od księgarzy.

Co się tyczy sprawy Kopernikowej i pism, wiecie co się dzieje. Prenumerata słabo idzie, impetu nie ma, a Beyer ślicznie fotodrukuje i woła o pieniądze. Życiorys Kopernika przeze mnie napisany będzie miał 30 arkuszy druku czytają go już 4 miesiące jaki sąd wydadzą nie wiem — nie mogę się nawet dowiedzieć. O innych pracach jako ojca literatury radzę się Was w jednej rzeczy. Niezależnie od wydawnictw T.P.N.P. na swoją rękę podjąłem i przygotowałem do druku dwa tomy „Kopernikijanów”, których spis<sup>21</sup> przesyłam Wam Czcigodny Panie z gorącą prośbą o zdanie Wasze. Co sądzicie o tej kolekcji. W tych dniach zapewne będzie ogłoszony drugi projekt dla innego wydawnictwa także gotowego do druku. Przedruk „Kroniki” Wapowskiego<sup>22</sup> z „Kroniki Świata” Bielskiego z 1550 — z życiorysem Wapowskiego i notami, to też mój zamiar — w końcu mego projektu proszę kompetentnych aby stanowczo orzekli co trzymają o tym zamiarze i podnieśli te kwestie w pismach. A kto ze wszystkich kompetentnych najkompetentniejszy jest? jeżeli nie Wy mój Najzaczynniejszy Panie! Nie trzymam „Kraju”<sup>23</sup> bo ubogi jestem a mego Grafa nie mogłem namówić, więc jeśli słowo o tem wymienić wydawnictwie raczycie napisać, polecicie łaskawie numer ten wysłać z redakcji. Czy do Drezna miał kto przysłane bilety prenumeracyjne na wydawnictwo Kopernikowi? Czy Wy Najmilszy Panie macie już bilet? czy by nie przysłać Wam i jeszcze i parę dla Waszych przyjaciół? O odesłanie spisów „Kopernikijanów” upraszam. Niemcy dotąd nie turбую mnie

<sup>21</sup> Spis zawartości „Kopernikijanów” nie został dołączony do korespondencji I. Polkowskiego. J. I. Kraszewski zapewne odesłał ten spis Polkowskiemu.

<sup>22</sup> Bernard Wapowski urodzony w drugiej połowie XV wieku, zm. w 1535 r. Napisał „Kronikę od początków Polski aż do r. 1535”. Z rękopisu części pierwszej sięgającej do roku 1380, którego dotychczas nie odnaleziono, korzystał Marcin Bielski w swojej „Kronice Wszystkiego Świata”. Kraków 1551. Mikołaj Malinowski (1799—1865), historyk i wydawca, przetłumaczył Kronikę B. Wapowskiego (trzy tomy). Wilno 1846—1849. W dalszym ciągu korespondencji jest mowa o Aleksandrze Przeździeckim (1814—1871), historyku i wydawcy „Dziel Kadłubka” (Warszawa 1862) oraz czeskim pisarzu i wydawcy źródeł z XVI w. — Karolu Franciszku Zappie (1812—1871).

<sup>23</sup> Kraj — tygodnik polityczno-społeczny redagowany i wydawany przez Erazma Piltza w Petersburgu. Kraszewski w tym czasopiśmie zamieszczał „Listy” i artykuły.

i nie nakazują wyjeżdżać, może mi się uda pozostać. Ściskam przyjacielską dłoń Waszą stokrotnie — cześć i pozdrowienie. Wasz sługa dozgonny.

Może Wam nie nadesłano biletu więc przysyłam jaki bądź — szczęśliwy, że Wy przeze mnie nabędziecie. Powinniśmy Was prosić abyście tak przyjęli, ale nie chcieli mnie słuchać, tamci tę rzecz urządzili i mnie także bilet zapłacić kazali.

## 11

K. 178

28 maja [1872]

Czcigodny i Najszanowniejszy Panie!

Jak zawsze, tak i dziś z lubą radością odebrałem pisma Wasze — zasmucony niemocą Waszą modliłem się już i pomodłę jeszcze aby Wam Pan Jezus dał zdrowie długie jeszcze i czerstwe. Interes książkowy „Grobów” mam nadzieję, że się wyprostuje, kontent jestem że Żupańskiemu posłano z rozkazu Waszego 200 ex. bo najłatwiej mi będzie uregulować z nim rachunek. Ale to ma czas. Zawadzające pozostałe w księgarni egzemplarze, jak polecicie wysłać bardzo się temu ucieszą (Bromberg Bahnhof — Restante) co się tyczy „Koperniciana” jednocześnie z listem do Was wysłałem manuskrypta księgarzowi i drukarzowi Langiemu do Gniezna a że mi obrachował za dwa tomy za wiele, umyśliłem więc na trzy rozdzielić 8 à 25 do 30 arkuszy druku, egzemplarzy co najwięcej będzie 400 tylko pójść może i musi do Warszawy. Że to będą rzeczy powtarzające się, znane już, drukowane to ja wiem dobrze, bo oprócz aktów toruńskich dotyczących się pomnika — kilka listów i kilka prac moich specjalnie obrobionych, inne rzeczy były ogłaszane drukiem — Zaprawdę nie wszystkie kwalifikują się do powtórnej edycji, nie nauczą niczego — ale zostaną dowodnym dokumentem; Kto? kiedy? i co pisał o Koperniku po polsku. To jest myśl moja wyrzuciwszy np. takiego Mostowskiego wyraźnie 30 wierszy zawierający zyciorysik Kopernika nie bym nie zyskał, a ktoś mógłby powiedzieć, że to nie komplet, bo to było drukowane o Koperniku po polsku dla tych przyczyn zostać muszą i Skimborowicza przy każdym artykule będą noty moje, które niejedną rzecz objaśnią. Co się tyczy łacińskiego tekstu od tego odstąpiłem.

1° dlatego że to miała być wyraźnie li polska edycja.

2° to wszystko co pisał Kopernik zamieszczono w polskim i łacińskim języku, w edycji Warszawskiej 1854 r.

3° że w notach cytując gdzie się znajdują oryginały łacińskie, odpisy wierszy, druki każdej litery Kopernika, tym którzy pożądają oryginałów znajdują je — podług wskazówek Koperniciana — przeznaczyłem dla tych głównie co nie umieją po łacinie, więc drukować dla nich tekst łaciński na niewiele się przyda.

Więc Najukochańszy Panie, wejdźcie łaskawie w myśl moją i nie potępiajcie — bo ta jaką Wy macie i moją była pierwotnie — ah ten kto mi sekretnie chce opędzić kosztu druku pierwszego tomu i który zna już plan cały zastrzegł sobie tylko tekst polski — Jeśli mi P. Bóg życia i zdrowia udzieli — wydrukuje się na 19 lutego 1873 r. „Koperniciana” już nie dwu tomowe, ale trzy tomowe, to ja zbiorę elegancki poprawny tekst łaciński i wydam osobno to wszystko co Kopernik pisał oprócz naczelnego dzieła de „Revolutionibus” — więc nie gańcie mnie Najdroższy Panie — bo tylko nudzić Was nie chcę więcej się tłumaczący. Malinowski wytłumaczył fragment „Kroniki” Wapowskiego od 1380 do 1463 i zawarł to w 3 tomach, pozostało w manuskrypcie do wytłumaczenia od 1463 do 1536. Chcąc tego dokonać, trzeba mieć manuskrypt, tych samych co Malinowski w tłumaczeniu trzymać się zasad. Objaśniał

notami i dodał obiecane skorowidze, osób — miejsc — rzeczy, to wszystko nie zmieści się w trzech nawet tomach — o pierwszych trzech, które wyszły przed 25-ciu laty już mało kto pamięta. A nowo wydanych, ten nie kupi co nie ma pierwszego, zresztą, mówiono mi, że to rzeczy drogie — a dużo jest bez wartości — ale może źle ich sformowano. Gdybyście Najdroższy Panie wskazali miejsce terażniejszego pobytu córki S. P. Malinowskiego i łaskawie zarekomendowali a możliwą rzeczą było nabycie szacownych zbiorów jego, może by udało mi się nabyć je dla braci Skórczewskich. Otóż wiedząc że to dalekie i długie rzeczy z Malinowskim, postanowiłem i zrobiłem to pracując urywkami lat 3 i mam gotową „Kronikę” Wapowskiego tak jak jest w pierwszej edycji „Kroniki Świata” Bielskiego. Co za wytworny, co za wyborny to język — rozkochać się w nim dprawdy. Tak dziś nie piszą. Na tę „Kronikę” od kogóż innego znowu znajduję pozew na druk. Jeżeliby się udało nabyć po Malinowskim manuskrypt Wapowskiego — to moja byłaby myśl taka — żeby to wydał jaki możny pan — tj.łożył koszta na druk, albo li w tekście łacińskim — albo li w polskim tylko, bez tych olbrzymich objaśnień jakże porobił Malinowski których trzy razy tyle co tekstu — albo łaciński i polski, albo każdy osobno jak to uczynił Wielkiej Pamięci Przeździecki z Kadłubkiem — a Wy teraz Najgodniejszy Panie przypominacie mi Zappa. Mój Boże czy my też kiedy dojdziemy do tych piękności. Wynudziłem Was Najdroższy Panie, darujcie — przebaczcie — i pozwólcie, że ścisłając z miłością dłoń Waszą, wyrażam Wam najgłębszy szacunek, cześć i pozdrowienie. Sługa Najniższy.

## 12

K. 190

Gniezno 3 lutego [1873]

Czcigodny i Wielec Ukochany Panie!

Wasze drogie mi jak zawsze pismo ucieszyło z jednej strony, bardzo a bardzo zasmucilo z drugiej okropnie. Boże Mój Kochany, dajże Wam co prędzej najczerstwiejsze zdrowie, a Wy Najdroższy Panie, na miłość Boga szanujcie się i nie marnujcie kochanego zdrowia takimi posługami, które pojedynczym ludziom czynić należy. Czyż to się godzi byście Wy aż w piecu palili! toż to tysiąc ludzi iść powinno na wybiegi i służyć Wam, a jeszcze by się nie odplacili za służby Wasze nieocenione. Nim dostałem list prałata, który tu w oryginale załączam, telegrafowałem o manuskrypt, bo tylko do czwartku zabawię — jeśli przed odebraniem listu wysłaliście na moje ręce, natychmiast takowy oddam prałatowi jeśli czekaliście na list, ponieważ prałat prosi o przysłanie na jego ręce, uczynicie jak chcecie — mnie byłoby przyjemniej gdybym ja wpierv dostał — to opus. Martwi mnie że Wam niepodobają się fotodruki<sup>31</sup> a ja tak cieszę się nimi z wyjątkiem dwóch — Lessera i Nagrobka Toruńskiego. Oryginał pierwowzoru narysowany węglem na bibule nie mógł wyjść z pod prasy lepiej — objaśni się też tę jego brzydotę — drugi, dla ciasnoty w jakiej był zdjęty, krzywy jest, ale inaczej nie można było zrobić. Falki rysowałem w Paryżu u X-cia Wł. Czartoryskiego. Dla Was mam naturalnej wielkości fotodruk — prześle takowy z domu Ghirlandajo (?) jest zamiast Stöfflera w Oleszczyńskiego

<sup>31</sup> Mowa w tym liście o wykonaniu poszczególnych plansz do dzieła „Album” [...] w czterechsetną rocznicę urodzin Mikołaja Kopernika. Warszawa 1873. J. I. Kraszewski zwracał w swoich listach uwagę Polkowskiemu na brak staranności Beyera przy odbijaniu portretów i pamiątek Kopernika w tym wydawnictwie. Na łamach prasy propagował „Album” i zachęcał społeczeństwo do nabywania go przez prenumeratę.

obrazku tak żądano koniecznie. A portret Ojca astronoma<sup>35</sup>, a facsimile przedrukowany — czy Wam się nie podobają, ja się delektuję nimi — i Wy Najdroższy Panie rozpatrzywszy się bliżej nie będziecie ich ganić — pokochajcie ten wynalazek, choćby dlatego, że to trwały będzie jak druk — i dlatego ma wyższość nad fotografią. W sobotę ukończono druk Kopernika<sup>36</sup>, posyłam Wam egzemplarz, jest to kontrabanda bo w świat pójdzie dopiero 19 lutego — Nie gniewajcie się na mnie że nie u Lebińskiego<sup>37</sup> drukowałem — przeróżne okoliczności zmusiły mnie że w gnieźnieńskiej oficynie tłoczono moje miserne opus I tom „Kopernikijana” — już wyszedł, ale nie mam go tu. Z domu Wam przysłę, drugi jest w druku, trzeci wyszykowany do druku. Co do „Grobów” moich — przebaczone mi że śmiałem przypomnieć. Jeżeli oprócz Zupańskiego<sup>38</sup> żaden z księgarzy nie postać egzemplarzy — to rachunek z tej książki łatwy. Ołóż wielce upraszam Ukochanego Pana o przysłanie pozostałych do Gniezna do Langiego. Kończę blagając Was, szanujcie nieoszacowane zdrowie Wasze, a ja modlić się będę by Wam Bóg dał najczerstwiejsze zdrowie. Ściskam serdecznie dłoń Waszą. Cześć szacunek i przywiązanie dożgonne załączam.

U P. Langiego<sup>39</sup> znalazłem jeden egzemplarz „Kopernikijanów”, śle go więc nie gorszeć się że nie usłuchałem rady Waszej, iż tekst łaciński opuściłem, nie mogłem.

Najdroższy i Czcigodny Panie,

Z Waszym drogim i kochanym listem, odebrałem z Krakowa list od kogoś, w którym mi piśze, że p. Lepkowski<sup>40</sup> wyraził się o całym wydawnictwie naszym że jest ładaco — miserne, nie nie warte, że ani się umywa do tego co napisał Zebrański<sup>41</sup>: „Bibliografia piśmiennictwa polskiego z działu matematyki” — ani do tego co Hipler wydał: „Spicilegium Copernicanum”<sup>42</sup>. Łatwo więc pojmiecie Najdroższy Panie, że szczere słowo listu Waszego było mi balsamem po ciężkiej ranie tak uzdrawiającym jak tylko sobie życzyć bym mógł. Niech Wam Bóg zapłaci za to! O biedacy w Krakowie i Galileo! jakie wy partykularze za nim teraz na ostatni Wasz dopisek odpowiem muszę zacząć ab ovo. Po mojej mowce<sup>43</sup> w Toruniu w lutym 1870 r. pierwsze zebranie się Komitetu Kopernikowego było w Bydgoszczy w maju t.r. Na moje propozycje aby w sprawie życiorysu był ogłoszony konkurs,

<sup>35</sup> Mowa o portrecie Mikołaja Kopernika — ojca astronoma; znajdował się on w zbiorach J. I. Kraszewskiego i został przez pisarza ofiarowany do Muzeum Kopernika w Rzymie.

<sup>36</sup> Mowa o „Żywocie Mikołaja Kopernika” pióra I. Polkowskiego.

<sup>37</sup> Władysław Lebiński (1840—1907), dziennikarz, od roku 1871 prowadził w Poznaniu drukarnię zakupioną od J. I. Kraszewskiego.

<sup>38</sup> Jan Konstanty Zupański (1804—1833), księgarz, nakładca, posiadał księgarnię nakładową w Poznaniu, drukował dzieła J. I. Kraszewskiego.

<sup>39</sup> Jan Bernard Langie (1817—1881), księgarz, wydawca, Od roku 1849 posiadał drukarnię w Gnieźnie, w której ogłaszał drukiem dzieła I. Polkowskiego.

<sup>40</sup> Józef Lepkowski (1826—1894), archeolog, badacz sztuki, konserwator zabytków w Krakowie i Galicji. Korespondent J. I. Kraszewskiego.

<sup>41</sup> T. Zebrański: Bibliografia piśmiennictwa polskiego z działu matematyki, fizyki oraz ich zastosowań. Kraków 1873.

<sup>42</sup> F. Hipler: Spicilegium Copernicanum. Braunsberg 1873.

<sup>43</sup> I. Polkowski: Słów kilka w sprawie uczenia Mikołaja Kopernika, Poznań 1870. Nakładem autora, Czcionka Deckera.

Libelt odpowiedział stanowczo że to na nic się przyda i na dowód przytoczył konkurs Cieszkowskiego — Historia Włościan<sup>44</sup> — wymogli więc na mnie, że czy będzie konkurs czy nie, ja podejmę się napisać życiorys — Konkurs rzeczywiście ogłoszono, ale niestety nikt nie stanął w zawody — 1 stycznia 1872 r. złożyłem manuskrypt, w tydzień odpisał mi Libelt tak pochwalnie, że praca moja tak wyborna, że przeszła nawet oczekiwania jego — potem oddano manuskrypt Komisji do rozpatrzenia i ocenienia. Komisja tak samo pochlebnie się wyraziwszy — na wniosek P. Feldmanowskiego, że manuskrypt przechodzi zakres oznaczonych arkuszy — w konkursie prosiła mnie abym trzy rozdziały opuścił, a mianowicie treść dzieła Mikołaja Kopernika: „De revolutionibus”. Zgodność nauki Kopernika z Pismem Sw. Autorowie pro i contra nauce Kopernika. Te trzy rozdziały wyniosłyby druku arkuszy 8—10. Niechętnie ale uczyniłem to — odesłano mi manuskrypt, wyciąłem te rozdziały i w miesiąc odesłałem manuskrypt, było to w lipcu w r.z. Pracę moją raz jeszcze miał przejrzeć Zarząd Towarzystwa Przyjaciół Nauk — następnie raz jeszcze oddał do opinii Wydziałowi Historycznemu. Czy nie pilno im było, czy też inne były powody, jakie nie wiem, dość że to przeciągnęło się do października. Tymczasem z Wydziału Historycznego ubył P. St. Koźmian i wybrano nowych ludzi. Na raz chciało mieć nieszczęście takie zdarzenie, 3 października wykopano w Głębokiem<sup>45</sup>, monety polskie z czasów Mieszka III, ja o tem dowiedziałem się 12 października natychmiast więc pojechałem na miejsce, tam upewniono mnie że połowę piąćdziesiątów z wykopaliska ma hr. Wąsowski, połowę drugą P. Radoński, a część jakaś jest między ludźmi, od tych ostatnich włócząc się od chałupy do chałupy wykupiłem za znaczną sumkę paręset sztuk. Następnie z P. Radońskim w taki wszedłem akord — zwrócić mu to co on dał a za znalezione piąćdziesiątki dam mu prezentów i medali w wartości stu dolarów — i oddzielną jedną cząstkę dla niego, drugą dla Tow. Przyjaciół Nauk, trzecią dla Muzeum w Raperswilu, a resztę dla siebie czyli raczej dla lubostrońskich nabywcy zbiorów, obdzielając i innych nimi znalazców. Stało się to wszystko jak najlegalniej, jak najformalniej w dzień biały. Cząstka przeznaczona dla Towarzystwa gdy doszła rąk P. Feldmanowskiego — wpadł w furię — i począł wygadywać na mnie nieskromne rzeczy. Przyjechałem do Poznania 3 listopada widząc się z nim w obecności innych osób, zaczyna być dla mnie niegrzecznym, niegrzecznie się wyrażać — objaśniam go — mówię, że na drugi dzień po znalezieniu piąćdziesiątów P. Radoński przesłał mi sztuk 30 — że miał wszelkie pole uprzedzić mnie — że ja najlepiej te rzeczy nabyłem. Nic to nie znaczy u niego. Gdy więc był ciągle niegrzeczny, musiałem mu być wypowiedzieć słowa prawdy, stanowisko moje kapłańskie i czyn dokonany, najszlachetniej nakazują Panu — szanować mnie a nie ubliżać mi — waszemu niedbalstwu przypisacie to, że nie wy, a ja posiadam monetki, z których w danym czasie naukowy zrobię użytek — to mnie rozirytowało a jego rozgniewało najokrutniej. Na drugi dzień była Sesja Wydziału Historycznego — z ludzi złożona takich, którzy na oko nie widzieli manuskryptu mego P. [Feldmanowski] przedstawivszy tymże że Zarząd Towarzystwa w przyznaniu premii 500 talarów żąda decyzji Wydziału Historycznego — i dodawszy że dzieło moje nie odpowiada warunkom konkursu — wyrwawszy jakąś niekorzystną recenzją któregoś referenta przyczynił się do tego znakomicie, że Wydział Historyczny

<sup>44</sup> August Cieszkowski (1814—1894), filozof, poseł na sejm pruski od r. 1857. Członek Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu i pierwszy jego prezes od roku 1867. W r. 1870 założył wyższą szkołę rolniczą, pisał na tematy polityczne i społeczne włościan w zaborze pruskim. Tu mowa o bliżej nieznanym rękopisie A. Cieszkowskiego.

<sup>45</sup> I. Polkowski: Decouverte à Głębokie des monnaies polonaises du Moyen-age. Gaesen 1876.



nie czytając kartki jednej z pracy mojej zadekretował, że odmawia mi premii, którą przedtem w lipcu zarząd był mi przyznał piśmiennie. Dowiadując się o tym Libelt, najrozpaczliwszy i tłumaczący list pisze do mnie, co się stało i zaklina aby się nie gniewać itd. proponuje aby swoim kosztem drukować dzieło i oni nabędą placąc po talarze za egzemplarz. Nie o pieniądze mnie chodziło bo tych nikt mi nie zwróci, które wydałem, nie o upokorzenie — ale by Niemcy nie triumfowali — z naszej niezgody — choć bez tego i tak się nie obyło — zgodziłem się na propozycję Libelta i w grudniu dostawszy książki, wydrukowałem — 1 lutego posyłam takowy Tow. Przyjaciół Nauk — i żądam dotrzymania umowy, przesłania księgarni Langiego za druk i papier 678 talarów — za tysiąc egzemplarzy, a nie 322. Pan Feldmanowski odmawia i robi zarzut, że książka moja nie przejdzie przez cenzurę ani pruską ani ruską — i proponuje walnemu zebraniu nabyć od P. Callier monografię Wolyńskiego<sup>46</sup> i tą rozesać prenumeratom, w miejsce mego życiorysu. Jakimś przecuciem wiedziony dnia którego ostateczna miała zapaść decyzja przyjechałem do Poznania. Pocziwy P. Franciszek opowiada mi to i powiada że są jakieś okropne miejsca „jedno o przelewie krwi” str. 4 drugie o Lutrze str. 209. Biegnę po książki, wskazuję — że tu nie przecie nie ma. Walne zebranie się odbywa, inkryminowane miejsca każą przeczytać, P. Feldmanowski czyta i wszyscy śmiechem okrywają obawę — wotują za moją książką, nie Wolyńskiego — czemu rozgniewany P. Feldmanowski do dymisji się podaje nie przyjeżdża\* do Torunia — i historie wyrabia. Uroczystość<sup>47</sup> odbyła się — czy on sam uczuł niesprawiedliwość względem mnie — i podle swe postępowanie — czy inni głowę mu zmyli — dość że gdy przyjechałem do Poznania 4 marca z przeprosinami wielkimi występuje — i tłumaczy się że on nic nie zawinił. Nie cieszyć się z tego, ale litować i śmiać musiałem — a co do gniewu lub przebaczenia, to aści o pierwszym ni drugim mowy być nie może, bo skoro nie było 1-o nie będzie drugiego. Pisze o tym do Was boście żądali, ale Wam tylko, a dlatego byście się przekonali jaka mnie boleść dotknęła. Wyższy byłem nad nieszczęście, dokonałem z wysiłkiem zdrowia, uczuć i obowiązków, co i jak mogłem a choć mnie bardzo ranili i ziomkowie i Niemcy szydzą, że nie dostałem premii — znoszę to z pokorą. Co za dziwna logika, przyznano wpierv premią prawnie urzędowo — potem odmówiono — potem przyjęto dzieło jako odpowiadające celowi! Bóg z nimi! W tej chwili odbieram Tygodnik Ilustrowany<sup>48</sup> i widzę że P. Feld[manowski] rehabilituje się względem mnie. Jednocześnie posyłam Wam broszurę<sup>49</sup>. Pozdrowienia cześć i szacunek najgłębszy Wasz do zgonu.

14

K. 193

[1873]

Mój Najdroższy i Czcigodny Panie.

Przesyłam Wam egzemplarz wydawnictwa bez tablicy III; Matejki — bo nas zawiódł, będziemy ją mieli za miesiąc dopiero. Jeżeli wolno nie prosić już, ale błą-

<sup>46</sup> A. Wolyński: Kopernik w Italii czyli dokumenta italskie do monografii Kopernika. Poznań 1873.

<sup>47</sup> Mowa o obchodach jubileuszowych ku czei M. Kopernika w Toruniu 19 lutego 1873 r.

<sup>48</sup> H. Feldmanowski: Ksiądz Ignacy Polkowski jako promotor jubileuszu Kopernikowego. *Tygodnik Ilustrowany* 1873 nr 271 s. 117—118.

<sup>49</sup> I. Polkowski: Czterowiekowy jubileusz urodzin Mikołaja Kopernika w Toruniu, dnia 19 lutego 1873 r. Nakładem Komitetu Kopernikowskiego. Drukiem J. B. Langiego. Gniezno 1873.

gać o recenzję „Zywota”, wielce, wielce się ucieszę, jeśli prześlecie do „Dziennika”. Kierownictwo Albumowe moje tu było — i opisy moje, że zimne i odpychające dla Was to nie mówcie, zresztą było tak tanio; 6 talarów za wszystko, nie mogli lepiej, druga edycja będzie lepsza, tu taniość mnie też dała się uczuć, nie tylko nie wróciły mi się wydatki, ale haniebna dziura zrobiła się w kaletce mojej. Przesyłam Falek i dwa jeszcze fotodruki — ciekawe. Manuskrypt Ks. Walkowskiego<sup>20</sup> odebrałem dzięki Wam za to. Jeżelibyście uznali jako taką pracę moją może by warto nadmienić, że na język niemiecki trzeba ją przetłumaczyć. Myłki druku edycji nie będzie i jednej. Zwróćcie uwagę na czas druku i na oddalenie moje i chorobę w grudniu a dużo przebaczycie. Że jak najgrubszej niewdzięczności doznałem nie od Towarzystwa Przyjaciół Nauk ale od jednego intryganta nie chcę o tym mówić, bo to zaraz boli. Że na koszt posyłam darujecie bo dziś wyprawiam jeszcze 50 paczek. Interes co do prenumeratorów powiódł się świetnie — biliśmy wszystkiego tylko po 1000 teraz zdwoiła się ta liczba, druga edycja robi się na gwałt. Bóg z Wami, życzę Wam jak najlepszego zdrowia i o to Pana Boga gorąco proszę. Ścisnącąc zaciąg i czcigodną dłoń Waszą pozostaje bardzo kochającym.

15

K. 170

Lubostroń 2 stycznia [1875]

Czcigodny i Przeznaczony Panie!

Na list mój ostatni z 21 października z upragnieniem oczekiwałem rozkazu, jaki mam posłać materiał o Benedyktynach — snuć te z którymi ofiarowałem się nie były Wam potrzebne. Wyrok<sup>21</sup> wydalenia mego z Niemiec wstrzymany w marcu, teraz zapadł stanowczy. Najusilniejsze starania najbardziej wpływowych osób na nie pomogły. Wydalono mnie jedynie za przestępstwo prasowe w wiadomej sprawie Kopernika. Bolesny to cios dla mnie, tym boleśniejszy że mi przerwano ważną pracę. Zabrałem się do katalogu prałatów i kanoników gnieźnieńskich<sup>22</sup> — i zebrałem materiały do 1000 z górą osób — dziś mozolna robota w połowie dopiero dokonana — bezużyteczną zostanie. Kiedy list ten odbierzecie Czcigodny Panie już mnie nie będzie w lubym ustroniu, rano jutro wyjeżdżam i to tymczasem do Krakowa. Czy pozostanę tu sam jeszcze, nie wiem, mieszkanie moje będzie „Dworek pod Kapucynami”. Spowiadając się Wam z smutku mego z Nowym Rokiem tysięczne śię życzenia wszelkich pociech — a nade wszystko najczerstwiejszego zdrowia i życia najdłuższego. Wasz dozgonny wielbiciel i sługa.

16

K. 196

9 marca [1875]

Dostojny i Wielce Czcigodny Panie!

Jednocześnie z przesyłką Waszą — i Waszemi darami za które najserdeczniejsze składam podziękowanie — przystano mi z drukarni broszurę moją, opis manuskryptu

<sup>20</sup> Wzmianka ta dotyczy bliżej nieokreślonego rękopisu księdza Józefa Walkowskiego (1802—1865), literata i kanonika gnieźnieńskiego.

<sup>21</sup> Por. „Proces ks. Jazdzewskiego i współników”. *Gazeta Toruńska* 1874 nr 213 s. 27, z dnia 17 września.

<sup>22</sup> I. Polkowski: *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od r. 1000 aż do r. 1821*. Opracował ks. Jan Korytkowski. Poznań 1885.

Zywota Ojca Amandusa<sup>53</sup> — posyłam więc ja Czeinajgodniejszy Panie z serdeczną i gorącą prośbą o słowo jakie, co Wy sędzicie o opisanym przeze mnie manuskrypcie — i o radę co z niem mam zrobić. W przedostatnim liście wspomnieliście<sup>54</sup> moi Najdrożsi że oburzeni jesteście i zgorzeleni rezultatem procesu mego. O Bóg Wam wielki zapłać za współzucie. Wasze złote serce pociechą jest w nieszczęściu mojem. Proces przegrany martwi mnie ale złe serce ludzi bardziej jeszcze a kiedyście mnie zaczepili o to — to Wam powiem prawdę dlaczego mnie ukarano — oto dla tego że wszyscy współobwinieni<sup>55</sup> ze mną publicznie wszelkiego współudziału wyparli się i na mnie jedynie winę zwałali — gorzej przed terminem namawiali mnie abym dobrowolnie kraj opuścił — abym nie stanął na termin, bo mnie tak osądzić mogą że mnie Moskwie wydadzą — i bezczelnie proponowali mi to nie tylko słowy ale listownie. List ten chowam nie produkuje się z nim, ni chwając a i Wam mówię sub rosa. Obecnie sprawa moja w apelacji — adwokat pociesza mnie że wygram ale ja wątpię — bo czasy dziś są takie, że ja przegrać muszę. Ks. Jażdżewski<sup>56</sup> w obronie swojej — żądał dowodów, że to, co ja wydrukowałem on rzeczywiście powiedział — tego nikt nie mógł dowieść, a tym mniej ja — Mnie więc złapali za to, że wydrukowałem i skazali na grzywny. Zarzutów było wiele w skardze prokuratora ale wszystkie szczęśliwie obronione zostały, na obronę tylko jednego frazesu nie zgodzili się sędziowie: nasz język ojczysty, (co w nim tyle areydział swej myśli pisarze nasi złożyli, który uroczym dźwiękiem swoim, tyle pokoleń zdołał i krzepił) po barbarzyńsku wypędzony z urzędu, szkoły, rodziny a nawet z kościoła. Otóż za te słowa Jażdżewskiego wydrukowane, przeze mnie — mnie tylko w 1-ej instancji skazano na grzywny! Panie odpuść im — nie zabieram Wam więcej czasu. Dostojny Panie, lżej mi gdym się uskarżył przed Mężem którego współzucie wyższe jest dla mnie nad boleść samą. Obecnie siedzę nad mozolną robotą, nad opisem<sup>57</sup> wykopaliska monet Mieszka III, klisze już mam porobione — więc jak ukończę opis, pójdzie rzecz do druku. Lasce i dobroci Waszej, polecam się, pełen czci i szacunku. Sługa najniższy.

17

K. 200

2 kwietnia [1875]

Czcigodny i Wielce Niezmienny Panie!

Dziś po odebraniu listu Waszego odpisałem obszernie wedle zlecenia. Powołując się na dzieło moje str. 133, wyjątkami z Hiplera str. 18 i 19 i z innych objaśniłem.

<sup>53</sup> I. Polkowski: Żywot ojca Amandusa, bł. Henryka Suso, zakonu św. Dominika z kodeksu XVI w. wydał... Odb. t. III Sprawozdań Komisji Języka Akademii Umiejętności. Kraków 1884.

<sup>54</sup> J. I. Kraszewski na łamach prasy ukazującej się w zaborze rosyjskim i pruskim bronił I. Polkowskiego, na ile mu tylko na to cenzura pozwoliła, niejednokrotnie czynił aluzje które oświetlały flo działalność I. Polkowskiego podczas terroru Bismarckowskiego oraz poczynań Hakaty. W obronie Polkowskiego pełniej wypowiedział się na łamach prasy galicyjskiej.

<sup>55</sup> Na ławie oskarżonych oprócz I. Polkowskiego zasiadli: ks. Ludwik Jażdżewski, Ludwik Śląski z Trzebeza — członek Izby Panów i Reichstagu, Emil Czarliński — urzędnik Banku w Toruniu, Władysław Radkiewicz, Emil Donimirski i J. B. Langie.

<sup>56</sup> Ludwik Jażdżewski (1838—1911), ksiądz, doktor teologii, polityk, wielki patriota, w roku 1863 profesor Katolickiej Akademii Duchownej w Warszawie. Kaznodzieja przy katedrze św. Jana w Warszawie. W roku 1863 wygłosił przemówienie o powstaniu, za które został wydalony z zaboru rosyjskiego. W latach 1864—1865 przełożony misji polskich w Londynie, w roku 1872 poseł do parlamentu niemieckiego i sejmu pruskiego, słynny krasomówca walczył z terrorem Bismarcka i Hakatą.

<sup>57</sup> Wzmianka zapewne o pracy I. Polkowskiego: Dawne monety polskie dynastii Piastów i Jagiellonów. Cz. II. Kraków 1885.

Wynaleziony dokument Kopernika nie zdaje mi się pewnym, bo Kopernik dopiero w 1495 r. prosił o pozwolenie kapituły aby mógł jechać do Włoch, uczyć się medycyny. Dzieło moje str. 154 przy tej sposobności miło mi załączyć życzenia Świąt najweselszych i wyrazić najgłębszą część i uwielbienie Wasz sługa.

18

K. 198

12 kwietnia [1875]

Czcinajgodniejszy Panie.

Druk trzeciego tomu materiałów do żywota Kopernika przeciągnął się aż dotąd. Wy dostojny Panie byliście pierwsi którym donosiłem przed kilku laty o zamierzonym druku materiałów owych, pozwólcie więc, iż Wam śię te książki z najserdeczniejszą prośbą o łaskawe przyjęcie onej a jeśli Was tym nie obrażę, jeśli drogiego nie zabiorą czasu, błagam przyjmijcie łaskawie z tomu 3, tu poraz pierwszy ogłoszone materiały i słówko jakie do „Dziennika”<sup>58</sup> raczcie napisać za co wielbiel Wasz pozostanie dla Was najwdzięczniejszym dłużnikiem.

19

K. 176

19 kwiecień [1875]

Czcigodny i Wielce Ukochany Panie!

Wiadomo jest Ukochanemu Panu, iż hr Józef Krasziński<sup>59</sup> pisał obszernie pamiętniki czasów swoich, manuskrypta jego znajdują się w Radziejowicach w Królestwie — a jest tego aż 16 woluminów in 4-o. Z tych pamiętników Kraszińskiego przed 20 laty zrobił obszerny skrót, dr. Reuttowicz zmarły przed 10 laty. Manuskrypt Reuttowicza dano mi, zlecając ogłoszenie takowego drukiem. Strawiłem wiele czasu i napsulem oczu nie mało odczytując bajecznie drobnym pismem kreśloną księgę — z której wiele rzeczy musiałem być opuścić; między innymi cały ustęp Reuttowicza jako obraz bardzo namiętny skreślony piórem w żółci maczanym. Wstępnie tym, który absolutnie opuszczam jest lista 200 imion tych którym po upadku Ojczyzny rozdano dobra narodowe. Z opisem tym ja nigdy i nigdzie nie spotkałem się, a ponieważ nikomu nie znane są lepiej szczegóły epoki tej ja Wam Najuczciwszy Mężu śmiem przesłać Wam w oryginale spis rzeczony z najpokorniejszą prośbą o łaskawe przejrzenie takowego i objaśnienie mnie czyli on gdzie drukowany nie był i czy absolutnie sprawiedliwy jest. Na mnie w ostatnich czasach ciężkie spadły zmartwienia, publikowano mi wyrok Naczelnego Prezesa, że mam w 14 dniach opuścić państwo niemieckie za to, że publikowałem broszurę „Czterowiekowy Jubileusz Kopernika” za którą wyrokami sądu skazanym był na grzywny i koszta procesu. Przyjaciele moi wielkie robią starania o cofnięcie dekretu — ja słabą mam na-

<sup>58</sup> J. I. Kraszewski: *Kopernikijana* czyli materiały do pism i życia Mikołaja Kopernika zebrał ks. Ignacy Polkowski. Tom I i II Gniezno 1873 r. T. III Gniezno 1875. *Dziennik Poznański* 1876 nr 100.

<sup>59</sup> Józef Krasziński (1783—1845), senator, kasztelan Królestwa Polskiego, literat, mieszkał w Warszawie albo w pobliskich Radziejowicach. Od roku 1838 pisał na podstawie własnych notatek „Pamiętniki czyli wspomnienia i znaczniejsze wypadki życia mego”. Rękopis zawierał 18 tomów i obejmował lata od roku 1783 do roku 1841. Z tej spuścizny rękopiśmiennej (zniszczonej w czasie II wojny światowej) wydał fragmenty dr F. Reuttowicz pt. „Pamiętniki od r. 1790—1831”. Poznań 1877.

dzieje — i teraz tym więcej ubolewam nad tym — że do przegrania procesu przyczynili się rodacy — obywatele Prus Zachodnich którzy bezczelnie wyparli się wszelkiego współudziału na mnie złożyli winę. Drugi też smutny epizod — leż i zmartwień niemało mi przyczynił, będąc w Królestwie miałem bibliotekę przeszło tysiąc tomów liczącą — 10 lat starałem się ją sprzedać, była bowiem pod obserwacją policji. Niestety to się nie udało, natomiast Moskwa sprzedać ją kazala na licytacji publicznej a pieniądze złożył do banku. Stało się to 10 kwietnia r.b. Czego więc nie rozdrapali rewizorzy i żandarmi — czego nie zabrała cenzura to resztę sprzedano mi. Dzięki jednak poczciwym przyjaciolom. Ci za moje pieniądze jeszcze nie jedno uratowali i 2/3 książek moich dla mnie kupili. A kiedy wypisuje Wam kłopoty moje Najczcigodniejszy i Najzaciejszy Panie — pozwólcie iż się i radością podzielę — bo „Katedrę gnieźnieńską”<sup>60</sup> przepuściła cenzura — i sto egzemplarzy poczciwa kochana wzięła Warszawa. Tysiącokrotnie przepraszając Was Najdostojniejszy Panie że listem swoim zabieram Wam Drogi czas. Szczęśliwy jestem że mogę ponowić zapewnienie mojej niewystłowionej czci z jaką zostaje dla Was sługa i przyjaciel.

20

K. 200

Drezno 26 czerwca [1875]  
Hotel Kronprinz

Uwolniwszy się z Kreuznachowskiej kozy stanąłem szczęśliwie w saskiej stolicy. Melduję się Wam i jutro pragnę złożyć Wam uszanowanie moje w którym czasie? i gdzie; śmiem go zapytać — Dziś chcę być w teatrze bo niezmiernie lubię Wilhelma ale Tella Wasz na zawsze najwierniejszy sługa.

### III. NIE ZNANA BIBLIOGRAFIA ARTYKULÓW KOPERNIKOWSKICH J. I. KRASZEWSKIEGO

1. Portrety Kopernika. Listy do Redaktora Gazety Warszawskiej. *Gazeta Warszawska* 1852 nr 54 s. 3—4, nr 56 s. 4—5. Przedruk: Wybór pism, Oddział X, Warszawa 1894 s. 654—661.

2. Pomnik Kopernika w Warszawie. Artykuł niesygnowany. *Gazeta Codzienna* 1861 nr 18. Przedruk: Wybór pism, Oddział IX, Warszawa 1893 s. 392.

3. Pomnik Kopernika w Krakowie. Kartki z podróży. T. I. Warszawa 1866 s. 16—17.

4. [Dr Omega]: Słów kilka w sprawie uczczenia Mikołaja Kopernika. *Tydzień* 1870 nr 48 s. 450.

5. Kopernik Jana Matejki. *Strzecha, Kronika* 1871 nr 1—12 s. 218.

6. I. Polkowski inicjator jubileuszu Kopernika. *Strzecha, Kronika* 1871 nr 1—12 s. 251.

7. Akt z r. 1960 w którym Kongregacja Indeksu poczyniła poprawki do dzieła „De Revolutionibus”. *Strzecha, Kronika* 1871 nr 1—12 s. 232.

8. Rocznica Kopernikowska. Poprzednicy Kopernika. *Kronika Zagraniczna, Tygodnik Ilustrowany* 1872 nr 226 s. 222.

9. Kolumbiana. *Kronika Zagraniczna, Tygodnik Ilustrowany* 1872 s. 336.

10. O monografii A. Montanari: *Nicolo Copernico ed il suo libro*. Listy z zakątka. *Biesiada Literacka* 1877 nr 102 s. 375.

<sup>60</sup> I. Polkowski: *Katedra Gnieźnieńska*, Gniezno 1874—1876.

11. Muzeum Kopernika. Dr. Wołyński, Zbiory zgromadzone przez niego. Słowo zagadki. Pomieszczenie Muzeum w Rzymie. Przyszłość jego. Pracownia Teodora Rygiera. Popiersie Rygiera dla Muzeum w Florencji. *Biesiada Literacka* 1878 nr 118 s. 214.

12. Ofiary dla Muzeum Kopernika. Starożytny kompas polski. Listy z zakątką. *Biesiada Literacka* 1878 nr 156 s. 407.

13. Dokumenty zebrane przez A. Wołyńskiego we Włoszech. Listy z zakątką. *Biesiada Literacka* 1878 nr 119 s. 214.

14. Wystawa w Paryżu — Kopernik W. Gersona. Listy. *Kłosa* 1878 nr 695.

15. Muzeum Kopernika w Rzymie. Listy. *Kłosa* 1878 nr 44.

16. Muzeum Kopernika w Rzymie. *Kurier Codzienny* 1878 nr 206, 208, 215.

17. W sprawie Muzeum Kopernika w Rzymie. Kronika Zagraniczna. *Tygodnik Ilustrowany* 1879 nr 172 s. 227. (Artykuł bez podpisu, o udziale pisarza w zorganizowaniu tegoż Muzeum).

18. List otwarty o zasługach A. Wołyńskiego przy zorganizowaniu Muzeum Kopernika we Włoszech. W artykule S. B[e]lza: Artur Wołyński. *Tygodnik Ilustrowany* 1879 nr 159.

19. O pomniku Kopernika w Warszawie; Podróż A. Janke do Warszawy. Listy z zagranicy. *Bluszcz* 1879 nr 9 s. 70.

20. M. Kopernik i dzieło jego o monecie przez A. Montanari. Listy z zakątką. *Biesiada Literacka* 1879 nr 102 s. 375.

21. Muzeum Kopernika w Rzymie. Dr. Artur Wołyński i jego pomocnicy. Listy z zakątką. *Biesiada Literacka* 1879 nr 177 s. 325.

22. O odczytach Lenartowicza o Koperniku. („Sul carattere della poesia polono-slava", Conferenze di Teofilo Lenartowicz, Firenze 1886. Listy z zagranicy. *Bluszcz* 1886 nr 18 s. 141.

23. Galileusz i Kopernik. Artykuł niesygnowany. *Gazeta Polska* 1862 nr 70.

24. Astronomia p. Kramarewicza. *Gazeta Polska* 1862 nr 119.

#### DIE FEIER DES VIERHUNDERTSTEN GEBURTSTAGS MIKOŁAJ KOPERNIKS IM LICHT DES BRIEFWECHSEL IGNACY POLKOWSKIS MIT JÓZEF IGNACY KRASZEWSKI

##### ZUSAMMENFASSUNG

Ignacy Polkowski, ein Geistlicher, war ein grosser Patriot, ein hervorragender Gelehrter und ein ausgezeichnete Kenner des Lebens und Schaffens unseres Astronomen. Mit seinen Arbeiten weckte er den patriotischen Geist unter den polnischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts.

Er ist am 4. März 1833 in Zduny (Masovien) geboren worden. Seit 1859 war er Vikar in Radzymin und später Sekretär des Warschauer Erzbischof Zygmunt Szczęśny Feliński. Für die Teilnahme am Aufstand von 1863 drohte ihm die Verbannung, der er aber durch eine Reise ins Ausland entging. In Rom lenkte er seine Aufmerksamkeit auf die historischen Denkmäler und schrieb ein Buch über die dortigen polnischen Gräber und Denkwürdigkeiten. Nach der Rückkehr in die Heimat nahm er seinen Wohnsitz in Lubostroń, das zu Preussen gefallen war. Hier schrieb er seine wichtigsten Werke über Kopernik.

Im Jahre 1869 fasste er den Plan eine Jubiläumfeier, zum vierhundertsten Geburtstag des Astronomen zu veranstalten. Er knüpfte Beziehungen zum berühm-

ten polnischen Romanschriftsteller Józef Ignacy Kraszewski an, der vorher schon seine beiden Werke *Leben Mikołaj Kopernik* und die Materialiensammlung *Kopernikijana* besprochen hatte. Kraszewski, ein Schriftsteller von Weltruf, Teilnehmer an wissenschaftlichen Kongressen in Italien und Schweden, der Mitschöpfer des Kopernik-Museums auf dem Monte Mario in Rom, half ihm bei der Organisation der Jubiläumsfeier in Toruń. An der Feier selbst, die wirklich zustandekam, konnte er wegen seines schlechten Gesundheitszustandes nicht teilnehmen. Ihren Verlauf beschrieb Polkowski in einer besonderen Broschüre, in der er auch die Frage beantworten konnte, warum die polnische Nation erst im Jahre 1873 zum ersten Male ihren grossen Sohn mit einem Jubiläum feiern durfte. Die preussischen Behörden stellten Untersuchungen an und belagerten die Broschüre mit Beschlag. In der darauf folgenden Gerichtsverhandlung wurde ihr Verfasser zu einer Geld- und Gefängnisstrafe verurteilt. Nach Abbüßung der Strafe stattete er seinem Gönner, der damals in Dresden lebte, einen Besuch ab. Er bewies dem grossen Manne seine Dankbarkeit bis an dessen Lebensende.

Die Briefe, die hier zum ersten Mal vollständig gedruckt werden, sind der enormen Sammlung der an Kraszewski gerichteten Schreiben entnommen. Ausserdem erscheint hier, ebenfalls zum ersten Male, ein bibliographisches Verzeichnis aller von Kraszewski verfassten und veröffentlichten Aufsätze, die Kopernik betreffen.





KOŚCIELNE OBCHODY 500-LECIA URODZIN MIKOŁAJA KOPERNIKA  
W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

**Treść:** Wstęp. 1. Powołanie Diecezjalnej Komisji do spraw organizacji obchodów 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika. 2. Inauguracja diecezjalnych obchodów jubileuszowych. 3. Ogólnopolskie uroczystości kościelne dla uczczenia 500-lecia urodzin Kopernika we Fromborku i Olsztynie. 4. Wkład Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hostianum* w obchody jubileuszowe. 5. Problematyka kopernikowska w duszpasterstwie diecezjalnym. 6. Odbudowa Kapitułarza we Fromborku. 7. Wystawy kopernikowskie. 8. Uroczystości w kościele św. Mikołaja w Elblągu. 9. Akademie w Reszlu, Lidzbarku Warmińskim i Ostróźnie. — *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

Osoba i działalność Mikołaja Kopernika jest w szczególny sposób związana z Diecezją Warmińską. Kopernik był nie tylko członkiem jej Kapituły Katedralnej i rozwinął na jej terenie aktywną działalność administracyjno-kościelną, lecz właśnie na Warmii prowadził swe główne prace badawcze, uwiecznione dziełem *De revolutionibus*.

Warmia może się poszczycić wielką ilością pamiątek związanych z pobytym i działalnością Kopernika. Przypominają o nim zarówno zamki w Lidzbarku Warmiński, Olsztynie i Pieniężnie, jak i podolsztyńskie wsie, w których nadawał chłopom ziemię. Jedną z najznakomitszych pamiątek kopernikowskich jest niewątpliwie Frombork. W okresie poprzedzającym jubileusz, staraniem władz państwowych, jak i poprzez harcerczy w ramach *Akcji 1001*, miasto to zostało uporządkowane, rozbudowane i upiękkszzone. Zniszczone podczas wojny budowle Wzgórza Katedralnego, zwłaszcza pałac biskupa Maurycego Ferbera, jak i wieża kardynała Michała Radziejowskiego, zostały odbudowane i przywrócone do dawnej świetności.

W roku jubileuszowym na Warmii, w miejscowościach upamiętnionych działalnością Kopernika, głównie w Olsztynie, Fromborku i Lidzbarku Warmińskim, odbyło się wiele uroczystości, posiedzeń naukowych, zorganizowanych przez miejscowe instytucje naukowe i kulturalne, mające na celu upamiętnienie jubileuszu 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika.

Kościół Warmiński, stosownie do swoich możliwości, dał wiele dowodów pamięci i godnie uczcił jubileusz wielkiego Kanonika Fromborskiego, czego świadectwem jest m. in. treść podanego opisu kościelnych obchodów kopernikowskich w Diecezji Warmińskiej.

1. POWOŁANIE DIECEZJALNEJ KOMISJI DO SPRAW ORGANIZACJI OBCHODÓW  
500-LECIA URODZIN MIKOŁAJA KOPERNIKA

124 Plenarna Konferencja Episkopatu Polski z dnia 2 IV 1971 r. „na wniosek Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Drzazgi postanowiła podjąć przygotowania kościelnych uroczystości z okazji 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika”. Stosownie do

powyższej uchwały ks. biskup dr J. Drzazga, ordynariusz Diecezji Warmińskiej, wydał 19 II 1972 r. dekret powołujący Diecezjalną Komisję do spraw organizacji obchodów 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika w 1973 r.

„W ogólnościach obchodach ku czci genialnego astronoma Mikołaja Kopernika — pisał we wstępie dekretu Ksiądz Biskup — nie może zabraknąć Diecezji Warmińskiej, do której należał jako kanonik Warmińskiej Kapituły Katedralnej, gdzie spędził dojrzałe lata swego życia pełniąc funkcje kościelne i pisząc swe wiekopomne dzieło *O obrotach ciał niebieskich*, gdzie wreszcie Bóg powołał go do wieczności i gdzie został pochowany”. Dekret mianował członków Komisji Przygotowawczej i Wykonawczej obchodów. Na czele obydwu komisji stanął ks. biskup ordynariusz dr Józef Drzazga. Księża Biskupi Pomocniczy Warmińscy zostali mianowani członkami Komisji Przygotowawczej, a w Komisji Wykonawczej ks. biskup Jan Obląk wiceprzewodniczącym (strona naukowa i oprawa artystyczna obchodów), natomiast ks. biskup Julian Wojtkowski sekretarzem (sprawy organizacyjne).

W skład Komisji Przygotowawczej jako członkowie weszli: Ksiądz Prowincjał Księża Werbistów, Warmińska Kapituła Katedralna, Księża Dziekani. W Komisji Wykonawczej zostali mianowani członkowie sekcji do spraw organizacyjnych Plenarnej Sesji Konferencji Episkopatu Polski we Fromborku, dla liturgii i śpiewu, duszpasterstwa i katechezy, do spraw artystycznych i organizacyjnych.

W końcowych słowach dekretu Ksiądz Biskup wyraził życzenie, „aby obchody 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika odnowiły pamięć nie tylko genialnego uczonego, lecz także i gorliwego członka Warmińskiej Kapituły Katedralnej, który w Bogu czerpał natchnienie zarówno do pracy badawczej, jak i obrony uciśnionych oraz walki o Królestwo Boże na ziemi”<sup>1</sup>.

Powołana przez Księdza Biskupa Warmińskiego Komisja poświęciła szereg swoich posiedzeń na omówienie stanu prac przygotowawczych oraz na ustalenie zakresu pracy dla poszczególnych sekcji. Tematyka przygotowań do obchodów kopernikowskich była również przedmiotem obrad Rady Kapłańskiej<sup>2</sup>.

## 2. INAUGURACJA DIECEZJALNYCH OBCHODÓW JUBILEUSZOWYCH

W niedzielę 18 lutego 1973 r. w kościele katedralnym św. Jakuba w Olsztynie obchodzona była inauguracja uroczystości jubileuszu 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika.

W uroczystości tej wziął udział Biskup Warmiński dr Józef Drzazga. W staliach zasiedli kanonicy Warmińskiej Kapituły Katedralnej na czele z jej prepozytem biskupem dr. Janem Obląkiem i dziekanem biskupem doc. dr. Julianem Wojtkowskim. Prezbiterium katedry wypełnili księża profesorowie i alumni Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* z ks. rektorem prof. dr. Władysławem Turkiem. W kościele zgromadziły się tłumnie siostry zakonne i wierni parafii olsztyńskich.

Kościół został przyozdobiony potężną dekoracją projektu ks. mgr. Henryka Małdeja i mgr. Józefy Piskorskiej. Centralne miejsce zajął duży portret Kopernika, otoczony herbami Kapituły, której był kanonikiem oraz Diecezji Warmińskiej, z której działalnością związał większą część swego życia. Daty 1473—1973 przypominały o jubileuszu. W pośrodku zostały umieszczone architektoniczne symbole miast warmińskich: zamku w Olsztynie, katedry we Fromborku, zamku biskupiego w Lidzbarku Warmińskim. U dołu znajdował się plastyczny symbol heliocentrycz-

<sup>1</sup> *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (=WWD) 1972, nr 2—3, s. 49 n.

<sup>2</sup> Tamże, 1973, nr 4, s. 231.

nego modelu świata, otoczony orbitami i gałązką laurową, na tle szerokokramiennego krzyża. Poszczególne elementy dekoracji zostały powiązane długimi flagami o barwach narodowych i kościelnych, przypominając o powiązaniu życia i działalności Kopernika z Polską i Kościołem katolickim.

Na program inauguracyjnego obchodu jubileuszowego złożyły się: akademie i msza św. Słowo wstępne wygłosił Biskup Warmiński dr J. Drzazga. Nakreślił on inauguracyjny charakter uroczystości kopernikowskiej. Wskazał na szczególne powody, dla których Diecezja Warmińska ten rzadki jubileusz tak uroczysto obchodzi i zapowiedział, iż główne uroczystości jubileuszowe odbędą się 17 czerwca 1973 r. we Fromborku. „Osoba genialnego Astronoma i jego działalność — mówił Ksiądz Biskup — były ściśle związane z Warmią. [...] Można bez przesady powiedzieć, że studia i odkrycia Kopernika były możliwe tylko dzięki Kościołowi Warmińskiemu, który zapewnił mu nie tylko wykształcenie, ale i możliwość swobodnego prowadzenia badań”. Omawiając wkład Kopernika w rozwój nauki, zwłaszcza astronomii, Ksiądz Biskup podkreślił szczególne przywiązanie Kopernika do Ojca św. Szerzej omówił Ksiądz Biskup poglądy teologiczne i chrześcijański światopogląd Kopernika. W końcowej części przemówienia zwrócił Ksiądz Biskup uwagę na szczególne związki Kopernika z Olsztynem oraz wyraził nadzieję, że jubileuszowe uroczystości kościelne przybliżą społeczeństwu postać Kopernika, zarówno jako wielkiego uczonego, jak i wiernego syna Kościoła.

Prelekcję na temat *Religijność Mikołaja Kopernika* wygłosił ks. biskup dr Jan Obłąk. „Do powszechnych hołdów — mówił Ksiądz Biskup — włącza się też Kościół katolicki i oddaje cześć Mikołajowi Kopernikowi, jako swemu wiernemu synowi, duchownemu Diecezji Warmińskiej i kanonikowi Kapituły Katedralnej we Fromborku, który Warmię kochał nad życie, a Polskę, Ojczyznę swoją, opromienił chwałą nieśmiertelną”. W dalszych słowach Ksiądz Biskup uzasadnił wybór tematu, omówił rodzinne tradycje religijne Kopernika, a następnie jego postawę katolicką i kościelną. Swą prelekcję zakończył Ksiądz Biskup słowami: „Prawdą historyczną jest i pozostanie, że Mikołaj Kopernik, wychowany i wykształcony na zasadach katolickich, żył i umarł jako wierny syn Kościoła katolickiego, pochowany w katedrze we Fromborku”.

W części artystycznej akademii wystąpił połączony 120-osobowy chór parafii św. Jakuba i Najśw. Serca Pana Jezusa. Wykonał on *Gaude Mater Polonia* G.G. Gorczyckiego oraz kantatę *Rozmowa z Kopernikiem*, kompozycji Z. Jeżowskiego do słów Z. Haraschin. Pieśni zostały przygotowane przez dyrygentów M. Kulewskiego i W. Polidowskiego. Chór dziecięcy pod dyrekcją siostry Powerelli Głowskiej CSFFM wykonał pieśń *Kopernik*, kompozycji dyrygentki, do słów mgr H. Kerferstein.

Uczestnicy uroczystości mieli również możliwość wysłuchania recytacji obszernego fragmentu pierwszej księgi *O obrotach*, w wykonaniu zespołu: M. Nagieć, B. Nowak, T. Wiśniewska oraz wierszy o Koperniku pióra T. Piekuta i L. Osiańskiego, wykonanych przez R. Wysockiego i A. Pylńskiego.

Po akademii nastąpiła koncelebrowana msza św. pod przewodnictwem Biskupa Warmińskiego dr. J. Drzazgi, w czasie której jej uczestnicy modlili się o pomyślny przebieg uroczystości kopernikowskich w Diecezji Warmińskiej. Części zmienne zostały wykonane przez chór alumnów pod dyrekcją ks. prof. K. Narodzonka.

We wtorek 20 lutego 1973 roku kanonicy Warmińskiej Kapituły Katedralnej zgromadzili się w bazylice we Fromborku. Prepozyt Kapituły, biskup Jan Obłąk, dokonał instalacji jej nowego dziekana w osobie ks. biskupa Juliana Wojtkowskiego.

Uroczystość ta, w której uczestniczyli również parafianie fromborscy, połączona była ze mszą św. i uczczeniem pamięci Mikołaja Kopernika. Pod jego epitafium, znajdującym się w katedrze, złożono wiązanki biało-czerwonych goździków. W wygłoszonym przez tej okazji przemówieniu ks. biskup Jan Obłak mówił o wkładzie kanonika Mikołaja do nauki i o roli, jaką odegrał w życiu Kościoła Warmińskiego.

### 3. OGÓLNOPOLSKIE UROCZYSTOŚCI KOŚCIELNE WE FROMBORKU I OLSZTYNIE DLA UCZCZENIA 500-LECIA URODZIN KANONIKA MIKOŁAJA KOPERNIKA

Frombork nad Bałtykiem, stolica biskupia i kapitulna Diecezji Warmińskiej, ze swą gotycką bazyliką katedralną pod wezwaniem Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny, obronnym Wzgórzem Katedralnym, wieżą obserwacyjną Kopernika, jest miastem w którym zachowało się najwięcej pamiątek kopernikowskich. Tu w podziemiach katedry oczekuje swego zmartwychwstania ciało Mikołaja Kopernika, wielkiego astronoma polskiego i kanonika Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Tu w prawej nawie, przy szóstym filarze, stoi ołtarz kanonicki Kopernika, a obok ołtarza centralnego znajduje się jego epitafium.

W niedzielę 17 czerwca 1973 r. odbyły się we Fromborku ogólnopolskie uroczystości kościelne jubileuszu 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika. Ich organizację zaleciła uchwała 124 Konferencji Episkopatu Polski. Program uroczystości został opracowany przez Kościelny Komitet dla uczczenia pięćsetlecia urodzin Mikołaja Kopernika. W jego skład wchodziły następujące osoby: ks. kard. Karol Wojtyła z Krakowa — przewodniczący, biskup warmiński Józef Drzazga — wiceprzewodniczący oraz członkowie: biskup Lech Kaczmarek z Gdańska, biskup Zygfryd Kowalski z Pelplina, biskup Jan Obłak z Olsztyna, biskup Jan Pietraszko z Krakowa, biskup Kazimierz Majdański z Włocławka, ks. prof. dr Marian Rechowicz z Lublina, prof. dr Adam Vetulani z Krakowa, prof. dr Stefan Swieżawski z Warszawy, biskup Zbigniew Kraszewski z Warszawy, doc. dr Mieczysław Markowski z Krakowa, ks. doc. dr Michał Heller z Tarnowa i ks. doc. dr Tadeusz Pawluk z Olsztyna.

W obchodach jubileuszowych uczestniczył Episkopat Polski na czele z J.Em. ks. kardynałem Wyszyńskim, Prymasem Polski, oraz goście zagraniczni: ks. kardynał F. König, arcybiskup Wiednia, arcybiskup E. Clarizio z Rzymu, arcybiskup M. Obłak z Zadaru w Jugosławii, biskup M. Rubin, sekretarz Synodu Biskupów z Rzymu, biskup A. Dardani z Bolonii.

Kościół Warmiński był reprezentowany przez jego ordynariusza Biskupa Warmińskiego dr. Józefa Drzazgę, Warmińską Kapitułę Katedralną na czele z jej prepozytem, biskupem pomocniczym dr. Janem Obłakiem oraz jej dziekanem, biskupem pomocniczym doc. dr. Julianem Wojtkowskim; Kapitułę Kolegiacką z Dobrego Miasta, Warmińskie Seminarium Duchowne, duchowieństwo diecezjalne i zakonne, siostry zakonne i katechetki oraz rzesze wiernych.

Na program uroczystości złożyły się: publiczna sesja Episkopatu Polski w katedrze oraz uroczyste nabożeństwo na placu katedralnym. Rozpoczął je ingres Dostojnego Episkopatu Polski z Domu Biskupiego do katedry. Liturgicznego powitania J.Em. ks. Stefana kardynała Wyszyńskiego i Dostojnego Episkopatu dokonał przy wejściu do katedry prepozyt Kapituły ks. biskup Jan Obłak. Wejściu do bazyliki towarzyszyła pieśń *Ecce sacerdos magnus*, wykonana przez połączone chóry parafii św. Jakuba i Najśw. Serca Pana Jezusa z Olsztyna oraz św. Mikołaja z Elbląga pod dyrekcją Czesława Kowalczyka.

Z kolei nastąpiło poświęcenie nowego pomnika Mikołaja Kopernika, usytuowanego w głównej nawie przy filarze obok jego ołtarza kanonickiego, a ufundowanego

przez Warmińską Kapitułę Katedralną. Pomnik ten, przedstawiający odlane w brązie popiersie Kopernika, wykonany został przez Huberta Maciejczyka z Olsztyna. Na posłumencie z piaskowca widnieje napis: *Mikołajowi Kopernikowi na 500-lecie urodzin w holdzie Warmińska Kapituła Katedralna*.

Nawy katedry zostały szczerze wypełnione przez wiernych. Prezbiterium bazyliki zajął Episkopat, członkowie Kościelnego Komitetu dla uczczenia 500-lecia urodzin M. Kopernika, delegacje wyższych uczelni katolickich w Polsce: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Akademii Teologii Katolickiej z Warszawy, Papieskiego Fakultetu Teologicznego z Krakowa, Duchowieństwo i Goście. Za stołem prezydialnym zasiadli kardynałowie: Stefan Wyszyński, Franz König, Karol Wojtyła, Bolesław Kominek, arcybiskup Antoni Baraniak, biskup warmiński Józef Drzazga.

Powitalne słowo wstępne wygłosił Biskup Warmiński, po czym połączone chóry kościelne z Olsztyna i Elbląga wykonały pieśń *Gaude Mater Polonia* G.G. Gorczyckiego. Otwarcia Publicznej Sesji Episkopatu Polski dokonał J.Em. Stefan kardynał Wyszyński, Prymas Polski. Program sesji wypełniły: wykład ks. biskupa dr. Jana Obląka: *Mikołaj Kopernik — życie i działalność*, recytacja pierwszej księgi *O obrotach* w wykonaniu ks. mgr. Kazimierza Orzechowskiego, wykład prof. dr. Stefana Świeżawskiego z KUL na temat: *Mysł chrześcijański w czasach Mikołaja Kopernika*.

Uczestnicy sesji mieli również możliwość wysłuchania recitalu organowego oraz występów chóru. Na zabytkowych organach fromborskich prof. Feliks Rączkowski wykonał następujące utwory: *Intrada* H. Purcella, *Improwizację do melodii Świętej Boże* M. Surzyńskiego, *Toccatę C-moll* L. Bachmanna. Chór mieszany im. Feliksa Nowowiejskiego z parafii Najśw. Serca Pana Jezusa w Gdańsku-Wrzeszczu, pod dyrekcją mgr. Kazimierza Paszkowicz-Skrzyńskiego, wykonał *Kantatę jubileuszową* ks. prof. J. Orszulika. Partie solowe wykonali: Krystyna Ingersleben — sopran, Jan Gdaniec — baryton. Na organach akompaniował Wacław Kubicki. W godzinach popołudniowych chór oraz prof. F. Rączkowski wystąpili w katedrze z koncertem muzyki dawnej.

Publiczną Sesję Episkopatu Polski podsumował w krótkich słowach J.Em. ks. Stefan kardynał Wyszyński. Na zakończenie został odczytany tekst telegramu do Ojca św. Pawła VI, wystosowany z okazji uroczystości jubileuszowych.

Po krótkiej przerwie, w czasie której nastąpiło zwiedzenie odbudowanego Kapitułarza oraz znajdującej się tam ekspozycji warmińskich pamiątek kopernikowskich, o godz. 12.00 na placu katedralnym została odprawiona uroczysta msza św. do Trójcy św. Głównym celebransem był kard. Karol Wojtyła, zaś współcelebransami biskupi diecezji związanych z działalnością Kopernika oraz delegacja kanoników warmińskich. Kazanie podczas mszy św. wygłosił J.Em. ks. Stefan kardynał Wyszyński, Prymas Polski. W nabożeństwie uczestniczyła blisko pięćdziesiąt tysięcy rzesza wiernych.

Plac katedralny był przyozdobiony okolicznościową dekoracją. Głowę Mikołaja Kopernika otaczały artystyczne symbole jego astronomicznych i teologicznych zainteresowań. Herby Torunia, Krakowa, Bolonii, Rzymu, Ferrary, Padwy i Fromborka przypominały o miastach, w których żył i działał Kanonik Warmiński. Ekspozowane miejsce w dekoracji zajmował tekst Kopernika z *De revolutionibus: Zaprawdę, ogromne jest to Boskie arcydzieło Istoty Najlepszej i Największej*. Całość została przyozdobiona flagami o barwach narodowych i kościelnych.

Dalszy ciąg uroczystości jubileuszowych odbył się wieczorem w Olsztynie, mieście biskupim, ongiś kapitułnym, w katedrze pod wezwaniem św. Jakuba. Tu właśnie w Olsztynie na zamku kapitułnym prowadził Kopernik, jako administrator dóbr kapitułnych, swoje obserwacje astronomiczne, pozostawił do dziś zachowaną w du-



Frombork. W oczekiwaniu na rozpoczęcie uroczystości



Frombork. Pomnik Mikołaja Kopernika w bazylice katedralnej ufundowany przez Warmińską Kapitułę Katedralną.

zych fragmentach tablicę słoneczną, osiedlał w podolsztyńskich wioskach opuszczone gospodarstwa rolne, organizował obronę zamku olsztyńskiego przed Zakonem Krzyżackim i stąd właśnie w liście pisanym w imieniu Kapituły błagał króla polskiego Zygmunta o pomoc.

Wnętrze katedry olsztyńskiej z trudem mieściło wiernych. Po uroczystym ingresie Dostojnego Episkopatu z Domu Biskupiego do katedry, mszę św. odprawił kardynał Bolesław Kominek z Wrocławia. Kazanie wygłosił J.Em. ks. Stefan kardynał Wyszynski, Prymas Polski.

Pod koniec mszy św. przemówienie wygłosił J.Em. ks. Franz kardynał König. Przekazał w nim pozdrowienia dla obecnych na uroczystości oraz podziękował za serdeczne przyjęcie, z jakim spotkał się we Fromborku i Olsztynie.

Warto nadmienić, iż ks. kardynał F. König w ciągu dwóch następnych dni zwiedzał główne ośrodki religijne Diecezji Warmińskiej oraz miasta i kościoły upamiętnione życiem i działalnością kanonika Mikołaja Kopernika.

Na pamiątkę uroczystości kopernikowskich, staraniem Diecezji Warmińskiej, został odlany pamiątkowy medal z brązu, dwustronny, o średnicy 87 mm, według projektu Barbary Lis-Romańczuk z Olsztyna. Awers medalu zawiera w środkowej części napis: *MIKOŁAJ KOPERNIK KANONIK FROMBORSKI*, a pod nim relief twarzy Kopernika. W górnej części znajduje się tekst Kopernika: *ZAPRAWDĘ, OGROMNE JEST TO BOSKIE ARCYDZIEŁO ISTOTY NAJLEPSZEJ I NAJWYŻSZEJ. DE REVOLUTIONIBUS I, 10*. Rewers medalu zawiera w górnej części rysunek frontonu katedry fromborskiej, a u dołu napis: *KOŚCIOŁ KATOLICKI W POLSCE W HOŁDZIE MIKOŁAJOWI KOPERNIKOWI*.

#### 4. WKŁAD WARMIŃSKIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO *HOSIANUM* W OBCHODY JUBILEUSZOWE

Warmińskie Seminarium Duchowne w Olsztynie w obchodach organizowanych dla uczczenia jubileuszu kopernikowskiego, skupiło swą uwagę na prezentacji naukowych i kościelnych aspektów działalności Mikołaja Kopernika.

Kilka posiedzeń naukowych Księży Profesorów poświęcono omówieniu problematyki kopernikowskiej. 17 III 1971 r. ks. biskup dr Jan Obląk wygłosił prelekcję na temat: *Rękopis Y 9 z Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie*<sup>1</sup>, a 26 V 1972 r. ks. prof. dr hab. Tadeusz Pawluk omówił *Niektóre aspekty negatywnego ustosunkowania się kościelnego urzędu nauczycielskiego do dzieła Mikołaja Kopernika*<sup>2</sup>. Podczas innych posiedzeń naukowych podano sprawozdania ze sympozjów kopernikowskich, które odbyły się w KUL i ATK.

Tematyka kopernikowska zajęła również poczesne miejsce podczas inauguracji nowego roku seminaryjnego 1972/73. Wykład inauguracyjny na temat: *Mikołaj Kopernik i Tideman Gise* wygłosił ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski<sup>3</sup>.

6 III 1973 r. odbyła się w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie uroczystość ku czci św. Tomasza z Akwinu. Uroczystą mszę św., w której uczestniczyli alumni, odprawił ks. biskup Jan Obląk wraz z Księżmi Profesorami. Podczas mszy św. Ksiądz Biskup wygłosił kazanie.

Program akademii wypełniła tematyka tomistyczna i kopernikowska, gdyż jak zaznaczył w przemówieniu J.M. ks. rektor prof. dr Władysław Turek — „tegoroczna uroczystość ku czci św. Tomasza obchodzona jest w atmosferze jubileuszu 500-lecia

<sup>1</sup> *Studia Warmińskie*, 1972, t. IX, s. 7—85.

<sup>2</sup> Tamże, s. 231—259.

<sup>3</sup> Tamże, s. 185—204.



urodzin Mikołaja Kopernika. Oddając cześć św. Tomaszowi jako patronowi — mówił dalej Ksiądz Rektor — równocześnie przypominamy poprzez Mikołaja Kopernika wkład Kościoła Warmińskiego do skarbnicy wiedzy ogólnoludzkiej. Seminarium nasze pragnie brać wzór z chlubnych tradycji naukowych naszej Diecezji, a równocześnie widzieć w św. Tomaszu swojego patrona i korzystać z jego dorobku".

Z kolei ks. prof. dr Marian Rechowicz z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wygłosił wykład na temat: *Kariera kościelna Mikołaja Kopernika*. Ks. prof. Rechowicz ukazał działalność Kopernika na szerokim tle recepcji arystotelizmu, a potem tomizmu, oraz związków zachodzących między filozofią i teologią. Szczególną uwagę zwrócił na wpływ platonizmu, z którego zwolennikami zapoznał się Kopernik podczas studiów. Trudności na jakie napotkał heliocentryzm na przełomie XVI/XVII w. miały swe źródło głównie w poglądach arystotelików oraz braku narzędzi astronomicznych, które umożliwiałyby potwierdzenie teorii Kopernika w sposób eksperymentalny. Omawiając sprawę święceń kapłańskich, Ksiądz Profesor podał interesujące argumenty za ich przyjęciem przez Kopernika w 1533 r.<sup>4</sup>

Staraniem Księży Profesorów Warmińskiego Seminarium Duchownego, przy udziale również innych autorów oraz pomocy Warmińskiego Wydawnictwa Diecezjalnego, został wydany IX (1972) tom *Studiów Warmińskich*, w całości poświęcony Mikołajowi Kopernikowi.

Warto również nadmienić, iż tematyka seminarium z historii filozofii, prowadzonego przez ks. prof. Mariana Borzyszkowskiego, była w roku akademickim 1972/73 poświęcona w całości Mikołajowi Kopernikowi. Analizowano filozoficzne aspekty listu dedykacyjnego Kopernika do papieża Pawła III z *De revolutionibus* oraz niektóre fragmenty księgi pierwszej. Dyskutowana problematyka znalazła oddźwięk w podjętych pracach seminaryjnych.

Na zakończenie Roku Kopernikowskiego odbyła się 15 lutego 1974 r. w Seminarium Duchownym publiczna sesja naukowa księży profesorów, w której uczestniczyli również alumni. Prelekcję na temat *Inspiracje kręgu papieskiego w działalności naukowej Mikołaja Kopernika* wygłosił ks. prof. dr Tadeusz Pawluk<sup>5</sup>, natomiast ks. biskup dr Jan Oblak podsumował przebieg kościelnych uroczystości kopernikowskich w Polsce.

##### 5. PROBLEMATYKA KOPERNIKOWSKA W DUSZPASTERSTWIE DIECEZJALNYM

Jubileuszowe obchody 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika stanowiły okazję do ukazania wkładu Kościoła w rozwój nauki, a zarazem do omówienia tych zagadnień, które nie zawsze otrzymywały wyczerpującą interpretację.

Tematyka kopernikowska została podjęta w *Liście Pastorskim* Episkopatu Polski, wydanym 23 III 1973 r., i następnie odczytanym w kościołach. W *Liście* omówiono wkład Kopernika w ukazanie prawdziwego obrazu świata, powiązanie nauki i wiary w badaniach Kopernika, jego katolicką i kościelną postawę oraz stosunek Kościoła do heliocentryzmu.

Księża katecheci otrzymali materiały katechetyczne, zawierające pomoce do nauczania dzieci i młodzieży<sup>6</sup>.

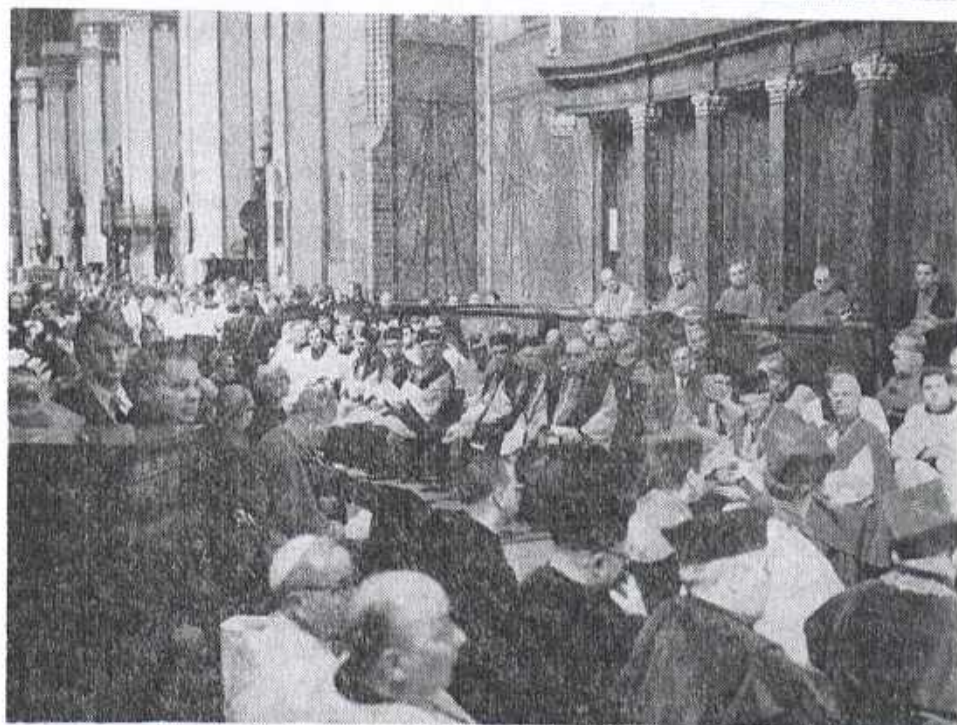
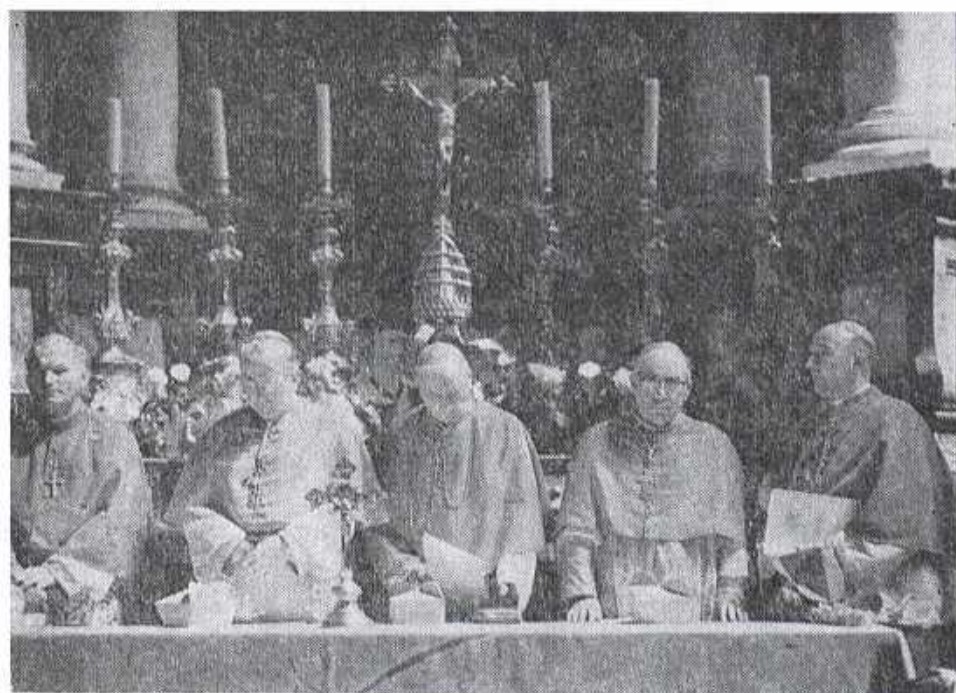
<sup>4</sup> [M. Borzyszkowski:] Uczczenie św. Tomasza z Akwinu i Mikołaja Kopernika w Warmińskim Seminarium Duchownym. *Biuletyn Biura Prasowego Episkopatu Polski*, 1973, nr 13, s. 9.

<sup>5</sup> [Ks. E. Michoń:] Naukowa sesja otwarta księży profesorów WSD *Hosianum* na zakończenie Roku Kopernikowskiego. *WWD* 1974 nr 3 s. 158 n.

<sup>6</sup> Bp Zygfryd Kowalski (red.): *Teczka Katechetyczna*. Nr 6, Pelplin 1971.



Frombork. J. Em. ks. Stefan Kardynał Wyszyński, Prymas Polski, podczas otwarcia Publicznej Sesji Episkopatu Polski w bazylice katedralnej.



Frombork, Uczestnicy Publicznej Sesji Episkopatu Polski.

Tematyka kopernikowska została również podjęta w wielu okolicznościowych kazaniach i prelekcjach. M. in. ks. Marian Borzyszkowski wygłosił w lutym 1973 r. w kościele św. Katarzyny w Kętrzynie kazania o Koperniku i jego chrześcijańskim światopoglądzie, a w marcu tego roku w kościele Najśw. Serca Pana Jezusa w Olsztynie cykl prelekcji niedzielnych na temat *Kopernik i Kościół*<sup>2</sup>.

#### 6. ODBUDOWA KAPITULARZA WE FROMBORKU

Gotycka katedra pod wezwaniem Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny we Fromborku powstała w latach 1329—1388. Jej budowę rozpoczął biskup Henryk Wogenap (1329—1334). W 1342 r. ukończono prezbiterium katedry i rozebrano dawny kościół drewniany. Biskup Jan z Miśni (1350—1355) przystąpił do wznoszenia naw katedry.

W swych założeniach katedra fromborska miała służyć nie tylko celom religijnym, lecz również obronnym wraz z okalającymi ją murami i wieżami. Prace budowlane nad fortyfikacjami trwały od końca XIV do XVI w. Przerwano je na początku wojny trzynastoletniej. W 1455 r. doszło do zburzenia części obronnych warowni. Po nastaniu pokoju przystąpiono do odbudowy i rozbudowy fortyfikacji.

Pierwotny Dom Kapituły położony był prawdopodobnie między północną ścianą prezbiterium katedry a zachodnim szczytem zakrystii. Początki jego budowy mogły przypadać na przełom XIV/XV w. W latach 1414—1448 zbudowany został nowy budynek Kapitułarza przy wawozie wschodnim, na północny zachód od prezbiterium. Z katedrą łączył go kryty, gotycki chodnik. Kapitułarz spełniał również założenia obronne, podobne do istniejącej po stronie zachodniej ośmiobocznej bastii Kapitułarza ten wraz z częścią murów obronnych został w 1455 r. zburzony. Na ocalałych fragmentach murów przyziemia i parteru rozpoczęto na przełomie XV/XVI w. wznoszenie nowego Domu Kapituły. Najwcześniej odbudowano jego ścianę wschodnią i północną, stanowiące zarazem fragment ciągu murów obronnych, okalających Wzgórze Katedralne. Podczas odbudowy Kapitułarza nadano mu ponownie charakter obronny o czym świadczy m. in. zamiana gotyckich okien na wąskie otwory strzelnicze. Dom Kapituły nie ostatecznie przeszedł na dalszym przeróbkę. Największych dokonano w 1727 r. Z tego mniej więcej czasu zachował się jego wygląd dzisiejszy<sup>3</sup>.

Kapitułarz, obok katedry, stanowi niewątpliwie jedną z nielicznych pamiątek, związanych z działalnością Mikołaja Kopernika jako kanonika Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Dom Kapituły ze swoją salą obrad, nadwyrzeżony czasem, przez dłuższy czas oczekiwał konserwacji i odnowienia. Obchody 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika pozwoliły ten moment znacznie przybliżyć.

Dom Kapituły jest budowlą założoną na planie prostokątnym, murowaną z cegły na zaprawie wapiennej. Całość składa się z trzech kondygnacji. Dolną zajmują pomieszczenia piwniczne. Na parterze znajduje się sala kapitułna, pokój kanonicki oraz przedsionek, który jest połączony krytym przejściem z zakrystią katedry. Część pomieszczeń piwnicznych posiada sklepienie kolebkowe z cegły, pozostałe kondygnacje stropy drewniane z belek. Poszczególne kondygnacje są połączone klatką schodową. Mury budowli składają się z cegły pochodzącej z różnych okresów.

<sup>2</sup> Por. *Kopernik i Kościół. Słowo na Warmii i Mazurach*, 7—8 IV 1973, nr 14, s. 2. M. Borzyszkowski: *Religijno-kościelne aspekty życia i działalności Mikołaja Kopernika oraz recepcji De revolutionibus. Ateneum Kapłańskie* 1973 t. 31 z. 3 (389) s. 346—383.

<sup>3</sup> T. Zagrodzki: *Warownia we Fromborku jako katedralne założenie obronne. Kwartalnik Architektury i Urbanistyki*, 1969, t. XIV, z. 3—4, s. 181, 186, 196, n. 207, 211, 215, 219, 222—224, 226, 240, 243, 249.

Partie nadziemne zachowały cegłę gotycką z przełomu XIV/XV w., pozostałe zaś cegły pochodzą z XVIII i XIX w.

Przed przystąpieniem do konserwacji Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej zleciła doc. dr. hab. inż. Zygmuntowi Konarzewskiemu, inż. Zygmuntowi Chrzanowskiemu, mgr. inż. Marianowi Dołowemu z Warszawy, przeprowadzenie inwentaryzacji obiektu, badań stanu technicznego oraz opracowanie projektu prac konserwacyjnych i adaptacyjnych.

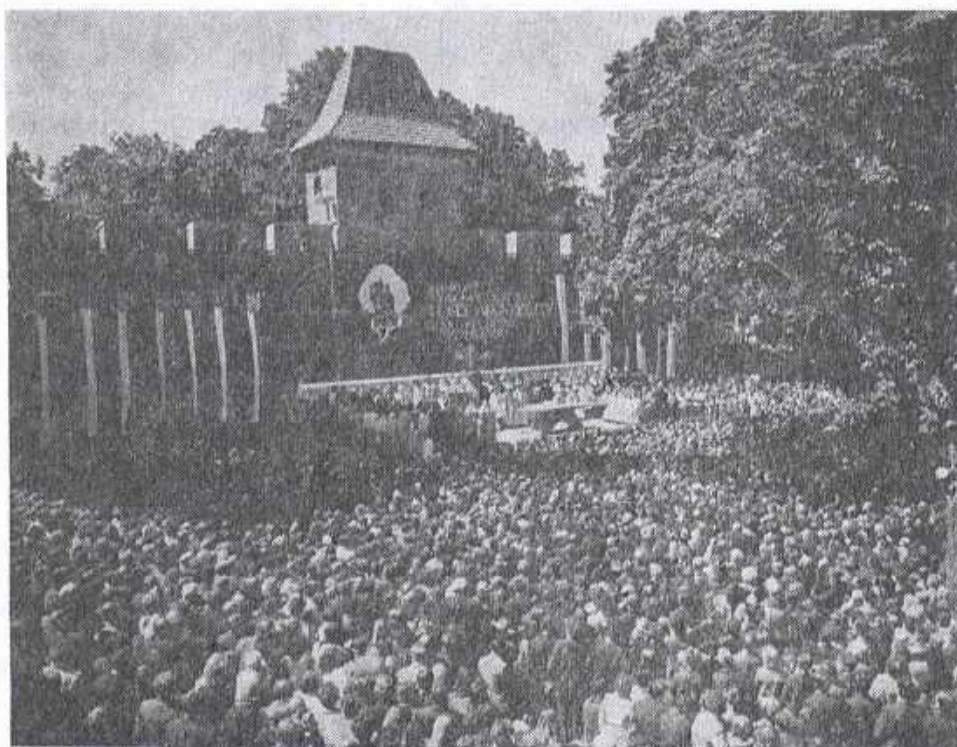
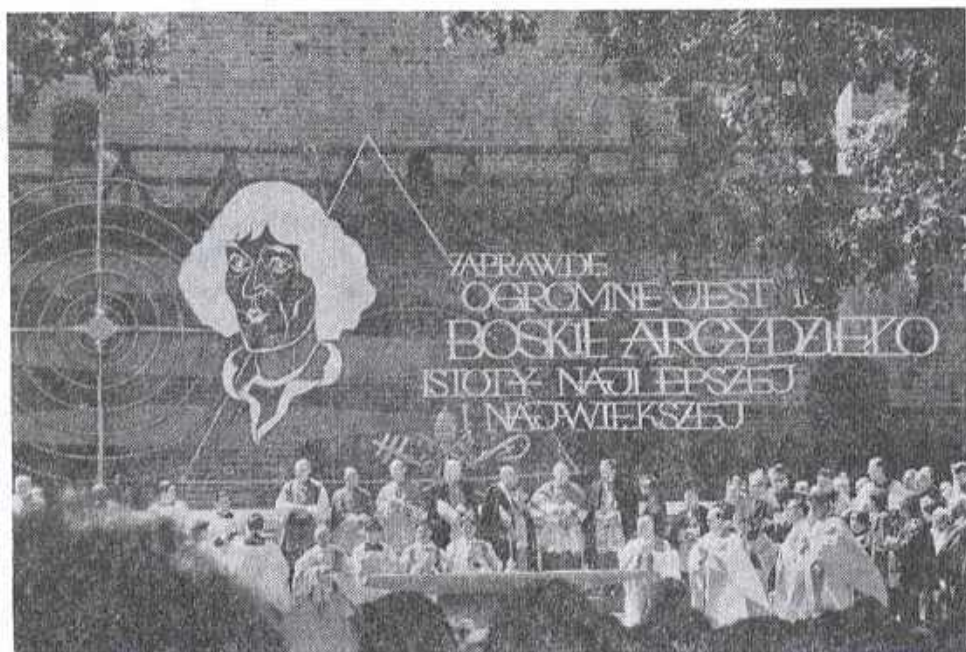
Podczas badania fundamentów Kapitulnizacji stwierdzono, iż poza czasową korozją zewnętrzną, pochodzącą od wody gruntowej, zachowały się one w dobrym stanie. Natomiast w murach i sklepieniach budynku nastąpiły duże pęknięcia i pojawiły się ubytki, głównie na poziomie parteru elewacji południowej i zachodniej. Spowodowane one zostały miejscową utratą stateczności fundamentów budowli, wywołaną osadzeniem się gruntu. Najstarsze mury budynku były posadowione na gruncie stałym, polodowcowym; nowsze zaś na podłożu nasypanych. Przeprowadzone badania stanu technicznego Domu Kapituły pozwoliły stwierdzić, iż budowla posiada tylko częściowo osłabioną stateczność i stąd też tylko pewne jej fragmenty powinny być zabezpieczone, aby budynek uzyskał odpowiednią wytrzymałość<sup>2</sup>.

Zezwolenia na przeprowadzenie prac zabezpieczających w Domu Kapituły udzielił 17 XII 1970 r. mgr. Lucjan Czubieli, Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie. Prace remontowe zostały przeprowadzone staraniem Warmińskiej Kapituły Katedralnej i Kurii Biskupiej w latach 1971—1973. Stosownie do postulatów ekspertyzy technicznej w budynku wymieniono drewniane stropy, skłamrowano, ściągnięto i przemurowano pęknięte partie murów, wzmocniono nadproża. W ramach prac remontowych budynek wyposażono w instalację wodno-kanalizacyjną, elektryczną i przeciwpożarową. Planuje się go również wyposażyć w instalację odgromową, centralnego ogrzewania oraz telefoniczną. Naprawiono tynki ścian. W sali obrad Kapituły ścianie zachodniej przywrócono jej gotycki wygląd, odkrywając rząd strzelnic i dwa gotyckie okienka. Wnętrze sali umeblowano, jej centralne miejsce zajął stół obrad i 13 krzeseł. Na piętrze wygospodarowano jeden pokój, w którym znalazła pomieszczenie biblioteka kapitulna. Została również zbudowana nowa klatka schodowa z żelazobetonu z kutą w żelazie balustradą. Na dachu kilka lat wcześniej poddano reparaacji drewnianą więźbę, pokrytą dachówką „holenderką” czyli esówką. Do wszystkich pomieszczeń kapitulnych zostały wykonane stylowe meble i lampy.

## 7. WYSTAWY KOPERNIKOWSKIE

Odnowiona sala obrad Domu Kapituły we Fromborku w drugiej połowie 1973 r. gościła w swym wnętrzu wystawę warmińskich kopernikanów pochodzących ze zbiorów Archiwum Diecezji Warmińskiej i Biblioteki Seminarium Duchownego *Hostanum* w Olsztynie. Cenne pamiątki, pisane niekiedy ręką Kopernika, dokumenty i książki pochodzące z czasów jego działalności, zostały rozmieszczone w ośmiu gablotach. Otwarcie tej cennej ekspozycji nastąpiło w niedzielę 17 czerwca 1973 r.,

<sup>2</sup> Z. Konarzewski, Z. Chrzanowski, M. Dołowy: Inwentaryzacja zabytkowego Domu Kapituły katedry we Fromborku. Warszawa 1970. (Maszynopis — Archiwum Warmińskiej Kapituły Katedralnej w Olsztynie). Ci sami: Opis badań i opinia o stanie technicznym Domu Kapituły z 1970 r. Warszawa 1970 (Maszynopis, jw.). Z. Konarzewski, Z. Chrzanowski: Projekt podstawowy zabezpieczenia i modernizacji Kapitulnizacji we Fromborku. Warszawa 1970. (Maszynopis, jw.).



Frombork. Msza św. na placu katedralnym.



Medal pamiątkowy.

po zakończeniu plenarnej Sesji Episkopatu Polski w katedrze fromborskiej. W tym dniu obejrzeni ją członkowie Dostojnego Episkopatu Polski oraz Goście.

Na wystawie znalazły się oryginalne listy Warmińskiej Kapituły Katedralnej z 1524 r., spisane ręką Mikołaja Kopernika, a skierowane do biskupa Maurycego Ferbera, a także tekst *Articuli iurati* biskupa Ferbera z 1523 r., zawierający m. in. podpis *Nicolaus Copernicus Canonicus eiusdem ecclesiae Varmiensis*. Uwagę zwracających przykuwały również rękopiśmienne protokoły posiedzeń Kapituły z 1521 r., zawierające wzmianki o udziale w obradach kapitułnych kanonika Mikołaja Kopernika, a ponadto dokumenty z pieczęciami kapitułnymi i biskupimi, listy i herby biskupów: Łukasza Watzenrode, Fabiana z Łężan, Maurycego Ferbera, Jana Dantyszka, Tidemana Gisego.

Twórczość Mikołaja Kopernika została ukazana poprzez reprodukcje fragmentów rękopisu *De revolutionibus* według edycji F. i C. Zellerów oraz Polskiej Akademii Nauk. Ponadto na wystawie znalazł się fragment oryginalnego tekstu Kopernika z *Locationes mansorum desertorum* oraz fotograficzna reprodukcja całego tekstu *Inventarium litterarum et iurium in erario castri Allenstein anno Domini MDXX<sup>o</sup>*.

Na wystawie można było zobaczyć stary *Brewiarz Warmiński* kanonika Mikołaja Humana z wpisaną do niego tabelą *Nicolai Copernici ad latitudinem regionis LIV graduum*, służącą kanonikom Fromborka do ustalania właściwych pór odmawiania wspólnych modlitw.

Liczne oryginalne dokumenty kopernikowskie były uzupełnione reprodukcjami, m. in. portretu ojca Mikołaja Kopernika, wpisu Kopernika do księgi studentów uniwersytetu w Bolonii, upoważnienia do objęcia kanonii kościoła św. Krzyża we Wrocławiu.

Cenną pozycję wystawy stanowiły liczne inkunabuły z czasów Mikołaja Kopernika, będące w szeregu wypadków własnością dobrze znanych mu osób, albo też pochodzących z biblioteki Kościoła Warmińskiego:

Fredericus Petrucci: *Disputationes, quaestiones et consilia*. Roma 1472. Dzieło to stanowiło własność biskupa Łukasza Watzenrode, na co wskazuje wymalowany jego herb.

Biblia. Nürnberg 1480.

Alexander de Hales: *Summa universae theologiae*. Nürnberg 1482.

Martinus Polonus: *Margarita decreti seu Tabula Martiniana*. (Speyer 1485?).

Claudius Ptolemaeus: *Cosmographia*. Lat. trad. Jacobus Angeli. Ed. Nicolaus Germanus. — *Registrum*. — *De locis ac miraculis mundi*. Ulm 1436 (z mapą Polski i Warmii).

Alexander Aphrodisiensis: *Problemata Aristotelis*. Venezia 1488/9. Ex libris biskupa Jana Dantyszka.

Petrus Lombardus: *Sentenciarum libri IV, cum commento Bonaventurae*, P. I—IV. *Tabula Ioannis Beckenhaus*. (Nürnberg post 1491).

Ioannes Regiomontanus: *Epitoma in Almagestum Ptolemaei inchoatum a Georgio Purbacho*. Venezia 1496.

Missale Warmiense. Strasburg 1497.

Breviarium Warmiense. Nürnberg (non post 1497). Zawiera wpis tabeli Mikołaja Kopernika.

Missale Minorum Theutonicorum. Nürnberg (non post 1497).

Dział starodruków wystawy reprezentowany był m. in. przez następujące, głównie szesnastowieczne, wydania dzieł Euklidesa, Piotra Appiana, Gemmy Frisiusa, Jana Keplera, Jerzego Joachima Retyka, Jana Heweliusza. Duże zainteresowanie wzbu-



działy barwne rysunki Bolonii i Middelburga, zawarte w dziele *Urbium praecipuarum totius mundi descriptio*, wydanym w 1594 r. w Brukseli.

Druga wystawa, o charakterze popularnym, eksponowana była w okresie od czerweca do września 1973 r. w bocznych nawach bazyliki fromborskiej. Poświęcona była życiu i twórczości Mikołaja Kopernika oraz recepcji jego dzieła. Miała ona na celu bliższe zaznajomienie turystów licznie zwiedzających katedrę z działalnością Kanonika Fromborskiego.

Ekspozycja ta stanowiła część wystawy pod tytułem *Mikołaj Kopernik 1473—1543*, zorganizowanej w 1972 r. przez Bibliotekę Uniwersytecką KUL, według scenariusza o. prof. dr. Romualda Gustawa i mgr. Andrzeja Paluchowskiego, opracowania plastycznego Leszka Mądziaka, do której reprodukcje fotograficzne wykonali Maria i Jan Koziolowie<sup>1</sup>.

Fragmety tej wystawy zostały przystosowane do ekspozycji w katedrze fromborskiej, staraniem ks. biskupa dr. Jana Obląka, ks. mgr. Henryka Madeja, mgr. Józefa Piskorskiej.

Na wystawie fromborskiej znalazły się liczne plansze, zawierające teksty, fotografie i reprodukcje, m.in. wykaz ważniejszych dat z życia Kopernika, jego portrety i podpis, fragmenty z *De revolutionibus*, zdjęcia dawnego Torunia, murów Fromborka, zamków w Lidzbarku Warmińskim i Olsztynie, *Collegium Maius* w Krakowie, epitafium toruńskiego i pomnika warszawskiego.

Wystawę zdobiły również portrety m.in. Ptolemeusza, G. Bruna, Galileusza, J. Keplera. Szereg plansz zawierało fragmenty tekstów Mikołaja Kopernika, głównie z listu dedykacyjnego do papieża Pawła III z dzieła *O obrotach* oraz wypowiedzi uczonych o Koperniku, głównie B. Bilińskiego, T. Kuhna, I. Newtona, L. Infelda, a ponadto Pawła VI, T. de Chardin, S. Zeromskiego na temat Boga i zgodności nauki z wiarą.

## II. UROCZYSTOŚCI W KOŚCIELE ŚW. MIKOŁAJA W ELBLĄGU

Diecezja Warmińska może szczyścić się tym, iż wiele jej miejscowości zostało upamiętnionych pobytami i działalnością Kopernika. Przykładem tego może być leżący w pobliżu Fromborka Elbląg. Tam właśnie w miejscowym kościele św. Mikołaja, w ramach diecezjalnych obchodów jubileuszowych, odbyły się 4 III i 16 IX uroczystości kopernikowskie. Pierwsza miała charakter parafialny, inauguracyjny; druga zaś ogólnoelbląski. Obydwie uroczystości zostały zorganizowane staraniem ks. prałata Mieczysława Józefczyka, dziekana i proboszcza przy kościele św. Mikołaja w Elblągu.

Uroczystość kopernikowska, inauguracyjna, rozpoczęła się mszą św. w kościele św. Mikołaja, którą odprawił ks. prałat Mieczysław Józefczyk. Po mszy św. odbyła się akademія, w której główne miejsce zajęła prelekcja mgr. Józefa Lassoty na temat *Mikołaj Kopernik w Elblągu*. Prelegent omówił liczne więzy, jakie łączyły Kopernika z miastem oraz zwrócił uwagę słuchaczy na prawostronną zakrytą kościoła św. Mikołaja, w której Kopernik podczas swego pobytu w Elblągu, brał udział w obradach. Dla upamiętnienia tego faktu parafia św. Mikołaja w Elblągu ufundowała duży obraz Astronoma na tle piętnastowiecznej panoramy miasta. Obraz

<sup>1</sup> Por. A. Paluchowski: Uwagi o wystawie kopernikowskiej. W: *Mikołaj Kopernik. Studia i Materiały Sesji Kopernikowskiej w KUL 18—19 II 1972 r.* Praca zbiorowa pod red. M. Kurdziałka, J. Rebetę, S. Swieżawskiego. Lublin 1973 s. 265 nn.

ten, malowany przez Józefa Łapińskiego, umieszczony został w prawej nawie kościoła, na ścianie zakrystii, w której ongiś przebywał Kopernik.

Podczas uroczystości wystąpiły połączone chóry parafii elbląskich pod dyrekcją Czesława Kowalczyka. Komentarz podczas mszy św. oraz akademii prowadził ks. Artur Szymanek.

Z okazji uroczystości zorganizowana została w kościele św. Mikołaja wystawa pod tytułem *Uczni o Bogu*. Liczne plansze zawierały ponad 80 wypowiedzi wybitnych przedstawicieli nauki i kultury o istnieniu Boga i jego udziale w stworzeniu wszechświata. Poczesne miejsce na wystawie zajęły wypowiedzi Mikołaja Kopernika o Bogu.

We wrześniowej uroczystości w Elblągu, dla uczczenia M. Kopernika, uczestniczył Biskup Warmiński dr Józef Drzazga, który przybył do kościoła św. Mikołaja wraz z ks. biskupem dr. Janem Obląkiem. W prezbiterium kościoła zasiedli przedstawiciele duchowieństwa Elbląga i okolicy. Warmińskie Seminarium Duchowne reprezentował ks. rektor dr Władysław Turek wraz z grupą uczniów. Obszerny kościół św. Mikołaja wypełnili wierni parafii Elbląga, którzy przybyłym gościom, a szczególnie Biskupowi Warmińskiemu, zgotowali serdeczne przyjęcie. Po powitaniu obecnych przez ks. prałata Mieczysława Józefczyka oraz delegacje dzieci i młodzieży, uczestnicy uroczystości wysłuchali recytacji fragmentów dzieła Kopernika *O obrotach*, w wykonaniu Romana Szmaro, znanego aktora Państwowego Teatru im. Stefana Jaracza w Olsztynie i Elblągu. Z kolei miały miejsce dwie prelekcje. Ks. biskup dr Jan Obląk mówił *O religijności Mikołaja Kopernika i jego jedności z Kościołem katolickim*; natomiast ks. dr hab. Marian Borzyszkowski przedstawił *Wpływ Kościoła na powstanie i publikację dzieła «O obrotach» oraz stosunek Kościoła do heliocentryzmu*. W czasie uroczystości wystąpiła orkiestra parafialna, która wykonała m. in. marsz powitalny oraz chór parafii elbląskich z następującym programem pieśni: *Oto kapłan wielki* F. Olszewskiego, *Gaude Mater Polonia* G.G. Gorczyckiego, *Rozmowa z Kopernikiem* Z. Jeżowskiego, *Niebiosa głoszą* L. van Beethovena, *Laudate* Ch. Gounoda, *Alleluja* G.F. Haendla. Uroczystość elbląska została zakończona mszą św. odprawioną przez ks. biskupa Józefa Drzazgę, który wygłosił również końcowe przemówienie.

#### 9. AKADEMIE W RESZLU, LIDZBARKU WARMIŃSKIM I OSTRÓDZIE KU CZCI MIKOŁAJA KOPERNIKA

W niedzielę 20 maja 1973 r. parafia reszelska obchodziła jubileusz 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika. Obchody w Reszlu zostały przygotowane staraniem miejscowego dziekana i proboszcza ks. Władysława Sudzińskiego. Wierni parafii zostali przygotowani do uroczystości poprzez kazania na temat Kopernik jako chrześcijanin, wygłoszone przez ks. Mariana Borzyszkowskiego w kościołach reszelskich św. Piotra i Pawła oraz św. Krzyża.

Uroczysta akademie kopernikowska, która odbyła się w godzinach popołudniowych w kościele parafialnym św. Piotra i Pawła, zgromadziła licznie parafian reszelskich. O uroczystości przypominała okolicznościowa dekoracja prezbiterium kościoła: portret Kopernika na tle jego modelu wszechświata ze słowami z pierwszej księgi *O obrotach*: *Zaprawdę, ogromne jest to Boskie arcydzieło Istoty Najlepszej i Najwyższej*.

Słowo wstępne podczas akademii wygłosił ks. proboszcz Władysław Sudziński. Powiedział m. in., „iż cały świat widzi w Koperniku wzór dociekania prawdy i kierowania się ku Dobru. Kopernik, jako człowiek o genialnym umyśle, ujmował świat

nie tylko w aspekcie naturalnym, lecz równie naprzyrodzonym. Fromborski Astro-  
nom uważał, iż *dążeniem uczonego, o ile tylko na to Bóg pozwoli, jest szukanie  
we wszystkim prawdy*. Podobnie i my winniśmy dążyć do szukania prawdy o Ko-  
perniku i nie zadowalać się jednostronnym ujmowaniem jego życia i działalności”.

Program akademii wypełniły recytacje wierszy o Koperniku, listu dedykacyjnego  
Kopernika oraz fragmentów pierwszej księgi *O obrotach*. Prelekcję na temat *Kościół  
wobec Kopernika* wygłosił ks. dr hab. Marian Borzyszkowski. Podczas akademii  
wystąpił miejscowy chór parafialny pod dyrekcją Sylwestra Klima, wykonując m.in.  
*Gaude Mater Polonia* G.G. Gorczyckiego oraz pieśni *Obrotы ciał niebieskich* według  
muzyki M. Suleja, do słów W. Ścisłowskiego. Odśpiewaniem *Ciebie Boga wysła-  
wiamy* zakończona została uroczystość kopernikowska w Reszlu.

W niedzielę 28 października 1973 r. parafia lidzbarska obchodziła uroczystość  
kopernikowską. Odbyły się one w miejscowym kościele parafialnym i zostały  
zorganizowane staraniem ks. Stanisława Boguckiego, dziekana i proboszcza w Lidz-  
barku Warmińskim.

Przybyłych gości, na czele z ks. biskupem dr. Janem Obląkiem, powitała dele-  
gacja młodzieży oraz Ksiądz Dziekan. W swym przemówieniu powitalnym Ksiądz  
Dziekan podkreślił historyczne znaczenie Lidzbarka w dziejach Warmii, a zwłaszcza  
w okresie wczesnej działalności Mikołaja Kopernika. Prelekcję na temat *Religijność  
Mikołaja Kopernika* wygłosił ks. biskup dr Jan Obląk. Z kolei miejscowa młodzież  
zaprezentowała okolicznościowy program słowno-muzyczny, przygotowany staraniem  
Sióstr Pulotynek. Uroczystość została zakończona koncelebrowaną mszą św.

W niedzielę 18 marca 1973 r. uroczystość kopernikowską obchodziła parafia  
w Ostródzie. Na program tej uroczystości złożyły się: msza św. koncelebrowana,  
prelekcja ks. mgr. Jana Usiądka *Mikołaj Kopernik człowiekiem wiary*, recytacje  
i śpiewy.

#### DIE KIRCHLICHEN FEIERN IN DER DIÖZESE ERMLAND ZU EHREN MIKOŁAJ KOPERNIKS ANLÄSSLICH SEINES 500. GEBURTSTAGES

##### ZUSAMMENFASSUNG

Die Persönlichkeit und die Tätigkeit Koperniks ist in besonderer Weise mit der  
Diözese Ermland verbunden. Kopernik war nicht nur Mitglied des Domkapitels,  
auf dessen Territorium er eine aktive kirchlich-administrative Tätigkeit entfaltete,  
sondern er führte auch gerade im Ermland seine Hauptforschungen durch, die mit  
dem Werk *De revolutionibus* gekrönt wurden.

Im Jubiläumsjahre fanden im Ermland in denjenigen Orten, in denen Kopernik  
sich aufhielt, vor allem in Olsztyn (Allenstein), Frombork (Frauenburg) und Lidz-  
bark Warmiński (Heilsberg), viele Feiern und wissenschaftliche Zusammenkünfte  
statt, die, durch die dortigen wissenschaftlichen und kulturellen Organisationen ver-  
anstaltet, das Ziel hatten, an die 500. Wiederkehr des Geburtstags von Mikołaj  
Kopernik zu erinnern.

Die Kirche Ermlands gab im Rahmen ihrer Möglichkeiten viele Beweise ihres  
Gedenkens an den Frauenburger Domherrn und feierte sein Jubiläum würdig.  
In Ausführung des Beschlusses der 124. Konferenz des Episkopats Polens berief  
der Bischof von Ermland Dr. Józef Drzazga durch ein besonderes Dekret eine  
Kommission zur Organisation der Diözesanfeiern. Ihren Anfang nahmen sie am  
18. Februar 1973 in der St. Jakobi-Kathedralkirche in Olsztyn. Das Festprogramm  
sah eine feierliche Sitzung und ein hl. Messamt vor. Die einleitende Ansprache  
hielt der Bischof von Ermland und die Festrede über die Religiosität Mikołaj Ko-

perniks der Weihbischof Dr. Jan Obląk. Den künstlerischen Teil der Feier bildeten Rezitationen von Zitaten aus dem Werk *De revolutionibus* und von Gedichten, die dem Astronomen gewidmet sind, sowie Darbietungen von Chören. Am 20. Februar 1973 versammelte sich das Domkapitel in Frombork zu Ehren ihres Domherrn.

Die Hauptdiözesanfeiern fanden am 17. Juni 1973 in Frombork und Olsztyn statt. Das Festprogramm wurde durch das zur Vorbereitung des 500. Geburtstags unseres Astronomen eingesetzte kirchliche Komitee ausgearbeitet. An diesen Veranstaltungen nahm der Episkopat Polens, mit Seiner Eminenz Kardinal Stefan Wyszyński an der Spitze, teil. Auch Gäste aus dem Auslande waren zugegen.

Die ermländische Kirche repräsentierten: der Ordinarius Dr. Józef Drzazga, Bischof von Ermland, das Ermländische Domkapitel mit seinem Propst, Weihbischof Dr. Jan Obląk, und seinem Dekan, Weihbischof Dozent Dr. Julian Wojtkowski, an der Spitze, das Kapitel des Kollegiatstifts in Dobre Miasto (Gutstadt), der Diözesan- und Ordensklerus, Ordensschwestern und Katechetinnen, sowie Scharen von Gläubigen.

Zum Festprogramm gehörte eine öffentliche Sitzung des Episkopats Polens im Frauenburger Dom und ein feierlicher Gottesdienst auf dem Domplatz. In der Festversammlung hielt Weihbischof Dr. J. Obląk einen Vortrag über „Mikołaj Kopernik — Leben und Wirken“ und Professor Dr. Stefan Swieżawski einen Vortrag mit dem Thema „Der christliche Gedanke in den Zeiten des Mikołaj Kopernik“. Die Teilnehmer hatten auch Gelegenheit, ein Orgelspiel, Darbietungen eines Chores und Rezitationen von Zitaten aus dem Werk *De revolutionibus* zu hören. Der konzelebrierten hl. Messfeier präsierte Kardinal Karol Wojtyła aus Kraków.

Vor der Sitzung fand die Einweihung des in der Kathedralkirche im Auftrage des Ermländischen Domkapitels errichteten Denkmals statt. Auf Veranlassung des genannten Kapitels war auch eine Bronzemedaille Koperniks hergestellt worden.

Das Ermländische Priesterseminar konzentrierte sich in seinen Jubiläumsveranstaltungen auf die Klarlegung von wissenschaftlichen und kirchlichen Aspekten des Wirkens Mikołaj Koperniks. Den Bemühungen der Seminar-Professoren und der Ermländischen Diözesan-Verlagsanstalt ist es zu danken, daß der im Jahre 1972 erschienene neunte Band der *Studia Warmińskie* ausschliesslich Mikołaj Kopernik gewidmet ist.

Auch in der Seelsorge, nämlich in Predigten und Katechesen, wurden Probleme, die mit Kopernik verbunden sind, behandelt. Aus Anlass des Jubiläums erliess der Episkopat Polens einen Hirtenbrief.

Das Haus des Domkapitels in Frombork ist eins der wenigen Stätten, die an das Wirken Koperniks als Domherrn des Ermländischen Domkapitels erinnern. Das im Laufe der Zeit beschädigte Kapitelshaus erforderte eine Konservierung und Erneuerung. Die nötigen vom Domkapitel und der bischöflichen Kurie angeordneten Renovierungsarbeiten wurden in den Jahren 1971—1973 durchgeführt.

Der wiederhergestellte Sitzungssaal im Kapitelshaus in Frombork beherbergte in der 2. Hälfte des Jahres 1973 eine Ausstellung ermländischer Copernicana, die den Sammlungen des Diözesanarchivs und der Bibliothek des Priesterseminars in Olsztyn entnommen waren. Eine zweite, populär gehaltene Ausstellung war in den Seitenschiffen der Frauenburger Basilika untergebracht. Sie war dem Leben und dem Schaffen Mikołaj Koperniks sowie der Rezeption seines Hauptwerkes gewidmet.

Kirchliche Jubiläumsfeiern zu Ehren Mikołaj Koperniks anlässlich seines 500. Geburtstages wurden auch an anderen Orten, u. a. in den Kirchen in Elbląg (Elbing), Reszel (Rößel), Ostróda (Osterode) und Lidzbark Warmiński, veranstaltet.

## MIKOŁAJ KOPERNIK — ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ

W nieprzeliczonym szeregu nazwisk, jakie zapisały się na kartach dziejów nauki, od najdawniejszych czasów aż do najnowszych, nazwisko Mikołaja Kopernika należy do najbardziej rozgłoszonych i znanych. Zna je każdy człowiek jako tako wykształcony, słyszy o nim każde dziecko w szkole, wiedzą wszyscy, że Kopernik jest ojcem nowożytnej astronomii.

O Mikołaju Koperniku chcielibyśmy wiedzieć dużo, jako o człowieku, jako o duchownym, jako o myślicielu, aby lepiej zrozumieć tego geniusza ludzkości. Niestety, zaledwie strzępami informacji rozporządzamy pod tym względem. Nie pozostawił bowiem Kopernik po sobie autobiografii, a nawet nie mamy biografii, napisanej przez kogoś z jego nielicznych przyjaciół. Dlatego nasza znajomość życia i działalności Kopernika jest zbyt uboga i często tylko fragmentaryczna.

Mikołaj Kopernik żył na przełomie wieków XV i XVI, kiedy Polska za Jagiellonów stanęła u szczytu swojej potęgi. Wraz ze wzrostem politycznego znaczenia szedł w parze jej rozwój ekonomiczny i świetny rozkwit kulturalny. W pamięci wybitnych humanistów Polska cieszyła się wspaniałą opinią. W liście do krakowskiego bankiera Decjusza, Erazm z Rotterdamu pisał: „Winszuję narodowi polskiemu, który teraz tak kwitnie w naukach i obyczajach i we wszystkim tym, co najbardziej odległe jest od barbarzyństwa, że może rywalizować z pierwszymi i najbardziej kulturalnymi narodami w świecie”. Nieco później humanista włoski Polo Manuzio pisał, że spośród „narodów zaalpejskich żaden Polsce nie dorównuje pod względem zamilowania do nauki”. Matematyk belgijski Gemma Frisius skreślił niezwykłą pochwałę: „Jakimś zrzędzeniem losu muzy zawędrowały do Sarmacji, przywabione niewiadomo czym, czy powabem ziemi, czy raczej geniuszem jej mieszkańców”. A prawnik Bartłomiej Groicki głosił, że „tymi czasy rozumy rozkrzewiły się w Polsce”<sup>1</sup>.

Krajem ojczystym Mikołaja Kopernika były dawne Prusy Królewskie obejmujące rodzinny Toruń i Warmię, stanowiące od r. 1454 część państwa polskiego. W wieku XV wyrósł konflikt zbrojny między Polską a Zakonem Krzyżackim, który

<sup>1</sup> B. Leśnodorski: Kopernik — humanista. W: Mikołaj Kopernik. Szkice monograficzne. Warszawa 1965 s. 243—244.

miał istotne znaczenie światopoglądowe. Militarnej doktrynie państwa krzyżackiego, wchodzącego w obręb cesarstwa niemieckiego, teologowie polscy przeciwstawili koncepcję prawa do niezawisłości krajów, których nie wolno nawracać ogniem i mieczem i odmawiać im własnej państwowości. Poddani krzyżacy opowiedzieli się za ideologią polską i wezwali pomocy Królestwa Polskiego, które rozgromiło Krzyżaków i wcieliło Prusy do Polski.

Świetna koniunktura gospodarcza z życiodajnym zapleczem państwa polskiego, przywileje uzyskane od króla polskiego i szeroka autonomia pozwoliły Prusom na szybki ich rozwój gospodarczy i kulturalny.

Diecezja Warmińska, w której Kopernik spędził 40 lat życia, stanowiła wyodrębnioną część Prus Królewskich, majątkowo podzieloną na część biskupią i kapitułną. Miała jednak większe handlowe miasto Braniewo, potem Lidzbark ze znakomitym obszernym zamkiem rezydencji biskupiej, następnie miasto Frombork — port nad Zalewem Morza Bałtyckiego, rozłożony u stóp góry dźwigającej wspaniałą obwarowaną katedrę gotycką oraz 100 km na południe na wysokiej skarpie rzeki Liny miasto Olsztyn z potężnym zamkiem administratorów dóbr Warmińskiej Kapituły Katedralnej<sup>2</sup>.

Mikołaj Kopernik urodził się 19 II 1473 r. w Toruniu, jako czwarte dziecko Mikołaja i Barbary z domu *W a t z e n r o d e*. Ochrzczony został imieniem ojca w kościele św. Jana.

Ród Koperników wywodził się ze wsi Koperniki na Śląsku Opolskim, zamieszkałym przez ludność polską jeszcze z czasów piastowskich. W Kopernikach wznosi się jeszcze do dziś stary kościół parafialny pod wezwaniem św. Mikołaja, które to imię chrzestne odziedziczył nasz astronom po paru swoich przodkach. W wieku XIV Kopernikowie wywedrowali do Krakowa, gdzie ojciec astronoma trudnił się kupiectwem i handlem. Należał tam do Trzeciego Zakonu OO. Dominikanów.

Po przyłączeniu Prus Królewskich do Polski Mikołaj Kopernik senior opuścił Kraków i przybył do Torunia. Toczącą się wojnę z Krzyżakami wspierał finansowo. W r. 1461, gdy zaciężne wojska polskie oblegały zamek w Swieciu nad Wisłą, opanywany przez Krzyżaków, Kopernik poważną sumę pieniędzy pożyczył na wyekwirowanie wojsk polskich i wypłacił należność cieślom pracującym przy budowie mostu na Wiśle dla rycerzy polskich. Bardzo więc wybitnie angażował się po stronie polskiej w wojnie z Krzyżakami.

Rodzina Watzenrodów pochodziła również ze Śląska. Wieś tej samej nazwy, dziś Pszenno, leży w powiecie świdnickim. W wieku XV Watzenrodowie pojawiają się w Toruniu. Od początku powstania Związku Pruskiego ojciec Barbary, Łukasz Watzenrode brał czynny udział w wojnie 13-letniej i walcząc przeciw Krzyżakom był ranny pod Łasinem. Na cele wojenne całą swoją fortunę pożyczył miastu Toruń. W r. 1461 był wysłany w poselstwie do króla Kazimierza Jagiellończyka w Bydgoszczy, i zdecydowanie żądał energiczniejszego prowadzenia wojny. Zawsze lojalny wobec Polski, lojalność tę przekazał swojej rodzinie.

Jego to córka była Barbara, matka naszego astronoma, osoba głęboko wierząca i powszechnie szanowana, nazwana „koroną wszystkich niewiast”. Jej brat Łukasz Watzenrode został biskupem warmińskim i był opiekunem jej synów Andrzeja i Mikołaja Koperników. Jej zaś siostra Krystyna została benedyktynką w Chełmnie<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> S. Herbst: Sytuacja polityczna w Prusach za czasów M. Kopernika (masyzynopsis).

<sup>3</sup> E. Rybka: Życie i twórczość M. Kopernika. *Studia Warmińskie* 1972 t. 9 s. 89 n.

Obydwa więc rody Koperników i Watzenrodów wywodziły się ze Śląska polskiego, obydwa rody były polskiego pochodzenia i w Toruniu należały do stronnictwa antykrzyżackiego. Obydwa też rody były bardzo religijne i przywiązane do Kościoła katolickiego. W ten sposób i ze strony ojca i ze strony matki środowisko rodzinne Kopernika było przepojone patriotyzmem polskim i duchem religijnym. W takiej atmosferze wychowywał się młody Mikołaj. Obydwaj bracia Andrzej i Mikołaj obrali stan duchowny i zostali kanonikami warmińskimi, a jedna ich siostra Barbara wstąpiła do Benedyktynki w Chełmnie.

Nie mamy przekazów źródłowych, gdzie się uczył Kopernik zanim wyjechał do Krakowa. Niewątpliwie wstępną naukę pobierał w Toruniu przy kościele św. Jana, gdzie istniała szkoła parafialna o wysokim poziomie nauczania. Rektorzy tej szkoły mieli często wykształcenie akademickie i co jest znamienne, uczyli też elementów astronomii.

Pierwszy dokument biograficzny Kopernika, zanotowany w aktach Uniwersytetu Jagiellońskiego, odnosi się do jego zapisu na studia w Krakowie jesienią 1491 r. O wyjeździe do Krakowa, a nie do uniwersytetów nadbałtyckich w Rostocku czy Gryfii, zdecydowały z pewnością tradycje rodzinne jego ojca, a przede wszystkim rozgłos uczelni polskiej, najświetniejszego w tym czasie uniwersytetu Europy środkowej. Uniwersytet Jagielloński stał się najwybitniejszym ośrodkiem nauk matematyczno-astronomicznych, które ścigały do Krakowa studentów ze wszystkich krajów. W tych dziedzinach nauki, Kraków wówczas kształcił profesorów dla innych uniwersytetów, nawet dla Bolonii i Rzymu. Było to istotnie bardzo pomyślną okolicznością dla twórczości Kopernika, że zapisał się na studia w Krakowie, w epoce najświetniejszego tam rozwoju astronomii. Te właśnie studia krakowskie były najważniejszym i decydującym okresem w życiu Kopernika.

Wykłady Jana z Głogowa, Wojciecha z Brudzewa i innych krytycznie oceniały koncepcje geometryczne Ptolemeusza, choć stały niewzruszenie na stanowisku geocentrycznego układu świata. Pozwoliły one Kopernikowi gruntownie zaznajomić się z ówczesną wiedzą matematyczną i astronomiczną, ale otworzyły mu też oczy na logiczne sprzeczności w systemie Ptolemeusza. Obdarzony wnikliwym umysłem Kopernik już w Krakowie doszedł do wniosku, że kosmos synonim piękna i ładu jest inaczej zbudowany i że trzeba szukać nowego rozwiązania ruchu planet<sup>4</sup>.

W r. 1496 Mikołaj Kopernik wraz z bratem Andrzejem wyruszył do słonecznej Italii na dalsze studia. Zgodnie z planem wuja biskupa Łukasza Watzenrode mieli zostać kanonikami Kapituły Katedralnej we Fromborku, a kanonicy warmińscy zwykle odbywali studia w jednym z uniwersytetów, najczęściej we Włoszech. Oba więc bracia zostali wysłani do najdawniejszego z uniwersytetów włoskich, do Bolonii na studia prawnicze.

Alle postępowanie Mikołaja w Bolonii świadczy, że nie prawo było głównym przedmiotem jego zainteresowań. Wkrótce bowiem nawiązał bliskie kontakty z profesorem astrologii Dominikiem Novarą, głośnym uczonym w tej dziedzinie. Jemu to Kopernik zwierzył się, że już w Krakowie zauważył sprzeczności w systemie Ptolemeusza, które mu nie dają spokoju. Słuchając wykładów Novary, dokonywał razem z nim licznych obserwacji, które potwierdzały błędne założenia Ptolemeusza, a dowodziły heliocentrycznej budowy świata.

Najstarszy życiorys Kopernika pióra humanisty włoskiego B. Baldiego z r. 1588 wymienia Piotra Romanello jako ucznia Kopernika z czasów bo-

<sup>4</sup> Tenże: Kopernik w Krakowie. *Ateneum Kapłańskie* 1973 nr 3 s. 384—392.

łońskich. Wynikałoby z tego, że skoro miał uczniów i prowadził wykłady, Kopernik był nie uczniem, a raczej pomocnikiem Novary, który musiał wysoko ocenić zdolności matematyczne i astronomiczne Mikołaja, gdy w swoim zastępstwie zlecał mu wykłady<sup>5</sup>.

Rok 1500 był rokiem jubileuszowym i do Rzymu zdążyły tłumy pielgrzymów z całego świata. Wybrał się do Rzymu i Mikołaj Kopernik, aby odwiedzić stolicę chrześcijaństwa i dostąpić odpustu jubileuszowego. Poza tym Rzym interesował Kopernika jako ośrodek nauki i sztuki. Działała tu Akademia Rzymska, słynna Sapienza, a dwór papieski skupiał wybitnych uczonych i artystów, dwory zaś dygnitarzy rzymskich były miejscem spotkań uczonych i dysput naukowych. Do takich należał dwór kardynała Aleksandra Farnese, interesującego się astronomią, późniejszego papieża Pawła III, któremu Kopernik dedykował swoje wielkie dzieło. Spotkał więc Kopernik w Rzymie uczone środowiska, które mogły go zainteresować i dla których młody asystent profesora Novary mógł stanowić wyjątkową atrakcję.

Wydana w r. 1540 przez Joachima Retyka *Narratio prima* o teorii heliocentrycznej Kopernika opowiada, że w Rzymie nasz astronom miał wykłady „*mathematicum in magna scholasticorum frequentia et corona magnum virorum et artificum in hoc doctrinae genere*”. Są tu wymienione 3 kategorie słuchaczy: studenci o licznej frekwencji, dostojnicy rzymscy i specjaliści nauk matematyczno-astronomicznych, a może i artyści. Wykłady te mogły być albo w pałacu Farnese albo w Rzymskiej Sapienza<sup>6</sup>. Nie jest wykluczone, że słuchał go sam papież Aleksander VI, architekt Bramante i genialny Michał Anioł, jak to widać na obrazie Wojciecha Gersona pt. *Kopernik w Rzymie*, co niekoniecznie musi być fantazją.

W r. 1501 obaj Kopernikowie wrócili na Warmię, ale jeszcze tego samego roku udali się znów do Italii na dalsze studia prawnicze, a Mikołaj miał jeszcze studiować medycynę w Padwie. Kopernik przybył do Padwy, gdzie ukończył medycynę, słuchając też wykładów z filozofii i literatury klasycznej. Studia prawnicze ukończył na uniwersytecie w Ferrarze, uzyskując 31 maja 1503 r. stopień doktora dekretów czyli prawa kościelnego. W jesieni tegoż roku na stałe wrócił do Polski z wszechstronnym humanistycznym wykształceniem, jako znawca i wielbiciel łaciny, greki i kultury klasycznej, jako wybitny już matematyk i astronom, lekarz i prawnik — typowy uniwersalny człowiek odrodzenia *l'uomo universale* i zapewne z ideami i zarysami swego rewolucyjnego odkrycia, z wizją świata rządzonego przez nieruchome Słońce.

Mając 30 lat, w r. 1503 Mikołaj Kopernik przybył na Warmię. Przez kilka lat, prawdopodobnie do śmierci wuja biskupa Łukasza w r. 1512 przebywał na zamku biskupim w Lidzbarku, a potem przeniósł się do Fromborka, gdzie pozostawał już do samej śmierci.

Jako duchowny Kopernik piastował dwie godności, względnie zajmował dwa stanowiska kościelne. Najpierw od r. 1497 był kanonikiem Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Oprócz tego otrzymał jeszcze drugą godność kanonika scholastyka w Kolegiacie św. Krzyża we Wrocławiu. Kiedy ją uzyskał i w jakich okolicznościach, nie wiemy. Dyplom doktorski z r. 1503 nazywa go już kanonikiem scholastykiem

<sup>5</sup> B. Biliński: Najstarszy życiorys Mikołaja Kopernika z roku 1588 pióra Bernardina Baldiego. Wrocław 1973 s. 37.

<sup>6</sup> R. Rosen: Three Copernican Treatises, the Commentariolus of Copernic, the Letter against Werner, the Narratio Prima of Rheticus. New York 1959 s. 93.



wrocławskim. Jakie funkcje spełniał związane ze scholasterią, również nie wiemy<sup>7</sup>.

Jako kanonik fromborski wykonywał przede wszystkim obowiązki religijne, do jakich są zobowiązani wszyscy kanonicy. Celem pierwszorzędnym każdej kapituły jest wspólna modlitwa, wspólne odmawianie brewiarza oraz uświetnianie nabożeństw kościelnych dla powiększenia chwały Bożej. To samo czynił Kopernik, zasiadał w stallach kanonickich w Katedrze, recytował wspólnie modlitwy brewiarzowe i uczestniczył w większych uroczystościach liturgicznych i procesjach odświętnych.

Następnie na życzenie Kapituły wykonywał różne funkcje dla dobra Kościoła i Diecezji. Przez długie lata był kanclerzem Kapituły i w jej imieniu załatwiał korespondencję urzędową, która częściowo zachowała się do naszych dni. Często bywał delegatem Kapituły na różne sejmiki i zjazdy stanów pruskich, co dało mu możliwość zorientowania się w arkanach polityki i ekonomiki.

W latach 1516—21, z krótką przerwą, piastował bardzo odpowiedzialny urząd administratora komornictw kapitułnych w Olsztynie i Pieniężnie. Kopernik zajął się bardzo intensywnie odbudową gospodarczą południowej Warmii po zniszczeniach wojennych, odbywając częste podróże do osad wiejskich i dokonując 66 zapisów nowo osiedlonym rolnikom, które notował w specjalnej księdze *Locationes mansorum desertorum*<sup>8</sup>.

Na zamku w Olsztynie znajdował się skarbiec Warmińskiej Kapituły Katedralnej, a w nim duża ilość ważnych dokumentów. Doceniając ich wielkie znaczenie, Kopernik uporządkował je i zabezpieczył oraz własnoręcznie je zinwentaryzował. Rękopis ten nosi tytuł: *Inventarium litterarum et iurium in erario Castri Allenstein anno Domini MDXX*<sup>9</sup>. Tekst tego inwentarza po raz pierwszy został wydrukowany w roku ubiegłym w *Studiach Warmińskich*<sup>10</sup>.

W tym czasie najbardziej wślawił się Kopernik obroną miasta i zamku w Olsztynie podczas najazdu Krzyżaków w r. 1521. Z wielką energią przystąpił do umocnienia fortyfikacji postarał się o nowe posiłki dla wsparcia załogi wojskowej i zgromadził zapasy żywności i broni.

Z Olsztyna pisał do króla Zygmunta I: „Pokornie błagamy Twój święty Majestat, abyś raczył przyjść nam jak najspieszniej z pomocą i wesprzeć skutecznie (...). Pragniemy czynić to, co przystoi ludziom szlachebnym i uczciwym oraz bez reszty oddanym Twojemu Majestatowi, nawet jeśliby przyszło nam zginąć. Pod opiekę Twego Majestatu się uciekając, całość naszego mienia i nas samych polecamy i powierzamy”<sup>10</sup>. Cdy wojska krzyżackie podeszły pod Olsztyn, zastały miasto i zamek tak dobrze przygotowane do obrony, że wielki mistrz Albrecht nie próbował go nawet zdobywać, poprzestając na spaleniu kilku wsi okolicznych.

Od dłuższego czasu Krzyżacy zalewali Warmię monetą gorszej jakości. To skłoniło Kopernika do zajęcia się zagadnieniami związanymi z obiegiem pieniądza. Napisał kilka rozpraw na tematy monetarne, brał udział w sejmikach, zwłaszcza w Grudziądzu w r. 1522, obradujących nad uzdrowieniem monety i postulował, aby moneta pruska została zrównana z polską. Sformułował wtedy zasadę ekono-

<sup>7</sup> O kanonii wrocławskiej wspominają różni kopernikolodzy, także J. Adamczewski: Mikołaj Kopernik i jego epoka. Warszawa 1972 s. 90, 93.

<sup>8</sup> M. Biskup: Mikołaja Kopernika *Lokacje łanów opuszczonych*. Olsztyn 1970.

<sup>9</sup> Bp J. Obłąk: Mikołaja Kopernika *Inwentarz Dokumentów w skarbcu na zamku w Olsztynie roku Pańskiego 1520* oraz inne zapisy archiwalne. *Studia Warmińskie* 1972 t. 9 s. 7—85.

<sup>10</sup> M. Biskup: List Kapituły Warmińskiej do króla Zygmunta I, napisany własnoręcznie przez Mikołaja Kopernika w Olsztynie w 1520 roku. W: Kopernik na Warmii. Olsztyn 1973 s. 161.

miczną, że moneta o niższej zawartości kruszca wypiera z obiegu monetę dobrą<sup>11</sup>.

Kopernik był również cenionym lekarzem. Często był wzywany na dwór biskupi w Lidzbarku, aby leczyć biskupów i jego dworzan. Wyjeżdżał do chorych i poza granice Warmii, do Gdańska, Elbląga, Lubawy i Królewca. Pozostawał też w bliskich kontaktach z wybitnymi lekarzami na dworze króla Zygmunta I w Krakowie i księcia Albrechta w Królewcu<sup>12</sup>.

Dnia 30 I 1523 r. zmarł biskup Fabian z Łęczan. Wówczas Kapituła Katedralna wybrała Kopernika na administratora Diecezji Warmińskiej na czas wakansu. Później gdy dnia 1 VII 1537 roku zmarł następca biskup Maurycy Ferber, na wakującą katedrę fromborską, wśród czterech kandydatów przedstawionych przez króla do wyboru Kapitułe, znajdowało się również i nazwisko Mikołaja Kopernika. Niewątpliwie był to gest uznania jego zasług dla Ojczyzny i Kościoła<sup>13</sup>.

Oceniając działalność publiczną Kopernika, trzeba podkreślić wszechstronność jego zajęć, wymagających nieraz znacznej ofiarności i wysiłku. W realizowaniu przyjętych obowiązków odznaczał się niezwykłą sumiennością, dowodem czego jest częste obdarzanie go przez Kapitułę licznymi funkcjami. Ponadto w pełnieniu swoich obowiązków wykazywał niespotykaną bezinteresowność, nie ubiegając się o żadną wyższą godność kościelną.

Mimo rozlicznych zajęć zawsze i wszędzie znajdował czas na badania astronomiczne, które były pasją jego życia. Około r. 1510 opracował pierwszy zarys teorii heliocentrycznej budowy świata, znany nam z odpisów pt. *Commentariolus* — *Komentarzyk*. Jego treść można ująć w kilku punktach: 1. Środek ziemi nie jest środkiem ciężkości i środkiem biegu księżyca. 2. Środkiem świata jest słońce, dokoła którego obracają się wszystkie planety. 3. Dostrzegany ruch słońca nie pochodzi od niego, ale jest złudzeniem, powstałym wskutek ruchu ziemi<sup>14</sup>.

Po naszkicowaniu w *Komentarzyku* nowego modelu budowy świata Kopernik starał się naukowo udowodnić swoją teorię za pomocą obserwacji astronomicznych i obliczeń matematycznych. Prawdopodobnie zajęło mu to 18 lat i przypuszcza się, że epokowe jego dzieło było napisane w zasadniczych częściach już w latach 1530—32. Ale jeszcze je potem przerabiał i w miarę gruntowania się koncepcji naukowej wprowadził liczne zmiany. Z drukiem swojego dzieła wciąż zwlekał, uważając je ustawicznie za zbyt niedoskonałe.

Choć informacje o wynikach swoich badań Kopernik powierzał tylko nielicznemu gronu przyjaciół, sława o nim szerzyła się po całej Europie. Gdy planowano dokonać reformy kalendarza, Paweł z Middelburga biskup Fossonbrone zwrócił się w r. 1513 do Kopernika z prośbą o opracowanie projektu reformy.

Jego teoria o heliocentrycznej budowie świata znalazła zwolenników w otoczeniu papieskim. Znany orientalista Jan Albert Widmannstadt wyjaśnił ją papieżowi Klemensowi VII, który słuchał go z wielkim zainteresowaniem i ofiarował mu za to cenny rękopis grecki<sup>15</sup>. W r. 1536 kardynał Mikołaj Schönberg wysłał list do Kopernika z prośbą o podanie mu wyników badań nad heliocentryczną budową świata, dodając: „Jeżeli chęci mojej w tym względzie zechcesz zadość

<sup>11</sup> E. Lipiński: Kopernik jako ekonomista. W: Mikołaj Kopernik. Szkice monograficzne, jw. s. 211—235.

<sup>12</sup> S. Konopka: Mikołaj Kopernik wśród lekarzy. W: jak wyżej, s. 189—209.

<sup>13</sup> A. Eichhorn: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 1 (1860) s. 286, 327.

<sup>14</sup> E. Rybka, jw. s. 99.

<sup>15</sup> B. Biliński, jw. s. 25, 104—106.

uczynić, poznasz, żeś miał do czynienia z człowiekiem, który cię nader poważa i znakomitym twoim zdolnościom pragnie oddać sprawiedliwość"<sup>16</sup>.

W lecie r. 1540 Kopernik uległ ostatecznie namowom przyjaciół i zgodził się oddać swoje dzieło do druku. Do dzieła załączył przedmowę w postaci dedykacji swojego utworu papieżowi Pawłowi III, w której między innymi pisał: „wolałem te owoce mozolnej pracy dedykować raczej Twojej Świętobliwości niż komukolwiek innemu, a to dlatego, że i w tym tak odległym zakątku ziemi, gdzie ja żyję, uznawany jesteś za najwybitniejszego tak przez swą godność hierarchiczną, jak i przez umiłowanie wszystkich nauk, nie wyłączając matematyki”.

Gdy w Norymberdze było drukowane dzieło, otwierające nową epokę w poglądach na otaczający nas świat, życie Kopernika dobiegało kresu. Sparaliżowany od kilku miesięcy zmarł 24 V 1543 r., pochowany w katedrze we Fromborku. Wygląda to prawie na ironię losu, że właśnie na mgłą okrytym wybrzeżu Bałtyku, żył, działał i umarł człowiek, który całkowicie przekształcił nasze poglądy na budowę wszechświata.

Kopernik nie pozostawił po sobie pism teologicznych, ale główne dzieło *O obrotach* zawiera jego wspaniałe wypowiedzi o Bogu i stosunku Boga do świata. Do najbardziej klasycznych tekstów o poglądach teologicznych Kopernika należą zdania zapisane w I księdze genialnego dzieła: „A skoro zadaniem wszystkich nauk szlachetnych jest odciągać człowieka od zła i kierować jego umysł ku większej doskonałości, to nauka astronomii, oprócz niepojętej rozkoszy umysłu, sprawić to może, w pełniejszej mierze niż inne. Któż bowiem zglębiając te rzeczy i widząc, jak wszystko w nich ustawione jest w najlepszym ładzie i Boską kierowane wolą, nie wzniesie się na wyżyny cnoty przez pilne rozważania i stałą jakby zażyłość z nimi i nie będzie podziwiał Stwórcy wszechrzeczy, w którym się mieści całe szczęście i wszelkie dobro? Bo też ów Boski psalmista nie głosiłby bez przyczyny, że raduje się w stworzeniu Boskim i będzie się weselił w dziełach rąk Jego, gdyby nie to, że za pośrednictwem tych rzeczy jakby na jakimś rydwanie przeniesiemy się do rozważania najwyższego Dobra”<sup>17</sup>.

Wynika z tego, że Kopernik całą duszą wierzył w Boga jako w Stwórcę wszechrzeczy, który kieruje wszystkim i utrzymuje w ładzie i porządku. Badania astronomiczne wprawiły go w podziw nad pięknem i harmonią wszechświata oraz kierowały jego wolę ku większej doskonałości i do naśladowania Boga, „w którym się mieści całe szczęście i wszelkie dobro”. Ile uczucia i uwielbienia zawiera jego okrzyk, gdy mówi o olbrzymich odległościach między gwiazdami a planetami: „zaprawdę ogromne jest to Boskie arcydzieło Istoty Najlepszej i Największej”.

Mikołaj Kopernik był nie tylko człowiekiem wiary, ale i wiernym synem Kościoła katolickiego. Miał wiele do zawdzięczenia Kościołowi, bo dzięki jego pomocy zdobył wykształcenie, dokonał wielkopomnego odkrycia i wydrukował swoje epokowe dzieło. Wszak biskup Łukasz Watzenrode wysłał i opłacał mu studia w Krakowie i we Włoszech. Tenże sam biskup nadał mu kanonię we Fromborku, która wystarczająco zapewniała mubyt materialny. Kapituła udzieliła mu pozwolenia na kontynuowanie studiów we Włoszech. Duchowni nawet z otoczenia papieskiego zachęcali go do badań. Przyjaciele jego, którymi byli duchowni, nakłonili go do wydrukowania dzieła swojego życia.

Natomiast ogół uczonych i przywódców protestantyzmu odrzucił i potępił teorię

<sup>16</sup> E. Rybka, jw. s. 101.

<sup>17</sup> M. Kopernik: *O obrotach ciał niebieskich*. Księga pierwsza. Red. A. Birkenmajer, przeł. M. Brożek. Warszawa 1953 s. 21, 45, 71.

heliocentryzmu jako absurdalną. Całkiem inne stanowisko zajął wtedy Kościół katolicki. Nie zauważamy wówczas ani śladu jakiegось oburzenia, ani sprzeciwów merytorycznych, ani nawet lekceważenia. „Przeciwnie, wydaje się, że poza szczupłą garstką astronomów jedynie członkowie Kościoła katolickiego w pełni ocenili talent i trafność dociekań naukowych naszego astronoma”<sup>18</sup>.

Dramat rozegrał się dopiero 70 lat później wskutek wystąpienia Galileusza, gdy dzieło Kopernika zostało umieszczone na indeksie. Ale i wtedy czynniki kościelne nie wchodziły w polemikę z Kopernikiem ani z pozycji rozumu, ani z pozycji nauki, a tylko wyłącznie z pozycji wiary i interpretacji Pisma św.<sup>19</sup>.

Usiłowania do przedstawienia Kopernika jako człowieka niewierzącego, a nawet ateistę, do ukazania go jako uczonego nie mającego skrupułów moralnych, lekceważącego sobie dogmaty i przykazania, są tendencyjne, fałszywe i krzywdzące jego wielkie imię, czczone przez świat. Słusznie pisze Aleksander Birkenmajer: „Grubo mylą się ci, którzy przypisują Kopernikowi materialistyczny pogląd na świat. W rzeczywistości bowiem rzecz ma się tak, że aż w czterech miejscach głównego swego dzieła autor wyraźnie powiada, że świat zawdzięcza swe istnienie Bogu jako Stwórcy wszechrzeczy (*Opifex omnium*), a w jednym z tych miejsc dodaje, iż ta Najlepsza i Najwyższa Istota (*Optimus Maximus*) stworzyła wszechświat dla dobra rodzaju ludzkiego”<sup>20</sup>.

I tak prawdą historyczną jest i pozostanie, że Mikołaj Kopernik wychowany i wykształcony na zasadach katolickich przez całe swoje życie był człowiekiem wierzącym w Boga, żył i umarł jako wierny syn Kościoła katolickiego, pochowany w katedrze we Fromborku.

## MIKOŁAJ KOPERNIK — LEBEN UND WIRKEN

### ZUSAMMENFASSUNG

Die hier gebotene Darstellung des Lebens und Wirkens unseres Astronomen stützt sich auf Urkunden und neueste Bearbeitungen. Eine besondere Berücksichtigung finden darin seine in- und ausländischen Studien, sowie seine Verdienste um das Ermland und um die Wissenschaft. Die Rolle, die seine Krakauer Studien und die wertvollen Beziehungen zu italienischen Gelehrten bei der Konzeption eines neuen Weltbildes gespielt haben, wird besonders hervorgehoben. Weiter bespricht der Verfasser sein Wirken im Ermland als Domherr und Kanzler des Ermländer Domkapitels sowie als Verwalter seines Vermögens, und schliesslich seine politischen und wirtschaftlichen Ansichten. Am Ende befindet sich eine Besprechung seines literarischen Nachlasses, darunter seines bisher unbeachtet gebliebenen Inventars der Kapitelurkunden, hauptsächlich aber seines grundlegenden Werkes über die Bewegungen der Himmelskörper, das eine neue Ära in der Geschichte der Wissenschaft eingeleitet hat.

<sup>18</sup> W. Zönn: Rewolucja Kopernikowska, Warszawa 1972, s. 126.

<sup>19</sup> T. Pawluk: Na marginesie klauzuli kościelnego urzędu cenzorskiego dotyczącej dzieła Mikołaja Kopernika. *Studia Warmińskie* 1972 t. 9 s. 231—258.

<sup>20</sup> A. Birkenmajer: Osiągnięcia duchowieństwa polskiego w zakresie nauk matematycznych i przyrodniczych. W: Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce. T. II. Lublin 1969 s. 42—43.

## MYŚL CHRZEŚCIJAŃSKA W CZASACH KOPERNIKA

Stan kryzysu i napięcia między procesami zastoju i wzrostu jest nieodłącznym losem człowieka, ludzkości — a więc i Kościoła. Zdarzają się jednak okresy, w których napięcie to wzrasta, a zarazem upowszechnia się i utrwala jego świadomość.

Epoka bezpośrednio poprzedzająca czasy Kopernika to czas głębokich wstrząsów, obejmujących świat chrześcijański. Nie chodzi tu tylko o wzmagający się stan zagrożenia związany z naporem Turków i z „otwarceniem okien” na nieznane rejony naszego globu, ale o sięgające samej istoty chrześcijaństwa procesy rozkładowe, toczące instytucje kościelne. Niewola awiniońska, schizma zachodnia, moralne zepsucie kleru, nadużywanie władzy doczesnej przez ludzi Kościoła — oto niektóre ze spraw podstawowych, które domagały się gruntownej i zasadniczej naprawy.

Wszystkie wielkie duchy epoki — od wieku XIV po XVI — szukają właściwych i skutecznych środków, by zdeformowane oblicze Chrystusa, Ewangelii i Kościoła oczyścić i nadać mu pełnego, autentycznego blasku. Takie głosy — jak św. Katarzyny Sienieńskiej lub Dantego — piętnujące zło i nawołujące do zupełnej odnowy nie zostały bez echa.

Nurtem zmierzającym do naprawy *Christianitatis* przewodzą w wieku XV osobowości głęboko się wzajemnie różniące, ale łączy je jeden, wspólny, wielki cel. Jan Gerson domaga się zasadniczych przemian w uprawianiu i nauczaniu teologii. Matusz z Krakowa demaskuje zło, gnieźdzące się w Kurii rzymskiej, choć bynajmniej nie neguje prymatu papieskiego. Jan Hus i Hieronim Savonarola świadczą swą śmiercią męczeńską o wielkości zła, z którym walczyli. Paweł Włodkowic piętnuje faryzeizm pseudochrześcijan i dopomina się o poszanowanie praw pogan. Trzej święci tej epoki, Jan Kapistran, Wincenty Ferreriusz i Bernardyn ze Sieny, wspaniałą swą działalnością kaznodziejską usiłują naprawiać zło, a jedną z głównych jego przyczyn widzą w degeneracji katechezy.

Każdy z tych wielkich ludzi na swój sposób wstrząsa sumieniami i wszyscy żądają reformy Kościoła „w głowie i w członkach”, bo widzą gorszące znamiona zła na mających błyszczeć blaskiem świętości instytucjach kościelnych. W łonie samej Kurii rzymskiej odzywają się wstrząsające swą grozą oskarżenia, jak np. ten okrzyk Therundy z r. 1435: *Frons meretricis tibi facta est, et noluit erubescere* —

„czoło twoje stało się czołem nierządniczy, a nie chciałaś zapłonąć ze wstydu”<sup>1</sup>.

Dążenie do odnowy i naprawy obejmuje wszystkich, którzy zastanawiają się wówczas głębiej nad stanem Kościoła i Rzeczypospolitej chrześcijańskiej. Rozpoczyna się wielki ruch, zmierzający do uzdrowienia i do zjednoczenia — a już samo wzmocnienie kontaktów i liczne, długotrwałe spotkania soborowe stają się świętną okazją do utrwalania nadwyreżonej jedności. Wachlarz projektów reformy jest bardzo bogaty. Wydaje się jednak, że można w nich wyróżnić trzy zasadnicze koncepcje. Zatrzymajmy się nad każdą z nich.

Wielu myślicieli — i to już nawet w w. XIII — widzi jedną z głównych przyczyn zła w odejściu od Pisma św., w zdradzie wiary na rzecz filozofii, w deformacji Ewangelii przez zalew starożytnych myśli pogańskiej. Wydaje się, że etapem mobilizującym tę orientację było dokonane przez biskupa Paryża w r. 1277 uroczyste potępienie ponad dwustu tez filozoficzno-teologicznych. Nie trzeba zapominać, że potępienie to miało być przede wszystkim próbą obrony wiary przed necesytaryzmem myśli grecko-arabskiej, krepującej zarówno wszechmoc jak i wolność Boga.

Później wyciągano nieraz na gruncie tych tendencji skrajny wniosek, oskarżający w ogóle intelekt i upatrujący w nim właśnie główne źródło zła. Taki duch panował np. w typowej dla XV wieku duchowości Braci Wspólnego Życia, w tak zwanej *devotio moderna*. Jej wyznawcy i przedstawiciele odznaczają się głębokim wstrętem do dialektycznych dysput i popisów (Gerard Groot) i w ostrym świetle widzą niebezpieczeństwo pychy intelektualnej zagrażającej każdej uczoności (Tomasz à Kempis). Postawa ta jest znamieną zarówno dla środowisk niderlandzkich, jak i dla promieniujących na nasz kraj analogicznej duchowości, utrwalającej się w Pradze. Hasłem powtarzanym w tych kręgach, a wyrażającym reakcję na przerosty cerebrazmu to znamieną parafraza słów biblijnych: *surgunt indocti et rapiunt coelum* — „powstają prostaczkowie i oni to zdobywają niebo”<sup>2</sup>.

Również i w innych rodzinach zakonnych zakorzenia się podobny antyintelektualizm. Cały odłam kartuzów (wśród nich Wincenty z Aggsbach i Mikołaj Kempf), to zdecydowani zwolennicy teologii afektywnej, a więc rzecznicy wyraźnego sentymentalizmu religijnego. — Podobne akcenty padają też z ust wielkich uczonych. Jan Reuchlin, jeden z promotorów hebraistyki, twierdzi, że największym wrogiem wiary i pobożności jest nie co innego jak sylogizm.

Tę drogę obrał również Marcin Luter — i to zwłaszcza w początkowym okresie swojej działalności. Zdaniem jego, wiara tylko wtedy będzie czysta i mocna, jeśli nie będzie paraliżowana przez refleksję intelektu. Wówczas dopiero może ona zawładnąć życiem człowieka, który jest zdolny czynić zło doskonale (*malum perfectum*), ale sam z siebie nie może dokonać żadnego autentycznego dobra. Trzeba więc precz odrzucić wszelką filozofię, jej spekulacje i podejrzone, głoszone przez nauki nowości.

Ważna jest tylko wola, miłość bez refleksji i wiara, poruszająca afekt. Te poglądy dominują już w mającej wpływ na Lutra *Deutsche Theologia*, a on sam będzie też kontynuatorem nurtu teologii praktycznej i afektywnej, a także ockhamistycznej koncepcji wolności i wszechmocy Boga niczym, nawet naturą bożą nie skrepowanej. Od tych motywów wywodzi się również późniejsza negacja waloru wiedzy refleksyjnej — i zastąpienie jej w sferze wiary teologią przeżycia. Wiara oświeca bowiem, zgodnie z tymi założeniami, uczucie i porusza wolę, a nie intelekt.

<sup>1</sup> Ta wypowiedź Leonarda Therundy przytoczona w N. Valois: *Le pape et le concile (1418—1450)*. T. II. Paris 1909 s. 97—102.

<sup>2</sup> Zdanie zacytowane w H. Haydn: *The Counter-Renaissance*. New York 1950 s. 94.

Tylko po takiej drodze widział Luter możliwość wyjścia z dna upadku: Kościół trzeba oczyścić przez rozbięcie jego więzów organizacyjnych, a życie chrześcijańskie przez wiarę silną dzięki swojej ślepotie.

Przedstawiciele drugiej orientacji, wręcz odwrotnie — nie w nieprzeczwyciężonej słabości intelektu, lecz w jego błędnym ukształtowaniu upatrywali główną przyczynę zła drażącego Europę łacińską. Ówczesny Rzym widział jak Bizancjum, upadając pod uderzeniami imperium ottomańskiego, szuka spóźnionego ratunku w ideologii, mającej jeszcze scalić rozbiły i przeżarty niemocą świat grecki.

Gemistos Pleton głosi wówczas bliski koniec trzech religii monoteistycznych, mozaizmu, chrześcijaństwa i islamu i proponuje pogański, panteistyczny neoplatonizm jako jedyną myśl zdolną jeszcze zmobilizować i obudzić śmiertelnie zagrożoną Helladę.

Być może, że to właśnie pod wpływem takiego szukania ratunku w budzącym z odrętwienia światopoglądzie, a zarazem w przeciwstawieniu do antychrześcijańskiego, a nawet antyteistycznego programu Pletona — w łonie samej Stolicy Apostolskiej, za pontyfikatu Mikołaja V dojrzewa myśl analogicznego scalenia duchowego tak bardzo zagrożonej Europy łacińskiej przy pomocy jednolitej i wszystko obejmującej ideologii<sup>3</sup>.

Mając wybierać między *pax platonica* i *pax aristotelica*, jako ideologią, mającą znaleźć i utrwalić prawdziwą jedność duchową, ową *pax et concordia fidei* (Mikołaj z Kuzy) — wbrew silnym tendencjom proplatońskim, zwycięża ostatecznie orientacja arystotelesowska, nurt arystotelizmu chrześcijańskiego<sup>4</sup>.

Na przekór swej pierwotnej, irenicznej postaci ów plan odnowy w duchu arystotelizmu chrześcijańskiego przybiera niebawem znamiona wprowadzanego odgórnie i szerzonego przy pomocy środków administracyjnych programu reformy studiów we wszystkich szkołach Europy. W ten sposób teologia i filozofia przecistaczają się stopniowo w zracjonalizowaną ideologię, której wytyczne można by ująć w kilku punktach:

— maksymalne ograniczanie w nauczaniu wykładów wyrażających osobiste poglądy i poszukiwania wykładającego, a zarazem nawrót do studium tekstów samego Arystotelesa;

— poglądy Arystotelesa mają być jednak, chociażby „na siłę” interpretowane jako zgodne z prawdami wiary;

— wszelkie koncepcje krytyczne wobec Arystotelesa mają być odrzucane i zamilczane, tak że z biegiem czasu głos antyarystotelesowski będzie traktowany jako wystąpienie przeciwko wierze;

— słabnie w ten sposób od połowy XV w. wpływ krytycznej wobec arystotelizmu, nominalistycznej *via moderna*, która stwarzała dobre warunki dla emancypacji i rozwoju wielu nauk szczegółowych, zwłaszcza matematyczno-fizycznych i przyrodniczych;

— rośnie też z biegiem czasu deformując właściwą rolę św. Tomasza przeświadczenie, że systemem najdoskonalej wyrażającym założenia arystotelizmu chrześcijańskiego jest tomizm. Wielkość Tomasza widzi się więc przede wszystkim w fackie „ochrzeczenia” Arystotelesa, nie zaś w jego własnych, głęboko twórczych i nowych osiągnięciach filozoficznych i teologicznych.

<sup>3</sup> Zob. S. Swieżawski: *L'aristotélisme chrétien moderne et les influences byzantines conditionnant ses origines*. W: Akta V Kongresu filozofii średniowiecznej. Madryd 1972.

<sup>4</sup> Zob. S. Swieżawski: *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*. *Roczniki Filozoficzne* 1971 t. XIX z. 1.

Ta orientacja na swoiście zinterpretowanych Arystotelesa i św. Tomasza, orientacja tworząca ideologię widzi zbawienie Kościoła i *Christianitatis* w linii „twardej ręki”, w jedności światopoglądowej i w mocno, teokratycznie spojonej społeczności chrześcijańskiej. Pluralizm poglądów bywa coraz częściej traktowany jako zło niszczące ideową spójność; już dla Gersona *curiositas* i *singularitas* to córki pychy, *malae filiae ex pessima matre*<sup>5</sup>.

Z tej linii „twardej ręki” wypływa coraz bardziej wyolbrzymiana potrzeba absolutnej i doczesnej władzy papieża. Już Pelagius Alvarus pyta: *Papa an sit homo simpliciter vel quasi Deus?* — czy papież jest zwyczajnym człowiekiem, czy niejako Bogiem?<sup>6</sup>. Kanoniści coraz częściej nadają papieżowi tytuł *Dominus Deus noster — papa*<sup>7</sup>, a Idzi Spiritalis de Perusio pisze: *Summus pontifex habet omnem et omnimodam potestatem in temporalibus*<sup>8</sup>.

Jurydyczne konsolidowanie Kościoła jako instytucji idzie też w parze z traktowaniem prawa kościelnego jako istotnego i najcenniejszego wykwitku teologii. W związku z tym coraz mniejszą ceną cieszy się kontemplacja, a coraz większą wartość ma — właśnie dla prawników — dialektyka; działaniem ludzkim zaczyna coraz częściej kierować sylogizm, który stopniowo paraliżuje wpływ mądrości i roztropności. — Dalszym owocem tej postawy staje się praktyczna negacja autonomii nauk i podporządkowywanie ich nie tyle powadze Pisma św., ile właśnie wytycznym ideologicznym „chrześcijańskiego arystotelizmu”.

W myśl tej drugiej orientacji Kościół i *Christianitas* będą mogły być uzdrowione tylko drogą wzmocnienia zwartości i spójności instytucji kościelnych, przez dominację prawa nad charyzmatem, a życie chrześcijańskie będzie mogło odzyskać zdrowe podstawy tylko dzięki jednolitej, maksymalnie zracjonalizowanej ideologii.

Trzeci nurt myśli chrześcijańskiej tych czasów, wywodzący się z dawnych i na nowo ożywionych tendencji humanistycznych nie pokrywał się ani z antyintelektualizmem pierwotnego luteranizmu, ani ze skrajnym racjonalizmem i integralizmem totalistycznego „arystotelizmu chrześcijańskiego”. Pierwszy z tych kierunków wiódł na manowce irracjonalizmu, a drugi wyobeowywał stopniowo myśl chrześcijańską z tej sfery życia intelektualnego, w której gromadziły się najżywoźniejsze osiągnięcia w zakresie nauki i filozofii.

Dla humanistów chrześcijańskich — a takich była wśród humanistów ogromna większość — *gratia* — w pełnym słowa tego znaczeniu — *supponit naturam*. Aby więc mógł nastąpić autentyczny nawrót do źródeł czystej Ewangelii, powinna być jej treść przyjmowana przez jak najwszechstronniej rozwiniętą ludzką naturę, przez człowieka wolnego, a przez to dobrze rozumiejącego sens ewangelicznego przekazu.

Bardzo rozmaicie pojmowali humaniści program tej ewangelicznej odnowy. Humanistycznie nastawieni teologowie, którzy poważnie zastanawiają się nad naprawą chrześcijaństwa, widzą główny brak studiów teologicznych w odejściu od źródeł i zerwaniu żywego kontaktu z odbiorcami. Głęboką przyczyną wielkich niedomagań

<sup>5</sup> Tak pisze Gerson w swoim drugim wykładzie *Contra vanam curiositatem*, przytoczone w P. Glorieux: *Le Chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement*. W: *Mélanges...* Gilson. Paris—Toronto 1959 s. 290.

<sup>6</sup> Pelagius Alvarus: *Summa de planctu Ecclesiae*. Venetiis 1560 I, 37, przytoczone w Chr. Dolfen: *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*. Inaug. Dissert. Osnabrück 1936 s. 78.

<sup>7</sup> Zanzellinus de Cassanis: *Ad Extravagantes Johannis XXII*. Lugduni 1517, XIV przed rozdz. 5, fol. 34, przytoczone w M. Wilks: *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages*. Cambridge 1963 s. 168.

<sup>8</sup> Aegidius Spiritalis de Perusio: *Libellus contra infideles*. W: *Unbekannte politische Streitschriften*, II, s. 112, przytoczone w M. Wilks, jw. s. 260.



teologii byłaby zdrada dokonana w zakresie jej funkcji jako przekaziciela Słowa bożego. *Nihil aliud est studium theologicum* — pisze Mikołaj z Clamanges — *nisi quaedam... pastorum et praedicatorum officina*<sup>9</sup>; studium teologii ma być kolebką autentycznych pasterzy i głosicieli Ewangelii.

Erazm z Rotterdamu, Jan Fisher, św. Tomasz Morus — i wielu podobnie myślących — odcina się zdecydowanie od teologii nie będącej powrotem do źródeł chrześcijaństwa. Odrzucają oni wszelką postać teologii, która podsyca tylko pychę intelektualną i na mocy ustalanych i narzucanych wytycznych filozoficznych zuchwale rozbija nieogarnione głębie bożych tajemnic. Występują ostro przeciwko tym, którzy zrywają istotne więzy łączące teologię z Pismem św. Erazm ze zjadliwą krytyką mówi o tych, którzy *... ne lectis... unquam sacris litteris se tamen absolutos theologos putant*<sup>10</sup>, o tych, którzy nigdy nie czytają Pisma, a uważają się za teologów w pełni i doskonale przygotowanych. Prawdziwa teologia nie może być czymś innym jak *scientia Sacrae Scripturae*. *Pochwała głupoty* Erazma — podobnie jak *Docta ignorantia* Kuzańczyka — miały torować drogę nawrotu do prawdziwej, a nie pozornej tylko mądrości. „Wyższy szczebel rozumienia... w kondycji ludzkiej... nieuchronnie wiąże się (bowiem) z większą świadomością własnej niewiedzy”<sup>11</sup>. Autentyczną mądrością może być tylko nawrót do Ewangelii, filozofia Chrystusa, a nie Arystotelesa!

Marsilio Ficino, Pico della Mirandola lub kard. Idzi z Viterbo głoszą wyzwoliny uciemionego i deplanego ducha, nawołując do studiów platońskich i zwiastując nadchodzące królestwo mądrości, władztwo Saturna, *Saturnia regna*<sup>12</sup>. W spirytualizmie platonizmu i pitagoreizmu widzą oni najskuteczniejszą gwarancję dla zapewnienia pierwszeństwa wartości duchowej w zagrożonej przez materializm teologii. Gerson lub Kuzańczyk dążą do wyzwolenia z kajdan dialektyki zniekształconego przez to studium teologii — i wołają *a dialecticis libera nos, Domine!*<sup>13</sup>. W teologii negatywnej Pseudo-Dionizego, w egzemplaryzmie św. Bonawentury lub w symbolice matematycznej upatrują oni tę postać kontemplacji, która uzmysławia nam najlepiej przepastne głębinę bożej transcendencji i immanencji.

Rolę wielkiej, daleko w czasie i przestrzeni wykraczającej poza chrześcijaństwo tradycji sapiencjalnej uwydatniają zwolennicy tak zwanej *prisca theologia*<sup>14</sup>. Są oni przekonani, że ślady autentycznego pierwotnego Objawienia były od tysiącleci przekazywane — głównie przy pomocy tajemnej symboliki geometrycznej — z pokolenia na pokolenie w różnych filozofach i religiach pozachrześcijańskich. Nie tylko Stary Testament, ale i ta tradycja podbudowuje i przygotowuje chrześcijań-

<sup>9</sup> Nicolaus de Clamanges: *De studio theologico*. W: D'Achery, *Spicileg...* I, 479, przytoczone w Chr. Dollen, jw. s. 27.

<sup>10</sup> Erazm z Rotterdamu: *Lucubratiunculae aliquot*, 1509, przytoczone w A. Renaudet: *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517)*. Paris 1916 s. 430.

<sup>11</sup> Z. Kubiak: Erazm z Rotterdamu. *Tygodnik Powszechny* r. XXI nr 41 (1976), 8 X 1967 s. 2.

<sup>12</sup> W liście do Marsilio Ficino pisze Idzi z Viterbo: „...hec sunt, mi Marsili, Saturnia regna, hec toties a Sybilla et vatibus etas aurea decantata”, przytoczone w E. Garin: *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari 1964 s. 131.

<sup>13</sup> Mikołaj z Kuzy (*Apologia doctae ignorantiae*. W: *Opera*. Lutetiae Parisiorum 1514 f. 38, 2), chwali św. Ambrozego, który wołał: „A dialecticis, libera nos domine!”, zob. A. Stöckl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. T. III. Mainz 1866 s. 27.

<sup>14</sup> Zob. np. L. Kuc: *Kopernik a piętnastowieczne związki filozofii z teologią*. *Studia Philosophiae Christianae* 9 (1973) nr 1, zwłaszcza: II. *Kopernik a prisca theologia*, s. 167—171.

stwo. — Byli i tacy wśród humanistów chrześcijańskich, którzy — jak kard. Kajetan — toczyli skazany wówczas na niepowodzenie bój o wolność i autonomię filozofii i innych nauk. Ważne jest z tego punktu widzenia sławne *non placet* Kajetana na V Soborze Laterańskim<sup>15</sup>.

Wydaje się, że wbrew pozorom, w tej właśnie, tak bardzo zróżnicowanej orientacji chrześcijańskiego humanizmu, przechowało się więcej wytycznych intelektualnych szczególnie bliskich św. Tomaszowi — a dotyczących teologii, katechezy i, szerzej, życia myśli — niż w jakimkolwiek innym nurcie intelektualnym, który się wówczas mienił tomistycznym. Jeszcze jeden argument przemawiający za tym, by w dociekaniach historycznych nie zatrzymywać się na słowach, lecz docierać do ich właściwej treści.

Dla zwolenników trzeciego kierunku, a więc dla humanistów chrześcijańskich droga wiodąca do prawdziwej odnowy chrześcijańskiej nie może prowadzić inaczej jak tylko przez pełny nawrót do Pisma św. i do rzeczywistych źródeł chrześcijaństwa, przez autentyczny ewangelizm, wypływający z wewnętrznego przeświadczenia i z pełnej, wewnętrznej wolności.

Poglądy samego Kopernika nie są tematem naszych rozważań; spójrzmy jednak na zakończenie w stronę jego świata myśli. Wzmoczone studia nad dziełem Kopernikowskim pokazały już dość wyraźnie, że był on nie tylko świetnym znawcą wiedzy matematyczno-astronomicznej, ale także głębokim myślicielem — i to myślicielem wyraźnie chrześcijańskim.

Na pewno zdawał on sobie sprawę z istniejącego kryzysu i z konieczności naprawy ówczesnego chrystianizmu. Z całą też pewnością nie należał ani do tych, którzy kosztem deptania intelektu chcieli odradzać wiarę, ani do tych, którzy drogą niewolnienia myśli, dyscypliny i dekretów dążyli do uzdrowienia życia chrześcijańskiego. Analizy tekstów Kopernikowskich prowadzą do wniosku, że sympatie Kopernika kierowały się ku humanizmowi chrześcijańskiemu i ku jego wytycznym.

Wydaje się, że wraz z bliskim mu Tiedemannem Giese umieścić go trzeba w nurcie, który reprezentują tej miary reformatorzy katolicycy jak Erazm lub Tomasz Morus. Drobnny to, ale znamienity, a wskazujący na konneksje erasmiańskie szczegół, że w poprzedzającym *De revolutionibus* Liście dedykacyjnym przestrzega Kopernik przed naciąganiem słów Pisma św. i przed każdym zadawaniem im gwałtu: *locus Scripturae detortus*<sup>16</sup>.

Był też Kopernik niewątpliwie uczonym, na którego umyśle wycisnęły głębokie piętno poglądy późnośredniowiecznej „nowej fizyki”, a także neoplatoniskie i neopitagorejskie. Gdy pisze on słowa: *In medio omnium residet Sol*<sup>17</sup>, to zdanie to, wraz z całym kontekstem, nie wyraża samej tylko koncepcji heliocentryzmu, ale świadczy o istotnych powiązaniach jego myśli zarówno z najżywoźniejszymi tendencjami odnowy astronomii, tkwiącymi w „nowej fizyce”, jak i z bogatą treścią hermetyczną, zawartą w tych poglądach. Zresztą prymat słońca i regularność sfer nie są tylko wyrazem tendencji, tkwiących w „nowej fizyce” i w tradycji neopitagorejskiej, której założenia mógł Kopernik poznać już w Krakowie (przez Jakuba

<sup>15</sup> Zob. np. M. H. Laurent: *Introductio: Le Commentaire de Cajétan sur le „De anima”*. W: Thomas de Vio Card. Caietanus (1469—1534). *Scripta philosophica...*, vol. I, ed. P. I. Coquelle, Romae 1938 s. XXXV—XXXIX.

<sup>16</sup> Zwrócił mi uwagę na ten ważny szczegół w rozmowie prywatnej Doc. J. Domański.

<sup>17</sup> M. Kopernik: *De revolutionibus...*, ed. A. Birkenmajer. Warszawa 1953, I, 9—10.

z Gostynina)<sup>18</sup>, ale tradycja ta i te tendencje tak głęboko objęły jego umysłowość, że słusznie powiedziano, iż „fantastyka kul i sfer... jest znakiem rozpoznawczym Kopernika i samą istotą jego myśli”<sup>19</sup>.

Wydaje się też pewne, że Kopernik był bliski tego zespołu poglądów, które określamy jako *prisca theologia*<sup>20</sup> — zwłaszcza zaś, że znajdował się pod wpływem krytycznego wobec arystotelizmu burydanizmu i jego „nowej fizyki”, gdyż długotrwały w Krakowie wpływ poglądów Jana Burydana i jego następców nie mógł nie oddziaływać na rodzące się koncepcje studiującego tam Mikołaja<sup>21</sup>.

Narzucanemu odgórnie programowi „chrześcijańskiego arystotelizmu” przeciwstawiać więc będzie Kopernik tezę o podstawowym znaczeniu kompetencji na terenie każdej dziedziny badań. Kompetencja to zarówno fundament studium Pisma św. jak i autonomij oraz wolności każdej nauki: *mathemata mathematicis scribuntur*<sup>22</sup>.

Żadną miarą nie mógł się on też zgodzić z antyintelektualizmem pierwotnego luteranizmu. Znamienne w tym kontekście jest zestawienie dwóch sformułowań. Jeżeli Luter mówi o Bogu, że jest On *heroicus et sine regula*<sup>23</sup> — bohaterski w swoim działaniu i poza wszelkimi regułami, to Kopernik, wręcz przeciwnie, podkreśla i uwydatnia w Bogu właśnie tę doskonałość, że jest On tym, który „najbardziej ze wszystkich trzyma się reguły” — *regularissimus*<sup>24</sup>. Jakże przypomina to owo: *In mensura, et numero, et pondere...* z Księgi Mądrości<sup>25</sup>! Bóg Kopernika jest więc Bogiem najdoskonalszej precyzji ale też wolności i mądrości zarazem, jest Tym, w którym wszechmoc i wolność znajdują absolutną harmonię i jedność z wszechogarniającą mądrością.

<sup>18</sup> M. Gogacz: Problem filozofii Kopernika. *Studia Philosophiae Christianae* 9 (1973) nr 1 s. 141—164, a zwłaszcza „Uwaga uzupełniająca” na s. 162.

<sup>19</sup> H. Butterfield: Rodowód współczesnej nauki 1300—1800. Warszawa 1963 s. 34.

<sup>20</sup> L. Kuc, jw. s. 167—171.

<sup>21</sup> M. Markowski: Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim. Studium z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Wrocław—Warszawa 1971.

<sup>22</sup> M. Kopernik, jw. 19, 8—9. — Zob. też: A. Koyré: Copernic. *Revue philosophique* 58 (1933) t. 116 s. 111.

<sup>23</sup> Martin Luther: Werke, Weimarer Ausgabe, t. 43, s. 646 — przytoczone w C. Feckes: Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde* 1927 t. XXXV s. 207.

<sup>24</sup> „... (mundus) ab optimo et regularissimo omnium opifice conditus...”: M. Kopernik, jw. 17, 23—24.

<sup>25</sup> Mdr 11, 21: „omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti”.

## LA PENSÉE CHRÉTIENNE À L'ÉPOQUE DE COPERNIC

### RÉSUMÉ

La profonde décomposition de la Chrétienté aux confins du moyen-âge et de l'époque moderne, époque de grands efforts vers un renouveau de la vie et de la doctrine chrétiennes. Trois programmes de réforme se dessinent alors en Europe latine. Selon le premier de ces programmes, il faut surtout abandonner les pistes trompeuses et orgueilleuses de l'intellect, en purifiant l'Eglise par la destruction des liens institutionnels, et la vie chrétienne par une foi forte par sa cécité (la *devotio moderna*, la théologie affective, la condamnation de l'intellect par Luther). — Le deuxième plan de réforme proposait l'introduction, à l'aide de

moyens forts et riches, d'une idéologie uniforme (l'aristotélisme chrétien) dans toutes les écoles de la Chrétienté latine. L'unité idéologique sous le patronage d'un Aristote interprété par force de manière conforme avec les exigences de la foi, devait cimenter l'Eglise comme institution, consolidée déjà par son juridisme et son théocratisme. — La troisième des orientations en question fut celle de l'humanisme chrétien. Ce n'est que par un retour authentique vers l'Evangile, vers l'Ecriture et les sources chrétiennes que le renouveau chrétien pourra s'accomplir. Les théologiens humanistes chrétiens conçoivent de différentes manières les chemins concrets de ce renouveau évangélique, mais ils sont persuadés tous que ce n'est que l'homme vraiment libre qui peut en être le sujet et l'acteur.

Nous savons aujourd'hui que Copernic ne fut pas seulement mathématicien et astronome, mais aussi un penseur nettement chrétien. Les analyses détaillées de ses écrits nous obligent de le ranger parmi les „réformateurs catholiques” humanistes de l'époque. Il était donc partisan du troisième programme, et ne pouvait être en accord ni avec le courant de l'aristotélisme chrétien, ni encore moins avec l'antiintellectualisme d'un Luther.

KOŚCIÓŁ WOBEC *DE REVOLUTIONIBUS* MIKOŁAJA KOPERNIKA

Mikołaj Kopernik zasłynął głównie poprzez swój heliocentryczny system budowy wszechświata<sup>1</sup>. Nie łatwo jest wykazać, które czynniki okazały się decydujące przy opracowywaniu teorii heliocentrycznej. Najczęściej wymienia się motywy teoretyczne i empiryczne. Nie bez znaczenia była również inspiracja kościelna, związana z potrzebą opracowania nowego kalendarza.

Jesienią 1491 r. Kopernik rozpoczął studia w Akademii Krakowskiej, przeżywającej w drugiej połowie XV w. rozkwit matematyki, a zwłaszcza astronomii. Studia krakowskie z wielu względów miały duże znaczenie dla dalszego kierunku myślenia i prac Mikołaja Kopernika. Uprawiana w Akademii Krakowskiej filozofia przyczyniła się z jednej strony do zainteresowania się przez Kopernika myślą antyczną, a z drugiej strony pozwoliła mu na zapoznanie się z poglądami współczesnymi. W środowisku krakowskim Kopernik zapoznał się również z nową fizyką, zwłaszcza z teorią impetu Jana Burydana. Podważała ona dotychczasową fizykę Arystotelesa, na której był oparty geocentryczny system Klaudiusza Ptolemeusza, i opowiadała się za możliwością pewnych ruchów Ziemi. Studia krakowskie umożliwiły Kopernikowi również dostrzeżenie szeregu sprzeczności logicznych w systemie geocentrycznym, co później potwierdził swymi obserwacjami astronomicznymi.

We Włoszech nastąpiło dalsze zapoznanie się Kopernika, poprzez pisma głównie Cycerona i pseudo-Plutarcha, z odmiennymi od dotychczasowego systemu geocentrycznego poglądami, mianowicie Hiketasa, Eklantosa i przedstawicieli szkoły neoplatońskiej. Podczas swych studiów Kopernik zetknął się z szeregiem osób, które wywarły na niego duży wpływ, zarówno przez swoje wykłady, jak i kontakty osobiste. Należałoby tu wymienić przede wszystkim Domenico Marię Novarę z którym Kopernik prowadził w Bolonii wspólne obserwacje astronomiczne.

Kopernik wrócił na Warmię jako typowy człowiek i uczonej Odrodzenia, wykształcony wszechstronnie, jako matematyk, astronom, medyk, prawnik, obeznany z ekonomią, polityką i sztuką. Zamieszkał na zamku biskupim w Lidzbarku Warmińskim u swego wuja biskupa Łukasza Watzenrode, stając się jego lekarzem,

<sup>1</sup> Prelekcja wygłoszona 16 IX 1973 r. podczas uroczystości kopernikowskich w kościele św. Mikołaja w Elblągu.

powiernikiem, doradcą, sekretarzem, biorąc ciągle postępujący udział w życiu kapitulnym, administracyjnym i politycznym Warmii. Czas pobytu w Lidzbarku Warmińskim wykorzystał Kopernik na obserwacje astronomiczne, ostateczną redakcję swego *Komentarzyka* oraz łaciński przekład *Listów* Teofilakta z Simokatty.

Dalsze obserwacje astronomiczne odbywały się w Olsztynie i we Fromborku. W Olsztynie na zamku kapitulnym Kopernik prowadził badania przy pomocy, powstałej w latach 1516/17 tablicy słonecznej, wykonanej w oparciu o zasadę gnomicznego rzutu refleksyjnego, zachowanej w dużych fragmentach do dnia dzisiejszego na wewnętrznej ścianie krużganku zamkowego. Służyła ona do obserwacji pozornego ruchu Słońca, do wyznaczania nieregularności ruchu Ziemi wokół Słońca oraz do ustalania dat świąt ruchomych.

We Fromborku obserwatorium Kopernika mieściło się w północnozachodniej wieży murów obronnych Wzgórza Katedralnego. Ponadto Kopernik prowadził obserwacje z tzw. *pavimentum*, czyli płaskiej, murowanej podłogi, położonej na terenie zabudowań jego kanonii.

Wykład systemu heliocentrycznego Mikołaja Kopernika został ujęty w dwóch dziełach: pierwszym był *Nicolai Copernici de hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus*, rozesłany w odpisach zaufanym osobom; drugim zaś *De revolutionibus*.

Nie wiadomo dokładnie kiedy Kopernik napisał swój *Komentarzyk*. Najprawdopodobniej już około 1507 r. Był to krótki, w formie szkicu, zarys teorii heliocentrycznej. Pisał w nim m.in.: „Cokolwiek ruchomego dostrzegamy w całym firmamencie, nie pochodzi z własnego jakoby ruchu, ale jest wywołane ruchem samejże Ziemi. Ona to więc, wraz z najbliższymi żywiołami odbywa w ciągu doby ruch obrotowy dokoła swoich niezmiennych biegunów, a wobec nieba trwale nieruchomego. [...] Jakikolwiek ruch wydawałoby się mieć Słońce, zjawisko takie nie pochodzi z własnego jego ruchu, lecz jest złudzeniem powstałym skutkiem ruchu Ziemi oraz jej kręgu, po którym toczymy się dokoła Słońca”.

Pełny system heliocentryczny został przedstawiony przez Kopernika w dziele *De revolutionibus*, opracowanym w latach 1515—1533. Na jego kartach Kopernik pisał m.in.: „Przede wszystkim musimy zwrócić uwagę na to, że świat jest kulisty, [...] Ziemia — bez wątpienia — jest także kulista, [...] nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć ruchomość Ziemi [...]. Całość opisana przez Księżyce obiega wraz ze środkiem Ziemi dokoła Słońca rocznym obrotem po wielkim okręgu między resztą planet i że środek świata leży w pobliżu Słońca, a także, że skoro Słońce trwa w bezruchu, całe zjawisko ruchu Słońca znajduje wytłumaczenie raczej w rzeczywistym ruchu Ziemi. [...] Pierwszą i najwyższą ze wszystkim jest sfera gwiazd stałych, [...]. Czwarte miejsce w tym szeregu zajmuje sfera o rocznym obiegu, w której, jak powiedzieliśmy, mieści się Ziemia ze sferą Księżyca jakby małym epicyklem. [...]. A w środku wszystkich ma swą siedzibę Słońce”.

Kopernik obrał w swoim kosmologicznym modelu wszechświata jako układ odniesienia Słońce. Obstawał jednak dalej przy ruchu jednostajnie kołowym planet. Nowością był tu ruch Ziemi, zarówno dobowy wokół własnej osi, jak i roczny wokół Słońca, a ponadto trzeci ruch Ziemi, precesyjny, którym Kopernik chciał wytłumaczyć nachylenie jej osi w stosunku do jej toru.

Kopernik, zarówno piórem, jak i swą działalnością, dał wiele dowodów pełnego zaangażowania w żywotne sprawy Diecezji Warmińskiej. Zdawał sobie również sprawę z tego, iż jego prace astronomiczne mogą mieć praktyczne znaczenie dla życia kościelnego, dla którego nieodzowną rzeczą było opracowanie nowego kalendarza.

Stosowany dotychczas kalendarz juliański przysparzał wiele kłopotów, głównie z ustalaniem dat świąt kościelnych ruchomych. Różnica między obiegiem Ziemi wokół Słońca a kalendarzem juliańskim wynosiła rocznie około 11 minut i 14 sekund. W XVI w. była już na tyle dostrzegalna, iż doszło do cofania się zjawisk astronomicznych w stosunku do kalendarza. Sytuacja ta coraz bardziej utrudniała wyznaczenie daty Wielkanocy, mającej przypadać na pierwszą niedzielę po wiosennej pełni Księżyca.

Reformą kalendarza zajęto się na Soborze Laterańskim V w latach 1512—1517. W tym celu postanowiono zasięgnąć opinii uczonych, biskupów oraz ośrodków uniwersyteckich. W 1515 r. Paweł z Middelburga, biskup Fossombrone, przewodniczący soborowej komisji do spraw reformy kalendarza, skierował m.in. do Mikołaja Kopernika zaproszenie do wzięcia udziału w pracach nad reformą kalendarza. Przed 1516 r. Kopernik nadesłał do Rzymu swój projekt reformy kalendarza. W liście dedykacyjnym do papieża Pawła III z *De revolutionibus* Kopernik pisał na ten temat:

„Dlatego to pragnę, by Twoja Świątobliwość dobrze o tym wiedziała, że do powzięcia myśli o innej zasadzie obliczania ruchów sfer świata nie skłoniło mnie nic innego, jak tylko spostrzeżenie, że matematycy w swych badaniach nad nimi [...] nie potrafili oznaczyć i obliczyć stałej wielkości roku zwrotnikowego. [...] Bo nie tak dawno, za Leona X, gdy na Soborze Laterańskim rozstrząsano zagadnienie poprawy kalendarza kościelnego, postanowiono je bez rozstrzygnięcia jedynie z tego powodu, że nie rozporządzano jeszcze dostatecznie dokładnymi pomiarami lat i miesięcy, ani też ruchów Słońca i Księżyca. Od tego to czasu, zachęcony przez znakomitego męża, ks. Pawła, biskupa Fossombrone, który wówczas sprawą tą kierował, zacząłem wytyęczać umysł, by te rzeczy dokładniej zbadać. Czego zaś w tej materii zdołałem wykazać, to pozostawiam przede wszystkim ocenie Twojej Świątobliwości, jak i wszystkich innych matematyków”.

Przytoczony fragment listu dedykacyjnego Kopernika do papieża Pawła III zawiera cenne informacje. Kopernik powiada, iż sprawa reformy kalendarza kościelnego nie posunęła się naprzód, gdyż na przeszkodzie stała nieznajomość ruchów Słońca i Księżyca, a także trudność obliczania roku zwrotnikowego. Powyższe czynniki skłoniły Kopernika — jak pisze — „do powzięcia myśli o innej zasadzie obliczania ruchów sfer świata”, opartej na założeniach heliocentryzmu.

Soborowy apel biskupa Pawła z Middelburga był dla Kopernika zachętą do dalszych intensywniejszych badań nad opracowaniem teorii heliocentrycznej. Stanowił — jak pisze B. Biliński jeden z „bodźców do powstania *De revolutionibus*”, „jeden z najważniejszych powodów podjęcia się przez niego [Kopernika] obserwacji astronomicznych, których wynikiem było dzieło *De revolutionibus*”.

Wydaje się, iż w przedstawionym przez Kopernika projekcie reformy kalendarza zostały ukazane tylko ogólne założenia nowej rachuby czasu. Krótki czas, jakim Kopernik dysponował na opracowanie projektu reformy nie pozwolił mu na szerszą dokumentację tych nowych zasad. Postanowił jednak — jak pisze „by te rzeczy dokładniej zbadać”. Wyrazem owych badań było dzieło *De revolutionibus*, omawiające założenia teorii heliocentrycznej.

Kopernik żywił nadzieję, iż jego — jak pisze — „trudy przyniosą również pewną korzyść Kościołowi powszechnemu”. Dalsze słowa tekstu wskazują, iż w zakresie owych korzyści Kopernik mieścił sprawę „poprawy kalendarza kościelnego”. Co więcej, Kopernik parafrazując słowa Platona sądził, iż w ten sposób przysłuży się społeczności chrześcijańskiej, która znając właściwe daty świąt kościelnych, będzie mogła Boga lepiej wielbić poprzez obchodzenie tych świąt i składanie

w czasie nich ofiar. Faktem pozostaje, iż przy reformie kalendarza, która została dokonana w 1582 r. za papieża Grzegorza XIII, wykorzystano *Tablice* E. Reinholda, oparte na obliczeniach Mikołaja Kopernika.

Okazuje się więc, iż u podstaw opracowania dzieła *O obrotach*, zawierającego wykład teorii heliocentrycznej Kopernika, leżały nie tylko motywacje o charakterze teoretycznym i empirycznym, lecz również wyraźna inspiracja potrzebami kultu kościelnego, dla którego rzeczą nieodzowną było opracowanie nowego kalendarza.

Kopernik, jak sam pisze, miał trudność z podjęciem ostatecznej decyzji wydania *De revolutionibus*. „Dostatecznie jasno Ojciec Święty — pisał Kopernik do papieża Pawła III — zdają sobie sprawę z tego, iż znajdują się ludzie, którzy gdy tylko posłyszą, iż w tych moich księgach o obrotach sfer wszechświata przypisuję jakiejś ruchy kuli ziemskiej, zaraz podniosą krzyk, że należy mnie wraz z takim przekonaniem potępić”. Z tekstu powyższego niektórzy próbują wyprowadzić wniosek, jakoby przedmiotem obaw Kopernika były wyłącznie czynniki kościelne i że one właśnie miały wpłynąć na zwłokę w opublikowaniu teorii heliocentrycznej. Tymczasem dalsze słowa listu dedykacyjnego wyraźnie wskazują, iż przyczyny obaw Kopernika były zupełnie innego rodzaju.

Kopernik zdawał sobie sprawę, jak głęboko zakorzenione są dotychczasowe przekonania o geocentrycznym układzie wszechświata. Uświadamiał sobie, iż jego teoria nie tylko doprowadzi do wzburzenia wielu „tępych umysłów”, lecz może go narazić „na poniżenie i wzgardę”. Z tego względu Kopernik zwlekał i opierał się publikacji *De revolutionibus*, chciał ograniczyć się tylko do wydania na nowo opracowanych tablic astronomicznych.

Potwierdza to również relacja J.J. Retyka. Kopernik mówiąc „nie wzbudzę żadnego zamieszania wśród filozofów” zdawał sobie sprawę, iż publikacja jego dzieła będzie przeciwna rozpowszechnionej wówczas fizyce Arystotelesa i zbudowanej w oparciu o nią astronomii Ptolemeusza. Astronom fromborski spodziewał się największych trudności nie ze strony „prawdziwych mistrzów”, „uczonych”, „matematyków”, lecz ze strony „pospólstwa astronomów”, a więc tych, którzy przedkładali dostrzegane pozory nieruchomości Ziemi nad naukowe, uzasadnione matematycznie obserwacje, przemawiające za ruchem Ziemi, a nieruchomością Słońca.

Źródłem obaw Kopernika były nie czynniki kościelne, lecz rzesze zwolenników geocentryzmu. Wręcz przeciwnie, Kopernik przedkładając papieżowi Pawłowi III swoje dzieło, liczył na jego pomoc i to zarówno jako autorytetu kościelnego, jak i naukowego. Czynniki kościelne nie tylko że nie wpłynęły na zwłokę w opublikowaniu dzieła *De revolutionibus*, lecz dzieło to właśnie im zawdzięcza swe opracowanie i wydanie.

„Ale po długim z mej strony zwlekaniu — pisał Kopernik — a nawet odporze, odwiedli mnie od tego moi przyjaciele, wśród nich zaś przede wszystkim Mikołaj Schonberg, kardynał kapuański, szeroko znany ze swej uczoności, a obok niego mój serdeczny przyjaciel, biskup chełmiński, Tideman Gise, [...]. Ten mianowicie często mnie zachęcał i nieraz wśród gorzkich wyrzutów usilnie na mnie nalegał, abym to dzieło [...] wydał i pozwolił mu w końcu wyjść na światło dzienne. Tego samego domagał się ode mnie również niejedyn inny wybitny uczyony, [...]. Ulegając więc namowom takich ludzi i taką wiedziony nadzieją, pozwoliłem wreszcie przyjacielom sporządzić wydanie tego dzieła, o które mnie tak długo prosili”.

Biskup Tideman Gise, zdający sobie sprawę według relacji J.J. Retyka, iż nie małą chwałę przyniosłoby Chrystusowi ustalenie porządku i opracowanie niezawodnej teorii ruchów niebieskich, usilnie nalegał od wielu lat na Kopernika, aż uzyskał jego zgodę.



Z podobnymi zamiarami kardynał Mikołaj Schonberg skierował w 1536 r. list do Kopernika. Pisał w nim między innymi: „Zrozumiałem bowiem, że nie tylko znasz wyśmienicie wynalazki dawnych matematyków, lecz utworzyłeś także nową teorię świata. W niej nauczasz, że Ziemia się porusza, Słońce zaś dno świata stanowi i przeto otrzymuje miejsce środkowe; [...]. Dlatego mężu głęboko uczony, [...] proszę Cię i błagam usilnie, abyś tego odkrycia swego udzielił miłośnikom nauki [...]”.

Nie jest rzeczą pewną skąd kardynał Schonberg wiedział o poglądach Kopernika. Mógł spotkać się z Kopernikiem podczas studiów w Bolonii albo też w latach 1518/19, gdy Schonberg przebywał w Polsce i na Warmii jako legat papieski. Najprawdopodobniej jednak wiedział o teorii Kopernika od swego sekretarza ks. Jana Widmanstada, który już w 1533 roku wykladał ją w ogródach watykańskich papieżowi Klemensowi VII i jego otoczeniu. Fakt ten świadczy o wielkim zainteresowaniu dworu papieskiego problematyką astronomiczną, a szczególnie heliocentryzmem Kopernika. Potwierdza to również list Schonberga, w którym prosił Kopernika o odpis jego dzieła. Z relacji B. Baldiego wynika, iż Kopernik przesłał do Rzymu odpis dzieła *O obrotach*. Odpis ten miał być pokazany papieżowi Pawłowi III, który udzielił mu swej aprobaty, zanim Kopernik dzieło *O obrotach* wydał drukiem. Przychylnie stanowisko papieża było dla Kopernika okazją do napisania listu dedykacyjnego. „Wolałem — pisał Kopernik — te owoce mozolnej pracy dedykować raczej Twojej Świątobliwości, niż komukolwiek innemu, a to dlatego, że i w tym odległym zakątku świata, gdzie ja żyję, uznawany jesteś za najwybitniejszego tak przez swą godność hierarchiczną, jak i przez umiłowanie wszystkich nauk, nie wyłączając matematyki”. Kopernik pozostawił wyniki swoich badań ocenie Ojca św. Jest przekonany, iż jego „trudy przyniosą pewną korzyść również Kościołowi powszechnemu, nad którym władzę sprawuje teraz Twoja Świątobliwość”.

Komentując krótko przytoczone teksty i fakty można powiedzieć: gdyby nie namowy i starania przedstawicieli hierarchii kościelnej, kardynała Mikołaja Schonberga i biskupa Tidemana Gisego, do wydania dzieła *De revolutionibus* i opublikowania teorii heliocentrycznej Mikołaja Kopernika prawdopodobnie by nie doszło.

Z końcem marca 1543 r. wyszły drukiem pierwsze egzemplarze *De revolutionibus*. Mikołaj Kopernik od grudnia leżał już ciężko chory. „Na wiele dni przedtem — pisał kanonik J. Donner do biskupa T. Gisego — stracił już pamięć i przytomność”. Ciało jego spoczęło w podziemiach katedry fromborskiej i tam w bezimiennym grobie oczekuje swego zmartwychwstania.

Diecezja Warmińska i jej Kapituła Katedralna w osobie kanonika, a z wszelkim prawdopodobieństwem i księdza, Mikołaja Kopernika, pragnie ukazać światu nie tylko genialnego polskiego astronoma, lecz również człowieka głęboko wierzącego w istnienie Boga, gorliwego chrześcijanina, będącego zawsze w jedności z Kościołem. Powyższe słowa mogą u niektórych ludzi budzić wątpliwości i rodzić pytanie: dlaczego Kopernika *De revolutionibus* zostało umieszczone w indeksie ksiąg kościelnych?

Biorąc pod uwagę wiek XVI, okazuje się, iż czynniki kościelne nie miały żadnych zastrzeżeń do heliocentryzmu Kopernika. Prof. Włodzimierz Zonn w odniesieniu do stanowiska Kościoła katolickiego z tego okresu wyprowadza znamienity wniosek: „Zupełnie inne stanowisko zajął początkowo Kościół katolicki, [...]. Ani śladu jakiegoś oburzenia, ani nawet lekceważenia! [...]. Przeciwnie — wydaje się, iż poza szczupłą garstką astronomów, jedynie członkowie Kościoła katolickiego w pełni doceniają talent i trafność dociekań sarmackiego Astronoma”.

Clemens viij Pont Max<sup>o</sup> Sum<sup>o</sup> Codicem  
 mihi D. DD. Anno M<sup>o</sup> D<sup>o</sup> xxxviii  
 Roma post<sup>o</sup> in praesentib<sup>o</sup> Fr<sup>o</sup> Ver<sup>o</sup> o  
 Job. Saluato ardd. Job. Petri C<sup>o</sup> Viter  
 bren<sup>o</sup> et Ma<sup>o</sup>tao iurto Medico p<sup>o</sup>y  
 Sico in hortis Vaticanis Coperniciana  
 de motu terra sententiam copulauit.  
 Job. Albertus Widman Indus  
 cogn<sup>o</sup> Lucertus 3<sup>o</sup> D.  
 re. Secretarius domesticus  
 et familiaris.

Videt<sup>o</sup> Pius VI Pont. Max. 28. Aprilis 1782.  
 in camera relictis Summariis et h<sup>o</sup>

Job. Albertus Widman Indus



Fotokopia pierwszych stron kodeksu greckiego, ofiarowanego w 1533 r. przez papieża Klemensa VII J. A. Widmanstadowi, który wykladał *in hortis Vaticanis Copernicianam de motu terra sententiam*.



Najnowsze badania nad recepcją heliocentryzmu Kopernika pozwalają stwierdzić, iż dzieło Kopernika podając wykład nowej teorii, stało się na przełomie XVI/XVII w. źródłem inspiracji dla błędnych poglądów teologicznych. Znaleźli się ludzie, którzy z poglądów Kopernika wyprowadzali wnioski wątpliwej wartości, starając się m.in. dowieść w oparciu o założenia Kopernika, iż Słońce winno być Bogiem; że Pismo św. nie ma racji; że świat jest nieskończony, a co za tym idzie, nie został stworzony przez Boga. Kościół, który znajdował się ciągle jeszcze pod naporem rozłamowych sił reformacji, zmuszony był umacniać prawowierność swych wiernych i przeciwstawiać się poglądom sprzecznym z nauką Chrystusa Pana. Ówczesna decyzja kongregacji rzymskiej może dziś budzić zastrzeżenia. Warto jednak pamiętać, iż nie była ona wymierzona w heliocentryczną teorię Kopernika, lecz skierowana przeciw pozbawionym uzasadnień jej niektórym teologicznym interpretacjom.

Wyniki badań prowadzonych nad recepcją heliocentryzmu pozwalają również stwierdzić, iż brak było na przełomie XVI/XVII w. jednoznacznej oceny odkrycia Kopernika przez ówczesny świat naukowy. Owszem, szereg uczonych, głównie Galileusz i Kepler, popierało poglądy Kopernika. Wielu jednak autorytetów naukowych, m.in. J. Bodin, J. Lipsius, H. Grotius, F. Bacon, G. Riccioli, nie mogło się zdobyć na słowa poparcia dla heliocentryzmu Kopernika.

Tycho de Brahe, znany astronom duński, nie zdobył się na przyjęcie zasadniczych tez Kopernika. Są poważne wątpliwości, czy nawet J.J. Retyk, uczeń Kopernika, pozostał do końca wierny ideałom swego mistrza. Większość astronomów wykorzystywała tylko matematyczne obliczenia Kopernika, pomijając lub zaprzeczając samej teorii heliocentrycznej. Wymownym przykładem takiego stanowiska może być Erazm Reinhold.

Nie tylko uczeni, ale i czołowe ówczesne uniwersytety odniosły się wrogo do heliocentryzmu Kopernika. Już w 1542 r., a więc przed opublikowaniem w Norymberdze *De revolutionibus*, uniwersytet w Wittenberdze, zakazał Retykowi wykładów teorii Kopernika i oficjalnie potępił jego heliocentryzm. W nurt potępiania heliocentryzmu Kopernika zaangażowały się dalsze uniwersytety. W 1559 r. uczynił to uniwersytet w Zurychu, w 1573 r. w Rostoku, w 1582 r. w Heidelbergu, w 1586 r. w Tybindze, w 1593 r. w Jenie. Do tego grona dołączyła się w 1635 r. paryska Sorbona.

Faktem pozostaje, iż ówczesne ośrodki naukowe, szczególnie licznymi autorytetami naukowymi, zdecydowały się na bardzo wczesne, nie tyle na wysunięcie — jak Kościół — zastrzeżeń do pewnych wniosków teologicznych z heliocentryzmu, lecz na jego potępienie.

Trudno nam dziś zrozumieć mentalność ludzi decydujących o orzeczeniu indeksowym wobec dzieła Kopernika. Kierując się duchem wzajemnego zrozumienia, warto jednak pamiętać: Mecenat nad studiami Kopernika sprawował biskup warmiński Łukasz Watzenrode oraz Kapituła Katedralna. Diecezja Warmińska stworzyła Kopernikowi warunki do prowadzenia badań naukowych. We Fromborku prowadził swoje badania naukowe, obserwacje astronomiczne, pisał dzieło *O obrotach*, na którego powstanie wywarły m.in. wpływ potrzeby kultowe Kościoła. Przedstawiciele hierarchii kościelnej przyczynili się do wydania *De revolutionibus*. Można bez przesady powiedzieć, iż działalność naukowa Kopernika nie tylko była ściśle związana z instytucjami kościelnymi, ale i dzięki nim tylko możliwa. Jeżeli więc przypomina się fakt umieszczenia dzieła Kopernika w indeksie, niechże się mówi również o tym, w jakim zakresie twórczość naukowa Kopernika mogła się

dokonywać dzięki Kościołowi, a także o braku jednoznacznego stanowiska w ówczesnym świecie naukowym i kulturalnym.

Nowy pogląd, jakim niewątpliwie była heliocentryczna teoria Kopernika napotykała na wiele trudności w jej właściwym rozumieniu. Przewidywał to zresztą sam Kopernik. Tak — niestety — jest z większością nowych poglądów. Działo się tak nie tylko w XVII w., również i nasz wiek nie jest zdolny się od tego uwolnić. „Dramat kopernikański — pisze Włodzimierz Zonn — nie był ani pierwszym, ani ostatnim [...]. Również i dziś często jesteśmy świadkami takich spięć, nie mniej ostrych i brzemiennych w skutki. Zdarzeń współczesnych nie potrafimy jednak rejestrować i interpretować z taką wyrazistością i ostrością spojrzenia, jak zdarzenia minione”. Umysł człowieka, przyzwyczajony przez wieki do pewnych określonych zasad, podchodzi krytycznie do nowych. Wymaga czasu, by je zbadać i sprawdzić. Nowa myśl jednak, jeżeli jest prawdziwa, zawsze zwycięży. Tak było z heliocentryzmem Kopernika. Obecne, jubileuszowe obchody kościelne w Elblągu, są tego najlepszym świadectwem.

#### DIE KIRCHE UND DAS WERK MIKOŁAJ KOPERNIKS DE REVOLUTIONIBUS

##### ZUSAMMENFASSUNG

Auf den Heliozentrismus Koperniks übten einen grossen Einfluss seine Krakauer Studien, sein Aufenthalt in Italien sowie seine im Ermland durchgeführten astronomischen Beobachtungen aus. Sein heliozentrisches System hat Kopernik im *Commentariolus* und in dem Werk *De revolutionibus* dargestellt. Der Bearbeitung des genannten Hauptwerks lag u.a. eine deutliche Inspiration seitens der Bedürfnisse des kirchlichen Kultus zugrunde, für den die Bearbeitung eines neuen Kalenders unbedingt notwendig war. Zur Veröffentlichung des Werks *De revolutionibus* trugen Vertreter der kirchlichen Hierarchie bei, nämlich der Bischof T. Giese und der Kardinal N. Schonberg. Die Aufnahme des Werks Koperniks in den *Index* wurde durch unbegründete theologische Schlussfolgerungen aus der Theorie Koperniks verursacht und war nicht gegen seinen Heliozentrismus gerichtet.



KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE W HOLDZIE MIKOŁAJOWI KOPERNIKOWI  
Z OKAZJI 500-NEJ ROCZNICY JEGO URODZIN

Treść: Wstęp. — 1. Uroczystości Kopernikowskie w poszczególnych diecezjach (w porządku alfabetycznym), 2. Akeje specjalne. — Zakończenie — *Zusammenfassung*.

## WSTĘP

Od dnia 19 lutego 1973 r. do 19 lutego 1974 r. cały świat cywilizowany, a szczególnie Polska, uroczyście obchodził jubileusz 500-lecia urodzin naszego genialnego astronoma Mikołaja Kopernika. Do powszechnych holdów włączył się także Kościół katolicki i oddał mu cześć jako swojemu wiernemu synowi i kanonikowi Warmińskiej Kapituły Katedralnej we Fromborku. Jego pamięć uczcił i Ojciec św. Paweł VI specjalnym pismem z dnia 23 stycznia 1973 r., skierowanym do Księdza Prymasa Polski, w którym stwierdzał: „Gdy dziś Kopernik jest wysławiany jako złocisty promień wśród społeczności uzonych, my nadto widzimy w nim męża duchownego, tym więcej, że zdołał on zespolić w sobie w sposób skuteczny przedziwnym węzłem wiarę i wiedzę”.

Szczególnie Kościół katolicki w Polsce uczcił Mikołaja Kopernika, bo „ukochał on Warmię i Ojczyznę swoją Polskę, opromieniając ją nieśmiertelną chwałą”. W Liście pasterskim, który był odczytany z ambon 17 czerwca 1973 r., Biskupi polscy nawiązali do słów naszego astronoma: „dążeniem człowieka jest szukanie we wszystkim prawdy” i wezwali wiernych, aby w życiu kierowali się prawdą, która nigdy nie sprzeciwia się wierze, „sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga”. Dlatego Kopernik był mężem wielkiej nauki, ale też i głębokiej wiary i wiernym synem Kościoła katolickiego. Słusznie więc Kościół katolicki w Polsce starał się jak najlepiej uczcić Mikołaja Kopernika na miarę swoich możliwości.

Centralnym uroczystościom kościelnym w Polsce patronował Komitet Kopernikowski, powołany przez Konferencję Episkopatu dnia 25 stycznia 1973 r., w składzie: kard. Karol Wojtyła przewodniczący, biskupi: Józef Drzazga, Lech Kaczmarek, Jan Pietraszko, Zygfryd Kowalski, Kazimierz Majdański, Zbigniew Kraszewski i Jan Oblak oraz profesorowie: ks. Marian Rechowicz, Adam Vetulani, Stefan Świeżawski, Mieczysław Markowski, ks. Tadeusz Pawluk i ks. Michał Heller. Na swoim posiedzeniu w dniu 12 stycznia 1974 r. Komitet postanowił sporządzić szczegółowe sprawozdanie ze wszystkich imprez kościelnych ku czci 500-lecia urodzin Kopernika. W tym celu przewodniczący pismem z dnia 17 stycznia 1974 r. zwrócił się do wszystkich Księży Biskupów Ordynariuszów o nadesłanie potrzebnych relacji do końca miesiąca marca tegoż roku.

W wykonaniu tego polecenia 20 Kurii Biskupich przysłało odpowiedzi, natomiast 7 pominęło je milczeniem, co pozwala wnioskować, że w tych diecezjach nie odbyły się żadne uroczystości Kopernikowskie. Z nadesłanych odpowiedzi wynika, że w 3 innych diecezjach nie uczczono jubileuszu Kopernika. W sumie 10 diecezji nie przeprowadziło żadnej akcji związanej z jubileuszem Kopernika. Są to diecezje: Częstochowska, Drohiczyńska, Gnieźnieńska, Kielecka, Koszalińsko-Kołobrzeska, Łomżyńska, Opolska, Sandomierska, Szczecińsko-Kamieńska i Tarnowska. Należy przypuszczać, że w tych diecezjach odczytano z ambon List Episkopatu Polski o Mikołaju Koperniku w dniu 17 czerwca 1973 roku i rozprawdzono przekazane przez Komisję Katechetyczną materiały do katechez na temat Mikołaja Kopernika.

W 16 diecezjach odbyły się mniej lub więcej uroczyste obchody Kopernikowskie, które przybierały rozmaitą postać. Najbardziej uroczystą formą były akademie. Na pierwszym miejscu należy wymienić akademię ogólnokościelną we Fromborku dnia 17 czerwca 1973 r. Wziął w niej udział Episkopat Polski i goście zagraniczni: kard. Franciszek Koenig z Wiednia, abp Emanuel Clarizio z Rzymu, abp Marian Oblak z Zadaru, bp Władysław Rubin z Rzymu i bp Ludwik Dardani z Bolonii. Byli też obecni członkowie Komitetu Kopernikowskiego i Wyższych Uczelni Katolickich w Polsce. Akademię zagał Ks. Prymas Kard. Stefan Wyszyński. Referaty wygłosili: bp Jan Oblak: *Mikołaj Kopernik — życie i działalność* oraz prof. Stefan Świeżawski: *Myśl chrześcijańska w czasach Kopernika*. Recital organowy wykonał prof. Feliks Rączkowski, recytację pierwszej księgi *O obrotach*, ks. mgr Kazimierz Orzechowski, a śpiewy chóry kościelne Olsztyna, Elbląga i Gdańska.

Po akademii, która miała charakter publicznej sesji Konferencji Episkopatu, uczestnicy zwiedzili ekspozycję Kopernikowską w odnowionym, zabytkowym kapitułarzu, pamiętającym czasy Kopernika. Można było tam oglądać bezcenne rękopisy Kopernika, jakie znajdują się w Archiwum Diecezji Warmińskiej oraz inkunabuły i rzadkie druki związane z epoką Kopernika, będące własnością Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum*. Wystawa ta przetrwała do końca września 1973 r., dostępna dla zwiedzających. Oprócz tego w nawach bocznych bazyliki fromborskiej została rozmieszczona wystawa pt. *Mikołaj Kopernik 1473—1973*, wypożyczona z Biblioteki Uniwersyteckiej KUL. Można ją było zwiedzać do końca sierpnia 1973 roku.

Następnie na placu katedralnym została odprawiona uroczysta suma koncelebrowana przez Biskupów „szlaku Kopernikowskiego” pod przewodnictwem kard. Karola Wojtyły. Słowo Boże wygłosił Ks. Prymas Polski. Po sumie przemówił abp Emanuel Clarizio, przewodniczący Papieskiej Komisji Duszpasterstwa Turystyki i Emigracji.

Centralne uroczystości kościelne miały swoje zakończenie tego samego dnia wieczorem w Olsztynie, mieście ściśle związanym z osobą Kopernika. W konkatedrze św. Jakuba odprawiła się Msza św. celebrowana przez kard. Bolesława Kominka. We Mszy św. wzięli udział Ks. Prymas Polski, kard. Franciszek Koenig, abp Marian Oblak, bp Władysław Rubin i inni. Kazanie wygłosił Ks. Prymas Polski, a po Mszy św. przemówił kard. Koenig.

Z okazji obchodów Kopernikowskich został wydany medal pamiątkowy, na którym obok podobizny Mikołaja Kopernika umieszczono cytaty z dzieła *O obrotach*: „Zaprawdę ogromne jest to Boskie arcydzieło Istoty Najlepszej i Największej”. Na awersie jest wizerunek bazyliki fromborskiej i dedykacja: „Kościół katolicki w Polsce w hołdzie Mikołajowi Kopernikowi”. Projekt medalu opracowała mgr Barbara Romańczuk z Olsztyna.



1. UROCZYSTOŚCI KOPERNIKOWSKIE W POSZCZEGÓLNYCH DIECEZJACH  
(W PORZĄDKU ALFABETYCZNYM)

Białystok

Na terenie Archidiecezji w Białymstoku zostały przeprowadzone następujące akcje kościelne związane z Rokiem Kopernikowskim: 1. W ramach Diecezjalnego Ośrodka Kształcenia Soborowego ks. dr Witold Pietkun wygłosił do kapłanów 21 lutego 1973 r. wykład *W 500-ną rocznicę urodzin Mikołaja Kopernika*. 2. Na konferencjach dekanalnych w kwietniu 1973 r. przeprowadzono z księżmi konwersatoria na temat *Nieomyślności Kościoła i wolności religijnej na tle sprawy Kopernika*. 3. Seminarium Duchowne zorganizowało otwartą sesję naukową poświęconą Kopernikowi, w której wzięli udział Księża Profesorowie z Białegostoku i Drohiczyzna. 4. W ramach wykładów Ośrodka Wyższej Wiedzy Religijnej dla inteligencji miasta Białegostoku przy kościele św. Rocha były omawiane tematy związane z Kopernikiem. 5. Dnia 14 lutego 1973 r. odbyła się konferencja katechetyczna, poświęcona Mikołajowi Kopernikowi. Ks. mgr Stanisław Dąbrowski wygłosił referat: *Sprawa Kopernikańska w świetle najnowszych badań naukowych*, a ks. mgr Konstanty Andrzejewicz przeprowadził wzorcową katechezę na poziomie III klasy licealnej: *Mikołaj Kopernik — człowiek wielkiej wiedzy i wiary*.

Do wszystkich katechetów rozprowadzono materiały, między innymi i referat ks. biskupa Jana Obląka *O religijności Kopernika*. W oparciu o te materiały przeprowadzono katechezy o Koperniku i jego stosunku do wiary i Kościoła.

Gdańsk

W Roku Kopernikowskim przeprowadzono następujące akcje: Ks. biskup Lech Kaczmarek wygłosił trzy wykłady *O religijności Kopernika i jego stosunku do Kościoła* w najważniejszych ośrodkach duszpasterskich. Podobne wykłady miały miejsce też w Gdańskim Ośrodku Wiedzy Religijnej. W kilkuset egzemplarzach rozdano wiernym opracowanie: *Mikołaj Kopernik — życie i dzieło*, w maszynopiśmie. Różne materiały o Koperniku i Galileuszu przesłano Księżom i wskazano na artykuły w wydawanym kiedyś *Biuletynie Apologetycznym*.

Na wszystkich szczeblach katechizacji przeprowadzono trzy katechezy, poświęcone problematyce Kopernikańskiej.

Gorzów

Symposium poświęcone Mikołajowi Kopernikowi odbyło się w Paradyżu, gdzie mieści się Seminarium Duchowne. Dnia 30 marca 1973 r. w pięknie udekorowanej sali głównym referentem był ks. biskup Jan Obląg, który wygłosił referat: *Religijność Mikołaja Kopernika* i wziął udział w dyskusji na tematy Kopernikowskie, zwłaszcza na zagadnienie święceń kapłańskich astronoma. Na końcu podsumował całe sympozjum ks. biskup Wilhelm Pluta.

Katowice

W ramach prowadzonych prac synodalnych poświęcono jedną Sesję Informacyjną problemowi wiary i wiedzy w związku z jubileuszem Mikołaja Kopernika. Sesja ta odbyła się w dniu 18 lutego 1973 r. Ponadto we wszystkich parafiach

przeprowadzono z dziećmi i młodzieżą katechezy związane z Kopernikiem. W tygodniku diecezjalnym *Gość Niedzielny* ks. Stanisław Knop opublikował w latach 1972—1973, 19 krótkich artykułów o Koperniku.

#### K r a k ó w

W Kolegiacie św. Anny w Krakowie dnia 13 maja 1973 r. odbyła się uroczysta akademія z licznym udziałem duchownych i świeckich przedstawicieli nauki Krakowa. Na jej program złożyły się: śpiew *Gaude Mater Polonia*, słowo wstępne kard. Karola Wojtyły, referaty prof. Eugeniusza Rybki: *Kopernik w Krakowie* oraz ks. prof. Mariana Rechowicza: *Kopernik na tle swojej epoki*, śpiew *Ortus de Polonia* Libana z Legnicy z 1546 r. w wykonaniu chóru akademickiego *Organum*. Słowo końcowe wygłosił Ks. Prymas Polski.

Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie dnia 10 maja 1973 r. zorganizował sympozjum dla studentów teologii stopnia podstawowego, licencjackiego i doktorskiego. Referaty wygłosili: prof. dr Mieczysław Gogacz: *Poglądy filozoficzne Mikołaja Kopernika*, doc. dr Mieczysław Markowski: *Kosmologiczne poglądy Mikołaja z Oresme i Mikołaja Kopernika* oraz ks. doc. Michał Heller i doc. dr Konrad Rudnicki: *Ewolucja zasady kosmologicznej — Studium Kopernikańskie*. Te same referaty przez tych samych autorów zostały wygłoszone uprzednio na sympozjum Wydziału Filozoficznego dnia 8 maja 1973 r., zorganizowane przez ks. prof. Kazimierza Kłósaka.

Oprócz tego, kard. Karol Wojtyła na rozpoczęcie roku akademickiego 1972/73 wygłosił przemówienie na temat: *Nauka jako dobro Narodu, Kościoła i ludzkości*, którego pierwsza część została zatytułowana: *Wobec rocznicy Mikołaja Kopernika*. Na uroczystej inauguracji roku akademickiego 20 października 1972 r. ks. bp Jan Obląk wystąpił z wykładem: *Nieznaný manuskrypt Mikołaja Kopernika w Archiwum Diecezji Warmińskiej*.

Dnia 14 października 1973 r. ks. prof. Bolesław Przybyszewski wygłosił referat w Kętach: *Święty Jan Kanty i Mikołaj Kopernik w Roku Nauki Polskiej*.

Dnia 19 listopada 1973 r. w Krakowie ks. doc. Antoni Buciuński wygłosił referat: *Mikołaj Kopernik na tle swojej epoki*.

W czasopiśmie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, w tomie IV *Analecta Cracoviensia* zostały wydrukowane artykuły: doc. Mieczysława Markowskiego: *Kosmologiczne poglądy Mikołaja Oresme i Mikołaja Kopernika* oraz ks. doc. Michała Hellera i Konrada Rudnickiego: *Ewolucja zasady kosmologicznej*.

#### L u b a c z ó w

We wszystkich kościołach Archidiecezji w Lubaczowie odczytano List Ojca św. do Ks. Prymasa o Koperniku i List Episkopatu Polski pt. *Biskupi Polscy w hołdzie Mikołajowi Kopernikowi na 500-lecie jego urodzin*.

W serii Wykłady Uniwersyteckie dla Duchowieństwa wykład inauguracyjny: *Kariera kościelna Mikołaja Kopernika* wygłosił Wikariusz Kapitulny ks. prałat Marian Rechowicz. Wśród duchowieństwa rozprowadzono artykuł ks. Rechowicza pt. *O teologiczne oblicze Mikołaja Kopernika*. Także Siostry Zakonne na swoim miesięcznym dniu skupienia wysłuchały referatu na temat Mikołaja Kopernika.

Na lekcjach religii Księża przeprowadzili katechezę o Koperniku. Zapoznali też młodzież i dorosłych z oceną kościelną filmu pt. *Kopernik*.

## Lublin

Uroczystości Kopernikowskie w Lublinie były organizowane przez Towarzystwo Naukowe KUL. W dniach 18—19 lutego 1972 r. zorganizowało ono Sesję Naukową o charakterze seminaryjno-dyskusyjnym, w której wzięło udział około 80 osób z różnych środowisk naukowych w Polsce. Na sesji przedstawiono 15 referatów i komunikatów i około 15 osób zabierało głos w dyskusji. Referaty te wraz z głosami w dyskusji zostały opublikowane w tomie pt. *Mikołaj Kopernik — Studia i Materiały Sesji Kopernikowskiej w KUL 18—19 lutego 1972 r.*, Lublin 1973 s. 327.

W dniach 6—10 grudnia 1972 r. Towarzystwo Naukowe KUL zorganizowało cykl wykładów publicznych pt. *Mikołaj Kopernik*, które wygłosili doc. Paweł Czartoryski, prof. Włodzimierz Zonn, dr Maciej Bielicki, dr Antoni Stawikowski i ks. doc. Michał Heller.

## Łódź

W ośrodkach Duszpasterstwa Akademickiego przeprowadzono zebrania, na których omówiono znaczenie pracy Kopernika. W niektórych ośrodkach 3 sesje poświęcono Kopernikowi.

W Seminarium Duchownym alumni sporządzili gazetkę ścienną z okazji jubileuszu Mikołaja Kopernika. W marcu 1973 r. odbył się w Seminarium Wieczór poświęcony Kopernikowi, który obejmował utwory polskich poetów o Koperniku, obszernie ich omówienie i dyskusję nad problemami związanymi z jego postacią i poglądami.

W katechizacji na wszystkich stopniach przeprowadzono pogadanki o rocznicy Kopernika. Wszystkie też Listy Pastorskie zostały odczytane z ambon.

## Pelplin

Przygotowaniem do obchodów Roku Kopernikowskiego były Dni Skupienia Diecezji Chełmińskiej w dniach 14 i 15 listopada 1972 r., w których wzięli udział wszyscy kapłani posiadający jurysdykcję w liczbie 730. Zebrani wysłuchali dwóch referatów: ks. doc. Mariana Borzyszkowskiego: *Mikołaj Kopernik i Tideman Gise* oraz ks. dra Edmunda Piszcza: *Kościół wobec systemu Kopernikańskiego — Sprawa umieszczenia dzieła „De revolutionibus” na indeksie*.

Dnia 18 lutego 1973 r. we wszystkich kościołach diecezji odczytano odezwę ks. biskupa Bernarda Czaplińskiego na Rok Kopernikowski.

Dnia 19 lutego 1973 r., w dzień 500-nej rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika, ks. bp Bernard Czapliński odprawił o godz. 19 uroczystą Mszę św. w bazylice św. Jana w Toruniu i przemówił do licznie zebranych mieszkańców grodu Kopernika.

Ks. dr Edmund Piszcza zamieścił w czasopiśmie *Studia Pelplińskie* 1973 artykuł: *Kościół wobec systemu Kopernikańskiego — Sprawa umieszczenia dzieła „De revolutionibus” na indeksie*.

## Płock

Księża Biskupi Płocky w Roku Kopernikowskim wygłosili kilkanaście przemówień i kazań związanych tematycznie z osobą i działalnością naszego astronoma, zwłaszcza w takich ośrodkach jak Płock, Płońsk, Mława i innych. Ks. biskup

Bogdan Sikorski tej tematyce poświęcił również część listu pasterskiego: *Słowo Pasterskie na święto Zmartwychwstania Pańskiego 1973 r.* We wszystkich kościołach odczytano też List Ojca św. Pawła VI do Prymasa Polski w 500 rocznicę urodzin Mikołaja Kopernika, a także List Pasterski Episkopatu Polski pt. *Biskupi Polscy w hołdzie Mikołajowi Kopernikowi na 500-lecie jego urodzin.*

Diecezjalny Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego przy kościele św. Jana Chrzciciela w Płocku w dniach 4 i 8 marca 1973 r. urządził dla młodzieży, studentów, inteligencji i pracowników nauki specjalne nabożeństwo poświęcone wspomnieniu Mikołaja Kopernika z udziałem ks. dra Ryszarda Sliwińskiego, który wygłosił odczyt: *Kopernik jako człowiek wiary i geniusz nauki.*

*Miesięcznik Diecezjalny* z października 1973 r. zamieścił stosowne materiały o Koperniku łącznie z referatem ks. biskupa Jana Obląka *O religijności Kopernika.*

Księża katecheci przeprowadzili katechezy na różnych poziomach nauczania, ukazując w nich Kopernika jako człowieka nauki, wiary, wiernego syna Kościoła katolickiego i Narodu Polskiego. Potrzebne materiały przekazał Księżom Wydział Katechetyczny.

### Poznań

W kościele OO. Dominikanów w Poznaniu, który jest żywotnym ośrodkiem duszpasterstwa akademickiego i inteligencji katolickiej, przeprowadzono następujące uroczystości i akcje duszpasterskie: W przeddzień rocznicy urodzin wielkiego astronoma, dnia 18 lutego 1973 r., podczas Mszy św. dla młodzieży akademickiej i inteligencji głoszone konferencje o wkładzie Kościoła w kulturę i naukę polską. W sam dzień rocznicy odprawiono Mszę św. koncelebrowaną przez duszpasterzy akademickich w intencji polskich uczonych, żywych i umarłych. Przed Mszą św. odczytano wyjątki dzieła *O obrotach*. Potem były homilia na temat mądrości, okolicznościowa modlitwa wiernych i śpiew zespołu młodzieżowego.

Dnia 22 lutego 1973 r. w ramach tzw. Trybuny Duszpasterskiej urządzono wieczór dyskusyjny na temat: *Nauki przyrodnicze a wiara*. Temat ogłoszono miesiąc wcześniej i wezwano do stawiania na piśmie pytań dotyczących tego tematu. Pytania były bardzo liczne i dotyczyły takich zagadnień jak: wiara i nauka, naukowy pogląd na świat, sens i cel życia ludzkiego, właściwa interpretacja Biblii, kontrowersyjny problem Kopernika. W trybunie wystąpili jako eksperci biologowie, fizycy, biblisty, filozofowie i duszpasterze.

Podobna dyskusja została przeprowadzona 15 marca 1973 r. na temat: *Wpływ rewolucji Kopernikańskiej na światopogląd religijny*. W dyskusji wzięli udział dr Paweł Konrad Rudnicki, dyrektor Obserwatorium Astronomicznego UJ w Krakowie, dr Andrzej Siemionkowski, metodolog z ATK, Jacek Wejroch, redaktor *Więzi*, Andrzej Smulkowski, biofizyk, ks. dr Edward Szymanek, biblista, o. Aleksander Hauke-Ligowski, teolog i ks. mgr Zbigniew Pawlak, duszpasterz akademicki.

W Ośrodku Duszpasterstwa Akademickiego przy kościele Wszystkich Świętych w Poznaniu rocznicy Kopernika poświęcono 5 konwersatoriów w 3 grupach na tematy: *Rola modelu kosmicznego w poznaniu wszechświata* — 3 konwersatoria prowadził ks. mgr Bolesław Nowak. Na temat zaś: *Doświadczenie Chrystusa w makrokosmosie* — 2 konwersatoria prowadził ks. mgr Zbigniew Pawlak.

Na wszystkich szczeblach nauki religii odbyły się katechezy na temat Kopernika. Katechetom przesłano obszernie opracowania: *Mikołaj Kopernik — życie i dzieło*, dla klas licealnych i inne materiały dla klas podstawowych.

Wychodzące w Poznaniu czasopisma katolickie zamieściły szereg artykułów po-

święconych Kopernikowi. A mianowicie: *Przewodnik Katolicki* w r. 1973, nr 7, 20, 29 i 33; *Katecheta* r. 1973, nr 4 i *Msza Święta* r. 1973, nr 3.

### Przemysł

We wszystkich kościołach na terenie diecezji został odczytany List Episkopatu Polski, nawiązujący do Roku Kopernikowskiego. W dwóch ośrodkach diecezji, w Przemysłu i Rzeszowie, były głoszone specjalne konferencje dla inteligencji. Księża katecheci omawiali z dziećmi i młodzieżą znaczenie Roku Kopernikowskiego w oparciu o referaty ks. prof. Juliana Atamana: *Kościół wobec Kopernika i jego systemu*.

### Siedlce

W Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach, w marcu 1973 r. ks. prof. Marian Kurdziałek wygłosił odczyt: *Czy Mikołaj Kopernik był kapłanem?*

Dnia 19 listopada 1973 r. również w Seminarium odbyła się uroczysta akademja ku czci Mikołaja Kopernika, na którą złożyły się: fragment listu Kopernika do Pawła III, pieśń *Modlitwa do Boga*, referat: *Życie i działalność Kopernika*, fragmenty poezji różnych autorów poświęcone Kopernikowi.

### Warmia

Dnia 18 lutego 1973 r. w konkatedrze w Olsztynie nastąpiła inauguracja obchodów Kopernikowskich w Diecezji Warmińskiej. W godzinach wieczornych odbyła się uroczysta akademja, na którą złożyły się: 1. Odśpiewanie *Gaude Mater Polonia* przez połączone chóry parafii olsztyńskich; 2. Deklamacja wiersza Władysława Broniewskiego: *Kopernik*, przez dzieci: Romana Wysockiego i Andrzeja Pylńskiego; 3. Referat ks. biskupa Jana Obląka: *Religijność Mikołaja Kopernika*; 4. Schola cantorum dyrygowana przez S. Powerellę Głowską odśpiewała własną kompozycję: *Kopernik znany na świecie*; 5. Recytacja fragmentu I księgi *O obrotach* przez młodzież: Marka Nagięć, Bogumiłę Nowak i Krystynę Wiśniewską; 6. *Kantata Kopernikowska* w wykonaniu połączonych chórów olsztyńskich. Na zakończenie została odprawiona Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem ks. biskupa Józefa Drzazgi.

Dnia 6 marca 1973 r. z okazji akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu ks. rektor Władysław Turek nawiązał do jubileuszu 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika: „Oddając cześć św. Tomaszowi jako patronowi nauki, równocześnie poprzez Mikołaja Kopernika przypominamy sobie wkład Kościoła Warmińskiego do skarbnicy wiedzy ogólnoludzkiej”. Potem ks. prałat Marian Rechowicz wygłosił odczyt: *Kariera kościelna Mikołaja Kopernika*, na szerokim tle związków myśli między filozofią i teologią, recepcji arystotelizmu, platonizmu i tomizmu.

W Ostródzie dnia 18 marca 1973 r. miały miejsce parafialne uroczystości ku czci Kopernika przy licznych udziałach wiernych. Poza Mszą św. koncelebrowaną program obejmował referat ks. mgra Jana Usiádka: *Mikołaj Kopernik człowiekiem wiary* oraz okolicznościowe recytacje i śpiewy w wykonaniu chóru parafialnego i zespołu młodzieżowego.

Dnia 20 maja 1973 r. podobne uroczystości odbyły się w Reszlu. Wierni zostali do nich przygotowani przez triduum, podczas którego kazania pt. *Kopernik jako chrześcijanin*, wygłaszał ks. doc. Marian Borzyszkowski. Tenże sam na uroczystej

akademii wygłosił prelekcję: *Kościół wobec Mikołaja Kopernika*. Chór miejscowy odśpiewał *Gaude Mater Polonia* i pieśń kompozycji M. Suleja do słów W. Ścisłowskiego: *Obroty ciał niebieskich*.

W dniach 3 i 4 września 1973 r. w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie odbył się zjazd wykładowców języka łacińskiego i greckiego. W czasie tego zjazdu wygłoszono dwa referaty poświęcone rocznicy naszego astronoma: dr Julia Mrukówna: *Kopernik i antyk* oraz ks. biskup Jan Obląk: *Nieznamy autograf Mikołaja Kopernika*.

Parafia św. Mikołaja w Elblągu święciła rocznicę Kopernikowską 16 września 1973 r. Referaty wygłosili: ks. doc. Marian Borzyszkowski: *Stosunek Kościoła katolickiego do heliocentryzmu Mikołaja Kopernika* i ks. biskup Jan Obląk: *Religijność Kopernika i jego jedność z Kościołem*. Chór parafialny odśpiewał: *Gaude Mater*, *Rozmowa z Kopernikiem* Z. Jeżowskiego, *Niebiosa głoszą* L. Beethovena, *Laudate* Ch. Gounoda i *Alleluja* G. Haendla. Uroczystą Mszę św. odprawił ks. biskup Józef Drzazga.

Dnia 28 października 1973 r. hołd Mikołajowi Kopernikowi złożył również Lidzbark Warmiński w kościele parafialnym. Głównym punktem uroczystości był referat ks. biskupa Jana Obląka o wierze i religijności Kopernika. Śpiewy i recytacje o Koperniku jako poszukującym prawdy, wykonały Siostry Pallotynki, które tego dnia obchodziły także swój jubileusz 50-lecia istnienia na ziemiach polskich. Na końcu została odprawiona Msza św. koncelebrowana pod przewodnictwem ks. biskupa Obląka. Odśpiewano też *Boże coś Polskę*.

Dnia 15 lutego 1974 r. na zakończenie Roku Kopernikowskiego w Warmińskim Seminarium Duchownym w Olsztynie odbyła się publiczna sesja naukowa ku czci Kopernika, w której wzięli udział wszyscy Biskupi Diecezji Warmińskiej, Księża Profesorowie Seminarium, Alumni i zaproszeni Goście. W czasie sesji ks. prof. Tadeusz Pawluk wygłosił odczyt: *Inspiracja kręgu papieskiego w działalności naukowej Mikołaja Kopernika*. Potem ks. biskup Jan Obląk podzielił się swoimi spostrzeżeniami na temat przebiegu uroczystości Kopernikowskich i osiągnięć Kościoła katolickiego w Polsce na polu wydawniczym.

Diecezja Warmińska, która ma szczególny tytuł, aby czcić Mikołaja Kopernika, poprzez swoje Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, cały IX tom *Studiów Warmińskich* poświęciła wielkiemu astronomowi. Tom ten liczy 568 stron, bogato ilustrowany, zawiera cenne artykuły i jest jedną z najpoważniejszych pozycji wydawniczych w Roku Kopernikowskim. Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne opublikowało jeszcze w r. 1973 broszurę pt. *Mikołaj Kopernik Kanonik Warmiński*, opracowaną przez ks. prof. Alojzego Szorca.

#### Warszawa

Dnia 25 lutego 1973 r. w kościele św. Anny odbyła się akademie z następującym programem: śpiew *Gaude Mater Polonia*, słowo wstępne bpa Jerzy Modzelewskiego, prelekcję ks. dra Słwińskiego: *Mikołaj Kopernik człowiek wiary i geniusz nauki* oraz ks. doc. Michała Hellera: *Światopoglądowe znaczenie przewrotu Kopernikańskiego*, fragmenty oratorium Tadeusza Paciorkiewicza *De revolutionibus*, poezja o Koperniku, Msza św. z homilią odprawiona przez bpa Józefa Drzazgę, słowo Księdza Prymasa o wielkości Kopernika, o ogólnoswiatowym znaczeniu jego odkrycia i o potrzebie godnego obchodzenia rocznicy jego urodzin. Na zakończenie odśpiewano *Ciebie Boga wystawiamy*.

Akademie Teologii Katolickiej dnia 27 marca 1972 r. urządziła ogólnopouczelniane

symposium naukowe, poświęcone Kopernikowi. Program: zagajenie — ks. rektor Józef Iwanicki; referaty naukowe: prof. Mieczysław Gogacz: *Problem filozofii Mikołaja Kopernika*; ks. doc. Leszek Kuc: *Teologia Mikołaja Kopernika w świetle dzieła „De revolutionibus”*; ks. doc. Tadeusz Gogolewski: *Świadomość religijna Mikołaja Kopernika*.

Kopernikowi poświęcone zostało ogólnopolskie posiedzenie kanonistów, zorganizowane na Wydziale Prawa Kanonicznego ATK dnia 20 listopada 1972 r., na którym wygłosił referat ks. doc. Tadeusz Pawluk: *Ustosunkowanie się kościelnego urzędu cenzorskiego do dzieła Mikołaja Kopernika w aspekcie historyczno-prawnym*. Na takim samym posiedzeniu w dniu 5 listopada 1973 r. jednym z głównych punktów porządku dziennego był referat tego samego prelegenta: *Inspiracja kręgu papieskiego w działalności naukowej Mikołaja Kopernika*.

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej ATK zorganizował w dniu 9 kwietnia 1973 r. symposium, na którym referaty naukowe wygłosili: dr doc. Mieczysław Markowski: *Poglądy kosmologiczne Mikołaja z Oresme i Mikołaja Kopernika* oraz ks. doc. Michał Heller: *Ewolucja zasady kosmologicznej ze szczególnym uwzględnieniem w jej przedmiocie stanowiska Mikołaja Kopernika*.

Ponadto pracownicy naukowcy ATK prowadzili wykłady otwarte w dwóch kościołach warszawskich, Wszystkich Świętych i Garnizonowym: ks. doc. Bronisław Dembowski: *Uczeni i nauka w wieku XV*; ks. doc. Tadeusz Gogolewski: *Religijność Mikołaja Kopernika*; ks. doc. Tadeusz Pawluk: *Problem potępienia dzieła Mikołaja Kopernika*; prof. dr Mieczysław Gogacz: *Poglądy filozoficzne Mikołaja Kopernika*; ks. doc. Leszek Kuc: *Poglądy teologiczne Mikołaja Kopernika*.

#### Włocławek

Specjalna akademie odbyła się 18 marca 1973 r. Wzięli w niej udział bp Jan Zareba, bp Czesław Lewandowski, Księża Profesorowie Seminarium Duchownego, Duchowieństwo Włocławka i Klerycy. Program obejmował: śpiew *Gaude Mater Polonia*, słowo wstępne rektora ks. Ludwika Dębowskiego, referat ks. prof. Stanisława Librowskiego pt. *Tradycje Kopernikowskie Włocławka*, odczytanie listu dedykacyjnego Mikołaja Kopernika do Pawła III i otwarcie wystawy poświęconej naszemu wielkiemu astronomowi. Wydawane we Włocławku czasopismo *Anteneum Kapłańskie* 1973 r., nr 3, zamieściło artykuły o Koperniku: bp J. Obląk: *Mikołaj Kopernik, życie i działalność*; ks. M. Rechowicz: *O teologiczne oblicze Mikołaja Kopernika*; ks. M. Borzyszkowski: *Religijno-kościelne aspekty życia i działalności Mikołaja Kopernika oraz recepcji „De revolutionibus”*; E. Rybka: *Kopernik w Krakowie*; ks. M. Heller: *Kreacjonizm a współczesna kosmologia*.

#### Wrocław

Dnia 30 października 1973 r. jubileusz 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika połączono z inauguracją roku akademickiego 1973/74. Po Mszy św. koncelebrowanej pod przewodnictwem ks. biskupa Wincentego Urbana z homilią ks. doc. Jana Kruciny w gmachu Papieskiego Fakultetu Teologicznego odbyła się uroczysta akademie z wykładem inauguracyjnym prof. Karola Górskiego: *Pierwsze kontakty Mikołaja Kopernika z Wrocławiem* (pod nieobecność autora referat odczytał ks. prof. Jan Puzio).

Po południu tego samego dnia w kościele św. Krzyża wygłoszone dwa referaty: ks. biskupa Jana Obląka, *Religijność Mikołaja Kopernika* i ks. doc. Michała Hellera, *Wszechświat Kopernika a współczesna kosmologia*.

## 2. AKCJE SPECJALNE

Oprócz akademii, sympozjów, wykładów, dyskusji, recytacji i katechez na tematy Kopernikowskie, organizowano jeszcze w diecezjach imprezy, które można nazywać akcjami specjalnymi. Świadczą one o wielkiej popularności, jaką cieszy się u nas Mikołaj Kopernik i o atrakcyjności inicjatyw podejmowanych dla jego uczczenia.

## Wystawy

Białystok — W wielu ośrodkach duszpasterskich na terenie diecezji urządzano katechetyczną wystawę Kopernikowską, którą udostępniono młodzieży i działwie szkolnej.

Lubaczów — W gablotach umieszczonych przy kościołach i w salkach katechetycznych wywieszono obrazy, fotografie, artykuły, książki poświęcone naszemu astronomowi.

Lublin — W dniach od 18 lutego do 31 marca 1972 r. Biblioteka Uniwersytecka KULu zorganizowała wystawę pt. *Mikołaj Kopernik 1473—1543*. Na wystawie pokazano ponad 400 woluminów książek i czasopism, w tym 48 starodruków, oraz 136 reprodukcji fotograficznych. Główne miejsce wyznaczono pismom Kopernika, dziełom astronomicznym, zwłaszcza edycjom wiekopomnego dzieła *O obrotach*. Liczne zestawienia bibliograficzne obrazowały historyczny przegląd badań nad życiem i pismami astronoma. Wystawę obejrzało ponad 8000 osób, wśród których dominowała młodzież szkolna i studencka. Była to bezsprzecznie najpoważniejsza wystawa, jaką można było oglądać podczas obchodów jubileuszowych ku czci Mikołaja Kopernika.

Płock — Niższe Seminarium Duchowne w Płocku zorganizowało wystawę plakatu o tematyce Kopernikowskiej, którą oglądała także młodzież szkolna miasta Płocka.

Poznań — W gmachu Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu Wydział Teologiczny urządził wystawę pod hasłem: *Polskie Copernicana Jubileuszowe*. Na wystawie zaprezentowano 62 wydawnictwa książkowe, opublikowane w Polsce w związku z jubileuszem Kopernika. Zwiedzili ją alumni miejscowego Seminarium, studenci Fakultetu Teologicznego, słuchacze Studium Rodziny i Studium Katechetycznego, kapłani uczestniczący w rekolekcjach i konferencjach oraz liczni goście, nawet z zagranicy. Wystawa była czynna od czerwca do końca 1973 roku.

Wrocław — Dnia 18 marca 1973 r. w Seminarium Duchownym we Wrocławku została otwarta wystawa, poświęcona wielkiemu polskiemu uczonemu, czynna do końca roku akademickiego. Ekspozycja została podzielona na działy: 1. Czasy, środowisko i życie, 2. Podobizny, 3. Dzieła, 4. Działalność, 5. Myśl Kopernikowska, 6. Przeciwnicy i zwolennicy, 7. Kopernik w literaturze i sztuce, 8. Jubileusze Kopernikowskie, 9. Kopernik a Wrocław.

Warmia — We Fromborku, gdzie odbyły się ogólnopolskie kościelne uroczystości Kopernikowskie w dniu 17 czerwca 1973 r., została otwarta wystawa, w której przede wszystkim pokazano oryginalne rękopisy Mikołaja Kopernika i bliskich mu osób, jak Łukasza Watzenrodego, Fabiana z Łęczan, Maurycego Ferbera, Jana Dantyszka i Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Oprócz tego wystawione były inkunabuły, które były własnością osób bliskich Kopernikowi oraz starodruki z dziedziny geografii, astronomii i matematyki. Były też zamieszczone różne publikacje o naszym astronomie i fotokopie jego sławniejszych portretów. Wystawa



budziła duże zainteresowanie szczególnie inteligencji. Czynna była do końca września 1973 r.

### Sacrosong

Poznań — Dla uczczenia rocznicy Kopernikowskiej w kościele OO. Dominikanów w Poznaniu, w Ośrodku Duszpasterstwa Akademickiego, urządzono „Popołudnie z piosenką”, jako wstęp do *Sacrosongu 73*, który się miał odbyć w mieście urodzenia Kopernika, w Toruniu. Występ 14 zespołów młodzieżowych z Wielkopolski był pięknym przeżyciem religijnym młodzieży i starszych z myślą o jubileuszu naszego astronoma.

Toruń — W dniach 20–23 września 1974 r. odbył się w Toruniu V Ogólnopolski Festiwal Pieśni i Piosenki religijnej *Sacrosong 1973* ku uczczeniu 500-nej rocznicy urodzin Kopernika. Festiwal zainaugurowała Msza św. koncelebrowana w bazylice św. Jana w Toruniu pod przewodnictwem ks. biskupa Bernarda Czaplińskiego. Odnowiono przymierze chrztu św. w kaplicy chrztu Mikołaja Kopernika. Do licznie zgromadzonych każdego dnia przemawiał ks. biskup Czapliński. W czasie *Sacrosongu* powstało kilka głębokich w treści piosenek religijnych i pieśni o Koperniku.

### Szlakiem Kopernika

Płock — Niższe Seminarium Duchowne w Płocku zorganizowało w r. 1973 dwie wycieczki „Szlakiem Kopernika” dla alumnów. Wycieczki te zostały poprzedzone wygłoszeniem odpowiednich prelekcji o Mikołaju Koperniku.

Poznań — W dniach od 25 do 30 czerwca 1973 r. żeńskie zgromadzenia zakonne odbyły wycieczkę krajoznawczą pod hasłem „Szlakiem Kopernika”. Wycieczka umożliwiła Siostrzom Zakonnym bezpośrednio zetknięcie się z miejscami, związanymi z życiem Kopernika i poznanie pamiątek po nim zachowanych, zwłaszcza w Toruniu, Malborku, Fromborku i Lidzbarku. W wycieczce wzięło udział 60 zakonnice.

### Pomniki i tablice

Frombork — podczas ogólnopolskich uroczystości kościelnych ku czci Mikołaja Kopernika w dniu 17 czerwca 1973 r. w bazylice we Fromborku nastąpiło odsłonięcie popiersia naszego astronoma, odlanego w brązie według projektu plastyka mgra Huberta Maciejczyka. Pomnik ten ufundowała Warmińska Kapituła Katedralna, której członkiem był Kopernik. Na prośbę Kapituły odsłonięcia dokonał Ksiądz Prymas Polski. Pod tym pomnikiem złożyli kwiaty wielcy dostojnicy obecni na uroczystościach kościelnych we Fromborku.

Wrocław — W dniu 30 października 1973 r., podczas obchodów Kopernikowskich odsłonięto dwie tablice pamiątkowe ku czci Mikołaja Kopernika. Jedna mieści się w gmachu Seminarium Duchownego i Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, a druga na kościele św. Krzyża we Wrocławiu, gdzie nasz astronom piastował godność kanonika-scholastyka kolegiaty świętokrzyskiej.

### Praca seminaryjna i doktorska

Na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, podczas pierwszego semestru Roku Akademickiego 1972/73 na Wydziale Prawa Kanonicznego ks. prof. Tadeusz

Pawluk omówił zagadnienie wciągnięcia na indeks dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium*.

Na tejże Akademii Teologii Katolickiej, pod kierunkiem wspomnianego wyżej ks. prof. Pawluka, pisze pracę doktorską mgr Tomasz Jagiełło na temat: *Formacja kanoniczna Mikołaja Kopernika*.

#### ZAKOŃCZENIE

Rok Kopernikowski stał się okazją do spopularyzowania życia i działalności naszego wielkiego astronoma. Wszyscy i wielcy i mali dość szybko zapoznali się z jego życiorysem i osiągnięciami naukowymi. Miejsca związane z jego osobą przyciągały licznych turystów i badaczy naukowych. Edycja jego rękopisów i rozprawy naukowe oraz sympozja i wykłady ogromnie przybliżyły jego postać całemu społeczeństwu.

W znacznym stopniu przyczynił się do tego Kościół katolicki w Polsce nie tylko przez zewnętrzne uroczystości, ale i przez swoje wydawnictwa. Szereg artykułów na wysokim poziomie naukowym stanie się trwałą pozycją w kopernikologii, a odkrycie nieznanego dotąd rękopisu Kopernika o inwentarzu dokumentów kapitulnych stało się jednym z najważniejszych wydarzeń w obchodach jubileuszu Mikołaja Kopernika.

#### DIE EHRUNG MIKOŁAJ KOPERNIKS ANLÄSSLICH SEINES FÜNFHUNDERTSTEN GEBURTSTAGS DURCH DIE KATHOLISCHE KIRCHE IN POLEN

#### ZUSAMMENFASSUNG

In die Reihe der aus Anlass des fünfhundertsten Geburtstags unseres Astronomen veranstalteten Feiern traten auch diejenigen der katholischen Kirche. Es galt den treuen Sohn der Kirche, das Mitglied des Ermländer Domkapitels und den grössten Gelehrten der Neuzeit zu ehren. Das Patronat über die Feiern in Polen übernahm ein von der Konferenz des polnischen Episkopats berufenes Kopernik-Komitee. Die kirchliche Hauptfeier, an der auch Gäste aus dem Auslande teilnahmen, fand am 17. Juni 1973 in Frombork (Frauenburg) statt, wo Kopernik den grössten Teil seines Lebens verbracht hatte, wo er starb und wo er im dortigen Dom beigesetzt wurde. Ausserdem wurden in 16 polnischen Diözesen örtliche Feiern veranstaltet, und zwar unter verschiedenen Formen als Akademien, Symposien, Vorträge, Rezitationen, Diskussionen, Ausstellungen, *Sacro-songs*, Ausflüge entlang der Kopernik-Erinnerungsstätten, Gedenktafeln u. dgl. Überdies veröffentlichte der polnische Episkopat einen besonderen, dieser Jubelfeier gewidmeten Hirtenbrief und versandte an alle Pfarrsprengel Materialien für eine Katechese zum Thema Kopernik.

NOWE UZUPEŁNIENIE WYKAZU POLSKICH DRUKÓW  
NA WARMII ZA LATA 1800—1939

Treść: Wstęp. — I. Prasa polska na Warmii. — II. Rozprawy o Warmii i Mazurach. — III. Utwory literackie. — IV. Podręczniki szkolne. — V. Listy pasterskie. — VI. Dzielka ascetyczne. — VII. Spiewniki. — VIII. Modlitewniki i modlitwy. — IX. Statuty i legitymacje. — X. Ulotki propagandowe. — *Zusammenfassung*.

## WSTĘP

Upłynęło kilkanaście lat, gdy na łamach *Komunikatów Mazursko-Warmińskich* ukazały się wykazy polskich druków na Warmii za lata 1800—1939<sup>1</sup>. Dwa wykazy zostały opracowane przez autora niniejszego artykułu, a jeden został sporządzony przez Dra Władysława Chojnackiego. Ten ostatni wykaz, niestety, wprowadził nieco zamęt przez pomieszenie druków mazurskich z warmińskimi.

W obydwóch moich wykazach starałem się jasno określić, co należy uważać za polskie druki warmińskie. W pierwszym wykazie z r. 1957 podałem, że za warmińsko-polskie przyjmuję druki „wydane na Warmii oraz druki, które zostały opublikowane poza Warmią, ale na jej wewnętrzne zapotrzebowanie”. Tę jakby definicję polskich druków warmińskich powtórzyłem w drugim uzupełniającym wykazie w roku następnym, gdzie pisałem: „do druków warmińskich należą wszelkie druki wydane na terenie Warmii oraz druki tłoczone poza Warmią, ale z inicjatywy czynników warmińskich. Jeżeli jakiś druk nie odpowiada tym postulatam, choćby był na Warmii kolportowany i rozpowszechniany, nie może mieścić się w wykazie druków warmińskich”. Według tego samego kryterium opracowałem nowe uzupełnienie czyli trzeci wykaz druków polskich na Warmii.

W ciągu ostatnich kilkunastu lat odnalazło się jeszcze kilkadziesiąt polskich druków warmińskich, dotąd nie objętych wykazami. Znajdują się one przeważnie w bibliotekach olsztyńskich trzech głównych ośrodków naukowych, w Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum*, w Bibliotece Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego i w Bibliotece Muzeum Mazurskiego. Druki te zostały zestawione według grup przyjętych w poprzednich wykazach z jednym tylko suplementem, a mianowicie, dodano jeszcze nową grupę, przeznaczając ją dla ulotek propagandowych w języku polskim.

Niewątpliwie z upływem czasu mogą być jeszcze ujawnione nowe druki polskie

<sup>1</sup> Ks. J. Obląk: Wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800—1939. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1957 s. 50—61, 112—127. Tenże: Uzupełnienie do „Wykazu polskich druków na Warmii za lata 1800—1939”. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1958 s. 312—318. W. Chojnacki: Uzupełnienie do Wykazu polskich druków na Warmii ks. J. Obląka. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1958 s. 85—96.

na Warmii, ale chyba nie należy się ich już wielu spodziewać. Wszystkie te wykazy należałoby teraz scalić w jednym jakby katalogu i na nowo przepracować. Z małymi wyjątkami wszystkie pozycje obecnego wykazu zostały opisane z autopsji, a dane bibliograficzne są podane w brzmieniu oryginalnym i w ówczesnej pisowni.

Wskutek zniszczeń wojennych, a jeszcze bardziej wskutek prześladowań polskości, zwłaszcza w okresie hitleryzmu, wiele druków polskich zaginęło na zawsze, a niektóre ocalały tylko w pojedynczych egzemplarzach, częstokroć nadwątlonych i uszkodzonych. Dlatego każdy druk polski, w jakiegokolwiek formie byłby zachowany, urasta do cennego świadectwa i do niezwykle doniosłego dokumentu historycznego życia polskiego na Warmii.

#### I. PRASA POLSKA NA WARMII

1. *Gazeta Kwieciowa*. Olsztyn, na 1 kwietnia 1927, s. 4, 31,1 × 23,5 cm. „Wychodzi tylko 1 kwietnia i pisze tylko to, co jest wiarogodne. Redaktor od kozy i redaktor naczelny: ten sam, co w *Gazecie Olsztyńskiej*”.

O tej ciekawej inicjatywie wydawania takiej gazety niczego więcej podać nie możemy. Zachował się tylko jeden numer z r. 1927, z którego podane zostały powyższe informacje<sup>2</sup>.

2. *Zdrowie*. Dwutygodniowy Dodatek Bezpłatny. Olsztyn, drukiem i nakładem *Gazety Olsztyńskiej*, s. 4, 31,6 × 22,3 cm.

Ten dodatek znany nam jest tylko w dwóch egzemplarzach, nr 7 1933 r.<sup>3</sup>

3. *Przyjaciel Ludu Warmińskiego*. Tygodnik. [Olsztyn, drukiem *Gazety Olsztyńskiej*].

Nie zachował się ani jeden egzemplarz tego tygodnika. Wiadomość o tej gazecie czerpiemy z *Gazety Olsztyńskiej* na dzień 1 czerwca 1926 r., gdzie czytamy: „Jest to organ Związku Tow. Ludowych pod patronatem ks. Osińskiego, drukowany czcionkami *Gazety Olsztyńskiej*. Pisemko wychodzi jako tygodnik i mimo że przedstawia się dość szczupłe, może służyć za uzupełnienie lektury *Gazety Olsztyńskiej*. Na treść numeru pierwszego składa się: Nauka na uroczystość Trójcy Przenajświętszej, list Pustelnika z diecezji warmińskiej, artykuły: Oświata ludu dokona cudu. Dlaczego ma być u nas głosowanie ludności. Przy końcu umieszczony jest dział, który podaje materiały do odczytów. Za pomocą tegoż będzie mógł każdy rodak zapoznać się choć w szczupłych ramach z najważniejszymi zdarzeniami z dziejów naszego narodu. Jako pierwsza umieszczona jest krótka rozprawka pt. Jan Sobieski, która wyszła spod pióra jednego z naszych młodszych działaczy”.

4. *Polak w Niemczech*. Miesięcznik. Organ Związku Polaków w Niemczech. T. z. Berlin — Charlottenburg, Schlüterstrasse 57, s. 16, 29,5 × 20,6 cm.

W r. 1935 redakcja mieściła się we Wrocławiu, a miesięcznik był drukowany w Herne. W r. 1937 redakcja znów znajdowała się w Berlinie W 35, Postdammerstrasse 118 b, a druk dokonywał się w Herne czcionkami pisma *Naród*, dodatku

<sup>2</sup> Egzemplarz tej gazety znajduje się w Bibliotece Muzeum Mazurskiego w Olsztynie.

<sup>3</sup> Dodatek ten posiadają Biblioteka Muzeum Mazurskiego i Biblioteka Ośrodka Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie.

ilustrowanego do *Przeglądu Katolickiego* dla Polaków w Westfalii i Nadrenii. Naczelnym redaktorem *Polaka w Niemczech* był Władysław Wesolowski<sup>4</sup>. W r. 1929 czasopismo to liczyło s. 8 i miało wymiary 31,3 × 22 cm.

5. *Młody Polak w Niemczech*. Dodatek do *Polaka w Niemczech* (dawniej *Zdrój*), s. 32, 31,4 × 23,8 cm.

Niewiele zachowało się numerów tego czasopisma, a w ogóle nie istnieje ono pod pierwotnym tytułem *Zdrój*. Zaczęło wychodzić od r. 1925.

6. *Mały Polak w Niemczech*. Dodatek do *Polaka w Niemczech*, s. 8, 23,7 × 15,7 cm.

W r. 1926 miało ono tytuł: *Mały Polak w Niemczech*. Grupa młodzieży. Dodatek dla naszych najmniejszych. Wymiary były 22 × 15,7 cm. Wychodziło od r. 1925.

## II. ROZPRAWY O WARMII I MAZURACH

1. *Allensteiner Extra-Kreisblatt*: Względem składu Obwodów gminowych. Na stronie następnej: Układ obwodów gminowych w powiecie Olsztyńskim. W Olsztynie, 23 Października 1850, s. 4, 21 × 15,5 cm.

2. Katechizm Plebiscytowy dla Warmii i Powiatów Nadwiślańskich. Nakładem Warmińskiego Komitetu Plebiscytowego. W Kwidzynie, Fr. Kanter, s. 15 + 1 nlb., 22,5 × 15,3 cm.

3. Władysław Jankowski: Pielgrzymka Polaków z Niemiec do Rzymu w Roku Jubileuszowym 1933 pod protektoratem Ks. Patrona Dr. Domańskiego. Dodatek do *Gazety Olsztyńskiej*. Olsztyn, drukiem i nakładem *Gazety Olsztyńskiej* b.r., s. 30 + 2 nlb., 22,3 × 14,9 cm.

Na drugiej stronie karty tytułowej jest wizerunek papieża Piusa XI, w tekście są fotografie zabytków rzymskich, mediolańskich, florenckich i Pallanza.

4. Walka o Mazowsze Pruskie. Opracowali: Hugon Barke były redaktor *Gazety Ludowej* w Elku, Kazimierz Jaroszyk były redaktor *Mazura* w Szczytnie i *Gazety Olsztyńskiej* w Olsztynie. Odbito w drukarni „Polonia” Br. Gronau, Poznań Półwiejska 20. Klisze wykonał zakład fotochemigraficzny „Rotochrom”, Poznań, ulica Działyńskich 3.

5. Kongres Polaków w Niemczech. Wydawca Związek Polaków w Niemczech. T. z. Redaktor naczelny Edmund Osmańczyk. Berlin, druk: *Naród* w Herne 1 IV 1938 r., s. 144, 28,9 × 20,2 cm.

6. Przewodnik Kongresowy. Berlin, 6 marca 1938. Druk: *Gazeta Olsztyńska*, Olsztyn (Allenstein), s. 32, 19,7 × 12,5 cm.

## III. UTWORY LITERACKIE

1. Do Boga, bo trwoga. Olsztyn, drukiem i nakładem *Gazety Olsztyńskiej* 1914, s. 4.

<sup>4</sup> Czasopismo to było przeznaczone dla wszystkich Polaków w Niemczech, a więc i na Warmii. Artykuły zamieszczali w nim i działacze polscy z Warmii. Z tego względu to czasopismo może być włączone do polskich druków warmińskich. To samo odnosi się do jego dodatków, niżej wymienionych.

Wiersz napisany z okazji wybuchu pierwszej wojny światowej. Jedna ze zwrotek brzmi:

„Wojna straszliwa — armat grzmi tysiące,  
Ziemia w posadach drży, krwawi się słońce,  
Ludzie padają, lejąc krwi potoki,  
A jęki rannych wznoszą się w obłoki”.

2. Wojna w Europie. Olsztyn, drukiem i nakładem *Gazety Olsztyńskiej* 1914 r., s. 4.

Jest to wiersz, którego pierwsza zwrotka brzmi:

„Wojna wybuchła w całej Europie,  
Lecz biednej Polsce najgłębszy grób kopie,  
Ale się Polska do grobu nie złoży,  
Gdy nie pozwoli na to wyrok Boży”.

3. Żona z jarmarku — Powieść z życia wiejskiego. Olsztyn, drukiem i nakładem *Gazety Olsztyńskiej* 1933 r. Dodatek do *Gazety Olsztyńskiej*, s. 98, 8°.

4. Paweł Sowa: Warmja i Mazury. Utwory rodzime z ilustracjami.

#### IV. PODRĘCZNIKI SZKOLNE

1. Słownik Łacińsko-Grecko-Polski. Ułożony przez Franciszka Antoniego Woelke Profesora Uniwersytetu Królewsko-Alexandrowskiego w Warszawie<sup>5</sup>. Warszawa, w Drukarni Stereotypowej przy ulicy Królewskiej 1831, s.

2. Ornecki [Eugeniusz Buchholz]: Der echte Pole. Prawdziwy Polak. Sammlung der notwendigsten Wörter, Regeln, Gespräche und Redensarten, um in kürzester Zeit die polnische Umgangssprache gründlich zu erlernen. Mit vollständiger Angabe der Aussprache. Zweite verbesserte Auflage<sup>6</sup>. Allenstein Ostpr. Olsztyn 1898, Buchdruckerrei des *Allensteiner Volksblatts*, s. 82 + 2 nlb., 8°.

3. Marcin Świtalski: Polnischer Sprachführer. Kurzer Lehrgang der Umgangs- und Geschäftssprache. B.m. i r. wydania S. VIII + 132, 8°.

Podręcznik ten poza wstępnym wprowadzeniem składa się z gramatyki, tekstów polskich do tłumaczenia na język niemiecki i słownika polsko-niemieckiego. Wśród tekstów polskich jest opis Krakowa i jego zabytków oraz wiersze Adama Mickiewicza: Powrót taty i Alpuhara. Autor tego podręcznika był lektorem języka polskiego Liceum Hosianum w Braniewie.

4. Elementarz Polski. Wydał Warmiński Komitet Plebiscytowy.

Exemplarz tego elementarza nie zachował się. Informację o nim podaje się za czasopismem *Polska Zachodnia* z dnia 28 listopada 1948 r., nr 47.

<sup>5</sup> Franciszek Antoni Woelke (1788—1862) pochodził z Braniewa, jako filolog i znawca literatury był profesorem na Uniwersytecie Warszawskim.

<sup>6</sup> Pierwsze wydanie tego podręcznika zostało już wymienione w wykazie z r. 1957, s. 57.

5. Lista zmuł szkolnych  
dla Katolickiej Szkoły Polskiej  
w ..... pow. .... za rok 19...../19.....  
Oznaczenie zmuł.

Olsztyn, drukiem i nakładem *Gazety Olsztyńskiej*, s. 20 nlb., 32,1 ×  
× 21 cm.

Na okładce są drobne zmiany w tytule: Lista zmuł szkolnych Katolickiej Szkoły  
Polskiej w ..... powiat ..... Rok ..... Klasa.....

Jest to dziennik zajęć szkolnych (zmuda) dla polskich szkół na Warmii w okresie  
międzywojennym. Zachowały się tylko dwa egzemplarze tego dziennika<sup>7</sup>.

#### V. LISTY PASTERSKIE

1. Jubileusz Powszechny. Warunki pod którymi Odpustu Jubileuszowego w Biskupstwie Warmińskim dostąpić można. M. Fotschki General. Official. Ex Officialatu Episcopali w Frauenburgu dnia 7go Stycznia 1827. W Gdańsku 1827, w drukarni Wedela, s. 12, 16,8 × 9,6 cm<sup>8</sup>.

2. [Z okazji jubileuszu 700-lecia urodzin św. Franciszka z Asyżu — o miłości Boga i bliźniego, a na końcu przepisy postnej. Inc.: „Filip z Boskiego zmiłowania i łaski ś. Stolicy Apostolskiej Biskup Warmiński czcigodnemu duchowieństwu i wszystkim wiernym dyecezanom pozdrowienie i błogosławieństwo w Panu”. Brunsberga 1883. Drukiem i nakładem Drukarni Warmińskiej (J.A. Wichert), s. 10, 27,9 × 23 cm.

3. [Uznanie za wierność we wierze, o pogłębieniu tej wierności i o wychowaniu dzieci]. Inc.: „Pozdrowienie i Błogosławieństwo w Panu! Najmilsi Współbracia! Drodzy Chrześcijanie Katolicy!”. Pelplin 1885, drukiem E. Michałowskiego, s. 6, 27,4 × 21,5 cm.

Jest to list Episkopatu Niemieckiego, drukowany dwiema kolumnami, z lewej strony w języku niemieckim, a z prawej po polsku.

4. Idźcie do Józefa! Olsztyn, w miesiącu św. Józefa w marcu 1898 r., drukiem E. Buchholza w Olsztynie, s. 4 nlb., 21 × 14,4 cm.

Jest to odezwa do ludności katolickiej Olsztyna i powiatu olsztyńskiego: „Serdeczna prośba o jałmużnę na mający się budować kościół Najśl. Serca Jezusowego w Olsztynie”. Podpisany Józef Teschner proboszcz i dziekan olsztyński. Na pierwszej stronie znajduje się wizerunek św. Józefa i kilka aktów ku jego czci, a na stronie ostatniej wizerunek Serca Jezusowego i akty ku Jego czci.

#### VI. DZIELKA ASCETYCZNE

1. Warmjak [Ks. Walenty Barczewski]: Obrazki z życia św. Stanisława Kostki Patrona młodzieży. Olsztyn, nakładem Związku Towarzystw

<sup>7</sup> Jeden egzemplarz należał do polskiej szkoły w Gilawach.

<sup>8</sup> Poprzednie wydania, pierwsze i drugie, zostały już wymienione w wykazach w r. 1958, s. 90 i 316.

Młodzieży w Prusach Wschodnich, drukiem *Gazety Olsztyńskiej* 1926, s. 16, 8°.

2. Objawienia Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie. Pelplin, nakładem Księgarni J.N. Romana, trzecie wydanie, 1881.

Taki jest tytuł na okładce, a na pierwszej karcie brzmi:

Objawienia Najświętszej Maryi Panny w Gietrzwałdzie. Z źródeł autentycznych na miejscu i z różnych pism zebrali St. Roman i A. Samulowski. Wydanie trzecie, Pelplin, nakładem Księgarni J.N. Romana, s. 47 + 1 nlb., 8°.

Na ostatniej stronie mieści się widok na Gietrzwałd.

#### VII. SPIEWNIKI

1. Pocałowanie ran Pana Jezusowych na Wielki Piątek. Olsztyn 1914, drukiem *Gazety Olsztyńskiej*, s. 4 nlb., 8°.

2. Andrzej Samulowski: Pieśń o Najświętszej Maryi Pannie Gietrzwałdzkiej. B.r. Czcionkami St. Romana w Pelplinie. s. 4 nlb., 16°.

Pieśń ta zawiera akcenty patriotyczne, np.:

„Wyzwól nas z ciężkiej niewoli,  
ukój to, co nas tak boli,  
zerwij z nas kajdany, pęta —  
Niepokalanie Poczęta!”

3. Pieśń o św. Józefie. [Olsztyn, drukiem *Gazety Olsztyńskiej*].

Pieśń ta była śpiewana w kościele parafialnym w Olsztynie. Informacje o tej pieśni podaje się na podstawie częstych ogłoszeń w *Gazecie Olsztyńskiej*.

4. Feliks Nowowiejski: Hymn Warmiński „O Warmjo moja miła” (słowa Marji Paruszewskiej). Poznań b.r., nakładem Towarzystwa ku wyzwoleniu Mazur, Warmji i Ziemi Nadwiślańskich w Poznaniu św. Marcina 40. Druk: F. Pilczek, Poznań, s. 2 nlb., format pocztówkowy.

Na stronie pierwszej mieści się zamek kapitulny w Olsztynie w stylu gotyckim, a pod nim orzeł biały na tle polskiego sztandaru. Na odwrociu u dołu napis: „Hymn Warmiński”, „Rota” i „Nasz Bałtyk” hymn floty polskiej, na fortepian, chór mieszany i męski można nabyć u kompozytora w Poznaniu przy ul. Wyspiańskiego 12.

5. Feliks Nowowiejski: Rota (do słów Maryi Konopnickiej). Poznań, b.r., s. 2 nlb., format pocztówkowy.

Na pierwszej stronie jest portret autora z napisem: „Feliks Nowowiejski Kompozytor „Roty” rodak z Warmii”. Na drugiej stronie z boku napis: „Czysty dochód przeznaczony na cele plebiscytu na Warmii”.

6. Feliks Nowowiejski: Kolęda Warmijska Nr 1. Słowa Marii Zientarówny. Na Śpiew Solo z towarzyszeniem fortepianu. Szytych i druk Zakładów Graficznych „STYL” w Krakowie, ul. Krupnicza 6, b.r., s. 6, 32,5 × 24,1 cm.

Na okładce z lewej strony u góry: „Stary Kościółek w Sząbruku na Warmii. Fotografia ze zbiorów Fr. Barcza w Olsztynie, kier. Związku Polaków na Warmii”.



7. Feliks Nowowiejski: 25 Polskich Pieśni Ludowych z Warmji na głos solowy z towarzyszeniem fortepianu. Opus 21 nr 8. Poznań, nakładem Księgarni św. Wojciecha 1935, s. 55 + 1 nlb., 2°.

W przedmowie na s. 2 czytamy: „Materiał poetycki tomu I i następnych wyjąłem ze Zbioru Pieśni Ludowych z Warmji dokonanego przez młodego Warmiaka P. Augustyna Steffena, obecnie asystenta Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. ... Materiał muzyczny czerpałem z kilku źródeł. Szereg melodii (jedenaście) nadszedł najpierw od P. Marji Ziętarówny z Olsztyna. Następnie zanotowałem wielką liczbę melodij, jaką śpiewali mi P. Steffen oraz przez niego przyprowadzony ś.p. Jan Krueger, przeszło 70-letni chłop warmijski, który niebawem umarł. Udało się uratować skarb ludowej pieśni, który ze staruszką niewątpliwie poszedłby do grobu. Oczywiście, że pewną część melodij pamiętałem z lat chłopięcych, spędzonych na Warmji w Wartemborku, Butrynach, Przykopie, Patrykach, Bartęgu, Gietrzwałdzie, Gryżlinach, Dywitach, Łęgajnach, Lamkowie, Skajbotach oraz w położonej na granicy warmińsko-mazurskiej Świętolipecie”.

#### VIII. MODLITEWNIKI I MODLITWY

1. Xiążeczka Jubileuszowa, to jest Nabożeństwo przy przepisanem odwiedzaniu Jubileuszowych Stacyi dla Biskupstwa Warmińskiego. Za pozwoleniem Zwierzchności Duchowney. Gdańsk 1827. Drukowano i do dostania u Wedla w nadworney ksiąszkow drukarni. S. 71 + 1 nlb., 14 × 8,4 cm.

Na okładce jest tytuł skrócony: Xiążeczka Jubileuszowa dla Biskupstwa Warmińskiego<sup>9</sup>.

2. Książeczka Jubileuszowa dla użytku wiernych na rok jubileuszowy 1875. Ułożył Kapłan dyecezyi Warmińskiej. Nakład drugi. Brunsberga, drukiem i nakładem drukarni *Gazety Warmińskiej* (J.C. Pohl.), s. 63 + 1 nlb., 8°.

3. Sposób Odprawienia Różańca świętego, jak się w Gietrzwałdzie odprawia. Czcionkami St. Romana w Pelplinie b.r., s. 4, 16°.

4. Sposób Odprawiania Różańca świętego, jak się w Gietrzwałdzie odprawia. Wydanie drugie. Czcionkami St. Romana w Pelplinie br., s. 4, 16°.

5. Cudowne Objawienie Najświętszej Panny Maryj w Gietrzwałdzie na polskiej Warmii w. sierpień roku 1877, s. 2 nlb., 50 × 36 cm.

Taki napis znajduje się pod obrazem przedstawiającym Matkę Boską w obłokach nad Gietrzwałdem, gdzie są widoczne kościół, plebania, kaplica i klon.

6. Pamiętka z Gietrzwałdu. Prośba do Matki Boskiej. Nakładem A. Samulowskiego w Gietrzwałdzie, b.m. i r., s. 2 nlb., 16°.

Na pierwszej stronie jest wizerunek kościoła w Gietrzwałdzie, a na drugiej wiersz prawdopodobnie Samulowskiego.

7. Modlitwa wiernych w groźnych czasach, Olsztyn, w drukarni *Allensteiner Volksblatt*, b.r., s. 2 nlb. 4°.

<sup>9</sup> Książeczka ta była wymieniona w wykazie z r. 1958, s. 93, ale nie znana była autorowi z autopsji i dlatego nie mógł podać opisu bibliograficznego.

8. *Rituale Warmiense Parvum. Jussu et auctoritate Illustrissimi et Reverendissimi Domini Domini Andreae Thiel Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopi Warmiensis editum. Ratisbonae 1897, typis et chartis Friderici Pustet, s. 116 + 4 nlb., 8°.*

Rytuał ten zawiera teksty polskie przy sakramentach chrztu św. i małżeństwa.

9. *Pamiętka pierwszej Mszy św. odprawionej przez Ks. Rudolfa Nowowiejskiego. 1905, Lwów 15 lipca — Berlin w kość. św. Pawła 30 lipca, s. 2 nlb., 16°.*

Na pierwszej stronie wizerunek objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Ks. Rudolf Nowowiejski był kapłanem warmińskim.

10. *Ratuj duszę swoją za każdą cenę. Na pamiętkę Misji Świętej odprawionej w kościele w Biesowie od 18go do 25go maja 1913 r. Wrocław, czcionkami Gazety Szląskiej Ludowej w Wrocławiu, s. 4 nlb., 16°.*

11. *Podręczniki dla Bractwa Najśw. Sakramentu Ołtarza, ustanowionego w parafiach Biskupstwa Warmińskiego. Za pozwoleniem władzy Biskupiej. Brunsberga 1921. Drukiem i nakładem drukarni Gazety Warmińskiej (C. Skowronski), s. 28 + 4 nlb., 16°.*

12. *Pamiętka Misji św. odprawionej w Kościele św. Jakóba w Olsztynie w kwietniu 1925 r. przez Wiel. OO. Franciszkanów. Ratuj duszę swoją! B.m.r., s. 2 nlb., 16°.*

13. *Ratuj duszę swoją za każdą cenę. Na pamiętkę Misji Świętej, odprawionej w kościele parafialnym w Benowie od 3 do 10 marca 1923 r. przez WW. OO. Franciszkanów. Allensteiner Volksblatt — Drukarnia w Olsztynie. S. 4, 16°.*

14. *Ecce Homo. „Błogosławieni umarli, którzy w Panu umierają, albo-wiem uczynki ich za nimi idą”. Obj. 14, 13. Ks. Walenty Barczewski proboszcz brunswaldzki urodził się dnia 10-go lutego 1856 r., wyświęcony na kapłana 8.12.1883 r., zmarł w Brunswaldzie dn. 28.5.1928 r. B.m.r., s. 2 nlb., 16°.*

Na pierwszej stronie jest wizerunek głowy Chrystusa w cierniowej koronie, a na drugiej popiersie Ks. Barczewskiego. Pamiętka z okazji jego pogrzebu.

15. *Droga Krzyżowa tudzież Pieśni i modlitwy o męce Pańskiej oraz Gorzkie Żale. Olsztyn, Nakładem Związku Towarzystw Młodzieży w Prusach Wschodnich 1929 r. Drukiem Gazety Olsztyńskiej w Olsztynie, s. 48, 8°.*

„Słówko o „Pasji polskiej”: Lud polski, jako i cała rasa słowiańska odznacza się wielką śpiewnością, będącą jednym z najprzedniejszych darów Bożych, towarzyszących człowiekowi w jego pielgrzymce ziemskiej...

Owe precudne pieśni gwiazdkowe, owe wspaniałe, a tak serdeczne pieśni postne i zwycięskie pieśni wielkanocne — wszystko to wypływa z niewysychającego nigdy źródła miłości ku Bogu i ku ojczystym kultu-

ralnym, a przepojone jest pokorą, prostotą, gorącą dziecięcą wiarą i samorodnem, prawdziwem pięknem.

Temi szlachetnemi zaletami odznaczają się również „Gorzkie Żale” inaczej „Pasja polska”. Dlaczego polska pasja? Może niekażdemu wiadomo, że „Gorzkie Żale” są specyficznie polskiem nabożeństwem...

Lecz Niemcy poza jedyną diecezją warmijską nie wprowadzili „Gorzkich Żalów” do swoich nabożeństw i jeno nasza warmijska diecezja, która przez trzysta lat była częścią Rzeczypospolitej Polskiej przyswoiła sobie tę świetną perłę kultury polskiej”.

16. Exequiarum Ordo Dioecesis Warmiensis. Jussu et approbatione Excellentissimi ac Reverendissimi Domini Maximiliani Kaller Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopi Warmiensis editus. Ratisbonae (1937), typis Friderici Pustet, s. 64, 8°.

Zawiera teksty polskich modlitw przy grzebaniu zmarłych dorosłych i dzieci.

#### IX. STATUTY I LEGITYMACJE

1. Ustawy Związku Polaków w Prusach Wschodnich. Olsztyn (1920), czcionkami drukarni *Gazety Olsztyńskiej*, s. 8, 8°.
2. Związek Polaków w Niemczech T.z.  
Kwitariusz opłat za rok 19.....  
Do Legitymacji No..... Kat. I.  
Kwitariusz bez legitymacji jest nieważny. S. 4 nlb., 16°.
3. Związek Polaków w Niemczech T.z.  
Kwitariusz opłat za rok 19.....  
Do Legitymacji No..... Kat. III.  
Kwitariusz bez legitymacji jest nieważny. S. 4 nlb., 16°.
4. Związek Polaków w Niemczech. Tow. zapisane.  
No.....  
Dzielnica..... Okręg.....  
Oddział..... No oddz.....  
Uwagi.....  
Karta legitymacyjna bez kwitariusza jest nieważna. 16°.
5. Statut Związku Polaków w Niemczech. T.z.  
Druk: *Naród* Herne (1934), s. 8 nlb., 16°.
6. Legitymacja uprawniająca do wstępu na Zjazd delegatów Towarzystw polskich na Warmji (Sejmik warmiński) w Olsztynie, we wtorek dnia 24-go lutego 1920 r. przed poł. o godz. 10 w sali „Schlossgarten” dla delegata — członka Rady Ludowej — p. przedstawiciela. Olsztyn, Zarząd Związku Tow. Ludowych na Warmii. 16°.
7. Ustawy Towarzystwa Młodzieży Mazurskiej. Olsztyn, 1930. Na-

kładem „Związku Towarzystw Młodzieży w Prusach Wschodnich”,  
 czcionkami *Gazety Olsztyńskiej*, s. 13 + 1 nlb., 16°

8. Ustawy Polsko-Katolickiego Towarzystwa Szkolnego na Warmię  
 zapisanego na sądzie w Olsztynie pod nr 41 rejestru stowarzyszeń. Ol-  
 sztyn, czcionkami drukarni *Gazety Olsztyńskiej* 1922, s. 6 + 2 nlb., 8°

9. Towarzystwo ku wyzwoleniu Mazur, Warmii i Ziemi Nadwiślań-  
 skich. Tow. Zap. L.dz. \_\_\_\_\_

Poznań, dnia \_\_\_\_\_ 19\_\_\_\_\_. Telefon 5777, 4056, 4086, św. Marcina 40,  
 p. 12.

Sprawa Plebiscytowa!

Dowód Osobisty!

Pan \_\_\_\_\_ S. 2 nlb., 8°.

10. Statut Związku Harcerstwa Polskiego w Niemczech. B.m.r. 16°.  
 Inc.: „I. Nazwa, siedziba i cel Związku.

### § 1.

Związek nosi nazwę „Związek Harcerstwa Polskiego w Niemczech”.  
 Siedzibą jego jest Opole (Śląsk Opolski). Celem Związku Harcerstwa  
 Polskiego w Niemczech jest: wychowanie młodzieży polskiej w duchu  
 narodowym i społecznym, w myśl ideologii i zasad harcerskich”.

11. [Legitymacja]. Drużyna harcerek

im. \_\_\_\_\_

w \_\_\_\_\_

Nr \_\_\_\_\_

To na okładce, a wewnątrz: fotografia — podpis właścicielki. Na drugiej stronie  
 wewnętrznej:

Druchna \_\_\_\_\_ urodzona dnia \_\_\_\_\_ w \_\_\_\_\_  
 zamieszkała \_\_\_\_\_ w \_\_\_\_\_ powiat \_\_\_\_\_ jest  
 członkinią Drużyny harcerek im. \_\_\_\_\_ w \_\_\_\_\_  
 Wstąpiła do ZHP w \_\_\_\_\_ dnia \_\_\_\_\_ druży-  
 nowa \_\_\_\_\_ sekretarka drużyny \_\_\_\_\_ B.m.r.,  
 okładki i 4 s. nlb., 16°.

12. Kongres Polaków w Niemczech.

Karta uczestnictwa nr \_\_\_\_\_ Karte des Kongressmitglieds \_\_\_\_\_  
 \_\_\_\_\_ jest uczestnikiem Kongresu  
 Polaków w Niemczech w Berlinie 6 marca 1938 r., co niniejszym  
 się poświadcza. Informuje Biuro Kongresowe. S. 2 nlb., 8°.

13. Chór mieszany im. Feliksa Nowowiejskiego w Olsztynie.

Karta członkowska Nr \_\_\_\_\_ dla \_\_\_\_\_ ulica \_\_\_\_\_  
 wstąpił(a) \_\_\_\_\_ Czynny                      Nieczynny  
 Prezes    Sekretarz

Na s. 4 mieści się regulamin, na początku, którego czytamy:

„1. Towarzystwo składa się z członków: a) czynnych, b) nieczynnych.

2. Najważniejsze obowiązki członków czynnych: a) uczęszczać regularnie i punktualnie na lekcje śpiewu, b) brać udział w wspólnych wystąpieniach chóru, c) płacić regularnie składki miesięczne, d) przyczyniać się do rozkrzewienia pieśni polskiej w czasie nabożeństw, uroczystości rodzinnych itp.

3. Obowiązkiem członków nieczynnych jest płacić składki miesięczne w podwójnej wysokości, krzewić wszędzie kult pieśni polskiej, przybyć na doroczne walne zebranie, a od czasu do czasu na lekcje śpiewu”.

14. Zaproszenie: Związek Polaków w Niemczech T.z. Dzielnica IV urzęduje w niedzielę dnia 19-go lutego 1939 r. w Olsztynie na sali hotelu „Concordia” przy ulicy Bahnhofstr. 87 Wielką Zabawę Karnawałową. Przed zabawą przedstawienie teatralne p.t. „Stary piechur i syn jego huzar”. Sztuka w 3 aktach. Śpiewy i tańce. S. 2 nlb., 8°.

15. [Papier firmowy] *Gazeta Olsztyńska*, ul. Dolno-Kościelna — Unterkirchenstrasse 12, Telefon Nr 533.

Olsztyn, dnia..... 19.....

Uwiadomienie. S. 2 nlb., 28,4 × 22,1 cm.

16. [Papier firmowy] *Gazeta Olsztyńska* Mühlenstrasse 2, Allenstein Ostpr. Telefon 531. Założona 1886. S. 2 nlb., 28,5 × 21,7 cm.

17. Statut Banku Ludowego E.G.m.u.H. Olsztyn — Allenstein. W Olsztynie 1927, Drukarnia *Gazety Olsztyńskiej*, s. 25 + 13 nlb., 8°.

Na stronie lewej jest tekst polski, a na prawej tekst niemiecki.

18. Bank Ludowy e.G.m.u.H. w Kwidzynie — Marienwerder Wpr. Olsztyn — Allenstein Ostpr. Warschaustr. 66.

19. Książeczka wkładowa. Bank Ludowy E.G.M.U.H. Olsztyn — Allenstein Ostpr. Bahnhofstr. 87. Poznań, drukiem „Spółdzielni Wydawniczej” U.Z.S., 10 s. nlb., 8°.

U góry napis: „Oszczędnością i pracą narody się bogacą”.

20. Bank Ludowy E.G.m.u.H. Allenstein. Konto — Gegenbuch für..... Telegram-Adresse: Bank Ludowy — Telefon Nr 54. Postcheck — Konto: Königsberg i Pr. Nr 18600. S. 40 nlb., 19 × 13,5 cm.

#### X. ULOTKI PROPAGANDOWE

1. „W imię Boże za wiarę i mowę polską Bracia Polacy Warmiacy! Wiecie już wszyscy, że parlament niemiecki został rozwiązany, ponieważ nie chciał dać pieniędzy na wojnę przeciw murzynom. Dnia 25 stycznia roku 1907 będziemy tedy wybierali nowego posła. Kogo mamy wybierać? My Polacy-Katolicy na Warmii będziemy wybierali pana Leona Czarlińskiego z Torunia”.

Polski Komitet Wyborczy na okręg olsztyńsko-reszelski. Druk S. Buszyńskiego w Toruniu. Nakładem Komitetu. S. 2 nlb., 32 × 22,6 cm.

2. Ks. prob. Barczewski napisał do Polskiego Komitetu Wyborczego w Olsztynie list następujący:

„Brunswald, 7.I.07.

Szanownemu Komitetowi wyborczemu na powiat olsztyńsko-reszelski odpowiadam na honorujące mię pismo z dnia 18 grudnia, iż czekałem tak długo na zgodę centrowców, spodziewając się jakiego korzystniejszego dla nas kompromisu”. S. 2 nlb., 29 × 21 cm.

3. „Rodacy! Warmiacy! Mieście uwagę na oszukancy, którzy Wam ojczyznę i wiarę chcą odebrać! Każdy uczciwy miłuje ojczyznę i wiarę swoją”.

[Przy końcu] „Warmiacy języka polskiego nie zdradzajecie ojczyzny Waszej niemieckiej. Jeśli ją uratujecie, wtenczas tak samo uratujecie samych siebie, Waszą wolność, Wasz dobrobyt, Waszą wiarę”. Olsztyn, [1919 Ks. Mayska Jakub prob. z Krasnej Łąki].

4. „Mazurzy, chceta się stać Polakami? Tak się ja was zapytam Dr Fryc Skowronek. Wszyscy znacie mnie. Wiecie, ktom jest. Wiecie, iż moje liczne pokrewni omal wszyscy gospodarzami i rzemieślnikami mieszkają w powiatach Szczytno, Jańsbork i Elk. Wiele z was wie, iżem przez moje księgi naszą kochaną ojczyznę mazurską w całym świecie znaną uczynił. Wielką część każdego roku przeżyję pomiędzy wami, którzy podług rodu wszyscy jesteście bracia moi”. [Olsztyn 1919 r., wyd. Masuren und Ermländerbund, druk gotycki], s. 2 nlb., 30,6 × 21,9 cm.

5. „Polski wilk w odzieniu owczem! Już same nazwisko nowego pisma Polaków *Mazurskiego Przyjaciela Ludu* pokazuje wilka polskiego, który do nas pruskich Mazurów przychodzi w odzieniu owczem”. Superintendent Hensel Jansbork (Pisz). Druk gotycki W.C. Harich G.m.b.H. Allenstein, s. 4, 29,7 × 20,9 cm.

6. „Do wszystkich mężów zaufania W.K.P.”. Olsztyn, 15 stycznia 1920, s. 2 nlb., 29,7 × 20,9 cm. [Druk S. Pieniężny — Instrukcja Warmińskiego Komitetu Plebiscytowego].

7. „Najważniejsze zasady nowej ustawy rolnej czyli tak zwanej Reformy rolnej, uchwalonej przez sejm Rzeczypospolitej Polskiej w Warszawie”. [Olsztyn 1920, Warmiński Komitet Plebiscytowy, druk. S. Pieniężny], s. 2 nlb., 30 × 23,2 cm.

8. „10 ważniejszych pytań do wszystkich Wschodnioprusaków, którzy by może chcieli przyjść pod państwo polskie”. [Olsztyn 1920 r., wyd. Ostdeutscher Heimatdienst lub Masuren und Ermländerbund], s. 2 nlb., 30,5 × 22,3 cm.

Na jednej stronie jest gotycki druk polski, a na drugiej ten sam tekst po niemiecku.

9. „Warmjacy i Warmjaczki! Strzeżcie się przed zdrajcami sprawy polskiej z obozu Żabki i Jabłońskiego. Jak Judasz zaprzędali się oni

Worgitzkiemu i Niemcom za marny pieniądz zdradziecki, aby w ostatniej chwili przed plebiscytem się zamieszanie, niezgodę w obóz polski i werbować głos polski dla Niemców!". [Olsztyn 1920 r.], s. 2 nlb., 16 × 12,2 cm.

10. „Mazurzy, chceta się stać Niemcami? Moi Kochani Bracia Rodacy! Tak się ja Was zapytuje, redaktor Hugon Barke. Wieta, ktom jest. Wieta, kiedy wydawałem *Gazetę Ludową* w Elku. Wieta dobrze, że razem z bratem moim Karolem zawsze śmiało i otwarcie występowałem w obronie Waszej, a przeciw obłudzie, kłamstwu i machlarstwu junkrów pruskich i konserwie, którzy jak takie pijawki lub hyjeny krew ludu roboczego, ludu w roli pracującego, wypijali. Bronilem mowy naszej ukochanej polskiej, której zakazują uczyć się w szkole i modlić się w kościele". S. 2 nlb., 20,5 × 43,5 cm.

Druk literami gotyckimi.

11. „Dnia 6 listopada głosujmy wszyscy na Polenliste! Budują Pan-cerkrojcery! Bieda — nędza — rozpacz wokół nas. Rolnik bez pieniędzy, gospodarstwa na subtraście. Renty niżone, robotnik bez pracy, w tak sztrasznem położeniu znajdujemy się jako obywatele państwa niemieckiego". S. 2 nlb., 23,4 × 17,2 cm.

12. „W szkołach naszych macierzystą gadkę nama odbierają, w kościołach nasze polskie nabożeństwa nama wydzierają. Już niektórzy z nas boją się mówić po polsku, wstydzą się. Otóż cošta z naju zrobili wy Niemcy. Czy my na to wszystko mamy spokojnie patrzeć i gębę trzymać?". S. 2 nlb., 18,2 × 13 cm.

13. „Obywatele! Niemcy w zbojecki sposób rozganiają nasze zebrańia, biją i mordują naszych mowców i działaczy, nie mają poszanowania dla artystów od teatru, którzy nam chcieli przedstawić polskie sztuki teatralne i po polsku ze sceny do nas przemówić". Druck: Alensteiner Verlagsanstalt, s. 2 nlb., 31 × 21,6 cm.

Druk literami gotyckimi.

14. „Łączmy się! Zgoda buduje — niezgoda rujnuje. Jedność zwycięża — oddzielność przegrywa. Dwóch zjednoczonych zwycięży dziesięciu niezłączonych, jednego po drugim. Wrogów naszych garstka zorganizowana, bije masy nasze niezorganizowane. O tyle zwyciężymy, o ile się połączymy. Ludu Warmiński nie śpij". [Odezwa Warmińskiej Rady Ludowej w Olsztynie. Druk. S. Pieniężny], s. 2 nlb., 30 × 21,5 cm.

15. „Otwórzta oczy i welujta rychtycznie. Welunek to obrachunek i rozrachunek. Zdajta rachunek z szafarstwa swego nacjonalisty, hakenkreucery i inni ogłupiciele ludu mazurskiego. My waju posłali do landtagu i do reichstagu i cošta dla naju zrobili?". [Komitet Wyborczy w Olsztynie 1927 r.], drukiem S. Pieniężnego w Olsztynie, s. 2 nlb., 28,3 × 20 cm.

16. „20 maja 1928. Jednodniówka wyborcza. Nasi Kandydaci [z lewej

strony] Arka Bożek, gospodarz i wójt z Markowie, [z prawej strony] Poseł Jan Baczewski, gospodarz z Gryzlin". S. 2 nlb., 23,3 × 17,7 cm.

17. Bank Ludowy e.G.m.u.H. w Olsztynie (Allenstein Ostpr.) Bahnhofstr. 87. Pocztove konto czekowe: Königsberg 126-00. Telefon 2971. S. 4 nlb., 24,5 × 16,4 cm.

Na pierwszej stronie u góry fotografia „Domu Polskiego”, w którym mieścił się Bank Ludowy. Na czwartej stronie wielkimi czcionkami ogłoszenie: „Czytajcie i rozpowszechniajcie Gazetę Olsztyńską, jedyny dziennik polski w Prusach Wschodnich”.

#### WEITERE ERGÄNZUNGEN ZUM VERZEICHNIS POLNISCHER DRUCKSCHRIFTEN IM ERMLAND FÜR DIE JAHRE 1800—1939

##### ZUSAMMENFASSUNG

In der Olsztynyer Vierteljahrsschrift *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* erschienen in den Jahren 1957—58 Verzeichnisse polnischer Druckschriften, die in den Jahren 1800—1939 im Ermland erschienen sind. Als polnische Ermländer Drucke sind diejenigen Drucke zu betrachten, die im Ermland, sowie diejenigen, die ausserhalb des Ermlandes, aber auf Veranlassung ermländischer Faktoren erschienen sind. Diejenigen Drucke, die den genannten Kriterien nicht entsprechen, sind in jenen Verzeichnissen übergangen worden, auch wenn sie im Ermland verbreitet wurden.

In den letzten Jahren wurden noch zahlreiche polnische Ermländer Drucke gefunden, die in den genannten Verzeichnissen nicht berücksichtigt wurden. Sie wurden hier nach denselben Gruppen geordnet, die in den vorhergehenden Verzeichnissen gebildet wurden: I. Die polnische Presse im Ermland; II. Abhandlungen, die das Ermland und Masuren betreffen; III. Literarische Erzeugnisse; IV. Schulbücher; V. Hirtenbriefe; VI. Asketische Werke; VII. Gesangbücher; VIII. Gebetbücher; IX. Vereinsstatuten und Mitgliederkarten; X. Kalender. In der vorliegenden Ergänzung wurde noch eine weitere Gruppe gebildet, in der Propaganda-Flugschriften in polnischer Sprache Platz gefunden haben.

Infolge von Kriegshandlungen und in einem noch stärkeren Mass während der Nazi-Epoche, sind viele polnische Drucke unwiederbringlich verloren gegangen. Nur einige sind in Einzelexemplaren erhalten. Aus diesem Grunde trägt heute jeder polnische Druck den Charakter eines wertvollen Zeugnisses und eines historischen Dokuments polnischen Lebens im Ermland.



## KAPLICA JEROZOLIMSKA W OLSZTYNIE

Na przestrzeni wieków od XIV do XVI w. na terenie Olsztyna ufundowano cztery kaplice, nie licząc kościoła parafialnego i kaplicy zamkowej. Kaplica św. Ducha znajdowała się w obrębie miasta, natomiast kaplicę św. Jerzego, kaplicę św. Krzyża i Kaplicę Jerozolimską zbudowano poza murami. Tylko dwie pierwsze z wyżej wymienionych kaplic były przez cały czas swego istnienia kaplicami szpitalnymi w ścisłym znaczeniu, podczas gdy kaplica św. Krzyża i Jerozolimska były kaplicami dostępnymi dla ogółu wiernych jako miejsca specjalnego kultu.

Do naszych czasów zachowała się jedynie Kaplica Jerozolimska<sup>1</sup>. Usytuowana u zbiegu ulic Grunwaldzkiej i Jagielly jest wymieniana z zasady we wszystkich informatorach, przewodnikach i innych publikacjach związanych z zabytkami. Wśród autorów nie ma jednak zgody odnośnie do datowania, stylu i wystroju kaplicy. Błędnym informacjom może zapobiec jedynie odtworzenie historii tej kaplicy w oparciu o dostępne źródła archiwalne i analizę samego zabytku, łącznie z wyjaśnieniem samej nazwy. Opracowanie tych zagadnień stanowi cel niniejszego artykułu.

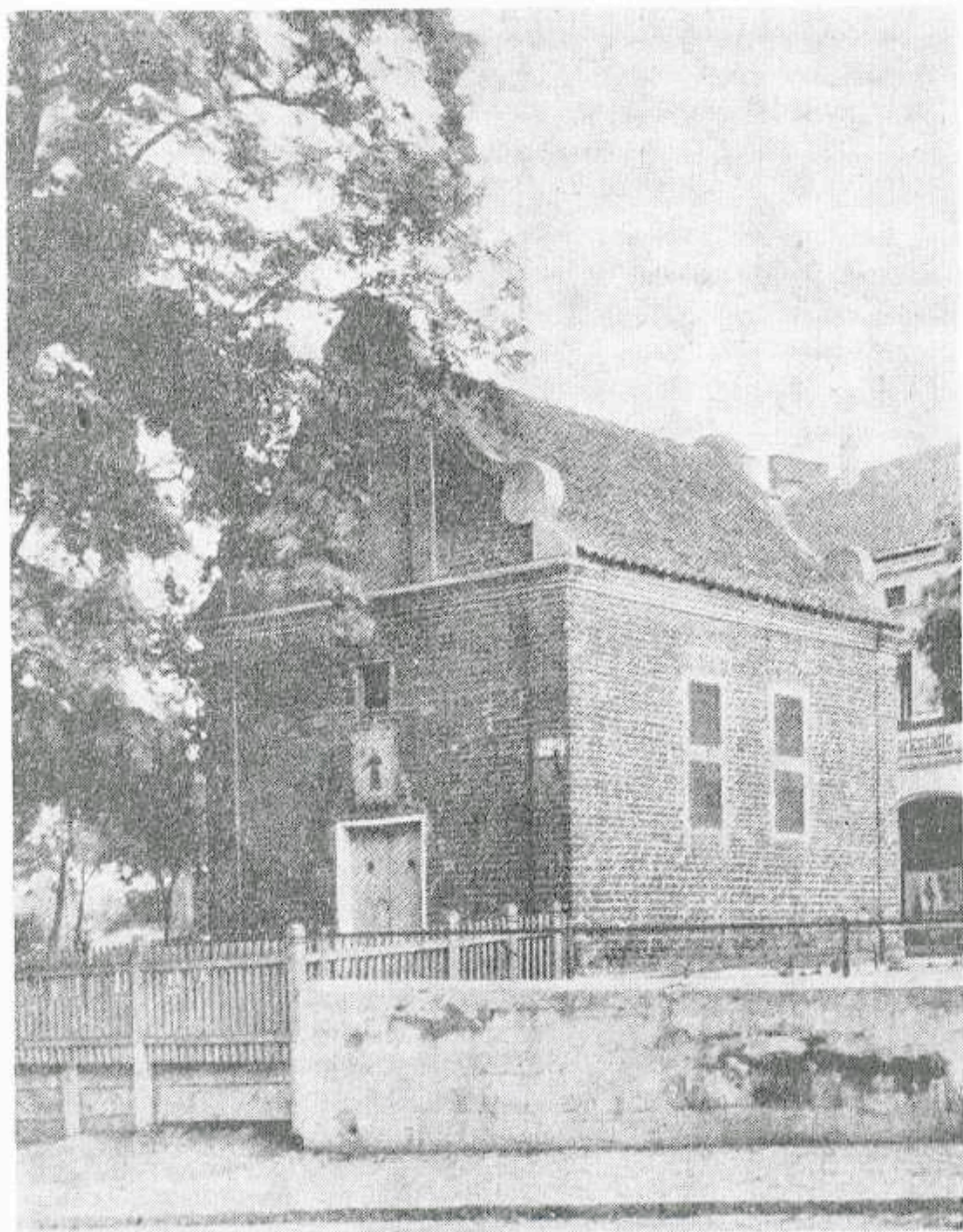
Data i okoliczności budowy Kaplicy Jerozolimskiej nie dadzą się wyjaśnić w świetle zachowanych dokumentów. Akta wizytacyjne po raz pierwszy wzmiankują istnienie tej budowli pod datą 1565, w dokumencie omawiającym całość spraw związanych z funkcjonowaniem drugiego z kolei szpitala św. Jerzego<sup>2</sup>. Pierwszy szpital wraz z kaplicą św. Jerzego był przeznaczony dla trędowatych (stąd nazwa leprozorium) i uległ zniszczeniu podczas wojen w XV wieku. W roku 1535 burmistrz olsztyński Walenty Schröter ufundował nowy szpital na starym cmentarzu św. Jerzego, przeznaczając go przede wszystkim dla zarażonych ospą i innymi chorobami zakaźnymi<sup>3</sup>. Nazwa leprozorium utrzymała się nadal — jak wynika z dokumentów — pomimo tego, że trąd wygasł na Warmii w poprzednim stuleciu<sup>4</sup>. Patronat

<sup>1</sup> Nieistniejące kaplice omawia obszernie C. Wünsch: Die Bau- und Kunstdenkmäler der Stadt Allenstein. Königsberg i. Pr. 1933 s. 100—103; Por. Spis duchowieństwa i parafii Diecezji Warmińskiej 1967. Olsztyn 1967 s. 209—210.

<sup>2</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO), B 3, fol. 126.

<sup>3</sup> H. Bonk: Geschichte der Stadt Allenstein. Urkundenbuch. Allenstein 1927 Bd. 3 T. 2/2 s. 293.

<sup>4</sup> Tamże.



Kaplica Jerozolimska w Olsztynie. Stan z roku 1929 wg C. Wünscha.

Reprod. A. Kuraczyk

nad szpitalem sprawuje magistrat za pośrednictwem dwóch prowizorów (zarządców), wybieranych w obecności miejscowego proboszcza; prowizorzy powinni być wybierani raz w roku z tym, że rada miejska może przedłużyć ich kadencję na dalsze lata. Do ich obowiązków należy m. in. stała troska o należyty stan Kaplicy Jerozolimskiej<sup>5</sup>. Wynika stąd, że kaplica w roku 1565 już istnieje i otrzymuje stały nadzór. Następną informacją pochodzi z dokumentu datowanego na zamku olsztyńskim w dniu 10 czerwca 1570 roku<sup>6</sup>. Dokument reguluje sporne stosunki prawne dotyczące fundacji związanych ze szpitalem św. Jerzego, a przy okazji stwierdza, że prowizorzy tegoż szpitala „z pomocą sum spadkowych i codziennych jałmużn wzniesli Jeruzalem, w tym duży krucyfiks z dwoma lotrami”<sup>7</sup>. Brzmienie tego, zdania zdaje się wskazywać na czasową zbieżność (niemal jednoczesność) budowy kaplicy i wykonania jej wystroju rzeźbiarskiego. Przez szereg następnych lat sytuacja kaplicy nie ulega zmianie, co potwierdza dokument z 1609 roku<sup>8</sup>, w którym m. in. czytamy, że kaplica zwana Jerozolimską w tym roku kosztem szpitala, do którego jest inkorporowana, przez jego prowizorów została wewnątrz cała przyozdobiona pięknymi malowidłami i pokryta nowym dachem z dachówek. Jedynym dochodem kaplicy są jałmużny składane przez przechodniów. We wnętrzu znajduje się niewielki ołtarz murowany, w środku ołtarza umieszczony jest wielki krucyfiks rzeźbiony, pod nim stoją figury Matki Boskiej i św. Jana, a po bokach rzeźbione figury dwóch lotrów wiszące na swoich krzyżach. W zdaniu końcowym przypomniano, że opiekunami kaplicy są prowizorzy szpitala<sup>9</sup>. Przytoczony wyżej zakres prac wykonanych w 1609 roku przeczy wszystkim błędnym opiniom, według których rok 1609 jest rokiem budowy<sup>10</sup>. W czerwcu 1678 roku biskup warmiński Jan Stefan Wydźga powołał specjalną komisję, której zlecił zreformowanie podupadłego i mocno zniszczonego leprozorium. Wydany wówczas dokument<sup>11</sup> utrzymuje w mocy poprzednie zarządzenia dotyczące opieki nad Kaplicą Jerozolimską ze strony prowizorów leprozorium<sup>12</sup>. Jako jedno ze źródeł utrzymania wymieniono zwyczaj zbierania jałmużn od pielgrzymów przechodzących koło kaplicy w święto św. Wawrzyńca

<sup>5</sup> „...Hi provisoires tenentur Capellam extra civitatem appellatam »in Hierusalem« sumptu hospitalis in bono statu conservare”. (B 3, fol. 126).

<sup>6</sup> ADWO, B 16, fol. 176—177.

<sup>7</sup> „...Von welchen erbgeldenn undt teglichenn elemosinis sie auch einen Jerusalem, darinn ein gross Crucifix mitt zwenenn Schechern aufgerichtt...” (B 16, fol. 177).

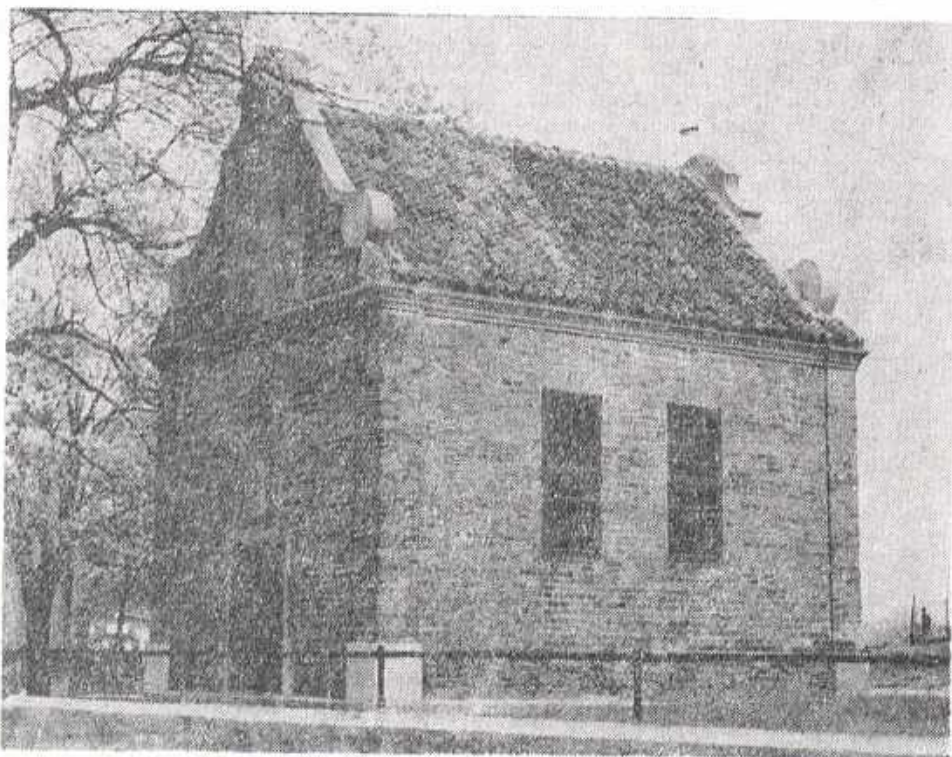
<sup>8</sup> ADWO, B 5, fol. 211 verso.

<sup>9</sup> Tamże: „Capella Hierusalem dicta, via ulterius Gutstadium eundo, ultra aedificia ad civitatem spectantia in campo ad dexteram, tota hoc anno sumptibus hospitalis miserabilium personarum, cui incorporata est, a provisoribus eiusdem elegantissimis picturis ab intus tota exornata et tecto novo imbricato cooperta, proventus nullos habet quam qui a praetereuntibus in truncum eleemosynarum conferuntur. In ea altare parvum muratum, nullis mappis contactum, in medio SS. Crucifixi imaginem sculptam habens devotam et magnam, B.M.V. et S. Johanne astantibus, latronibusque utrinque sculptis appendentibus. Eius curam provisoires hospitalis miserabilium habent”.

<sup>10</sup> Por. Mapa zabytków województwa olsztyńskiego. Warszawa 1973 (treść dotycząca zabytków — na odwrocie); Zamek Kopernikowski w Olsztynie. Olsztyn 1973; Katalog zabytków sztuki w Polsce, powiat Olsztyn (maszynopis w Instytucie Sztuki PAN); Przewodnik po zabytkowych kościołach południowej Warmii. Olsztyn 1973 s. 62.

<sup>11</sup> ADWO, A 14, fol. 147—148.

<sup>12</sup> Tamże, fol. 148 verso: „...Die Jerusalemkapelle in der Lykuser Vorstadt bleibt unter Verwaltung der Provisoires des Leprosenstifts”.



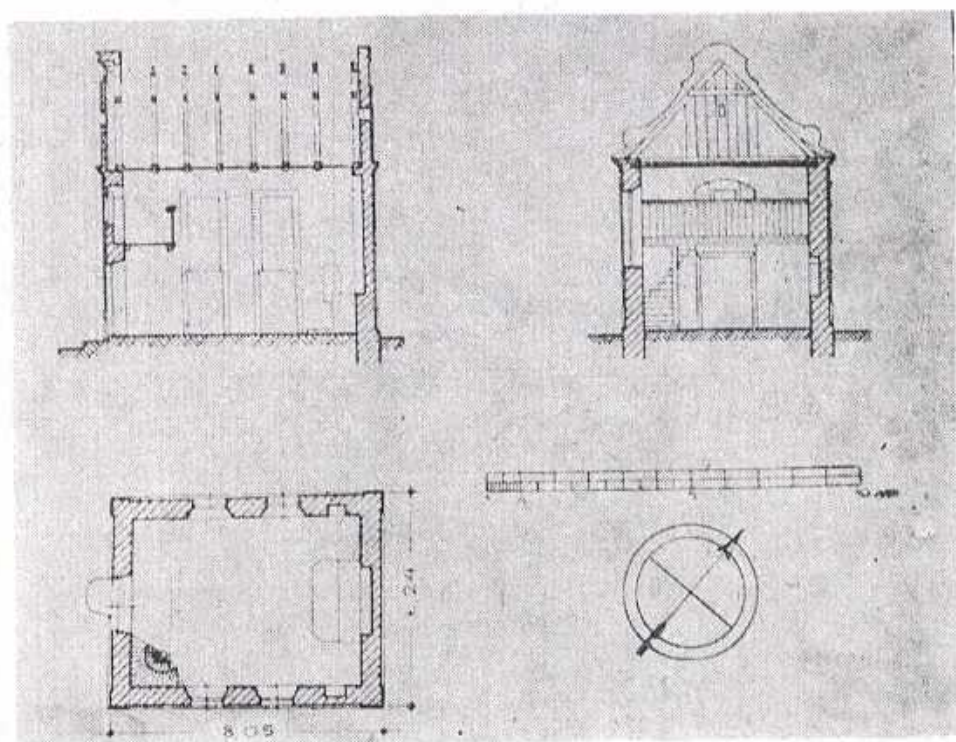
Kaplica Jerozolimka, jw. Stan z roku 1958.

męczennika, w święto św. Rocha wyznawcy i w Wielki Czwartek<sup>13</sup>. Przez okres następnych niemal stu lat nie posiadamy żadnej wiadomości, gdyż kolejny dokument związany z kaplicą pochodzi z 1776 roku. Rajca olsztyński Piotr Poleski ufundował, a oficjał warmiński Tomasz Szczepański erygował Beneficjum Kaplicy Jerozolimskiej; dokument erekcyjny był wystawiony we Fromborku w dniu 29 stycznia 1776 roku<sup>14</sup>. Treść zapisu przedstawia się następująco: Piotr Poleski dla upamiętnienia Męki Pana ufundował beneficjum za sumę 200 florenów, aby kapłan wyznaczony przez archiprezbitera w cztery piątki Wielkiego Postu w Kaplicy Jerozolimskiej odprawiał Mszę św. wotywną o Męce Pańskiej i wygłaszał krótką egzortę: te cztery Msze św. winny być ofiarowane za zmarłych, których ciała zostały pogrzebane przy wymienionej kaplicy; z sumy czynszu beneficjat powinien otrzymać 9 florenów, a obsługujący 1 florena. Akta wizytacyjne z roku 1798 potwierdzają powyższą fundację, mówiąc jednocześnie o odnowieniu kaplicy przez P. Poleskiego<sup>15</sup>. Data tej restauracji nie została podana, co sprawiło, że wielu autorów umiesz-

<sup>13</sup> Tamże: „...Colligentur etiam Eleemosynae circa Capellam Hierusalem a praetereuntibus processionibus in festo S. Laurentii Martyris, S. Rochi Confess. et Feria quinta magna more consueto”.

<sup>14</sup> ADWO, B 102, fol. 171—172.

<sup>15</sup> ADWO, B 36, fol. 3: „Capella... a.p.d. Consule Petro Polewski restaurata, cum Altari, ubi feriis sextis Missae 4 de Passione Domini brevi sermone praemisso absolvuntur”. Nazwisko rajcy Piotra w tekście łacińskim zapisano inaczej niż w tekstach niemieckich, tzn. z dodaniem „w”.



Kaplica Jerozolimska, jw. Przekroje (wzdłużny i poprzeczny) oraz rzut poziomy wg C. Wünscha.

cza ją pod rokiem 1798; są jednak powody do innego datowania — o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części tego artykułu. Stosunkowo obszerną relację o kaplicy zawiera opis wizytacji z roku 1858<sup>16</sup>. Podczas wizytacji stwierdzono, że służba Boża w Kaplicy Jerozolimskiej odbywa się w cztery piątki Wielkiego Postu o godzinie 8 przed południem — zgodnie z dokumentem erygującym to beneficjum; stan budowli nie pozostawia nic do życzenia<sup>17</sup>, we wnętrzu kaplicy znajduje się ołtarz wyposażony w krucyfiks z postacią Chrystusa naturalnej wielkości i dwa krzyże z wiszącymi na nich łotrami; przy końcu opisu po raz pierwszy powiedziano o istnieniu małego chóru umieszczonego nad wejściem i służącego śpiewającym chłopcom<sup>18</sup>. W opisie tym brakuje wzmianki o figurach Matki Boskiej i św. Jana, co może oznaczać, że już wówczas nie było ich w zespole rzeźb ołtarzowych. Na tym wyczerpują się wiadomości zawarte w archiwaliach. Opracowania w języku niemieckim wspominają o renowacji kaplicy dokonanej w roku 1922 na polecenie władz rządowych przez malarza Fothe przy pomocy środków uzyskanych z ofiar<sup>19</sup>. Na zewnętrznej ścianie kaplicy umieszczono wtedy pamiątkowy napis<sup>20</sup>. Wiadomo

<sup>16</sup> ADWO, B 102, fol. 171—172.

<sup>17</sup> Tamże: „Ihr baulicher Zustand lässt nichts zu wünschen übrig”.

<sup>18</sup> Tamże: „...am Eingang ein kleiner Chor zur Aufnahme der singenden Knaben”.

<sup>19</sup> H. B o n k: Geschichte der Stadt Allenstein. Darstellung der Geschichte Allensteins. Bd. 2 T. 1 s. 170—171 i inni.

<sup>20</sup> C. W ü n s c h, jw. s. 98; podaje następujące brzmienie napisu: „Treudank 1921”.

również o tym, że aż do czasów ostatniej wojny Msze św. były nadal odprawiane w cztery piątki Wielkiego Postu i głoszone kazania pasyjne; na początku naszego stulecia przez szereg lat głoszone je w języku polskim<sup>21</sup>. Architektura kaplicy i jej wystrój plastyczny nie zostały do dziś opracowane w sposób należyty z punktu widzenia historii sztuki; nie da się tego uczynić również i w tym artykule dotyczącym przede wszystkim dziejów omawianego zabytku i jego funkcji, a ściślej przeznaczenia kultowego.

Kaplica Jerozolimska jest budowlą stosunkowo niewielką, na rzucie dokładnie wykreślonego prostokąta, o wymiarach zewnętrznych 8,05×6,25 m przy grubości murów ok. 0,65 m i wysokości wnętrza ok. 4,80 m. Na fundamencie z kamieni granitowych (wys. ok. 0,70 m) zbudowano mury z cegły na zaprawie wapiennej, stosując nieregularne wiązanie blokowe. Zewnętrzne ściany, bez tynków i bez podziałów architektonicznych, są ujęte niskim cokolem od dołu, gzymsem wieńczącym całość murów obwodowych i narożnymi lizenami. Trójkątne ściany dwóch szczytów ożywiają wolutowe sploty i pary pilastrów, ponadto szczyt nad fasadą frontową jest wzbogacony występującą na zewnątrz zaokrągloną (w kształcie niepełnego półwałca) małą wieżyczką, od strony strychu otwartą. W fasadzie frontowej (pd.-zach.) mieści się prostokątny otwór wejściowy. Cztery dość duże otwory okienne w ścianach bocznych (po dwa) i jedno małe nad wejściem, wszystkie prostokątne, doprowadzają światło do wnętrza. W przeciwieństwie do bryły zewnętrznej o gładkich ceglanych ścianach wewnątrz kaplicy znacznie wzbogacono. Ściany boczne (pokryte tynkami) są ożywione głębokimi, rozglifionymi, biegnącymi niemal przez całą wysokość wnękami okiennymi, podobnie obramiony jest otwór wejściowy, zaopatrzony w dwuskrzydłowe klepkowe drzwi. Niemal trzecią część ściany oltarzowej zajmuje prostokątna, zamknięta łukiem odcinkowym nisza, w całości odeskowana, mieszcząca krucyfiks (wysokość krzyża 3,15 m); prostopadłościenna, murowana i otynkowana mensa oltarza posiada u podstawy głęboką niszę o wykroju zbliżonym do trójlistnego łuku. Wnętrze nakryte płaskim, belkowanym stropem o gęstym rytmie profilowanych belek. W tylnej części znajduje się drewniana empora chórowa, wsparta na dwóch belkach zakotwionych w murze ścian bocznych, kręte schody prowadzące na chór usytuowano w narożniku kaplicy. Tak ukształtowane wnętrze o harmonijnych proporcjach cechuje duża prostota przy równoczesnej „plastyce” i urozmaiceniu osiągniętym prostymi środkami. Dość interesująco przedstawia się struktura murów; w kilkunastu dolnych warstwach występuje cegła o dużych wymiarach (8×15×29—30 cm), wyżej natomiast grubość cegły zmienia się i wynosi 6, 6,5, 7, a nawet i 8 cm; w wielu miejscach pojawia się ciemno wypalona zendrówka. Znaczący procent użytej cegły stanowią połówki lub jeszcze mniejsze kawałki. Bez trudu zauważyć można na elewacjach zewnętrznych „falowanie” ścian (w pionach i w poziomach) wynikłe z powodu stosowania tak różnej grubości cegieł oraz z niezbyt dokładnej troski o utrzymanie pionów. Odkucie zawilgoconych tynków ukazało, że poszczególne warstwy na przemian występują ku przodowi lub cofają się w głąb i tego rodzaju „faktura” utrzymuje się na całej wysokości — od fundamentu po szczyty (od strony strychu). Skrajne krokwie więźby dachowej są związane z murami szczytów, w trakcie ich budowy, za pomocą metalowych, ręcznie kutych kotwi. Obserwacja wszystkich wnęk, nisz i rozglifień przemawia za ich wykonaniem w jednym czasie wraz z murami obwodowymi i szczytami. Przy wymianie posadzki dało się zauważyć, że pod stosunkowo cienką

<sup>21</sup> Informacja przekazania przez osobę, która przez wiele lat uczęszczała do kaplicy spoza Olsztyna.

warstwą ziemi, przemieszanej z drobnym gruzem ceglany i resztkami zaprawy wapiennej, leży warstwa czystego piasku a w niej kości ludzkie. Odstąpienie fundamentu w miejscu jednej z wnęk ściennych nie wykazywało śladu późniejszego wykucia tej wnęki. Wyraźne natomiast ślady przeróbek występują w cewacji frontowej w postaci zamurowania dwóch niewielkich otworów okiennych. Wolutowo ukształtowane, otynkowane sploty i elementy ożywiające szczyty nie posiadają formy pierwotnej; nasuwają się dwie możliwości — przemurowanie w okresie baroku, albo też tylko powierzchowne przeróbki z pomocą warstw tynku. Zmiana w wystroju wnętrza ogranicza się do wykonania w okresie późniejszym drewnianego chóru i zamurowania dwóch małych oiken. Niektórzy uważają, że w związku z budową chóru nastąpiło obniżenie otworu wejściowego, który przedtem był większy i zamknięty łukiem odcinkowym. Konieczność dokonania takiej zmiany budzi wątpliwości, jeśli się porówna kształt otworu drzwiowego i formę wnęk okiennych, wprawdzie powyżej nadproża kilku warstw cegły jest naruszonych, ale to raczej wskutek poważnego pęknięcia muru i jego naprawy. Podobne pęknięcia wystąpiły też w kilku innych miejscach, gdzie znacznie zmniejszony przekrój ściany nie wytrzymał obciążenia.

Innym problemem, który wymaga oddzielnego omówienia jest charakter kultowy Kaplicy Jerozolimskiej. Mimo stałego nadzoru ze strony prowizorów szpitala zakaźnego nie można jej nazwać kaplicą szpitalną. Przemawiają za tym następujące przesłanki: sama nazwa kaplicy, usytuowanie na wzniesieniu z dala od miasta i w znacznej odległości od leprozorium, ikonograficzny wystrój ściany ołtarzowej oraz systematyczne nawiedzanie przez pielgrzymów. We wszystkich przekazach kaplica niezmiennie jest nazywana „Jerozolimską”<sup>22</sup>. Istnienie tego typu kaplic na terenie Europy ma bezpośredni związek z kultem Męki Pańskiej i z wielką czcią dla miejsc poświęconych Męką Chrystusa w Jerozolimie. Wyprawy krzyżowe i pielgrzymki do Ziemi Świętej jeszcze bardziej upowszechniały ten kult, który na terenie północnej Europy osiąga punkt szczytowy u schyłku średniowiecza, kiedy to żaden inny temat nie miał tylu przedstawień co sceny pasyjnej<sup>23</sup>. Wówczas to powstaje ogromna ilość ołtarzy pasyjnych, grup Ukrzyżowania, Ogródców, Kalwarii itp. Ponadto należy wspomnieć o szczególnych związkach łączących Zakon Krzyżacki z ochroną miejsc świętych w Jerozolimie i o specjalnym ślubie składanym przez rycerzy Zakonu (po upadku Akki), zobowiązującym ich już tylko wirtualnie do odbycia pielgrzymki do Ziemi Świętej. Tym tłumaczy się istnienie szeregu kaplic Jerozolimskich i Kalwarii w pobliżu dawnych miejsc i miast krzyżackich (np. Królewiec, Elbląg, Malbork, Grudziądz i inne). Kaplica olsztyńska należy do grupy kaplic jerozolimskich, które nie stanowiły zakończenia Kalwarii, lecz były samoistnymi kaplicami Grobu lub Krzyża Pańskiego i nosiły miano „Jerozolimy”. Na Warmii ufundowano dwie takie kaplice — w Olsztynie i Orneccie. Zazwyczaj wznoszono je w najwyższym punkcie terenu, jak to ma miejsce w Olsztynie. Pamiętać przy tym należy, że kaplica olsztyńska bardzo długo znajdowała się poza granicą zabudowy przedmiejskiej — tak było jeszcze w roku 1820<sup>24</sup>, ponadto nie istniał wysoki nasyp kolejowy, w pobliżu było jezioro Fajferek a cmentarz przy kaplicy ostaniały drzewa. Tędy również prowadził szlak pielgrzy-

<sup>22</sup> Na ten temat pisał G. Matern: *Jerusalem und Labyrinth in Preussen. Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* Braunsberg 1907. R. XVI s. 667—670; w związku z kaplicą olsztyńską poruszył ten problem artykuł ks. J. Wojtkowskiego: *Kaplica Jerozolimska świętego Krzyża w Olsztynie. Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1963 nr 4 s. 30—31.

<sup>23</sup> Por. H. Lützel: *Die christliche Kunst Deutschlands*. Bonn 1936 s. 133.

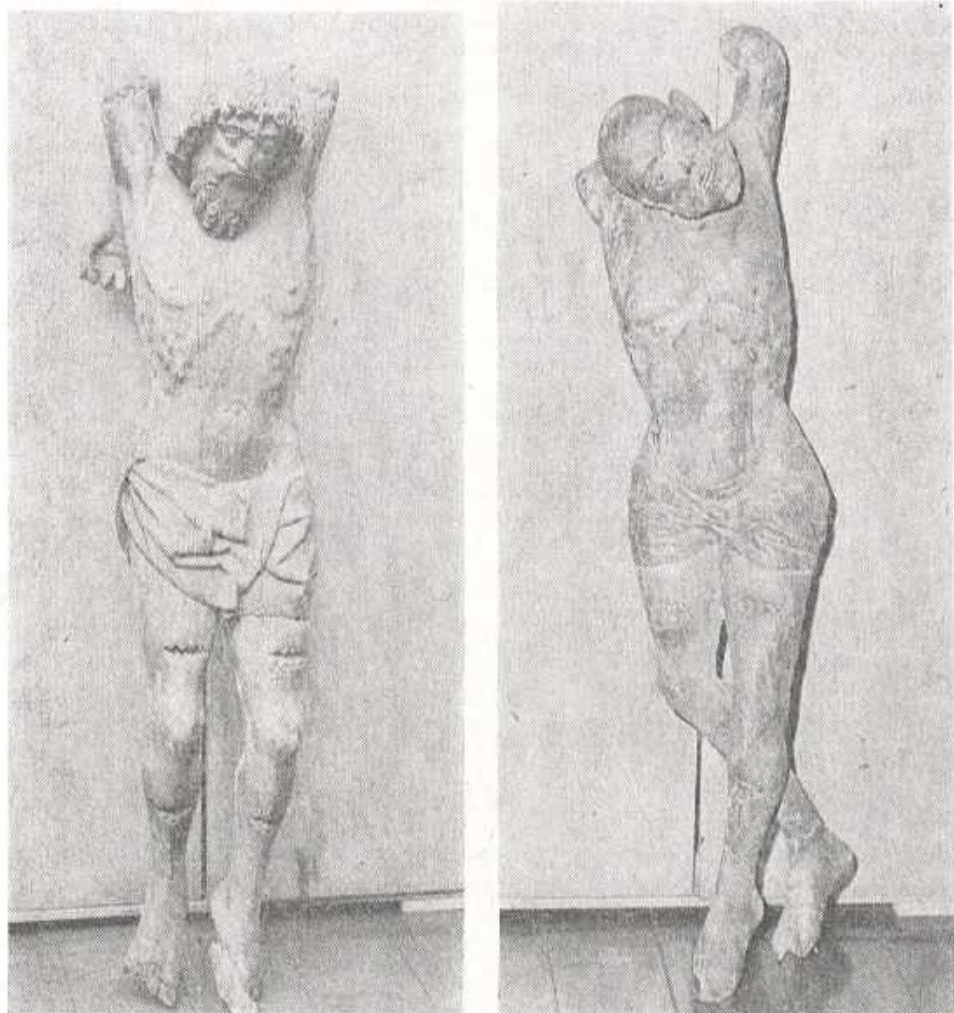
<sup>24</sup> C. Wunsch, jw. s. 98.



Kaplica Jerozolimska, jw. Krucyfiks (ok. poł. XVI w.) i drewniana wnęka oltarzowa.  
(Stan obecny).

Fot. A. Kuraczyk





Kaplica Jerozolimska, jw. Figury dwóch łotrów, ok. poł. XVI w.  
(Stan obecny przed konserwacją).

Fot. T. Trepanowski

mek zdążających do miejsc odpustowych i wracających stamtąd do domu. Zgodnie z charakterem kultowym tego miejsca we wnętrzu ustawiono dużą grupę pasywną przedstawiającą końcowy fakt, jaki miał miejsce w zbawczym dziele Chrystusa Pana, a mianowicie Jego śmierć na krzyżu. Postać Chrystusa stanowi ośrodek kompozycyjny i treściowy całej grupy oltarzowej, pod krzyżem stała Jego Matka i uczeń Jan, a po bokach ustawiono krzyże dwóch łotrów — także zobrazowanie sceny z Kalwarii jest ilustracją opisów zawartych w Ewangelii. Nie zachowały się figury Matki Boskiej i św. Jana, przetrwały natomiast do dziś postacię Chrystusa i dwóch łotrów. Noszą one cechy formalne właściwe rzeźbie późnogotyckiej przy wydatnym zastosowaniu realizmu w kształtowaniu plastyki ciał,



Kaplica Jerozolimska, jw. Św. Franciszek z Asyżu, obraz barokowy na desce.  
(Zaginiony, stan z r. 1958).

Fot. A. Kuraczyk

w różnicowaniu wyrazu twarzy, np. zgola inaczej jawi się nam spokojna i jakby dostojna twarz dobrego lotra w zestawieniu z pełną ekspresji i wręcz drastycznej charakterystyki twarzą i całą głową drugiego lotra. Figury lotrów są znacznie mniejsze i zawieszono na krzyżach poprzez wykręcenie do tyłu ich ramion; łamańce kości wyobrażono nacięciami na nogach podobnymi do trójkątnych zębów piły. Charakterystycznym szczegółem formalnym w rzeźbie Chrystusa jest poskręcanie i dość silnie odstające na boki *perizonium*, co czyni go pokrewnym do krucyfiksów z terenu środkowej Europy. Pod względem formalnym rzeźby z Kaplicy Jerozolimskiej należą do twórczości typowej dla wieku XVI, zwłaszcza dla pierwszej jego połowy. Katalog zabytków sztuki w Polsce (pierwsza redakcja w maszynopisie) datuje rzeźby olsztyńskie na pierwszą ćwierć XVI w., inni autorzy uważają figury lotrów za dzieło wcześniejsze a krucyfiks za późniejsze<sup>25</sup>, albo odwrotnie<sup>26</sup>. Najbliższe prawdy wydaje się być datowanie rzeźb na pierwszą połowę XVI w.<sup>27</sup>.

Biorąc pod uwagę wszystkie dotychczasowe rozważania na temat Kaplicy Jerozolimskiej należy ją uznać za zabytek z XVI wieku, zbudowany najpóźniej przed rokiem 1565. Z uwagi na fakt zbudowania jej przez prowizorów szpitala św. Jerzego, który ponownie istnieje od roku 1535, można przesunąć datę jej budowy ku połowie wieku XVI. Taka możliwość nie stoi w sprzeczności z dokumentami z lat 1565 i 1570, gdyż obydwa stwierdzają fakt istnienia kaplicy, nie określając bliżej czasu jej budowy. Wystrój rzeźbiarski przemawia także za datowaniem wcześniejszym, co byłoby w zgodzie z dokumentem z roku 1570, który sugeruje niemal równoczesność budowy kaplicy i ufundowania rzeźb; ostatnie stwierdzenie jest ważne i dlatego, że nie pozwala „kawałkować” rzeźb ołtarzowych, przypisywać im mocno zróżnicowanych dat wykonania i pochodzenia z różnych warsztatów, nie może również być brana pod uwagę możliwość przeniesienia starszych rzeźb do nowszej kaplicy. Budynek kaplicy nie był przebudowywany. Stała trochę do strony prowizorów szpitala zakaźnego pozwoliła mu przetrwać w dobrym stanie w głąb wieku XVIII. Dopiero w drugiej połowie tego wieku stan kaplicy nie był najlepszy, skoro Piotr Poleski zatroszczył się o jej odnowienie z własnych funduszy. Data renowacji jest dyskutowana — według jednych miało to miejsce w roku 1775, według innych w 1798. Szereg razy starsze opracowania mówią o istnieniu na szczycie kaplicy chorągiewki z datą 1775, której resztki zachowały się do dziś i raczej ta data wskazuje na czas odnowienia kaplicy. Przemawia za tym ufundowanie w roku następnym beneficjum mszalnego; wydaje się że P. Poleski najpierw zadbał o należyty stan kaplicy, aby następnie obdarować ją specjalnym beneficjum. Przeciw dacie 1798 przemawia ciężka sytuacja gospodarcza miasta. Wiele budynków (w tym i kaplice) waliło się w gruzy, a rada miejska odmówiła utrzymywania szpitala św. Jerzego<sup>28</sup>. Ostatni argument mógłby być odwrotnie potraktowany i tym bardziej przemawiający za potrzebą nowego opiekuna dla kaplicy, ale w takim razie kaplica w roku 1776 byłaby w stanie zupełnie zadowolającym i nie wymagałaby poważniejszych zabiegów renowacyjnych. Tak czy inaczej, Poleski z pewnością przedłużył żywot tego zabytku, a jego fundacja mszalna ożywiła kaplicę jako miejsce stałego kultu Męki Pańskiej i w tym charakterze kaplica przetrwała aż po nasze czasy. Z patronatem Poleskiego należy zapewne

<sup>25</sup> Tamże, s. 100.

<sup>26</sup> A. Wakar, B. Wojski: Sześć wieków Olsztyna. Olsztyn 1956 s. 37.

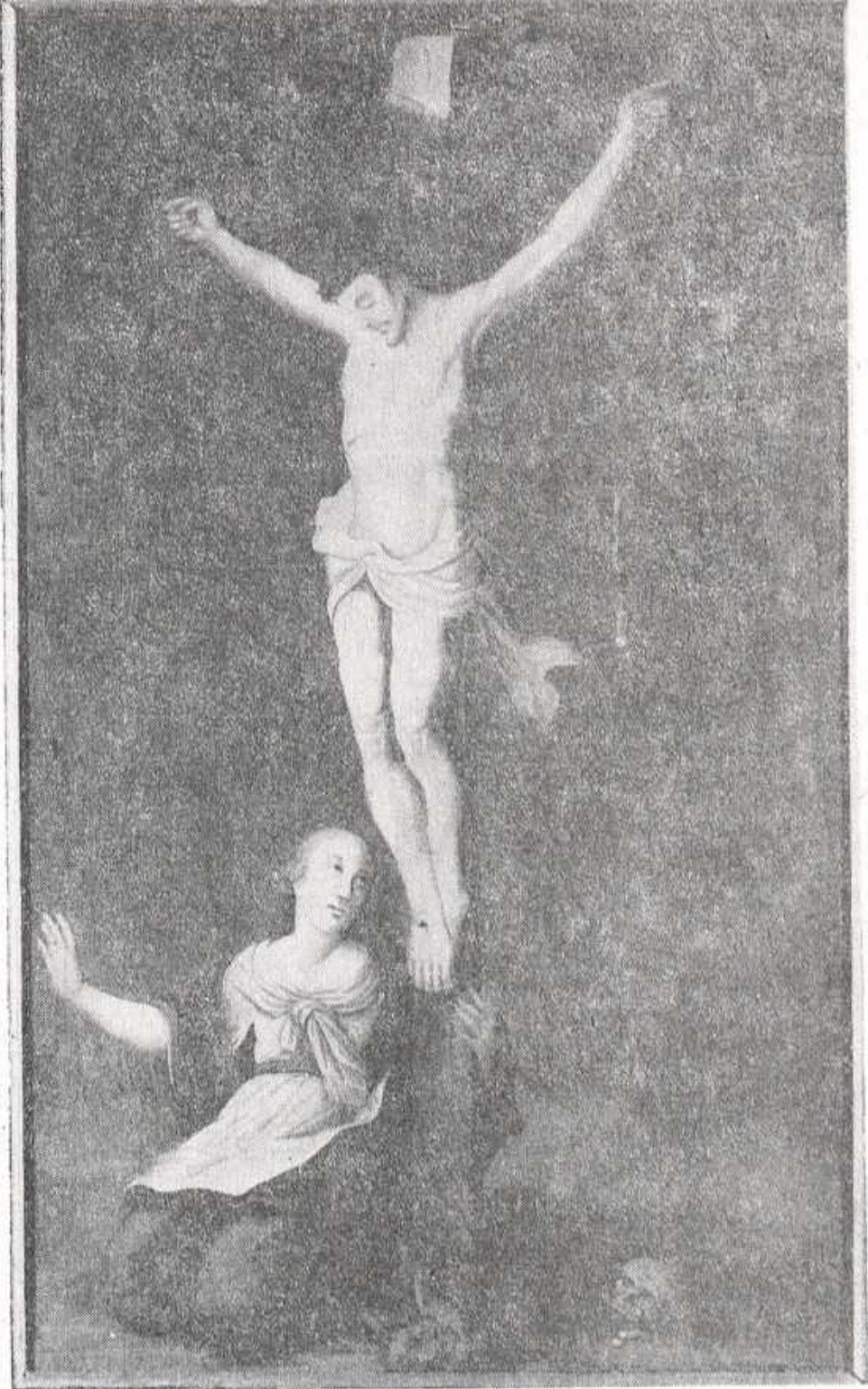
<sup>27</sup> G. Dehio, E. Gall: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler-Deutschland Preussen. München-Berlin 1952 s. 248; całą grupę datuje na ok. 1539 r.

<sup>28</sup> A. Wakar: Życie mieszczan olsztyńskich w XVII i XVIII wieku. W: Szkice Olsztyńskie. (Praca zbior. pod red. J. Jasińskiego). Olsztyn 1967 s. 99.



Kaplica Jerozolimska, jw. Matka Boska z Dzieciątkiem, obraz olejny na płótnie  
(83 × 101 cm), XVII w.

Fot. A. Kuraczyk



Kaplica Jerozolimska, jw. Chrystus Ukrzyżowany, obraz olejny na płótnie  
(63 × 102 cm), ok. 1700 r.

Fot. A. Kuraczyk

związać budowę drewnianego chóru i zamurowanie dwóch okien w elewacji frontowej, a także przeróbki w partii szczytów, które uległy jakby zbarokizowaniu, ale w oparciu o dawne podziały. Wszystkie inne prace nosiły charakter prac remontowych — sztukowano zniszczone końcówki belek stropowych, wymieniano zniszczone części więźby dachowej, reperowano pęknięcia murów itp. Nic pewnego nie da się powiedzieć o ementarzu grzebalnym; jakiś ementarz mógł istnieć jeszcze przed wybudowaniem kaplicy albo zaczęto przy niej grzebać zmarłych dopiero po jej wybudowaniu. Nie wiadomo też, w jakich okolicznościach znikły dwie figury z ołtarzowej grupy pasyjnej.

Od zakończenia ostatniej wojny Kaplica Jerozolimska pozostaje pod opieką proboszcza parafii św. Jakuba, jednakże przez wiele lat nie była użytkowana — dbano tylko o jej dobry stan, usuwając zaistniałe uszkodzenia (reperacje z r. 1957). Dopiero w roku 1963 przeznaczono ją na stałe dla potrzeb duszpasterstwa głuchych, a od roku 1971 także dla duszpasterstwa ogólnego. W latach 1972—1973 staraniem Kurii Biskupiej i według wskazań Konserwatora Wojewódzkiego wykonano prace konserwatorsko-adaptacyjne. Zakres prac był duży: wymieniono zniszczone części więźby dachowej i pokrycia dachu, zakonserwowano stare drewno więźby i stropu, odczyszczono wszystkie części drewnianego wystroju wnętrza (strop, chór i nisza ołtarzowa), wymieniono instalacje elektryczne, odkuto zawilgocone tynki, wymieniono zniszczoną posadzkę ceglana na kamienną, odnowiono ściany, usunięto wszystko, co było niezgodne z zabytkowym charakterem wnętrza. Jednakże istnieje stale poważne zagrożenie, którego nie sposób usunąć, a mianowicie nieustanne wstrząsy spowodowane dużym ruchem ulicznym i stąd tyle pęknięć na murach kaplicy<sup>29</sup>.

W dniu 4 listopada 1973 roku, podczas uroczystej Mszy św., ks. biskup Jan Obiłek dokonał poświęcenia odnowionej Kaplicy Jerozolimskiej i przywrócił dawny charakter kultowy tego miejsca poprzez ustanowienie stałej wotywy o Krzyżu św. lub o Męce Pańskiej, która odtąd jest odprawiana we wszystkie piątki roku w oparciu o zarządzenie z dnia 16 listopada 1973 roku.

## DIE JERUSALEMKAPELLE IN OLSZTYN

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Jerusalemer Kapelle ist eins der wenigen Denkmäler sakraler Architektur innerhalb der Stadt Olsztyn (Allenstein). Ihre von der Altstadt entfernte Situierung, ihre unauffälligen Ausmasse sowie das Fehlen einer erschöpfenden Darstellung ihrer Geschichte bewirken, dass das Denkmal nicht recht bekannt ist. Auch das, was man von ihm weiss, stimmt mit den geschichtlichen Quellen oft nicht überein.

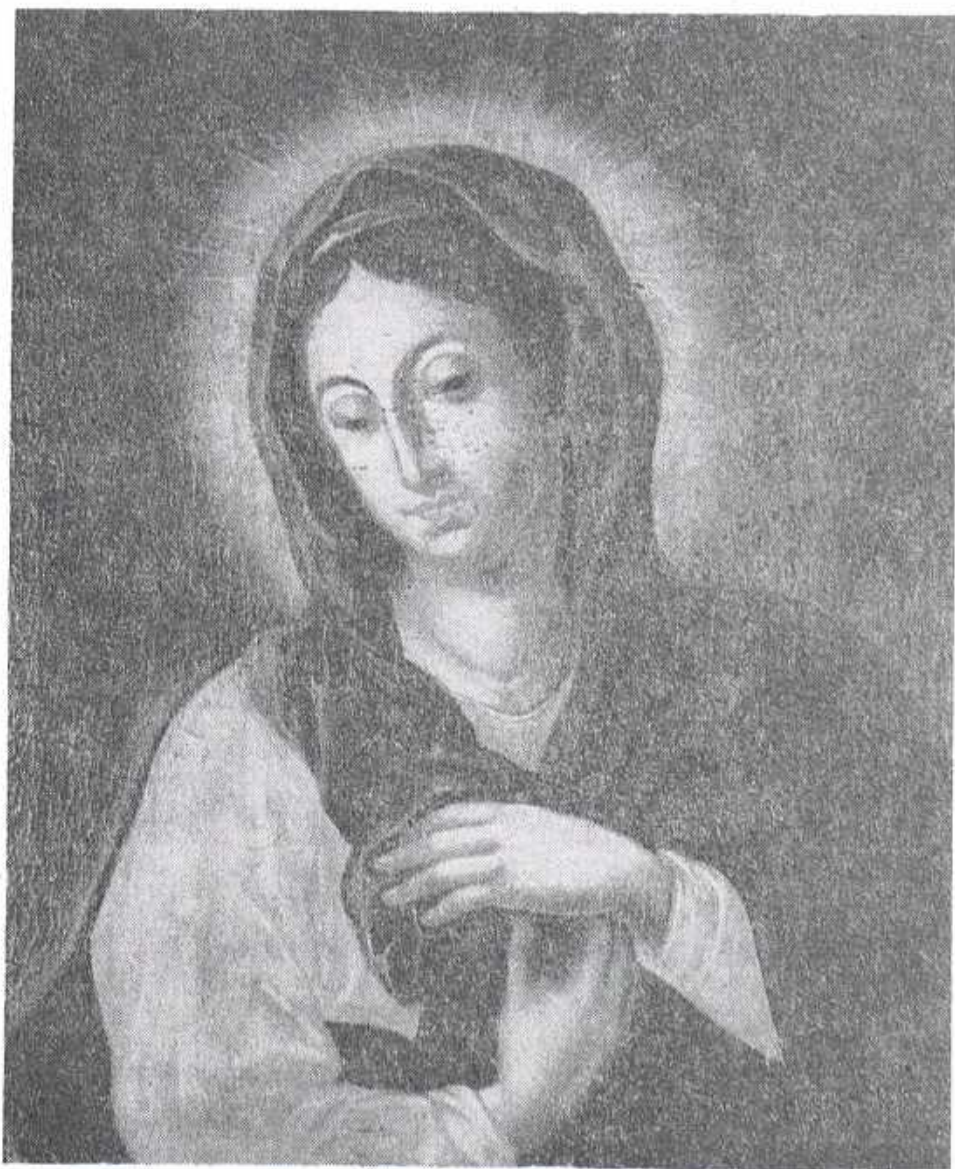
Die Aufgabe dieses Aufsatzes ist die Rekonstruierung der Geschichte der Kapelle auf Grund der erhaltenen archivalischen Quellen und der Analyse des Denkmals selbst, sowie die Erklärung des Namens der Kapelle.

Das in Betracht gezogene Quellenmaterial und das Objekt selbst weisen darauf hin, dass die Kapelle, zusammen mit dem in Holz geschnitzten Schmuck der Altarswand, gegen Mitte des 16. Jahrhunderts gestiftet wurde und bis zum gegenwärtigen Augenblick als authentisches Denkmal überdauert hat. Seine Architek-

<sup>29</sup> [Przypis redakcji:] Pracami konserwatorsko-adaptacyjnymi kierował ks. mgr Henryk Madej, autor artykułu i rektor kaplicy Jerozolimskiej.

tur hat nur geringe Umwandlungen erfahren, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vorgenommen wurden. Die Kapelle wurde von Provisoren des St. Georg-Hospitals gestiftet, die sie viele Jahre lang in Obhut hatten.

Der Name der Kapelle ist eng mit ihrem kultischen Charakter verbunden, denn seit ihrer Erbauung verehrte man in ihr das Geheimnis des Leidens des Herrn. Diese kultische Eigenschaft, durch eine besondere Messstiftung aus dem Jahre 1776 verstärkt, bewahrt die Kapelle bis auf den heutigen Tag.



Kaplica Jerozolimska, jw. Matka Boska Bolesna, obraz olejny na płótnie  
(59 × 66 cm), XVIII w.





ZABYTKI RUCHOME W DOMU BISKUPIM, KURII I SEMINARIUM  
DUCHOWNYM W OLSZTYNIE WEDŁUG STANU Z 1974 ROKU

## INWENTARZ RUCHOMYCH ZABYTKÓW SZTUKI KOŚCIELNEJ DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Treść: Wstęp. — I. Dom Biskupi. — II. Kuria Biskupia. — III. Warmińskie Seminarium Duchowne *Hosianum*, 1. Plac Bema 2. 2. ul. Kopernika 47. — *Zusammenfassung*.

## WSTĘP

Publikowana poniżej druga część inwentarza zabytków ruchomych sztuki sakralnej z terenu miasta Olsztyna, obejmuje obiekty znajdujące się aktualnie pod zarządem Kościoła<sup>1</sup>. Obiekty te nie pochodzą zasadniczo z terenu miasta, a były zgromadzone decyzją Kurii Biskupiej po II wojnie światowej w celu ich zabezpieczenia przed zupełnym zniszczeniem. Pochodzą one z nie istniejących ołtarzy i świątyń diecezji. Reprezentują zestaw o bardzo różnym poziomie i proveniencji<sup>2</sup>. Ocalałe fragmenty dzięki trosce księży biskupów, zostały zakonserwowane i powoli odzyskują ponowny sens, przez nadanie im znaczeń kultowych w funkcjach liturgicznych współczesnego Kościoła. Sytuacja ta została spowodowana wojnami i pożarami, które nawiedzały miasto, niszcząc przy tym wielokrotnie jego warstwę zabytkową. Ponadto Olsztyn prawie aż do II wojny światowej nie miał takiego znaczenia jak Frombork, Lidzbark, Braniewo, Orneta czy Królewiec.

Opracowania dawne i nowsze dotyczące dziejów miasta wyliczają szczegółowo często powracające klęski<sup>3</sup>. W XV wieku w wyniku walk polsko-krzyżackich miasto było kilkakrotnie zdobywane, w 1414 roku spalone, a następnie z przyczyn bliżej nie znanych, zrabowane przez wojsko. W roku 1455 Olsztyn skapitulował przed najemnikami krzyżackimi, a skutkiem tej kapitulacji była między innymi konfiskata majątku członków Kapituły, na który składały się także książki, złoto, srebro oraz naczynia i szaty liturgiczne<sup>4</sup>. Po sześciu latach udało się Kapitułce odzyskać niewielką część zrabowanych przedmiotów. Wyniszczone miasto zostało następnie

<sup>1</sup> Inwentarz obiektów ruchomych sztuki sakralnej znajdujących się w kościołach i niektórych kaplicach Olsztyna był publikowany w X tomie *Studiów Warmińskich* w roku 1973.

<sup>2</sup> Na przykład monstrancja barokowa z diecezji kamienieckiej (inw. nr 509) czy obraz św. Jozafata Kuncewicza nie znanego na Warmii (inw. nr 560). Istnieje również na terenie diecezji renesansowy tryptyk epitafijny z 1557 roku dotychczas nie publikowany o bogatym programie teologiczno-ikonograficznym, obecnie w opracowaniu.

<sup>3</sup> H. Bonk: *Geschichte der Stadt Allenstein im Auftrage der Stadt herausgeben. Urkundenbuch III Teil II*, 2. Allenstein 1927. A. Wakar: *Olsztyn 1353—1945*. Olsztyn 1971.

<sup>4</sup> H. Bonk: *Urkundenbuch III Teil I* s. 60; także A. Wakar, *iw.* s. 52.

zdobyte przez zbrojne oddziały najemników czeskich, oraz przez oddziały z Nidzicy i Pasymia, podczas przeciągającej się wojny z zakonem krzyżackim. Dopelnieniem klęski była zaraza oraz dwa duże pożary w 1459 i 1463 roku. Nie da się dziś dokładnie stwierdzić, ile i jakie obiekty znajdowały się wówczas na terenie miasta. Po zawarciu traktatu pokojowego w 1466 roku w Toruniu i wcieleniu Warmii do Królestwa Polskiego, dla Olsztyna rozpoczął się okres względnego spokoju, a dla sztuki okres renesansu. Zachowane z tego czasu obiekty a znajdujące się aktualnie na terenie Olsztyna, były publikowane w poprzednim tomie *Studiów Warmińskich*, a także są przedmiotem niniejszego opracowania. W XVI wieku Olsztyn ucierpiał w czasie wojny z Albrechtem Hohenzollernem, ale znacznie większe straty poczynił wielki pożar w 1620 roku, w czasie którego spłonęła stara część miasta<sup>5</sup> z ratuszem, oraz uległ częściowemu zniszczeniu kościół św. Ducha na Dolnym Przedmieściu i św. Krzyża na Górnym Przedmieściu. Z XVI wieku zachowała się Kaplica Jerozolimska w jej zasadniczej strukturze wraz z wyposażeniem oraz epitafium kanonika Alberta Nowiejskiego przeniesione w XIX wieku na skutek rozbiórki kościoła św. Ducha do kaplicy szpitalnej<sup>6</sup>. Z tego pożaru ocalał kościół św. Jakuba, zamek i Górna Brama wraz z częścią murowanych budynków mieszkalnych. W połowie następnego stulecia Olsztyn, podobnie jak cała Warmia, został dokładnie splądrowany przez wojska szwedzkie i trzy razy podpalony w latach 1657, 1669 oraz w 1708. W okresie od wielkiego pożaru do zakończenia wojen szwedzkich (1620—1708) Olsztyn był czterokrotnie odbudowywany, co również zmieniało jego stan zabytkowy. Bezpośrednio po najazdach szwedzkich w latach 1709—1711 miasto zostało wyludnione epidemią dżumy, grasującej wówczas w Europie. W 25 lat po jej wygaśnięciu (1711—1736) mieszkańcy Olsztyna ufundowali barokową wotywną figurę Zbawiciela z napisem na cokole. Rzeźba ta niegdyś usytuowana na cmentarzu zadżumionych, naprzeciw teatru Jaracza, obecnie znajduje się obok kościoła Najświętszego Serca Pana Jezusa<sup>7</sup>. W 1803 roku miasto zostało znowu zniszczone pożarem. W XIX wieku stacjonowały w Olsztynie wojska napoleońskie i rozbrojeni żołnierze powstania listopadowego, którzy w trudnych warunkach zimowych używali wyposażenia wnętrza kościoła św. Jakuba jako opału.

Z wymienionych wyżej przyczyn, Olsztyn posiadający średniowieczne rozplanowanie miasta wraz z zachowaną architekturą gotycką, nie posiada z tego czasu obiektów sztuki ruchomej. Wśród 120 podanych poniżej pozycji, gotyk reprezentuje 37 obiektów, w tym 1 zabytek malarstwa, 35 rzeźb i 1 zabytek rzemiosła artystycznego. Do najbardziej interesujących dzieł tego stylu można zaliczyć XIV-wieczny krucyfiks mistyczny w *Hostianum*, epitafium Boreschowa z 1428—1450, pacyfikał gotycki z 1541 roku, płaskorzeźbiony Pokłon Mędrców z Kolna Reszelskiego i dwie kwatery ołtarza z początku XVI wieku w *Hostianum*. Wśród pięciu obiektów renesansowych znajduje się pochodzący z drugiej połowy XVI wieku prawdopodobnie oryginalny portret Hozjusza, wykonany na papierze podklejonym płótnem. Obiektów należących do baroku jest w inwentarzu 51, w tym 33 obrazy, 11 rzeźb i 7 przedmiotów rzemiosła artystycznego. Z końca XIX i początku XX wieku pochodzą 24 obiekty: 8 obrazów, 4 rzeźby i 12 przedmiotów rzemiosła artystycznego. Sztukę

<sup>5</sup> H. Bonk: Urkunden zur Geschichte des Allensteiner Schlosses, III, 1. Allenstein 1926 nr 519.

<sup>6</sup> H. Bonk: Geschichte der Stadt Allenstein — Urkunden und Akten zur Geschichte der katholischen Kirchen und Hospitäler in Allenstein. Herausgegeben von dr Paul Arendt-Domvikar. Band V Urkundenbuch III. Allenstein 1927. Prototyp jednego z pierwszych konfesjonatów znajduje się obecnie we Fromborku.

<sup>7</sup> C. Vetulani: Pionierzy i zabytki. Olsztyn 1972 s. 140 nn.

ludową reprezentują 3 obiekty. Dane liczbowe obu części inwentarza z terenu całego Olsztyna przedstawiają się następująco:

* Rodzaj zabytku	gotyk	re- sans	manie- ryzm	barok	neo- gotyk	sztuka ludowa	eklek- tyzm	razem
malarstwo	1	8	20	42	11	3	9	94
rzeźba	36	3		17	27			83
rzemiosło	7	1		35	20			61
razem	44	12	20	92	58	3	9	238

Proporcje liczbowe są dość symptomatyczne dla sztuki tego regionu, gdy się je ujmuje na tle dzieł Warmii. Większość obiektów wymagałaby szczegółowego przebadania i opracowania, stanowiąc ciągle jeszcze możliwości odkrywcze i badawcze dla historyków sztuki, choć niektóre obiekty mają już obecnie bogatą bibliografię. Do zagadnień jeszcze nie opracowanych należy między innymi problem datowania starych kamiennych chrzcielnic, związanych na tym terenie z liturgią chrztu przez zanurzenie, czy też konfesjonalów, które w obecnej formie weszły na Warmię w użycie dopiero po 1610 roku. Interesującą sprawą jest problem związku wystroju wnętrz kościelnych z istniejącymi na Warmii bractwami jak np. Bractwo świętej Anny, Bractwo Bożego Ciała czy Bractwo Kurkowe<sup>8</sup>. Szczegółowego przebadania wymaga również sprawa mecenatu kanoników kapitułnych i katedralnych, z których dotychczas opracowano jedynie najwybitniejszych<sup>9</sup>. Oddając do rąk osób zainteresowanych dalszą część inwentarza wyrażam serdeczne podziękowanie Księdzu Biskupowi Warmińskiemu Dr. Józefowi Drzadzcie i Księdzu Biskupowi Dr. Janowi Obląkowi, a także Księdzu Rektorowi *Hosianum* Dr. Władysławowi Turkowi i Księżom Proboszczom parafii olsztyńskich za życzliwe udostępnianie obiektów powierzonych ich pasterskiej trosce. Ks. biskupowi doc. dr. hab. J. Wojtkowskiemu dziękuję za pomoc w tłumaczeniu obcojęzycznych tekstów.

#### I. DOM BISKUPI

##### 1. Ołtarz neogotycki, tryptyk szafiasty, z elementami gotyckimi.

Obudowa z 1898 roku, wymiary zamk.: 167 × 120 cm. Drewno rzeźbione polichromowane i złoczone oraz malowidła na desce. W szafie środkowej rzeźby: św. Wojciech, św. Brunon i św. Florian. W prawym skrzydle: św. Marecin na koniu, św. Jakub i św. Elżbieta. W lewym skrzydle św. Jerzy, św. Sebastian i św. Augustyn.

<sup>8</sup> G. Matern: Die Kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland. Braunsberg 1920; A. Naporą — A. Wiśniewski: Z przeszłości Warmii — teksty, XI, XXI. Olsztyn 1960.

<sup>9</sup> J. Obląk: Działalność biskupów warmińskich w zakresie sztuki w połowie XVII wieku. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1964 t. 11 z. 4 s. 51—85. P. Czaplowski: Senatorowie świeccy, podskarbiowie i starostowie Prus Królewskich 1454—1772. *Rocznik Towarzystwa Naukowego Toruńskiego*, 26—28 (1921) i tegoż autora: Wykaz oficjałów gdańskich i pomorskich 1467—1824. *Rocznik Towarzystwa Naukowego Toruńskiego*, 19 (1912) s. 1—121. A. Mańkowski: Prałaci i kanonicy katedralni chełmińscy od założenia kapituły do naszych czasów. *Rocznik Towarzystwa Naukowego Toruńskiego*, 33 (1926) i następny tom.

W rewersach skrzydeł malowidła; św. Barbara, św. Dorota, św. Katarzyna i św. Apollonia. Elementy gotyckie pochodzą ze spalonego kościoła w Fiszwie, pow. Elbląg lub prawdopodobnie z Malborka.

(Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej = KBDW Inw. nr 169)

## 2. Epitafium gotyckie kanonika Bartłomieja Boreschowa z ok. 1450 r.

W formie malowanego drewnianego tonda o  $\varnothing$  150 cm. Malowidło przedstawia Matkę Boską z Dzieciątkiem w winnej altanie, z portretem kanonika Boreschowa i św. Marią Magdaleną, na złoconym ornamentowanym tle. Dookoła napis epitafijny wykonany łacińską minuskułą gotycką *ANNO DOMINI M<sup>o</sup>CCC<sup>o</sup>XXV<sup>o</sup> DIE XXIII MENSE JANUARIJ OBIIT VENERABILIS DOMINUS MAGISTER BARTHOLOME BORESCHOW DECANUS ET CANONICUS WARMIENSIS ORATE PRO EO.* (= Roku Pańskiego 1426 dnia 23 miesiąca stycznia zmarł czcigodny pan magister Bartłomiej Boreschow dziekan i kanonik warmiński, módlcie się za niego). Epitafium pochodzi z katedry we Fromborku. Konserwowane.

BIBLIOGRAFIA: J. O b l ą k: Dzieje Boreschowa i jego obrazu. *Biuletyn Historii Sztuki* XIX, 1, 1957. W artykule autor podaje także literaturę niemiecką dotyczącą przedmiotu i datuje obiekt na ok. 1426 r. Omówienie: M. B a b i e k a: *Rocznik Olsztyński* 1964 t. 4 s. 452; M. O t t o: Obraz epitafijny kanonika Bartłomieja Boreschowa. *Rocznik Olsztyński* 1965 t. 5 s. 53-71; J. O b l ą k: Konserwacja gotyckich zabytków sztuki w diecezji warmińskiej. *Archiwa, Biblioteka i Muzea Kościelne* t. 2 z. 1-2 s. 335. Reprodukacja: *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1964 nr 1 s. 1.

(KBDW Inw. nr 170).

## 3. Obraz renesansowy zdjęcia z krzyża malowany na desce z XVI w.

Przedstawia Matkę Boską siedzącą pod krzyżem z martwym ciałem Chrystusa na kolanach, w otoczeniu dużej grupy osób, stojących w skalistym pejzażu. Z boków dwaj łotrzy wiszący na drzewach, którym ucięto korony. Powyżej słońce i księżyc w stanie zaćmienia. Wśród osób stojących pod krzyżem portret, prawdopodobnie biskupa fundatora z siwą brodą, w białej komży i purpurowej pelerynce. Obraz wykonany techniką mieszaną z przewagą tempery na deskach łączonych o wymiarach: 100 × ok. 200 cm. W lewej części obrazu dziecko trzymające otwartą księgę, w której widoczny tekst Izajasza proroka r. 53, 4-5, 12 dotyczący zbawczej męki i śmierci Chrystusa: *TRADIDIT IN MORTEM ANIMAM SUAM, ET CUM SCELERATIS REPUTATUS EST. ET IPSE PECCATA MULTA [...] ET PRO TRANSGRESSORIBUS ROGAVIT. VERE LANGUORES NOSTROS IPSE [...] (tekst zakryty).* (= Oddał na śmierć życie swoje i został zaliczony między złoczyńców. Wziął na siebie grzechy [...] i modlił się za przestępców. Prawdziwie słabości nasze sam [wziął na siebie]).

(KBDW Inw. nr 172)

## 4. Portret barokowy duchownego z 1728 r. (datowany).

Przedstawia dostojnika stojącego we wnętrzu na tle kolumny i kotary, wspartego jedną ręką na książce leżącej na stole, w drugiej trzymającego ciemny biret. Twarz pełna, rumiana, z brodawką na prawym policzku, włosy krótkie, ciemne. Przez okno widoczny ogród w którym kościół lub pałac. U dołu tarcza herbowa z lwem zwróconym w prawo. Olej, płótno dublowane po konserwacji, nowe krosna. Wymiary: 114 × 86 cm.

(KBDW Inw. nr 173)

## 5. Obraz barokowy z XVII wieku.

Przedstawia martwe ciało Chrystusa unoszone przez aniołów do nieba. Olej,

plótno dublowane po konserwacji, którą wykonał w 1920 roku Hugo Chmillon. Bez ram. Wymiary: 270 × 173 cm.  
(KBDW Inw. nr 174)

6. Obraz barokowy z 1643 roku, niegdyś predella ołtarzowa.

Plótno naklejone na deskę dębową o wymiarach: 119 × 32 cm, ze sceną cudownego rozmnożenia chleba w skalistym północnym pejzażu. Twórca Henryk Witt z Elbląga. Predella pochodzi z Fromborka.  
(KBDW Inw. nr 175)

7. Portret barokowy biskupa Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka z XVIII w.

Olej, plótno o wymiarach: 177 × 133 cm, oprawny w ciemną barokową ramę. Przedstawia biskupa w postawie stojącej, wspartego lewą ręką na otwartej książce leżącej na stole. Prawą ręką podtrzymuje wiszący na piersiach krzyż na złotym łańcuchu. Twarz pociągła, oczy ciemne i krótkie ciemne włosy. W tle zielona kotara, pastorał, infuła oraz krucyfiks. W otwartej książce napis: *NOS AUTEM PREDICAMUS CHRISTUM CRUCIFIXUM*. Secund. Corint. (= My zaś przepowiadamy Chrystusa ukrzyżowanego. List II św. Pawła do Koryntian). Obraz konserwowany. Na odwrocie ramy napis ołówkiem: *CHRISTOPH ANDREAS JOHAN SCHEMBEK BISCHOF VON ERMLAND 1724—1740, RENOVATUM 1908*.  
(KBDW Inw. nr 176)

8. Portret wczesnobarokowy kardynała Stanisława Hozjusza z XVII wieku.

Prawdopodobnie kopia wcześniejszego. Olej na desce sosnowej o wymiarach: 59 × 49 × 3,5 cm, z napisem u góry: *STANISLAVS HOSIVS*. Kardynał w popiersiu, w purpurowej szacie i takim birecie. Tło ciemne, neutralne, w którym herb. Obraz konserwowany w XVIII i XIX wieku. Może być wcześniejszy lecz przemalowany.  
(KBDW Inw. nr 194)

9. Portret barokowy biskupa Piotra Tylickiego (1600—1604) herbu Lubicz z XVIII w.

Olej na desce dębowej o wymiarach: 59 × 49 cm, z napisem u góry: *PETRUS TYLICKI*. Biskup w popiersiu ubrany w ciemne szaty z jasnym kołnierzykiem. Na piersiach krzyż na złotym łańcuchu, w ciemnym tle herb. Obraz konserwowany.  
(KBDW Inw. nr 195)

10. Portret barokowy biskupa Mikołaja Szyszkowskiego (1633—1642) z XVIII w.

Olej, plótno dublowane po konserwacji i nowe krosna o wymiarach: 70 × 56 cm. Biskup w półpostaci, ubrany w jasną komżę i ciemną narzutkę ze złotym krzyżem na piersiach. W ciemnym tle po lewej herb z literami, z których część po konserwacji nie czytelna. Na odwrocie napis: *NICOLAUS SZYSZKOWSKI*.  
(KBDW Inw. nr 196)

11. Portret barokowy biskupa Michała Stefana Wydźgi (1659—1679) z XVIII w.

Olej, plótno dublowane po konserwacji i nowe krosna. Wymiary: 50,5 × 72 cm. Biskup w popiersiu ubrany w jasną komżę nałożoną na czerwoną sutannę, z ciemną

pelerynką na wierzchu i złotym krzyżem na piersiach. W ciemnym tle po lewej herb Jastrzębiec. Na odwrociu napis: *STEPHANUS WYDZGA*.  
(KBDW Inw. nr 197)

12. Portret neobarokowy dostojnika kościelnego prawd. biskupa z XVIII/XIX w.

Olej, płótno konserwowane o wymiarach: 106 × 83 cm, owal. Duchowny w popiersiu, ubrany w jasną komżę i żółtą pelerynkę podbitą czerwienią. Pod szyją błękitna wstęga, krzyż biskupi, krzyż z białym orłem, oraz medal.  
(KBDW Inw. nr 198)

13. Portret neobarokowy biskupa Karola Hohenzollerna (1795—1803) z XIX w.

Olej, płótno dublowane po konserwacji i nowe krosna o wymiarach: 76 × 62 cm, przewidziany do owalnej ramy. Biskup w popiersiu w siwej peruce, jasnej komży i ciemnej pelerynce z czerwonym podbiciem. Pod szyją żółta wstęga, krzyż biskupi i trzy medale. Na odwrociu ramy napis: *CAPITULUM CATHEDRALIS VARMIIENSIS EP[ISCO]P[US] CAROLUS DE HOHENZOLLERN*.  
(KBDW Inw. nr 199)

14. Portret barokowy biskupa Adama Stanisława Grabowskiego z XVIII w.

Olej, płótno o wymiarach: 78 × 67 cm, w barokowej złożonej ramie. Biskup w popiersiu, w siwej peruce i jasnoniebieskiej pelerynce. Na odwrociu obrazu przyklejony pergamin 23 × 11 cm z inskrypcją:

*CELSISSIMUS REVERENDISSIMUS PRINCEPS ET DOMINUS  
DOMINUS ADAMUS STANISLAUS COMES IN GRABOWO GRABOWSKI  
SACRI ROMANI IMPERII PRINCEPS  
EPISCOPUS VARMIIENSIS ET SAMBIENSIS  
FERRARUM PRUSIAE PRAESES  
ORDINIS AQUILAE ALBAE EQUES  
OLIM ILLUSTRISSIMI EXCELLENTISSIMI DOMINI  
DOMINI ANDRAEAE THEODORI COMITIS IN GRABOWO GRABOWSKI  
CASTELLANI CULMENSIS  
AMPLISSIMIS IN PATRIAM MERITIS MAXIME CONSPICUI  
OPTIMI PARENTIS FERME NONAGENARIJ  
FILIJUS PRIMO GENITUS  
NATUS DIE 3 SEPTEMBRIS A° 1698  
DENATUS DIE 15 DECEMBRIS 1766*

(= Najjaśniejszy najdostojniejszy Książę i Pan Adam Stanisław Dziedzie w Grabowie Grabowski, Książę świętego Imperium Rzymskiego, Biskup Warmiński i Sambijski, Książę Ziemi Pruskiej, Rycerz Zakonu Białego Orła, niegdyś Najjaśniejszego, Najsławniejszego Pana Andrzeja Teodora Dziedzica w Grabowie Grabowskiego kasztelana chełmińskiego, najbardziej wyróżniającego się wśród zasłużonych dla ojczyzny, najlepszego prawie 90-letniego ojca syn pierworodny urodzony 3 września roku 1698 zmarły 15 grudnia 1766 roku). Obraz konserwowany.

(KBDW Inw. nr 177)

15. Portret barokowy biskupa Ignacego Krasickiego z XVIII w.

Olej, płótno o wymiarach: 143 × 110 cm. Biskup siedzący na krześle, prawą ręką

wsparty na poręczy, w lewej opartej na komodzie z hermą, trzyma kartkę papieru. W tle zielona kotara. Ubrany w ciemną sutannę z pelerynką o czerwonym podbiciu i koronkową komżę; na głowie siwa peruka. Na piersiach krzyż z 9-u kamieniami na grubym złotym łańcuchu. W tle obok kotary kartusz herbowy, na komodzie książęca korona. Malował Piotr Kraft (1724—1794). Rama złożona z XVIII wieku. Obraz konserwowany w XIX wieku.

(KBDW Inw. nr 178)

16. Portret barokowy biskupa Tomasza Ujejskiego z XVII/XVIII w.

Olej, płótno dublowane, w kształcie wydłużonego oktagonu o wymiarach: 109 × 94 cm. Biskup w popiersiu siedzący na fotelu, w lewej ręce trzyma zawieszony na piersiach krzyż z 12-u kamieniami. Szaty skromne, szare z czerwonym obramieniem, na głowie szara piuska. Na ciemnym tle kartusz herbowy.

(KBDW Inw. nr 179)

17. Portret neobarokowy biskupa Ratyzbony Jana Michała Sailera (1751—1832) z XVIII/XX w.

Olej, płótno dublowane o wymiarach: 52 × 62 cm i nowe krosna. Biskup w popiersiu ubrany w strój duchownego, na piersiach krzyż na podwójnym złotym łańcuchu.

(KBDW Inw. nr 180)

18. Obraz barokowy Pokłon Pasterzy z XVII w.

Na desce w kształcie elipsy o wymiarach: 56,5 × 42 cm, szkoła włoska, w szerokiej ozdobnej ramie. Może pochodzić z ołtarza.

(KBDW Inw. nr 181)

19. Obraz późnorenesansowy: Chrystus przed Piłatem z XVII w.

Olej, płótno o wymiarach: ok. 150 × 200 cm. Na skutek dużych ubytków w lieu obraz mało czytelny.

(KBDW Inw. nr 182)

20. Obraz neobarokowy: Ukrzyżowanie Chrystusa prawdopodobnie XIX w.

Olej, płótno o wymiarach: ok. 120 × 60 cm, naśladownictwo Rubensa.

(KBDW Inw. nr 183)

21. Rzeźba neogotycka Matki Boskiej z Dzieciątkiem z XIX w.

Przyścienna, drążona, polichromowana i złożona o wysokości 140 cm. Maryja w płaszczu o obfitej twardej draperii, stoi na księżycu z ludzką twarzą, trzymając na lewym ręku nagie Dzieciątko. W lewej ręce Dzieciątko kula z krzyżem, prawa wzniesiona gestem błogosławieństwa. Resztki promienistej mandorli. Korona wtórna. Kopia obiektu z XV wieku. Konserwowana.

(KBDW Inw. nr 185)

22. Krzyż ołtarzowy barokowy z XVIII w.

Drewno rzeźbione, polichromowane, o wysokości 81 cm.

(KBDW Inw. nr 186)

23. Stół renesansowy z czasów Kopernika z XVI w.

Drewniany o wymiarach: 144 × 89 cm, wys. 74 cm. Błat wsparty na czterech

nogach o konstrukcji balasowej z dużymi kulami w partii środkowej, połączonych grubą listwą, stanowiącą jednocześnie prostokątną podstawę stołu. Dwie szuflady usytuowane nisko. Wymaga konserwacji.

BIBLIOGRAFIA: A. Boetticher: Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen. Königsberg 1894 B. IV: Ermland s. 82 Il. 72; K. Górski: Krótkie dzieje Prus Wschodnich [b.m. i r.w.] s. 48 ryc. 7.  
(KBDW Inw. nr 190)

24. Krzesła neobarokowe rzeźbione z zapleckami i poręczami z XIX wieku, dwa.

Drewno dębowe rzeźbione o wymiarach:  $157 \times 70 \times 53$  cm. W zapleckach heraldyczne motywy księżęce z herbów połączonych. Siedzenia obite altembasem o motywie gryfu, kwiatu granatu i korony. Niegdyś prawdopodobnie przeznaczone do reprezentacyjnych wnętrz pałacowych świeckich. Śwycerka północna — Gdańsk, Elbląg lub Królewiec.

(KBDW Inw. nr 192)

25. Krzesła-taborety neoromańskie rzeźbione z pocz. XX w., dwa.

O wymiarach:  $92 \times 68 \times 63$  cm, naśladujące średniowieczne składane krzesła. Siedziska z kurdybanu.

(KBDW Inw. nr 193)

26. Krzesło neobarokowe gdańskie z XVIII/XIX w., rzeźbione.

W kształcie fotela z poręczami i zaplekiem, na nogach toczonych w formie spiralnych kolumn. Wysokość 140 cm. W zapleku herb Gdańska i napis: *NEC TEMERE NEC TIMIDE* (= bez pośpiechu i bez obawy).

(KBDW Inw. nr 201)

27. Tarcza herbowa blaszana z XIX w.

Blacha wytłaczana o wymiarach:  $70 \times 60$  cm, z motywem dwóch herbów połączonych.

(KBDW Inw. nr 202)

## II. KURIA BISKUPIA

28. Obraz barokowy: Zwiastowanie NMP z XVII w.

Olej, płótno o wymiarach:  $97 \times 76$  cm, dublaż po konserwacji. W prawej części obrazu Maryja siedząca na fotelu o poręczach rzeźbionych w gryfy, zwrócona do Archaniola Gabriela, który w pozycji półkłępaczej i rozwianych szatach oraz z lilią w ręku zwraca się do Niej. Na środku pulpitu z książką oprawną w czerwoną skórę i przyborami do pisania. U góry kotara, w głębi sofa. W ciemnym tle obłoki, u góry Duch Święty w postaci gołębicy.

BIBLIOGRAFIA: Dokumentacja opisowo-fotograficzna z przebiegu prac konserwatorskich. (Maszynopis w posiadaniu Konserwatora Diecezjalnego).

(KBDW Inw. nr 301)

29. Obraz barokowy: Zaśnięcie św. Józefa z XVII/XVIII w.

Olej, płótno o wymiarach:  $113 \times 95$  cm, dublowany po konserwacji, nowe krosna. Obraz przedstawia śmierć świętego Józefa w obecności Chrystusa, Maryi i aniołów.

(KBDW Inw. nr 302)



## 30. Obraz renesansowy: Pokłon pasterzy z XVI w.

Olej, płótno o wymiarach  $70 \times 88$  cm, w tym rama 11 cm. Obraz przedstawia Matkę Bożą w półpostaci, podającą leżącemu nagiemu Dzieciątku prawą pierś. W dalszym planie głowy trzech mężczyzn, prawdopodobnie św. Józefa i pasterzy. W tle szopka i owieczka. Brak aureoli. Obraz konserwowany. Pochodzi z kręgu oddziaływania renesansu niderlandzkiego.

(KBDW Inw. nr 303)

## 31. Obraz barokowy: Złożenie Chrystusa do grobu z XVIII w.

Olej, płótno dublowane o wymiarach:  $115 \times 92$  cm, w tym rama 7 cm. Liczna grupa osób, ciemne tło.

(KBDW Inw. nr 304)

## 32. Obraz barokowy: Ostatnia Wieczera z XVIII w.

Olej, płótno w kształcie spłaszczonej elipsy o wymiarach:  $80 \times 50$  cm, oprawione w ażurową drewnianą złożoną ramę. Obraz przedstawia wnętrze mieszkalne z gotyckim oknem i siedmioramiennym świecznikiem u stropu, gdzie przy stole podobnym do ołtarza siedzi Chrystus między apostołami. Na stole kielich i chleb. W głębi kotara.

(KBDW Inw. nr 305)

## 33. Obraz barokowy: Matki Boskiej z Dzieciątkiem z XVIII w.

Olej, płótno o wymiarach:  $80 \times 67$  cm, w tym rama 7,5 cm. Obraz przedstawia Maryję w pozycji siedzącej z nagim Dzieciątkiem stojącym na Jej lewym kolanie i tulącym twarz do Jej policzka. Po konserwacji.

(KBDW Inw. nr 306)

## 34. Obraz barokowy św. Walentego przy ołtarzu z XVIII w.

W kształcie oktagonu. Olej, płótno o wymiarach:  $70 \times 70$  cm. Obraz przedstawia świętego w ornacie przy ołtarzu, z otwartą książką w prawej ręce. Obok klęcząca kobieta, a przy niej małe dziecko. Po konserwacji.

(KBDW Inw. nr 307)

## 35. Obraz barokowy: Ostatnia Wieczera z XVIII w.

Technika mieszana, na desce lipowej. Na osi Chrystus siedzący przy stole otoczonym dwunastu apostołami, obejmujący głowę świętego Jana. Po konserwacji.

(KBDW Inw. nr 308)

## 36. Obraz barokowy: Portret biskupa z XVIII w.

Olej, płótno o wymiarach:  $85 \times 64$  cm z ramą, której szer. 6,5 cm. Biskup w popiersiu, ubrany w jasną pelerynkę podbitą czerwienią, trzyma w prawej dłoni krzyż zawieszony na złotym łańcuchu. Tło ciemne. Po konserwacji. Jest to prawdopodobnie portret biskupa Szembeka.

(KBDW Inw. nr 309)

## 37. Rzeźba gotycka Pieta z XV w.

Drewno rzeźbione, pastowane i polerowane po zdjęciu resztek nie autentycznej polichromii. Wysokość 96 cm, szerokość 69 cm, głębokość 74 cm. Maryja w pozycji siedzącej podtrzymuje prawą dłonią głowę Chrystusa, a lewą Jego rękę. Przed konserwacją pionowe pęknięcie na całą wysokość rzeźby. Zrekonstruowane prawe

ramię i część nosa. Niegdyś w kapliczce przydrożnej pod Jezioranami, pow. Biskupiec.

BIBLIOGRAFIA: Z. Białłowicz-Krygierowa: Trzy nie znane rzeźby gotyckie na Warmii. *Rocznik Olsztyński* 1981/82 t. 4 s. 167–196 ryc. 8; K. Dąbrowski: Dokumentacja fotograficzno-opisowa pracowni konserwatorskiej wykonana w Warszawie w 1967/68 roku. (Maszynopis w posiadaniu Konserwatora Diecezjalnego). [M. Borzyszkowski:] *Prace konserwatorskie. Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1968, nr 5 s. 187. (KBDW Inw. nr 310)

### 38. Rzeźba gotycka Pieta z XV w.

Drewno rzeźbione, bez polichromii, o wymiarach: 72 × 50 cm. Po konserwacji. Pochodzi ze Stoczka.  
(KBDW Inw. nr 311)

### 39. Rzeźba gotycka Pieta z początku XV w.

Drewno polichromowane, konserwowane w 1966 roku.  
(KBDW Inw. nr 312)

### 40. Rzeźba gotycka Matki Boskiej z Dzieciątkiem z 1430 r.

Drewno lipowe z resztkami zaprawy kredowej, złocen i polichromii, o wysokości 98 cm. Madonna w postawie stojącej, trzymająca Dzieciątko na lewej ręce. Brak prawej dłoni Madonny, na głowie ślad po koronie. Pochodzi z Wapnika koło Ornety. Szkoła Pomorska. Konserwowana w 1959 roku w Warszawie.

BIBLIOGRAFIA: -f. Oblak: Konserwacja zabytków sztuki średniowiecznej na Warmii. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 1961 t. II z. 1–2 s. 336; Z. Białłowicz-Krygierowa, J. J. Łęczyńska i K. Dąbrowski: Dokumentacja Pracowni Konserwacji Zabytków, 1959 rok. (Maszynopis w posiadaniu Konserwatora Diecezjalnego). *Katalog Zabytków Sztuki ISPAN*.  
(KBDW Inw. nr 313)

### 41. Rzeźba gotycka Matki Boskiej z Dzieciątkiem z XV w.

Drewno rzeźbione z zachowanymi resztkami polichromii, wysokość ok. 86 cm. Maryja w postawie siedzącej, trzyma na lewym kolanie Dzieciątko ubrane w sukienkę i bawiące się owocem. Na głowie Madonny skromna korona.  
(KBDW Inw. nr 314)

### 42. Rzeźba gotycka Matki Boskiej z Dzieciątkiem trzymającym gruszkę z XV w.

Drewniana, przyścienna, drążona o wysokości 97 cm, Ø 30 cm, polichromowana i złocona. Maryja stojąca w lekkim kontrapoście, trzyma na lewym ramieniu nagie Dzieciątko, trzymające gruszkę w prawej ręczce. Twarz Madonny pełna, wysokie czoło, nieznaczny uśmiech, z kręgu tzw. Pięknych Madonn. Konserwowana.  
(KBDW Inw. nr 315)

### 43. Rzeźba przyścienna gotycka Matki Boskiej z Dzieciątkiem z początku XVI w.

Drewno polichromowane i złoczone, o wysokości 70 cm, przedstawiające Maryję w postawie stojącej na księżycu, trzymającą na lewym ręku nagie Dzieciątko, któremu prawą ręką podaje owoc. Na głowie Maryi korona. Po konserwacji. Pochodzi z dawnego ołtarza w Babiaku.

BIBLIOGRAFIA: K. Wróblewska: Późnogotycka sztuka na Warmii po pokoju toruńskim 1466 roku. *Rocznik Olsztyński* 1972 t. 10 s. 9–90 il. 31 s. 51.  
(KBDW Inw. nr 316)

#### 44. Rzeźba ludowa Matki Boskiej z Dzieciątkiem.

Drewno polichromowane, o wysokości 111 cm. Maryja w postawie stojącej trzyma w obu rękach półnagie Dzieciątko, ubrane w rodzaj długiego perizonium. Dzieciątko lewą rączką obejmuje szyję Maryi, w prawej trzyma owoc. Na szyi Maryi i Dzieciątka malowane korale. Konserwowana.  
(KBDW Inw. nr 317)

#### 45. Rzeźba ludowa Matki Boskiej tronującej z Dzieciątkiem.

Drewno polichromowane, o wysokości 90 cm, wtórne przemalowania. Maryja w pozycji siedzącej, trzyma na prawym kolanie nagie Dzieciątko. Wymaga konserwacji.  
(KBDW Inw. nr 318)

#### 46. Rzeźba gotycka Matki Boskiej Bolesnej z XVI w.

Pochodzi prawdopodobnie z grupy ukrzyżowania. Drewno polichromowane, o wysokości 91 cm. Maryja w postawie stojącej w lekkim kontraście, z pochyloną głową i złożonymi rękami. Na twarzy wyraz cierpienia. Ludowa.  
(KBDW Inw. nr 319)

#### 47. Rzeźba gotycka św. Jana Chrzciciela z XIV/XV w.

Drewniana, przyścienna, drażona, polichromowana i złocona, o wysokości 115 cm. Święty w pozycji stojącej trzyma w rękach księgę, na której siedzi baranek. Ubrany jest w szatę ze skóry wielbłąda, na którą narzucony złoty płaszcz z niebieskim podbiciem. Po konserwacji.  
(KBDW Inw. nr 320)

#### 48. Rzeźba gotycka św. Jerzego ze smokiem z pocz. XVI w.

Drewniana, przyścienna, polichromowana i złocona, o wysokości 61 cm. Przedstawia świętego stojącego na smoku, któremu wbija oszczep w otwartą paszczę. Pochodzi prawdopodobnie z dawnego ołtarza w Babiaku. Po konserwacji.

BIBLIOGRAFIA: K. Wróblewska, jw. s. 9–90 il. 31 s. 51.  
(KBDW Inw. nr 321)

#### 49. Rzeźba gotycka św. Krzysztofa z pocz. XVI w.

Drewniana, przyścienna, polichromowana i złocona, o wysokości 62 cm. Święty w postawie stojącej, niesie na prawym ramieniu nagie Dzieciątko, prawą ręką wspierając się na pniu drzewa. Niegdyś w ołtarzu w Babiaku. Po konserwacji.

BIBLIOGRAFIA: jak powyżej inw. nr 321.  
(KBDW Inw. nr 322)

#### 50. Płaskorzeźba barokowa — dwie główki aniołów z XVII/XVIII w.

Drewno bez polichromii, o wymiarach: 30 × 20 cm. Główki uskrzydłone wśród obłoków. Po konserwacji.  
(KBDW Inw. nr 323)

#### 51. Rzeźby barokowe dwóch kłęczących aniołków z XVIII w.

Drewno polichromowane i złocone, o wysokości 20 cm, konserwowane. Pochodzą prawdopodobnie z kościoła parafialnego w Skolitach.  
(KBDW Inw. nr 324)

52. Rzeźby barokowe ludowe dwóch aniołków klęczących z XVIII w.

Drewno polichromowane i złożone, o wysokości 21 cm. Aniołowie w szatach ze świecznikami w dłoniach. Przed konserwacją.  
(KBDW Inw. nr 325)

53.

53. Rzeźbiona kwatera późnogotyckiego ołtarza z XVI w.

Drewno polichromowane i złożone, o wymiarach ok. 100 × 80 cm, w formie małej szafy z ażurowym zwieńczeniem i rzeźbiarską sceną Pokłonu Mędrców w środku. Po konserwacji.  
(KBDW Inw. nr 326)

54. Rzeźba późnogotycka: Pokłon Mędrców z XV/XVI w.

Półpełna. Drewno lipowe polichromowane i złożone, o wymiarach: wys. 119, szer. 125, gł. 19 cm. Częściowo zrekonstruowana podczas konserwacji w 1967 roku. Przedstawia scenę pokłonu trzech mędrców wobec Dzieciątka z Matką Boską na tle szopki. Pochodzi z Kolna koło Reszla, wykonana prawdopodobnie w warsztacie toruńskim.

BIBLIOGRAFIA: K. Wróblewska: Pokłon Trzech Króli, płaskorzeźba z Kolna Reszelskiego. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1966 nr 4 s. 513–524; te same autorki: Późnogotycka sztuka na Warmii, jw. s. 9–49; K. Dąbrowski: Dokumentacja fotograficzno-opisowa wykonana podczas konserwacji w 1967 roku, (Maszynopis w posiadaniu Konserwatora Diecezjalnego). IM. Borzyszkowski, jw. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 327).

55. Płaskorzeźba barokowa: Ostatnia Wieczerza z XVIII w.

Drewno złożone, o wymiarach: 70 × 27 cm, przedstawia Chrystusa siedzącego przy stole w otoczeniu dwunastu apostołów. Scena flankowana dwoma rzeźbionymi liśćmi akantu. Po konserwacji.  
(KBDW Inw. nr 328)

56. Płaskorzeźba późnogotycka: św. Piotr apostoł z XVI w.

Drewno polichromowane i złożone, przedstawiające świętego w pozycji siedzącej z kluczem i wstęgą, na której niegdyś był jeden z artykułów wyznania wiary. Wymiary: 56 × 22 cm. Przed konserwacją.  
(KBDW Inw. nr 329)

57. Portret neobarokowy biskupa Józefa Ambrożego Geritza (1842—1867), z połowy XIX w.

Olej, płótno w owalnej ramie, o wymiarach: 58 × 95 cm. Biskup w popiersiu ubrany w amarantową szatę, z krzyżem na ozdobnym łańcuchu i trzema medalami. Pochodzi z rezydencji biskupiej we Fromborku.  
(KBDW Inw. nr 401)

58. Portret barokowy biskupa Adama Stefana Grabowskiego z XVIII wieku.

Olej, płótno o wymiarach: 69 × 56 cm, niegdyś przewidziany do owalnej ramy. Biskup w popiersiu, w błękitnej szacie i jasnej peruce, na piersiach czerwony krzyż z białym orłem i medal. W lewej części ciemnego tła herb biskupa. Ślady XIX-wiecznej konserwacji.  
(KBDW Inw. nr 402)

## III. WARMIŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE HOSIANUM.

## 1. Plac Bema 2

## 59. Ołtarz główny barokowy z XVIII w.

Drewno rzeźbione o ciemnej polichromii, złożone i srebrzone, wymiary nastawy:  $214 \times 194$  cm, ze zwieńczeniem z innego zestawu. Nasadka tego ołtarza z barokowym obrazem św. Józefa trzymającego Dzieciątka Jezus, usytuowana osobno ze względu na małą wysokość pomieszczenia. Wymiary nasadki  $130 \times 160$  cm; krzyż wieńczący ma wysokość 25 cm. Niegdyś wysokość całości 370 cm. Pochodzi prawdopodobnie z kościoła św. Anny we Fromborku, zamienionego obecnie na magazyn.

(KBDW Inw. nr 549)

## 60. Krzyż barokowy procesyjny metalowy z XVII w.

Mosiądz srebrzony ze skromnym ornamentem, wysokość 228 cm, wizerunek 20 cm.

(KBDW Inw. nr 550)

## 61. Obraz barokowy św. Mateusza ewangelisty z XVII w.

Olej, płótno o wymiarach:  $78 \times 63$  cm. Po konserwacji dublowany i nowe krosna. Przedstawia apostoła jako starca pochylonego nad książką, z piórem w prawej dłoni. Obok anioł w postaci młodego mężczyzny, na tle dużego pierzastego skrzydła. Na głowę, twarz apostoła i księgę pada światło. Tło neutralne. Dobra szkoła włoska, może z kręgu Carravaglia lub braci Carraccich.

(KBDW Inw. nr 551)

## 62. Obraz barokowy św. Marka ewangelisty z XVII w.

Olej, płótno o wymiarach:  $78 \times 63$  cm. Po konserwacji dublowany i nowe krosna. Przedstawia apostoła pochylonego nad książką, obok której widoczna głowa lwa. Na głowę apostoła i księgę pada światło. Tło neutralne. Szkoła włoska, jak wyżej.

(KBDW Inw. nr 552)

## 63. Obraz barokowy św. Łukasza ewangelisty z XVII w.

Olej, płótno o wymiarach:  $78 \times 63$  cm. Po konserwacji dublowany i nowe krosna. Przedstawia apostoła piszącego ewangelię. Atrybut — głowa wołu. Światło, jak poprzednio.

(KBDW Inw. nr 553)

## 64. Obraz barokowy św. Jana ewangelisty z XVII w.

Olej, płótno o wymiarach:  $78 \times 63$  cm, po konserwacji dublowany i nowe krosna. Przedstawia apostoła z profilu w chwili otrzymania natchnienia. Atrybut — orzeł. Reszta, jak poprzednio. Wszystkie cztery obrazy stanowią komplet.

(KBDW Inw. nr 554)

## 65. Obraz barokowy Matki Boskiej z Dzieciątkiem wśród aniołów z XVIII w.

Olej, płótno dublowane po konserwacji, nowe krosna. Matka Boska w pozycji stojącej z koroną na głowie, depcze głowę węża oplatającego kulę ziemską. Wymiary obrazu:  $218 \times 139$  cm. U dołu po lewej herb, oraz litery S.B. Po bokach cztery postacie aniołów, z których jeden jest portretem.

(KBDW Inw. nr 555)

## 66. Obraz barokowy św. Rodziny z XVII w. w kształcie tonda.

Olej, płótno dublowane po konserwacji, o wymiarach: 170 × 145 cm. Obraz przedstawia Bosko-ludzki rodowód Chrystusa poprzez pionowe i poziome ujęcie postaci. W pionie: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Obok Chrystusa jako chłopca stoją: Najświętsza Maryja Panna, święty Józef, święta Anna i święty Joachim. Pochodzi ze Stoczek.

(KBDW Inw. nr 556)

## 67. Obraz barokowy św. Alojzego Gonzagi z XVIII w.

Technika mieszana z przewagą tempery na desce o wymiarach: 42 × 28,5 cm. Przedstawia świętego w popiersiu, wpatzonego w otwartą książkę, wspartą na odwróconej koronie i gałązce lilii.

(KBDW Inw. nr 557)

## 68. Obraz barokowy: Ucieczka do Egiptu z XVII w.

Olej, płótno o wymiarach: 100 × 77 cm, konserwowany, z herbem i sygnaturą fundatora.

(KBDW Inw. nr 600)

## 69. Obraz barokowy ludowy św. Anny Samotrzeciej z XVIII w.

Olej, płótno o wymiarach: 73 × 58,5 cm, bardzo zniszczone. Przedstawia siedzącą po lewej stronie św. Annę, trzymającą na kolanach Dzieciątka okryte częściowo czerwona draperią. Po prawej siedzi Maryja podająca Dzieciątka kosz z owocami.

(KBDW Inw. nr 558)

## 70. Obraz barokowy ludowy śś. Apostołów Szymona i Judy z XVIII wieku.

Technika mieszana, na płótnie o wymiarach: 57 × 48 cm, obraz zniszczony, z dużymi ubytkami w licu. Przedstawia dwóch świętych w postawie stojącej, jednego z maczugą, drugiego z piłą. W górnej części obrazu Imię „Jezus” w promienistej aureoli.

(KBDW Inw. nr 559)

## 71. Obraz eklektyczny św. Jozafata Kuncewicza z połowy XIX w.

Olej, płótno o wymiarach: 98 × 75,5 cm, przedstawia świętego w szatach liturgicznych arcybiskupich z paliuszem, jako błogosławionego. Do zakrwawionej głowy męczennika przyłożony topór. Na głowie duża tonsura, broda, na piersiach krzyż, w rękach pastorał i palma. Nad głową świętego dwóch aniołów podtrzymujących kosztowną mitrę i zielony wieniec z kwiatami. Obraz wymaga konserwacji.

(KBDW Inw. nr 560)

## 72. Portret renesansowy kardynała Stanisława Hozjusza z 2 poł. XVI wieku.

Olej na papierze przyklejonym do lnianego płótna o wymiarach: 175 × 85 cm. Obraz przedstawia dostojnika stojącego w biskupich szatach na tle zielonej kotary, trzymającego w dłoniach rękawiczki. Po prawej ręce kardynała kartusz herbowy. Obraz konserwowany w 1746 i 1962 roku.

BIBLIOGRAFIA: J. Obłak: Stosunek do nauki i sztuki biskupa Grabowskiego. Studia Warmińskie 1964 t. I s. 2 i 46 i przypisy 137 i 138; Dokumentacja techniczno-fotograficzna Pracowni Konserwatorskiej w Toruniu z 1962 roku. (Maszynopis w posiadaniu Konserwatora Diecezjalnego).

(KBDW Inw. nr 561)

## 73. Portret neobarokowy biskupa Ignacego Krasickiego z XIX w.

Kopia portretu wykonana około 1801 roku. Olej na płótnie o wymiarach: 78,5 × 63 cm, z obcięciami oryginalnymi marginesami. Przedstawia biskupa siedzącego w fotelu, w szarej pelerynce z amarantowym podbiciem, białej komży i siwej peruce. Konserwowany w 1961 roku.

BIBLIOGRAFIA: H. Grzesikowa: Dokumentacja techniczno-fotograficzna Pracowni Konserwatorskiej w Lublinie, 1961. (Maszynopis w posiadaniu Konserwatora Diecezjalnego). J. O b l a k: Materiały do działalności kulturalnej Ignacego Krasickiego. O stosunku do sztuki i zbiorach artystycznych. W: Studia Pomorskie pod red. M. Walickiego. T. II. Wrocław 1957 s. 401—431.  
(KBDW Inw. nr 562)

## 74. Portret barokowy biskupa Mikołaja Szyszkowskiego z XVII/XVIII wieku.

Olej na płótnie o wymiarach z ramą: 100 × 83 cm, w tym rama zabytkowa o szer. 17 cm. Dublowany po konserwacji i nowe krosna. Przedstawia biskupa w półpostaci stojącego przy stoliku, na którym leży książka i stoi krucyfik. Po prawej u góry herb biskupa M. Szyszkowskiego (1633—1643).

(KBDW Inw. nr 563)

## 75. Portret barokowy kardynała Michała Stefana Radziejowskiego z XVII/XVIII w.

Olej na płótnie o wymiarach: 98 × 81 cm, w zabytkowej ramie, dublowany po konserwacji. Pierwotnie przewidziany do owalnej ramy. Obraz przedstawia dostojnika (1679—1688) w półpostaci, na głowie czerwona piuska, ubranego w czerwoną pelerynkę i jasną koronkową komżę. Na piersiach ozdobny krzyż na podwójnym łańcuchu.

(KBDW Inw. nr 564)

## 76. Portret neobarokowy biskupa Adama Stefana Grabowskiego z XIX w.

Olej na płótnie w owalnej ramie o wymiarach: 107 × 81 cm, dublowany po konserwacji i nowe krosna. Biskup w półpostaci, siwej peruce i jasnej szacie. Na piersiach błękitna szarfa, na której medal w kształcie krzyża z koronowanym orłem, obok drugi medal. Tło neutralne. Reprodukowany: *Studia Warmińskie* 1964 t. I s. 8—9.

(KBDW Inw. nr 565)

## 77. Krucyfik gotycki z XIV w.

Drewno rzeźbione polichromowane o wymiarach: 200 × 150 cm, wysokość wizerunku 155 cm. Drzewo krzyża o skośnych ramionach, postać Chrystusa wydłużona, płaska. Na pochylonej głowie gruba cierniowa korona. Konserwowany w 1965 oraz w 1974 r. Pochodzi z Przemarka, parafii Pomorska Wieś.

(KBDW Inw. nr 569)

## 78. Krucyfik neobarokowy z XIX wieku sygnowany S.A.T.

Drewno polichromowane i złożone o wymiarach: 284 × 150 cm, wizerunek 150 cm. Postać Chrystusa pełna napięcia, oczy zamknięte, usta otwarte. Draperia perizonium ostro łamana, z prawego boku unosząca się, przewiązana sznurem. Konserwowany.

(KBDW Inw. nr 570)

## 79. Krucyfiks ludowy.

Drewno polichromowane o wymiarach:  $120 \times 68$  cm, wizerunek 68 cm. Wymaga konserwacji.

(KBDW Inw. nr 571)

## 80. Rzeźba późnogotycka św. Jana Chrzciciela z XV—XVI w.

Drewno polichromowane o wymiarach:  $120 \times 45$  cm, rzeźba drążona, przyścienna. Święty w pozycji stojącej, z księgą w lewej dłoni. Na księdze i częściowo na ramieniu świętego stoi baranek z krzyżem. Konserwowana. Pochodzi prawdopodobnie z nieistniejącego ołtarza kościoła św. Mikołaja w Elblągu.

(KBDW Inw. nr 572)

## 81. Rzeźba późnogotycka apostoła z początku XVI w.

Drewno polichromowane i złożone o wymiarach:  $58 \times 12$  cm. Rzeźba pełna, wolnostojąca.

(KBDW Inw. nr 573)

## 82. Rzeźba późnogotycka apostoła z początku XVI w. przyścienna.

Drewno polichromowane o wymiarach:  $54 \times 23$  cm, święty w pozycji siedzącej z banderolą i nieczytelnym napisem. Konserwowany.

(KBDW Inw. nr 574)

## 83. Rzeźba późnogotycka św. Piotra apostoła z początku XVI w.

Przyścienna. Drewno polichromowane o wymiarach:  $57 \times 24$  cm. Święty w postawie siedzącej, z banderolą na całej wysokości i atrybutem w postaci klucza.

(KBDW Inw. nr 575)

## 84. Rzeźba późnogotycka św. Piotra apostoła z początku XVI w.

Przyścienna. Drewno polichromowane złożone i srebrzone o wymiarach:  $71 \times 120$  cm. Święty w postawie stojącej z atrybutami: księgą i kluczem.

(KBDW Inw. nr 576)

## 85. Rzeźba późnogotycka świętej Doroty z początku XVI w.

Drewno polichromowane i złożone o wymiarach:  $62 \times 20 \times 8$  cm. Rzeźba pełna, przyścienna, przedstawiająca świętą w pozycji stojącej z koroną na głowie i koszem kwiatów w dłoniach. Pełne dworskiej elegancji przegięcie postaci.

(KBDW Inw. nr 577)

86. Rzeźby późnogotyckie z początku XVI w. — sześciu siedzących apostołów z banderolami.

Wymiary:  $73 \times 32$  cm. Drewno polichromowane i złożone, po konserwacji.

(KBDW Inw. nr 592)

## 87. Rzeźba późnobarokowa Matki Boskiej z Dzieciątkiem z XVIII w.

Drewno bez polichromii o wysokości ok. 100 cm. W pierwszym etapie konserwacji.

(KBDW Inw. nr 593)

## 88. Rzeźba ludowa św. Walentego z XVIII w.

Drewno niegdyś polichromowane, przed konserwacją.

(KBDW Inw. nr 601)



89. Rzeźba barokowa — dwa adorujące aniołki z XVIII w.

Drewno rzeźbione bez polichromii o wysokości ok. 30 cm. Przed konserwacją.  
(KBDW Inw. nr 602)

90. Rzeźba późnogotycka św. Katarzyny z początku XVI w.

Drewno polichromowane i złożone o wymiarach: 68 × 19 cm. Święta w pozycji stojącej z atrybutem. Po konserwacji. Reminiscencje stylu dworskiego z około 1500 roku. Konserwowana.

(KBDW Inw. nr 594)

91. Rzeźba późnogotycka św. Małgorzaty z początku XVI w.

Drewno polichromowane i złożone o wymiarach: 68 × 20 cm. Święta w pozycji stojącej z atrybutem. Po konserwacji. Reminiscencje stylu dworskiego. Konserwowana.

(KBDW Inw. nr 595)

92. Rzeźba późnogotycka św. Barbary z początku XVI w.

Drewno polichromowane i złożone o wymiarach: 68 × 20 cm. Święta w pozycji stojącej z atrybutem. Po konserwacji. Reminiscencje stylu dworskiego. Komplet z poprzednimi pozycjami.

(KBDW Inw. nr 596)

93. Krucyfiks neogotycki z XIX w.

Drewno rzeźbione polichromowane i złożone o wymiarach około 60 cm. Konserwowany.

(KBDW Inw. nr 597)

94. Krucyfiks neogotycki z XIX w.

Drewno bez polichromii o wysokości około 100 cm.

(KBDW Inw. nr 598)

95. Rzeźbiarska neogotycka grupa ukrzyżowania z początku XX w.

Drewno polichromowane o wymiarach krzyża: 120 × 60 cm. Rzeźby towarzyszące: Najświętsza Maria Panna i św. Jan o wysokości 45 cm.

(KBDW Inw. nr 576)

96. Płaskorzeźbiony herb kardynała Michała Stefana Radziejewskiego z 1841 r.

Drewno polichromowane w kształcie owalnego kartusza o wymiarach: 78 × 62 cm, otoczonego wieńcem dębowych liści. Pochodzi ze Stoczka.

(KBDW Inw. nr 579)

97. Monstrancja neobarokowa słoneczna z XIX w.

Metal srebrzony i złożony o wymiarach: 53 × 22 cm. Całość zwieńczona kulą z krzyżem.

(KBDW Inw. nr 582)

98. Kielich neogotycki z pateną z 1930 r.

Srebro złożone o wymiarach: wysokość 23,5 cm, Ø stopy 17 cm. Na czaszy emaliowany łaciński napis: *CALICEM SALUTARIS ACCIPIAM ET NOMEN DOMINI*

*INVOCABO.* (= Kielich zbawienia wezmę i będę wzywać imienia Pana). Na stopie grawerowane przedstawienia - w medallionach: Chrystus, Maryja i czterej ewangelistów. Po stopą grawerowany napis angielski: *PRAY FOR REV. J.P. RYAN DONOR A.D. 1930.* (= Módl się za Księdza J.P. Ryana ofiarodawcę w roku 1930). Made in Germany.

(KBDW Inw. nr 583)

### 99. Pacyfikał gotycki z 1541 r.

W kształcie krzyża łacińskiego, wykonany z miedzi złoczonej, zdobiony koralami, o wymiarach:  $71 \times 35$  cm, stopa:  $32 \times 23,5$  cm. Pod stopą łaciński napis: *CRUX ECCL[ES]IE COLLEGIATE GVTSTATEN[SIS] M.D.XLI.* (= Krzyż kościoła kolegiackiego w Dobrym Mieście 1541). Na sześciordziejnej stopie grawerowane przedstawienia Chrystusa cierpiącego i chwalebego, oraz św. Piotra, św. Pawła, św. Barbary i św. Katarzyny. Ornament gotycki: maswerki, kwiatony, żabki, pinakle.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków Sztuki ISPAN. [M. Borzyszkowski], jw. G. Dehio, E. Gall: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. München — Berlin 1952 s. 238. (KBDW Inw. nr 584)

### 100. Relikwiarz późnobarokowy św. Andrzeja Boboli z XVIII w.

W kształcie słonecznej monstrancji o wymiarach:  $29 \times 12$  cm,  $\emptyset$  słońca 16 cm. Srebro patynowane. Pochodzi z Braniewa. Ornament kompilowany.

(KBDW Inw. nr 585)

### 101. Relikwiarz późnobarokowy św. Stanisława Kostki z XVIII w.

W kształcie słonecznej monstrancji o wymiarach:  $29 \times 12$  cm,  $\emptyset$  słońca 16 cm. Srebro patynowane. Identyczny z poprzednim.

(KBDW Inw. nr 586)

### 102. Krzyż ołtarzowy barokowy z XVIII w.

Czarne drewno wprawione w okrągły cokolik wsparty na trzech toczonych kulach. Wysokość całości 56,5 cm. Wizerunek kuty w metalu o wysokości 15 cm.

(KBDW Inw. nr 587)

### 103. Konsola barokowa drewniana z XVII/XVIII w.

W formie półki ze złożonym ornamentem złożonym z dwóch symetrycznych liści winnej latorośli. Wymiary:  $42 \times 44 \times 29$  cm.

(KBDW Inw. nr 588)

### 104. Konsola barokowa drewniana z XVIII w.

W formie półki ze złożonym ornamentem złożonym ze splotów latorośli oraz kwiatów i owoców figi. Wymiary:  $29 \times 49 \times 24$  cm.

(KBDW Inw. nr 589)

### 105. Grafika barokowa — osiem rycin miedziorytniczych z XVIII w.

O wymiarach:  $40 \times 34$  cm, przedstawiających ustanowienie Kościoła i siedem Sakramentów świętych według rysunków Novelli'ego, odbite w pracowni Picarta.

(KBDW Inw. nr 590)

### 106. Grafika neogotycka niemiecka z początku XX w.

W formie karty o wymiarach:  $47 \times 37$  cm, na której wśród fantastycznego orna-

mentu architektoniczno-roślinnego, rysunki głównych sanktuariów Warmii z podpisami w języku niemieckim.

(KBDW Inw. nr 591)

### 107. Kielich neobarokowy z pateną z XIX/XX w.

Srebro złoczone, emalie i kamienie. Wysokość 28 cm, Ø stopy 15 cm, Ø czaszy 11 cm, Ø pateny 18 cm. Ornament eklektyczny. W plakietkach przedstawienia: Chrystusa i aniołów, oraz świętych: Katarzyny, Jadwigi, Jana Ewangelisty i Jana Chrzęściciela. Na stopie grawerowany napis: *CAROLE DE DITTERSDORF. VIR PIE! HOC IN SACRATO CHARITATIS SIGNO REPOSITA EST LACHRIMA QUA GRATUS SILESIAE CLERUS TE PERPETUE COLET.* (= Karolu z Dittersdorfu! Pobożny mężu! W tym poświęconym znaku miłości złożona jest łza, którą wdzięczne duchowieństwo Śląska zawsze będzie cię czciło).

(KBDW Inw. nr 599)

## 2. Ul. Kopernika 47

### 108. Ołtarz gotycki z początku XVI w. (do 1510).

W formie dwóch skrzydeł o wymiarach: 115 × 96,5 cm, po konserwacji. Drewno rzeźbione, polichromowane i złoczone, ze scenami rzeźbiarskimi: Narodzenia Chrystusa i Koronacji Matki Boskiej. Ornament częściowo zrekonstruowany. Ołtarz pochodzi z Elbląga.

(KBDW Inw. nr 645)

### 109. Krucyfiks barokowy ludowy z XVII w.

Zabytek stanowi tylko Pasja. Drewno polichromowane, wtórnie przemalowane o wysokości 73 cm, przed konserwacją.

(KBDW Inw. nr 646)

### 110. Rzeźba późnogotycka św. Bartłomieja apostoła z XVI w.

Drewno niegdyś polichromowane o wymiarach: 73 × 20 cm, przedstawiające świętego w pozycji stojącej ze znacznym przegięciem w prawo, trzymającego w lewej ręce nóż. Po konserwacji.

(KBDW Inw. nr 647)

### 111. Rzeźba późnogotycka św. Szymona apostoła z XVI w.

Przyścienna. Drewno polichromowane o wymiarach: 73 × 32 cm, przedstawia świętego w pozycji siedzącej, trzymającego w rękach piłę i banderolę, na której jeden z artykułów wyznania wiary w języku niemieckim: *SIMON — ICH GLAUBE EINE VERGEBUNG DER SÜNDEN.* (= Wierzę w grzechów odpuszczenie). Rzeźba pochodzi z Książnika koło Morąga. Po konserwacji.

(KBDW Inw. nr 648)

### 112. Rzeźba późnogotycka św. Jakuba Młodszego z XVI w.

Przyścienna. Drewno polichromowane wtórnie przemalowane o wymiarach: 72 × 32 cm. Przedstawia świętego apostoła w pozycji siedzącej z atrybutem i banderolą na której jeden z artykułów wyznania wiary: *JACOBUS DER KLEINE — ICH GLAUBE EINE HEILIGE CHRISTLISCHE KIRCHE, DIE GEMEINE HEILIGEN.* (= Wierzę w święty Chrystusowy Kościół, świętych obcowanie). Rzeźba pochodzi z Książnika koło Morąga. Przed konserwacją.

(KBDW Inw. nr 649)

## 113. Rzeźba późnogotycka św. Macieja apostoła z XV w.

Przyścienna. Drewno polichromowane wtórnie przemalowane o wymiarach:  $73 \times 34$  cm. Przedstawia świętego w pozycji siedzącej z atrybutem (topór) i banderolą na której napis: *MATHIAS — UND DAS EWIGES LEBEN.* (= i (wierzę) w żywot wieczny). Rzeźba pochodzi z Książnika koło Morąga. Przed konserwacją. (KBDW Inw. nr 650)

## 114. Rzeźba późnogotycka św. Jana ewangelisty z XVI w.

Przyścienna. Drewno polichromowane i złocone o wymiarach:  $73 \times 33$  cm. Przedstawia świętego apostoła w pozycji siedzącej z kielichem i banderolą. Po konserwacji.

(KBDW Inw. nr 651)

## 115. Rzeźba późnogotycka św. Andrzeja apostoła z XVI w.

Przyścienna. Drewno polichromowane i złocone o wymiarach:  $73 \times 35$  cm. Przedstawia świętego w pozycji siedzącej z atrybutem (*crux decusata*) i banderolą. Po konserwacji.

(KBDW Inw. nr 652)

## 116. Rzeźba późnogotycka apostoła z XVI w.

Drewno polichromowane i złocone o wymiarach:  $73 \times 34$  cm. Po konserwacji.

(KBDW Inw. nr 653)

## 117. Rzeźby neogotyckie (dwie) z początku XX w.

Drewno polichromowane i złocone o wysokości 50 cm. Prawdopodobnie św. Wojciech i św. Notburga.

(KBDW Inw. nr 654)

## 118. Kielich barokowy z 1619 r.

Niegdyś z pateną. Srebro złocone o wymiarach: wysokość 24,3 cm,  $\emptyset$  stopy 14,5 cm,  $\emptyset$  czaszy 10 cm. Ornament wczesnobarokowy z reminiscencjami gotycko-renesansowymi. Pod stopą grawerowany napis: *URBANUS IOST DECANUS CANONICUS GUDSTADIEN[SIS] FUNDATOR BENEFICII IN ECCL[ES]IA ET CAPELLA S: ANNAE WORMDITEN: EO CALICEM HUNC DONAT A° 1619 DIE 14 SEPTEMBRIS.* (= Urban Jost kanonik dobromiejski, fundator beneficjum w kościele i kaplicy św. Anny w Ornećcu, ten kielich ofiarował roku 1619 dnia 14 września). Obok herbu litery: V.I.C.G.

(KBDW Inw. nr 655)

## 119. Puszka eklektyczna z XIX w.

Mosiądz złocony i srebrzony o wymiarach: wysokość z przykryciem 37 cm,  $\emptyset$  stopy 15,5 cm,  $\emptyset$  czaszy 12,5 cm, ze znakiem złotniczym PZ.

(KBDW Inw. nr 656)

## 120. Relikwiarz barokowy z XVII w. z uzupełnieniami z XIX w.

Srebro złocone w kształcie słonecznej monstransji o wymiarach: 39,5 cm, stopa:  $16 \times 13$ , słońce:  $18,5 \times 15,5$  cm, z relikwiami dziesięciu świętych kobiet: Scholastyki, Gertrudy, Juliany Falkonieri, Marii Magdaleny de Pazzis, Klary, Pulcherii, Heleny, Marty, Brygidy i Joanny de Chantal, umieszczonymi lub weryfikowanymi przez biskupa A.S. Hattena (1838—1841), o czym świadczy podłużna pieczęć z herbem.

(KBDW Inw. nr 657)

BEWEGLICHE KUNSTALTERTÜMER IM BISCHOF'S- UND ORDINARIATSHAUS  
UND ERMÄNDISCHEN PRIESTERSEMINAR IN OLSZTYN (ALLENSTEIN)  
NACH DEM STAND VON 1974

ZUM INVENTAR DER SAKRALEN KUNST DER DIÖZESE ERMLAND (WARMIA)

ZUSAMMENFASSUNG

Der zweite Teil des Inventars der beweglichen Denkmäler sakraler Kunst umfasst Gegenstände, die sich im Jahre 1974 in Olsztyn (Allenstein) befanden und aktuell Eigentum der Kirche sind. Diese im Bischofshause (früherem Pfarrhause des Archipresbyters), in der bischöflichen Kurie und im Ermländischen Priesterseminar *Hosiannum* untergebrachten Objekte wurden nach dem zweiten Weltkriege durch die Kirchenbehörde gesammelt, um sie vor Vernichtung zu sichern. Sie stammen vorwiegend von nicht mehr erhaltenen Altären und Kirchen der Diözese. Unter diesen Gegenständen befinden sich keine, die mit der Geschichte der Stadt in Zusammenhang stehen, weil Olsztyn bis 1945 kein kirchliches Verwaltungszentrum und auch kein Kunstzentrum bildete. Ausserdem wurde Olsztyn mehrmals durch Kriege und Feuersbrünste heimgesucht.

Von den 120 beschriebenen Objekten gehören 37 der Gotik, 5 der Renaissance, 51 dem Barock, 24 der Neogotik, dem Neobarock und dem Eklektizismus sowie 3 der Volkskunst an. Diese Objekte bilden, was den künstlerischen Wert und die Provenienz anbelangt, eine sehr differenzierte Sammlung. Die Mehrzahl von ihnen bedarf noch einer eingehenden Erforschung und Bearbeitung, obwohl einige von ihnen schon eine reiche Literatur besitzen. Es befinden sich darunter auch solche, die man als Revelation bezeichnen könnte. Dank der Fürsorge der Bischöfe werden diese Gegenstände einer sorgfältigen Konservierung unterzogen. Einige werden schon beim Gottesdienst in Kirchen der Diözese gebraucht, die wieder aufgebaut werden.



## GABRIEL LE BRAS — ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Urodził się 23.VII.1891 r. w Paimpol (Bretania — Francja). Studia humanistyczne (historia) i prawnicze odbył na uniwersytetach w Rennes i w Paryżu. Głównymi jego mistrzami byli: E. Jordan i H. Sée (historia) oraz P. Fournier i R. Génestal (prawo). W 1920 r. uzyskał stopień doktora nauk ekonomicznych; zaś w 1922 r. uzyskał doktorat w zakresie nauk prawnych oraz agregację (*agrégation*) na Wydziale Prawa w Paryżu. W latach 1923—1929 był profesorem na Wydziale Prawa i w Instytucie Prawa Kanonicznego w Strasburgu. Od 1931 r. był profesorem na Wydziale Prawa w Paryżu (prawo rzymskie w Średniowieczu). Od 1931 r. był dyrektorem badań historycznych nad prawem kanonicznym w Ecole pratique des Hautes Etudes. W latach 1940—1950 był prezesem V sekcji w tej Szkole; w 1946 r. został dyrektorem badań socjologiczno-religijnych w VI sekcji tej Szkoły. W 1947 r. otrzymał nominację na stanowisko doradcy technicznego w Ministerstwie Spraw Zagranicznych. W 1948 r. objął stanowisko profesora w Ecole nationale des sciences politiques. Od 1958 r. był profesorem socjologii religii w Sorbonie. W latach 1957—1962 sprawował funkcję dziekana na Wydziale Prawa w Paryżu. Le Bras był członkiem wielu akademii francuskich i międzynarodowych. Został także powołany na członka Institut de France. Otrzymał tytuł doktora *honoris causa* w kilku uniwersytetach, m.in. w Louvain i w Liège. Zmarł 19 II 1970 r. w Paryżu.

Le Bras, jak się wyraża F. Houtart, był postacią o „niezwykłej żywotności”, umiał połączyć erudycję i naukę z nadzwyczajną prostotą. Obcował często z wybitnymi osobistościami życia politycznego, religijnego i naukowego, a mimo to znajdował czas na bezpośrednie i przyjazne kontakty z młodymi badaczami, studentami i z „szarymi” ludźmi. Będąc w 1958 r. gościem KUL sam się wyraził, że „w oznaczonej godzinie przyjmuje w Paryżu codziennie wszystkich, którzy chcą się z nim widzieć i porozmawiać”<sup>1</sup>. Jeśli słowo „eklektyzm” nie miało pejoratywnego odcienia, to można by je odnieść właśnie do Le Bras. Będąc prawnikiem, historykiem, socjologiem, dyplomata, doradcą politycznym, pisarzem, a w pewnych chwilach nawet poetą i muzykiem, uprawiał wszystkie te dziedziny

<sup>1</sup> J. Kłoczowski: Profesor Gabriel Le Bras na KUL. *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1959) nr 1 s. 117—121.

wiedzy, działania i sztuki w sposób kompetentny i ścisły. Można powiedzieć, że w wielu dziedzinach zapoczątkował szkołę lub kierunek badań. Trzeba także dodać, że Le Bras był człowiekiem świeckim odznaczającym się wiarą dyskretną, ale głęboką.

Spośród wszystkich dziedzin stonujących przedmiot zainteresowań Le Bras, na uwagę zasługuje szczególnie socjologia religii. W tej właśnie dziedzinie zasługi Le Bras są wyjątkowe. Bez przesady można stwierdzić, że jego twórczość i działalność zapoczątkowała nową erę rozwoju socjologii religii, zarówno w zakresie teorii i metod, jak i w zakresie badań empirycznych. Le Bras nawiązał do francuskiej tradycji socjologicznej, ale jednocześnie wniósł w nią trwały i oryginalny wkład. Inspirowany przez E. Durkheima, M. Maussa i C. Bouglé, Le Bras w 1931 r. rozpoczęła długofalowe badania w archiwach parafii wiejskich, „by — jak pisze — dojść do historycznego wyjaśnienia stanu katolicyzmu w różnych rejonach Francji”<sup>2</sup>. Owoce tych poszukiwań jest wydana później rozprawa *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (Paris, T. I 1942, T. II 1945) oraz opracowana przy współudziale F. Boularda *Carte religieuse de la France rurale* (1947). Ta ostatnia została opublikowana w aneksie rozprawy F. Boularda *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* (Paris 1954).

W pierwszym okresie badań Le Bras koncentrował się głównie na praktykach religijnych traktując je jako „znaki najbardziej widzialne, mierzalne i dające się ująć statystycznie”<sup>3</sup>. Jako prawnik i historyk Kościoła interesował się bowiem stopniem realizacji podstawowych przykazań kościelnych — uczestnictwa w niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii św. (*dominicales* i *paschantes*). Badania te okazały się bardzo owocne, zwłaszcza dla duszpasterstwa francuskiego. Przyczyniły się do zapoczątkowania szeregu studiów związanych z tzw. „socjologią kościelności” względnie „socjologią religijną”, przynoszącą bezpośrednie korzyści podejmowanym inicjatywom odnowy metod duszpasterskich. Przyjmując za punkt wyjścia model religijności instytucjonalnej, Le Bras, podejmował próby ustalenia różnych stopni konformizmu, a ściślej, stopni odejścia od Kościoła (dechryścianizacji) lub odwrotnie, stopni zaangażowania w życie Kościoła (żywności kościelnej). Le Bras pozyskał sobie wielu uczniów i zwolenników. Można stwierdzić, że w krótkim czasie nadał kierunek ogromnej masie badań, zresztą o bardzo nierównej wartości. W ciągu 15 lat od wydania wspomnianej wyżej rozprawy, inspirowane przez Le Bras badania socjo-religijne, faktycznie objęły całą Francję. Pod wpływem bezpośredniej lub pośredniej inspiracji Le Bras znaleźli się socjologowie niemal wszystkich krajów świata. Badaniami zainteresowali się nie tylko katolicy, ale także innowiercy i niewierzący. Dzięki Le Bras, socjologia religii niedoczekana dawniej w sferach Kościoła katolickiego, znalazła pełne uznanie i akceptację.

Jakkolwiek Le Bras początkowo eksponował tylko jeden z „wymiarów” religijności kościelnej, mianowicie praktyki religijne, to jednak samo pojęcie tej religijności rozumiał szeroko. Pisze on mianowicie, że „przez życie religijne rozumiemy zaangażowanie umysłu, przyporządkowanie postępowania i hold publiczny wobec boskiego Bytu. Dla katolika jest to: wiara w dogmaty, wypełnianie cnót, praktyka sakramentalna i kultowa. Wiara, obyczaje, praktyki są więc istotne: bez tej trylogii nie ma prawdziwego katolicyzmu”<sup>4</sup>. W konsekwencji

<sup>2</sup> G. Le Bras: *Statistique et histoire religieuse. Revue d'Histoire de l'Eglise de France*. Paris 1931 s. 425.

<sup>3</sup> Tenże: *Mesure de la vitalité du catholicisme en France. Cahiers internationaux de Sociologie*. Paris 1950 s. 36.

<sup>4</sup> Tenże: *Etudes de sociologie religieuse, T. II*. Paris 1956 s. 615.



uważa on, że należy badać nie tylko „żywność kościelną”, ale także „żywność chrześcijańską”, znajdującą wyraz w codziennym życiu chrześcijanina. Obydwa te aspekty żywności Le Bras traktuje łącznie jako „żywność religijną”<sup>2</sup>. W programie badań sformułowanym po 1945 r., Le Bras koncentruje się już na całokształcie przejawów żywności religijnej współczesnego katolicyzmu francuskiego. Oprócz stanu praktyk religijnych, zwłaszcza w miastach francuskich oraz czynników różnicujących poziom żywności kościelnej (cechy społeczno-demograficzne, struktura zawodowa i warstwowa, czynniki morfologiczne, typ środowiska społecznego), Le Bras interesuje się typologią zachowań i grup religijnych oraz analizą treści i rytów religijnych (dogmatów, liturgii i prawa kanonicznego). Jego rozprawy w tym zakresie rozsiane po różnych czasopismach zebrali w latach 1953—1954 jego uczniowie, mianowicie H. Desroche i J. Turlan, przygotowując do druku obszerną monografię *Etudes de sociologie religieuse* (Paris, T. I 1955, T. II 1956).

Le Bras interesował się nie tylko stanem i uwarunkowaniami katolicyzmu francuskiego. W toku rozwijanych studiów, w mniejszym lub większym stopniu, zwracał uwagę zawsze na inne religie i wyznania chrześcijańskie. Początkowo podejmował próby analiz porównawczych stanu katolicyzmu w różnych krajach, później rozciągał swoje analizy na wielkie religie świata, a także na zjawisko ateizmu. W duchu szeroko i wszechstronnie sformułowanej koncepcji badawczych oddziaływał na swoich uczniów, których szeregi ciągle wzrastały wśród duchowieństwa, jak i wśród świeckich. Czterech z nich, mianowicie H. Desroche, F. Isambert, E. Poulat i J. Maitre z inspiracji i pod kierunkiem Le Bras utworzyli w 1954 r. *Groupe de Sociologie des Religions*, która podjęła zbiorowy wysiłek badawczy koncentrując się z jednej strony na inwentaryzacji bibliograficznej prac z zakresu socjologii religii, z drugiej zaś na studiach socjologiczno-religijnych. Grupa ta ma ściśle naukowy charakter. Celem jej jest nie tylko podejmowanie badań socjograficznych nad katolicyzmem i innymi religiami, ale także studia o charakterze teoretycznym i metodologicznym. Począwszy od 1956 r. wydaje ona pod przewodnictwem Le Bras półrocznik *Archives de Sociologie des Religions*. Wkład jej w rozwój światowej socjologii religii omawia nr 28 (lipiec — grudzień 1968) tego czasopisma.

Mimo koncentracji wysiłków po 1945 r. na badaniach aktualnego stanu katolicyzmu, wyznań i sekt chrześcijańskich oraz religii światowych, Le Bras ciągle powraca do badań historycznych. Owocem ich jest m.in. *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale* (Paris, T. 1959, T. II 1964). Być może, te właśnie studia nad przeszłością i stanem współczesnym chrześcijaństwa skłoniły Le Bras do opublikowania artykułu pod znamienym tytułem: *Déchristianisation: mot fallacieux* (*Social Compass* 10 (1963), s. 445—452), w którym wykazuje, że nie można z prowadzonych współcześnie badań nad religijnością wyciągnąć zbyt pochopnych wniosków o dechrystianizacji różnych społeczeństw. Chcąc mówić o dechrystianizacji, należy wcześniej wykazać, że dane społeczeństwo zostało dawniej schryścianizowane.

Omówione wyżej prace Le Bras nie wyczerpują całego wachlarza jego twórczości. W sumie napisał on około 100 artykułów naukowych oraz kilkaset sprawozdań i komunikatów z badań. Tutaj zwrócono uwagę tylko na ważniejsze prace

<sup>2</sup> Tamże, s. 562.

książkowe tego autora z zakresu socjologii religii. Biorąc pod uwagę życie i twórczość Le Bras, słusznie nazwano go „ojcem współczesnej socjologii religii”<sup>6</sup>.

GABRIEL LE BRAS — SA VIE ET SES OEUVRES (1891—1970)

RÉSUMÉ

Pour commémorer la mort de Gabriel Le Bras, père de la sociologie contemporaine de la religion, qui par ses ouvrages a aussi agi sur les recherches sociologiques en Pologne, l'auteur lui a consacré cet hommage. Il a d'abord présenté sa vie et sa carrière scientifique, sociale et politique. Il a caractérisé sa personnalité si ouverte aux problèmes du monde contemporain. Ensuite il a analysé ses ouvrages historiques et sociologiques, centrés sur la vie religieuse. Il a aussi montré ses travaux relatifs aux autres religions et confessions. Pour ces dernières études, Gabriel Le Bras a fondé le Groupe de Sociologie des Religions et le périodique *Archives de Sociologie des Religions*. Il a publié environ cent articles scientifiques et plusieurs centaines de comptes rendus et communications.

<sup>6</sup> Z prac o Le Bras autorowi artykułu były dostępne następujące: H. Desroche: Domaines et méthodes de la sociologie religieuse dans l'oeuvre de G. Le Bras, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 34 (1954) s. 128—153; K. Gémes: Das Gebiet und die Methoden der Religionssoziologie nach G. Le Bras, Rom 1955; Le Bras, Gabriel: Internationales Soziologen Lexikon, Hrsg. von Dr. W. Bernsdorf, Stuttgart 1959 s. 300; J. Majka: Socjologia religii w ujęciu prof. Le Bras a socjologia duszpasterska, *Zeszyty Naukowe KUL* 3 (1960) nr 1 s. 91—108; G. Le Bras: *Social Compass* 10 (1963) s. 543—544; F. Houtart: Hommage à Gabriel Le Bras, *Social Compass* 16 (1969) s. 434; Le Bras (Gabriel), Dictionnaire de sociologie, Larousse, Paris 1973 s. 156.

## TWÓRCZE WYKORZYSTANIE WOLNEGO CZASU

W dniach od 27 do 29 grudnia 1973 r. odbyło się w Wiedniu sympozjum pastoralne (*Weihnachts-Seelsorgetagung*) na temat: „Twórcze wykorzystanie czasu wolnego” (*Schöpferische Freizeit*).

Sympozjum zgromadziło około 300 osób w większości duchownych z krajów Europy Zachodniej: Austrii, Niemiec Zachodnich, Holandii, Szwajcarii. W tym roku dość licznie reprezentowane były kraje Europy Wschodniej. Z Polski wzięło udział około 15 osób. Wśród nich obecni byli m. in. ks. bp J. Rozwadowski, ordynariusz łódzki, ks. bp W. Miziołek, sufragan warszawski, ks. rektor F. Macharski z Krakowa, ks. prof. W. Piwowski z KUL, ks. prof. R. Rak z Katowic, ks. rektor prof. dr J. Majka z Wrocławia, ks. prof. dr I. Różycką z Krakowa oraz ks. T. Uszyński, rektor kościoła akademickiego św. Anny w Warszawie oraz autor niniejszego opracowania. W ostatnim dniu w obradach uczestniczył ks. kard. Franz König, arcybiskup Wiednia. Organizatorem sympozjum był Austriacki Instytut Pastoralny (*Osterreichisches Pastoralinstitut*). Zjazdowi przewodniczył prof. dr Wilhelm Zauner. Strona organizacyjna należała do dra Helmuta Erhartera, sekretarza Instytutu.

Zjazd miał charakter duszpasterski. Przeważała w nim aktualna problematyka interesująca duszpasterzy turystyczno-wczasowych.

Jak wspomniano, obrady skoncentrowały się wokół twórczego wykorzystania wolnego czasu. Zagadnienie rozpatrywano w trzech aspektach: teologiczno-biblijnym, socjologiczno-kulturowym i socjotechniczno-pastoralnym.

Od końca XV wieku pojawiają się w Europie Zachodniej prądy, które przyczyniły się do wyzwolenia pewnych procesów określanych obecnie jako sekularyzacja. Przez sekularyzację rozumiemy proces emanypacji czyli wyzwolenia się różnych dziedzin społeczeństwa spod wpływu Kościoła. Jedną z dziedzin, która najpóźniej wyzwoliła się spod wpływu Kościoła jest dziedzina wolnego czasu.

Dawniej Kościół organizował czas wolny między innymi przez praktyki religijne. Współcześnie, zwłaszcza w społeczeństwach zurbanizowanych, wytworzyła się nowa forma spędzania czasu wolnego o charakterze laickim. Na tym tle dojrzała inne niż dawniej pojęcie czasu wolnego. Dotychczas przez pojęcie „czas wolny” rozumiano się odpoczynek po pracy, wolność od pracy. Współcześnie kształtuje się inne pojęcie czasu wolnego, mianowicie czasu pojętego nie tylko jako odpoczynek

po pracy, ale czasu dającego warunki do pogłębienia intelektualnego, kulturalnego człowieka. Twórczy czas wolny stwarzający szerokie możliwości doskonalenia się człowieka jest dziełem nowej cywilizacji, rozwoju nauki i techniki, które oferują człowiekowi coraz więcej dni wolnych.

W założeniach sympozjum — *Seelsorgertagung* — było nicoddzielanie Boga od człowieka i nadnaturalnego od naturalnego wymiaru człowieka czyli z pojęciem wolnego czasu wiąże się integralną koncepcję człowieka.

Pytanie bowiem o wolny czas jest pytaniem o sens i cel człowieka. W jednostronnym ukierunkowaniu koncepcji człowieka na pracę i świadczenie, czym charakteryzuje się współczesne społeczeństwo konsumpcyjne, czas wolny i wypoczynek służą przede wszystkim dalszemu świadczeniu pracy i jako okres przeznaczony na sport, konsumpcję kulturalną, by jak najwięcej z nich korzystać. W integralnej koncepcji człowieka czas wolny służy obok koniecznej regeneracji sił do twórczego ukształtowania, do realizacji dążeń życiowych, do otwarcia się na innych ludzi a ostatecznie na Boga.

W następstwie techniczno-przemysłowego rozwoju i dzięki społecznym urządzeniom w krajach wysoko rozwiniętych właściwy czas pracy staje się coraz to krótszy, zaś czas wolny coraz dłuższy. Wielu ludzi nie jest w stanie sensownie przeżyć czas wolny. Oni zwykle ulegają przemocy społeczeństwa konsumpcyjnego, różnego rodzaju organizacjom rozrywkowym i środkiem masowego przekazu. Potrzebują więc oni pobudzenia, wprowadzenia i wskazania na sensowne zorganizowanie czasu wolnego. Potrzebują kogoś, kto by im otworzył oczy i uszy, by mogli na nowo dostrzec Boga i usłyszeć Jego głos. Człowiek otrzymuje od Boga dla siebie i swoich współbraci — innych ludzi, wewnętrzną wolność i siłę, by rozwijać wolne i godne człowieka życie.

Sympozjum przyjęło za punkt wyjścia w swoich rozważaniach społeczeństwo konsumpcyjne dzisiejszego świata przemysłowego. Patrzymy na nie z punktu pozytywnego, na jego możliwości nie zapominając na jego jednostronność i niebezpieczeństwa. Życie udoskonala się w rytmie aktualności i pasywności, świadczenia i wypoczynku, twórczości i bezczynności. Co winniśmy czynić aby nasze cielesne, duchowe i moralne zdrowie utrzymać i na nowo odzyskać? Jak powinna być kształtowana nasza przestrzeń życiowa? Jakie ramy czasu wolnego powinny być udostępnione? Jak dojdziemy do stylu, do twórczego rozwoju naszych sił i dążeń, jak dojdziemy do aktywnego uczestnictwa w kulturze i kształceniu się? Jak na nowo mamy się bawić i w nieoklamanej radości obchodzić święto? Jakie bodźce i impulsy może nam dać do tego Pismo św.? Jakie znaczenie ma czas wolny w integralnej koncepcji człowieka? Jak podchodzi do tego dzisiejsza teologia?

Z tego wszystkiego mają płynąć wnioski dla praktyki Kościoła. Szczególną rolę w tej wzrastającej ilości wolnego czasu odgrywa turystyka tygodniowa i urlopową, która nie tylko wchodzi w wiek wspólnot ruchu, ale także wpływa na życie wspólnot w wielkich miastach i w centrach przemysłowych.

Program sympozjum obejmował sesje plenarne oraz grupy dyskusyjne. Na sesjach plenarnych wygłoszono następujące referaty:

1. Dr Walter Suk z Linz: Społeczeństwo przemysłowe i świat pracy dzisiaj.
2. Prof. med. Hans Asperger z Wiednia: Czas wolny i zdrowie.
3. Prof. Dr Walter J. Hollenweger z Birmingham: Twórcze wykorzystanie czasu wolnego.
4. Prof. dr Alfons Deissler z Fryburga: Święto i świętowanie — biblijny czas wolny jako model na dziś.

5. Prof. dr Alfons Auer z Tübingen: Czas wolny jako sprawa wiary.

6. P. Roman Bleistein SJ z Monachium: Zadania pastoralne w zakresie czasu wolnego.

7. Bp Hans Joachim Schramm z Innsbrucka: Posługa kościelna wobec urlopowiczów i turystów.

Praca w grupach dyskusyjnych koncentrowała się wokół następujących problemów: 1. Uczłowieczenie świata pracy, 2. Czas wolny a zdrowie, 3. Przygotowanie liturgicznych uroczystości, świąt, 4. Społeczeństwo wolnego czasu, turystyki, 5. Święta biblijne — święta kościelne, 6. Chrześcijańska koncepcja człowieka, 7. Współdziałanie parafii w ukształtowaniu ram czasu wolnego, 8. Model duszpasterstwa kuracyjnego, 9. Możliwości duszpasterstwa kempingowego.

Referaty wygłoszone na sympozjum nie miały jednolitego charakteru. Jedne z nich koncentrowały się na zagadnieniach teoretycznych, inne zaś na praktycznych.

Wśród pierwszych należy wymienić referaty Suka, Hollenwegera, Deisslera i Auera.

Profesor Walter Suk z Linzu skoncentrował się w swym wystąpieniu na koncepcji społeczeństwa przemysłowego i świata pracy. Autor wykazał, że zagadnienie czasu wolnego związane jest z wyższym etapem rozwoju społeczeństwa przemysłowego. W jego ramach czas wolny emancypuje się jako osobna dziedzina. Stwarza to odrębne problemy dla ludzi świata pracy, którzy z jednej strony mają większe niż dawniej możliwości duchowego rozwoju, z drugiej zaś nie są jeszcze dostatecznie przygotowani do korzystania z nowych warunków, w jakich się znaleźli. Na tym tle autor postulował, by duszpasterstwo bardziej niż dotychczas zatroszczyło się o całego człowieka.

Drugi referat dotyczy problematyki teoretycznej związanej z wolnym czasem a został wygłoszony przez prof. Waltera Hollenwegera z Anglii. Autor uwzględnił różne aspekty wolnego czasu i to zarówno jego stronę pozytywną, jak i negatywną. Wśród pierwszych zaakcentował szerokie możliwości rozwoju człowieka pod każdym względem, wśród drugich wskazał na niebezpieczeństwa jednostronnego rozwoju człowieka.

Trzeci referat wygłosił prof. Alfons Deissler, które ukazał podstawy biblijne twórczego świętowania. W szczególności zwrócił uwagę na sens różnych świąt biblijnych i ich interpretację a tle zmienionych warunków.

Ostatni wreszcie referat prof. Alfonsa Auera z Tübingen, w którym została podkreślona koncepcja człowieka, akcentował związek tej koncepcji z pojęciem czasu wolnego oraz przedstawiał perspektywy rozwoju człowieka. Autor podkreśla z naciskiem, że nie wystarczy dzisiaj akcentować, kim jest człowiek i co ma robić, aby osiągnąć pełnię, ale należy położyć nacisk na motywację. Ubocznie autor zwrócił uwagę na nową interpretację III Przykazania Bożego: „Bóg daje czas wolny człowiekowi po to, by człowiek pogłębił sens własnego istnienia, zrozumiał swoje przeznaczenie i oddał czas wolny Bogu”.

Na tematy praktyczne mówili w czasie sympozjum: prof. dr med. Hans Asperger, P. Roman Bleistein oraz bp Hans Joachim Schramm.

W pierwszej prelekcji prof. Asperger wykazał, że czas wolny niewłaściwie wykorzystany prowadzi do naruszenia psychicznej równowagi człowieka, natomiast właściwe wykorzystanie czasu wolnego to troska o zdrowie psychiczne i moralne. W związku z tym autor położył nacisk na wypracowanie nowych metod duszpasterskich i wciągnięcie do apostołstwa ludzi świeckich.

Drugi i trzeci referat z tematów praktycznych mają szczególny rys pastoralny. R. Bleistein, redaktor pracy zbiorowej: *Tourismus pastoral — Situationen, Probleme,*

*Modelle*. Würzburg 1973, w swym referacie zwrócił uwagę na zadanie duszpasterskie związane z zagadnieniem wolnego czasu oraz wyakcentował potrzebę wspólnot życia religijnego i profetyczną funkcję religii. Chodziło mu zwłaszcza o integrację poprzez religię. Biskup Hans Joachim Schramm w swym wystąpieniu wskazał na różne formy duszpasterstwa urlopowiczów i turystów, a następnie podzielił się również własnymi doświadczeniami w tym zakresie.

Oprócz referatów prowadzona była praca w grupach dyskusyjnych, kierowana przez głównych referentów, która koncentrowała się wokół wyżej podanych zagadnień. Po referatach na sesjach plenarnych również dyskutowano, w ogólnym ujęciu na następujące problemy: 1. W duszpasterstwie należy brać pod uwagę całego człowieka, 2. Zjawisko przyspieszenia rozwoju winno być wszechstronne, a nie tylko jednostronne, 3. Rola modlitwy w pracy nad rozwojem pełnej osobowości człowieka, 4. Nie wolno oddzielać Boga od stworzenia.

Zjazd okazał się bardzo owocny. Uświadomił duszpasterzom z różnych krajów bogatą problematykę wolnego czasu. Problem ten jest związany z konkretnym etapem rozwoju danego kraju i wymaga dyskusji z uwzględnieniem specyfiki tego kraju i kontynuowania dyskusji na szczeblu krajowym.

## SCHÖPFERISCHE AUSNUTZUNG DER FREIZEIT

### ZUSAMMENFASSUNG

In der Zeit vom 27. bis 29. Dezember 1973 fand in Wien eine Weihnachtsseelsorgetagung zum Thema „Schöpferische Ausnutzung der Freizeit“ statt. An diesem Symposium nahmen annähernd 300 Personen teil, darunter 15 aus Polen. Der Veranstalter war das Oesterreichische Pastoral-Institut. Die Tagung hatte seelsorgeischen Charakter. Die schöpferische Freizeit, die ausgiebige Möglichkeiten einer inneren Vervollkommnung des Menschen bietet, ist das Werk der neuen Zivilisation. Im Programm des Symposium waren Plenarsitzungen und Beratungen in Diskussionsgruppen vorgesehen. In den ersteren wurden sieben Vorträge, in denen theoretische und praktische Fragen besprochen wurden, gehalten. In den letzteren wurden folgende Probleme behandelt: Freizeit und Gesundheit, das Modell eines touristischen Seelsorgers, die christliche Konzeption des Menschen und andere Fragen.

Das Symposium vergegenwärtigte den Seelsorgern, verschiedener Länder die reiche Problematik der Freizeit, die mit der konkreten Etappe der Entwicklung des betreffenden Landes verknüpft ist und die unter Berücksichtigung seines Spezifikums in dem betreffenden Lande diskutiert werden muss.

## ENCYKLOPEDIA KATOLICKA — NOWOCZESNE ŹRÓDŁO WIEDZY

*Encyklopedia Katolicka*. Praca zbiorowa pod redakcją Feliksa Gryglewicza, Romualda Łukaszyka, Zygmunta Sułowskiego. Tom I. Lublin 1973. Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Zapowiadany od kilku lat przez Katolicki Uniwersytet Lubelski i oczekiwany przez polskie społeczeństwo katolickie tom I *Encyklopedii Katolickiej* wreszcie ujrzał światło dzienne, opuszczając poznańską drukarnię *Pallottinum* w nakładzie 12 tysięcy egzemplarzy. Objętość tomu pokaźna: XVII stron informacji wprowadzających, 44 strony poświęcone objaśnieniom skrótów, 1312 kolumn druku zawierających 2400 haseł od „A i Ω” do „baptyści”, opracowanych przez 448 autorów wywodzących się z różnych ośrodków naukowych w Polsce.

Encyklopedia odgrywa poważną rolę w życiu społeczności cywilizowanych. Dostarcza ona bowiem w sposób usystematyzowany i szybki podstawowych wiadomości ze wszystkich lub z określonej gałęzi wiedzy. Wiadomości encyklopedyczne cieszą się dużym zaufaniem, gdyż opracowanie ich powierza się z zasady specjalistom, a więc naukowcom posiadającym odpowiednio wysoką wiedzę w danym zakresie.

Człowiek czasów dzisiejszych musi posiadać odpowiednio duży zasób wiadomości nie tylko praktycznych, ale i teoretycznych. W dzisiejszym życiu społecznym z góry zakłada się, że wszyscy posiadamy wiedzę zarówno specjalistyczną, potrzebną do wykonywania zawodu, jak i ogólną, która warunkuje postęp tegoż życia oraz wpływa na wszechstronny rozwój poszczególnych jednostek. Tymczasem na skutek ciągłego rozwoju nauk nie jesteśmy w stanie dokładnie objąć swoją pamięcią wszystkich zagadnień szczegółowych, nawet wchodzących w jeden zakres wiedzy. Wtedy przychodzi nam z pomocą encyklopedia, która jest podręcznym źródłem wiedzy. Zadaniem jej jest służyć na co dzień i wszystkim — uczyć i przypominać.

Pierwsza polska encyklopedia katolicka pt. *Encyklopedia Kościelna* zaczęła ukazywać się od roku 1873 staraniem ks. M. Nowodworskiego. Ostatni, tj. XXXIII jej tom ukazał się w 1933 r., po 20-letniej przerwie. W zasadzie była ona wzorowana na 13-tomowej encyklopedii niemieckiej H.J. Wetzera i B. Weltego pt. *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften* (Freiburg im Br. 1847—1860). Trzeba zaznaczyć, że *Encyklopedia Kościelna* zawierała wiele oryginalnych artykułów polskich, zwłaszcza z zakresu historii Kościoła w Polsce, które po dziś dzień nie straciły na swej wartości naukowej.

W latach 1904—1916 ukazywała się druga polska encyklopedia katolicka, 22-tomowa *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, oparta na nowszym wydaniu wyżej wspomnianej encyklopedii H.J. Wetzera i B. Weltego (Freiburg im Br. 1880—1903). Zawierała ona również oryginalne opracowania hasel około stu autorów polskich.

W Polsce międzywojennej ośrodki teologiczno-naukowe nie zdołały przygotować nowszej publikacji encyklopedycznej. Nie została też zrealizowana zapowiedź uzupełnienia *Podręcznej Encyklopedii Kościelnej*. Ukazał się jedynie ostatni tom wyżej wspomnianej *Encyklopedii Kościelnej*.

Po II wojnie światowej ukazało się w Polsce kilka katolickich encyklopedii i słowników specjalnych, a mianowicie: *Podkręczna Encyklopedia Biblijna* (t. I—II, Poznań 1960—1961), *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* (Poznań 1971), *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny* (t. I—II, Poznań 1971—1972) oraz *Słownik teologii biblijnej* (Poznań 1973).

Koncepcja *Encyklopedii Katolickiej* zrodziła się w środowisku lubelskim zaraz po zakończeniu II wojny światowej. Katolicki Uniwersytet Lubelski idąc po myśli wytycznych Episkopatu Polski zaplanował 24-tomową encyklopedię dla katolików, o charakterze uniwersalnym. Z czasem jednak z tego rodzaju koncepcji musiano zrezygnować. Na zmianę charakteru zaplanowanej encyklopedii znacznie wpłynęło ukazanie się *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej*. Zaplanowano z kolei 12-tomową *Encyklopedię Katolicką*, która objęłaby całość zagadnień dotyczących katolicyzmu, chrześcijaństwa i religii. Realizację tego planu szczęśliwie zapoczątkował tom I *Encyklopedii Katolickiej*. Zwłoka wydawnicza miała ten dobry skutek, że otrzymaliśmy nowoczesne źródło wiedzy religijnej.

Zarówno Redakcja *Encyklopedii Katolickiej* jak i autorzy poszczególnych opracowań przystępując do realizacji zaplanowanego dzieła mieli gotowe wzory. W ostatnich bowiem latach poza granicami Polski ukazało się wiele encyklopedii o charakterze katolickim. Należy tu wymienić przede wszystkim encyklopedię włoską pt. *Enciclopedia Cattolica* (t. I—XII, Rzym 1949—1954), holenderską pt. *De Katholieke Encyclopaedie* (t. I—XXV, Amsterdam 1949—1955), niemiecką pt. *Lexikon für Theologie und Kirche* (t. I—X, Freiburg im Br. 1957—1964, 2 wyd.), amerykańską pt. *New Catholic Encyclopedia* (t. I—XV, Washington 1967). Francuzi w 1948 r. zapoczątkowali edycję 10-tomowej encyklopedii pt. *Catholicisme hier, aujourd' hui, demain*. Ukazanie się encyklopedii zagranicznych o podobnym profilu nie pomniejszyło pracy Redakcji *Encyklopedii Katolickiej* i jej autorów, a tylko dało asumpt do lepszej organizacji pracy oraz wyzwoliło wyższe ambicje. Należy przyznać, że polska *Encyklopedia Katolicka* pod względem merytorycznym nie prezentuje się gorzej od podobnych encyklopedii zagranicznych.

*Encyklopedia Katolicka* zawiera podstawowe hasła dotyczące wszystkich dziedzin nauk kościelnych. Uprzywilejowane zostały zagadnienia teologiczne. Szeroko uwzględnione zostały działy biblijne oraz teologii historycznej, systematycznej, praktycznej, misyjnej i ekumenicznej. Uwzględniono obszerny dział powszechnej i polskiej historii Kościoła. Znajdujemy tu hasła dotyczące takich dziedzin jak prawo kanoniczne, filozofia, psychologia, nauki społeczne, religioznawstwo, muzyka i sztuka religijna, literatura polska i zagraniczna. Można też znaleźć wiele hasel z zakresu encyklopedii uniwersalnej, o ile posiadają aspekt religijno-kościelny.

W artykułach problemowych autorzy nie tylko poruszają zagadnienia zasadnicze, ale też ukazują przemiany zaszłe w Kościele i w naukach kościelnych po Soborze Watykańskim II, uwypuklając zarówno antropologiczny jak i ekumeniczny punkt widzenia. To właśnie w znacznej mierze wpłynęło na oryginalność *Encyklopedii Katolickiej*.



Bogaty jest dział biograficzny. Uwzględnione zostały postacie, które wniosły wkład do skarbcza kultury religijnej, nauk kościelnych oraz w szczególny sposób uczestniczyły w realizacji apostołskiego posłannictwa Kościoła bądź odegrały szczególną rolę w innych wspólnotach religijnych. Ukazani zostali też duchowni, którzy wzbogacili skarbiec kultury ogólnoludzkiej.

Szeroko zostały potraktowane problemy związane z tysiącletnim Kościołem i chrześcijaństwem polskim. Znajdujemy liczne biogramy postaci zasłużonych dla polskiej kultury lokalnej.

Wiele zagadnień opracowano w kontekście szerszym niż religijny. I słusznie, gdyż poznanie rzeczywistości jest pełniejsze, jeżeli odbywa się na płaszczyźnie wieloaspektowej. Tytuł publikacji: *Encyklopedia Katolicka* nie oznacza więc, że wszystkie opracowania mają charakter wyłącznie konfesyjny.

Większość haseł problemowych posiada krótkie naświetlenie historyczne, ze szczególnym uwzględnieniem stanu istniejącego w Polsce. Język opracowań w zasadzie posiada charakter popularnonaukowy. Ograniczenie do minimum terminologii ściśle specjalistycznej jest wynikiem założenia, że *Encyklopedia Katolicka* ma służyć jak najliczniejszemu gronu odbiorców, posiadających nie tylko wykształcenie wyższe.

Prawie każde z zamieszczonych haseł posiada literaturę przedmiotową. Nie stanowi ona wyczerpującego zestawu publikacji na dany temat, daje jednak możliwość szerszego zorientowania się w problematyce. Ze względów zrozumiałych opis bibliograficzny zawiera liczne skróty, które jednak łatwo rozwiązać dzięki zamieszczonemu na wstępie wykazowi skrótów. Dobrze byłoby, gdyby przyjęte tu zasady sporządzania skrótów stosowano w innych publikacjach polskich z zakresu nauk kościelnych.

Układ graficzny publikacji nie budzi zastrzeżeń. Druk jest bardzo staranny; nieliczne tylko kolumny, a raczej ich brzegi przeświecają po drugiej stronie na skutek nierównomiernego pokrywania się wierszy. Jakość papieru jest wysoka. Oprawa tomu, dokonana przez warszawską introligatornię *Znaki Czasu*, sprawia wrażenie masywnej.

Optymistycznie usposobiony czytelnik *Encyklopedii Katolickiej* może jednak doznać małego zawodu. Niektórych haseł, utrwalonych w naukach kościelnych, nie zamieszczono w publikacji, np.: a cappella, ad beneplacitum nostrum, „Ad gentes divinitus” (dekret Sob. Wat. II), adhortacja, Aegidius de Fuscarariis, aequitas canonica, aktuariusz, akt wynagrodzenia, akt żalu, „Apostolica sollicitudo” (Motu proprio Pawła VI), appositio manus, articuli iurati, artykuły dowodowe, atentat, audientia episcopalis, Auxilium Christianorum, baculum, Baldus de Ubaldis, banderia. Jest rzeczą zrozumiałą, że dobór haseł musi być ograniczony; ograniczenie to jednak powinno odbywać się kosztem haseł zbędnych i mniej aktualnych.

Tematyka warmińska jest przedmiotem głównie następujących haseł: Akademia Braniewska, Andrzej z Malborka, Archiwum Diecezji Warmińskiej, Arent Tobiasz i Baczewski Jan. Szkoda, że nie ma hasła poświęconego Anzelmowi, pierwszemu biskupowi warmińskiemu. Autorami niektórych haseł zamieszczonych w tomie I *Encyklopedii Katolickiej* są duchowni warmińscy — biskupi: Jan Obłąk i Julian Wojtkowski, oraz księża: Józef Łapot (†), Władysław Piwowarski, Edmund Przekop, Jerzy Sekulski, Alojzy Szorc, Romuald Waszkinel i Stanisław Zdanowicz.

Ukazanie się tomu I *Encyklopedii Katolickiej* jest wydarzeniem niewątpliwie wielkim w życiu Kościoła polskiego i polskiej nauki kościelnej. Będzie ona stanowiła poważny wkład do skarbcza kultury nie tylko katolickiej, ale i narodowej. Ukazanie się pierwszego jej tomu w Roku Nauki Polskiej ma swoją wymowę.

Należy spodziewać się, że posłuży ona katolikowi polskiemu do pogłębienia jego wiedzy i świadomości religijnej, wszystkim zaś ukaże bogactwo kultury katolickiej, a także główne założenia doktrynalne Kościoła oraz jego aktywność w dziedzinie podnoszenia kultury ogólnoludzkiej.

Całemu Zespołowi Redakcyjnemu *Encyklopedii Katolickiej* należą się wyrazy dużego uznania za jego pełną poświęcenia pracę nad przygotowaniem publikacji. Spodziewamy się, że następne tomy publikacji, dzięki dużej zapobiegliwości Zespołu, będą ukazywały się w zaplanowanych terminach.

Wydaje się, że byłoby rzeczą wielce pożyteczną, gdyby Redakcja *Encyklopedii Katolickiej* w przyszłości pomyślała o *Małej Encyklopedii Katolickiej*, na którą mogłyby się złożyć hasła problemowe wybrane z obecnie wychodzącej *Encyklopedii Katolickiej*. Jednotomowa publikacja mogłaby mieć większy nakład, a obniżona cena pozwoliłaby na nabycie jej przez szerszy krąg czytelników.

## LOGOS I ETHOS W SPORZE FILOZOFICZNYM

Zdzisław Kraszewski: *Metodologia filozofii. Logiczne aspekty ontologicznego sporu materializmu z idealizmem*. Warszawa 1972. Stron 136. PWN.

W czasach ogromnego rozwoju nauk szczegółowych, a zwłaszcza przyrodniczych, które w widoczny sposób wpływają na przeobrażenie wizji świata i życie praktyczne człowieka, często nie docenia się wartości filozofii, jej wkładu w tworzenie całokształtu ludzkiej wiedzy o świecie. Przyczyn tego stanu rzeczy wydaje się być wiele. Jedną z nich, zniechęcającą do zainteresowania się filozofią, jest wielość systemów znacznie różniących się osiąganymi wynikami. Powoduje to z kolei przeświadczenie o relatywności poznania filozoficznego, a wskutek tego o jego znikomej wartości. Przedstawiciele różnych kierunków filozoficznych obierając przedmiot badań, swoisty aspekt, w jakim ten przedmiot ujmują, przyjmując nie zawsze jasno uświadamiane założenia, posługując się odrębnymi metodami oraz formułując swoje wyniki w specyficznym, często mało komunikatywnym języku, tworzą systemy prawie hermetycznie zamknięte i niezbyt podatne na konfrontacje z innymi.

Nadzieję na wyjście z tego hermetyzmu rodzi podejmowanie wszelkich problemów na płaszczyźnie metodologicznej. Wydaje się bowiem, że czego nie może dokonać samo zestawianie wyników badań, w większym stopniu jest możliwe do zrealizowania na drodze porównywania i wartościowania metod, które doprowadziły do ich osiągnięcia. W tej sytuacji każda praca poruszająca problematykę z zakresu metodologii filozofii budzi zrozumiałe zainteresowanie. Jest ono tym większe, gdy w tak zakreślonych ramach porusza się wprost zagadnienie dyskusji międzysystemowej. Taki właśnie charakter ma książka Zdzisława Kraszewskiego, będąca przedmiotem niniejszych uwag.

Należy na wstępie zaznaczyć, że rola badań metodologicznych nie jest, niestety, powszechnie tak wysoko oceniana. Również autor omawianej książki już we wstępie, podając przyczyny współczesnych zainteresowań metodologicznych, jako jedną z trzech wymienia i tę negatywną: wyczerpywanie się problematyki przedmiotowej w poszczególnych naukach, brak nowych terenów badawczych i w związku z tym ucieczka do zagadnień metodologicznych<sup>1</sup>. Jednym z przykładów jest — według Kraszewskiego — matematyka. Egzemplifikacja ta wydaje się szczególnie niefortunna. Powszechnie wiadomo, że nie takie przyczyny wpłynęły na powstanie

<sup>1</sup> Z. Kraszewski, jw. s. 9—10.

metamatematyki. Monumentalne dzieło B. Russella i A.N. Whiteheada *Principia mathematica* nie było przejawem stagnacji w matematyce, braku inwencji w rozwijaniu jej zasadniczej problematyki, ale próbą, zresztą udaną, usunięcia antynomii tkwiących w jej podstawach. Nie warto jednak dłużej zatrzymywać się na tym jednym stwierdzeniu autora. Ostatecznie ważne są nie tyle deklaracje, ile konkretne poczynania. Faktem zaś jest to, że nowa pozycja książkowa wzbogaciła bibliografię z zakresu metodologii filozofii.

Poza przedmową i wstępem na jej treść składają się trzy rozdziały omawiające kolejno istotę rozumowań i różne rodzaje dowodzenia, logiczne aspekty sporu materializmu z idealizmem oraz analizę krytyczną założeń tzw. materializmu deklaratywnego. Omawiana praca zawiera również dwa aneksy zatytułowane: „Związki treściowe w obrębie zdań prostych i zdań złożonych” oraz „Związek sprzeczności a związek niezgodności pod względem prawdy i fałszu”. Pod względem merytorycznym można wyróżnić w niej dwie części. Pierwsza z nich ma charakter raczej podręcznikowy i w intencji autora ma spełniać rolę wprowadzenia do części drugiej, bardziej specjalistycznej, przedstawiającej logiczną analizę sporu materializmu z idealizmem. Książka przeznaczona jest dla studentów jako lektura uzupełniająca.

Przed omawiającym tak skonstruowaną pracę stoją więc dwa prawie odrębne zadania: ocenić walory dydaktyczne części zawierającej wiadomości podręcznikowe oraz zanalizować zasadność wywodów i prawomocność wniosków części drugiej.

Biorąc pod uwagę niewielką objętość pracy, zagadnienia zawarte w części wprowadzającej ograniczono do niezbędnych dla rozważań przeprowadzanych w partiach zasadniczych książki. Kraszewski rozróżnia na wstępie dwa sposoby stwierdzania prawdziwości zdań: empiryczny (bezpośredni) oraz empiryczno-rozumowy. Ten drugi dokonuje się przez ustalenie związków logicznych zachodzących między zdaniem weryfikowanym bezpośrednio przez doświadczenie a interesującym innym zdaniem, wobec którego takiej weryfikacji bezpośredniej zastosować nie można. Ogólnie przyjęte jest w logice rozróżnienie związków prawdziwościowych między wyrażeniami zdaniowymi, gdy uwzględnia się jedynie wartość logiczną tych wyrażań (prawdy albo fałszu) oraz związków treściowych występujących między poszczególnymi zdaniami. Autor *Metodologii filozofii* zaznacza, że chodzi w tym przypadku o związki prawdziwościowe, ale jednocześnie akcentuje związek tych zdań z faktami, które one opisują. Ustala więc odpowiednie paralele: współprawdziwość dwóch zdań (konjunkcja) — współzajście dwóch faktów, niewspółprawdziwość dwóch zdań (dysjunkcja) — niewspółzajście dwóch faktów, współfałszywość dwóch zdań (binegacja) — współniezajście dwóch faktów, związek niezgodności dwóch zdań pod względem prawdy i fałszu — wykluczanie się dwóch faktów itd.<sup>2</sup> Faktycznie logiczne związki międzyzdaniowe sprowadzone są więc do związków treściowych. Wyczuwa się w tym godną uwagi intencję autora „uprządkowania” logiki, która często okazuje się zbyt „formalna” w zastosowaniach w nauce i życiu praktycznym, ale uzyskane w ten sposób raczej mierne efekty nie rekompensują szkód w postaci chaosu, jaki wytwarza się w niezbyt wyrobionym logicznie czytelniku. Ponadto nie wiadomo, na jakiej zasadzie Kraszewski wyklucza związek logicznej sprzeczności zdań spośród związków prawdziwościowych<sup>3</sup>.

Interesującą sprawą jest proponowana przez Kraszewskiego klasyfikacja rozumowań. Wyróżnia on rozumowania właściwe (pełne, zakończone), czyste (niepełne)

<sup>2</sup> Tamże, s. 17—20.

<sup>3</sup> Tamże.

oraz antynominalne (odrzucające). Pierwsze z nich, dzielące się z kolei na wnioskowania, dowody wprost i dowody nie wprost, charakteryzują się tym, że w efekcie posługiwania się nimi dochodzi się do ustalenia wartości logicznej określonego zdania. Staje się to możliwe pod warunkiem uprzedniego określenia wartości logicznej przesłanek — zdań będących punktem wyjścia w tych rozumowaniach. Rozumowania czyste natomiast pozwalają jedynie ustalić związki logiczne między poszczególnymi występującymi w nich zdaniami. Tego rodzaju rozumowania nie pozwalają zaś na ustalenie wartości logicznej żadnego zdania, wszak przesłanki w nich są tylko zakładane. Różnica między tymi dwoma rodzajami rozumowań jest wyraźna i autor zadaje sobie nadmierny trud przekonywania o jej istnieniu. Sam podział powyższy nie jest czymś nowym<sup>4</sup>. Nowa jest tylko terminologia. Czy uzasadnione jest jej wprowadzanie — to już inne zagadnienie.

Na osobną uwagę zasługuje trzeci spośród wyróżnionych przez Kraszewskiego rodzaj rozumowań — tzw. rozumowania antynominalne<sup>5</sup>. W przeciwieństwie do dwóch omówionych już rodzajów rozumowań, w których wykorzystuje się związki logiczne zachodzące między zdaniami, rozumowania antynominalne mają służyć do wykazywania niezdaniowego charakteru pewnych wypowiedzi, dyskwalifikowania ich jako zdań w sensie logicznym. Konstrukcja takich rozumowań przedstawiać się ma następująco: Jeśli dla pewnej wypowiedzi zdoła się dobrać parę takich zdań sprzecznych, że będzie ona pozostawała z każdym z nich w związku niezgodności pod względem prawdy i fałszu lub w związku równoważności logicznej, to należy stwierdzić, że wszystkie te trzy wypowiedzi nie są zdaniami w sensie logicznym, niczego nie stwierdzają, nie są ani prawdziwe ani fałszywe<sup>6</sup>. Dysponowanie narzędziem logicznym pozwalającym na wydzielenie z całości problematyki filozoficznej zagadnień pozornych wyrażanych przy pomocy pseudozdań, byłoby czymś wielce pożądanym, ale niestety co do istnienia takiego narzędzia nasuwa się wiele obiekcji.

Kraszewski przyjmuje semantyczne kryterium uznawania zdań. „Każde zdanie musi zawsze coś mówić o czymś, musi coś stwierdzać”<sup>7</sup>. Pojęciem zakresowo szerszym jest „wypowiedź”. Ona nie musi niczego stwierdzać. Wymaga się tylko od niej poprawności składniowej obowiązującej w danym języku. Całość czynności wykonywanych w ramach konstruowania rozumowań antynominalnych odbywa się na płaszczyźnie syntaktycznej; uwzględnia się związki logiczne występujące między poszczególnymi wypowiedziami. Wprawdzie autor omawianej pracy zaznacza, że chodzi tu o związki treściowe, ale ta uwaga również nie wyprowadza dociekań poza sferę syntaktyki. Nasuwa się więc zasadnicze pytanie, w jaki sposób uprąmocnione jest przejście od rozważań syntaktycznych do wniosku o charakterze semantycznym bez dodatkowego odwoływania się do rzeczywistości, którą te zdania opisują. Wydaje się, że jest to możliwe tylko w jednym przypadku, wtedy mianowicie, gdy jakaś wypowiedź zawiera wewnętrzną sprzeczność (*contradictio in adiecto*). Można wtedy z całą pewnością stwierdzić, że wypowiedź ta niczego nie opisuje, gdyż nie istnieją realnie przedmioty mające cechy sprzeczne. Przykładem takiego zdania może być: 1) „A jest bezdzietną matką”. W myśl zasady Kraszewskiego łatwo byłoby znaleźć parę zdań wobec siebie sprzecznych, z których każde byłoby zgodne pod względem prawdy i fałszu ze zdaniem 1): 2) „A ma potomstwo” oraz

<sup>4</sup> Znane jest rozróżnienie systemów na asertywno-dedukcyjne i hipotetyczno-dedukcyjne (wnioskowanie i dedukowanie). Zob. K. Ajdukiewicz: *Logika pragmatyczna*. Warszawa 1965 s. 116 i 192.

<sup>5</sup> Z. Kraszewski, jw. s. 49—54.

<sup>6</sup> Tamże, s. 51—52.

<sup>7</sup> Tamże, s. 47—48.

3) „Nieprawda, że A ma potomstwo”. Zabieg taki jednak wydaje się sztuczny i po prostu zbędny. W każdej natomiast innej sytuacji, kiedy wypowiedź, o której ma się rozstrzygać czy jest zdaniem logicznym, nie zawiera wewnętrznej sprzeczności, środki czysto logiczne okazują się niewystarczające. Biorąc pod uwagę repertuar przykładowy podany przez Kraszewskiego, kwalifikującego wypowiedzi orzekające o Bogu, Atenie, Apollonie, Czerwonym Kapturku<sup>8</sup>, jako pozbawione sensu, można stwierdzić uogólniająco, że według niego bezsensowną jest każda wypowiedź, w której na miejscu podmiotu występuje nazwa pusta. Orzekanie o pustym charakterze nazwy często uwarunkowane jest wyznawanym światopoglądem, implikowane jest przez milcząco przyjmowane założenia ontologiczne. Wykorzystywanie środków logicznych do zadań, którym one w tym przypadku nie mogą podoleć, może służyć tylko do lepszego zamaskowania tych założeń.

Z niektórymi trudnościami związanymi z rozumowaniami odrzucającymi zdaje sobie sprawę sam Kraszewski. Stwierdza on, że wobec wielu wypowiedzi dotychczas nie zdołano przeprowadzić tego rodzaju rozumowań i być może nigdy nie da się tego dokonać<sup>9</sup>. Tak więc metoda ta nawet w ocenie jej twórcy nie jest uniwersalną ani zbyt operatywną.

Wypada jeszcze zwrócić uwagę na pewien szczegół. Autor poprzez pewne wyrażenia kilkakrotnie powtarzane robi wrażenie, że apriorycznie rozstrzyga o niezdaniowym charakterze niektórych wypowiedzi: „Oczywiście są one (rozumowania antynominalne — H.K.) pomocne i w ogóle można je stosować tylko w wypadkach, kiedy mamy do czynienia z wypowiedziami niezdaniowymi”<sup>10</sup>. Inny przykład: „Rozumowania antynominalne, odrzucające, tym się różnią od pozostałych (od rozumowań pełnych, właściwych i od czystych, niepełnych), że przeprowadzane są wśród wypowiedzi nie będących zdaniem”<sup>11</sup>. Niezręczne wyrażanie się, czy z góry przewidziany rezultat dociekań?

Wszystkie dotychczas przedstawione uwagi wiążą się z dosyć umownie wydzieloną pierwszą częścią książki Kraszewskiego. Zagadnienia zawarte w tej części, choć niekiedy elementarne, często cechują się oryginalnością ujęcia; stanowią wprowadzenie do części drugiej, poświęconej analizie sporu ontologicznego między materializmem a idealizmem. Właściwie Kraszewski polemizuje na dwa fronty: z tzw. materializmem deklaratywnym i wspomnianym już idealizmem.

Pierwsza polemika to z pozoru „spór w rodzinie”. Sprawa jednak tylko werbalnie biorąc tak się przedstawia, gdyż autor *Metodologii filozofii* pod względem metodologicznym materializm deklaratywny prawie utożsamia z idealizmem<sup>12</sup>. Materialiści ci — według relacji Kraszewskiego — przeceniając rozumowania czyste, usiłują dowieść logicznie prawdziwości tez materialistycznych. Wobec niemożliwości zrealizowania tego postulatu, nie rezygnując z materializmu przyjmują jego zasadnicze tezy jako założenia. Inaczej mówiąc, nie odróżniają oni dowodzenia logicznego od uzasadniania pojmowanego szerzej. (Kraszewski o to samo oskarża też idealizm). Przesłanki rozumowań nie mogą być dowiedzione (bez cofania się w nieskończoność), ale muszą być uzasadnione środkami pozalogicznymi. W każdym więc systemie, jeśli nie ma on pozostać hipotetyczno-dedukcyjnym, należy zagwarantować uzasadnienie pierwszych zdań, wskazać metody pozwalające rozstrzygać o ich wartości logicznej. W odpowiedzi na trudności stawiane przez materializm

<sup>8</sup> Tenże: Główne zagadnienia logiki. Warszawa 1970 s. 80.

<sup>9</sup> Tenże: Metodologia filozofii, jw. s. 53.

<sup>10</sup> Tamże, s. 50—51.

<sup>11</sup> Tamże, s. 48—49.

<sup>12</sup> Tamże, s. 96—97.

deklaratywny, Kraszewski upatruje środki uzasadniające w dowodach rzeczowych (bezpośrednie doświadczenie) oraz w opierających się na nich rozumowaniach pełnych. W wywodach Kraszewskiego nie jest jednak całkowicie wyjaśnione, jaki związek logiczny zachodzi między z natury ogólnymi naczelnymi tezami materializmu a zdaniami obserwacyjnymi, opisującymi konkretnie, jednostkowe przedmioty dane w doświadczeniu. Spójne z dotychczasowymi wypowiedziami Kraszewskiego wydaje się stwierdzenie S. Rainki (również omawiającego tę książkę), że uzasadnianie naczelných tez materializmu „sprowadza się (...) do szeroko rozumianej weryfikacji empirycznej obejmującej różne typy bezpośredniego i pośredniego sprawdzania”<sup>13</sup>. W takim kontekście ogromne zdumienie musi wywoływać stwierdzenie Kraszewskiego: „Rozumowania złe, rozumowania zawodne w gruncie rzeczy nie różnią się niczym istotnym od zwykłego zgadywania wartości logicznej zdań stanowiących wnioski tych rozumowań. Rozumowania złe, zawodne, zawsze obarczone są jakimś błędem. Dlatego też rozumowania zawodne są zupełnie nieprzydatne w procesach poznawczych człowieka, co więcej, są bardzo szkodliwe. Rozumowań takich należy unikać. Niektórzy autorzy rozpraw logicznych i podręczników logiki wykazują pod tym względem poważne niekonsekwencje. Z jednej bowiem strony autorzy ci piętnują błędy rozumowania, czyli rozumowania złe, z drugiej zaś aprobuja i zalecają rozumowania obarczone błędami formalnymi, to znaczy zalecają tak zwane rozumowania redukcyjne (sprawdzanie i tłumaczenie — podkr. H.K.). Postępowanie takie powinno być jak najprędzej zaniechane”<sup>14</sup>. Cały splot nieporozumień, włącznie z podcinaniem gałęzi, na której się siedzi! A wydawać by się mogło, że materializm dialektyczny, tak usilnie akcentujący pierwiastek empiryczny w poznaniu filozoficznym, powinien być zainteresowany w rozwijaniu teorii rozumowań uprawdopodobniających.

W sporze materializmu z idealizmem jego strony przedstawione są bardzo niewyraźnie. Powszechnie używany przez marksistów podział filozofii na materialistyczną i idealistyczną musi budzić poważne zastrzeżenia. Jego członki pochodzą z dwóch odrębnych, niesprowadzalnych do siebie podziałów. Istnieje spór epistemologiczny o przedmiot poznania: realna, istniejąca niezależnie od podmiotu poznającego rzeczywistość czy różnie rozumiane wytwory tegoż podmiotu. Jest to spór realizmu z idealizmem. Inny spór dotyczy natury rzeczywistości, czy jest ona wyłącznie materialna, duchowa czy też materialno-duchowa. Jest to spór ontologiczny między materializmem a spirytualizmem, ewentualnie dualizmem przyjmującym istnienie materii i ducha. Przeciwwstawienie: materializm — idealizm zestawia więc pojęcia z dwu różnych płaszczyzn. Już samo uwzględnianie powyższego zagadnienia w znacznym stopniu ułatwiłoby dyskusję, wyeliminowało wiele nieporozumień. Do konsekwencji braku sprecyzowania treści terminu idealizm jeszcze powrócimy.

Kraszewski zestawia warunki, jakie powinny być spełnione przed rozpoczęciem sporu. Według niego obie strony powinny: 1) swoje poglądy wyrazić w postaci zdań logicznych, 2) ustalić, czy ich sporne tezy powiązane są jakimś związkiem logicznym, a jeżeli tak, to który z nich najskuteczniej pomoże spór rozstrzygnąć (związek najmocniejszy), 3) z góry uświadomić sobie możliwe rozwiązania sporu, ze względu na zachodzenie najmocniejszego związku, 4) ustalić, jakie rodzaje dowodów spośród wyżej wymienionych mogą być wykorzystane<sup>15</sup>. Sam autor zauważa, że warunki te są trudne do spełnienia, choć dopatruje on się przeszkód tam, gdzie

<sup>13</sup> S. Rainko: Metodologia filozofii w aspekcie logicznym. *Studia Filozoficzne* 1973 nr 4 (89) s. 136.

<sup>14</sup> Z. Kraszewski: Metodologia filozofii, jw. s. 32.

<sup>15</sup> Tamże, s. 77—78.

faktycznie często ich nie ma, istotnych zaś jakby nie dostrzegał<sup>16</sup>. Próbowano wykazać, jak dyskusyjna jest wartość dowodów odrzucających, a wskutek tego problemem pozostaje orzekanie o statusie logicznym poszczególnych wypowiedzi. Ustalenie związków logicznych między spornymi tezami prawie utożsamia się z rozstrzygnięciem sporu, gdyż wyprowadzenie odpowiednich konsekwencji stanowi już tylko formalność. Odnosi się wrażenie, że autor omawianej książki, przedstawiając powyższe warunki, sytuację przeprowadzania sporów w dużym stopniu wyidealizował. W faktycznie prowadzonych sporach, niestety, tak klarownych sytuacji nie spotyka się.

Następnie Kraszewski daje próbkę zastosowania logiki w sporze filozoficznym. Przytacza naczelną tezę materializmu: „Istnieje materialny świat niezależny w swym istnieniu od czegokolwiek, a w szczególności od poznającego go podmiotu”. Odpowiednio tezę „idealizmu” przedstawia jako zaprzeczenie powyższego stwierdzenia (identycznie brzmiąca teza poprzedzona funktorem „nieprawda, że”). Autor wyraża następnie swoje przekonanie, że obie wypowiedzi są zdaniem logicznymi, wszak obie coś stwierdzają; wskazuje na potrzebę rozstrzygnięcia, jakie związki logiczne zachodzą między nimi, zwłaszcza jaki związek spośród nich jest najmocniejszy, jaki rodzaj dowodzenia może być tu zastosowany, na kim spoczywa *onus probandi* itd.<sup>17</sup>. Wszystko mogłoby więc wskazywać, że rozstrzygnięcie sporu jest na dobrej drodze. W tym miejscu jednak autor nieoczekiwanie urywa przedstawianie procedury przeprowadzania sporu. Jest bowiem przekonany, że idealista nie zaakceptuje dowodów pełnych, które w tej sytuacji musiałyby być zastosowane<sup>18</sup>.

Pogodzeni z niemożliwością rozstrzygnięcia zaimprovizowanego sporu, zwróćmy uwagę na inną ważną sprawę. Kraszewski w przedstawionych powyżej wywodach nie zauważył, że podana przez niego teza nie jest zdaniem prostym, ale koniunkcją złożoną z trzech zdań: 1. Istnieje świat materialny, 2. Świat ten jest niezależny od czegokolwiek oraz 3. W szczególności jest on niezależny od poznającego go podmiotu. Negacja koniunkcji nie jest równoważna z negacją wszystkich jej czynników. Wystarczy, aby jeden lub kilka z nich (niekoniecznie wszystkie) poprzedzone były znakiem negacji, a otrzyma się zaprzeczenie całej koniunkcji. Wydaje się też nieuprawomocnione użycie w zdaniu 3) zwrotu „w szczególności”. Zależność, o której mowa w zdaniu tym nie jest szczególnym przypadkiem zależności opisywanej przez zdanie 2). Przez „niezależność świata materialnego w istnieniu od czegokolwiek” Kraszewski rozumie prawdopodobnie jego niezależność od przyczyny pozamaterialnej, wobec świata transcendentnej, a więc chodziłoby tu o niezależność ontyczną. Zdanie 3) mówi zaś o niezależności od ludzkiego poznania.

Można więc wyróżnić wiele odmiennych stanowisk w zależności od tego, jaką postawę zajmują wobec tych trzech różnych tez. Przykładowo biorąc — filozofia tomistyczna przyjmuje istnienie świata materialnego, odrzuca jego niezależność od przyczyny transcendentnej, zgadza się zaś na jego niezależność od podmiotu poznającego. W innych kierunkach filozoficznych odpowiedzi mogą wypaść odmiennie. Przy takim sformułowaniu, jakie podaje Kraszewski, narzuca się pytanie, z kim właściwie materializm ma zamiar prowadzić spór. Z całą filozofią pozamaterialistyczną jednocześnie? Podziałów równie nieprecyzyjnych jak: materializm i idealizm, historia kultury nie zna wiele, chyba tylko ten na Greków i barbarzyńców. Należałoby jednak subtelniej rozróżniać poszczególne „idealizmy”. Hi-

<sup>16</sup> Tamże, s. 79—82.

<sup>17</sup> Tamże, s. 90—91.

<sup>18</sup> Tamże, s. 93.



istoria filozofii uczy, że nawet poszczególnego myśliciela nie wolno nazywać idealistą, lecz należy to relatywizować do konkretnego okresu, o ile jego poglądy ulegały ewolucji.

Przy tak szerokim, niesprecyzowanym rozumieniu terminu idealista, łatwo w dyskusji o stawianie zarzutów, które budzą zdziwienie wśród opatrzonych tym mianem. Wszystkimi stojącym poza materializmem Kraszewski przypisuje odrzucanie realności świata materialnego, nieuznawanie dowodów opartych na bezpośrednim doświadczeniu, odrzucanie rozumowań, w których punktem wyjścia są uznane przesłanki a poprzestawanie na systemach hipotetyczno-dedukcyjnych itp.

Do warunków koniecznych w podejmowaniu sporów, podanych przez Kraszewskiego, należy dołączyć choćby jeszcze jeden. Wprawdzie nie mieści on się w ramach logiki formalnej, ale należy do jednego z działów logiki pojętej szerzej — pragmatyki. Jednym z naczelnym jej pojęć jest „porozumiewanie”. A oto ten warunek: Każda ze stron sporu powinna znać poglądy strony przeciwnej. Innymi słowy, należy polemizować z rzeczywistymi poglądami adwersarza, a nie z własnymi wyobrażeniami o nich. Nawet najdoskonalszy system logiki okaże się w dyskusji bezskuteczny, jeśli zabraknie dobrej woli wspólnego dochodzenia do prawdy.



## WOKOŁ TEOLOGII NADZIEI

Ladislauš Boros: *Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein*. Olten und Freiburg im Breisgau 1968. S. 121. Walter — Verlag.

Praca ukazała się w ramach serii *Theologica publica*, poświęconej zagadnieniom dziś dyskutowanym i domagającym się nowego rozwiązania. Na jej treść składają się wykłady radiowe, wygłoszone przez autora w latach 1965/67. We wstępie L. Boros, jezuita węgierski, pracujący obecnie na Zachodzie, precyzuje cel swoich rozważań. Chodzi mu o powiązanie egzystencji ludzkiej z nadzieją. Pytanie o Boga pragnie postawić w oparciu o wewnętrzne nastawienie człowieka ku przyszłości. W Kościele i w chrześcijaństwie w ogóle dostrzega on dynamiczną rolę nadziei.

Pierwsze cztery prelekcje autor zatytułował: *Na spotkanie przyszłości*. Człowiek jest według Borosa istotą ukierunkowaną na przyszłość, w stanie ciągłego stawania się pod względem biologicznym i duchowym. Bez względu na przyszłością człowieka jest niebo. Autor uważa, że wiele rozpraw na temat nieba jest bardzo słabych. Z aprobatą wypowiada się o pracy neomarksisty E. Blocha, który w *Prinzip der Hoffnung* dał analizę tego, co w człowieku jest skierowane ku absolutnej przyszłości. Przy tej okazji autor zdaje się ujawniać, dlaczego zajął się zagadnieniem nadziei. Dotychczas obracał się bowiem w tematyce cierpienia, śmierci i eschatologii. Prawdopodobnie popularność neomarksistowskiego *Prinzip der Hoffnung* na Zachodzie była impulsem do zajęcia się nadzieją, jej dowartościowania w życiu chrześcijańskim, podobnie jak to w bardziej systematyczny sposób miało miejsce u J. Moltmanna w jego dziele *Theologie der Hoffnung*. Podczas lektury, zwłaszcza niektórych partii, odnosi się wrażenie, że L. Boros pragnie ukazać — wbrew pesymistycznemu egzystencjalizmowi — jak radość, szczęście, nadzieję w świecie, akceptację wartości życia można znaleźć poprzez wiarę w Boga. Człowiek został stworzony i przeznaczony do nieba. Dopiero od tej strony można w pełni zrozumieć człowieka. Obecnie człowiek nie posiada jeszcze pełni życia, jest jeszcze w stadium stawania się. Człowiek dzisiejszy uświadamia sobie swój związek ze światem, który rozwija się w jego kierunku. Tutaj wyczuwa się silny wpływ P. Teilharda de Chardina, chociaż autor wyraźnie o tym nie wspomina. Teilhard de Chardin, idzie jednak bardziej po linii biologicznej, Boros natomiast opiera się mocno na teologii, uzupełniając w ten sposób Teilharda de Chardin. Boros odwołuje się do Listu do Kolossan i wskazuje na Chrystusa, punkt wyjścia i dojścia, rozwoju wszechświata. Cel ostateczny człowieka to współudział w Bogu odznaczający się nieskończoną dynamiką.

Autor, stawiając pytanie o duszę, analizuje sferę wewnętrzną i zewnętrzną człowieka, jego sytuację we wszechświecie, wskazuje na swoisty związek między zewnętrzną ograniczonością a wewnętrznym dojrzwaniem. Zdanie sobie sprawy z tego procesu, według autora, prowadzi do uświadamiania sobie duszy. Przyjęcie takiej egzystencjalistycznej koncepcji dojrzwania osobowości tłumaczyłoby odcho-  
dzenie od wiary wielu młodych oraz ich powrót w okresie dojrzałości. Być może, że autorowi o to chodzi. Znamienne jest jego sformułowanie, że człowiek posiada duszę a jednocześnie musi ją sobie wytworzyć przez uświadomienie sobie jej posiadania; a zatem podkreślenie dynamizmu człowieka, jego woli w doskonaleniu siebie w kierunku Absolutu. Zwracając uwagę na związek dynamizmu człowieka z rozwojem wszechświata, autor wydaje się opowiadać za ewolucjonizmem nie tylko co do ciała, ale w pewnym względzie i co do duszy. Za istotne dla rozumienia człowieka uważa jego bezgraniczną otwartość i zagrażającą mu skończoność. Niezależnie od tego, jak tę jego sytuację określimy, stanowi ona proces wchodzenia w Boga przez śmierć (*in Gott hineinsterven*).

W śmierci człowiek posiada siebie w pełni, obudzi się ku pełnej duchowości. Ciekawe jest u Borosa rozumienie samej śmierci. Według hilemorfizmu tomistycznego dusza jako forma substancjalna przeznaczona jest do tego, aby łączyć się z materią pierwszą. Autor uważa, iż na skutek tego dusza po śmierci zachowuje jakiś transcendentálny stosunek do materii jako takiej. W momencie śmierci dusza przekracza swoją ograniczoną moc ożywiania tej małej wiązki materii pierwszej, która wraz z nią stanowi ciało i otwiera się, by ogarnąć całą materię pierwszą. Dusza staje się w tym momencie elementem pankosmicznym, wchodzi przez śmierć w pewien związek z całym światem. Poglądy L. Borosa odnośnie śmierci są zbliżone do poglądów K. Rahnera oraz R. Troisfontainesa.

Takie rozumienie śmierci pozwala Borosowi odmiennie spojrzeć na czyściec. Autor pragnie go pojmować jako zdarzenie krótkotrwałe i łączy je z jakością i intensywnością decyzji miłowania podjętej w momencie śmierci. W takim wypadku nasze spotkanie z Chrystusem stanowi końcowe oczyszczenie. Pojęcie czasu przebytego w czyściecu powinno być zastąpione różnymi stopniami intensywności cierpienia. Czyściec staje się zatem krótkotrwałym wzrostem lub dojrzwaniem, które w chwili śmierci oczyszcza nas i czyni dojrzałymi, byśmy mogli Boga kochać w sposób doskonały. Człowieka — według Borosa — cechuje w momencie śmierci posiadanie osobistej wolności. W spotkaniu z Chrystusem, w momencie śmierci — przemiany, człowiek może nawet trwać w swoim bałwochwalstwie i dobrowolnie wyrzec się Chrystusa. Niebo Boros rozumie jako ontologicznie rozwiniętą decyzję wypowiedzenia się w chwili śmierci za Chrystusem.

Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa ujmuje Boros, idąc za Teilhardem de Chardin, w głębokim związku z wszechświatem. Rzeczywistość Chrystusa napełnia cały świat (zstąpienie do piekiel). Chrystus staje się centrum świata, w Nim rozpoczyna świat swój ostateczny pochód ku przyszłości. Zatem człowiek także zmartwychwstanie. Kiedy to nastąpi? Boros przypomina swoje poprzednie wywody o śmierci człowieka. Dusza nie odłącza się od ciała, bo jest ukierunkowana na ciało. Objawienie mówi, że zmartwychwstanie człowieka nastąpi przy końcu świata. Boros wyraźnie mówi, pragnąc pójść dalej niż Rahner, że zmartwychwstanie dokonuje się w chwili śmierci. Mimo to jest ono wydarzeniem końcowym, bo człowiek zmartwychwstały potrzebuje przemienionego świata jako swojej przestrzeni. Przemiana ostateczna to dopełnienie zmartwychwstania indywidualnego. Człowiek zmartwychwstały jest doskonałym obrazem świata zjednoczonego z Bogiem, jest jakby syntezą świata.

Następne cztery wykłady są poświęcone nadziei chrześcijańskiej. Pobożna refleksja nad egzystencją człowieka ukazuje bosko-ludzkie racje naszej nadziei. Chrześcijańska egzystencja jest owocem nadziei oraz wyglądaniem skierowanym ku przyszłości. W tym oczekiwaniu doświadcza człowiek dopiero istotniej treści swojej wiary. Odpowiedzi na pytania, wynikające z egzystencjalnego niepokoju człowieka współczesnego, autor doszukuje się w chrześcijańskiej nadziei. Próby racjonalnego uzasadnienia cierpienia autor uważa za niewłaściwe. Tutaj winniśmy raczej przyznać, że nie pojmujemy Boga. Chrystus nie daje odpowiedzi na cierpienia ludzkie, raczej bierze je na siebie. Wobec cierpienia Chrystusa trzeba zamilknąć. Będzie to twórczym owocem myślenia w oparciu o nadzieję. Cierpienie uzdalnia do rozumienia i współcierpienia z innymi. Takie współczujące braterstwo będzie według Borosa obejmować wszystkich ludzi. Realizowanie jego będzie wyrazem wspólnoty z Bogiem, doświadczeniem rzeczywistości Bożej. Nawet w najprostszym odniesieniu do bliźniego dostrzega Boros jakąś formę przynależności do Kościoła; czyli tam, gdzie człowiek szuka prawdy i dobra, gdzie w nadziei oddaje się wyższej wartości, tam można mówić o dokonującym się zbawieniu. Tutaj autor uwypuklił, a może przeakcentował, ważność zaangażowania chrześcijańskiego w wymiarze horyzontalnym, to jest dla dobra człowieka i świata.

Z kolei autor omawia bliżej życie chrześcijańskie jako skierowane ku żywej nadziei, która po prostu pociąga człowieka ku doskonaleniu swojej osobowości. Wyrazem tego będzie bezinteresowność, gotowość, by ciągle służyć innym. Takiej postawie zagraża egoizm tworzący egzystencję bez nadziei. Czyściec to właśnie ruina w chwili śmierci nagromadzonej w nas beznadziejności. Przez to zniszczenie niewłaściwego ukierunkowania zostaje człowiek ostatecznie otwarty dla upokorzenia się w pełnym oddaniu dla Boga. Wtedy znajduje najpełniej siebie spotykając jednocześnie Chrystusa. Do nieba zdolny jest jedynie ten, kto bezinteresownie potrafi oddać się bliźnim, inaczej, kto daje komuś nadzieję. W taki sposób próbuje Boros przybliżyć swoim słuchaczom treść słów Pisma św.: „Coście jednemu z tych najmniejszych uczynili...”. Nadziei chrześcijańskiej zagraża sukces zewnętrzny, pragnienie władzy i bogactwo. Boros przemawia do słuchaczy żyjących w dostatku, korzystających pełnymi rękami z osiągnięć cywilizacji i jednocześnie nieczułych na potrzeby bliźniego. Może dlatego podkreśla, że nadzieja chrześcijańska domaga się bezgranicznego otwarcia się dla innych, szanowania egzystencji drugiego. „Ubóstwo w duchu” to wewnętrzna wolność, to chęć oddania się. Zdobyć należyte postawy chrześcijańskiej wobec cierpienia uważa Boros za bardzo trudne ale świadczące o głębi ujmowania ludzkiej egzystencji. Łącząc się z cierpieniami innych, poświęcając się dla nich, doświadczając własnej nicości, może chrześcijanin zmienić cierpienia w nadzieję.

*Przyszłość nadziei* to tytuł konferencji o niebie. Oczekiwanie rzeczy wielkich, pragnienie szczęścia — autor nazywa to pranadzieją — jest w chrześcijańskim rozumieniu egzystencji człowieka oczekiwaniem nieba. Dlatego chrześcijaństwo jest religią najbardziej odpowiadającą wewnętrznej konstytucji człowieka. Jeżeli w niebie będziemy oglądać i poznawać Boga, to nie oznacza to nudnego statyzmu, ale biblijny sens poznawania to łączenie się dwóch istot w miłości. Teologowie nie wykorzystali jeszcze w pełni obrazów, jakich Chrystus używał na oznaczenie nieba jak np. szczęście, czystość duszy czy życie.

L. Boros jest optymistą, gdy chodzi o chrześcijaństwo w świecie jutra. Podstawę dla takiego zapatrywania się widzi w zasadniczych tendencjach ludzkości, do których odczytywania nawoływał Jan XXIII. Chodzi o to, aby chrześcijaństwo mogło także stać się ojczyzną dla „nowego człowieka”. Chrześcijanin będzie w przy-

szłości odznaczał się inteligencją, pokorą ducha, o Bogu będzie mówił bardzo ostrożnie, a świętość swoją będzie realizował podchodząc rzetelnie do świata. Słowem będzie to religia wielkich wymagań.

Ostatnia prelekcja, *Stworzenie a ewolucja*, jest poświęcona wzajemnej relacji wiary i nauk przyrodniczych. Stosunek Magisterium Kościoła do zagadnienia ewolucji uległ jaśniejszemu sprecyzowaniu. Tutaj L. Boros wyraźnie odwołuje się do Teilharda de Chardin, który rozpracował ukierunkowanie świata do człowieka i definitywnej pełni ludzkiego bytu w Chrystusie. Podczas lektury tej książki ma się ciągle wrażenie, że teilhardyzm jest dla autora wygodnym narzędziem w celu zbliżenia chrześcijaństwa człowiekowi współczesnemu. Aprobuję jego zasadniczą tezę o zgodności prawdy o stworzeniu z teorią ewolucji. Ewolucja świata ku człowiekowi jest wyrazem trwającej czynności stwórczej Boga. Człowiek znajduje się na czele tego procesu obejmującego cały wszechświat i zmierzającego ku coraz większej koncentracji. Człowiek jest dopiero u początku swego „samorozwoju” (*Selbstentfaltung*), stąd też uważa autor, że należy akcentować przyszłość, a skoro przyszłość to i nadzieję. Te myśli Teilharda de Chardin podtrzymuje zresztą i rozwija teologia postępu ludzkiego. Dla niej działalność stwórcza Boga, tkwiąca wewnątrz ustawicznego stawania się świata, jest tym czynnikiem, który nakierowuje to działanie ku człowiekowi jako swemu punktowi odniesienia. Człowiek jest z kolei ośrodkiem nowej ekspansji świata. Świat posiada więc wewnętrzną rację swego istnienia w swym podstawowym ukierunkowaniu ku elementowi duchowemu, ku świadomości i wolności człowieka, aby osiągnąć w człowieku powrót do Stwórcy. Transcendentne ukierunkowanie świata ku Bogu przechodzi przez człowieka i jego działalność.

Pogląd Teilharda de Chardin, że ewolucja idzie w kierunku koncentracji wszystkich energii, potwierdzają według Borosa dzisiejsze dążenia do koncentracji społecznej, intensyfikacji więzi duchowych i międzynarodowych. Chrystocentryczny aspekt ewolucji i patrzenia na cały wszechświat jest zdaniem Borosa najbardziej trwałym i historycznie owocnym wkładem P. Teilharda de Chardin dla ukazania człowiekowi jego drogi do Boga. Autor jest świadomy trudności, jakie może stwarzać dzisiejsza mentalność techniczna przeżywaniu wiary. Uważa jednak, że tendencje do przekształcania świata są zgodne z zamiarami Bożymi i zbieżne z tym, co św. Paweł mówi o podporządkowywaniu wszystkiego Chrystusowi, a św. Jan o nowej ziemi. Dzieło ludzkie wejdzie do rzeczywistości ostatecznej. W ten sposób L. Boros pragnie przekonać człowieka współczesnego, że winien się uważać za bliskiego Chrystusa i narzędzie Boga w przekształcaniu świata.

L. Boros wskazuje więc na budzące nadzieję elementy życia ludzkiego. Próbuje całą egzystencję ludzką ukazać od strony nadziei, a pytanie o Boga postawić w oparciu o nastawienie człowieka na przyszłość. Opiera się na egzystencjaliźmie i łączy go z wieloma elementami teilhardyzmu. Te elementy jednak mocno wzbogaca teologią chrześcijańską. Uderza silny, chrześcijański nurt jego wywodów. Stara się przeciwstawić pesymistycznym tendencjom niektórych odłamów egzystencjalizmu ukazaniem nadziei i przyszłości zawartych właśnie w chrześcijaństwie.

Autor jest dobrze obeznany we współczesnych kierunkach filozoficznych. Stara się z nich wybrać te elementy, które najbardziej odpowiadają chrześcijaństwu, a unika przy tym skrajności. Wykład jest dostosowany do mentalności współczesnego człowieka, jasny i przekonujący. Trzeba jednak pamiętać, że na treść książki składają się wykłady radiowe, a więc musiały być dobrze opracowane, by zmieścić się w czasie.

# INDEKSY

KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI

*Studia Warmińskie*  
XI (1974)

## SKOROWIDZE DO STUDIÓW WARMIŃSKICH XI (1974)

**Treść:** I. Skorowidz nazwisk. — II. Skorowidz nazw geograficznych. — III. Skorowidz rzeczowy. — IV. Skorowidz biblijny. — V. Skorowidz kanoniczny. — VI. Skorowidz rękopisów. — VII. Wykaz fotokopii i ilustracji.

### I. SKOROWIDZ NAZWISK

- |  |   |
|--|---|
| <p>Abraham, bibl. 251 255 261 265<br/>           Abramowski E. 318<br/>           Abs H. 95—7 99 144 146 152<br/>           Achacjusz, św. 137—8 141<br/>           Adamczewski J. 515<br/>           Aegidius de Fuscariis 611<br/>           Ageruchia 341 349 359 362<br/>           Agnieszka, św. 139<br/>           Ajdukiewicz K. 615<br/>           Akacjusz, patr. Bizancjum 377<br/>           Albrecht von Brandenburg zob. Albrecht Hohenzollern<br/>           Albrecht Hohenzollern 19—22 38 47 49 50<br/>               69 72 84 515—6 580<br/>           Aleksander VI, pap. 514<br/>           Aleksander Jagiellończyk 55<br/>           Aleksander z Afrodyzji 506<br/>           Aleksander z Hales 506<br/>           Alfeld A. von 47<br/>           Allard P. 316 323 336 349 360 369<br/>           Allen A. M. 36<br/>           Allen P. S. 36<br/>           Altdorfer A. 97 155<br/>           Altenstein, minister 178<br/>           Alvarus P. 522<br/>           Amadouni G. 387<br/>           Amandus 330<br/>           Ambroży, św. 22 309 310 322 327 329 332<br/>               335 337—9 345—6 353 523<br/>           Anatol, patr. Konstantynopola 395<br/>           Andrien M. 365</p> | <p>Andrzej, ap. 59 290 300 598<br/>           Andrzej z Malborka 611<br/>           Andrzejewicz K. 539<br/>           Angeli J. 506<br/>           Angelus Carletti de Chiavaso 29<br/>           Aniol M. 514<br/>           Anna, św. 96 110 129 136 139 540 544<br/>               591—2 598 605<br/>           Antoni Eremita 139<br/>           Anzelm, bp 60 611<br/>           Apollo 12<br/>           Apolonia, św. 582<br/>           Appian P. 506<br/>           Archutowski R. 270 273 278<br/>           Arendt P. 580<br/>           Arent T. 611<br/>           Argyle M. 441<br/>           Arndt, nauczyciel 188<br/>           Aron R. 447<br/>           Arystoteles 506 521—3 525 527 530<br/>           Asela 339<br/>           Asperger H. 606—7<br/>           Ataman J. 543<br/>           Atanazy, św. 41<br/>           Auer A. 607<br/>           Augustyn, św. 22 281 316 321—2 327 329<br/>               332 581</p> |
| <p>Babicka M. 582<br/>           Bachmann L. 495<br/>           Bacon F. 534</p>   |   |

- Baczewski J. 562 611  
 Baldi B. 71 78 86—9 513—4 531  
 Baldus de Ubaldis 611  
 Baraniak A. 495  
 Baranowski H. 468  
 Barbara, św. 101 104 123 137 139 582  
     595—6  
 Barcz F. 554  
 Barczewski W. 553 556 560  
 Barke H. 551 561  
 Parke K. 561  
 Barrett C. K. 278  
 Bartłomiej, ap. 597  
 Baruch, bibl. 254  
 Batiffol P. 381  
 Bauer J. B. 252 272  
 Bauman Z. 431  
 Bazyli, św. 22 310 339 345  
 Bazyliusz, bp 399  
 Beckenhub J. 506  
 Beckmann F. 71  
 Beethoven L. van 508 544  
 Beissel S. 134—7 142  
 Belch J. 420 423 428—30  
 Bell D. 450  
 Belser J. 276  
 Belza S. 488  
 Bem J. 579 591  
 Benedict R. 414  
 Benedykt XIV, pap. 377—8 380—1 398—  
     390  
 Bensman J. 443  
 Berger P. 449  
 Bernard, św. 22  
 Bernardyn ze Sieny 519  
 Bernsdorf W. 604  
 Beyer P. 477—8 480  
 Białłowicz-Krygierowa Z. 588  
 Bieliński M. 541  
 Bielowski A. 472  
 Bielski M. 478—9  
 Bihlmeyer K. 332 360 365—6  
 Biliński B. 71 74 79—82 86—7 507 514  
     516 529  
 Billerbeck P. 254 257—8 266—7 281 283  
 Birch-Hirschfeld A. 21  
 Birkenmajer A. 517—8 524  
 Birkenmajer L. A. 56 61 67 71 73—4 76—  
     —7 79—84 86  
 Bischoff A. 24  
 Biskup M. 38 40—4 54—5 57—8 61 63 65  
     69—74 77 515  
 Bismarck O. 161—2 165 485  
 Blank J. 290  
 Bleistein R. 607  
 Blezylla 347  
 Bloch E. 457—8 462 464 621  
 Bobenhausen D. von 21  
 Bober A. 335  
 Bobola A. 596  
 Bobrowska I. 136  
 Bodin J. 534  
 Bodzenta E. 407  
 Boettlicher A. 93 586  
 Bogucki S. 509  
 Boismard M. E. 263—4 278  
 Boissen A. T. 408  
 Bojko J. 422—3 425—6  
 Bona (Sforza d'Aragona) 72  
 Bonawentura, św. 506 523  
 Bonk H. 27 563 567 579—80  
 Boos-Nünning U. 449  
 Boreschow B. 580 582  
 Born A. van den 284  
 Bornus A. 406  
 Borodziej L. 161 163—5 167 169 172—8  
     198  
 Boros L. 621—4  
 Borzyszkowski M. 5 34 36 46 68—9 491  
     498—9 502 508—9 527 541 543—5 588  
     590 596 625  
 Bougle C. 602  
 Boulard F. 443 602  
 Bouttier M. 256  
 Bożek A. 562  
 Brahe T. de 534  
 Bramante D. 514  
 Braun F. M. 257 259 264 280 282 289  
     292—3  
 Braun J. 136—8 140—1 399  
 Brehm J. 164 179  
 Breu J. 97 144 150 155  
 Briesman J. 19 46  
 Brim O. G. 410  
 Britain C. V. 446  
 Broglie A. 348  
 Broniewski W. 543  
 Bronikowski W. 427—8  
 Brożek J. 67 69—71 73 85  
 Brożek M. 67 517



- Bruhn W. 130  
 Brunon, św. 581  
 Brygida, św. 135 598  
 Brzeziński Z. 447  
 Buchholz E. 552—3  
 Buchholz F. 140  
 Buciański A. 540  
 Buhl T. 269  
 Bujak F. 420 429  
 Bultmann R. 289  
 Burmeister K. H. 87  
 Burydan J. 525 527  
 Büsehing 95  
 Bussche H. van den 291  
 Buszczyński J. 470  
 Buszczyński S. 559  
 Butterfield H. 525  
 Bystroń J. S. 424 428  
  
 Callier P. 483  
 Candel E. 397  
 Caravagio 591  
 Caron P. G. 381  
 Carracci 591  
 Carrier H. 413  
 Carstenn E. 98—9 141 153  
 Cassanis Z. de 522  
 Cecylia, św. 174  
 Celancja 324—6  
 Celestyn III, pap. 377  
 Cerfaux L. 287  
 Chalasiński J. 420 428 430  
 Chantal J. de 598  
 Chenou E. 323 361  
 Chmillon H. 583  
 Chojnacki W. 549  
 Chrystus 11 13—5 21—2 30 33 36 42 78 116  
     119 126—30 134—6 139—40 142 148 150  
     152 154 156 203 207—8 210 220 236  
     249—50 254—64 266—7 270—307 321  
     327 331 335 339 346 350 353 361 367  
     420 423 428 456—62 464 479 493—5 502  
     519 523 530 534 542 553—4 556 567 569  
     571 573—5 580 582—3 585—7 590—3  
     596—7 621—4  
 Chryzostom Jan 22 41 310 321—3 339 345  
 Chrzanowski Z. 503  
 Cibrario L. 336  
 Cicotti E. 313  
 Cieszkowski A. 482  
  
 Ciupak E. 424—6 430 438—9  
 Clamer A. 265—6  
 Clarizio E. 494 538  
 Cochrane Ch. N. 342 350 360  
 Cole W. E. 412  
 Coleman J. S. 446  
 Colpe C. 269 279 282 294 286—7 291 293  
 Cools P. J. 254 271—3  
 Coquelle P. I. 524  
 Costanzi E. 82  
 Coussa A. 384 394 397 399  
 Cramer H. 19  
 Cranach L. (St.) 97 155  
 Croon H. 162  
 Cullmann O. 267 286 289—91  
 Curtius M. 82 532  
 Cyprian, św. 22 322 332 338  
 Cyryl Aleksandryjski 281 361  
 Cyryl Jerozolimski 361  
 Czaplewski P. 581  
 Czapliński B. 541 547  
 Czarliński E. 470 485  
 Czarliński L. 559  
 Czarnowski S. 420 424 428—9  
 Czartoryski P. 541  
 Czartoryski W. 480  
 Czubieli L. 503  
  
 Dąbrowski K. 588 590  
 Dąbrowski S. 539  
 D'Achery 523  
 Dalman G. 269—70  
 Daniel, bibl. 253—4 271 277 282 294 371  
 Dante A. 519  
 Dantyszek J. 39—41 51 53 57 62 65 71—7  
     83 506 546  
 Dardani A. 494 538  
 Dawid, bibl. 135 253 272  
 Dębowski L. 545  
 Decjusz J. L. 511  
 Decker 481  
 Dehio G. 573 596  
 Deissler A. 606—7  
 Delorme J. 269—72 278  
 Dembowski B. 545  
 Demetriada 337 339—40 343—4 346—8 371  
 Demokryt 15—6 33  
 Derdowski H. 161  
 Dermine J. 355  
 Desroche H. 603—4

- Dewey R. 412  
 Diani J. 67  
 Dibelius M. 287  
 Dieckmann H. 278—9 281—2 289 291 293  
 Diesterweg F. A. 179  
 Dioklecjan, ces. 313 315  
 Długosz J. 469  
 Dobbelaere K. 442  
 Dobrowolski F. 473 477  
 Dobrowolski K. 419 421 424 426—9  
 Dobrzyniecki T. 140  
 Dobrzycki J. 55  
 Dohna P. von 22  
 Dolfen C. 522—3  
 Dołowy M. 503  
 Domański B. 551  
 Domański J. 524  
 Dominik, św. 142 485  
 Donimirski E. 470  
 Donner J. 69 531  
 Döring G. 94 99  
 Dorota, św. 582 594  
 Dorszewski K. 475  
 Dreier W. 355  
 Drost W. 152  
 Drzazga J. 4 217 491—5 508—10 537 543—  
 —4 581  
 Drzewicki M. 23  
 Działyńscy 551  
 Działyński J. 475  
 Durand A. 264—5  
 Dürer A. 93—7 140 144—51 153 155 157—9  
 Durkheim E. 602  
 Dvornik F. 378  
 Dworzakowa J. 47—9  
 Dyczewski L. B. 424  
 Dydycz A. 437  
 Dyoniziak R. 438  
  
 Eck J. 10 28 47  
 Eichhorn, minister 178  
 Eichhorn A. 18 65 516  
 Eichrodt W. 269 275  
 Ekfantos 527  
 Elias, bibl. 252 281  
 Ellul J. 447  
 Elżbieta, św. 581  
 Erazm z Rotterdamu 5 7 15—6 18 33—7  
 39—41 45 52 67 511 522—4  
 Erharther H. 605  
  
 Ermann A. 265  
 Eugeniusz IV, pap. 397  
 Euklides 506  
 Eustochia 326 331—2 335—6 343 346 356—  
 —7 359 367  
 Eustyk 335 337  
 Ezdrasz, bibl. 270  
 Ezechiel, bibl. 271  
  
 Fabiała 333  
 Fabian z Łęczan 18 20 38 41 49 65 71 84  
 506 516 546  
 Fabri J. 47  
 Falk 170 173  
 Falconieri J. 598  
 Farnese A. zob. Paweł III  
 Feckes C. 525  
 Feldmanowski H. 465 468—9 475 482—3  
 Feliks, bp 361  
 Feliks III, pap. 377  
 Feliński Z, Sz. 468 488  
 Ferber E. 60  
 Ferber J. 24 60  
 Ferber M. 5—7 18—24 27 40—1 45 47  
 50—2 62 65 71 491 506 516 546  
 Ferreriusz W. 519  
 Feuillet A. 271 277—8  
 Fichter J. H. 407 409 414  
 Ficino M. 523  
 Filemon 321 327 329 334—6 344 363—4  
 Filip, ap. 263 290 297  
 Fisher J. 523  
 Flawiusz J. 254  
 Fleming H. 59  
 Florencjusz 372  
 Florian, św. 581  
 Focjusz 377—8 381 394  
 Fothe, malarz 567  
 Fotschki M. 553  
 Fournier P. 601  
 Franciszek z Asyżu 95 137 139 553 572  
 Franz A. 137  
 Franz E. G. 162  
 Freytag H. 62  
 Frisius G. 74 506 511  
 Fritsch P. J. 250 261—4 266 278  
 Fryderyk Jagiellończyk 55  
 Fryderyk Wilhelm IV 178  
 Fuchs M. G. 94 99  
 Furia 336 344 348 370

- Gabriel, anioł 253 255 586  
 Galbraith J. K. 447  
 Galileusz 69 88 488 507 518 534 539  
 Gall E. 573 596  
 Galopin P. M. 253  
 Gams 320  
 Garin E. 523  
 Garrod H. W. 36  
 Gassendi P. 81  
 Gasser A. P. 87  
 Gaudencjusz 330—1 335 340 351  
 Gdaniec J. 495  
 Gedeon, bibl. 252  
 Gémes K. 604  
 Génestal R. 601  
 Gesenius W. 269  
 Gerard H. B. 413  
 Geritz J. A. 590  
 Germanus N. 506  
 Gersch, pastor 194  
 Gerson J. 519 522—3  
 Gerson W. 488 514  
 Gertruda, św. 598  
 Giese, nauczyciel 188  
 Giese T. zob. Gise T.  
 Gill J. 397  
 Gilliland A. R. 441  
 Gilson E. 522  
 Gise T. 24 35 39 41—7 51—2 61 64—71  
 73—4 77 87 408 506 524 530—1 534 541  
 Gizewiusz G. 165  
 Glemma T. 18  
 Glomp J. 465  
 Glorieux P. 522  
 Głowacki M. 377—8 380—1 384—5 387—8  
 391—3 400  
 Głowska P. 493 543  
 Gnapheus W. 41  
 Gogacz M. 525 540 545  
 Gogolewski T. 545  
 Gonzaga A. 592  
 Gorczycki G. G. 493 495 508—9  
 Górny J. J. 309  
 Górski Karol 55—7 62 75 86 545 586  
 Gossip A. J. 264  
 Gounod Ch. 520 544  
 Grabowski A. S. 584 590 592—3  
 Grabowski A. T. 584  
 Gracjan 381  
 Greeley A. M. 445  
 Grelot P. 253  
 Groicki B. 511  
 Gronau B. 551  
 Groot G. 520  
 Gross H. 251—2  
 Grossouw W. 252 254—6 272  
 Grotius H. 534  
 Grumel V. 393  
 Grunau S. 20 47—52  
 Grundmann W. 254 272  
 Grygier T. 60 161 164—5 167  
 Gryglewicz F. 276 284—5 287—9 291 310  
 313 609  
 Grzegorz, przeor Kartuzów 80  
 Grzegorz, św. 22  
 Grzegorz IX, pap. 399  
 Grzegorz XIII, pap. 398 530  
 Grzegorz z Nazjanu 22 361  
 Grzegorz z Nyssy 310  
 Grzegorz W. 310 329 332  
 Grzesikowa H. 593  
 Gulbinowicz H. 204 217 309 337 339 345  
 Gulik W. van 395  
 Gumowski M. 72  
 Gustaw R. 507  
 Gutkowska-Rychlewska M. 129—30  
 Haag H. 252 254—5 269—70 272—3 277  
 284 287 291  
 Habakuk, bibl. 253  
 Haendel G. F. 508 544  
 Hagar, bibl. 251  
 Hahn F. 268 287 289  
 Hajdukiewicz L. 55  
 Hakim, abp Aleppo 398  
 Hakim J. zob. Maksymos V  
 Halban L. 321  
 Hanke K. 95 99  
 Haraschin Z. 493  
 Harich W. C. 560  
 Häring B. 350  
 Hatten A. S. 598  
 Hauke-Ligowski A. 542  
 Haydn H. 520  
 Hedybia 346—7  
 Hefe C. 361 363 365—6  
 Heise J. 93  
 Helena 598  
 Heliodor 326 328 348 361—2 365  
 Heller M. 494 537 540—1 544—5

- Henoch, bibl. 251 254 270 281  
 Henryk VIII 11 29  
 Hensel 560  
 Henze C. M. 272 278  
 Herbst S. 512  
 Heweliusz J. 506  
 Heydeck W. von 22  
 Hieronim, św. 22 47 300—10 321 324—59  
 362—74  
 Hiketas 527  
 Hilary, św. 22 310  
 Hindi A. 378  
 Hipler F. 7 27 61 63 65 73—4 481 485  
 Hirschberg G. 441  
 Hofmann G. 396  
 Hohenzollern K. 584  
 Hollenweger J. 606—7  
 Holzapfel H. 337  
 Horacy 339  
 Hormez J. 378 398  
 Horn 171  
 Horst U. 46  
 Hort F. J. A. 279  
 Hossfeld P. 458  
 Houtart F. 417—8 601 604  
 Howard W. F. 264  
 Hozjusz S. 39—40 51 204 469 473 583 592  
 Hußatsch W. 19—20 22 169  
 Huizinga J. 137  
 Human M. 506  
 Humber W. J. 412  
 Hus J. 13 31 519  
 Huth H. 153  
 Hylas 328—9 364 368  
  
 Iber G. 268 272 287  
 Idzi Spiritalis de Perusio 522  
 Idzi z Viterbo 80 523  
 Ignacy, patriarcha 378  
 Ignacy z Antiochii 323  
 Imschoot P. van 287 289  
 Infeld L. 507  
 Ingersleben K. 495  
 Innocenty III, pap. 399  
 Isambert I. 603  
 Iwanicki J. 545  
 Izaak, bibl. 261 265  
  
 Jablonski M. 96 98—9  
 Jabłoński 560  
  
 Jadaa J. 382  
 Jadwiga, św. 597  
 Jagiellończyk A. zob. Aleksander Jagiellończyk  
 Jagiellończyk F. zob. Fryderyk Jagiellończyk  
 Jagiellończyk K. zob. Kazimierz Jagiellończyk  
 Jagiello T. 548  
 Jakub, ap. 113 149 215 303—4 326 492  
 494—5 509 538 556 576 580—1 597  
 Jakub, bibl. 250 252 261—7 295  
 Jakub, patriarcha Ormian 381  
 Jakub z Gostynina 524—5  
 Jakubiec C. 294  
 Jamiolkowska D. 40  
 Jan, ap. 14 55 113 116 139 249—50 256—65  
 267—8 271—2 277—82 284—5 287 289—  
 —99 301—4 306 565 567 571 587 591  
 595 597—8  
 Jan, bp Jeruzolimy 362  
 Jan XXII, pap. 76 522  
 Jan XXIII, pap. 623  
 Jan z Głogowa 513  
 Jan z Miśni 502  
 Jan Chrzcziciel 119 139 143 255 275 280  
 297—8 300—2 307 468 470 485 512—3  
 541—2 547 589 594 597  
 Jan Olbracht 55  
 Jan Piotr, bp Viterbo 82 532  
 Janke A. 488  
 Jankowski A. 252 255—6 269—73 278—9  
 285  
 Jankowski W. 551  
 Jaracz S. 508 580  
 Jaroeki S. 345 347 350 354—5  
 Jaroszyk K. 551  
 Jarzębowski L. 44  
 Jasiński J. 46 573  
 Jażdżewski L. 470—1 484—5  
 Jeremias J. 250  
 Jeremiasz, patriarcha maronicki 399  
 Jerzy, św. 563 573 576 581 589  
 Jezowski Z. 493 508 544  
 Joachim, św. 136 592  
 Job, bibl. 253  
 Jordan, ks. 174  
 Jordan E. 601  
 Jost U. 598  
 Jowinian 352

- Józef, św. 104 107 127—9 135 216 221 229  
255 553—4 586—7 591—2
- Józef Egipski 371
- Józefczyk M. 507—8
- Juda Tadeusz, ap. 592
- Judasz, ap. 292—3 425 560
- Julian 331
- Julian Apostata 326
- Juliusz II, pap. 27
- Juliusz III, pap. 395 397
- Junker H. 265—6
- Justynian 311 314
- 
- Kaczmarek L. 202 494 537 539
- Kadlubek W. 478—9
- Kahlenfeld H. 273
- Kajetan zob. Thomas de Vio
- Kalikst, pap. 361
- Kalkowski W. 439
- Kaller M. 556
- Kalt E. 253 269 271 278
- Kamiński H. 613 616—7
- Kamiński M. 72
- Kamptz J. 189
- Kanter F. 551
- Kanty Jan 540
- Kapistran J. 519
- Karlstad J. 10 28
- Karol V, ces. 12 30 83
- Karol z Dittersdorf 597
- Käsemann E. 456
- Kasula S. 437 439
- Katarzyna, św. 502 582 595—7
- Katarzyna Aleksandryjska 101 101 110  
112 123—4 128 137—9 147—9
- Katarzyna ze Sieny 519
- Kautsky K. 324
- Kazimierz Jagiellończyk 55 512
- Kazimierz Wielki 469 472
- Keferstein H. 493
- Kempf M. 520
- Kempfi A. 46 66 68 79
- Kepiński Z. 134—5
- Kepler J. 70—1 506—7 534
- Kerstiens F. 456
- Kętrzyński W. 549—50
- Kippert K. 417
- Kittel G. 254—5
- Klara, św. 598
- Klaudiusz, ces. 313
- Klemens, patriarcha Antiochii 377
- Klemens I, pap. 377
- Klemens VII, pap. 21 51 82—4 88 91—2  
531—2
- Klemens XIII, pap. 398
- Klemens Aleksandryjski 338
- Klemens Rzymski 332
- Kleofas 136
- Klim S. 509
- Kłoczowski J. 141 601
- Kłósa K. 540
- Kłoskowska A. 405
- Kluckhohn C. 414
- Knobelsdorf E. 63
- Knop S. 540
- Kohls E. W. 35
- Kolbe M. 220
- Kolberg J. 21
- Kominek B. 495 498 538
- Konarzowski Z. 503
- König F. 494—5 498 538 605
- Konopacki J. 21
- Konopka S. 516
- Konopnicka M. 554
- Konstans, ces. 314
- Konstantyn, katolikos armeński 399
- Konstantyn Wielki 311 314—5 350—1 358
- Kopeć J. 136
- Kopernik A. 56—7 60 512—3
- Kopernik B. 55 512—3
- Kopernik K. 512
- Kopernik M., ojciec Astronoma 481 512
- Kopernik M. 5—6 24 38 40—1 46 53—92  
465—88 491—9 502—19 523—5 527—35  
537—48 579 585 597
- Kornatowski W. 316
- Korwin W. 57
- Korytkowski J. 484
- Kostka S. 553 596
- Kowalczyk C. 494 508
- Kowalski S. 280
- Kowalski Z. 494 499 537
- Kownatzki H. 95 99 153
- Koryé A. 525
- Koziello-Poklewski B. 46
- Kozioł J. 507
- Kozioł M. 507
- Koźmian S. 475 482
- Kraszewska Z. 477
- Kraszewski J. I. 465—78 480—1 485—9

- Kraszewski Zbigniew 494 537  
 Kraszewski Zdzisław 613—9  
 Kraft P. 585  
 Krasicki I. 584 593  
 Krasieński J. 486  
 Kremenz F. 166—7 172 553  
 Krieger T. 165  
 Kroeber A.L. 414  
 Krollmann C. 40  
 Krucina J. 201 545  
 Krueger J. 555  
 Krzysztof, św. 589  
 Ksystus, św. 84  
 Kubiak Z. 523  
 Kubicki W. 495  
 Kuc L. 523—5 545  
 Kuhn T. 507  
 Kulewski M. 493  
 Kulikowski C. 4  
 Kumaniecki K. 315 317 360 369  
 Kumor B. 394  
 Künstle K. 138  
 Kuncewicz J. 579 592  
 Kuraczyk A. 564 570 572 574—5  
 Kurdziałek M. 507  
 Kurtzsch B. 381  
 Kwiatkowski W. 268 271 278—9
- Laban, bibl. 265  
 Each S. 265 288  
 Łączyńska J. 588  
 Lagache D. 413  
 Lagrange J.M. 252 257—9 266 281—2 285  
 291—2  
 Lane R.E. 440  
 Langie J.B. 470 477 479 481 483 485  
 Langkammer H. 294  
 Łapicki B. 312—3 319 371  
 Łapiński J. 508  
 Łapot J. 215 217 611  
 Lassota J. 507  
 Lattanzi U. 395  
 Laurent M.H. 524  
 Łazarz, bibl. 255 290  
 Łebieński W. 476 481  
 Le Bras G. 601—4  
 Leclercq L. 361 363 365—6  
 Leeuwen B. van 442  
 Lefebvre H. 414—5  
 Lelièvre A. 251
- Lenartowicz T. 488  
 Leon, św. 22  
 Leon I Wielki, pap. 395  
 Leon X, pap. 9—11 29 59 78 80 82 84 529  
 Leon XII, pap. 398  
 Leon XIII, pap. 393  
 Łepkowski J. 481  
 Leplae C. 441 445  
 Lepszy K. 7  
 Leśnodorski B. 511  
 Lesser A. 480  
 Leta 340 342 358  
 Levi-Strauss C. 414  
 Lewandowski C. 545  
 Leżeński J. 428  
 Liban z Legnicy 540  
 Libelt K. 468—9 473—6 482—3  
 Librowski S. 545  
 Liedmann Z. 455 621  
 Lindzey G. 408 414  
 Lipiński E. 516  
 Lis-Romańczuk B. 498 538  
 Lombard P. 506  
 Luckmann T. 449  
 Łukasz, ew. 138 259 272 275—6 278—9  
 329 335 591  
 Łukaszyk R. 609  
 Lupi D. 142  
 Luter M. 5 7—20 27—37 39—10 42 46—51  
 483 520—1 525  
 Lützel H. 139 142 569  
 Luzjański F. zob. Fabian z Łęczan  
 Łyskowski M. 475
- Mauss M. 602  
 Macharski F. 605  
 Maciej, ap. 598  
 Maciejczyk H. 495 547  
 Maciejowski S. 63  
 Madej H. 93 492 507 563 576  
 Madey J. 378—82 385—92 399—402  
 Mądzik L. 507  
 Maître J. 603  
 Majdański K. 494 537  
 Majka J. 604—5  
 Maksym z Turynu 335  
 Maksymilian, król 80  
 Maksymos IV 382 385  
 Maksymos V 385—6 390 398 402  
 Małecki W. 470 475—6

- Małgorzata, św. 595  
 Malies, ks. 174  
 Malinowski M. 478—80  
 Mańkowski A. 581  
 Mansi J. B. 352 354 361 363 365—7 380 387  
 389 392 394 396—8  
 Manteuffel T. 311 313 315 317 319 360 371  
 Manucjusz P. 511  
 Marcella 339 349  
 Marchel W. 273  
 Marchita S. 23  
 Marcin, św. 554 558 581  
 Marcin Polak 506  
 Marcuse H. 447  
 Marek, ew. 259 271—6 278—9 362 591  
 Marek, prezbiter 330  
 Maria Egipcjanka 137  
 Maria Magdalena 101 113 126 137—9 141  
 156 258—9 582  
 Markowska D. 427—9 445  
 Markowski D. 447  
 Markowski M. 494 525 537 540 545  
 Marta, św. 598  
 Marsch W. D. 463  
 Martinis R. de 381 392—3 398  
 Maryja, NMP 59 84 94—100 107—8 110 116  
 119 123 125 127 129—31 133—7 141—6  
 150 152 420 428 494 502 554—6 565 567  
 571 574 577 582 585—92 594—7  
 Marzi D. 78 80  
 Maszkin N. A. 314 317—8  
 Matejko J. 136 483 487  
 Matern G. 61 141 569 581  
 Materski E. 206  
 Mateusz, ew. 259 271—6 278—9 325—7 329  
 331 333 341 343 345—6 348 355 369—71  
 591  
 Mateusz z Krakowa 519  
 Matras J. 443  
 Matz A. 99 143  
 Mayska J. 560  
 McLuhan M. 447  
 Medawar B.-K. 385  
 Melanchton F. 19 66  
 Memling H. 142 151  
 Merk A. 279  
 Mesjasz zob. Chrystus  
 Messner J. 349  
 Meyer E. 313  
 Meysztowicz W. 63  
 Michaelis W. 249 261—4 266  
 Michał, anioł 253 256  
 Michał, św. 425  
 Michał z Augsburga 98 152  
 Michałowski E. 553  
 Michl J. 252 254  
 Michoń E. 249 499  
 Mickiewicz A. 552  
 Mielżyński S. 475  
 Mieszko III 482 485  
 Mikołaj, św. 23 94 96 98—100 102 141 152  
 158 491 494 507—8 512 527 544 594  
 Mikołaj I, pap. 394  
 Mikołaj V, pap. 521  
 Mikołaj z Clamanges 523  
 Mikołaj z Kuzy 521 523  
 Mikołaj z Oresme 540 545  
 Mirandola P. della 523  
 Miziolek W. 605  
 Modzelewski J. 544  
 Möhler 320  
 Mojżesz, bibl. 251—2 281 283 287 291 301  
 Moltmann J. 455—64 621  
 Mommsen T. 313 319 371  
 Mong P. 377  
 Montanari A. 487—8  
 Moore C. B. 412  
 Mortęski L. 23  
 Morus T. 523—4  
 Mostowski 479  
 Mrukówna J. 544  
 Mühler 170  
 Müller M. 82  
 Müller-Blessing I. B. 39 72  
 Müller-Goldkuhle P. 455  
 Münzenberger L. P. A. 100—1 137  
 Murawiew M. N. 465  
 Murphy G. 408  
 Mysłakowski Z. 427  
 Nagić M. 493 543  
 Napora A. 581  
 Narodzonek K. 493  
 Narymunt-Borowicz L. 316 369  
 Natanael, bibl. 250 263—4 297—300 306—7  
 Nebrydiusz 336  
 Neidhart R. 411  
 Nelis J. 277 279  
 Nepocjan 341 362 365 368  
 Nestle E. 257 279

- Neundörfer L. 417  
 Neunheuser B. 252  
 Newcomb T. M. 413 441  
 Newton I. 507  
 Niderhof L. 46 77  
 Nikodem, bibl. 280  
 Nilus 329  
 Nothurga, św. 598  
 Nötscher F. 254  
 Novara D. M. 79 513—4 527  
 Novelli 596  
 Nowak B. 493 542—3  
 Nowak Z. 56  
 Nowakowski S. 430  
 Nowiejski A. 580  
 Nowodworski M. 609  
 Nowowiejski F. 495 554—5 558  
 Nowowiejski R. 556  
  
 Obersteiner J. 272  
 Oblak M. 494 538  
 Obłąk J. 58—60 62 161 217 491 493—5  
     498—9 507—11 515 537—40 542—5 549  
     576 581—2 588 592—3 611  
 Oceanus 331 333 335  
 Oer T. 476—7  
 Olbracht Jan zob. Jan Olbracht  
 Oleśnicki Z. 55  
 Oleszczyński 480  
 Olszewski F. 508  
 Onezym 327 329 334 362—4  
 Onufry, św. 137  
 Oracki T. 18 66  
 Orgelbrand S. 465  
 Orszulik J. 495  
 Orygenes 363  
 Orzechowski K. 495 538  
 Otto M. 582  
 Otylia, św. 137  
 Osłński L. 493  
 Osłński W. 550  
 Osmaciezyk E. 551  
 Ostroróg J. 469 472  
 Osslander A. 19 70  
  
 Paciorkiewicz T. 544  
 Pakatula 340  
 Paleolog M. 396  
 Pammachiusz 335 340 352 357  
 Papritz J. 55  
  
 Parandowski J. 57  
 Parlato V. 381 395—7  
 Parrot A. 265  
 Paruszevska M. 554  
 Pasierb J. S. 140  
 Paszkowicz-Skrzyński K. 495  
 Paterson E. 256  
 Paula 326 331—2 335 339 347 359  
 Paulinian 348 367  
 Paumgartner H. 71  
 Paweł, ap. 14 32 36 203 256 271 276 287  
     310 321 333—6 338—41 344 349 362—4  
     462 508 556 596 624  
 Paweł III, pap. 53 62 66—8 71 75 78 81—2  
     84—5 87—90 92 499 507 514 517 529—  
     —31 543 545  
 Paweł VI, pap. 399 495 507 537 540 542  
     611  
 Paweł z Middelburga 53 77—81 90 92 516  
     529  
 Pawlak Z. 542  
 Pawluk T. 53 494 498—9 518 537 544—5  
     547—8 609  
 Pax E. 256  
 Pazzis M. M. de 598  
 Peckau K. 55  
 Pedacius D. 41  
 Pelerin J. (Viator) 146  
 Perlbach M. 20 62  
 Pestalozzi J. H. 178—9  
 Petreius J. 71  
 Petrucius F. 506  
 Peurbach G. 506  
 Philippi R. 20  
 Piaget J. 412  
 Picart 596  
 Piekut T. 493  
 Pietkun W. 539  
 Pieniężny S. 4 560—1  
 Pietraszko J. 494 537  
 Pigoń J. 422 424—5 428  
 Pilat P. 585  
 Pilczek F. 554  
 Piltz E. 478  
 Pin E. 425 435  
 Piotr, ap. 28 101 113—4 126 128—9 131—2  
     138 144 151 203 256 263 275 285 293  
     301 378 508 590 594 596—7  
 Piotrowicz L. 315—7 360 369  
 Piskorska J. 492 507 579



- Piskorz J. 424  
 Piszczycki E. 541  
 Pius VI, pap. 381 532  
 Pius VII, pap. 378  
 Pius IX, pap. 377 381  
 Pius X, pap. 206  
 Pius XI, pap. 551  
 Pius XII, pap. 375 398 400  
 Piwowarczyk J. 428  
 Piwowarski W. 405 438 601 605 611  
 Płatek J. 427—9  
 Platon 529  
 Pleton G. 521  
 Pliniusz Młodszy 316  
 Plotowski P. 76—7  
 Pluta W. 539  
 Pociecha W. 66 72  
 Pohl J. 174  
 Pohl J. C. 555  
 Pokrowski J. A. 313  
 Pol N. 80  
 Polenz G. von 18—20 22 46—7 49 51  
 Poleski P. 566 573  
 Polewski P. zob. Poleski P.  
 Polidowski W. 493  
 Polikarp, św. 323  
 Polkowski L. 465—78 480—8  
 Pospishil V. J. 382 399  
 Pottel B. 60  
 Poulat E. 603  
 Preiss T. 268 271—2 275—6 278  
 Principia 326 352  
 Priscianus P. 80  
 Prokopiusz 322  
 Prokulski W. 265  
 Prowe L. 472—3 477  
 Przekop E. 375 377—8 381 394—5 401 611  
 Przeworski A. 415  
 Przędziecki A. 478—9  
 Przybyszewski B. 540  
 Ps.-Dionizy Areopagita 523  
 Ps.-Plutarch 527  
 Ptaszycki J. S. 472  
 Ptolemeusz K. 506—7 513 529—30  
 Pujol C. 382—3 401  
 Pułcheria 598  
 Purcell H. 495  
 Pustet F. 556—7  
 Puttkamer 176  
 Puzio J. 545  
 Pyliński A. 493 543  
 Queis E. von 18—9  
 Quispel G. 261 263  
 Rączkowski F. 495 538  
 Rad G. von 250—3 456  
 Radkiewicz W. 470  
 Radler D. H. 446  
 Radoński 482  
 Radziejowski M. 491 593 595  
 Radzikowski W. E. 469  
 Rafał, anioł 253  
 Raheer K. 622  
 Rainko S. 617  
 Rak R. 605  
 Rakowicz F. T. 476  
 Ramsey K. E. 143  
 Rättig 165  
 Rebeta J. 507  
 Rechowicz M. 63 494 499 537 540 543 545  
 Regiomontanus J. 506  
 Rehbach, kantor 193  
 Reich F. 7—8 14 40—5 51 65 73 76—7  
 Reinhold E. 530 534  
 Remmers H. H. 446  
 Rémy J. 417—8 443 447  
 Renaudet A. 523  
 Retyk J. J. 61 64 66 68—71 74 87 89 506  
 514—5 530 534  
 Reuchlin J. 520  
 Reutłowicz F. 486  
 Reymond-Rivier B. 446  
 Rheticus G. G. zob. Retyk J. J.  
 Ricioli G. 534  
 Roberti M. 365  
 Roch, św. 539 566  
 Rodziński A. 345  
 Roman J. N. 554  
 Roman S. 554—5  
 Romańczuk B. zob. Lis-Romańczuk B.  
 Romanelli P. 513  
 Romaniuk K. 292  
 Romański J. 186  
 Rosen E. 62 514  
 Rosiak J. 278  
 Roslaniec F. 269—72 277—9  
 Rossi P. H. 445  
 Rostovtzeff M. 315  
 Rostow W. 447

- Rozwadowski J. 605  
 Różycki I. 605  
 Rubens P. P. 585  
 Rubin M. 494 538  
 Rudnicki K. 540 542  
 Rufin 320—9 364 368  
 Russel B. 614  
 Rustyk 330 340—1 352  
 Ryan J. P. 596  
 Rybak T. 202  
 Rybka E. 56 512 516—7 540 545  
 Rygier T. 488  
 Ryszkiewicz A. 100  
 Rzepińska M. 133
- Saage J. M. 59  
 Sailer J. M. 585  
 Salomas, bibl. 136  
 Salvianus 322  
 Salviati J. 82 532  
 Salwina 326 334—6 343 358 370—1  
 Samulowski A. 554—5  
 Sarapata A. 405  
 Savonarola H. 519  
 S. B. 591  
 Scepperus C. D. 74  
 Schick E. 257 259 264 282 292—3  
 Schilling A. 40 75 77  
 Schillinger O. 348  
 Schiwy G. 259 265  
 Schlier H. 254—6 259 284  
 Schmauch H. 40 55 58 65 73  
 Schmid B. 95 155  
 Schmid J. 273—4 276 287  
 Schnackenburg R. 266—7 278—83 287—8  
 Schneider F. 355  
 Schneider J. 267  
 Scholastyka, św. 598  
 Schonberg M. 53 71 82—90 92 516 530—1  
 534  
 Schongauer M. 151—2  
 Schramm H. J. 607—8  
 Schreuder O. 417 442  
 Schröter W. 563  
 Schulz S. 268 276  
 Schürmann H. 275—6  
 Schweizer E. 272 278  
 Scisłowski W. 509 544  
 Sculteti A. 62 75—7  
 Sculteti B. 56 81  
 Sculteti J. 24  
 Sebastian, św. 581  
 Séc II, 601  
 Sekulski J. 611  
 Seneka 316  
 Siemionkowski A. 542  
 Sierakowski A. 475  
 Sikoń S. 424—5  
 Sikorski B. 542  
 Sikorski J. 46 54 68 70 73 79 83  
 Siwoń T. 428—9  
 Skimborowicz H. 479  
 Skórczewscy 468 480  
 Skórczewski L. 475  
 Skowronek F. 560  
 Skowronski C. 556  
 Skrudlik M. 138  
 Ślaski L. 470 485  
 Śliwiński R. 542 544  
 Słomka J. 421—3  
 Smitmans A. 290  
 Smoleń W. 135 139  
 Smulkowski A. 542  
 Sobieski J. 550  
 Soden H. von 279  
 Sokrates Scholastyk 323  
 Sommerbad H. 337  
 Sorbom H. 61  
 Sotomayor M. 395  
 Sowa P. 552  
 Stange A. 142 152  
 Stauffer E. 271—2 278  
 Stawikowski A. 541  
 Steffen A. 555  
 Stein B. 252  
 Stiborius A. 80  
 Stobbe H. 99  
 Stöckl A. 523  
 Stoffler J. 80  
 Stöfler 480  
 Strack H. L. 254 257—8 266—7 281 283  
 Stricker A. M. 365  
 Struik D. J. 78  
 Stwoszcz W. 97 134 139  
 Stryna J. 419  
 Sudziński W. 508  
 Suk W. 606—7  
 Sulaq J. 395 397  
 Sulej 509 544  
 Sulowski Z. 609

- Surzyński M. 495  
 Suso H. 485  
 Świdorski dr 475  
 Świerzewski S. 465 476  
 Świeżawski S. 494—5 507 519 521 537—8  
 Switalski M. 552  
 Syehla G. 441  
 Szacht, ks. 174  
 Szadowski, ks. 174  
 Szafranski T. 28  
 Szczepański J. 427  
 Szczepan, św. 301 305 425  
 Szczepański T. 566  
 Szczepański W. 265  
 Szczerkiewicz T. 418  
 Szembek K. A. J. 583 587  
 Szmar R. 508  
 Szorc A. 27 544 611  
 Szałfrowski E. 382  
 Szuman H. 475  
 Szymon, abp Damaszku 378 398  
 Szymon, ap. zob. Piotr  
 Szymanek A. 508  
 Szymanek E. 542  
 Szyszkowski M. 583 593
- Tanas C. 398  
 Tanstetter G. 80  
 Taubenschlag R. 312  
 Tell W. 487  
 Teodoratus 322  
 Teodoret 314 338  
 Teodoryk z Radzyna 83 85—6  
 Teodozjusz, ces. 309 314 351 354 356—7  
 362 374  
 Teofil Aleksandryjski 330 362—4 368  
 Teofilakt z Simokatty 57—8 528  
 Tertulian 325 338  
 Teschner J. 553  
 Tetzel J. 27  
 Theihard de Chardin P. 507 621—2 624  
 Therunda I. 519—20  
 Thiel A. 556  
 Thimm W. 40  
 Thomas W. J. 427  
 Thomas de Vio 10 524  
 Tidick E. 139  
 Tilke M. 130  
 Tillmann F. 257 259 264 266 282 284  
 292—3
- Tilmann R. 434  
 Tischendorf H. von 279  
 Tobiasz, bibl. 253 321  
 Todd J. M. 28—9  
 Toeppen M. 95 98  
 Tokareczuk I. 424  
 Tomasz à Kempis 520  
 Tomasz z Akwinu 498—9 521—2 524 543  
 Torquemada J. 397  
 Trawińska-Kwaśniewska M. 422 430  
 Trenck A. 77  
 Trepanowski T. 571  
 Treter T. 10  
 Troeltsch E. 417  
 Troisfontaines R. 622  
 Trzeciakowski L. 161—2 164—5 167 174  
 176 198  
 Tschackert P. 46 70  
 Tüchle H. 332 360 365—6  
 Tujakowski J. 70  
 Turek W. 201 492 498 508 543 581 605  
 Turlan J. 603  
 Turowski J. 406 427  
 Tylicki P. 583  
 Tymczak A. 365  
 Tymoteusz, św. 364  
 Tysza Z. 435—6  
 Tytus 329 331 333 344
- Ujejski T. 585  
 Ulbrich A. 97  
 Ulixbonensis D. 80  
 Umiński J. 203  
 Unselde S. 458  
 Urban J. 428  
 Urban W. 545  
 Ursini F. 82 532  
 Urszula, św. 101 113 115 127—9 138—9 151  
 Usiądek J. 509 543  
 Uszyński T. 605
- Valois N. 520  
 Vaskovics L. 409 442 450  
 Vetulani A. 494 537  
 Vetulani C. 580  
 Vidich A. J. 443  
 Virdungus J. 80  
 Vogels H. J. 279  
 Vögtle A. 269 278—9  
 Voyé L. 411—2 444 448

- Vries W. de 381 393—400  
 Wach J. 408  
 Wagner P. 20  
 Wagner S. L. 472  
 Wakar A. 573 579  
 Walenty, św. 587 594  
 Walentynian I 315  
 Walentynian II 326  
 Walicki M. 593  
 Walkowski J. 484  
 Wallerand W. 97—8 144—5 150 152 155  
 Wallon H. 318 360  
 Wapowski B. 478—9  
 Wardęska Z. 62  
 Wasiutyński J. 69—71 73—4 76—7  
 Wässner J. 409  
 Wąsowski hr. 482  
 Waszkinel R. 611  
 Watterich J. 56  
 Watenrode B. 512  
 Watenrode L. 40—1 53—8 60 63 71 90—1  
 506 512—4 517 527 534 546  
 Wawrzyniec, św. 565—6  
 Weber M. 457  
 Weber S. 337  
 Wedel, drukarz 553 555  
 Weiss, prof. 174  
 Wejroch J. 542  
 Welte B. 609—10  
 Wermter E. M. 22  
 Wesolowski W. 551  
 Westcott B. F. 279  
 Wettin J. F. 10 28  
 Wetzler H. J. 609—10  
 Wheeler S. 410  
 White L. A. 431  
 Whitehead A. N. 614  
 Wicher H. 309—10 312 322 350 354 360  
 Wichert J. A. 553  
 Widmanstad J. A. 53 81—3 85 88—9 516  
 531—2  
 Widmanstadt J. A. zob. Widmanstad J. A.  
 Wieland F. 365  
 Wierzbicki Z. T. 419—23 425—6 429—30  
 439  
 Wiklef J. 13 31  
 Wilezyński K. 278  
 Wilhelm I, ces. 167  
 Wilks M. 522  
 Wincenty z Aggsbach 520  
 Winclawski W. 423 437  
 Windisch H. 250 261—4 266  
 Winkenhauser A. 257 264  
 Wirszyłło J. 4  
 Wiśniewska T. 493 543  
 Wiśniewski A. 581  
 Wiśniowski E. 143  
 Witos W. 420—3 426 428—9  
 Witt H. 583<sup>1</sup>  
 Władysław Jagiełło 58 563  
 Włodkowiec P. 519  
 Woelke F. A. 552  
 Woelky C. P. 7 21 59  
 Wogenap H. 502  
 Wojciech, św. 555 581 598  
 Wojciech z Brudzewa 513  
 Wojnar M. M. 382 401  
 Wojtkowski A. 6  
 Wojtkowski J. 8 217 491 493—4 510 581  
 596 610  
 Wojtyła K. 494—5 510 537—8 540  
 Wolski B. 573  
 Wolyński A. 474 483 488  
 Woodward L. E. 441  
 Worgitzki M. 561  
 Woroniecz P. 477  
 Woronowski F. 203  
 Woywod, ks. 174  
 Wróblewska K. 589—90  
 Wünsch C. 563—4 567 569  
 Wuyts A. 395  
 Wydźga J. S. 565 583—4  
 Wyhowska de Andreis W. 63  
 Wysocki R. 493 543  
 Wyspiański S. 554  
 Wyszynski S. 212 421 428 430 494—5 498  
 500 510 537—8 540 544 547  
 Yinger J. M. 414  
 Youakim E. 385  
 Zabka 560  
 Zachorowski S. 60  
 Zagrodzki T. 502  
 Zahn T. 257 259 266 282—3 285—6 289  
 291 293  
 Zajkowski S. 380 387—8 392  
 Zakrzewski T. 465—6  
 Zalewski W. 233 235

- Zapolya B. 58 73  
 Zapp K. F. 478—9  
 Zaręba J. 545  
 Zauner W. 605  
 Zdanowicz S. 611  
 Żebrawski T. 481  
 Zeller C. 506  
 Zeller F. 506  
 Zeno Weron. 332  
 Żeromski S. 507  
 Zerwick M. 257 283  
 Zieliński T. 314  
 Zientarówna M. 554—5  
 Ziętarówna M. zob. Zietarówna M.  
 Zimmer K. 181  
 Zins H. 6 18 21—3 40 59—62 66 72 75  
 Ziółkowski J. 431—2  
 Znaniecki F. 427  
 Zonn W. 518 531 534 541  
 Żupański J. K. 476 479 481  
 Zuzanna, bibl. 253  
 Zygmunt I 7 23 38 43 51 55 58 60 62 65  
 72—3 75 80 84 498 515—6  
 Żygulski Z. 130  
 Żyweczyński M. 346

## II. SKOROWIDZ NAZW GEOGRAFICZNYCH

- Akka 569  
 Aleksandria 390 398  
 Aleppo 398  
 Allenstein zob. Olsztyn  
 Ameryka zob. Stany Zjed. A. P.  
 Amsterdam 610  
 Anglia 11 29 607  
 Antiochia 385 390 399  
 Antwerpia 442  
 Ararat 101 137  
 Arles 365  
 Armenia 137  
 Assen 442  
 Augsburg 83 130 153  
 Austria 80 138 442  
 Babiak 588—9  
 Bałtyk 493 512 517 554  
 Bamberg 82  
 Barczewo 27 186—7 190—1 555  
 Bari 523  
 Bartąg 555  
 Bartąg zob. Bartąg  
 Bartoszyce 21 220  
 Basel zob. Bazylea  
 Bawaria 138  
 Bazylea 35  
 Benowo 556  
 Berlin 152 174 179 189 268 313 417 468  
 473 550—1 556 558 573 596  
 Berseba 265  
 Betel 250 262—4 266  
 Betesda 256—7  
 Biała Piska 164  
 Biała zob. Biała Piska  
 Białystok 438 539 546  
 Biesowo 556  
 Birmingham 606  
 Biskupiec Reszelski 24 191—2 588  
 Elztynek 190—1  
 Bizancjum 521  
 Bolonia 53—4 56 62—3 79 83 494—5 506—  
 —7 513 527 531 538  
 Bonn 139 257 569  
 Borna 60  
 Borussia zob. Prusy  
 Boston 412  
 Brandenburgia 141  
 Braniewo 7 20—3 27 59 62 139 161 167 170  
 204 481 512 552—3 555—6 569 579 581  
 596  
 Białobok 556 560  
 Braunsberg zob. Braniewo  
 Brazylia 282  
 Bredynki 185 193  
 Bretania 601  
 Brugia 142 151  
 Bruksela 74 446 507  
 Brunsberga zob. Braniewo  
 Brunswald zob. Białobok  
 Bujaki 194  
 Butryny 555  
 Bydgoszcz 475—6 479 481 572  
 Cambridge 397 408 412 522  
 Castel Durante 78  
 Chalcedon 365  
 Charf 389

- Chełmno 55 512—3  
 Chicago 414 430 445  
 Ciche Górne 423
- Dąbrówka Wielka 192  
 Damaszek 378 398  
 Diarbekir 385  
 Dobre Miasto 21 27 38 41 494 510 596  
 Drezno 469 471 473—4 476—8 487 489  
 Drohiczyn 538—9  
 Düsseldorf 434 476  
 Dywity 555  
 Działdowo 195
- Efez 364  
 Egipt 251—2 265 330 592  
 Elbing zob. Elbląg  
 Elbląg 20 22—3 27 41 93—100 102 141 146  
     152—6 158 491 494—5 507—8 510 516  
     527 534 538 544 569 581 583 586 594  
     597  
 Elk 183 195 551 560—1  
 Elwira 361  
 Erfurt 29  
 Ermland zob. Warmia  
 Europa 72 81 427 432 441 465 513 516 521  
     525 551 569 573 580  
 — Wschodnia 605  
 — Zachodnia 605
- Fajferek, jez. 569  
 Ferrara 63 495 514  
 Fiszewo 581  
 Florencja 78 380 474 488  
 Ford City 399  
 Fossombrone 78 516 529  
 Francja 343 468 601—2  
 Frankfurt n. M. 71 149 457—8  
 Frauenburg zob. Frombork  
 Frombork 5 20 27 49 53—4 57 59—60 63  
     66—7 69 74 76—9 87 90—1 187—90 192  
     198—9 204 217 491—8 500—4 506—7  
     509—10 512—4 517—8 528 534 537—8  
     546—8 553 565 579—80 582—3 590—1  
 Fryburg Br. 80 134 137—8 254 271—2 276  
     279 290 337 335 376 381 399 442 609—10  
     621
- Galia zob. Francja  
 Gdańsk 21 43 60 66 97—8 143 152 168  
     494—5 516 538—9 553 555 586  
 Grecania zob. Niemcy  
 Getsemani 258  
 Getynga 19 169 254 268  
 Gietrzwałd 554—6  
 Gilawy 553  
 Głębokie 482  
 Glencoe 441  
 Głotowo 217  
 Głuchowo 468  
 Gniezno 69 469—70 472 477 479—83 486—7  
 Gorzów 539  
 Göttingen zob. Getynga  
 Grabowo 583  
 Grecja 315  
 Gremboszów 422  
 Grottaferrata 384 394  
 Grudziądz 515 569  
 Gryfia 513  
 Gryźliny 190 192 555 562  
 Guastalli 86 88
- Halle 140  
 Haran 265  
 Heidelberg 80 268 534  
 Heilsberg zob. Lidzbark Warmiński  
 Herne 550—1 557  
 Herzogenburg 144—5  
 Heverlee 442  
 Hiszpania 80  
 Holandia 605  
 Houghton 412
- Hawka 27  
 Innsbruck 607  
 Italia zob. Włochy  
 Izrael 443
- Jańsbork zob. Pisz  
 Jedwabno 194  
 Jena 534  
 Jerozolima 255—7 266—7 290 367 388 390  
     399 569  
 Jeziorany 27 190 588  
 Jugosławia 494
- Galicja 428 481  
 Kana Galilejska 263

- Kapua 84  
 Katowice 539 605  
 Kętrzyn 502  
 Kęty 540  
 Kłajpeda 163  
 Koblenca 473  
 Kolno Reszelskie 580 590  
 Kolonia 29 54 137—8 252 473  
 Kombornia 422  
 Konstancja 10  
 Konstantynopol 378 393 395 399  
 Koperniki 512  
 Kraków 19 21 43 46 53—4 56 60 62—3 66  
     69 72—3 75 130 133 136 139 141 207 335  
     420—2 465 467—8 470 472 478 481  
     484—5 487 494—5 507 510 512—3 516—  
     —8 525 527 534 540 542 552 554—5 605  
 Krasna Łąka 560  
 Kreuznach 471 473—4 487  
 Królewice 19—20 27 40 48 51 56 60 96—7  
     163 166 185 516 563 569 579 586  
 Krosno k. Ornety 217  
 Krukłanki 217  
 Krzyżbork 27  
 Książnik 597—8  
 Kwidzyn 551 558
- Łabędnik 217  
 Łąki 574  
 Łankowice 555  
 Łasin 512  
 Łęgajny 555  
 Lekity 185  
 Liban 389  
 Lidzbark Warmiński 5 20 24 27 41—2 54  
     56—8 67 72—3 491—2 508—10 512 514  
     516 527—8 544 547 579  
 Liège 601  
 Linz 606—7  
 Lion 522  
 Lipsk 20 28 55 60 62 66 256—7 269 275—6  
     315 380  
 Litwa 174 465  
 Łódź 312 541  
 Londyn 11 278 410 485  
 Louvain 29 74 78 441—2 601  
 Löwen zob. Louvain  
 Lubaczów 540 546  
 Lubawa 68 73 716  
 Lublin 6 59 62 161 203 309—10 313 345
- 377 380 394 437 494 507 518 540 546  
 593 609  
 Lubostroń 468 472 484 488  
 Lwów 310 422 427—8 468 472 556  
 Lyna, rzeka 512
- Madryd 521  
 Mainz zob. Moguncja  
 Malbork 94—5 99—100 547 569 581  
 Małopolska 424  
 Maria-Laach 137  
 Markowice 562  
 Marienwerder zob. Kwidzyn  
 Mazowsze 468 488  
 — Pruskie 551  
 Mazury 18 66 161 163—6 170 174 176 178  
     183—4 193 198—9 502 549 551—2 554  
     558 560 562  
 Mediolan 336 365 381  
 Meklemburgia 141  
 Melk 150  
 Merida 363  
 Middelburg 78 507  
 Mifflin 412  
 Milostaw 475  
 Mława 541  
 Moguncja 28 59 456 523  
 Monachium 129 136 142 148 152 256 349  
     381 449 456—7 463 573 596 607  
 Monte Mario (Rzym) 489  
 Montpellier 268  
 Morąg 597—8  
 Moskwa 485 487  
 Mosul 395  
 München zob. Monachium  
 Münster 73 355
- Nadrenia 551  
 Nadwiśle 554 558  
 Nicea 365  
 Nidzica 580  
 Niemcy 8—10 12 14 19—20 38 82 95 134  
     137 139 163 166—7 174 411 468 474 477  
     484 550—1 557—9 561 569 593  
 — Zachodnie 605  
 Norymberga 65 70—1 506 517 517 534  
 Nowe Marcinkowo 185  
 Nowy Kościół 27  
 Nowy Jork 264 407—8 410 412—4 430 443  
     446 515 520

- Olsztyn 3—4 6 27 40—1 46 54—5 58—61  
 65 67 72 162 185 170 201—2 214—6 218  
 220—3 228—9 239 213 246—7 491—5  
 498 502—3 506—10 512 515 528 538  
 543—4 550—65 567—9 573 576 579—81  
 599  
 Olten 621  
 Opladen 411  
 Opole 173 203 588  
 Orlean 363  
 Ornela 20—1 23 27 217—8 569 579 588 598  
 Orzysz 196  
 Osnabrück 522  
 Ostróda 196 491 508 510 541  
 Oxford 36  
  
 Paderborn 173 253 269 348  
 Padwa 53 63 381 495 514  
 Paimpol 601  
 Palestyna 254 367  
 Paradyż 539  
 Paryż 29 62 167 257 263 265 316 318 348  
 355 363 365 378 380 414—5 417 420 443  
 468 473 488 520 522—3 534 601—4  
 Pasym 580  
 Patryki 190 555  
 Pelplin 187 494 499 541 553—5  
 Petersburg 478  
 Pieniężno 27 40 60 491 515  
 Pisz 560  
 Płock 541—2 546—7  
 Płock 541  
 Podlasie 429  
 Podole 55  
 Pólko 468  
 Polkowo 468  
 Polska 19 22 54 59 75 80 84—5 136 158  
 162 177 188 199 204 212 214—5 227 239  
 245—7 405 419 421 427—8 430 436 441  
 465—70 474 478 491—5 498—501 505—6  
 509—12 514 518 525 531 537—8 540—6  
 548 552 557 565 573 604—5 608—10  
 Pomezania 18 20 48 50  
 Pomorska Wieś 593  
 Pomorze 141  
 — Wschodnie 164 178—9  
 Portugalia 80  
 Powiśle 18 66  
 Poznań 80 138 161 165 207 265 280 288 291  
 321 376 420 428 467—9 472—6 481—4  
 486 542 546—7 551 554—5 558—9 610  
 Praga 520  
 Prussia zob. Prusy  
 Prusy 8 18—21 27 38—9 42 45 47—8 54—5  
 59 61—2 87 93 96—7 164 167 172 181  
 198 512 569 583  
 — Królewskie 38 43 55 511—2 581  
 — Książęce 38 165  
 — Litewskie 163  
 — Niemieckie 163  
 — Wschodnie 18 62 97 139 141 163 165—7  
 169 171—2 174 176—81 184 189 198 552  
 554 556—9 562 585  
 — Zachodnie 62 162 164—6 169 171 176  
 178—9 181 189 198 487 559  
 Przemyśl 365 543  
 Przemark 593  
 Przykop 555  
 Pszenno 512  
 Puławy 438  
  
 Qarqaf 388  
 Qumran 253—4  
  
 Radostowo 185  
 Radziejowice 486  
 Radzymin 468 488  
 Radzyn 85  
 Rapperswil 471 482  
 Rasząg 185  
 Ratyzbona 82—3 257 556—7 585  
 Reden zob. Radzyn  
 Regensburg zob. Ratyzbona  
 Rennes 601  
 Reszel 20 27 185—6 190—1 491 508 543 590  
 Rostock 513 534  
 Rzesza zob. Niemcy  
 Rzeszów 543  
 Rzym 28 63 71 75 78—80 82—6 89 257 269  
 313 315 339 361 365 377—8 381—2 384  
 389—90 392—5 397—400 413 435 468  
 471 473—4 476 481 488—9 494—5 506  
 513—4 521 524 529 531 538 551 604 610  
  
 Saba 428  
 Saksonia 9—10 28 141  
 Salzburg 350  
 Sambia 18—20 51  
 Sardyka 365  
 Sepopol 27



- Siedlce 543  
 Siena 82  
 Skajboty 190 192 555  
 Skalka (Kraków) 471  
 Skolity 589  
 Śląsk 141 163 169 512 597  
 — Górny 428  
 — Opolski 428 512 558  
 Speyer 506  
 Stany Zjednoczone A.P. 282 427 430 441  
 Stawiguda 192  
 Słoczek 588 592 595  
 Strasburg 181 506 601  
 Stryjewe 185  
 Stuttgart 99 137 152 257 313 408 604  
 Świecie 512  
 Święta Lipka 27 555  
 Sząbruk 554  
 Szczytno 193 551 560  
 Szklarnia 194  
 Szlezwiąg Północny 174  
 Sztokholm 468—9  
 Sztum 58  
 Szwajcaria 605  
 Szwecja 466 489  
 Syberia 465 468 473  
 Sydney 410  
 Synaj 254  
  
 Tarnów 424 444  
 Tolkmicko 20 27 47  
 Toronto 522  
 Toruń 21 38 40—1 53 55 58 60 65 70 85  
 466 468—70 472—3 475—6 481 483 485  
 489 495 507 511—3 541 547 559 580 592  
 Trzebeż 485  
 Tübingen zob. Tybinga  
 Turyn 365  
 Turynia 141  
 Tybinga 82 130 455—6 459 463 534 607  
 Tylża 163  
 Tyr 378  
  
 Ukraina 378  
 Ulm 506  
 Urbino 78  
  
 Wapnik 588  
 Warmia 5—6 18—22 27 37 40 42 45—8 50  
 52 54—6 58—62 65—7 72—5 78 81 83—4  
 87 92 141 161 163—4 166—7 170 174  
 177—8 183—6 188—9 193 196 198—9  
 491 493—5 502—3 506 509 511 514—8  
 524—5 527—8 531 534 537 544 546—7  
 549—55 557—9 562—3 565 569 579—81  
 583 586 588—90 597  
 Warszawa 18 28 40 61 65—7 69 137 140  
 161 210 268 278 280 285 289 292 294  
 311—2 314—6 318—9 324 332 342 382  
 405—6 408 412 418 420 424—5 427 430  
 436 438 466 468 474 477 479—80 485—8  
 552 560 565 588 605 613 615—6  
 Wartembork zob. Barczewo  
 Waszyngton 610  
 Watykan 86 377  
 Wawel 469  
 Wawrochy 194  
 Węgry 138  
 Weimar 525  
 Weinheim 417  
 Wenecja 460 506 522  
 Wersal 167—8  
 Westfalia 551  
 Wiedeń 62 80 349 407 412 442 494 538  
 605—6 608  
 Wielbark 196  
 Wielkopolska 163 169 469 547  
 Wiesbaden 87  
 Wilno 478  
 Wisła, rzeka 512  
 Wittenberga 8 11 18 20 27—8 30 39 48 66  
 68 74 534  
 Włochy 40 56—7 63 78 82 371 466 468 483  
 485 488—9 513—4 517 523 529 534  
 Włocławek 545—6  
 Wormacja 12 30  
 Wrocław 7 55 57 95 129 134 142 178 202  
 214 419 422—3 427 429 498 506 514 525  
 545 547 550 556 593 605  
 Wschód 82 389 392—3 396 399 402  
 — Bliski 72  
 Würzburg 257 259 265 337 608  
 Wystruć 161 163  
  
 Zachód 138 389 399 444 621  
 Zaczisze 419 425  
 Zadar 494 538  
 Zakopane 217  
 Zduny 468 488  
 Żmiąca 420 429—30  
 Zurych 534

## III. SKOROWIDZ RZECZOWY

- Biskupstwo Warmińskie zob. Diecezja — śpiewniki 554  
 — chełmińska — modlitewniki i modlitwy 555  
 Bractwo Bożego Ciała 581 — statuty i legitymacje 557  
 — Kurkowe 581 — ulotki propagandowe 559  
 — Piwoszarów w Elblągu 93 143 157—8 Elbląg  
 — św. Anny 581 — kościół NMP (dominikanów) 94 98  
 Czas wolny 605—8 154—6 158  
 Diecezja białostocka 539 — — św. Mikołaja 23 94 96 98—100 102  
 — chełmińska 21 541 141 152 158 494 507—8 512 527 544 594  
 — częstochowska 538 Encyklopedia Katolicka 609—12  
 — drohiczyńska 538 Formacja kapłańska 204 207—8 211 213  
 — gdańska 539 219 223 233 235 239—41 246  
 — gnieźnieńska 538 Germanizacja w szkolnictwie Warmii  
 — gorzowska 539 i Mazur 163 165—6 172—6 185 188 199  
 — kamieniecka 579 Inwentarz ruchomych zabytków sztuki  
 — katowicka 539 kościelnej w diecezji warmińskiej  
 — kielecka 538 579—99  
 — konstancjeńska 80 — Dom biskupi 581  
 — koszalińsko-kołobrzewska 538 — Kuria Biskupia 586  
 — krakowska 540 — Warmińskie Seminarium Duchowne  
 — łódzka 541 591  
 — łomżyńska 538 Kapituła Katedralna Warmińska 24 38 41  
 — lubaczowska 540 49 53—6 58—64 66 72 74 77 90—2 204  
 — lubelska 541 486 491—5 497—8 502—3 506 509—10  
 — opolska 538 512—8 531 534 537 546—8 579 581—2  
 — plocka 541—2 — Kolegiacka Dobromiejska 21 41 494  
 — pomezkańska 18—9 41 54 510 596 598  
 — poznańska 542—3 Kaplica Jerozolimska w Olsztynie 563—  
 — przemyska 543 —77 580  
 — sambijska 54 Kontreformacyjne pisma polemiczne  
 — sandomierska 538 związane ze środowiskiem warmiń-  
 — siedlecka 543 skim 6 45  
 — szczecińsko-kamieńska 538 Kopernik  
 — tarnowska 538 — a warmińskie środowisko kościelne  
 — warmińska 5 18 45 47 50 161 172 491— 53—77 517  
 —4 498—9 503 506—9 512 515—6 530— — — L. Watzzenrode 54—8 517  
 —1 534 543—4 550 553 563 579 581—3 — — T. Gise 66—71  
 599 611 — — J. Dantyszek 71—7  
 — warszawska 544 — a rzymski krąg kościelny 77—89 517  
 — wrocławska 545 — — Pawła z Middelburga wpływ na  
 — wrocławska 545 powstanie *De revolutionibus* 77—81  
 Druki polskie na Warmii za lata 1800— — — J. A. Widmanstad propagatorem  
 1939 (uzupełnienie) 549—562 idei Kopernika 81—3 516 531—2  
 — prasa 550 — — M. Schonberg zwolennikiem pu-  
 — rozprawy 551 blikacji *De revolutionibus* 84—7 531  
 — utwory literackie 551 — — Paweł III wobec teorii Kopernika  
 — podręczniki szkolne 552 87—9 517 529 531  
 — listy pasterskie 553 — Kapituła Katedralna Warmińska me-  
 — dziełka ascetyczne 553

- cenasem działalności naukowej Ko-  
 pernika 59—66 530—1 534  
 — korespondencja I. Polkowskiego z  
 J. I. Kraszewskim 465—89  
 — Kościół wobec *De revolutionibus* 77—  
 92 517—8 529—35  
 — myśl chrześcijańska w czasach Ko-  
 pernika 519—25  
 — obchody 400-lecia urodzin 465—89  
 — — 500-lecia urodzin w diecezji war-  
 mińskiej 491—510 538 543—4  
 — — — w diecezjach Polski 537—48  
 — życie i działalność 54—77 511—8 527—9  
 Krzyżacy 18—9 38 47 55—6 64 84—5 498  
 506 511 515 569 579—80  
*Kulturkampf* 161—99 465  
 — a szkolnictwo na Warmii i Mazurach  
 161—99  
 — w prowincji Hanower 164 168  
 Le Bras — życie i działalność 601—4  
 Logion J 1,51 249—307  
 — aniołowie 249—68  
 — Syn Człowieczy 268—96  
 — interpretacja logionu 296—307  
 Luteranizm 8 30  
 Metodologia filozofii 613—9  
 Moltmanna J. poglądy teologiczno-mo-  
 ralne 455—64  
 Niewolnictwo w świetle pism św. Hie-  
 ronima 309—74  
 — w Cesarstwie Rzymskim 311—24  
 — wolność osobista i niewola 324—37  
 — praca niewolnicza 337—49  
 — rodzina niewolnicza 349—59  
 — nadzwyczajne funkcje niewolników  
 360—72  
 Ołtarz cechu piwowarów w kościele św.  
 Mikołaja w Elblągu 93—159  
 — stan badań i historia obiektu 94—100  
 — opis inwentaryzacyjny 100—24  
 — analiza formalno-plastyczna 125—34  
 — treści ideowe 134—44  
 — analiza stylowo-porównawcza 144—57  
 — wpływ twórczości A. Dürera 144—51  
 Ordynacja krajowa z 22 IX 1526 r. 24  
 — szkolna z 1845 r. 178  
 Patriarchowie wschodni 375—403  
 — patriarchat *sede vacante* i jego admi-  
 nistrator 376—84  
 — procedura wyboru patriarchy 384—9  
 — czynności powyborecze 390—400  
 — wnioski *de lege condenda* 400—2  
 Praktyki duszpasterskie alumnów WSD  
 w Olsztynie 201—47  
 — wskazania Kościoła 203—14  
 — stan praktyk w WSD 214—39  
 — postulaty 239—45  
 Praktyki religijne rodziny 419—24  
 Problematyka *De exortu heresis lutherane* 5—52  
 — wystąpienie M. Lutra 27—30  
 — doktryna luterkańska 30—33  
 — obrona Erazma z Rotterdamu 33—7  
 — poglądy społeczne i polityczne autora  
 37—9  
 Reformacja w Prusach 18  
 Rodzina — przemiany religijnej funk-  
 cji 405—53  
 — w świetle psychologii i socjologii  
 405—15  
 — w społeczeństwie preindustrialnym  
 415—31  
 — — industrialnym 439—46  
 — przemiany kulturowo-społeczne 431—9  
 — perspektywy przemian 447—50  
 Sobór Chalcedoński 361 366—7  
 — Florencki 395 397  
 — Konstantynopolitański IV 381  
 — Laterański IV 396—7  
 — — V 78 80 82 524 529  
 — Lyonski II 396  
 — Nicejski I 78 361 366 375  
 — Trydencki 201—4  
 — Watykański II 201—4 206—10 213 223  
 239 375—6 382 401—2 610—1  
 Szkolnictwo na Warmii i Mazurach a  
*Kulturkampf* 101  
 Teologia nadziei 621  
 Tradycje religijne rodziny 424  
 Waldensi 13 31  
 Warmia w latach 1523—6 18  
 Warmińskie Seminarium Duchowne  
 201—2 205—6 214—6 218—9 223—4  
 231—2 239 246—7 491—2 494 498—9  
 503 510 538 542—3 549 579—81 591 599  
 Zakony i zgromadzenia  
 — Benedyktynki 512—3  
 — Bracia Wspólnego Życia 55 520  
 — Dominikanie 94 98 137—8 141—2 152—  
 —6 158 512 542 547

- Franciszkanie 556  
 — Hieronimianie zob. Bracia Wspólnego Życia  
 — Krzyżacy zob. Krzyżacy  
 — Pallotynki 509 544  
 — Werbiści

## IV. SKOROWIDZ BIBLIJNY

Rdz 1,1: 263	15,29: 269	110,1—2: 287
1,26—7: 269	16,7: 269	148,2: 253
2,7: 269	29,9: 253	Ekl 5,5: 250
2,16: 269	2 Sm 14,17—20: 253	7,2: 269
2,20: 269	19,28: 253	Wdr 11,21: 525
3,15: 268	24,14: 269	15,6: 287
3,17: 269	24,16: 253	Iz 6: 253
3,22: 253	3 Krl 9,7: 252	6,5—6: 266
3,41: 269	19,5—7: 252	7,14: 268
9,4: 285	19,11: 252	9,6: 291
11,5: 269	22,19—20: 252	11,2—4: 270
17,1—22: 251	4 Krl 7,16: 291	13,10: 274
18,1—2: 251	13,37: 274	19,1: 271
24,7: 252	19,35: 253	21,10: 269
28,12: 249—50 252	1 Krn 21,12: 253	27,13: 274
260—7 303 305	2 Krn 32,21: 253	34,4: 274
28,12—7: 265	36,15: 250	34,22—3: 268
28,16—9: 267	Ezd 6,11: 269	37,36: 253
32,30: 252	Tob 12,15: 253	40—55: 276
33,2—3: 266	Jdt 8: 259	40,3: 263
37,29: 274	14: 255	40,9: 263
48,15: 266	14,19: 274	44,26: 250
48,16: 252 266	Job 1,7: 265	45—55: 295
49,8—9: 268	4,18: 253	52,13—53,12: 288
Wj 3,2—6: 251	5,1: 253	52,14: 269
3,6: 251—2	15,5: 253	53: 304
3,14: 289	33,23—6: 253	53,4—5: 582
12,23—4: 252	36,25: 269	53,12: 582
19,13: 252	37,4: 258	54,13: 263
29,1: 260	38,7: 253	64,1: 300
32,34: 252	39,19: 269	Jer 23,5: 268
Kpl 17,10—6: 285	41,20: 269	31,31: 276
Lb 3,16—9: 287	Ps 2: 268	32,43: 269
20,16: 252	8: 274	Ez 1,1: 300
22,35: 252	8,5: 271	2,1: 269
24,15—8: 268	28,3—9: 258	34,16: 275
Pp 12,16: 285	29,1: 253	Dn 2,3—8: 271
30,12: 267 281	39,6: 269	2,7: 271
32,8: 269	63,3—4: 252	2,17: 271
Sdz 2,1—2: 251	68,19: 267	2,31—5: 271
6,12—6: 252	69,10: 263	2,43: 269
1 Sm 2,10: 267	89,6: 253	3,10: 269
7,12—13: 268	102(103),3: 271	3,49—50: 253
7,14: 269	103,20: 253	4,13—4: 269
12,18: 258	109,4: 291	4,22: 269

- 4,28: 258  
 4,29—30: 269  
 5,5: 269  
 5,7: 269  
 6,8: 269  
 6,13: 269  
 7: 253  
 7,4: 269  
 7,8: 269  
 7,13: 270—1 274—5  
     304—5  
 7,14: 268 275 281 305  
 7,18: 271  
 7,22: 271  
 7,27: 271  
 8,15: 253  
 8,17: 269  
 9,21—2: 253  
 10,13: 253  
 10,21: 253  
 12,1: 253  
 13,55—9: 253  
 14,39: 253  
 Oz 3,4—5: 268  
 Am 9,2: 267  
 Mi 5,2: 268  
 Ag 1,13: 250  
 Zch 1,10: 265  
     1,12: 253  
     3,1: 253  
     9,9: 263 269  
     12,10—2: 274  
 Mi 2,7: 250  
 Mt 1,1—12: 134  
     1,20: 255—6  
     1,24: 256  
     2,1—12: 134  
     2,13: 255—6  
     2,13—9: 255  
     2,19: 255—6  
     2,22: 256  
     3,16—7: 267  
     4,6—11: 305  
     4,11: 255  
     5,1: 266  
     5,17—8: 273  
     5,43—7: 293  
     6,13—4: 275  
     8,5—9: 321  
     8,17: 276  
     8,20: 273 294  
     8,37: 274  
     8,38: 259  
     9,6: 273  
     9,8: 273  
     10,36: 272  
     10,39: 291  
     10,45: 276  
     11,19: 273 294  
     11,25—7: 273  
     11,27: 273 282  
     12,4: 281  
     12,8: 273  
     12,32: 273 295  
     13,10: 272  
     13,37: 273 295  
     13,39—49: 255  
     13,40—3: 273  
     14,22—3: 266  
     14,62: 274  
     15,29: 266  
     16,5: 255  
     16,13: 277  
     16,16: 294  
     16,21—2: 275 294  
     16,23—8: 275  
     16,26—8: 274  
     16,27: 255 259  
     17,2: 259  
     17,9—13: 275  
     17,22—3: 275  
     18,10: 255  
     18,18: 273  
     18,20: 273  
     19,19: 293  
     19,27: 273  
     20,17: 266 275—6  
     20,17—9: 275—6  
     20,28: 276  
     24,30: 259 274 278  
     24,31: 274 278  
     25,31: 255 259 273—4  
     25,31—46: 274 276  
     25,32: 273—4  
     26,25: 274  
     26,28: 276  
     26,36—46: 140  
     26,53: 255 262—4  
     26,64 250 274 278 296  
     305  
     27,11: 274  
     27,65—6: 140  
     28,1—8: 259  
     28,2: 255 281  
     28,3: 259  
     28,4—8: 256  
     28,11—5: 140  
     28,18: 273  
 Mk 1,10: 267  
     1,11: 258 262  
     1,13: 255  
     2,10: 273 276 294  
     2,18—20: 273  
     2,28: 273  
     3,28: 271 273  
     3,29—30: 273  
     4,10: 272  
     8,29—30: 277  
     8,31: 275 295  
     8,34: 273  
     9,9—13: 274 295  
     9,12: 276 295  
     9,30—2: 275  
     9,37: 274  
     10,30: 259  
     10,32: 275  
     10,35—44: 275  
     10,45: 275 295  
     12,28—34: 293  
     12,35—6: 273  
     13,26: 274 278  
     14,3—4: 262  
     14,24: 276  
     14,32—43: 140  
     14,62: 250 278  
     15,2: 274  
     15,8: 266  
     15,39—41: 140  
     16,1—8: 259  
     16,58: 256  
 Lk 1,11: 256  
     1,11—20: 255  
     1,17: 275  
     1,26—39: 255  
     2,1—18: 134  
     2,4: 266  
     2,8—15: 255  
     2,9: 256 259  
     4,27: 281  
     5,19: 266  
     5,24: 273  
     6,5: 273  
     7,24: 255

7,34: 273	260—4 266—8	6,27—62: 296
7,36—59: 138	277—9 281 295—6	6,30—1: 283
8,9: 272	298—9 301—3	6,33: 284
9,22—7: 275	305—7	6,35: 280 286 289
9,25: 274	2,4: 280 290	6,36—7: 280
9,26: 259	2,11: 300	6,40: 285 287 300
9,31: 258	2,13: 267	6,41—2: 284
9,44: 275	2,17: 263	6,45: 263
9,52: 255	2,20—1: 263	6,51: 284
9,58: 273	2,23: 285	6,53: 283—4 293
10,21—2: 273	3: 289	6,54—6: 284
11,4: 273	3,3: 280	6,58: 284
11,9—13: 275	3,5: 280	6,62: 283 285 293
12,8—9: 255 274	3,10: 263	7,6: 290
12,10: 273	3,11: 297	7,8: 290
16,22: 255	3,12: 267 280 285 297	7,18: 293
18,8: 275	3,13: 250 267 279	7,30: 290
18,10: 267	284—5 287 291 293	7,34: 289 293
18,31—4: 275	296 304	7,38: 286
19,10: 273 275	3,14: 278 280 283 287	8,11: 289
21,17: 140	291—3 296 304	8,12: 288
21,27: 274	3,15: 280 287	8,14—5: 288
22,27: 276	3,16: 287	8,20: 290
22,29: 276	3,17: 276 285 287	8,21: 288 293
22,37: 276	3,18—9: 287	8,23: 288
22,39—47: 140	3,27: 281	8,24—8: 289
22,43: 255 258	3,35—6: 280	8,26: 288 293—4 296
22,57: 295	4,21: 286	304
22,69: 274	5,1: 267 280	8,28: 286 288—9
23,47—9: 140	5,2—3: 280	291—2
24,1—9: 259	5,4: 255—6 260 300	8,29: 289
24,13: 255	5,12: 287	8,32: 273
24,26: 276	5,17: 258	8,37: 286
24,34: 256	5,17—20: 281	8,42: 288
24,51: 285	5,17—30: 282	8,45: 286
J 1,1: 263	5,19: 281 289	8,50—4: 293
1,1—18: 281	5,19—31: 286	8,51: 280 288
1,10—1: 273	5,19—47: 299—300	8,58: 289
1,12: 280	5,20: 299	9,24—35: 286
1,14: 263	5,25—8: 290	9,35—6: 250 286 293
1,15—34: 301	5,27: 271 276 281—2	296 304
1,16—8: 280	293 296 304	9,39—41: 287
1,18: 250 263 280—1	5,30: 289	10,1—21: 275
1,23: 263	5,36: 284	10,11: 293
1,32—: 298 302	5,38: 286	10,14: 273
1,34—49: 301	5,39: 263	10,16: 276
1,39: 300	5,46—7: 282 286	10,16—8: 291
1,46: 287 300	6: 288—9	10,34: 291
1,47—51: 306—7	6,1—21: 283	10,38: 280
1,50: 285 302	6,26: 283	11,1—2: 290
1,51: 249—50 255	6,27: 283 293 304	11,4: 293

- 11,9: 290  
 11,40: 238  
 11,42: 267  
 11,52: 276 291  
 11,55: 267  
 12,1: 274  
 12,15: 263  
 12,17: 290  
 12,19—22: 290  
 12,22—34: 278  
 12,23: 250 287 290—1  
 305  
 12,23—34: 290 296  
 12,24: 250 291  
 12,25: 291  
 12,27: 262 290 292  
 12,28: 262 290 293  
 12,29: 256 258 260 293  
 303  
 12,32: 276 289 291  
 12,34: 271—2 291 294  
 305  
 12,35—6: 292  
 12,38: 289  
 12,44: 286  
 12,44—48: 292  
 12,47: 276  
 13,1: 287 290  
 13,1—17: 276  
 13,9: 289  
 13,31: 278 292 294 296  
 13,32: 279 292  
 13,33: 292  
 14,1: 280  
 14,7: 280  
 14,10: 280  
 14,13: 293  
 14,20—1: 280  
 14,23: 280  
 14,36: 291  
 15,8: 293  
 15,25: 291  
 16,5—32: 293  
 16,21—2: 290  
 16,32: 290  
 17,1: 287 290 293  
 17,1—5: 290  
 17,3: 287  
 17,6—8: 280  
 17,21—5: 280  
 18,1—2: 140
- 19,1: 293  
 19,9—28: 293  
 19,25: 140  
 19,30: 290  
 19,37: 289  
 20,9: 263  
 20,12: 255 258 303  
 20,13: 258 303  
 20,17: 267 285  
 20,29: 297  
 20,30: 300  
 20,31: 280  
 21,2—3: 299  
 53,62: 304
- Dz 1,9: 285  
 1,10: 259 285  
 2,32: 291  
 2,33: 289  
 3,1: 267  
 5,3: 291  
 5,19: 256  
 7,36: 271  
 7,55—6: 301 305  
 7,58—8,3: 289  
 8,26: 256  
 8,32—3: 276  
 9,1—2: 289  
 9,4: 258 281  
 9,17: 258  
 10,4: 256  
 10,9—10: 301  
 11,2: 267  
 11,9: 258  
 12,7: 256  
 13,31: 256  
 15,2: 267  
 15,5: 289  
 15,20: 285  
 21,12: 267  
 21,15: 267  
 21,27: 281  
 23,6: 289  
 24,11: 267  
 24,25: 267  
 26,16: 256  
 27,23: 256
- Rz 4,25: 276  
 5,12—9: 276  
 10,6—7: 267  
 10,16: 276  
 11,36: 462
- 15,16: 210  
 1 Kor 2,8: 256  
 3,23: 274  
 6,3: 256  
 7,9: 336  
 7,22: 321  
 12,13: 321  
 15,5—6: 256  
 2 Kor 5,16—21: 275  
 11,14: 256  
 Gal 2,4: 289  
 2,20: 275  
 3,1: 287  
 3,28: 321  
 4,14: 256  
 Ef 1,21: 256  
 3,5: 271  
 3,10: 256  
 4,8—10: 267  
 6,11: 256  
 Flp 2,5—11: 274 276  
 2,9: 289 291  
 Kol 1,13—4: 256  
 1,16—20: 256  
 1 Tes 3,13: 255  
 4,16: 256 281  
 2 Tes 1,7: 274  
 3,10: 339  
 T Tym 2,6: 276  
 3,16: 256  
 5,21: 256  
 2 Tym 4,2: 210  
 Tt 2,9—10: 321  
 Hbr 2,2: 256  
 2,6: 271 274  
 9,5: 259  
 12,20: 256  
 13,13—4: 460  
 13,20: 203  
 1 P 1,12: 256  
 2,22—25: 276  
 3,22: 256  
 5,4: 203  
 2 P 2,10: 259  
 J J 2,3: 280  
 2,7—8: 293  
 Ap 1,1: 256  
 1,13: 271  
 4,1: 301  
 4,6: 256  
 5,11: 256

7,1: 256	12,13: 281	18,1: 259
8,2: 256	14,13: 556	19,10: 256
10,1: 256 559	14,14: 256 271	19,11: 301
11,11: 285	15,1—2: 256	21,27: 281
11,19: 301	15,10: 256	22,8—9: 256
12,1: 136	17,1—2: 256	

## V. SKOROWIDZ KANONICZNY

Corpus Juris Canonici	Motu proprio <i>Cleri</i>	226—8: 385
c.1—10,X,III,2: 76	<i>sanctitati</i>	228: 385—6
c.1—10,X,III,4: 76	can. 30: 379	229: 387
c.4,X,V,31: 76	109: 381	231: 387
c.13,X,III,1: 76	113: 368 389	233—4: 390
Codex Juris Canonici	118: 391—2	235: 391
can. 130: 378	119: 394 398	236: 393
206: 378	221—39: 403	239: 400—1
307: 378	222—4: 380	239: 286
468: 378	224: 380—1 383	207—12: 379
1352—71: 205	225: 383—4	325: 379 401
1365: 205	226: 384	394: 387

## VI. SKOROWIDZ REKOPISÓW

Gdańsk — Wojewódzkie Archiwum Państwowe	Archiwum Warmińskiej Kapituły Katedralnej: 503
III. 255/853: 143	Wojewódzkie Archiwum Państwowe
Monachium — Bayerische Staatsbibliothek	I-323: 184 190
Cod. gr. CLI: 532—3	I-326: 185—6 188
Olsztyn — Archiwum Diecezji Warmińskiej	I-334: 192
Archiwum Biskupie:	I-345: 185 187
A 1: 62	I-346: 190
A 14: 565	I-347: 190
A 86: 5—8 16 19 21 23—4 27—31 34	I-359: 192
37 39 46 50	I-361: 187
B 3: 563	I-372: 196
B 5: 565	I-375: 192
B 16: 565	I-566: 166
B 36: 566	I-570: 172 178
B 102: 566—7	I-745: 196
D 1: 56	I-909: 194—5
D 2: 65	I-1176: 182
D 70: 74	I-1185: 182 195
D 122: 77	I-1225 a: 194
II: 54: 65	I-1613: 193
Archiwum Kapitulne:	I-1619: 193—4
I a: 63 73	I-1804: 196
Y 9: 498 506 540 543	I-1842: 196—7
	I-2220: 193
	I-2225: 185—7



I-2242: 192	VIII/3-A/169: 170—1
I-2265: 191	VIII/3-A/288: 172
I-4786: 196	VIII/3-A/289: 171
IV-540: 163	X/2-A/243: 174
IV <sup>2</sup> -541: 163 166 174	
IV-547: 177	Potsdam — Zentrales Staatsarchiv
V/3-300: 162	15 337: 163 172 174

## VII. WYKAZ FOTOKOPII I ILUSTRACJI

Fragment rękopisu <i>De exortu heresis lutherane</i> , ADWO A 86, k. 5a <sup>r-v</sup>	8—9
Fragment <i>De exortu heresis lutherane</i> , z tekstem o Erasmie z Rotterdamu, jw. k. 8 <sup>r-v</sup>	16—7
Fragmenty rękopisu <i>Constitutiones pro Episcopatu Warmiensi</i> , ADWO 86, k. 168 <sup>r</sup> —169 <sup>r</sup>	24—6
Ołtarz piwowarów w kościele św. Mikołaja w Elblągu. Szafa środkowa	102
— Rzeźbione awersy skrzydeł	103
— Adoracja Dzieciątka	105
— Pokłon Trzech Króli	106
— Adoracja Maryi	108
— Mała Rodzina	109
— Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy Chrześcijan	111
— Męczeństwo św. Katarzyny	112
— Uczta u Szymona	114
— Męczeństwo św. Urszuli z Towarzyszkami	115
— Modlitwa w Ogrójcu. Fragment kwatery	116
— Ukrzyżowanie	117
— Zmartwychwstanie	118
— Sąd Ostateczny	120
— Trzecia para skrzydeł. Stan obecny	121
— Dawny wystrój rzeźbiarski	122
— Obecny wygląd szafy z jedną parą skrzydeł	124
A. Dürer, Boże Narodzenie z cyklu „Żywot Maryi”, B 85; ok. 1506 r.	145
— Pokłon Trzech Króli z cyklu jw., B 87; ok. 1506 r.	145
— Maryja w koronie gwiazd, B 34; 1508 r.	146
— Ofiarowanie w świątyni z cyklu „Żywot Maryi”, B 88; ok. 1506 r.	146
— Święta Rodzina, B 96; 1511 r.	147
— Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy, B 117; ok. 1500 r.	147
— Męczeństwo Dziesięciu Tysięcy, 1508 (Wiedeń)	148
— Męczeństwo św. Katarzyny, B 120; ok. 1497 r.	148
— Ukrzyżowanie z Wielkiej Pasji, B 11; ok. 1498 r.	148
— Opłakiwanie Chrystusa, 1500 r. (Monachium)	148
— „Mąż Boleści”, B 20; ok. 1507 r.	149
— Zmartwychwstanie z Małej Pasji, B 45; 1509—11 r.	149
— Zmartwychwstanie z Wielkiej Pasji, B 15; ok. 1510 r.	150
— Sąd Ostateczny z Małej Pasji, B 52; 1509—11 r.	150
M. Schongauer, Modlitwa w Ogrójcu. B 9	152
Ołtarz przewoźników wiślanych w kościele św. Mikołaja w Elblągu. Kwarta z predelli	152

Ołtarz główny z kościoła dominikańskiego w Elblągu. Kwaterna z Chrystusem i Samarytanką przy studni	154
Ołtarz główny z kościoła dominikańskiego w Elblągu. Kwaterna z Chrystusem Zmartwychwstałym ukazującym się Marii Magdalenie	156
Ks. Ignacy Polkowski	467
Frombork. W oczekiwaniu na rozpoczęcie uroczystości	495
— Pomnik Mikołaja Kopernika w bazylice katedralnej ufundowany przez Warmińską Kapitułę Katedralną	497
— J. Em. ks. Stefan Kardynał Wyszyński, Prymas Polski, podczas otwarcia Publicznej Sesji Episkopatu Polski w bazylice katedralnej	500
— Uczestnicy Publicznej Sesji Episkopatu Polski	501
— Msza św. na placu katedralnym	504
Medal pamiątkowy	505
Pierwsze strony kodeksu greckiego, ofiarowanego w 1533 r. przez papieża Klemensa VII J. A. Widmanstadowi, który wykladał <i>in hortis Vaticanis Copernicianam de motu terra sententiam</i> . Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. gr. CL I k. I <sup>v</sup> —1 <sup>r</sup>	532—3
Kaplica Jerozolimska w Olsztynie. Stan z roku 1929 wg C. Wünscha	564
— Stan z roku 1958	566
— Przekroje (wzdłużny i poprzeczny) oraz rzut poziomy wg C. Wünscha	567
— Krucyfiks (ok. poł. XVI w.) i drewniana wnęka ołtarzowa. Stan obecny	570
— Figury dwóch łotrów, ok. poł. XVI w. Stan obecny przed konserwacją	571
— Św. Franciszek z Asyżu, obraz barokowy na desce. Zaginiony, stan z 1953 r.	572
— Matka Boska z Dzieciątkiem, obraz olejny na płótnie (83×104 cm), XVII w.	574
— Chrystus Ukrzyżowany, obraz olejny na płótnie (63×102 cm), ok. 1700 r.	575
— Matka Boska Bolesna, obraz olejny na płótnie (59×66 cm), XVIII w.	577

## SPIS RZECZY

### ROZPRAWY

Ks. Marian Borzyszkowski: Tekst i problematyka rękopisu <i>De exortu heresis lutherane</i> z 1527 r. na tle polemiki religijnej na Warmii . . . . .	5
Ks. Tadeusz Pawluk: Wpływ środowiska kościelnego na powstanie i ukazanie się dzieła <i>De revolutionibus</i> Mikołaja Kopernika . . . . .	53
Ks. Henryk Madej: Późnogotycki ołtarz cechu piwowarów w kościele św. Mikołaja w Elblągu . . . . .	93
Tadeusz Grygier: Zagadnienia szkolne na Warmii i Mazurach a <i>Kulturkampf</i> .	161
Ks. Władysław Turek: Praktyki duszpasterskie kleryków na przykładzie Warmińskiego Seminarium Duchownego <i>Hosianum</i> . . . . .	201
Ks. Edward Michoń: Znaczenie i teologiczna interpretacja logionu J 1,51 . . .	249
Ks. Jan Jerzy Górny: Zagadnienie niewolnictwa w świetle pism św. Hieronima . . . . .	309
Ks. Edmund Przekop: Wybór patriarchów w świetle aktualnie obowiązującego prawa dla katolickich Kościołów Wschodnich . . . . .	375
Ks. Władysław Piwowarski: Przemiany religijnej funkcji rodziny — problematyka i hipotezy . . . . .	405
Ks. Zygfryd Liedmann: Wokół teologiczno-moralnych poglądów Jürgena Moltmanna . . . . .	455

### MATERIAŁY

Stefan Swierzewski: Czterechsetna rocznica urodzin Mikołaja Kopernika w świetle korespondencji Ignacego Polkowskiego z Józefem Ignacym Kraszewskim . . . . .	465
Ks. Marian Borzyszkowski: Kościelne obchody 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika w Diecezji Warmińskiej . . . . .	491
Bp Jan Obląk: Mikołaj Kopernik — życie i działalność . . . . .	511
Stefan Swieżawski: Myśl chrześcijańska w czasach Kopernika . . . . .	519
Ks. Marian Borzyszkowski: Kościół wobec <i>De revolutionibus</i> Mikołaja Kopernika . . . . .	529
Bp Jan Obląk: Kościół katolicki w Polsce w hołdzie Mikołajowi Kopernikowi z okazji pięćsetnej rocznicy jego urodzin . . . . .	537

Bp Jan Oblak: Nowe uzupełnienie wykazu polskich druków na Warmii za lata 1800—1939 . . . . .	549
Ks. Henryk Madej: Kaplica Jerozolimska w Olsztynie . . . . .	563
Józefa Piskerska: Zabytki ruchome w Domu biskupim, Kurii i Seminarium Duchownym w Olsztynie według stanu z 1974 r. Inwentarz ruchomych zabytków sztuki kościelnej Diecezji Warmińskiej . . . . .	579
Ks. Władysław Piwowski: Gabriel Le Bras — życie i twórczość . . . . .	601
Ks. Władysław Turek: Twórcze wykorzystanie wolnego czasu . . . . .	605

## RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Tadeusz Pawluk: <i>Encyklopedia Katolicka</i> — nowoczesne źródło wiedzy. (Rec. <i>Encyklopedia Katolicka</i> , Praca zbiorowa pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego. Tom I. Lublin 1973. Katolicki Uniwersytet Lubelski) . . . . .	609
Ks. Henryk Kamiński: <i>Logos i ethos</i> w sporze filozoficznym. (Rec. Zdzisław Kraszewski: <i>Metodologia filozofii. Logiczne aspekty ontologicznego sporu materializmu z idealizmem</i> . Warszawa 1972. PWN) . . . . .	613
Ks. Zygfryd Liedmann: <i>Wokół teologii nadziei</i> . (Rec. Ladislaus Boros: <i>Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein</i> , Olten und Freiburg im Breisgau 1968. Walter Verlag) . . . . .	621

## INDEKSY

Ks. Marian Borzyszkowski: Skorowidze do <i>Studiów Warmińskich XI</i> (1974) . . . . .	625
Spis rzeczy . . . . .	653

## TABLE DES MATIÈRES

## DISSERTATIONS

Marian Borzyszkowski: Le texte et la problématique du manuscrit <i>De exortatione lutherana</i> (1527) en fonction de la polémique religieuse en Varmie . . . . .	5
Tadeusz Pawluk: L'influence du milieu ecclésiastique sur l'origine et l'apparition du livre <i>De revolutionibus</i> de Nicolas Copernic . . . . .	53
Henryk Madej: Un retable gothique de la corporation des brasseurs à l'église St. Nicolas à Elbląg . . . . .	93
Tadeusz Grygier: Le problème scolaire en Varmie et Masurie pendant le <i>Kulturkampf</i> . . . . .	161
Władysław Turek: La pratique pastorale de seminaristes au Grand Séminaire de Varmie, dit <i>Hosianum</i> . . . . .	201
Edward Michoń: L'importance et l'interprétation théologique du logion J 1,51 . . . . .	249
Jan Jerzy Górny: Le problème de l'esclavage chez St. Jérôme . . . . .	309
Edmund Przekop: L'élection du patriarche oriental selon le droit canon actuel . . . . .	375
Władysław Piwowski: Les changements de la fonction religieuse de la famille — problèmes et hypothèses . . . . .	405
Zygfryd Liedmann: Autour des concepts théologiques et moraux de Jürgen Moltmann . . . . .	455

## MATERIAUX

Stefan Swierzewski: Le 400 <sup>me</sup> anniversaire de la naissance de Nicolas Copernic à la lumière de la correspondance d'Ignace Polkowski avec Joseph Ignace Kraszewski . . . . .	465
Marian Borzyszkowski: La célébration du 500 <sup>me</sup> anniversaire de la naissance de Nicolas Copernic au diocèse de Varmie . . . . .	491
Jan Obłąk: Nicolas Copernic — vie et oeuvre . . . . .	511
Stefan Swieżawski: La pensée chrétienne à l'époque de Copernic . . . . .	519
Marian Borzyszkowski: L'attitude de l'Eglise à l'égard du livre <i>De revolutionibus</i> de Nicolas Copernic . . . . .	529
Jan Obłąk: L'Eglise catholique de Pologne rend l'hommage à Nicolas Copernic à l'occasion du 500 <sup>me</sup> anniversaire de sa naissance . . . . .	537
Jan Obłąk: Un supplément à l'index des livres polonais édités en Varmie 1800—1939 . . . . .	549
Henryk Madej: La chapelle de Jérusalem à Olsztyn . . . . .	563
Józefa Piskorska: Les monuments mobiles à l'évêché, à la curie et au séminaire d'Olsztyn d'après l'état 1974. L'inventaire de monuments mobiles ecclésiastiques au diocèse de Varmie . . . . .	579
Władysław Piwowarski: Gabriel Le Bras — sa vie et ses oeuvre (1891—1970)	601
Władysław Turek: L'emploi productif du temps libre . . . . .	605

## RECENSIONS ET NOTICES

Tadeusz Pawluk: L'encyclopédie catholique — une source moderne de la science. (Rec. <i>Encyklopedia Katolicka</i> , Praca zbiorowa pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Tom I. Lublin 1973, Katolicki Uniwersytet Lubelski) . . . . .	609
Henryk Kamiński: Le logos et l'éthos dans la discussion philosophique. (Rec. Zdzisław Kraszewski: <i>Metodologia filozofii. Logiczne aspekty ontologicznego sporu materializmu z idealizmem</i> , Warszawa 1972, PWN) . . . . .	613
Zygfryd Liedmann: Au sujet de la théologie de l'espérance. (Rec. Ladislaus Boros: <i>Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein</i> , Olten und Freiburg im Breisgau 1968, Walter Verlag) . . . . .	621

## INDEX

Marian Borzyszkowski: Table alphabétique de <i>Studia Warmińskie</i> . . . . .	625
Table des matières . . . . .	653

NR INDEKSU 37797/37673