



*Księdzu Biskupowi dr. hab. Julianowi Wojtkowskiemu*  
profesorowi teologii dogmatycznej

w Wyższym Seminarium Duchownym Metropolii Warmińskiej „Hosianum”  
i w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie  
oraz na Wydziale Teologii Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

z okazji 60 rocznicy urodzin tom „Studiów Warmińskich”  
dedykują profesorowie „Hosianum” oraz uczniowie



**STUDIA WARMIŃSKIE**  
TOM XXV (1988)



# **STUDIA WARMIŃSKIE**

TOM XXV (1988)

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE  
OLSZTYN 1994

ZESPÓŁ REDAKCYJNY „STUDIÓW WARMIŃSKICH”

Redaktor naczelny: ks. dr hab Alojzy Szorc

Zastępca red. nac.: ks. dr Jerzy Podolecki

Sekretarz redakcji: ks. dr Stanisław Kozakiewicz

Adres: ul. St. Hozjusza 15, 10-900 Olsztyn

Redaktor tomu XXV: ks. dr Stanisław Kozakiewicz

Redaktor techniczny: Halina Piotrowska

Korekta: ks. dr Stanisław Kozakiewicz

Nihil obstat:

*ks. dr Stanisław Kozakiewicz*

*censor deputatus*

Imprimatur

Ks. Arcybiskup dr Edmund Piszc  
Metropolita Warmiński

ISSN 0137-6624

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne  
ul. Kard. S. Wyszyńskiego 11, 10-456 Olsztyn

Skład i druk: Archidiecezjalny Zakład Poligraficzny  
ul. Kard. S. Wyszyńskiego 11, 10-456 Olsztyn

**BIOGRAM NAUKOWY KSIĘDZA BISKUPA PROFESORA  
JULIANA WOJTKOWSKIEGO**

Julian Andrzej Antoni Wojtkowski urodził się dnia 31 stycznia 1927 roku w Poznaniu w rodzinie polskiej i katolickiej<sup>1</sup>. Jego rodzicami byli: Filonia Maria Stanisław (1895-1967), nauczycielka pochodząca z miasta Łodzi oraz Andrzej Wojtkowski (1891-1975), urodzony w Jeziorze Wielkopolskim, historyk, profesor uniwersytetu oraz poseł na Sejm w latach 1952-1956. Oprócz syna Juliana, Andrzej i Filonia Wojtkowscy cieszyli się posiadaniem trzech córek: Marii (ur. 1925), Teresy (1932-1985) oraz Róży (ur. 1933). Przed drugą wojną światową Julian Wojtkowski ukończył w Poznaniu szkołę podstawową. Dnia 8 listopada 1939 r. rodzina Wojtkowskich została zmuszona przez okupantów do opuszczenia zajmowanego mieszkania na poznańskiej starówce i osadzona w obozie przy ulicy Głównej. Dnia 30 listopada nastąpiło stamtąd zbiorowe wysiedlenie transportem kolejowym do Ostrowca Świętokrzyskiego. Dnia 28 maja 1940 roku państwo Wojtkowscy wraz z dziećmi przenieśli się do Sichowa w powiecie stopnickim<sup>2</sup>. W tej miejscowości znajdowała się książęca posiadłość Krzysztofa i Zofii Radziwiłłów. Oni to udzielili gościny nie tylko rodzinie Wojtkowskich, ale również kilku profesorom Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Od dnia 1 lutego 1941 roku kilkunastoletni Julian podjął pracę biurową w sichowskiej dyrekcji folwarków, aby w ten sposób uniknąć wyjazdu na przymusowe roboty do Niemiec. Jednocześnie zdobywał wykształcenie w zakresie szkoły średniej. Efektem nauki była mała matura uzyskana przed

<sup>1</sup> Informację dotyczącą rodziny ks. biskupa J. Wojtkowskiego znajdujemy przede wszystkim w: Bp Julian Wojtkowski: Na styku dziejów zbawienia z historią Wielkopolski. Andrzej Wojtkowski (1891-1975), W: Byli wśród nas, t. 2. pod red. ks. Feliksa Leonorta. Poznań, Księgarnia Św. Wojciecha. Maszynopis złożony do druku, ss. 1-25. Zob. także: R. Bender: Profesor Andrzej Wojtkowski, *Biuletyn Informacyjny KUL*, Lublin 1972, nr 1, s. 41-45; Tenże: Profesor Doktor Andrzej Wojtkowski, *Roczniki Humanistyczne XX* (1972), z. 2, s. 5-7; J. Ziółek: Bibliografia prac Andrzeja Wojtkowskiego za lata 1916-1971, *Roczniki Humanistyczne XX* (1972), z. 2, s. 9-32; Z. Wielgosz: Wojtkowski Andrzej, *Wielkopolski Słownik Biograficzny*, Poznań — Warszawa 1983, s. 837-838; Bp J. Wojtkowski: Sylwetka abstrakcyjna i działacza trzeźwościowego. Andrzej Wojtkowski, *Trzeźwymi Bądźcie* (1984), nr 3, s. 31-32; A. Wojtkowski: Głos w sejmowej dyskusji. Sprawozdanie stenograficzne z VIII sesji Sejmu PRL w dniach 23-28 IV 1956 r., Warszawa 1956, *Trzeźwymi Bądźcie* (1984), nr 3, s. 33, 40.

<sup>2</sup> Bp Julian Wojtkowski: Najpiękniejsze lata życia. Ks. Konstanty Michalski CM (1940-1944), *Nasza Przeszłość*, Kraków 1981, t. 56, s. 83-91.

tajną komisją egzaminacyjną w Staszowie. Niewątpliwie ogromny wpływ na Juliana Wojtkowskiego wywarł jego kilkuletni kontakt z ociemniałym profesorem i byłym rektorem UJ, wybitnym mediewistą księdzem Konstantym Michalskim<sup>3</sup>. Julian był ministrem Profesora, uczniem, lektorem, opiekunem i codziennym towarzyszem. Być może właśnie ten kontakt stanowi jeden z głównych „kluczy” dla zrozumienia osobowości późniejszego profesora *Hosianum* i Biskupa.

Jesienią 1944 roku Julian Wojtkowski podjął naukę w liceum matematyczno-fizycznym w Lublinie. W roku 1947, po uzyskaniu świadectwa dojrzałości, wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie, deklarując wolę pozostania księdzem diecezji warmińskiej. Rektorem seminarium był wówczas ks. dr Tomasz Wilczyński, późniejszy biskup Warmii (bez tytułu jednak biskupa warmińskiego) w latach 1956-65. Dnia 25 czerwca 1950 roku diakon Julian Wojtkowski otrzymał święcenia kapłańskie w katedrze lubelskiej, których udzielił mu biskup lubelski prof. dr hab. Piotr Kałwa. Po święceniach ks. Julian Wojtkowski odbywał studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym KUL w ramach sekcji teologii dogmatycznej w latach 1950/51 — 1951/52. Dnia 24 czerwca 1952 roku uzyskał stopień magistra i licencjat z teologii po złożeniu egzaminu i napisaniu pracy pod kierunkiem ks. prof. Mieczysława Żywczyńskiego pod tytułem: *Język kazań i śpiewu kościelnego w diecezji warmińskiej około połowy XIX wieku*. Następnie przygotował rozprawę doktorską na seminarium ks. prof. Antoniego Słomkowskiego. Ponieważ jego promotor, a jednocześnie rektor KUL został dnia 1 IV 1952 roku uwięziony, w ramach represji reżimu stalinowskiego wobec katolickiego uniwersytetu, dlatego z konieczności opiekę nad pracą przejął ks. prof. Bogusław Waczyński SJ. Stopień doktora teologii dogmatycznej zdobył ks. Julian Wojtkowski dnia 19 marca 1953 roku na podstawie pracy: *Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w Polsce do wieku XV. Studium dogmatyczne średniowiecznych zabytków liturgicznych*. Recenzentami rozprawy byli: ks. prof. Mieczysław Żywczyński KUL oraz ks. prof. Marian Rechowicz KUL<sup>4</sup>.

Dnia 8 czerwca 1968 roku ks. dr Julian Wojtkowski, jako pierwszy od chwili likwidacji Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim habilitował się w Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. Wydział

<sup>3</sup> Piękne świadectwo o szlachetnej postawie rodziców biskupa Juliana Wojtkowskiego daje Jadwiga Popiel: „P.P. Wojtkowscy zajmowali mieszkanie w domu dawnego zarządu, w którym mieściła się kaplica... Ksiądz Rektor (Konstanty Michalski) przeniósł się do uprzejmie przez nich odstąpionego pokoju. Podjęli się oni również bardzo ofiarnie utrzymania Księdza Rektora i opieki nad nim. W „Kronice” wspomina on z wdzięcznością ich życzliwość oraz rolę jaką odegrali w staraniach o zachowanie i rozwój kaplicy”. Jadwiga Popiel: Wspomnienie o księdzu rektorze Konstantym Michalskim jako tło do „Kroniki Kaplicy Sichowskiej”, *Nasza Przyszłość* t. 56, Kraków 1981, s. 78.

<sup>4</sup> Pisana z zakresu historii dogmatu rozprawa doktorska ks. J. Wojtkowskiego figuruje zarówno w wykazie prac z historii Kościoła, jak i w zestawieniu rozpraw z teologii dogmatycznej. Ze względów formalnych jej promotorem był historyk Kościoła ks. prof. Mieczysław Żywczyński, ponieważ po uwięzieniu profesora teologii dogmatycznej ks. prof. Antoniego Słomkowskiego — właściwego promotora rozprawy — sekcja teologii dogmatycznej KUL pozostała bez samodzielnego pracownika nauki. Zob.: Z. Zieliński: Historia Kościoła na Wydziale Teologicznym KUL 1918-1968, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* XV (1968), z. 5, s. 42; C. S. Napórkowski: Pięćdziesięciolecie teologii dogmatycznej na KUL, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* XV (1968), z. 2, s. 83.



stał się instytucją poza uniwersytecką, niezależną, kościelną, pozostając jednak spadkobiercą i kontynuatorem tradycji teologicznych uniwersytetu krakowskiego. Rozprawa habilitacyjna, z zakresu teologii dogmatycznej i historii dogmatów — w takim też zakresie przyznano habilitację — nosząca tytuł *Studia historyczno-dogmatyczne nad przedmiotem kultu Matki Boskiej w Polsce wieków XI-XV* nie doczekała się na razie publikacji książkowej. Drukowano ją jednak partiami w *Studiach Warmińskich* (T. I, II, III). Recenzentami studium byli: ks. prof. Eugeniusz Florkowski z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie, ks. prof. Marian Rechowicz z KUL oraz ks. prof. Antoni Słomkowski, emerytowany profesor KUL<sup>5</sup>.

Papież Paweł VI powołał ks. dra hab. Juliana Wojtkowskiego do pełnienia posługi biskupiej. Został on konsekrowany przez prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego dnia 22 sierpnia 1969 roku w Warszawie. Od tam pełni zadania biskupa pomocniczego w diecezji warmińskiej<sup>6</sup>.

Po przeprowadzeniu odpowiednich etapów przewodu kwalifikacyjnego Wielki Kanclerz Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie kardynał Franciszek Macharski podpisał w dniu 8 maja 1987 roku nominację, dającą ks. biskupowi Julianowi Wojtkowskiemu tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego na Wydziale Teologicznym PAT.

## II

Po ukończeniu studiów specjalistycznych, dnia 1 września 1952 roku, ks. licencjat Julian Wojtkowski został mianowany przez ówczesnego rządzącego diecezji warmińskiej ks. infułata Wojciecha Zinka wykładowcą teologii dogmatycznej w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie<sup>7</sup>. Jednak w latach 1952-54 nie prowadził on zajęć ze swego przedmiotu. Zlecono mu natomiast wykłady z logiki, teorii poznania, metafizyki, teodycei, etyki, psychologii empirycznej oraz psychologii racjonalnej. Faktycznie, katedrę dogmatyki w seminarium objął ks. J. Wojtkowski dopiero po jej zwolnieniu przez ks. dra Jana Jakuba Jestadta, z początkiem roku akademickiego 1954/55. Pierwszy powojenny profesor dogmatyki w *Hosianum* został zwolniony z seminarium i odsunięty od nauczania na skutek nacisków i żądań władz administracyjnych województwa olsztyńskiego wobec Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej. Poprzez wiele lat ks. dr J. Wojtkowski wykładał sam wszystkie dogmatyczne traktaty w *Hosianum*<sup>8</sup>. Kiedy jednak dwaj uczniowie

<sup>5</sup> Zob. informację zawartą w *Warmińskich Wiadomościach Diecezjalnych XXIII* (1968), nr 6, s. 236. Wedle obowiązującej w 1968 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie nomenklatury ks. dr J. Wojtkowski zdobył stopień naukowy docenta, nadany mu przez Radę Profesorów Papieskiego Wydziału Teologicznego. Nie funkcjonował wówczas stopień doktora habilitowanego. Zob. także: A. K u b i ś: Homilia na pogrzebie ks. prof. Eugeniusza Florkowskiego wygłoszona w Katedrze Wawelskiej dnia 23 II 1989 r. W: Biuro Prasowe Episkopatu Polski, *Pismo Okólne* nr 13 (1989), s. 9.

<sup>6</sup> Dokumentację nominacji i konsekracji biskupiej zawierają: *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne XXV* (1970), nr 1. Biogram ks. biskupa Juliana Wojtkowskiego z racji jego sakry nakreślił ks. Marian Borzyszkowski. Zob. Życiorys ks. biskupa J. Wojtkowskiego, *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne XXV* (1970), nr 1, s. 11-12.

<sup>7</sup> Pismo nominacyjne używa sformułowania „zastępca profesora”. Formalnie, profesorem seminarium został ks. bp dr hab. J. Wojtkowski dopiero w roku 1985. Zob.: informacja w *Posłańcu Warmińskim* nr 12 (1985).

<sup>8</sup> W kronice rektora seminarium warmińskiego, ks. dra Józefa Lapota, czytamy zapis pod datą 14 IX 1954 roku: „Władze wojewódzkie zarządziły usunięcia ks. prof. Jana Jakuba Jestadta

ks. prof. J. Wojtkowskiego zdobyli odpowiednie kwalifikacje, wówczas oddał im większą część wykładów, rezerwując sobie wykład eklezjologii i sakramentologii<sup>9</sup>. Od roku 1958/59 prowadzi seminarium naukowe z teologii dogmatycznej pozytywnej, które z czasem przekształciło się w seminarium magisterskie i licencjackie<sup>10</sup>.

Obok zajęć dydaktycznych ks. prof. J. Wojtkowski pełnił w *Hosianum* szereg funkcji pedagogicznych, administracyjnych i naukowych. Był prefektem alumnów *pro disciplina*, wicerektorem, pełnił obowiązki prefekta studiów oraz sekretarza „Posiedzeń Naukowych Księży Profesorów Warmińskiego Seminarium Duchownego”, a także redaktora naukowego *Studiów Warmińskich*.

Poza warmińskim seminarium wiele innych instytucji kościelnych angażowało księdza, a później biskupa J. Wojtkowskiego, powierzając mu prowadzenie wykładów. Ks. prof. J. Wojtkowski wykładał teologię dogmatyczną w Misyjnym Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie, w Instytucie Eklezjologicznym w Częstochowie, w Warmińskim Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie, w Studium Pastoralnym przy Warmińskim Seminarium Duchownym.<sup>10A</sup> Od 1979 roku jest wykładowcą teologii dogmatycznej w akademickim Studium Teologii dla Świeckich w Olsztynie.

Zadaniu koordynacji oraz organizowaniu nauki katolickiej ma służyć powołany do istnienia w roku 1979 diecezjalny „Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-Pastoralny” w Olsztynie. Jest to instytucja będąca niejako administracyjnym załącznikiem fakultetu teologicznego. Biskup profesor J. Wojtkowski pełni funkcję prezesa tego instytutu od chwili jego powstania.

### III

Od dnia 21 marca 1960 roku ks. Julian Wojtkowski jest członkiem Komisji Filologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. W dniu 12 lutego 1965 roku został członkiem korespondentem Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej (Pontificia Academia Mariana Internationalis), a od dnia 20 maja 1976 roku jest członkiem rzeczywistym tejże Akademii. Od

i ks. kan. Stefana Zajkowskiego ze stanowisk wykładowców seminarium. Prawo kanoniczne obejmuje ks. mgr Jan Kulik, a teologię dogmatyczną ks. dr Julian Wojtkowski”. Zob.: *Kalendarz Maryjny* (1989), s. 59. Opublikowane fragmenty kroniki, wybrał i opracował do druku ks. W. Turek.

<sup>9</sup> Ks. dr Ludwik Nadolski prowadził zajęcia z teologii dogmatycznej w roku akademickim 1971/72 na roku VI, a następnie wykłada teologię dogmatyczną od 1979/80 na latach III-V wspólnie z ks. dr. Stanisławem Kozakiewiczem, który podjął zajęcia w seminarium w roku 1982/83.

<sup>10</sup> Seminarium naukowe ks. prof. J. Wojtkowskiego stało się faktycznie, aczkolwiek nie formalnie, magisterskim i licencjackim. Wydział Teologiczny KUL uznawał powstałe tu prace za magisteria i licencjaty. Aczkolwiek, ze względów formalnych na stronie tytułowej pracy widniało zawsze nazwisko któregoś z teologów Kulowskich jako promotora pracy, to rzeczywistym promotorem i odpowiedzialnym za pracę był prof. *Hosianum* J. Wojtkowski. Z chwilą nawiązania umowy o współpracy naukowej pomiędzy Wydziałem Teol. PAT w Krakowie a WSD *Hosianum* biskup prof. J. Wojtkowski jest pełnoprawnym promotorem prac pisanych pod jego kierunkiem. W 1989 r. i 1990 dziekan Wydziału Teologicznego KUL udzielił biskupowi prof. J. Wojtkowskiemu prawa do przeprowadzania egzaminu z teologii dogmatycznej przed magisterium dla kleryków Warmińskiego Seminarium.

<sup>10A</sup> W *Warmińskim Studium Katechetycznym* w Gietrzwałdzie ks. bp J. Wojtkowski prowadził wykłady z teologii fundamentalnej i dogmatycznej w latach: 1958/59, 1959/60, 1960/61, 1961/62.

roku 1983 należy do Internationaler Mariologischer Arbeitskreis — Kevelaer. Od 14 września 1989 roku przewodniczy Zarządowi Sekcji Mariologów Polskich. Ponadto jest aktywnym członkiem Polskiego Studium Józefologicznego.

Aktywność naukowa ks. biskupa profesora J. Wojtkowskiego wyraziła się w czynnym udziale w wielu ważnych międzynarodowych spotkaniach, sympozjach i kongresach teologicznych. Był on uczestnikiem mariologicznych kongresów: w Zagrzebiu 1971, w Rzymie 1975, w Saragossie 1979, na Malcie 1983, w Kevelaer 1987. Uczestniczył w kongresach józefologicznych w Toledo 1976, w Montrealu 1980, w Kaliszu 1985, w Meksyku 1989.

Był obecnym na wielu ważnych polskich zjazdach naukowych, takich jak kongresy teologów polskich: Kraków — Mogiła 1976, Lublin 1983, 1989. Uczestniczył w polskich kongresach mariologicznych: w Gietrzwałdzie 1977, Lublinie 1986, na Jasnej Górze 1990. Jest współorganizatorem Warmińskich Dni Duszpasterskich: Olsztyn 1985, 1986, 1987, Elbląg 1988, Elk 1989, Dobrze Miasto 1990, Olsztyn 1991 oraz współorganizatorem spotkań naukowych mediewistów *Colloquia mediae aevii interdisciplinaria* w Olsztynie w 1987, 1989 oraz w Braniewie w 1991 roku.

Biskup Julian Wojtkowski jest sekretarzem Komisji Episkopatu Polski do spraw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego od dnia 15 stycznia 1975 roku. Od dnia 29 marca 1984 roku należy do Rady Naukowej Episkopatu Polski<sup>11</sup>.

#### IV

Ks. Biskup J. Wojtkowski przeprowadził pionierskie badania dziejów kultu maryjnego w Polsce. Skoncentrował się przede wszystkim na okresie najwcześniejszym, to znaczy na wiekach średnich. Stopniowo poszerza jednak obszar swoich badań. Jest świetnie przygotowany od strony warsztatowej do studiów mediewistycznych. Posiada bowiem wybitne kwalifikacje nie tylko teologiczne, ale również historyczne, archiwistyczne oraz filologiczne ze znajomością paleografii włącznie. Do tego typu badań predysponuje go niejako jego akribia, naukowa rzetelność, pracowitość i dokładność. Jego wielką zasługą jako badacza zabytków pisanych i zawartej w nich myśli mariologicznej i maryjnej jest kwerenda, lektura i opis wielu bezcennych, a mało

---

1963/64, 1965/66, 1966/67, 1967/68, 1969/70, 1970/71, 1971/72, 1972/73, 1973/74, 1974/75, 1983/84. Skrypty do wykładów gietrzwałdzkich przechowuje ADWO: sygnatura AB H 448/18. W Częstochowskim Instytucie Eklezjologicznym natomiast prowadził wykład monograficzny z mariologii oraz seminarium naukowe w latach: 1975/76 — 1977/78.

<sup>11</sup> Bp prof. J. Wojtkowski pełnił wiele odpowiedzialnych funkcji w ciałach kolegialnych w ramach Konferencji Episkopatu Polski jako:

- sekretarz Komisji Episkopatu d/s KUL — od 15 I 1975;
- członek Komisji Episkopatu d/s realizacji uchwał Soboru Watykańskiego II — od 15 I 1975;
- członek i wiceprzewodniczący Komisji Episkopatu d/s Budowy Kościołów — od 5 V 1980;
- przewodniczący Komisji Episkopatu d/s Budowy Kościołów — od 21 IX 1983;
- wiceprzewodniczący Podkomisji Episkopatu d/s „Księżówki” w Zakopanem — od 21 IX 1983;
- członek Rady Naukowej Episkopatu Polski — do 29 III 1984;
- członek Komisji Maryjnej Episkopatu Polski — od 9 III 1989.

znanych dokumentów czy tekstów teologicznych lub religijnych znajdujących się w zbiorach polskich.

Poszukiwania i prace badawcze ks. biskupa prof. J. Wojtkowskiego oraz pierwsze oceny teologiczne wielu źródeł umożliwiają i ułatwiają mariologom dokonywanie dalszych weryfikacji, dyskusję oraz tworzenie pewnych uogólnień, teorii i syntez dotyczących dziejów kultu maryjnego czy też rekonstrukcji początków i rozwoju polskiej mariologii<sup>12</sup>. Wielką zasługą Biskupa Profesora jest jego troska o publikację wyników własnych poszukiwań w specjalistycznych, obcojęzycznych czasopismach Zachodu. Dzięki tym publikacjom historia polskiej mariologii wyszła z izolacji. Stała się obecną w kręgu europejskiej mariologii.

Nauczycielami teologii i mistrzami formacji intelektualnej biskupa J. Wojtkowskiego byli: w okresie studiów teologicznych: ks. profesor Antoni Słomkowski rektor KUL (1900-82), a także ojciec profesor Ludwik Andrzej Krupa (1900-92) OFM Bern oraz ks. profesor Bogusław Waczyński SJ (1907-81). Wydaje się jednak, że istotny wpływ na ukształtowanie naukowych zainteresowań, na sposób myślenia teologicznego oraz na instrumentarium badawcze mieli przede wszystkim ojciec Biskupa — historyk, mediewista, a jednocześnie archiwista i bibliotekarz, profesor Andrzej Wojtkowski oraz historyk teologii i filozofii średniowiecznej, neotomista ks. profesor Konstanty Michalski CM (1879-1947), a także dogmatyk, augustynista ks. profesor Antoni Słomkowski, który doktoryzował się w Strasburgu i słuchał wykładów na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Pozostaje faktem, że do Soboru Watykańskiego II ks. prof. J. Wojtkowski tkwił mocno w teologicznym kręgu idei, lektur i autorytetów, który ks. profesor Wincenty Granat (1900-79) określa mianem kontynuatorów szkoły rzymskiej. Wczesne skrypty ks. prof. J. Wojtkowskiego opierają się mocno i recypują treść poglądów takich autorów jak: Franz Diekamp († 1943), Petrus Parente, Antonio Piolante, Reginaldus Garrigou-Lagrange, Ludovicus Lecher, Michael Nicolau, Michael Schmaus, Ch. Baumgartner SJ, Antoni Słomkowski, Josef Andreas Jungmann, Jean Rivière († 1946), Bernhard Poschmann.

W refleksji teologicznej, w twórczości teologicznej i działalności dydaktycznej prof. J. Wojtkowskiego trzeba wyróżnić dwa okresy. Ich granicy nie da się precyzyjnie ustalić. Przypada ona na czas trwania Soboru Watykańskiego II oraz pierwszą dekadę po soborze. Profesor J. Wojtkowski zna dobrze i transplantuje myśl swoim słuchaczom najwybitniejszych współczesnych teologów takich, jak: K. Rahner, L. Scheffczyk, J. Ratzinger, K. Lehmann, R. Schulte i wielu innych. Sięga również do nowej teologii biblijnej J. Gnilki, R. Schnackenburga, A. Deisslera. Być może, że ostatecznie cezurę tę wyznacza zakończenie druku wielotomowego podręcznika dogmatyki *Mysterium salutis* w roku 1976, który był pierwszą na taką skalę próbą całościowego ujęcia teologii dogmatycznej w ramach kategorii historii zbawienia. Ks. prof. J. Wojtkowski przyjął ten podręcznik jako podstawę swoich wykładów. Jego skrypty są w dużej mierze parafrazą, streszczeniem oraz swoją adaptacją wielkiego materiału teologicznego, zawartego we wspomnianym podręczniku.

<sup>12</sup> Ze szczegółowych badań prof. J. Wojtkowskiego korzysta w swojej syntezie historyk liturgii Jerzy Józef Kopec. Zob.: J. J. Kopec CP: Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności. W: Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana. Pod red. Wł. Piwowarskiego, Wrocław 1983, s. 21-63.

W kursorycznym wykładzie seminaryjnym Biskup Profesor trzyma się wskazań i schematu zalecanego przez dekret Soboru Watykańskiego II *O formacji kapłańskiej* nr 16<sup>13</sup>. Stąd też w jego wykładzie części: biblijna, historyczna, spekulatywna i praktyczna. W partii biblijnej i historycznej przewodnikiem jest *Mysterium salutis*<sup>14</sup>. Natomiast w części spekulatywnej Warmiński Dogmatyk odwołuje się do dawniejszych opracowań i podręczników tomistycznych, np. F. Diekampa czy też I. Różyckiego. Jest to szczególnie ważne, gdyż współczesne europejskie podręczniki nie podejmują w zasadzie szerzej tej problematyki. Podanie w kursorycznym wykładzie dla początkujących zrębów teologii neotomistycznej posiada istotne, bardzo pozytywne, dydaktyczne znaczenie. W chwili obecnej istnieje wyraźny kryzys w teologii ze względu na jej relacje do filozofii. Dogmatycy uprawiają teologię na bazie i przy pomocy różnych filozofii lub programowo uciekają od filozofii. Współczesna europejska teologia została zdominowana, przynajmniej statystycznie, przez różne wersje kantyzmu i filozofie postkantowskie, przez myśl M. Heideggera, C. Levi Straussa aż po neomarksizm, filozofię analityczną itp. Dydaktyczna wierność neotomizmowi, a więc filozofii realistycznej, od dawna stosowanej w teologii, jako podstawowemu instrumentarium oraz jako zasadzie uprawiania teologii czynią wykład seminaryjny biskupa J. Wojtkowskiego spójnym, uporządkowanym, przejrzystym i konsekwentnym, aczkolwiek nieco abstrakcyjnym.

W części praktycznej swego wykładu dogmatyki, w aplikacjach egzystencjalnych, ascetycznych oraz pastoralnych nasz Profesor odwołuje się chętnie do *Dogmatyki katolickiej* ks. Wincentego Granata. Ks. J. Wojtkowski uważa go bowiem za kerygmatyka, i w tym sensie za teologa praktyka uwzględniającego „Sitz im Leben” teologii, przenoszącego teoretyczne dociekania w sferę praktyki życia chrześcijańskiego i kościelnego.

Wydaje się, że seminaryjny wykład dogmatyki w *Hosianum*, dzieło jednej osoby, ks. prof. J. Wojtkowskiego osiągnął szczególnie w latach 1968-1982 swe apogeum w swojej fazie najbardziej pełnej i dojrzałej, okazał się teologią złotego środka, programowego umiaru, pewnych i sprawdzonych rozwiązań. Stanowił „arkę przysięgi” między dawnymi a nowymi czasami. Był spokojnym, rzeczowym wykładem prawd wiary i teologii w bardzo niespokojnych dla Kościoła katolickiego i teologii chrześcijańskiej czasach po Soborze Watykańskim II. W formie skryptów odautorskich pozostaje świadectwem, trudnej, rodzącej się syntezy istotnych elementów klasycznej dogmatyki filozoficznej, a jednocześnie nowych, ważnych ustaleń teologii biblijnej.

<sup>13</sup> Dekret *O formacji kapłańskiej* w nrze 16 postanawia: „Teologię dogmatyczną tak należy rozplanować, aby najpierw były uwzględniane tematy biblijne. Trzeba ukazać alumnom, w czym Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wiernego przekazania i wyjaśnienia poszczególnych prawd Objawienia, a także dalszą historię dogmatu przy uwzględnieniu jej stosunku do ogólnej historii Kościoła; następnie dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia, niech się alumni nauczą głębiej w nie wnikać i wykrywać między nimi związek za pomocą spekulacji, mając tu za mistrza św. Tomasza. Niech się uczą zawsze dostrzegać owe tajemnice, jako obecne i działające w czynnościach liturgicznych i w całym życiu Kościoła. Wreszcie niech się nauczą szukać rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia, jego wieczne prawdy stosować do zmiennych warunków życia ludzkiego i głosić je w sposób dostępny dla współczesnych ludzi”.

<sup>14</sup> *Mysterium salutis*. Grundriss heilgeschichtliche Dogmatik. I-IV. Hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer. Einsiedeln 1965-76. Zob. recenzję: Cz. S. Bartnika w *Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych* (1973), z. 2, s. 127-129; (1975), z. 2, s. 101-103; (1978), z. s. 73-75.

Jest jednocześnie, klarownym acz encyklopedycznym zarysem dziejów teologii i dogmatu. Kursoryczny wykład teologii prof. J. Wojtkowskiego został niewątpliwie napisany z perspektywy nauczycielskiego urzędu Kościoła, gdzie troska o ortodoksję wynika w dużej mierze z odpowiedzialności za ortopraksję. Niestety, z powodu braku opublikowania drukiem wykładów prowadzonych w *Hosianum* biskup profesor J. Wojtkowski nie jest szerzej znany jako dogmatyk i nauczyciel akademicki, a przede wszystkim jako historyk mariologii<sup>15</sup>.

Biskup profesor Julian Wojtkowski ma wielkie zasługi dla polskiej teologii katolickiej II połowy XX wieku. Przyczynił się do jej odbudowania i rozwoju po kataklizmie II wojny światowej. Ma też niewątpliwy udział w walce o przetrwanie teologii i nauki katolickiej w okresie jej zmagania ideologicznego jak i organizacyjnego, z myślą ateistyczną i aparatem państwa polskiego kierowanego przez wrogich myśli katolickiej komunistów i marksistów. Wreszcie, profesor Julian Wojtkowski należy do pierwszego pokolenia teologów, którzy poświęcili się dziełu recepcji nauki Soboru Watykańskiego II.

<sup>15</sup> Por. W. Granat: Dogmatyka. *Encyklopedia Katolicka* t. IV, Lublin 1983, s. 23-28.

## ZUM 60 GEBURSTAG VON BISCHOF PROFESSOR JULIAN WOJTKOWSKI

### ZUSAMMENFASSUNG

Bischof Professor Julian Wojtkowski, 1927 in Poznań (Posen) geboren. 1950 Priesterweihe. Theologie Studium an der Katholischen Universität zu Lublin. Im 1953 promoviert im Dogmatik. Seit 1952 Professor für Dogmatik am Ermlandischen Priesterseminar „Hosianum“ in Olsztyn (Allenstein) (Warمیńskie Seminarium Duchowne *Hosianum* w Olsztynie). 1968 Habilitation in Kraków (Krakau) im Bereich Dogmatik und Dogmengeschichte: auf dem Grund Arbeit: „Studia historyczno-dogmatyczne nad przedmiotem kultu Matki Boskiej w Polsce wieków XI — XV“. Viele Veröffentlichungen auf dem Gebiet polnische Mariologie-geschichte befinden sich im Zeitschriften: *Studia Warمیńskie*, *Ephemerides Mariologicae* (Madrid) und in „Acta Congressus Mariologici — Mariani Internationalis (Roma). Seit 1969 Weihbischof in der Diözese Ermland (Warmia). 1976 ordentliches Mitglied der Päpstlichen Internationalen Marianischen Akademie (Pontificia Academia Mariana Internationalis). Seit 1983 gehört dem Internationalen Mariologischen Arbeitskreis Kevelaer an. 1987 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Theologischen Akademie im Kraków.

BIBLIOGRAFIA PRAC  
KS. BPA PROF. DRA HAB JULIANA WOJTKOWSKIEGO

A. AUTOR

I. Publikacje książkowe

- Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce w świetle średniowiecznych za-  
bytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne. Lublin 1958, 8<sup>o</sup>  
pp. 272.
- Rec. E. Lipiński, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 37 (1961) 140.
- Red. St. Czerwik, *Ephemerides Liturgicae* 1962, 369.
- Rec. Z. Szostakiewicz, *Marianum* 20 (1958) 267.
- Rec. W. Malej, *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 1958
- Głosy i drobne teksty polskie do 1550 roku z inkunabułów Kalisza, Kazimierza Bis-  
kupiego, Koła, Sieradza i Warty. Poznań 1965, s. 128 + 12.
- Rec. S. Urbańczyk, *Język Polski* XLVI, 3 (1966), s. 228-231. Streszczenie Sprawoz-  
zdania PTPN za I półrocze 1964 nr 1 og. zbioru nr 71 s. 47 n.
- Głosy i drobne teksty polskie do 1550 roku z inkunabułów Biblioteki Kapitulnej  
i Seminarystycznej w Gnieźnie. Warszawa — Poznań 1977 s. 190 + 1 nlb.
- Rec.: Adam Ujma i Witold Nowodworski, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*,  
12/19, 195-198.

II. Pozycje drukowane

- Warmińskie Archiwa Diecezjalne, *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 4 (1948),  
38 — 44.
- Język kazań i śpiewu kościelnego w diecezji warmińskiej około połowy XIX wieku,  
*Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* VI (1950), nr 2, s. 4 — 12; VI (1950), nr 3,  
s. 14 — 15.
- Dogmat Niepokalanego Poczęcia NMP w średniowiecznej liturgii polskiej, *Ruch Bib-  
lijny i Liturgiczny* 6 (1953), 84 — 101.
- Zasięg terytorialny języka polskiego w kazaniach na Warmii i Powiślu według akt  
wizytacyjnych diecezji warmińskiej z lat 1839-1858, *Roczniki Humanistyczne* IV,  
4 (1953), 217 — 236.
- Niepokalane Poczęcie NMP w oficjach brewiarzowych i formularzach mszalnych Leo-  
narda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* VII  
(1954), 106 — 138.
- Powstanie godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP z „Modlitw Wacława”, *Roczniki  
Teologiczno-Kanoniczne* 2 (1955), 23 — 28.
- Fragment średniowiecznego rękopisu liturgicznego w bibliotece Instytutu Mazurskie-  
go w Olsztynie, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 3 (1957), 169 — 174.

- Najświętsza Maryja Panna w „Kazaniach Gnieźnieńskich”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* IV, 3 (1957), 103 — 112.
- Przedmowa Marcina Kromera do trzeciego wydania *Brewiarza Warmińskiego* w Kolonii roku 1581, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* IV, 4 (1957), 131 — 137.
- Inauguracja Roku Seminaryjnego 1958/59 *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne — WWD* XIII (1958), nr 5, s. 31-36.
- Przez Maryję do Millenium. *WWD* XIII (1958), nr 6, s. 26-30.
- Warmińskie Seminarium Duchowne *Hosianum*. Skład osobowy i spis wykładów 1958/59, *WWD* XIV (1959), nr 2, s. 35-44.
- Maryja a ludzkość według „Procesu szatana przeciwko rodzajowi ludzkiemu” Bartola de Saxoferrato, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* VII, 2 (1960), 33 — 69.
- Warmińskie Seminarium Duchowne „*Hosianum*”. Skład osobowy i spis wykładów 1959/60. *WWD* XV (1960), nr 5, s. 47-55.
- Kustosz Warmiński Tomasz Werner (†1498) i jego księgozbiór, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 3 (1961), 355-375.
- La maternité spirituelle de Notre Dame dans les lettres polonaises de XIV-XV siècles, *Ephemerides Mariologicae* (Madrid) XII (1962) 288-294.
- Powojenne piętnastolecie życia KUL. Prelekcja wygłoszona na zebraniu TP KUL w Olsztynie w czerwcu 1959 r. *WWD* XVII (1962), nr 5, s. 22-28.
- Sanktuarium Nawiedzenia NMP w Krośnie nad Drwęcą Warmińską. *WWD* XVII (1962), nr 5, s. 29-32.
- Macierzyństwo duchowe Najświętszej Maryi Panny w piśmiennictwie polskim do roku 1500, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* X, 3 (1963), 21 — 28.
- Kustosz Warmińskiego Tomasza Wenera z Braniewa „*Sermo ad clerum*” na dzień 15 VIII 1472 roku, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 3,81 (1963) 403 — 410.
- Kaplica Jerozolimska Świętego Krzyża w Olsztynie. *WWD* XVIII (1963), nr 4, s. 30 — 31.
- De cultu Beatae Mariae Virginis in litteratura Polonorum medii aevi. *Ephemerides Mariologicae* XIV (1964), 363 — 376, 483 — 515.
- Fragment trzech romańskich rękopisów w oprawie starodruku Miejskiej i Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej w Szczecinie. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* IX (1964), 71 — 77.
- Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów. *Studia Warmińskie* I (1964), s. 215 — 257.
- Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle dzieł kaznodziejskich należących do księgozbioru Tomasza Wenera z Braniewa (†1498). *Studia Pomoraniae Assumptionistica — I. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* XII, 2 (1965) 85 — 101.
- Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII wieku. *Studia Warmińskie* II (1965), s. 205 — 259.
- Wniebowzięcie Matki Bożej w zbiorach kazań należących do duchownych z Pomorza Gdańskiego na przełomie XV i XVI wieku. *Studia Pomoraniae Assumptionistica* II. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* XIII, 2 (1966) 93 — 111.
- Il culto di Maria Vergine nella liturgia medievale polacca. *L'Osservatore Romano* 9 II 1966. Przedruk: „*Sacrum Poloniae Millenium*”, Red.: L. Smoleń, Roma 1966, 147 — 150.



- La Vergine Maria nella letteratura medievale polacca. *L'Osservatore Romano* 23 II 1966. Przedruk: „Sacrum Poloniae Millenium”, Red.: L. Smoleń, Roma 1966, s. 152 — 155.
- De cultu Beatae Mariae Virginis in Polonia initiis in luce vetustissimorum codicum manuscriptorum hucus que exstantium. *Ephemerides Mariologicae* XVI (1966), 479 — 519.
- Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku. *Studia Warmińskie* III (1966), s. 221 — 299.
- Studia Pomoraniae Assumptionistica. *Studia Warmińskie* IV (1967), s. 287 — 361.
- Quinque priorum saeculorum mariani cultus in Polonia interpretationis conamen principiis ex Constitutione Dogmatica „Lumen Gentium” depromptis. *Ephemerides Mariologicae* XVII (1967) 157 — 160.
- De cultu liturgico Mariae in Polonia saeculi XIII disquistio historico-dogmatica. *Ephemerides Mariologicae* XVII (1967) 261 — 312.
- Sprawy warmińskie i krzyżackie we wrocławskim egzemplarzu piętnastowiecznego wydania listów kardynałskich Eneasza Sylwiusza Piccolominiego. *Studia Warmińskie* IV (1967), s. 527 — 552.
- Quomodo catholica ducissa Ruthenorum materna Mariae erga homines munera saeculo undecimo venerabatur. „Maria in Sacra Scriptura” Roma 1967, vol. VI, 299 — 305.
- De Maria in popularibus exegesi Novi Testamenti et theologia Polonorum saeculi XIV et XV. „Maria in Sacra Scriptura” Roma 1967, Vol. I, 501 — 509.
- Matka Boska w maryjnych lekturach monastycznych Polski XIII wieku. *Studia Warmińskie* V (1968), s. 275 — 323.
- Rekonstrukcja drugiego zeszytu Katalogu Inkunabułów Biblioteki Kapitulnej w Gnieźnie Księdza Leona Formanowicza. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 18 (1969), 81 — 124.
- Maria w uroczystym wyznaniu wiary Papieża Pawła VI. *Studia Warmińskie* VI (1969), s. 317 — 329.
- Skorowidze do *Studiów Warmińskich* I — IV (1964 — 1968). *Studia Warmińskie* VI (1969), s. 539 — 617.
- „Explicatio Salutationis Angelicae” Stanisława Hozjusza w jego „Confessio fidei catholicae christiana”. *Studia Warmińskie* VII (1970), s. 327 — 340.
- Fragmenty przemówienia wygłoszonego podczas inauguracji roku akad. 1969/70 w *Hosianum*. *WWD XXV* (1970), nr 1, s. 14 — 15.
- Przemówienie z okazji pożegnania ks. bpa H. Gulbinowicza i powitanie nowego rektora ks. W. Turka. *WWD XXV* (1970), nr 4/5, s. 136 — 138.
- Sequentiae Marianaе Polonorum. *Ephemerides Mariologicae* 21 (1971), 111 — 113.
- Mariologia w Zagrzebiu. *Tygodnik Powszechny* nr 47, 1971, s. 4 — 5.
- Zagrzebski Kongres Maryjny. *Tygodnik Powszechny* nr 48, 1971, s. 4 - 5.
- Teologia Mikołaja Kopernika. *Studia Warmińskie* IX (1972), s. 175 — 183.
- Quomodo Polonia saeculis IX — XI cultu Mariano Ecclesiae Occidentalis participabat. „De cultu Mariano saeculis VI — XI”. Acta congressus mariologici—mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati. Vol. V: „De cultu Mariano saeculis VI — XI apud varias nationes et secundum fontes islamicos”. Roma 1972, p. 307 — 316.
- Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności maryjnej. *Ateneum Kapłańskie* 80 (1973), 109 — 120.

- Apostolicy. *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. I, 814 — 815.
- Anzelm z Laon, *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. I, 735 — 736.
- Achterfeldt Johanin Heinrich, *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. I, 58 — 59.
- Achard ze Św. Wiktora, *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. I, 54.
- Cztery modlitwy eucharystyczne, *Kalendarz Maryjny* 1973, s. 22 - 25.
- Absalon ze Św. Wiktora, *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. I, 31.
- Maryja odnową chrześcijaństwa, *Tygodnik Powszechny* nr 27, 1975, s. 1 — 3.
- Odbudowa zabytkowego kościoła w Gardei. *WWD XXIX* (1974), nr 3, s. 163.
- Odzyskanie zabytkowego kościoła mariackiego w Dietrzychowcu. *WWD XXIX* (1974), nr 4, s. 213.
- Kapituła z Fromborska. *WWD XXX* (1975), nr 4, s. 153 — 154.
- II Międzynarodowe Sympozjum Józefologiczne. Toledo 17 — 26 IX 1976. *Tygodnik Powszechny* nr 49, 1976, s. 4 — 5.
- Bolesna Matka Boża. I. Kult. *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1976, 754 — 757.
- Motywy jasnogórskiego kultu maryjnego w XV wieku w świetle „Translatio tabulae BMV” (Ms II — 19). *Częstochowskie Studia Teologiczne IV* (1976), 9 — 14.
- De Polonorum participatione cultui Sancti Joseph Ecclesiae Occidentalis deque influxu ipsorum in eundem cultum saeculis XV et XVI vertentibus. *Estudios Josefinos* 31 (1977) 529 — 550.
- Rozpoczęcie prac przy odbudowie kościoła Św. Katarzyny w Braniewie. *WWD XXXII* (1977), nr 1, s. 52 — 53.
- Typologia kultu maryjnego w kazaniach św. Bernarda z Clairvaux zawartych w rękopisach XIII wieku ze zbiorów polskich. *Częstochowskie Studia Teologiczne VI* (1978) 57 — 63.
- Nabycie kościoła w Rozogach. *Kalendarz Maryjny* 1978, s. 154 — 155.
- Odbudowa katedry w Braniewie. *Kalendarz Maryjny* 1978, s. 158 — 159.
- Apparitiones BMV anni 1877 de Gietrzwałd ab Episcopo approbantur. „Ephemerides Mariologicae” 1978 vol. XXVIII, fasc. II-III s. 275-277.
- Decreto episcopale sulle apparizioni della Vergine Maria a Gietrzwałd nel 1877. „Marianum” — *Ephemerides Mariologicae* 1978 Annus XL fasc. I-II n. 121 s. 179-181.
- Spiritus Sanctus in pietate Mariana Polonorum saec. XII-XV”. Roma III (1979) 345 — 357.
- La meditazione del Rosario criterio di progresso spirituale. *L'Osservatore Romano* (wersja włoska) 16 XI 1979, p. 5.
- Mediatio gratiarum in pietate Mariana Polonorum medii aevi. „De cultu Mariano saeculis XII-XV”. Roma III (1979) 359-375.
- Kolumna nam wodzem. *Tygodnik Powszechny* nr 46, 1979, s. 7.
- Kalendarium Stanisława Hozjusza. *Studia Warmińskie XVI* (1979), s. 5 — 102.
- Maryja w wierze i pobożności Stanisława Hozjusza. W *Nurcie Zagadnień Posoborowych*. Tom 12: Być człowiekiem i chrześcijaninem. Warszawa 1980, s. 179 — 191.
- De Theologia et cultu Sancti Joseph in Warmia saeculo XVII. *Cahiers de Joséphologie XIX* (1981) 928 — 941.
- Odnowa duszpasterska przez coroczną pielgrzymkę maryjną wiernych z Warszawy na Jasną Górę. *Studia Claromontana 2* (1981) 108 — 115.
- Najpiękniejsze lata życia. Ks. Konstanty Michalski. CM (1940 — 1944). *Nasza Przeszłość*. Kraków 1981, nr 56, s. 83 — 91.
- Międzynarodowe Sympozjum w Montrealu „Tygodnik Powszechny” nr 12 (1981) s. 2.

- „Credo” św. Wojciecha († 997) i Brunona († 1009) w świetle „Żywota drugiego”. *Studia Warmińskie* XIX (1982), 55 — 60.
- Objawienie św. Katarzyny Labouré w świetle mariologii dziejowo-zbawczej. W *Nurcie Zagadnień Posoborowych*, tom 15: Kontemplacja i działanie. Warszawa 1983, s. 327 — 332.
- Cultus Marianus Servi Dei Stanislai Hosii (1504 — 1579), Episcopi Warmiensis, in Concilio Tridentino Legati. „De cultu Mariano Saeculo XVI. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis CaesarAugustae Anno 1979 celebrati”. Vol. IV. Roma 1983. P. 501 — 509.
- Matka Pojednania, *Tygodnik Powszechny* nr 51, 1983, s. 2. *Biulletin Tal — Arcidjocen le Liturgija Tal Kelma* 38 (1983) 862 — 865. (Malta).
- Postulaty do projektantów kościołów w Polsce północno-wschodniej. „Seminarium sarp. architektura sakralna”. Warszawa 1983, s. 67 — 74.
- Dwudziesta rocznica XXI Soboru. *Posłaniec Warmiński* (1983) nr 2, s. 1 — 2.
- Rozwój czci św. Józefa na Warmii. *Posłaniec Warmiński* (1983) nr 6, s. 1 — 2.
- Pocieszycielka strapionych. *Jasna Góra* (1984), nr 12, s. 10 — 13.
- Sylwetka abstynenta i działacza trzeźwościowego. Andrzej Wojtkowski, *Trzeźwymi Bądźcie* (1984), nr 3, s. 31 — 32.
- Matka Boska Różańcowa. *List*, Komisja Episkopatu ds Duszpasterstwa Kobiet.
- Pierwsza Warmińska Pielgrzymka Piesza z Olsztyna do Częstochowy. *Kalendarz Maryjny* (1985), s. 84 — 87.
- Zagadnienie „Warmińskich Dni Duszpasterskich” o temacie „Wiejskie Budownictwo Sakralne”. Olsztyn, 29 VIII 1984. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (1985), nr 1 — 3, s. 3.
- Analysis historico-dogmaticae necessitas in cultus Mariani typo detegendo. „De cultu Mariano saeculo XVI. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis CaesarAugustae anno 1979 celebrati”. Vol. II, Romae 1985, 63 — 67.
- Maria in magisterio a Joanne Paulo II in Polonia anno 1983 habito. *Scripta de Maria* (Zaragoza) VIII (1985) 583 — 600.
- Zamknięcie Warmińskich Dni Duszpasterskich 30 VIII 1984. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (1985), nr 1 — 3, s. 117.
- Himmelfahrt Marias in den Predigtsammlungen aus der Bibliothek des Domkustos von Ermland Thomas Werner aus Braunsberg († 1498). rovira g. (Hrsg.): „Die sonnenbekleidete Frau” Kevelaer 1986, 254 — 267.
- Unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt Marias im Glauben des Gottesvolkes am Beispiel von Gross-Pommern im Mittelalter. rovira g. (Hrsg.): „Die sonnenbekleidete Frau” Kevelaer 1986, 198 — 206.
- Druga Warmińska Pielgrzymka Piesza na Jasną Górę. *Kalendarz Maryjny* (1986), s. 67 — 72.
- Polskie Kongresy Mariańskie, Mariologiczne i Maryjne. *Jasna Góra* (1986), nr 7, s. 38 — 48.
- Dziewica Matka Boga. „*Posłaniec Warmiński*” (1986) nr 11, s. 5.
- Wniebowzięta. *Posłaniec Warmiński* (1986) nr 12, s. 5.
- O kulcie świętego Józefa w książkach polsko-niemieckich wydanych w XVII wieku. *Ateneum Kapłańskie* 78 (1986), t. 107, nr 465 — 466, z. 2 — 3, s. 286 — 290.
- Niepokalana. *Posłaniec Warmiński* (1986), nr 10, s. 3.
- Światowe Kongresy w Kevelaer, *Tygodnik Powszechny* (1987) nr 40, s. 7.
- Maryjność i mariologia Warmii XIX wieku. W: Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku. Księga Pamiątkowa V Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego. Lublin — Wąwolnica 28 — 31 VIII 1986. Pod red. bpa B. Pylaka i ks. Cz. Krakowiaka. Lublin 1988, s. 627 — 638.

- Współczesna Mariologia Polska. W: Szkice o teologii polskiej pod red. St. C. Napiórkowskiego, Poznań 1988, s. 28 — 31. Zob. też: Biuletyn Informacyjny *Teologia w Polsce*. (1984), nr 4, s. 44 i 49.
- Gietrzwałd (Wł. Nowak, J. Wojtkowski). *Encyklopedia Katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 1069 — 1071.
- Godin Wilhelm. *Encyklopedia Katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 1228.
- Św. Józef po meksykańsku. *Posłaniec Warmiński* (1990) nr 6, s. 1, 4.
- Maria in libris Brunbergae saeculo XVII et XVIII impressis. In: De cultu mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati. Vol. VII pars II, Romae (Pontificia Academia Mariana Internationalis) 1988 s. 369-391.
- Święty Roch koło Jezioran. „*Posłaniec Warmiński*” (1990) nr 15, s. 3.
- Nurty prac mariologicznych. *Teologia w Polsce*. Biuletyn Informacyjny nr 21 s. 17-24.
- „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”. IV Pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła do Polski. „Biuletyn oczekiwania Diecezji Warmińskiej” nr 1, s. 7-8.

### III. Recenzje

- Stefan Vrtel-Wierczyński (ed.) 1. Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa tzw. przemyskie. Warszawa 1952. 2. Kazania Gnieźnieńskie. Poznań 1953. [In:] *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* IV, 4 (1957) 159 — 180 oraz V, 1 (1958) 165 — 168.
- L. Babbini OFM, Ancora su Duns Scoto Dottore dell' Immacolata. Genewa 1958. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* VIII, 1 (1961) 100 — 103.
- Ks. Wacław Schenk, Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne. Lublin 1959. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* VIII, 4 (1961) 116 — 118.
- Bogurodzica. Opracował Jerzy Woronczak. Wstęp językoznawczy Ewa Ostrowska. Opracowanie muzykologiczne Hieronim Feicht. Wrocław-Warszawa-Kraków 1962. 4<sup>o</sup> s. 416 + Tabele porównawcze s. 22 (419) — (438). Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk. Biblioteka Pisarzy Polskich, seria A Nr 1. Liryka Średniowiecza, tom I. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* XI, 4 (1964) 185.
- Bogurodzica. Opracował Jerzy Woronczak. Wstęp językoznawczy Ewa Ostrowska. Opracowanie muzykologiczne Hieronim Feicht. Wrocław-Warszawa-Kraków 1962. 4<sup>o</sup> pp. 416 + 22. *Ephemerides Mariologicae* XIII (1963) 288 — 299.
- Ks. Jerzy Wolny, Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniami Gnieźnieńskimi”. [W:] „Średniowiecze. Studia o kulturze”. Warszawa 1961, s. 171 — 238. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* X, 3 (1963) 117 — 120.
- Pięć lat półrocznika *Studia Theologica Varsaviensia* (1963 — 1967). *Studia Warmińskie* V (1968), s. 598 — 604.
- Mikołaj Kopernik: Lokacje opuszczonych łańów. Wydał Marian Biskup. Olsztyn 1970, s. 116. OBN Rozprawy i Materiały, nr 31. *Studia Warmińskie* IX (1972), s. 535 — 538 (współ z M. Borzyszkowskim).
- Ks. Bogdan Bolz [wyd.]: Najdawniejszy kalendarz gnieźnieński według kodeksu MS 1. Poznań 1971. *Studia Warmińskie* IX (1972), 538 — 540.
- Red. Hugo Emil Lattanzi, De Ecclesia societate atque mysterio ad mentem Concilii Vaticani II. Roma 1969. *Częstochowskie Studia Teologiczne* V (1977), s. 329 — 331. Rec. nosi tytuł: „Matka Boska w neoscholastycznym podręczniku eklezjologii posoborowej”.
- Francis L. Filas SI, Święty Józef Jezusowi najbliższy. Kraków 1979. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* XXXV (1982) 223 — 225.

- C. S. Celestyn Napiórkowski: Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny. Lublin 1988 s. 188. *Ateneum Kapłańskie* 82 (1990) z. 2 nr 486 s. 312 — 314.
- Bp Kazimierz Romaniuk. O budowaniu w Biblii. Warszawa 1988. *Przegląd katolicki* (1988) nr 48, s. 5.

#### IV. Nekrologi

- ks. Marian Mazerski, *WWD XXXII* (1977), nr 1, s. 54 — 55
- ks. Jan Bulat, *WWD XXXII* (1977), nr 2, s. 118.
- ks. Edmund Jankianiec, *WWD XXXII* (1977), nr 2, s. 119 — 120.
- Siostra Dominika od Jezusa Ukrzyżowanego, *WWD XXXII* (1977), nr 3, s. 171 — 172.
- ks. Bogdan Grzankowski, *WWD XXXIII* (1978), nr 1, s. 49.
- ks. Klemens Majewski, *WWD XXXIII* (1978), nr 6, s. 310.
- ks. Wincenty Putko, *WWD XL* (1985), nr 4, s. 161 — 162.
- ks. Jan Grądzki, *WWD XL* (1985), nr 4, s. 165 — 166.
- ks. Franciszek Alojzy Hermann, *WWD XL* (1985), nr 5, s. 218 — 219.
- ks. Tadeusz Kościuszko, *WWD XL* (1985), nr 5, s. 219 — 220.
- ks. Stanisław Zając, *WWD XL* (1985), nr 6, s. 265.
- ks. Eugeniusz Jabłoński, *WWD XL* (1985), nr 6, s. 265 — 266.
- ks. Leon Kamiński, *WWD XLI* 1985, nr 6, s. 226 — 227.
- ks. Stanisław Orłowski, *WWD XLI* (1986), nr 4-6, s. 152 — 153.
- ks. Józef Jurgiel, *WWD XLI* (1986), nr 4-6, s. 153 — 154.
- ks. Jerzy Podolecki, *WWD XLII* (1987), nr 3-4, s. 128.
- ks. Bronisław Zarzecki, *WWD XLII* (1987), nr 3-4, s. 128 — 129.
- ks. Bolesław Dobkowski, *WWD XLII* (1987), nr 3-4, s. 129 — 130.
- bp. Jan Władysław Obląk, *WWD XLIII* (1988), nr 6, s. 202 — 203.
- Życiorys zmarłego biskupa Jana Władysława Obląka. Biuro Prasowe Episkopatu Polski, *Pismo okólne*. (9—15 I 1989), nr 2, s. 8 — 10.
- ks. Stefan Zajkowski, *Posłaniec Warmiński* (1989) nr 4; *WWD XLIII* (1988) nr 6, s. 231.
- ks. Adam Ratusiński, *WWD XLIII* (1988), nr 1, s. 43.
- ks. Józef Myśków, *Posłaniec Warmiński* (1989); nr 6; *WWD XLIII* (1988) nr 6, s. 230.
- ks. Czesław Piłkowski, *Posłaniec Warmiński* (1989), nr 10; *WWD XLIV* (1989); nr 2-3, s. 98.
- ks. Stanisław Anastazy Pawłowski, *Posłaniec Warmiński*, (1989), nr 17; *WWD XLIV* (1989), nr 4, s. 145.
- ks. Edward Pietkiewicz, *Posłaniec Warmiński* (1990), nr 1; *WWD XLIV* (1989), nr 5, s. 185.
- ks. Józef Wojtukiewicz, *Posłaniec Warmiński* (1990), nr 4; *WWD XLV* (1990), nr 1, s. 23 — 24.
- ks. Paweł Liedmann, *Posłaniec Warmiński* (1990), nr 4; *WWD XLV* (1990), nr 1, s. 20 — 21.
- ks. Józef Sikora, *Posłaniec Warmiński* (1990), nr 7; *WWD XLV* (1990) nr 1, s. 21 — 23.
- ks. Kazimierz Oksiutowicz MIC, *Posłaniec Warmiński* (1990), nr 8; *WWD XLV* (1990) nr 1, s. 24 — 25.
- ks. Mieczysław Karpiński, *Posłaniec Warmiński* (1990), nr 21; *WWD XLV* (1990), nr 5, s. 171 — 173.

- ks. Jan Graszek, *Posłaniec Warmiński* (1991), nr 2, s. 8.  
 ks. Tadeusz Gąsawski, *Posłaniec Warmiński* (1991), nr 3, s. 8.  
 Józef Gałowicz Franosek, *Posłaniec Warmiński* (1991), nr 8, s. 8.  
 Wanda z Kucharzyków Ostrowska, *Posłaniec Warmiński* (1991), nr 9, s. 8.  
 ks. Zenon Murawski, *Posłaniec Warmiński* (1991), nr 10, s. 8.  
 ks. Eugeniusz Uscki, *Posłaniec Warmiński* (1991) nr 16, s. 8.  
 Stefan Noga, *Posłaniec Warmiński* (1991), nr 22, s. 8.

## B. PROMOTOR

### I. Licencjaty

- Kozakiewicz Stanisław. Wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie w świetle „Cudów Eucharystycznych” zawartych w rękopisach XIII wieku z opactw cysterskich w Paradyżu i Pelplinie. Olsztyn 1974. KUL. *Studia Warmińskie XII* (1975), s. 503 — 539.  
 Zapadka Romuald. Miejsce Chrystusa Pana w liturgii Sakramentarza Tynieckiego i Misale Plenarium Gnieźnieńskiego z przełomu XI/XII wieku. Olsztyn 1974. KUL.  
 Zinkiewicz Stanisław. Przedmiot kultu Matki Boskiej w rękopiśmiennym brewiarzu dominikańskim z Elbląga (Muzeum Elbląskie rkp 132 z XIII — XV wieku). Olsztyn 1975. KUL *Studia Warmińskie XIX* (1982), s. 185 — 214.  
 Jezierski Jacek. Poglądy średniowiecznych teologów polskich na prymat św. Piotra w świetle kazań na uroczystość św. Piotra i Pawła drukowanych w XV wieku. Olsztyn 1976. KUL.  
 Wojtasik Marian. Wiara we Wniebowzięcie Maryi w świetle Jasnogórskich rękopisów homiletycznych z XV wieku. Częstochowa 1978. PAT.

### II. Magisteria KUL

- Turek Józef. Z dziejów dogmatu Niepokalanego Poczęcia NMP w XV wieku. Kazanie „Tota pulchra” przypisywane Janowi Gersonowi oraz „Clipeus” Jana de Breitenbach. Olsztyn 1972. *Studia Warmińskie XVIII* (1981), s. 467 — 536.  
 Alicki Tadeusz. Motyw dziejowo-zbawczy i immaculistyczny średniowiecznego kultu św. Anny na przykładzie niektórych pism benedyktyna Jana Tritemiusa, opata w Sponheim. Olsztyn 1977.  
 Wyszynski Marek. Biblijne podstawy kultu Matki Boskiej w Brewiarzu Warmińskim (nie po 1497). Olsztyn 1977.  
 Ewertowski Stefan. Wpływ starożytnych sporów chrystologicznych i trynitarnych na pojęcie wiary i jej przedmiot w świetle „Expositio Symboli Athanasiani” Bernarda z Luxemburga i „Modus confitendi pro bonarum artium studiosis” z przełomu XV/XVI wieku. Olsztyn 1978.  
 Husak Lucjan. Teologia Poczęcia Maryi w kazaniach o Świętych autorów polskich, drukowanych w XV wieku. Olsztyn 1978.  
 Rogowski Cyprian. Średniowieczna angelologia homiletyczna kazań na uroczystość św. Michała z inkunabułów ze zbiorów warmińskich. Olsztyn 1978.  
 Cybulski Cezary. Średniowieczna demonologia homiletyczna kaznodziejów diecezjalnych i zakonnych w świetle kazań o Ewangelii pierwszej niedzieli Wielkiego Postu w inkunabułach ze zbiorów warmińskich. Olsztyn 1979.  
 Guzowski Jan. Teologia Eucharystii w kazaniach wielkoczwartkowych z inkunabułów w zbiorach warmińskich. Olsztyn 1979.  
 Sznitowski Jarosław. Teologia Trójcy Świętej w kazaniach dominikańskich z inkunabułów w zbiorach warmińskich. Olsztyn 1980.  
 Wojciechowski Krzysztof. Mariologia „Speculum exemplorum”. Olsztyn 1981.

## III. Magisteria PAT

- Bieg Zdzisław. Eschatologia homiletyczna XV wieku w świetle wybranych homilii na ewangelię poniedziałku po pierwszej niedzieli Wielkiego Postu ze zbiorów warmińskich. Olsztyn 1982.
- Matysiak Bogdan. Franciszkańska i dominikańska soteriologia homiletyczna XV wieku na przykładzie „Quadragesimale” Jana Gritscha OFM i Leonarda z Udine OP. Olsztyn 1982.
- Krótkiewicz Lech. Przedmiot kultu Matki Boskiej w kancjonale jasnogórskim z XV wieku (rękopis I — 215). Olsztyn 1983.
- Łapin Jan. Przedmiot kultu Narodzenia NMP w księgach liturgicznych XV wieku ze zbiorów jasnogórskich. Olsztyn 1984.
- Neumann Grzegorz. Działanie Ducha Świętego w człowieku w świetle średniowiecznych homilii szkoły dominikańskiej i franciszkańskiej o Ewangelii zielonościwkowej z inkunabułów w zbiorach warmińskich. Olsztyn 1984.
- Paszkowski Marek. Dziewicze Macierzyństwo Boże Maryi w kazaniach na Zwiasowanie NMP z inkunabułów w zbiorach warmińskich. Olsztyn 1984.
- Pokorniecki Sławomir. Kolegium Apostolskie w świetle wybranych kazań o Świętych ze zbioru Marcina Polaka i Mikołaja Pszczółki z Błonia. Olsztyn 1984.
- Żychowski Andrzej. Przedmiot kultu wielkosobotniego w świetle wybranych kazań wielkopostnych z inkunabułów ze zbiorów warmińskich. Olsztyn 1984.
- Kawęcki Janusz. Traktat i liturgia o Poczęciu Maryi Roberta Gaguina († 1501). Olsztyn 1986.
- Drobiński Jerzy. Bóstwo Syna Bożego w Nowogrodzkiej dyspacie Księdza Marcina Śmigleckiego z Ministrem Janem Licyniuszem (Namysłowskim) w 1594 roku. Olsztyn 1987.
- Husak Krzysztof. Mariologia homiletyczna pierwszej ćwierci XVIII wieku Franciszka Kurdwanowskiego i Stanisława Szembeka, Biskupów pomocniczych warmińskiego i krakowskiego. Olsztyn 1987.
- Ropiak Ireneusz. Dysputa o Niepokalanym Poczęciu na wydziale prawa Uniwersytetu Lipskiego 15 grudnia 1489 roku. Olsztyn 1987.
- Zienkiewicz Andrzej. Argumenty Piotra z Vincenzy w sporze o Niepokalane Poczęcie Maryi Panny (BUWr Inc. XV Q 736). Olsztyn 1987.
- Amiclański Andrzej. Maryja w Jasnogórskich „Orationes ad Deum et Dei Parentem” z 1708 roku. Olsztyn 1988.
- Butkiewicz Ludwik. Chrystologia „Księgi Uczzonej” Rabina Samuela. Olsztyn 1988.
- Wojton Leszek. Sakramentologia Jana Ecka w „Enchiridionie” (Kraków 1525). Olsztyn 1988.
- Zalewski Jan. Wyznanie wiary profesorów łowiańskich. Kraków, u Hieronima Vietora, 1545. Olsztyn 1988.
- Pyzio Mirosław. Trójca Święta w średniowiecznych kazaniach diecezjalnych i franciszkańskich na pierwszą niedzielę po Zielonych Świątkach z inkunabułów warmińskich. Olsztyn 1989.
- Wąsowski Grzegorz. Trójca Święta w średniowiecznych kazaniach dominikańskich na pierwszą niedzielę po Zielonych Świątkach Pseudo Wilhelma Paryskiego, Pseudo Piotra Paludana i Jana Torquemady z inkunabułów warmińskich. Olsztyn 1989.
- Korosteński Tadeusz. Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w „Deklamacji dowodzącej” Mistrza Pawła Niavis. Olsztyn 1990.
- Puchalski Grzegorz. Mariologia średniowiecznej encyklopedii „Laudes Beatae Mariae Virginis” przypisywanej Jakubowi de Voragine OP. Olsztyn 1991.

Mogielnicki Tomasz. Mariologia „Złotego Ołtarza” wydanego w Morągu nie po 1840 r. Olsztyn 1991.

Kuriata Leszek. Pośrednictwo i wstawiennictwo Maryi w świetle średniowiecznego „Speculum exemplorum”. Olsztyn 1991.

### C. AUTOR — skrypty

#### 1. Wykłady z filozofii

Logika. Olsztyn 1952/3, WSD *Hosianum*. Maszynopis i notatki z wykładów, s. 55 + 3.

Psychologia racjonalna. Olsztyn 1952/3, WSD *Hosianum*, s. 74 + 11.

Psychologia empiryczna. Olsztyn 1952/3, WSD *Hosianum*, s. 65 + 4.

Etyka. Olsztyn 1953, WSD *Hosianum*. Maszynopis i notatki do wykładów, s. 48.

Ontologia. Olsztyn 1953/4, WSD *Hosianum*. Maszynopis i notatki z wykładów + notatki odręczne, s. 90.

Teologia naturalna. Olsztyn 1954/5, WSD *Hosianum*, s. 55 + 3.

Logika. Olsztyn 1954/5, WSD *Hosianum*. Maszynopis i notatki z wykładów, s. 36 + 2.

Metafizyka ogólna. Olsztyn 1954/5, WSD *Hosianum*. Maszynopis i notatki z wykładów + notatki odręczne, s. 75 + 3.

Teodycea. Olsztyn 1954/5, WSD *Hosianum*, s. 55.

Metafizyka ogólna. Olsztyn 1955/6, WSD *Hosianum*. Maszynopis i notatki z wykładów + notatki odręczne, s. 65.

Teologia naturalna. Olsztyn 1955/6, WSD *Hosianum*, s. 85.

Teoria poznania. Olsztyn 1955/6, WSD *Hosianum*, s. 41.

Logika. Olsztyn 1955/6, WSD *Hosianum*. Maszynopis i notatki z wykładów + notatki odręczne, s. 38.

#### 2. Wykłady z teologii dogmatycznej

Tractatus de gratia. 1957 s. 46. Bibl. Warm., Sem. IV M-40.

De gratia. 1963/64, s. 95. Bibl. Warm. Sem. IV L — 851

De novissimis. 1963/64 s. 53. Bibl. Warm. Sem. IV L — 851.

Mariologia. 1963/64, s. 52. Bibl. Warm. Sem. IV L — 851.

O sakramentach świętych. 1962/63 s. 203. Bibl. Warm. Sem. IV L — 853.

Eucharystia. 1967/68 s. 78. Bibl. Warm. Sem. Duch. IV M — 396.

De Deo congregante Ecclesiam salutis. 1972/73. s. 50.

Deus se revelans (De fide) 1968/69 s. 74.

Deus subsistens unus (De Deo Uno) 1968/69 s. 145.

Deus subsistens trinus (De Deo Trino) 1968/69 s. 101.

Deus creans et elevans, Deus admittens peccatum. 1969/70 s. 106.

De Deo salvante per Iesum Christum. 1972/73. s. 105.

Partes BMV in opere salvationis (De Beata). 1967/68 s. 57.

Partes BMV in opere salvationis (De Beata). 1972/73 s. 19.

Deus sanctificans per Sacramenta Ecclesiae: De Ecclesia, De Sacramentis in comuni 1974/75 s. 50+25.

Initiatio christiana: Baptisma, Confirmatio 1967/68 s. 54.

De Eucharistia. 1967/68 s. 60.

De Poenitentia. 1967/68 s. 65.

De Unctione Infirmorum, De Ordine, De Matrimonio. 1974/75 s. 42.



- Deus donans vitam gratiae. 1973/74 s. 73+12.  
Deus retribuens et consummans. 1967/68 s. 53.  
O rzeczach ostatecznych (uzupełnienia) 1976/77 s. 9.  
Teologia dogmatyczna. Cz. 1-2. Studium Teologii dla Świeckich. Kurs Trzyletni. Olsztyn 1980/81 s. 30.  
Mariologia. Studium Teologii dla Świeckich. Kurs Pięcioletni. Olsztyn.

### 3. Wykłady z teologii dogmatycznej na Studium Pastoralnym dla księży\*

- Zbawczy plan Boga: podstawa teologii Soboru Watykańskiego II. 1971/72. Brak skryptu.  
Teologia Kościoła na Soborze Watykańskim II. 1972/73. Brak skryptu.  
Objawienie, wiara, teologiczne przesłanki światopoglądowe Soboru Watykańskiego II. 1973/74. Brak skryptu.  
Uroczyste wyznanie wiary Papieża Pawła VI z 30 VI 1968 r. Brak skryptu.  
Współczesne zagrożenie i papieskie wytyczne rozwoju kultu Najświętszej Maryi Panny. 1975/76.  
Kościół jako społeczność i jako tajemnica według Soboru Watykańskiego II. 1976/77.  
Eschatologia posoborowa w ujęciu Michała Schmausa. 1977/78.  
Bóg Stwórca w posoborowym ujęciu Michała Schmausa. 1978/79.  
Zbawcze działanie Chrystusa Pana w posoborowym ujęciu Michała Schmausa. 1979/80.  
Objawienie w Kościele według Michała Schmausa. 1980/81  
Teologia Boskiego życia i działania według Auera-Ratzingera. 1981/82.  
Bóg jeden w Trzech Osobach, jako Bóg objawienia dziejowego. 1982/83.  
Sakramentologia ogólna w posoborowym ujęciu Jana Auera. 1983/84.  
Posoborowa teologia łaski według Jana Auera. 1984/85.

---

\* Skrypty w maszynopisie znajdują się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie pod sygnaturą: AB H 448/16 oraz 448/17



## „UROCZYŚCOCI GIETRZWAŁDZKIE W OŚWIETLENIU WŁADZ WSCHODNIOPRUSKICH\*

Treść: Uwagi wstępne. — I. Walka kulturowa. — II. Walka z Kościołami: 1. Polski ruch katolicki a Gietrzwałd. 2. Gietrzwałd a polski ruch narodowy. — IV. Sanktuarium gietrzwałdzkie w nowej sytuacji katolicyzmu.

### UWAGI WSTĘPNE

*Uroczystości gietrzwałdzkie* w rozumieniu pruskich władz administracyjnych i policyjnych były przez cały okres ich panowania zwierciadłem odbijającym rzeczywisty stosunek Kościoła katolickiego do państwa pruskiego i państwa niemieckiego oraz do zagadnień narodowych. Zresztą i działacze polscy również ujmowali pielgrzymki do Gietrzwałdu, np. ks. Antoni Wolszlegier: „w kontekście ogólnej nauki społecznej, w której wytyczną polityki musi być zawsze człowiek, jako jej jedyny byt substancjalny. Warunki społeczne natomiast, w których człowiek się obraca, stanowią byt przypadałociowy. Byt przypadłościowy albo wyraża cechy pewnego przedmiotu niezależnie od innych przedmiotów, albo stosunki istniejące między poszczególnymi bytami substancjalnymi. Tym samym państwo jest organicznie uczłonkowaną całością, a nie prawdziwym organizmem; jest jedynie całością do organizmu zbliżoną, stanowi podobieństwo a nie tożsamość rzeczy. Również naród nie jest substancją. Substancjalne ujęcie narodu jest błędem hipostazowania (deifikacji) narodu. Zagadnienia narodowe stanowią elementy prawa naturalnego i pod tym kątem widzenia Kościół musi ustalać swe stanowisko tak do nacjonalizmu, jak i do kosmopolityzmu oraz internacjonalizmu”<sup>1</sup>. Ponieważ również ważną dla państwa pruskiego była

\* Artykuł jest kontynuacją pracy opublikowanej w *Studiach Warmińskich*, t. XIV (1977) s. 225—323, w którym przedstawiono zagadnienia ogólne problematyki związanej z kultem Pani Gietrzwałdzkiej (T. Grygier: *Uroczystości gietrzwałdzkie, ich aspekt katolicki oraz polski w latach 1877—1944 w świetle akt władz wschodniopruskich*). Z powodu ograniczeń wydawniczych, redakcja *Studiów Warmińskich* opuściła rozdz. III opracowania. Treść tego rozdziału w maszynopisie Autora brzmi: III. Rok 1885. Polska akcja petycyjna oraz *uroczystości welehradzkie*: 1. Ocena i konsekwencje wydarzeń 1885 roku. 2. Pielgrzymki gietrzwałdzkie organizacji polskich. 3. Wrzesiński strajk szkolny. Pierwszy Polski Kongres Mariologiczny we Lwowie. 4. Powszechny strajk szkolny 1906—1908. 5. Uwagi końcowe.

<sup>1</sup> Archiwum Referatu Historycznego Dowództwa Okręgu Korpusu nr VII w Poznaniu (dalej DOK VII), V-308 pismo ks. A. Wolszlegiera do ks. St. Adamskiego z dnia 2 II 1919 roku. Władze wschodniopruskie ujmowały *uroczystości gietrzwałdzkie* w ramach szerszych niż religijne, opierając się na katolickim ujmowaniu ich w kontekście „znakowoczesym” (por. Archiwum Państwowe w Olsztynie — dalej APO—IX/10—A/25 raport prasowy z dnia 4 XI 1909 r. oraz VIII/7—797 pismo rejencji olsztyńskiej z dnia 10 IX 1909 r.). Wysuwano pogląd, iż nasilające się pielgrzymki były wyrazem trwającej od trzydziestu lat „walki z liberalną reformą szkol-

kwestia narodowościowa, więc tak sprawa polska jak i sprawa litewska w Prusach Wschodnich wpływały na życie wewnętrzne diecezji warmińskiej oraz na stosunki diecezji z władzami pruskowschodnimi.

Podkreślenia wymaga również fakt, iż władze pruskie uważały *uroczystości gietrzwałdzkie* za ważny element w rozwoju katolickiej — szerzej chrześcijańskiej — nauki społecznej. Podkreślano, że dzisiaj w katolicyzmie widzi się jedyną siłę porządkową, która zdolna jest odwrócić grożący pełen chaos. Wydana 15 maja 1891 roku encyklika *Rerum novarum* określa katolicką naukę społeczną jako skierowaną przeciwko materializmowi. Zdaniem tej nauki społecznej ani Kościół ani państwo nie jest w stanie samotnie rozwiązywać kwestii społecznej — to może jedynie uczynić zorganizowane społeczeństwo pod kierownictwem obu, Kościoła i państwa. Kościół niesie zgodę między pracodawcami a pracobiorcami, w ramach której obie strony wypełniają swe obowiązki. Państwo ma bronić robotników przy pomocy ustaw, zagwarantować odpoczynek świąteczny, regulować czas pracy, ustalać wysokość najniższych zarobków oraz dopuścić do działalności katolickich związków robotniczych. Kościół odrzuca zasady tak socjalistyczne jak i liberalistyczne, opiera się jedynie na godnym rozsądku człowieka i objawieniu, jako podstawami ładu moralnego oraz ładu społecznego. Katolickie zasady społeczne mają być ogólnym dobrem rodzaju ludzkiego, a gmina kościelna, względnie parafialna, ma być oazą spokoju wśród chaosu społecznego i nowoczesnego sposobu myślenia, nie posiadającego żadnego

na”. Polityka szkolna władz pruskich, wyrażająca się w przekształcaniu hierarchii czynników decydujących w katolickim wychowaniu dziecka — rodzina, Kościół, państwo — na liberalną hierarchię — państwo, rodzina, Kościół z ewentualnym całkowitym nawet wyeliminowaniem go oraz spięcia na tym tle były jednym z poważniejszych znaków czasu. Wskazywano nawet, że w pierwszych latach XX wieku ukształtowały się dwa przeciwstawne obozy w polityce szkolnej: jeden — socjaldemokratyczny i liberalny — zorganizowanego i agresywnego ateizmu — oraz drugi — konserwatywno — centrowy. Ten drugi władze pruskie określały jako „klerykalno-reakcyjny” nurt w polityce szkolnej. Strajki szkolne 1901—1908 roku były również ilustracją spięcia między tymi dwoma nurtami w polityce szkolnej. Innym „znakiem czasu” to formująca się klasa robotnicza, która zaczynała odgrywać w pielgrzymkach gietrzwałdzkich coraz większą rolę. Władze pruskie знаły więc, iż np. organizowana w 1910 roku wystawa przemysłowa w Olsztynie „ma mieć charakter polityczny”. „Polityzacja” tej wystawy zaznaczała się w takim nawet drobiazgu — zamiast na wystawie prezentować chłopską chatę mazurską, wystawiono projekty budowy domków robotniczych. Por. uwagi na temat „znaków czasu” Cz. Strzesze w sk i: *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 201, 293 oraz głębsze ujęcie u ks. J. Piwowarczyka: *Katolicka etyka społeczna*, Kraków 1948, s. 190. Szczegóły dotyczące rozwoju katolickiej nauki społecznej w Niemczech, zob. E. Ritter: *Die katholischsoziale Bewegung Deutschlands im Neunzehnten Jahrhundert und die Volksvereine*, Köln 1954, s. 79, 260, 320.

Podane w artykule zestawienia statystyczne mas pątniczych oraz pieśni masowe pątników gietrzwałdzkich były dla władz pruskich potrzebne dla socjologicznego ustalenia stopnia głębokości świadomości religijnej, szczególnie świadomości katolickiej oraz świadomości narodo-polskiej tak ludności polskiej Warmii, jak i całej społeczności polskiej zamieszkującej państwo pruskie. Socjologiczną próbę świadomości narodowej ludności Warmii podjął J. Jasiński w sk i: *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku*, Olsztyn 1983, s. 9, 90, 207. Korzystając z prac J. Chlebowszczyka, T. Łepkowskiego i J. Wiatra oraz ze zrobionych przez siebie źródeł (relacji), J. Jasiński przedstawił właściwie tylko obraz działania i poglądów „elity organizacyjnej” działaczy polskich i to jeszcze bez usytuowania politycznego tychże działaczy polskich.

absolutnego ograniczenia, a Biblia w ujęciu protestanckim jest relatywna (biblischen Relativismus). Przyjąć trzeba następujące cechy współczesności: a. zbliżanie się nowych stosunków politycznych zewnętrznych; b. zbliżanie się nowych stosunków polityczno-wewnętrznych, wyrażających się w:

— zbliżającym się końcu liberalizmu, indywidualizmu i intelektualizmu (nacionalizmu i internacjonalizmu);

— odwrotu od kultury oświecenia, czyli odwrotu od tzw. logiki historii i materializmu historycznego;

— nowym ciągu do irracjonalizmu, gdyż empiryzm ze swym prawem natury już nie wystarcza. Pierwszą i najważniejszą rolą wykształcenia człowieka musi stać się przekazywanie wartości i uczenia jak żyć, a nie jak zdobywać świat. Filozofia i światopogląd musi ukształtować człowieka pełnego, posiadającego autentyczny kontakt z promieniującym Centrum — Bogiem;

— nasilającej się religijności. Jednym z istotnych elementów tej religijności jest stały wzrost pielgrzymek do Gietrzwałdu i nie tylko.

Ks. Stanisław Adamski badając niemiecki ruch socjalistyczny stwierdza dwa jego zasadnicze kierunki. Jeden z nich radykalny pragnie od razu zniszczyć wszystko co dotąd istniało, ażeby na gruzach rozpocząć budowę nową, w której jedna tylko warstwa ludności rozkazywać będzie wszystkim. Drugi zaś więcej umiarkowany spostrzegł się, że tamte ideały na pewno doprowadzą do zniszczenia tego, co istnieje, a nie potrafi zbudować tego, co potrzeba. Zanim się po zburzeniu starego społeczeństwa wybuduje z gruntu nowe, „rosa oczy wyje”. Istotnie w opinii władz pruskich Kościół katolicki uznając konieczność reform społecznych świadomie rozszerzał pojęcie *religijności*, jako pojęcie kulturowe, na szersze zagadnienia kwestii społecznej. W ówczesnym już świecie widział w jego aktualnym rozwoju objawy świadczące o zawodności kapitalistycznej formy ustrojowej w rozwiązywaniu podstawowych zagadnień życia społecznego. Biskup warmiński F. Krementz stale o tych mankamentach ówczesnego życia społecznego mówił swym diecezjanom<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> DOK VII V—312 pismo ks. W. Barczewskiego do ks. A. Mańkowskiego z dnia 12 XII 1918 r. Władze pruskie pod tym kątem widzenia analizowały ukazującą się prasę katolicką oraz kolportowaną na Warmii. Nasilanie się zaś kultu Pani Gietrzwałdzkiej rozumiano jako formowanie się „mystycyzmu” regionalnego w oparciu o naturalny kult bogini — matki nawet w czasach prehistorycznych. Przyznawano zresztą Prusom Wschodnim atrybut „mystycznego obszaru” (na podobę Szwajcarii oraz Holandii). Religia odgrywała na tym obszarze zawsze ważną rolę (por. ulotkę „Mitten ins Zentrum” — Pfeile der Gottlosenfront, Mülheim 1909, s. 16), a *Albertina* — Uniwersytet Królewiecki — stanowił zawsze główny ośrodek walki ideologicznej; bezpośrednim rezultatem tego „mystycznego nachylenia” miało być doprowadzenie do jedności polityki i moralności oraz przekształcenie państwa w zrzeszenie etyczne. Na tym — zdaniem władz pruskich gruntowała się opozycyjność erygowanego Towarzystwa Robotników Katolickich w Olsztynie, a w ogóle Towarzystwa Katolików Niemieckich oraz wszystkich polskich towarzystw ludowych i robotniczych (zob. APO IX/A/22 pismo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Berlinie z dnia 25 IX 1873 r.). Pielgrzymki robotników do Gietrzwałdu zbiegały się zresztą z istniejącym wrzeniem społecznym, które przede wszystkim zaznaczało się w latach 1870—1879 w trzech powiatach Prus Wschodnich: ostródzkim, rybackim i królewieckim. Do tego dochodziły napięcia społeczne istniejące w powiatach: morąskim i pasłęckim. Stopień więc nasilania się ilości pątników pochodzenia robotniczego w *uroczyściach gietrzwałdzkich*, raczej dotąd posiadających charakter chłopski, był stale obserwowany przez władze pruskie. Bunt ludności tych powiatów naczelny prezes Prus Horn polecał tłumić wojskiem. 2 IV 1870 roku w Medenau oraz 6 VII 1874 roku w Quednau i Frutenau doszło do rozruchów robotniczych i napadów na więzienia (zob. APO XI/8—A/12 raport rejencji królewieckiej o rozruchach w Me-

Tego rodzaju diagnoza sytuacji społeczno-gospodarczej powodowała to, iż Kościół katolicki nie mógł stać na uboczu zachodzących przemian społecznych w Prusach Wschodnich. Co więcej musiał posiadać własny program, który byłby alternatywą dla rozwiązań proponowanych przez rząd pruski oraz przez inne różne ośrodki polityczne. Katolicki ruch społeczny, który w ruchu polskim reprezentował ks. Walenty Barczewski, uznał, że jedną z najważniejszych jest sprawa stanu robotniczego, a przede wszystkim sprawa sprawiedliwego uregulowania czasu i warunków pracy. Wyobrażano sobie dotąd, że tych spraw uporządkować nie można bez gwałtu, bez walk ekonomicznych, bez strajków. Tymczasem cały szereg układów taryfowych łączy pracodawców i pracobiorów w solidarne organizacje. Rzeczą zaś jest państwa, ażeby tym urządzeniom robotników i pracodawców, które zmierzają do utrzymania równowagi ekonomicznej i sprawiedliwego uregulowania czasu i warunków pracy, jak najwięcej dodać powagi i wesprzeć je urządzeniami państwowymi. Dotychczasowe *Katolickie Towarzystwa Czeladnicze* oraz *Towarzystwa Robotnicze* jako przedłużenie chrześcijańskich związków zawodowych już nie wystarczają. Tym bardziej, że robotnicy, warstwy intelektualne oraz przedsiębiorcy obecnie kierujący życiem gospodarczym i społecznym w większości są pod wpływem teoretycznego i praktycznego materializmu. Odeszli od Kościoła i są raczej dla niego zgubieni. Katolicy muszą więc organizować się w organizacje polityczne, które miałyby możliwość kierowania życiem bieżącym. Wytycznymi takiego organizowania się muszą być: a. uwzględnianie religijności, która broni organizacje przed jednostronnością i zbytnią jednorazowością działania politycznego; b. odpowiedzialność laika-tu za siebie, co oznacza przewyżczenie klerykalizmu; c. apostołat laicki a nie diakonat laicki; oznacza to udział świeckich w apostołstwie biskupów; d. katolicka aktywność; e. katolicki optymizm; f. skoncentrowanie się na działalności towarzystw robotniczych oraz towarzystw ludowych i na walce o szkołę. Przyjęto również za podstawę działania politycznego tezę, iż Luter „był ojcem liberalizmu, racjonalizmu, empiryzmu i relatywizmu, a oświecenie ze swą logiką historii nieudanym dzieckiem reformacji. Dlatego jesteśmy świadkami obecnego wołania o wejście w okres przed reformacją i przed renesans, a zanierowanie się średniowieczem i gotykiem. Idzie wielka godzina katolicyzmu”. Podkreślano, że „do żądań robotniczych, dotąd nie zupełnie spełnionych, należy pragnienie swobody zrzeszania się w związkach zawodowych. I to żądanie zbliżyło się do urzeczywistnienia swego. Gdy jednak sprawa ta nadzwyczaj ważna jest dla stanu robotniczego, uważaliśmy za potrzebne, raz jeszcze w ogólnej rezolucji uwydatnić konieczną potrzebę swobody zrzeszania się i zniesienia tych ograniczeń i przeszkód, które by mogły swobodzie koalicyjnej stanąć na przeszkodzie. Wiąże się ta sprawa z tzw. demokratyzacją myśli narodowej, której zewnętrznym wyrazem były i są pielgrzymki do Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej. Przyjąć zaś trzeba, że słuszność mają ci, którzy twierdzą, że dla narodu mającego żywe poczucie jedności i odrębności swych interesów, jedyną postacią bytu

---

denau w powiecie rybackim z dnia 7 VII 1870 r. oraz przeprowadzonej pacyfikacji wojskowej; X/2—A/173 pismo naczelnego prezesa Horna z dnia 7 VII 1874 oraz X/2—A/12 pismo rejencji królewieckiej z dnia 7 VII 1876 r.). Nowoczesność katolickiego programu społecznego widziano w tezach, dotyczących: powszechnego samorządu gospodarczego i zawodowego, korporacjonizmu, spółdzielczości, reformizmu dobrowolnego i oddolnego, uwłaszczenia i deproletaryzacji z utrzymaniem prawa własności prywatnej jako prawa

politycznego mogącą go bezwzględnie uchronić od wynarodowienia i zapewnić mu samoistny rozwój polityczny, jest niezależność państwowa”<sup>3</sup>. Przyjmowano, że do 1910 roku głównym problemem ziem polskich całego zaboru pruskiego była sprawa świadomości narodowej. Po roku 1910 natomiast priorytet znajdowała w ruchu polskim sprawa społeczna. Jeśli chodzi o sprawę narodową to z *uroczystościami gietrzwałdzkimi* wiązano dwa centralne zagadnienia: a. walkę kulturową oraz b. rozwój polskiego ruchu narodowego. Natomiast, gdy podnoszono sprawę społeczną, to centralnym problemem była sprawa organizacji państwa — do roku 1920 państwa pruskiego, a po roku 1920 również państwa polskiego. Chodziło w kwestii społecznej przede wszystkim o rozwiązanie głównej antynomii „między centralizmem a decentralizmem w ustroju politycznym i administracyjnym państwa. Chodziło jednak nie tyle o rozwiązania alternatywne — albo, albo, lecz o rozwiązanie jednocześnie — jedno i drugie. Zawsze bowiem stoimy wobec problemu równoczesnego zapewnienia ładu i wolności. Zawsze potrzebny nam jest pewien porządek; sam jednak porządek jest czymś statycznym i martwym.

W każdej więc organizacji musi istnieć pewien zakres swobody przełamania panującego porządku. Każda organizacja stale walczy o utrzymanie ładu porządku i nieładu wolności. Rozwiązanie katolickie jest rozwiązaniem istotnym przez stosowanie zasady *s u b s y d i a r n o ś c i*. Zasada ta określa, że każda interwencja w życie społeczne ze względu na swój cel i na swoją naturę ma charakter pomocniczy, winna pomagać członom organizmu społecznego, a nie niszczyć je lub wchłaniać”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> DOK VII V-307 pismo G. Działowskiego (z Turowa w powiecie nidzickim) do ks. W. Osińskiego z dnia 15 I 1919 r.). Por. J. K r a s u s k i: *Kulturkampf. Katolicyzm i liberalizm w Niemczech w XIX wieku*, Poznań 1963, s. 7, który uważa dotychczasowe prace historyczne na temat *Kulturkampfu* za jawnie tendencyjne, za wyraz walk politycznych i świadome zajmowanie postaw światopoglądowych. Jednakże przyjąć trzeba i taką samą tendencję u J. Krasuskiego, gdy ten uznaje zasadnicze przesłanki *Kulturkampfu* za *postępowe*, a ustawę o państwowym nadzorze szkolnym z dnia 11 III 1872 r. za „największą zdobycz *Kulturkampfu*” (s. 171). Nasilona zaś walka rządu pruskiego z ruchem polskim, z Kościołem katolickim, z ruchem socjalistycznym — zdaniem J. Krasuskiego — była tylko niepożądanym skutkiem tych istotnych osiągnięć *Kulturkampfu*. Kryterium oceny postępowości *Kulturkampfu* jest więc omnipotencja państwa, a w każdym bądź razie centralizm państwowy. Tymczasem ogół ludności protestował przeciwko tym tendencjom państwa pruskiego; wyrazem tego protestu były również pielgrzymki maryjne do Gietrzwałdu jeszcze przed objawieniami oraz odpustowe pielgrzymki na św. Piotra i Pawła, które już przed 1877 rokiem się nasilały. Władze pruskie widziały w tym specjalną akcję sióstr Katarzynek w Braniewie, Reszlu, Lidzbarku Warmińskim, Orniecie, Dobrym Mieście i Bisztyнку; dalej akcję sióstr św. Wincentego, Karola Boromeusza oraz Elżbietanek; wreszcie akcję proboszcza gietrzwałdzkiego ks. Józefa Jordana, energicznie odbudowyującego zaniedbaną parafię (APO IX/11—A/22 pismo ministra oświaty Falka z dnia 28 IV 1873 r. por. J. P i s k o r s k a: *Rozwój sanktuarium gietrzwałdzkiego*, SW XIV (1977) s. 430, 434, 435). Stwierdzano nawet szczególny paradoks, a mianowicie zbieżność i łączność pielgrzymek gietrzwałdzkich ze wzrostem wrzenia społecznego oraz agitacji rewolucyjnej, socjalistycznej oraz komunardów paryskich 1871 roku, rewolucjonistów, ale katolików, którzy znajdowali przytułek, np. w Wielkopolsce (por. APO X/2—A/173 pismo rejencji królewieckiej z dnia 12 VI 1871 r. oraz IX/8—A/12 pismo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z dnia 12 VI 1873 r. o skierowaniu socjalisty saskiego Ecsteina do pracy agitacyjnej w Prusach Wschodnich).

<sup>4</sup> DOK VII V-312 pismo T. Rzepnikowskiego (z Lubawy) do ks. W. Barczewskiego z dnia 7 III 1919 r. Por. R. K o r t h: *Die preussische Schulpolitik und die polnischen Schulstreiks*, Würzburg 1963, s. 43, który niesłusznie ogranicza „demokratyzację polskiej myśli narodowej” do strajków szkolnych. Władze pruskie widziały ją słusznie już znacznie wcześniej, opierając się na wynikach inwigilacji policyjnej, np. polskich towarzystw ludowych (APO XI/1—A/155 raport

W artykule tym skoncentruje się główną uwagę na powiązanie *uroczystości gietrzwałdzkich* z polską kwestią narodową, czyli omówi się okres tych uroczystości do 1910 roku. Powiązanie zagadnień gietrzwałdzkich z kwestią społeczną wymaga osobnego szczegółowego omówienia, tym bardziej, że po roku 1910 zaszły poważne wydarzenia, że wspomnieć organizowanie się katolickich i polskich organizacji politycznych, wydarzenia związane z I wojną światową, powstaniem polskich rad ludowych, powstaniem państwa polskiego oraz z walką polityczną okresu międzywojennego i okresem II wojny światowej.

## I. WALKA KULTUROWA

Wyjaśnienia wymaga przede wszystkim proponowane szersze rzeczowo i chronologicznie tłumaczenie utartego w literaturze historycznej pojęcia *Kulturkampf*. Dotąd pojęcie to wiązano z określonym okresem rozwoju stosunków między Kościołem katolickim a Rzeszą Niemiecką, ograniczonym do wydarzeń związanych z polityką bismarkowską. Chodziło przede wszystkim o podporządkowanie Kościoła państwu i to w postaci swoistego rodzaju cenzoropapizmu, w którym normą dobra jest państwo<sup>5</sup>. Otóż same pruskie władze administracyjne i policyjne wychodziły z założenia, iż *walka kulturowa* (*Kulturkampf*) obejmuje znacznie szersze zakresy i to daleko wychodzące poza ramy walki Bismarcka z Kościołem; była to walka światopoglądowa oraz polityczna z tendencjami o m n i p o t e n c y j n y m i Rzeszy Niemieckiej. Kościół katolicki oraz polski ruch polityczny zdecydowanie występowały przeciwko „wszechwładzy państwa w dziedzinie życia publicznego, społecz-

policyjny z dnia 11 XI 1902 r.). Podsumowaniem tej „demokratyzacji” miała być organizacja Kongresu Polskiego w Poznaniu w 1902 roku, dalej rozwój polskich kółek rolniczych oraz coraz większy wpływ polski w cechach rzemieślniczych (APO XI/1—A/155 pisma prezesa rejencji kwidzyńskiej z dnia 18 X 1902 r., z dnia 5 VII 1902 r. oraz pismo prezesa rejencji gdańskiej z dnia 3 VII 1902 r.). Organizacje te decydowały bowiem o masowym udziale pątników polskich w pielgrzymkach do Gietrzwałdu.

<sup>5</sup> DOK VII V-307 pismo ks. J. Ledóchowskiego (z Lubawy) do ks. A. Wolszlegiera z dnia 3 III 1919 r. Por. T. Grygier: Zagadnienia szkolne na Warmii i Mazurach a Kulturkampf, SW XI (1974), s. 161. W zasadzie nie wyciągano ostatecznych konsekwencji z „walki kulturowej”, a *Kulturkampf* widziano tylko w dwóch aspektach: polityki szkolnej oraz upaństwowienia czynności stanu cywilnego (powołania państwowych urzędów stanu cywilnego). Tymczasem znacznie szersze i głębsze konsekwencje wywołał *Kulturkampf* w życiu społecznym oraz w ustroju państwa pruskiego (ingerencja państwa w samorząd terytorialny, gospodarczy i kulturalny). Przeciwno dalszym konsekwencjom *Kulturkampfu* protestowano współcześnie, że wspomnieć protesty ludności polskiej przeciwko ograniczaniu autonomii szkolnictwa oraz przeciwko zakazowi mówienia po polsku na polskich zebraniach ludowych (APO VIII/7—1140 pismo rejencji królewieckiej z dnia 16 XII 1876 r.). Ten zakaz był niejako bezpośrednio przyczyną popularności pół roku później zaszłych objawień gietrzwałdzkich. Dalej napięcia społeczne były znaczne, mimo iż w latach 1872—1881 sytuacja gospodarza się niby poprawiała, czego wyrazem miał być zaznaczający się coraz większy brak rąk do pracy w Prusach Wschodnich. Niemniej warunki bytowania w dzielnicy pruskiej były tak trudne i ciężkie, że niejako równoległe wzmagala się emigracja zarobkowa, a i napięcia społeczne były tak znaczne, iż dochodziło jeszcze w 1876 roku do rozruchów, buntów robotników; co więcej jednym z powodów tych buntów były aresztowania księży. Wszystko to powodowało nasilanie się represji władz pruskich oraz koncentrację wojska oraz żandarmerii w najbardziej zagrożonych niepokojami społecznymi punktach Prus Wschodnich (APO X/8—A/12 pisma prezesa Prus Wschodnich z dnia 12 II 1875 r., 4 III 1875 r., 3 VIII 1875 r.).



nego i kulturalnego. Wyzwaniem człowieka współczesnego jest de c e n t r a l i z a c j a społeczeństw, własności środków produkcji, władzy politycznej i ekonomicznej. Już dzisiaj widać, że współczesny świat opanowany przez technikę znalazł się w trzech trudnościach prawie jednocześnie: a. natura ludzka buntuje się w nieludzkich strukturach technicznych, organizacyjnych i politycznych; b. środowisko naturalne będące podstawą ludzkiego życia staje się coraz bardziej zagrożone; c. kurczy się zasób ziemi, przede wszystkim zasoby, które są nieodtwarzalne. W wyniku tego człowiek musi dokonywać coraz ostrzejszych wyborów. Żeby jednak dokonywać wyboru wartości muszą one zostać przez nas przyswojone, a więc stać się częścią naszego światopoglądu<sup>6</sup>.

Istotnie działalność polskich organizacji oparta była na zasadzie subsydiarności, że wspomnieć katolickie towarzystwa ludowe, katolickie towarzystwa robotnicze, a przede wszystkim polskie banki ludowe. Najbardziej czułym sejsmografem napięcie Kościoła katolickiego z onipotencyjnym państwem pruskim była walka o kościelną klauzurę archiwalną oraz o a u t o n o m i ę archiwalną. Chodziło wprawdzie narazie o akta stanu cywilnego, które Kościół zachowywał jako akta w i a r y publicznej, więc uważał te akta za powierzone przez wiernych Kościołowi do przechowywania i strzeżenia ich wartości osobistych, prawa osób do intymności i przynajmniej przez 100 lat podlegające w udostępnianiu częściowemu ograniczeniom, a nawet w pewnych określonych wypadkach archiwalnej k a s a c j i e t y c z n e j. Kościół katolicki — w przeciwieństwie do Kościoła ewangelickiego — stale bronił swe archiwa przed ingerencją państwa; archiwa parafialne, dekanalne oraz diecezjalne uważane są przez Stolicę Apostolską za jej wyłączną własność. Również i w archiwistyce kościelnej obowiązuje jednak zasada pomocniczości. Podstawą filozofii archiwalnej w Kościele katolickim jest zasada, iż archiwa kościelne — tak jak i sam Kościół — z natury rzeczy posiadają naturę p o n a d n a r o d o w ą (supranationale-supranationaux-ponadpaństwową); z jednej strony są one nastawione na p o r z ą d e k d u c h o w y, a z drugiej strony muszą zajmować się kwestiami określanymi przez prawników jako *res mixtae*, czyli sprawami wiążącymi się z życiem społecznym, kulturalnym, z polityką oraz z zarządzaniem<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> DOK VII V—312 pismo ks. A. Bielskiego (z Lipinek) do ks. St. Adamskiego z dnia 14 I 1919 r. Por. APO IV—540 analiza artykułu „Der Kampf um die Ostmark” dokonana w 1894 roku przez naczelnego prezesa Prus Wschodnich. Problem „omnipotencji państwa” (całowladztwa) jako zasadniczy problem *Kulturkampf* zaczynał się dopiero nieśmiało wysuwać na czoło dyskusji polityczno-ustrojowej. Władze pruskie zdawały sobie sprawę, że wprawdzie nauka chrześcijańska uczy posłuszeństwa dla władzy przez obywateli, niemniej nie ograniczonego; państwo nie może być „bogiem”, zdawały sobie sprawę z tego, iż „wierni Kościoła uznają fakt, iż opór czynny powoduje zawsze niesprawiedliwość, nieraz gorszą od przemocy państwa, ale chrześcijaninowi nie odpowiada wschodnia bierność” (por. APO X/3—A/5 raport prasowy landrata rybackiego z dnia 5 I 1898 r.).

<sup>7</sup> DOK VII V—180 pismo S. Laszewskiego do ks. St. Adamskiego z dnia 17 VI 1919 r.: „Stworzenie instytucji państwowych urzędów stanu cywilnego w 1874 roku to nie tylko odłączenie Kościoła katolickiego od życia społecznego, ale i pierwszy krok państwa ingerencji w życie wewnętrzne Kościoła oraz w życie prywatne poszczególnego człowieka. To jest początek procesu, który nie wiadomo narazie jak się skończy — chyba onnipotencją państwa, mieszające się nawet bezpośrednio do życia religijnego wiernych, a organizowanego przez Kościół”. Por. również „actes de la sixième conférence internationale de la Table ronde des Archives: Les archives dans la vie internationale”, Paris 1963, s. 131. Władze kościelne, jak i ludność katolicka

Właśnie zakres *res mixtae* powodował szerokie kontakty, a w wielu momentach spięcia między Kościołem katolickim a państwem pruskim. Kościół bowiem posiadał autorytet moralny oraz wykazywał kontynuacyjność w działaniu; natomiast państwo pruskie reprezentowało siłę fizyczną oraz w działaniu nastawione było na pragmatyzm dnia dzisiejszego. Te różnice w charakterze Kościoła i państwa pruskiego prowadziły do konfrontacji między porządkiem duchowym z *res mixtae* powodowała konieczność sprawowania przez Kościół wielu funkcji świeckich. Przewaga porządku duchowego Kościoła nad porządkiem świeckim opierała się zaś na kontynuacyjnym działaniu Kościoła, na jego spojrzeniu wieczystym. Z punktu widzenia *uroczystości gietrzwałdzkich* przyczyną najsilniejszych spięć między Kościołem a państwem pruskim była „sprawa oświaty. Rozpatrywać ją należy w ramach dwóch stosunków: szkolnictwa polskiego do wyznań oraz szkoły do państwa. Wielką krzywdę wyrządza nam germanizatorska szkoła pruska, a jeszcze większą krzywdę wyrządza duszom dzieci polskich pruska szkoła symultanna, dwuwyznaniowa. Odrzucają ją nie tylko rodzice polscy, ale i całe nasze nauczycielstwo. Żądamy szkół wyznaniowych. Te oddają sprawiedliwie każdemu, co swoje. Szkoły są dla dzielnic pruskiej wprost konieczne. Ludność polska nie chce osłabienia wiary przez szkoły międzywyznaniowe. Szkoły wyznaniowe obronią nas przed światopoglądem pogańskim i będą ostoją polskości. Samo przez się rozumie, że w każdej szkole wyznaniowej naczelnym miejscem należy się nauce religii, gdyż ona jest główną nauczycielką wychowawczą. Jeśli chodzi o stosunek szkoły do państwa przyznać trzeba, iż szkoła polska powinna być przede wszystkim narodową, gdyż naród jest zjawiskiem wewnętrznym, a państwo jest zjawiskiem zewnętrznym. Szkoła więc musi nauczać, poznawać oraz miłować cały naród oraz wszystkie ziemie polskie. Każde dziecko polskie ma prawo do nauki ogólnej, a każde zdolne i pilne

przyjęły ingerencję policyjną w życie wewnętrzne Kościoła za uderzenie w życie religijne całej ludności oraz w publiczne tego życia uczestniczenie. Typowym przykładem ograniczania życia religijnego było zarządzenie z dnia 24 VII 1873 roku naczelnego prezesa Prus w sprawie nauczania religii w języku niemieckim (por. H. J. Karp: Bischof Andreas Thiel. (1886—1908) und die Sprachenfrage im südlichen Ermland, ZGAE 37 (1974), s. 161 oraz wydarzenia z 1875 roku. W tym bowiem roku Kościół katolicki z okazji roku jubileuszowego organizował serię nadzwyczajnych procesji, pielgrzymek i nabożeństw, między innymi pielgrzymki do Gietrzwałdu na odpust św. Piotra i Pawła oraz na 8 września na święto Matki Boskiej. Pod pretekstem nasilającej się od 1873 roku agitacji socjalistycznej w Prusach Wschodnich, czerwcowych i lipcowych buntów 1874 roku chłopskich i robotniczych w okolicach Królewca, Rybaków, Ostródy i Pasłęka, lutowych i marcowych rozruchów w 1875 roku na tle aresztowań księży (APO X/8—A/12 raport rejencji królewieckiej z dnia 12 II 1875 r.) zabroniły urządzania pielgrzymek i procesji. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Berlinie poleciło władzom administracyjnym i policyjnym odmawianie wydawania zgody na przeprowadzanie procesji i pielgrzymek w myśl § 10.9 ustawy o stowarzyszeniach z dnia 11 III 1850 r. (zob. „Gesetzsammlung” 1850 s. 277); odmowę polecano uzasadniać następująco: „aktualna sytuacja jest tego rodzaju, że prowadzenie procesji oraz pielgrzymek może przyczynić się do wzrostu niebezpieczeństwa dla spokoju publicznego oraz porządku. Gdyby jednak podejmowano próby urządzania procesji i pielgrzymek bez policyjnego zezwolenia, to należy z całą energią się temu przeciwstawić, a organizatorów tych uroczystości oraz ich uczestników pociągać do odpowiedzialności karnej w myśl § 17 ustawy z dnia 11 III 1850 r.” (APO VIII/7—1140 pismo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z dnia 5 V 1875 r.). Wszystkie te pociągnięcia władz pruskich powodowały dodatkowe spięcia ludności z władzami pruskimi i właśnie ta atmosfera napięcia stosunków między władzami państwowymi a Kościołem oraz ludnością katolicką wyjaśnia popularność objawień gietrzwałdzkich.

dziecko także do wykształcenia wyższego, bez względu na to, z jakiego stanu pochodzi. Szkoła powszechna powinna być bezpłatną, umożliwiającą także ubogim a utalentowanym chłopcom i dziewczętom wykształcenie lepsze, bo trzeba w y d o b y w a ć talenty z ludu, gdzie one dotąd marniały”<sup>8</sup>.

Tego rodzaju analiza sytuacji Kościoła katolickiego dokonana przez władze pruskie wyjaśnia zainteresowanie się tych władz również *uroczystościami gietrzwałdzkimi*. Pielgrzymki do Gietrzwałdu z całą jaskrawością uzewnętrzniały łączność kościelnego porządku duchowego z *res mixtae*, a od prawidłowego wyważenia hierarchii „dobra społeczne uzależniony jest cały ład społeczny. Na pierwszym miejscu należy postawić dobro społeczne porządku religijnego, którego istotą jest wolność wyznania i wolność sumienia; na drugim miejscu stawiamy dobro społeczne porządku gospodarczego, którego głównym elementem jest godziwa płaca za pracę; kolejnym porządkiem dobra społecznego jest porządek państwowy, narzucający z jednej strony obowiązki obywatelowi (np. płacenia podatków) wobec państwa, z drugiej strony przyznaje uprawnienia (np. prawo wyboru do parlamentu) w decydowaniu o państwie; wreszcie dobro porządku kulturalnego, przyznające człowiekowi prawo swobodnego rozwoju umysłowego (np. prawo obywateli do szkolnictwa

<sup>8</sup> DOK VII V—312 przemówienie ks. W. Barczewskiego na posiedzeniu Warmińskiej Rady Ludowej w Olsztynie w dniu 18 XII 1918 r. Przykładem takiego spięcia między porządkiem kościelnym (duchowym) a porządkiem świeckim były sierpniowe pielgrzymki do Gietrzwałdu w 1874 roku. Odbywały się one mimo zakazów policyjnych. Zresztą wbrew zarządzeniem policyjnym odbywały się również pielgrzymki do innych miejscowości, np. 29 kwietnia 1875 r. przez Ostródę przeszła wielka pielgrzymka do Łąk koło Nowego Miasta Lubawskiego (Matki Boskiej Łąkowskiej). Okazuje się, że popularność sanktuarium łąkowskiego była nie mniejsza na Warmii od *uroczystości gietrzwałdzkich* (APO VIII/7—1140 meldunek władz policyjnych Ostródy z dnia 29 IV 1875 r.). Ta popularność Matki Boskiej Łąkowskiej znalazła swój wyraz nawet w czasie objawień gietrzwałdzkich — 5 VIII 1877 r. dzieci postawiły pytanie Matce Boskiej, czy klasztor w Łąkach będzie ponownie otwarty (zob. Bp J. O b l a k: Objawienie Matki Boskiej w Gietrzwałdzie, ich treść i autentyczność w opinii współczesnych, SW XIV (1977) s. 19). Sprawa więc roli sanktuarium łąkowskiego pod kątem potrzeb religijnych ludności warmińskiej wymaga jeszcze głębszego opracowania (por. E. Pi s z c z: Łąki Bratianskie — najstarsze miejsce kultu maryjnego w diecezji chełmińskiej, *Nasza Przeszłość*, t. 34 (1971), s. 177). Władze policyjne Ostródy stwierdzały, iż pielgrzymki zdążające do Łąk Bratianskich przechodzą miasto w porządku i spokojnie i nie było powodów do interwencji policji. Niemniej Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Berlinie w dalszym ciągu podtrzymywało swe zarządzenie z dnia 26 VIII 1874 r. (APO VIII/7—1140) i polecało: „a. procesje i zorganizowane pielgrzymki poruszające się na drogach publicznych muszą posiadać zezwolenie policyjne i muszą się ściśle trzymać określonych limitów czasowych, miejscowości, formy oraz oznaczeń. Jakiegokolwiek niedostatki w tym zakresie muszą być nałożone kary; b. w zasadzie należy odmawiać zezwoleń na pielgrzymki idące z dalszych okolic i przewidujące przenocowania w czasie drogi. Takie pielgrzymki grożą zakłóceniem spokoju; c. należy zabraniać organizowania pielgrzymek, które powodują zahamowania ruchu na drogach; d. odpowiedzialni karnie są duchowni parafii organizującej pielgrzymki, a duchowny uznany przez państwo pod karą (§ 23 ustawy z dnia 11 V 1873 r. — „Gesetzsammlung” s. 191) nie może prowadzić pielgrzymki. Większość więc pielgrzymek prowadzona jest spontanicznie przez ludzi świeckich; e. policja winna chronić obywateli przed ekscesami religijnymi ze strony pątników; f. zakaz pielgrzymek uzasadniać należy też względami sanitarnymi — epidemiami”. Ruch pątniczy między Gietrzwałdem a Łąkami niepokoił władze pruskie, które już wówczas obu sanktuariom maryjnym przypisywały znaczenie ponadregionalne; świadczyć miały o tym pieśni maryjne śpiewane przez pątników i w Gietrzwałdzie i w Łąkach (inaczej na sprawę patrzy ks. Wl. N o w a k: Historia obrazu i kultu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej, SW XIV (1977), s. 123, 133, który przyjmuje dla Gietrzwałdu przed 1877 rokiem tylko status sanktuarium lokalnego).

prywatnego). Zwichnięcie prawidłowej hierarchii porządków dobra społecznego prowadzi nieuchronnie do utylitarystyki klasowej, w którym decydującą jest użyteczność normy dobra jednej klasy społecznej; inną konsekwencją zwichnięcia jest norma dobra narodu (utyliaryzm narodowy—nacionalizm—egoizm narodowy); jeszcze inną konsekwencją jest egoizm państwowy, w którym główną rolę odgrywa norma dobra państwa. Wszystkie te egoizmy punkt ciężkości przesuwają na opłacalność wartości. Jest to rezultat ekonomicznego myślenia, w którym nawet tak proste nieekonomiczne wartości jak zdrowie, czystość i piękno przetrwają tylko pod warunkiem, że okażą się użyteczne i opłacalne. W takim wymiarze kwestia walki z omnipotencją państwa—walka kulturowa—przybiera aspekt międzynarodowy<sup>9</sup>.

*Kulturkampf* ujęty tylko jako walka Kościoła katolickiego z Rzeszą Niemiecką Bismarcka jest znacznym zawężeniem sprawy. W istocie jest ona walką kulturową obejmującą całość zagadnień życia społecznego, kulturalnego, polityki i zarządzania oraz życia gospodarczego; jest jednym z ważniejszych elementów historii społecznej (*histoire social*). Łączność między porządkiem duchowym a porządkiem świeckim jest ewidentna i tylko na tej płaszczyźnie wzajemnego powiązania tych dwóch porządków możliwe jest ocenianie stosunków między kurią fromborską a władzami prusko-wschodnimi. *Uroczystości gietrzwałdzkie* z jednej strony były odzwierciedleniem układania się wzajemnych stosunków pomiędzy porządkiem duchowym a porządkiem świeckim, z drugiej zaś strony bez analizy tych porządków dynamicznie i ruchu pątniczego do Gietrzwałdu nie można ani zrozumieć ani ocenić. Władze pruskie zdawały sobie sprawę z tych powiązań porządku duchowego oraz porządku świeckiego; co więcej rozumiały, iż *walka kulturowa* wprawdzie toczyła się przede wszystkim między państwem a Kościołem katolickim, niemniej nie pozostawiała w spokoju ani Kościoła ewangelickiego, ani in-

<sup>9</sup> DOK VII V—312 pismo S. Łaszewskiego do ks. W. Barczewskiego z dnia 16 XI 1918 r. Charakter ponadregionalny, a nawet międzynarodowy pielgrzymek do Gietrzwałdu władze pruskie widziały w masach pątniczych pochodzących z Królestwa Polskiego i ziem zabranych, z „Obczyzny” (emigracji polskiej w Niemczech Środkowych i Zachodnich) z Francji i Belgii. Co więcej pielgrzymki te propagowane przez prasę polską przybierały charakter polityczny, przede wszystkim jako instrument sterowania polskim ruchem narodowym oraz częściowo realizacji propagandy założeń panslawistycznych (imperializmu carskiego, streszczającego się do dwóch hasel — przewodnictwa i kierownictwa Rosji w życiu politycznym narodów słowiańskich oraz „opieki nad grobem Chrystusa”, czyli infiltracji Rosji w sprawy polityczne Bliskiego Wschodu). Przykładem takiego ujęcia sprawy miała być zorganizowana na dzień 5 X 1884 r. pielgrzymka z Królestwa Polskiego, w której brało udział wielu Białorusinów, Litwinów oraz Czerwonorusinów (APO VIII/7—1140 pismo landrata olsztyńskiego z dnia 30 XI 1884 r.). W ogóle stwierdzano, że na *uroczystościach gietrzwałdzkich* w dniach 7/8 IX 1884 r. zgromadziło się blisko 40 000 pątników, a znaczna część tej masy pątniczej (ok. 15 000) pochodziła z Królestwa Polskiego. Również pielgrzymka do Gietrzwałdu na 5 V 1884 r. — zdaniem władz pruskich — posiadała wyjątkowy charakter przez znaczny udział pątników z zaboru rosyjskiego. Polecono więc ścisłą kontrolę pątników na granicy oraz na stacji kolejowej w Biesalu (w myśl zarządzenia Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z dnia 9 XII 1879 r.). Tym bardziej, że masa pątników z Królestwa Polskiego przechodziła granicę Prus Wschodnich nielegalnie, a tylko mniejsza jej część przez komorę celną pod Toruniem. Władze pruskie zastanawiały się więc nad środkami zaradczyimi zahamowania napływu tej masy pątników z Rosji. Żandarmi w Dąbrównie i Miłomylnie, Marwałdzie oraz wzdłuż granicy z Królestwem Polskim zostali zobowiązani do szczególnej kontroli ruchu granicznego w okresie pielgrzymki między 3—8 X 1884 r. (APO VIII/7—1140 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 1 X 1884 r.).

nych wyznań i grup światopoglądowych. *Uroczystości gietrzwałdzkie* władze pruskie oceniały więc koncentrując się na czterech szczegółowych zagadnieniach:

— walce z Kościołami (katolickim i ewangelickim) i to przede wszystkim na walce o szkołę i jej oblicze;

— na kontaktach Kościoła katolickiego z polskim ruchem narodowym i politycznym. Podstawowym zagadnieniem w tej kwestii było dla władz pruskich powiązanie ruchu pątniczego do Gietrzwałdu ze strajkami szkolnymi w brzemennych latach 1901—1908;

— na kontaktach Kościoła katolickiego z polskimi organizacjami. Chodziło bowiem o to, w jakiej mierze *uroczystości gietrzwałdzkie* były elementem ilustrującym, a w jakiej mierze elementem kształtującym polską i katolicką myśl społeczną; jej swoistego rodzaju kwintesencją były uchwały Polskiego Sejmu Dzielnicowego w Poznaniu, jaki odbył się na początku grudnia 1918 roku;

— na programie autonomii kulturalnej, gospodarczej, terytorialnej oraz na programie odnowy społecznej i moralnej grupy katolickiej i to nie tylko na Warmii i w diasporze katolickiej w Prusach Wschodnich, w szczególności na Mazurach, ale również na pozostałych obszarach państwa niemieckiego<sup>10</sup>.

Charakterystyczny moment spięcia, ilustrujący *walkę kulturową* podał pelpliński *Pielgrzym* oraz chełmiński *Przyjaciel* i to w okresie, gdy zdawało się, iż rząd pruski wycofywał się z *Kulturkampf*. Otóż podano opis wydarzenia w Lubawie, gdzie na jubileuszu 25-lecia (2 stycznia 1886 roku) wstąpienia na tron królewski Wilhelma I doszło do skandalu towarzyskiego. Na uroczystym przyjęciu w momencie wznoszenia toastu na cześć cesarza Niemiec sędzia Kretschmer (protestant) odmówił jego spełnienia w obecności księdza katolickiego Hebela, proboszcza z Prątnicy. Sędzia oświadczył, iż „nie powinno się w ogóle pić toastów z katolikami, gdyż są przeciwni królowi i cesarzowi”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> APO VIII/7—1140 pismo prezesa rejencji królewskiej z dnia 16 XII 1876 r. oraz XI/1—A/155 pismo rejencji kwidzyńskiej z dnia 8 VI 1906 r. Chodziło przede wszystkim o polską akcję narodową (polskich towarzystw ludowych oraz Polskiego Związku Rolnego), która w oparciu o parafie katolickie rozwijała szeroką działalność społeczną oraz organizowała pielgrzymki do Gietrzwałdu. Zdaniem władz pruskich istotne cele polskich towarzystw ludowych wykazał proces z dnia 26 IX 1876 roku w Gdańsku. Otóż proces dotyczył zebrania Polskiego Towarzystwa Ludowego w Nowej Cerkwi w powiecie starogardzkim, na którym obrady toczyły się w języku polskim i prowadzone były przez patrona M. Jackowskiego; ten na żądanie policji prowadzenia obrad w języku niemieckim odpowiedział, iż „ja umiem mówić po niemiecku, ale nie chcę; zresztą my wszyscy zebrani nie chcemy mówić po niemiecku”. Podobnie rzecz przedstawiała się ze sprawą Polskiego Związku Rolnego, grupującego polskich robotników rolnych, a zorganizowanego w Bochum i posiadającego swe oddziały na ziemiach polskich całego zaboru pruskiego; obrady na posiedzeniach Związku toczyły się zawsze w języku polskim. Pielgrzymki gietrzwałdzkie były częścią składową statutowego działania Związku dla „podniesienia moralnego i materialnego robotników”. Głównym koordynatorem polskich poczynań organizacyjnych życia społecznego było „Towarzystwo dla Popierania Moralnych Interesów Ludności Polskiej” pod zaborem pruskim; przewodniczącym Towarzystwa był Teodor Donimirski, głównym zaś działaczem był redaktor Ignacy Danielewski (APOX/2—A/173 pismo prezesa rejencji królewskiej z dnia 13 VI 1877 r.). Rola Towarzystwa dla Popierania Moralnych Interesów w *uroczystościach gietrzwałdzkich* oraz w tzw. „odnowie warmińskiej” to temat osobny do omówienia. Władze pruskie przyznawały temu Towarzystwu znaczne wpływy i śledziły „jego polityczną działalność skrupulatnie” (APO VIII/7—200 pismo rejencji królewskiej z dnia 23 IX 1884 r.).

<sup>11</sup> *Przyjaciel* nr 1 z dnia 7 I 1886 r.

Na przyjęciu doszło nawet do rękoczynów. Awantura ta miała wyraźnie podłoże polityczne na tle walki o ustrój polityczny państwa pruskiego oraz na tle walki wyznaniowej między katolikami i protestantami, jak również na tle walki narodowościowej między Polakami i Niemcami. Skandal lubawski był o tyle charakterystyczny, że ksiądz Hebel był Niemcem, a bezpośrednią przyczyną skandalu był fakt, iż w Prątnicy w czasie zaintonowania na nabożeństwie za króla pruskiego *Te Deum laudamus*, wszyscy wierni opuścili kościół — pozostał jedynie sam proboszcz<sup>12</sup>.

Tego rodzaju incydenty wydawały się władzom pruskim oraz polskiej opinii publicznej rezultatem specyficznej polityki językowej władz niemieckich. Otóż o ile w stosunku do Polaków-katolików stosowano ostre represje za używanie języka polskiego, o tyle w stosunku do Polaków-ewangelików postępowanie władz niemieckich w kwestii językowej było znacznie łagodniejsze. Dla tego rodzaju diagnozy polskiej opinii publicznej władze pruskie uznały za charakterystyczne dwa artykuły z prasy polskiej: pierwszy w *Pielgrzymie pelplińskim*<sup>13</sup>, a drugi w *Kurierze Poznańskim*<sup>14</sup>. W *Pielgrzymie* zwracano uwagę na to, że w mowie tronowej zaszyfrowano o pracach rządu w sprawie przyznania landratom i inspektorom szkolnym większego zakresu kontroli szkół oraz możliwości dalszego zwiększania zakazów używania języka polskiego w szkołach i poza szkołą. Komentarz redakcji *Pielgrzymy* streszczał się do jednego pytania — kiedy zabroni się całkowicie mowy polskiej? Polska opinia publiczna przewidywała wydanie rychłego zakazu używania języka polskiego w życiu publicznym. Zresztą nasilenie się akcji germanizacyjnej zauważano również na innym polu, a mianowicie — jak to zaznaczano w *Gazecie Toruńskiej* — „w ujęciu niemieckim na polu zahamowywania procesu wypierania ludności niemieckiej we wschodnich prowincjach pruskich przez ludność polską. Byliśmy ciekawi co to za zarządzenie się ukaże. Obecnie już wiemy, iż rząd pruski przygotowuje na posiedzenie sejmu zarządzenie w sprawie wykupywania ziemi w prowincjach wschodnich na osadnictwo niemieckich chłopów (chodzi o erygowanie niemieckiej Komisji Kolonizacyjnej w Poznaniu — uwaga T. G.). Rząd domaga się od sejmu paru milionów marek na ten cel. Ciekawi jesteśmy, jak się udadzą rządowi te kolonie niemieckie”<sup>15</sup>. *Kurier Poznański* natomiast interpretował zaistniałą sytuację następująco — wobec wielu informacji — nawet niemieckich gazet niemiecko-katolickich — o wolnościach językowych na Mazurach, wolnościach, które jednakże dotyczą tylko polskich protestantów, stwierdzamy, że znaną jest rzeczą, iż w niektórych kołach niemieckich pojęcia Polak-katolik, polskość-katolicyzm, wiara i język są utożsamiane. Na pytania

<sup>12</sup> *Gazeta Toruńska* nr 5 z dnia 8 I 1886 r., nr 6 z dnia 9 I 1886 r. oraz nr 7 z dnia 10 I 1886 r.

<sup>13</sup> APO IV—538 informacja polityczna naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 30 I 1886 r.

<sup>14</sup> *Kurier Poznański* nr 15 z dnia 20 I 1886 r. oraz Zentrales Staatsarchiv Merseburg — dalej ZStAM — Rep. 120 Abt. BB VIa—7 Nr 4 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 12 XI 1886 r.

<sup>15</sup> APO IV—378 informacja prasowa naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 2 II 1886 r. Szczegóły zob. J. Mai: *Die preussisch-deutsche Polenpolitik 1885 bis 1887*, Berlin 1962, s. 123. Władze pruskie zwracały uwagę na to, że na skutek osiedlania się polskich emigrantów z Królestwa Polskiego na obszarze Prus Wschodnich dochodzi do znacznej polonizacji oraz katolicyzacji tej prowincji. *Uroczystości gietrzwałdzkie* tej polonizacji oraz katolicyzacji miały być instrumentem (APO VIII/7—157 pismo rejencji królewskiej z dnia 14 IV 1885 r.).

stawiane w języku polskim Niemiec odpowiada nieraz — nie umiem mówić po katolicku. To połączenie języka polskiego z katolicyzmem jest dla dużej części społeczeństwa niemieckiego symptomatyczne. Na Mazurach naucza się w języku polskim, ale pisze się oraz drukuje się książki szwabachą. Mazurzy nazywają Warmiaków katolikami, Warmiacy Mazurów protestantami, mimo iż wielu Mazurów jest dobrymi katolikami, wielu odczuwa swe katolickie pochodzenie, a nawet wielu emocjonalnie zbliża się ku katolicyzmowi. Tym tłumaczyć należy fakt, że na Mazurach dzieci szkolne śpiewają po polsku, czytają po polsku, każde z nich otrzymuje śpiewniki polskie i polską biblię; ale one są pisane gotykiem, literami niemieckimi. Na Mazurach więcej niż na Warmii mówi się po polsku, więcej jest nazw polskich niż na Warmii, a to dlatego, że na Mazurach nie germanizuje się tyle nazw, gdyż Mazurzy są ewangelikami. Podkreślano zresztą fakt, iż akcja germanizacyjna władz pruskich wśród protestantów jest znacznie słabsza od podobnej akcji wśród katolickich Warmiaków. Informowano nawet o tym, że minister wyznań religijnych, zdrowia i oświaty polecił opracowanie polskiego podręcznika religii dla Mazurów i to dla dzieci uczęszczających do klas szkół podstawowych. Podobną zresztą do polskiej opinii w tej sprawie głosił i naczelny prezes Prus Wschodnich von Schlieckmann<sup>16</sup>. Otóż w 1891 roku był on przekonany, iż „w tych częściach Prus Wschodnich, na których ludność mówi w języku polskim, można nie brać pod uwagę możliwości rozprzestrzeniania się ruchu polskiego (wszechpolskiego) w powiatach z przeważającą częścią ludności wyznania protestanckiego, to znaczy właściwe Mazury. Ludność tych okolic jest wobec ruchu polskiego zupełnie obojętną. Akcja polska idąca z Poznania i Prus Zachodnich w istocie swej ogranicza się do po polsku mówiących katolickich Warmiaków, do części powiatu olsztyńskiego i powiatu reszelskiego”<sup>17</sup>. Udział zaś ewangelickich Mazurów w *uroczyściach gietrzwałdzkich* tłumaczono względami religijnymi, pewnymi inklinacjami katolickimi u Mazurów oraz względami socjologicznymi, wpływającymi ze zbytniego purytanizmu wyznania ewangelickiego, co zaznaczyło się szczególnie silnie w mazurskim ruchu gromadkarskim; masy ludności mazurskiej jednak silnie pociągała liturgiczna barwność katolickich nabożeństw. Wreszcie dla Mazurów Warmia była szczególnie atrakcyjną ze względu na jej społeczne nachylenie, w którym wiodącą rolę spełniała warstwa chłopska — Warmia jako „republika chłopska” była szczególnie bliską.

Wszystkie te momenty — zdaniem władz pruskich — powodowały, iż narastała stale opozycja ludności mazurskiej i warmińskiej wobec pociągnięć rządowych. Skandal lubawski odbił się zresztą głośnym echem na Warmii i w powiecie ostródzkim, choćby przez zorganizowaną ogromną pielgrzymkę ludności powiatu lubawskiego do Gietrzwałdu. Pielgrzymkę tą zorganizowano 2 lutego 1886 roku. Obliczano, iż do Gietrzwałdu — mimo pory zimowej — przybyło ponad 11 tysięcy pątników. Takiej masy pątników landrat (starosta) lubawski nie widział dotąd w ciągu swego urzędowania<sup>18</sup>. Przestrzegal więc władze berlińskie przed prowokowaniem ludzi do tego rodzaju wystą-

<sup>16</sup> APO IV—538 informacja prasowa prezesa rejencji królewieckiej z dnia 30 III 1888 r. oraz *Gazeta Olsztyńska* nr 7 z 28 I 1888 r. i *Gazeta Toruńska* nr 27 z dnia 2 II 1888 r.

<sup>17</sup> APO IV—537 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich do ministra Gosslera z dnia 25 II 1891 r.

<sup>18</sup> ZStAM Rep. 120 Abt. CB I Nr 120 Bd. 1 pismo naczelnego prezesa Prus Zachodnich z 20 II 1886 r.

pień, gdyż mogą one w każdej chwili przekształcić się w demonstrację polityczną i narodową. Zresztą władze pruskie i w tej pielgrzymce do Gietrzwałdu zauważały momenty polityczne, choćby w tym, że masy pątników od Iławy w drodze do Gietrzwałdu śpiewały główną dla tej pielgrzymki pieśń maryjną — *Pieśń do Najświętszej Panny o utrzymanie Królestwa Polskiego*. Pielgrzymi lubawscy przenieśli tę pieśń na Warmię i odtąd była śpiewana ona prawie stale podczas *uroczystości gietrzwałdzkich*; dla władz pruskich szczególnie charakterystycznymi były słowa niektórych zwrotek tej pieśni:

Zawitaj rano jutrzeńko  
I grzechów naszych lekarko;  
Tyś Panią świata jesteś i księżna,  
Anielska jesteś Królowa.

Tyś sama Panią nazwana,  
Naprzeciw strzałom szatana.  
Obronń nas ręką niezwyciężoną,  
Prosiem bądź za naszą stroną.

Zastaw nas tarczą zbawienia,  
Mocą swojego imienia.  
Uszykujże nas w miejscach bezpiecznych,  
Zbij nieprzyjaciół wiernych.

Zwiesz się Polską Królową.  
Bądź nam obroną gotową.  
Wyniszcz z Korony szkodliwe zdrady,  
Sprawuj senatorskie rady.

Rycerstwem polskim buławą  
Ty sama władaj i sławą.  
Weź nas pod swoją świętą obronę,  
Oddal boski gniew na stronę.

Skandal lubawski wywołał więc spięcia wyznaniowe oraz poruszył polskie uczucia narodowe. Napięcia narodowe w *uroczystościach gietrzwałdzkich* władze pruskie stwierdzały jeszcze parę lat później w latach 1889 i 1890 i to w czasie przygotowań polskich do wyborów do sejmu pruskiego. Co więcej podkreślano wykorzystywanie przez stronę polską kwestii chłopskiej w polskim programie wyborczym. W pielgrzymkach do Gietrzwałdu motyw chłopski wysuwał się na pierwszy plan. Uważano, iż Polski Komitet Wyborczy na Prusy Zachodnie (Królewskie) i Warmię zamierzał wykorzystać kwestię agrarną w agitacji wyborczej na rzecz polskiego kandydata na posła Franciszka Szczepańskiego, znanego działacza polskiego z Towarzystwa Czytelni Ludowych, a gospodarującego we wsi Lamkowo<sup>19</sup>. Fr. Szczepański wprawdzie nie

<sup>19</sup> DOK VII V—305 pismo ks. W. Osieńskiego do ks. P. Czuplewskiego z dnia 17 XII 1918 r. oraz APO IV—540 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 18 V 1891 r. Władze pruskie starały się poznać ekologię kultu Pani Gietrzwałdzkiej, w której jednym z podstawowych czynników była siła tego kultu, wyrażana w pieśniach pątnicznych. Pieśni te były równocześnie hasłami i znakami kultu. Dlatego inwigilujący masy pątnicze zwracali uwagę przede wszystkim na treść pieśni oraz na ekspresję ich melodii. Wydaje się też, iż właśnie pod tym



wygrał wyborów, mandatu poselskiego nie zdobył, niemniej władze pruskie uznały zdobycie wielkiej ilości głosów przez polskiego kandydata za znaczny sukces. Sukces ten tłumaczono jednak nie tym, że Szczepański powiązany był z ruchem polskim, a tylko dlatego, że kandydat niemieckiej partii katolickiej *Centrum* był mieszczaninem olsztyńskim. „Burmistrz Olsztyna Rarkowski był dla duchowieństwa warmińskiego osobą politycznie bardzo wygodną, więc posiadał dla partii katolickiej większą wartość. Tymczasem Szczepański miał i mógł lepiej reprezentować interesy wsi warmińskiej i w tym zakresie przedstawiał typ działacza bardziej radykalnego. Niemniej znaczna część duchowieństwa warmińskiego nawet sympatyzuje z ruchem polskim — jak to wykazują *uroczyści gietrzwałdzkie* — ale wynika to nie tyle z przeciwieństwa narodowego, a z przeciwieństwa wyznaniowego wobec ewangelickiego państwa pruskiego, przeciwieństwa potęgującego się na zewnątrz różnicą językową”<sup>20</sup>. To przeciwieństwo językowe uzewnętrzniało się w znacznym stopniu podczas pielgrzymek do Gietrzwałdu, w czasie odpustowych nabożeństw niepodzielnie prawie panował język polski, a pieśni religijne, a przede wszystkim maryjne, śpiewane przez pątników, w pełni ilustrowały łączność ośrodka gietrzwałdzkiego z polską kulturą ogólnonarodową. Władze pruskie zwracały uwagę w szczególności na trzy pieśni maryjne: *Serdeczna Matko, Boże coś Polskę* z podkreśleniem wersetu refrenu „Ojczyzny wolność racz nam wrócić Panie” oraz na ogólnie znaną pieśń do Matki Boskiej Częstochowskiej u Bożego Ciała w Poznaniu. Jej tekst — już prawie dzisiaj zapomniany — jest następujący:

Niebieskich pulków wielowładna Pani,  
 Poskromicielko piekielnych otchłani.  
 Przykryj nas płaszczem miłosierdzia swego,  
 Obroń nas grzesznych gniewu Syna Twego.

Tobie na Jasnej Częstochowskiej Górze  
 Gdzie Twojej Łaski ślicznie świecą zorze,  
 Wszyscy grzesznicy swój ukłon oddają,  
 Ucieczką grzesznych pokornie uznają.

Podobny honor Poznań Ci oddaje,  
 Kiedy się w Twojej łasce byźdź uznaje.  
 Tyś sobie miejsce za miastem obrała,  
 By cała Polska wolny przystęp miała.

Pole Poznańskie u Bożego Ciała,  
 Nie bój się Polsko byś kiedy przegrała.  
 Z obroną Matki zwycięstwo gotowe.  
 Wiem — nieprzyjaciel, że przegra na głowę.

kątem widzenia i w tym zakresie muszą być uzupełnione uwagi siostry I. J. Krause: Pieśni maryjne w diecezji warmińskiej w XIX wieku (w aspekcie muzykologicznym), SW XIV (1977), s. 387, która swym studium zapoczątkowała współczesne badania nad siłą kultu maryjnego w ogóle. Dla potrzeb określenia siły *uroczyści gietrzwałdzkich* koniecznością jest ustalenie drogi, jaką przeszły poszczególne pieśni maryjne (i nie tylko maryjne i nie tylko ściśle kościelne) do Gietrzwałdu oraz w jakich momentach były one szczególnie eksponowane. Przykładowo należałoby ustalić drogę oraz okoliczności przejścia do Gietrzwałdu pieśni maryjnych z Częstochowy, Krakowa, Poznania (Matki Boskiej z kościoła Bożego Ciała) oraz z Łąk Bratniańskich.

<sup>20</sup> APO IV—539 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 29 II 1892 r.

A gdy na Polskę ciężka padnie trwoga  
Zagniewanego błagaj za nas Boga.  
Zastaw nas Matko piersiami swemi,  
Któreś Boga karmiła na ziemi.

Matko miłości, Matko dobrotliwa,  
Gdy na nas przyjdzie godzina płacziwa.  
Gdy przyjdzie koniec dodawaj obrony.  
Zastawiaj duszę od przeciwnej strony.

Niechaj tu służę Synowi Twojemu,  
By był miłościw mnie słudze grzesznemu.  
Niech Tobie służę na ziemi i w niebie,  
Bym Go na wieki wychwalał i Ciebie.

Istotnie słusznie władze pruskie uznawały pieśni pątnicze za ważniejszy dowód rozwoju polskiej świadomości narodowej w „polskim pospółstwie” (Die Polnische Gemeinwesen) od świadectw prasowych oraz opinii, wypowiedzianych przez polskich działaczy politycznych. Pieśni pątników do Gietrzwałdu oraz pieśni śpiewane w czasie samych *uroczystości gietrzwałdzkich* stanowiły jasny dowód łączenia się Warmii z ogólnopolską kulturą religijną<sup>21</sup>.

Dwujęzyczność Warmii powodowała jednak komplikacje polityczne na Warmii oraz różnicowanie w ustosunkowaniu się do sanktuarium gietrzwałdzkiego poszczególnych grup narodowościowych — polskiej i niemieckiej. Ponieważ zdecydowana większość pątników, kierujących się do Gietrzwałdu, pochodziła z polskiego obszaru językowego, uznano sanktuarium gietrzwałdzkie za czysto polskie. Pątnicy niemieccy stanowili zawsze w Gietrzwałdzie mniejszość. Ten zaś fakt stał się nawet poważnym problemem politycznym dla niemieckiej partii katolickiej *Centrum* na Warmii. Problem był o tyle ważny, że *Centrum* miała w swej organizacji samodzielną grupę polską, która w czasie obrad dorocznych „sejmików katolicko-społecznych” (Katholikentagen) obradowała osobno, np. pod przewodnictwem np. hr. Kwileckiego, hr. Szanińskiego lub ks. Walentego Barczewskiego. Przykładem może być „Sejmik Katolicki” z 1891 roku w Gdańsku zwołany dla realizacji papieskiej encykliki *Rerum novarum* włączającej Kościół katolicki w życie społeczne i kulturalne społeczeństwa ludzkiego. Ośrodek gietrzwałdzki włączano również do tego nowego nachylenia społecznego i kulturalnego Kościoła. Dla władz pruskich, podobnie jak i polskich działaczy politycznych, ta nowa rola Gietrzwałdu stanowiła ważny czynnik życia nie tylko Warmii. Pelpliński *Pielgrzym* podkreślał np. dwutorowość polityki organu prasowego *Centrum* w Braniewie i kurii frombor-

<sup>21</sup> *Pielgrzym* nr 151 z dnia 22 XII 1887 r. oraz Staatliches Archivlager Göttingen — dalej StAl — Rep. 2 nr 1842 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 15 I 1888 r. Znane pieśni maryjne *Zawitaj rano Jutrzenko* oraz *Niebieskich pułków* (zob. poz. 45 i 97 w studium s. I. J. K r a u s e : *Pieśni maryjne...*, s. 398, 400) treściowo łączą pątników gietrzwałdzkich z tradycją państwa polskiego, a w szczególności z ośrodkiem kultu maryjnego w Poznaniu (przy kościele Bożego Ciała). Charakterystycznym jest fakt, iż w śpiewnikach pieśń pierwsza ujęta jest tylko w śpiewniku z 1858 roku. W późniejszych śpiewnikach warmińskich nie występuje — dlaczego? Czy w rezultacie osłabienia atrakcyjności sanktuarium w Łąkach Bratniańskich? Pieśń druga jest w śpiewnikach warmińskich dopiero od 1866 roku — dlaczego? Przecież pieśń ta (do Matki Boskiej przy kościele Bożego Ciała w Poznaniu) znana była na Warmii przynajmniej już od początku XIX wieku oraz śpiewana przez pątników gietrzwałdzkich na długo przed 1866 rokiem.

skiej<sup>22</sup>. Otóż braniewski ośrodek *Centrum* i jego organ *Ermländische Zeitung* popierali polski ruch polityczny w Wielkopolsce oraz w Prusach Zachodnich (na Pomorzu); realizowano tym samym ogólne wytyczne centralnego ośrodka *Centrum* w Niemczech i jego organu *Germanii*, głównej gazety politycznej niemieckich katolików. Natomiast jeśli chodziło o Warmię, to zdaniem polskiego i katolickiego ośrodka w Pelplinie, stanowisko ośrodka braniewskiego było odmienne: „Do Polaków na Warmii ustosunkowuje się negatywnie, po macoszemu. Czyżby chodziło o z a z d r o ś ć wobec *Gazety Olsztyńskiej*, która chce kierować ludnością polską na Warmii?”<sup>23</sup>. Diagnoza postawiona przez *Pielgrzyma* wydaje się prawidłową i lepiej wyjaśniającą zagadnienia polskiego ruchu narodowego i politycznego, niż to przyjmuje się w literaturze przedmiotu<sup>24</sup>. Spięcia między *Ermländische Zeitung* a *Gazetą Olsztyńską* były rezultatem walki konkurencyjnej między dotychczasowym ośrodkiem kierownictwa politycznego na Warmii (partią *Centrum*) a nowym ośrodkiem politycznym ogólnym (wszechpolskim) ruchem polskim, oficjalnie kierowanym przez Polski Centralny Komitet Wyborczy w Poznaniu. Równocześnie była to walka o j e d n o ś ć w obozie katolickim (polskim i niemieckim) w starciu z ewangelickim rządem pruskim, starającym się wyeliminować, w każdym razie ograniczyć, wpływy Kościoła katolickiego na życie społeczne i kulturalne społeczności Rzeszy Niemieckiej. W konkretnej sprawie *uroczystości gietrzwałdzkich* i *Centrum* i polski ruch polityczny zgodni byli co do tego, że należało zabezpieczyć „katolicką wyspę warmińską” przed uderzeniami „morza protestanckiego”. Ta wyspa warmińska miała być światopoglądowo i politycznie jednolitą, a *uroczystości gietrzwałdzkie* zdecydowanie winny ją wzmacniać, a nie rozbijać. Jedynym więc możliwym pociągnięciem dla kurii fromborskiej było nasilenie udziału pątników do Gietrzwałdu z niemieckiej części Warmii. Wysiłki w tym zakresie nie przyniosły jednakże poważniejszych rezultatów i polskiego charakteru *uroczystości gietrzwałdzkich* nie zmieniły. Podkreślić jednakże trzeba, iż utrzymanie polskiego charakteru pielgrzymek do sanktuarium w Gietrzwałdzie było na rękę administracji niemieckiej w Prusach Wschodnich, gdyż stwarzały dla władz pruskich pretekst do ingerowania w życie wewnętrzne diecezji warmińskiej oraz dawały możliwość organizowania sytuacji konfliktowych między Kościołem katolickim a państwem pruskim. Z kościelnego natomiast punktu widzenia powiązanie „*uroczystości gietrzwałdzkich* z całym obszarem językowym polskim było korzystne, gdyż wiązały katolicką wysepkę warmińską z bardzo obszerną wyspą katolicką, jaką stanowiły ziemie polskie pod zaborem pruskim, pod zaborem rosyjskim, a nawet pod zaborem austriackim. Ta wielka polska wyspa katolicka atakowana jest zaciekle przez siły germanizatorskie — przeważnie ewangelickie — oraz przez siły rusyfikatorskie i panslawistyczne — przeważnie prawosławne, ortodoksyjne, dyzunickie”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> APO VIII/7—1140 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 18 II 1887 r.

<sup>23</sup> APO VIII/7—1140 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 16 XII 1889 r.

<sup>24</sup> Por. J. J a s i ń s k i: Andrzej Samulowski (1840—1928). O narodowe oblicze Warmii, Olsztyn 1976, s. 43.

<sup>25</sup> DOK VII V—172 pismo ks. B. Czapl (z Subkowych) do ks. St. Adamskiego z 19 I 1919 r. Podobnie sprawę oceniali dawniej władze pruskie — APO X/8—A/3 pismo rejencji królewieckiej z dnia 1 I VI 1907 r. Sprawa gietrzwałdzka zresztą od razu stanowiła punkt zapalny stosunków między Kościołem katolickim a władzami pruskimi (por. ks. B. T o m c z y k: Siostra Miłosierdzia Barbara Stanisława Samulowska (zm. 1950) wizjonerka z Gietrzwałdu, SW XIV (1977), s. 137, 138. Jeszcze w 1909 roku s. Samulowska obawiała się represji władz pruskich i nie odwiedzała swych stron rodzinnych.

Władze pruskie obserwując ruch pielgrzymkowy do Gietrzwałdu starały się wypośrodkować konsekwencje w y s p o w e g o charakteru Warmii oraz chłopskiego oblicza składu społecznego społeczności warmińskiej, a przede wszystkim w jaki sposób wykorzystują te dwie cechy obszaru warmińskiego, ukształtowanego przecież tylko względami politycznymi, polskie rachuby. W ostatniej ćwierci XIX wieku dochodzić zaczął do głosu — obok elementu chłopskiego — element robotniczy, przede wszystkim warmińskiej, a nawet mazurskiej emigracji zarobkowej z Niemiec Zachodnich i Centralnych oraz imigracji sezonowej Polaków z ziem polskich zaboru rosyjskiego, a nawet częściowo z ziem polskich zaboru austriackiego. „Uroczystości gietrzwałdzkie są dobrym przykładem roli oraz oblicza kulturowego Warmii, które jest unikalne nie tylko w całości życia społecznego i politycznego Prus Wschodnich, ale i Europy Środkowej”<sup>26</sup>. Również i diecezja warmińska przedstawiała specyficzny obraz, obejmując nie tylko katolicką Warmię, ale i całe ewangelickie Prusy Wschodnie oraz część dwuwyznaniową — katolicką i ewangelicką — Prus Zachodnich (Pomorza); szczególną więc rolę odgrywała katolicka diaspora w ewangelickich Prusach Wschodnich. Książę Szadowski oraz Barczewski swym doświadczeniem duszpasterskim w diasporze Prus Wschodnich stanowili dla „Sejmów Katolickich” ważne ogniwo życia katolickiego. Z tego też względu diecezja warmińska była dla władz pruskich swobodnego rodzaju poligonem doświadczalnym dla nowych koncepcji polityczno-ustrojowych państwa pruskiego. Trzy więc strony analizowały *uroczystości gietrzwałdzkie* pod swoim kątem widzenia — strona polska, kuria fromborska oraz administracyjne władze pruskie<sup>27</sup>.

## II. WALKA Z KOŚCIOŁAMI

Zwykle *Kulturkampf* łączy się z walką z Kościołem katolickim. W rzeczywistości *walka kulturowa* dotykała również Kościoł ewangelicki. Oba więc Kościoły czuły się zagrożone politycznymi celami państwa pruskiego<sup>28</sup>. We wzajemnych stosunkach między państwem pruskim a poszczególnymi Kościołami zachodziły jednak różnice i koniunkturalne zbliżenia. Różnice te dotyczyły przede wszystkim dwóch zasadniczych spraw:

<sup>26</sup> APO IX/10—A25 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 3 XI 1909 r. „Znane pieśni maryjne pątników gietrzwałdzkich treściowo łączą się w emocjach mas pątniczych z Koroną polską oraz z ośrodkiem życia polskiego w Poznaniu. Są to główne pieśni pątników gietrzwałdzkich (Matki Boskiej Łąkowskiej oraz Matki Boskiej Poznańskiej i Serdeczna Matko — Matki Boskiej Częstochowskiej) co najmniej od początku XIX wieku. Pieśni te występowały stale obok siebie i stanowią wyraz walki narodowej — polskiej, walki z omnipotencyjnymi państwami zabobczymi oraz walki o kulturę. Znalazło to wyraz w samym przebiegu objawień, gdy dzieci pytały Matkę Boską, czy biskup warmiński Kremenitz będzie aresztowany, czy opuszczone (osierocone) parafie będą miały swych duszpasterzy itp”. Por. Bp J. O b l ą k: Objawienia gietrzwałdzkie ..., s. 19.

<sup>27</sup> APO X/1—A/155 pismo prezesa rejencji kwidzyńskiej z dnia 20 IV 1909 r. Wyjątkowość sytuacji diecezji warmińskiej występuje zresztą na całej przestrzeni czasowej jej istnienia. Dopiero 1945 rok doprowadził do włączenia „katolickiej wysepki warmińskiej” do „katolickiej wyspy polskiej”.

<sup>28</sup> J. K r a s u s k i: *Kulturkampf...*, s. 82, 108 podkreśla trwale zjawisko, jakim jest walka państwa z Kościołami. Bismarck zamierzał wprowadzić a b s o l u t y z m państwowy. Tymczasem pielgrzymki, nawet te z połowy XIX wieku, miały charakter d e m o k r a t y c z n y oraz

— po pierwsze, Kościół katolicki był zawsze — i jest — Kościołem autonomicznym, którego głową widzialną jest episcopus episcoporum; stosunki zaś Kościoła z państwem układały się różnie w zależności od sytuacji politycznej; w każdym razie Kościół katolicki chciał utrzymać swój charakter uniwersalistyczny — s u p r a p a ń s t w o w y. Kościół ewangelicki był zawsze Kościołem państwowym, a król pruski był jego głową — summus episcopus. Pruski więc Kościół protestancki był niejako przedłużonym ramieniem ideologicznym państwa pruskiego;

— po drugie, Kościół katolicki na Warmii prowadził walkę kulturową z państwem pruskim począwszy od 1772 roku, to znaczy z chwilą przejścia z panowania polskiego pod panowanie pruskie. Zmuszony został do tego przez określone pociągnięcia polityczne władz pruskich. Streścić je można — dla potrzeb analizy *uroczystości gietrzwałdzkich* — do dwóch podstawowych zagadnień:

s e k u l a r y z a c j i, czyli do zlikwidowania „dominium warmińskiego” (Księstwa Warmińskiego) oraz upaństwowienia własności majątkowej państwowości warmińskiej (Księstwa Warmińskiego). Majątek Księstwa Warmińskiego (np. komornictw) stały się „domenami państwowymi” państwa pruskiego (Intendanturämter — Domänen Rent Aemter). Tym samym pozbawiono Kościół warmiński podstawowych elementów zwierzchności państwowej; Kościół automatycznie musiał się skoncentrować na zagadnieniach duszpasterskich<sup>29</sup>;

drugim podstawowym zagadnieniem polityki władz pruskich była p r o t e s t a n t y z a c j a Warmii. Chciano tym sposobem złamać monopol katolicki „Świętej Warmii”. Wyrazem tych usiłowań była polityka personalna władz pruskich (urzędnicy państwowi z reguły musieli być wyznania ewangelickiego) oraz erygowanie parafii i zborów ewangelickich w poszczególnych miejscowościach warmińskich, choćby nawet dla paru ewangelickich urzędników (przykładem superintendtura ewangelicka w Lidzbarku Warmińskim oraz kościół ewangelicki na Starym Mieście w Olsztynie)<sup>30</sup>.

Kościół ewangelicki po raz pierwszy *walkę kulturową* przeżywał po 1872 roku (czyli 100 lat później od Kościoła katolickiego), kiedy zaczął tracić powoli i tak skromne zresztą zakresy samorządnej działalności. Władze pruskie *uroczystości gietrzwałdzkie* sytuowały właśnie w ramach *walki kulturowej*, której dalekosiężnym celem było „upaństwowienie Kościołów”. Soczewką skupiającą te spięcia Kościołów z państwem pruskim stała się tzw. szkoła symultanna (szkoła międzywyznaniowa) oraz „symultanne stowarzyszenia nauczycielskie”. Szkoła ta miała być podstawowym instrumentem działania

były widocznym wyrazem ogromnej siły katolicyzmu, opierającego się właśnie na tym demokratycznym charakterze emocji religijnych. Dla Bismarcka *walka kulturowa* była tylko *walką polityczną*, gdy dla liberalów była również *walką światopoglądową*. Tym samym *uroczystości gietrzwałdzkie* posiadały podwójne oblicze: walki z omnipotencyjnym państwem oraz walki z liberalizmem prowadzącym zorganizowaną i agresywną akcję ateistyczną.

<sup>29</sup> StAL Rep. 2 nr 1856 pismo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Berlinie z dnia 20 VIII 1903 r. *Sekularyzacja Warmii* objęła nie tylko zagadnienia polityczno-ustrojowe (likwidację Księstwa Biskupstwa Warmińskiego), lecz również upaństwowienie szkolnictwa warmińskiego oraz protestantyzację Warmii (por. APO I—313 materiały dotyczące organizacji szkolnictwa protestanckiego na Warmii), dalej *nacjonalizację* znacznej części majątku kościelnego Warmii (por. APO I—4668 sprawy przejścia przez państwo pruskie administracji komornictw warmińskich).

<sup>30</sup> APO IX/11—A/22 pismo rejencji królewieckiej z dnia 14 II 1873 r.

wychowawczego pruskiego państwa policyjnego. Najjaskrawszym przedstawieniem tej problematyki są uchwały Polskiego Sejmu Dzielnicowego w Poznaniu z grudnia 1918 roku (w zreferowaniu zagadnienia przez ks. prałata Łukomskiego). Sejm uchwalił następujące rezolucje:

— Polski Sejm Dzielnicowy w Poznaniu stwierdzając, jak wielką wyrządziła krzywdę narodowi naszemu niemiecka szkoła symultanna, czyli międzywyznaniowa, uznaje jako jedynie sprawiedliwą i wolnościową szkołę wyznaniową, łączącą nauczycieli i uczniów tegoż samego wyznania. Tylko taka, sprawiedliwa dla każdego wyznania szkoła dać może jednolity kierunek wychowania, tylko taka szkoła przekazać może dzieciom — obok tradycyjnie polskiej tolerancji dla każdego wyznania — silny, zdrowy i niezmacony pogląd na życie i świat...

— Polski Sejm Dzielnicowy stwierdza, że w interesie rodziców, dziecka i dobra ogółu konieczny jest pewien stopień ogólnego wykształcenia i oświadcza się za tym, aby państwo polskie zaprowadziło ogólny przymus uczenia się i zdobycia sobie wiedzy dla każdego dziecka od 7—14 roku życia. Państwo ma obowiązek dbania o zakładanie bezpłatnych szkół publicznych, utrzymanych z podatków szkolnych, pobieranych przez państwo...

— Polski Sejm Dzielnicowy uznaje zgodnie z prawem przyrodzonym, że rodzice są pierwszymi i naturalnymi wychowawcami swych dzieci, że państwo nie jest jedynie uprawnionym czynnikiem wychowania, że szkoła tylko wyręcza i zastępuje rodziców we wielkiem tem dziele...

— Polski Sejm Dzielnicowy, uznając w całej pełni znaczenie świątłego i pełnego poświęcenia stanu nauczycielskiego, postanawia popierać go pod względem naukowym, społecznym i ekonomicznym...

— Polski Sejm Dzielnicowy żąda jak najrychlejszego naprawienia krzyżującej niesprawiedliwości, jaka przez długi szereg lat spotykała dzieci polskie na Śląsku, w Księstwie, w Prusach Książęcych i Królewskich przez to, że wykład nauki szkolnej nie odbywał się w języku ojczystym...

Istotnie walka o oblicze szkoły, w ogóle o wychowanie młodzieży znalazła swój wyraz również w *uroczystościach gietrzwałdzkich*. W dniu 3 maja — święto Matki Boskiej Królowej Polski — każdego roku organizowano specjalne pielgrzymki dzieci i młodzieży do Gietrzwałdu. Z obserwacji władz pruskich wynikało, iż w latach od 1860 do 1930 przeciętna roczna pątników tej grupy stale wzrastała. Dopiero w latach 1930—1940 zauważono, że liczba pątników (dzieci i młodzieży) zaczęła to znacznie, spadać. Cechą charakterystyczną tych dziecięcych i młodzieżowych pielgrzymek były śpiewy specjalnych *Koronek Panny Maryi* (do 1923 roku) oraz hymnu młodzieży katolickiej *My chcemy Boga* (po 1926 roku)<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> StAl Rep. 2 nr 1859 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 21 VI 1905 r. Starano się przede wszystkim rozpoznać postać każdej pielgrzymki, organizatorów pielgrzymek oraz ich (pielgrzymek) charakter — dziękczynny, uwielbiający Boga i Matkę Boską, błagalny lub narodowo-polityczny. Władze pruskie specjalnie podkreślały związek pielgrzymek gietrzwałdzkich z ruchem polskim. Tylko na takim tle można zrozumieć postać ks. A. Weichsela, który łączność objawień gietrzwałdzkich rozumiał na pierwszym miejscu jako rezultat wzmożonych potrzeb religijnych społeczności polskiej, a dopiero na drugim miejscu łączył z „kwestią polską” (por. ks. Z. Jakubowski: *Książd Augustyn Weichsel — proboszcz gietrzwałdzki w okresie objawień 1877 r.*, SW XIV (1977), s. 149). Tylko taką postawą ks. Weichsela można wytłumaczyć jego wysiłki propagowania objawień gietrzwałdzkich w Wielkopolsce, Królestwie Polskim i w Małopolsce oraz związanie parafii gietrzwałdzkiej z parafią powidzką (w Powidzu koło Gniezna), jako parafią „patronacką”. Por. *Dziennik Polskiego Sejmu Dzielnicowego w Poznaniu*, w grudniu 1918, Poznań 1918, s. 89.

**Przeciętna roczna dzieci i młodzieży  
w majowych pielgrzymkach do Gietrzwałdu według  
układu policyjnego**

Powiat	1860	1871	1881	1891	1901
	1870	1880	1890	1900	1914
Olsztyn	1200	2100	2200	4300	7800
Reszel	900	1700	1900	2100	2800
Pisz	20	110	90	70	130
Giżycko					20
Elk	10		20	60	60
Nidzica	200				400
Szczytno	150	170	160	140	220
Ostróda	130	230	250	270	410
Węgorzewo	—	—	—	—	70
Gołdap	—	—	—	10	30
Braniewo	40	70	60	60	220
Gierdawy	—	—	—	10	70
Święta Sierka	—	10	10	20	40
Lidzbark	170	310	300	350	360
Królewiec	20	10	30	30	50
Morąg					60
Mrągowo	50	40	40	60	120
Elbląg					40
Malbork	30	40	40	40	120
Kwidzyn	10	20	20	10	40
Susz	20	10	10	30	60
Sztum	40	70	70	110	170
Olecko		10	10		70
Brodnica	30	40	40	70	320
Wąbrzeźno	50	60	60	90	180
Grudziądz	30	20	20	40	170
Toruń	50	90	90	110	280
Lubawa	190	240	240	310	530
Razem	3340	5350	5660	8250	14840

Powiat	od 1920	od 1931	od 1936
	do 1930	do 1935	do 1940
Olsztyn	4100	2800	2700
Reszel	2700	1400	800
Pisz	80	60	30
Giżycko	10		10
Elk	20	10	10
Nidzica	150	100	60
Szczytno	130	90	70
Ostróda	210	160	170
Węgorzewo	—	—	20
Gołdap	10	10	
Braniewo	350	400	380

Powiat	od 1920 do 1930	od 1931 do 1935	od 1936 do 1940
Gierdawy	40	30	40
Święta Siewierka	20	20	10
Lidzbark	570	1300	900
Królewiec	70	80	70
Morąg	30	40	20
Mragowo	110	90	70
Elbląg	30	40	40
Malbork	30	40	50
Kwidzyn	40	50	40
Susz	70	70	60
Sztum	140	190	170
Olecko	30	30	20
Brodnica			
Wąbrzeźno	10		
Grudziądz	20		
Toruń	10		
Lubawa	30		
suma	9010	7010	5840

## x. Uwagi:

znak — informacja negatywna  
bez znaku; brak źródeł

Znaczny wzrost ilościowy pątników od 1891 tłumaczono rozbudową komunikacji kolejowej  
gwałtowny wzrost pątników od 1901 do 1914 wyjaśniano skutkami polskich strajków szkolnych

Jeśli chodzi o śpiewane przez pątników pieśni, to władze przyjmowały hymn młodzieży katolickiej jako rezultat skutecznego działania nowej organizacji *Akcji Katolickiej*; był to wyraz ogólnokościelnej działalności. Śpiewanie natomiast *Pieśni o koronce Panny Maryi* uznano za wyraz łączności pielgrzymów z ogólnopolską kulturą religijną. Pieśń ta posiada 27 zwrotek. Przedstawione niżej zwrotki to te, które policja pruska zdołała jako tako poprawnie odnotować<sup>32</sup>.

Kto chce Pannie Maryi służyć,  
a jej osobliwym miłośnikiem być,  
ma ją nabożnie pozdrawiać,  
a Koronkę zawsze uczciwie mawiać.

Którą Panna słuźde swojemu,  
zjawiła pustelnikowi jednemu mówiąc:  
kto mnie tak pozdrawia,  
łaskę sobie u Syna mojego zjedna.

O tym słysząc Bernardyn święty,  
miłością gorącą ku tej Pannie zdjęty,  
przed jej obraz zawsze chadzał,  
jeszcze żaczkiem będąc koronkę mawiał.

<sup>32</sup> StAI Rep. 2 tit. 343 A Nr 152 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 7 VI 1912 r.



W tej koronce ustawca pierwszy,  
położył modlitw sześćdziesiąt i trzy,  
bo tyle lat Panna miała,  
póki na tym świecie z ludźmi mieszkała.

Tę koronkę kto mawiać będzie,  
łaskę sobie u Syna mego nabędzie,  
co pożąda to otrzyma,  
przez prośbę tej Panny Bóg mu wszystko da.

Nuż my bracia i miłe siostry,  
nie leńmy się służyć Maryi zawždy,  
bo ta Panna jest pocieszna,  
a nam grzesznym ludziom jest pożyteczna.

Już Cię miła Panno prosimy,  
tę koronkę na Twą głowę kładziemy,  
Twej się łasce polecamy,  
racz pamiętać na nas, gdy pomrzeć mamy.

Nasilanie się pielgrzymek do Gietrzwałdu wiązano nie tylko z walką Kościoła katolickiego z państwową szkołą symultanną, lecz również ze stanowiskiem A. Thiela, biskupa warmińskiego wobec „symultannych (wielowyznaniowych) związków nauczycielskich. Biskup nawołuje nauczycieli katolickich, by nie brali oni udziału w życiu tych związków zawodowych, by czytali nauczycielską prasę katolicką, przede wszystkim ukazującą się w Paderborn *Katholische Lehrerzeitung*, we Wrocławiu *Katholische Schulzeitung für Norddeutschland* oraz w Gładbach *Katholische Schule*”<sup>33</sup>. Zdaniem władz pruskich *d e m o n s t r a c y j n y* charakter *uroczyści gietrzwałdzkich* potwierdzała również polska opinia publiczna. Polacy bowiem tak podsumowywali prowadzoną przez rząd niemiecki *walkę kulturową* — „lata tej walki zapisały się krwawymi zgłoskami w historii polskiej ziemi pod panowaniem pruskim z jednej strony, z drugiej zaś strony spowodowały wzrost poczucia solidarności i jedności narodu polskiego z całym światem katolickim, z hierarchią kościelną oraz ze Stolicą Apostolską. Dwa już razy pielgrzymowali pątnicy z zaboru pruskiego do Rzymu, by w imieniu swoim i całej Słowian szczyzny odnowić ślubowania i by u grobu świętego Cyryla i świętego Piotra oświadczyć w imieniu Słowiańszczyzny, że tam gdzie jest Piotr, jest i Kościół, że my katolicy Słowianie z tym Piotrem na zawsze i wieczyście jesteśmy związani. Mamy nadzieję, że walka kulturowa musi się wreszcie skończyć i ci co ją wywołali muszą się ugiąć i dać miejsce lepszym i innym motywom politycznym”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> ZStAM Rep. 77 nr 1864 pismo prezesa rejencji królewieckiej z 19 IV 1909 r.

<sup>34</sup> DOK VII V—308 memoriał ks. Bolta (z Wąbrzeźna) z 1918 roku oraz APO IX/11—A/22 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 13 VI 1878 r. Łączono opozycję katolicką z akcją tajnych wyborów delegatów robotniczych na Zjazd Socjal-Demokratyczny w Gotha, jako protestu przeciwko rozwiązaniu Niemieckiej Partii Sojaldemokratycznej. Objawienia gietrzwałdzkie i pielgrzymki do sanktuarium gietrzwałdzkiego miały nawet na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego podwójny charakter — pociechy religijnej oraz pociechy społecznej w trudnych dla narodu polskiego czasach (por. o. G. Bartoszewski: Nieopublikowany rękopis

Skutki nasilających się spieć między państwem pruskim a Kościołem katolickim policja pruska obserwowała na przykładzie Seminarium Nauczycielskiego w Grudziądzu. Rola tegoż Seminarium w życiu społecznym miasta była znaczna. Szczególną rolę przypisywano dwom jego dyrektorom: księżom Jordanowi oraz Pełce. Szczególnie pierwszy zaznaczył się w propagowaniu pielgrzymek do Gietrzwałdu wśród wychowanków Seminarium oraz wśród mieszkańców miasta. Co więcej wychowankowie Seminarium jako nauczyciele w poszczególnych miejscowościach Prus Królewskich popularyzowali sanktuarium gietrzwałdzkie. Przykładem może być roczne zestawienie ilości pątników z samego miasta Grudziądza do Gietrzwałdu i to mimo znacznej bliskości innego miejsca pielgrzymkowego w Rywałdzie w powiecie grudziądzkim:

**Pielgrzymki grudziądzkie**

rok	1860	1861	1862	1863	1864	1865	1866	1867	1868
pątnicy	170	240	901	160	120	160	110	190	120
rok	1869	1870	1871	1872	1873	1874	1875	1876	1877
pątnicy	70	190	220	370	390	480	490	560	480
rok	1878	1879	1880	1881	1882	1883	1884	1885	1886
pątnicy	390	510	590	730	750	680	820	910	880
rok	1887	1888	1889	1890	1891	1892	1893	1894	1895
pątnicy	970	820	880	790	770	810	920	880	720
rok	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904
pątnicy	650	720	890	730	1150	1280	1200	1630	1290
rok	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913
pątnicy	1450	1750	1420	1210	970	1130	1070	850	930
rok	1914	1915	1916	1917	1918	1919	1920	1921	1922
pątnicy	70	110	780	710	810	1980	1010	310	230
rok	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930	1931
pątnicy	190	120	90	110	70	40	20	30	10

Pruskie władze królewieckie zwracały uwagę na fakt, iż w pielgrzymkach grudziądzkich brała zwykle udział również dość znaczna grupa katolików niemieckich. Przede wszystkim udział Niemców zaznaczał się w pielgrzymkach w latach 1872—1891. Tłumaczono to zjawisko tym, że podstawowym powodem spieć między Kościołem katolickim i społecznością katolicką a państwem pruskim były kwestie polityczno-ustrojowe. Rząd pruski dążył bowiem do przeprowadzenia reform ustrojowych w kierunku zwiększenia centralizmu politycznego, likwidującego jakąkolwiek samorządność, co za-

slugi bożego o. Honorata Koźmińskiego, kapucyna, pt. *Chwała Jezusowi przez Maryję Niepokalaną Pocztą*, SW XIV (1977), s. 354, 356). Głównym hasłem *uroczystości gietrzwałdzkich* to stwierdzenie, iż „Matka Boska jest opiekunką Narodu Polskiego; Maryja przychodzi temu narodowi na pomoc w najbardziej smutnych i trudnych chwilach jego dziejów”.

grażało autonomii Kościoła katolickiego<sup>35</sup>. Zewnętrznym wyrazem spięcia na tym tle między państwem pruskim a Kościołem katolickim było zarządzenie z 12 stycznia 1871 roku w sprawie wyłączenia szkolnictwa spod wpływów Kościoła i przekazania zagadnień oświatowych w prowincji hannowerskiej w ręce administracji państwowej. W rezultacie szkolnictwo hannowerskie — tak katolickie jak i ewangelickie — przeżywać zaczęło znaczny kryzys. Kryzys ten był podobny do kryzysu szkolnictwa katolickiego na Warmii po 1772 roku. Otóż państwo pruskie nie będąc w stanie opanować spraw szkolnych Warmii po jej sekularyzacji doprowadziło kwitnące dotąd szkolnictwo (jego poziom przed 1772 rokiem należał do najwyższych w ówczesnej Europie) do katastrofy. Z upadku tego szkolnictwa warmińskiego w zasadzie nie podniosło się do połowy XIX wieku. Centralistyczne natomiast pociągnięcia Rzeszy Niemieckiej z lat 1872—1888 pogłębiły jedynie trudności nie tylko organizacyjne, ale również i polityczne: „Walka o rząd dusz” sięgnęła zdawałoby się zenitu. Tą więc atmosferą tłumaczono religijne, społeczne i polityczne znaczenie „uroczystości gietrzwałdzkich”<sup>36</sup>.

*Uroczystości gietrzwałdzkie* zwykle wiąże się — przede wszystkim ich początki — z postacią księdza A. Weichsela. Niewątpliwie był on tym, który religijną stronę tych uroczystości zaktywizował, a ksiądz Hanowski rezultaty pracy księdza Weichsela utrzymał. Niemniej szczególnie ważną rolę w politycznym znaczeniu Gietrzwałdu odegrał ksiądz J. Jordan. Do śmierci swej w Braniewie stale interesował się Gietrzwałdem i starał się o organizowanie pielgrzymek. Ks. J. Jordan urodzony w 1826 roku, Warmiak pochodzenia niemieckiego, zdał maturę w 1850 roku w gimnazjum w Braniewie; studiował w Liceum *Hosianum* w Braniewie, specjalizując się w filozofii i pedagogice. Studia skończył w 1854 roku i równocześnie otrzymał święcenia kapłańskie. Do 1856 roku był wikarym w Postolinie w powiecie sztumskim; do 1863 był proboszczem parafii misyjnej (w diasporze) w Lesinach w powiecie szczecińskim, do 1869 był proboszczem w Gietrzwałdzie. Od 1 maja 1869 roku mianowany został dyrektorem Seminarium Nauczycielskiego w Kościerzynie, a od 1 września 1870 roku dyrektorem Seminarium Nauczycielskiego w Grudziądzu. 28 lipca 1884 roku z powodu choroby płuc przeniesiony na emeryturę z uposażeniem 3087 marek rocznie. Wówczas przeprowadził się z Grudziądza do Braniewa. Strona kościelna jak i strona państwowa uznawały jego osobowość, zacięcie naukowe, praktycyzm oraz zdolności organizacyjne<sup>37</sup>. Zaniembanie przez poprzednika ks. Jordana, dyrektora Zuchta Seminarium Nauczycielskie w Grudziądzu, podniósł tę uczelnię na znaczne wyżyny naukowe. W Braniewie spędzał ks. Jordan życie w zaciszu, za dotychczasowe zasługi przyznano mu godność kanonika. Dla władz pruskich postać księdza Jordana była charakterystyczną dla ówczesnej sytuacji politycznej Kościoła katolickiego na Warmii. Z jednej strony religijnie zaangażował się w propagowanie *uroczystości gietrzwałdzkich*, z drugiej zaś strony stał się tym człowiekiem, który związał się sam oraz znaczną część duchowieństwa warmiń-

<sup>35</sup> APO VIII/7—729 pismo rejencji olsztyńskiej z dnia 19 I 1919 roku.

<sup>36</sup> Szczegóły zob. T. Grygier: Zagadnienia szkolne..., s. 168 oraz ZStAM Rep. 120 Abt. CB I, Mr. 120 Bd, 1 pismo Ministerstwa Handlu i Przemysłu w Berlinie z dnia 24 I 1886 r. Ogólne ożywienie religijne na ziemiach polskich pod wszystkimi zaborami przypisywano właśnie objawieniom gietrzwałdzkim (por. M. Wójcik: Objawienia Matki Bożej Gietrzwałdzkiej a Zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej z Mariówki 1878, XIV (1977), s. 365).

<sup>37</sup> APO IX/11—A/22 pismo rejencji kwidzyńskiej z dnia 11 XII 1883 r.

skiego z polskim ruchem narodowym „wykorzystując do tego celu uroczystości gietrzwałdzkie. Jest postacią bardzo charakterystyczną dla zjawiska zachodzącej solidarności wyznaniowej między dwoma narodowościami — niemiecką i polską — w momencie, gdy dochodzi do spięcia na tle walki światopoglądowej i kulturowej między państwem a Kościołem. Okazuje się, że zagadnienia religijne posiadają zdecydowanie priorytet nawet przed zagadnieniami narodowymi. Opozycja katolicka wobec niemieckiego programu *walki kulturowej* zacierza różnice narodowościowe. Tak Warmiak pochodzenia polskiego, jak i Warmiak pochodzenia niemieckiego łączy się z polskim ruchem narodowym, gdy w grę wchodzi sprawa światopoglądowa i gdy chodzi o chrześcijański (katolicki) program urzędowania społeczeństwa. Okazuje się, że ksiądz Jordan jako dyrektor Seminarium Nauczycielskiego w Grudziądzu propagował wśród swych wychowanków kościelną, ale antyrządową gazetę *Westpreussische Kirchenblatt* oraz opozycyjną gazetę z Kolonii *Kölnische Volkszeitung*. Dalej popierał Pomorskie Towarzystwo Pomocy Naukowej z Pelplina, starał się o stypendia tego Towarzystwa dla swoich seminarzystów. Wzajemnie stypendyści musieli nadsyłać korespondencje dla polskiego czasopisma *Pielgrzym* w Pelplinie. Wreszcie propagował wśród uczniów książki i czasopisma polskie, których główną tendencją było pielęgnowanie myśli o odrodzeniu państwa polskiego<sup>38</sup>. O politycznym zorientowaniu księdza J. Jordana świadczyły — zdaniem władz pruskich — dwa fakty:

— w polityce personalnej kształtowania grona pedagogicznego Seminarium Nauczycielskiego w Grudziądzu preferował wykładowców narodowości polskiej. Gdy zaś władze pruskie zamierzały przenieść, np. nauczyciela Wiśniewskiego z Grudziądza do Heiligenstadt (w Niemczech Środkowych) z powodu uprawianej przez niego agitacji polskiej, bronił go przed represjami władz szkolnych;

— swe spięcia na tym tle z władzami szkolnymi ksiądz Jordan podawał do wiadomości publicznej, co było dla władz pruskich bardzo niewygodne. Dalej starał się utrzymać polskie tradycje w procesie wychowawczym uczelni grudziądzkiej i nie pozwalał na usunięcie portretów wybitnych polskich jezuitów (Czapskiego i Działyńskiego) z Kolegium w Grudziądzu, którzy zaznaczyli się działalnością szczególnie aktywną na polu oświaty i nauki. Z uporem portrety te pozostawiał na ścianach sal lekcyjnych Seminarium — mimo nakazów pruskich władz szkolnych — podkreślając znaczenie i rolę jaką owi jezuiti odegrali w życiu Kościoła katolickiego i państwa polskiego.

Te tradycje współpracy z polskim ruchem narodowym oraz polskimi wychowankami Seminarium grudziądzkiego kontynuuje ksiądz Jordan na emeryturze w Braniewie, a uroczystości gietrzwałdzkie są dla niego podstawowym punktem i zaczepieniem dla takiej współpracy.

*Kulturkampf* znajdował więc znaczne odbicie w uroczystościach gietrzwałdzkich, które ilustrowały nie tylko sytuację diecezji warmińskiej, ale i całego Kościoła katolickiego w Niemczech. Diecezja warmińska o tyle była organizacyjnie ciekawą, że obejmowała znaczne obszary, na których katolicy żyli w rozproszeniu (w diasporze). Przykład Gietrzwałdu jako małego, ale prężnego ośrodka duszpasterskiego wypłynął przy projektach erygowania biskupstwa misyjnego w Berlinie. „Sprawa biskupstwa w Berlinie ciągnie się już od 1867 roku, kiedy biskup Ketteler wysunął znaczne zastrzeżenia wobec tego

<sup>38</sup> APO IV—539 informacja radcy szkolnego z Królewca z dnia 11 XII 1876 r.

projektu. Również zastrzeżenia w tym względzie zgłaszała niemiecka partia katolicka „*Centrum*”, argumentując, iż wprowadzić paryscy arcybiskupi są słynnymi, ale każdy z nich posiadał i posiada zasadniczy błąd — biorą oni intensywny udział w walkach koteryjnych w ośrodku władzy centralnej politycznej — na dworze paryskim, ich katedra Notre Dame zbyt blisko była Tuileries. Kościół świętej Jadwigi w Berlinie — fundowany między innymi również przez ks. arcybiskupa Ignacego Krasickiego — jako przyszła katedra znajduje się jeszcze bliżej królewskiego dworu niż katedra w Paryżu. Biskupi będą więc wciągani w życie dworskie, co wcale na dobre Kościołowi nie wychodzi. Katolicy więc berlińscy raczej winni zadowolić się założeniem wielkiego klasztoru i zrezygnować z biskupstwa. Erygowanie biskupstwa w Berlinie będzie największym nieszczęściem i więcej szkodzić będzie Kościołowi niż wszyscy wrogowie Kościoła. Załatwienia natomiast wymagałaby sprawa erygowania arcybiskupstwa w Poznaniu. Przykład zaś diecezji warmińskiej, której biskupi żyją z dala od ośrodków władzy państwowej, spokojnie i skutecznie zajmują się sprawami duszpasterskimi. Uroczystości gietrzwałdzkie są tego najlepszym dowodem. Prężny mały ośrodek katolicki, taki jakim jest Gietrzwałd, może więcej zdziałać dla religijności, niż wielka stolica biskupia w metropolii państwa<sup>39</sup>. Zdaniem władz pruskich o intensywności życia religijnego i to w zależności od zmieniających się koniunktur walki politycznej państwa z Kościołem katolickim, świadczyły liczby pątników, przybywających do Gietrzwałdu. Nasilanie się sporów między Kościołem a państwem natychmiast zaznaczało się w intensywności ruchu pielgrzymkowego do Gietrzwałdu. Świadczyły o tym roczne zestawienia statystyczne pielgrzymów zdążających do Gietrzwałdu w poszczególnych latach *Kulturkampfu*. Dane opracowane przez landratów (starostów) władze berlińskie raczej uważały za zanizone:

---

rok	1871	1872	1873	1874	1875	1876
pątnicy	90000	140000	170000	210000	190000	160000
rok	1877	1878	1879	1880	1881	1882
pątnicy	210000	250000	250000	270000	360000	410000
rok	1883	1884	1885	1886	1887	1888
pątnicy	320000	340000	440000	410000	380000	360000

---

Tym sposobem — w ocenie władz pruskich — sprawa małego sanktuarium w Gietrzwałdzie, sprawa erygowania biskupstwa berlińskiego oraz sprawa erygowania arcybiskupstwa poznańskiego wiązały się w jedną całość i stanowiły ważne problemy organizacyjne Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej oraz ważne problemy polityczne dla rządu pruskiego. Tym bardziej, że w drugiej połowie lat osiemdziesiątych rząd pruski powoli już wycofywał się z ostrej walki z Kościołem. Chodziło o tzw. „polityczne rozwiązania kościelne” (*Kirchenpolitische Vorlage*), jakie rząd pruski przedstawił parlamentowi Rzeszy Niemieckiej do rozpatrzenia. Propozycje dotyczyły nowych rozwiązań łagodzących skutki prowadzonej przez państwo walki kulturowej. Uznano, iż koncesje rządowe dla Kościoła były nikłe i tylko w za-

<sup>39</sup> APO VIII/7—728 pismo rejencji królewieckiej z dnia 29 V 1895 r.

kresie jurysdykcji. Natomiast w sprawach istotnych, bezpośrednio związanych z działalnością duszpasterską Kościoła, rząd pruski w dalszym ciągu zachowywał sobie prawo kierowania funkcjami duchownych<sup>40</sup>.

Szczególne nasilenie aktywności ośrodka gietrzwałdzkiego wiązano również z nowymi „politycznymi rozwiązaniami kościelnymi” rządu oraz ze znaczną wobec nich rezerwą episkopatu niemieckiego; do tej rozgrywki włączał się również polski ruch narodowy. Kuria fromborska jednakże jeszcze szerzej ujmowała nowe propozycje rządu pruskiego, dotyczące kwestii kościelnej, szerzej nawet od opinii niemieckiej, a raczej zbliżała się do opinii polskiej. Otóż braniewska *Ermländische Zeitung* wiązała nową politykę kościelną rządu pruskiego ze specyficzną w owym czasie ogólnoeuropejską sytuacją. „Kombinacja jest tego rodzaju. Książę Bismarck chce mieć spokój wewnątrz kraju w momencie nadejścia nowych międzynarodowych powikłań. Czy takie powikłania nastąpią to sprawa inna; niemniej trzeba stwierdzić, iż nie brak w poszczególnych punktach Europy ciemnych chmur. Nie zajmując się niebezpieczeństwami socjalistycznymi oraz nihilistycznymi, trzeba stwierdzić w sytuacji międzynarodowej znaczną oziębłość i napięcie między mocarstwami, ewentualnie się od czasu do czasu w oficjalnych ostrzeżeniach i filipikach. Tej niepewności przyczyną jest kwestia wschodnia. Kwestia bułgarska jest rozwiązana, jeśli nie po myśli, to jednak w formie do przyjęcia przez księcia Aleksandra. Ale to właśnie wywołuje niechęć Rosji, że nie ma w Aleksandrze bezwolnego narzędzia państwa w z m u; Aleksander dotąd umiejętnie, energicznie i wojowniczo jak i dyplomatycznie utrzymuje swą niezależność. Obojętną przy tym jest kwestia — słusznie czy niesłusznie — iż w kwestii bułgarskiej widzi się infiltrację niemiecką. Chodzi zaś o to, że państwo rosyjskie widzą przyczynę swego niepowodzenia w Bułgarii w akcji obu państw centralnych. Rosja miast — chociaż narazie — pogodzić się z sytuacją, zaczyna mieszać się do Grecji, którą właśnie książę Aleksander chce traktować jako swą zdobycz. Grecją zaś stara się opiekować Francja. Na tym tle dochodzi do wspólnej akcji republikańskiej Francji z despotyczną Rosją. Zaznacza się coraz większe oziębienie między Petersburgiem a Berlinem. Państwowo-polityka jest główną wytyczną działania rządu rosyjskiego. Jakie stanowisko zajmie wobec tych procesów Anglia — to ważny problem. Niewiadomo zresztą narazie czy Gladstone zostanie przy władzy<sup>41</sup>.”

<sup>40</sup> ZStAM Rep. 77 Tit. 146 Nr 62 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 14 X 1886 r. Ważną sprawą okazuje się sprawdzenie liczebności pątników. Np. ks. W. Nowak: *Historia obrazu...*, s. 130 ustala przeciętną roczną pątników na 100 000. Tak samo cyfra 6 000 rocznie w czasie II wojny światowej jest zanizona (por. T. Grygier: *Uroczystości gietrzwałdzkie...*, s. 291). Szczegółowe dane policyjne z ruchu pątniczego do Gietrzwałdu znacznie te cyfry pątników podwyższają. Warto przy tym podkreślić, iż władze pruskie przy ocenach roli *uroczystości gietrzwałdzkich* posługiwały się dwiema pracami, a mianowicie: J. Marx: *Das Wallfahren und Volkstum*, Trier 1842 oraz G. Schreiber: *Wallfahren in der katholischen Kirche*, Trier 1934. W oparciu o analizę ruchu pątniczego władze pruskie stwierdzały, że w niepewnych stosunkach po I wojnie światowej rola pielgrzymek znacznie wzrosła, a romantyka pielgrzymowania była coraz atrakcyjniejszą. Na przykładzie *uroczystości gietrzwałdzkich* można zweryfikować całość problematyki socjologii pielgrzymki i socjologii religii ujętą np. w wydawnictwie: „Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne”, Warszawa 1966. Chodzi przede wszystkim o zachodzący po 1850 roku silny proces pogłębiania się wartości i treści pielgrzymek.

<sup>41</sup> APO IV—539 informacja prasowa naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 24 VII 1885 r. Sprawy wpływu i spieć między państwami sławizmem a sławizmem (przede wszystkim na tle 1000-letniej rocznicy śmierci św. Metodego) były istotnym dla władz pruskich punktem widzenia na zachodzącą intensyfikację pielgrzymek gietrzwałdzkich (por. N. J. Danielewski: *Russland und Europa*, Petersburg 1878 oraz N. V. Rjasanowski: *Russland und*

Władze pruskie oceniały również *uroczyści gietrzwałdzkie* jako jeden z elementów panslawistycznych celów polityki rosyjskiej. Przyjmowano, iż masowy udział pielgrzymów polskich do Gietrzwałdu z Królestwa Polskiego i z ziem zabranych jest dowodem cichego poparcia władz rosyjskich, które zamierzały wykorzystywać wszelkie możliwości stwarzania Rzeszy Niemieckiej trudności politycznych na jej wschodnich rubieżach. Tęgo rodzaju diagnoza była tym bardziej słuszną, że pątnicy polscy z ziem polskich zaboru rosyjskiego bez większych trudności administracyjnych mogli przechodzić granicę do Gietrzwałdu, natomiast pątnicy polscy z ziem polskich zaboru pruskiego zdążający do Częstochowy, byli przez posterunki rosyjskie na granicy zatrzymywani i nie przepuszczani do Częstochowy. „Polacy to przychylnie nastawienie władz rosyjskich do pątników zdążających do Gietrzwałdu skrętnie wykorzystują i starają się przy okazji realizować swe własne interesy narodowe, nawet sprzeczne z panslawistyczną tendencją władz rosyjskich”<sup>42</sup>. We Fromborku — w Kurii Biskupiej — oraz w Braniewie, centrum ośrodka politycznego partii katolickiej, przyjmowano, iż „panslawistyczne zagrożenie Niemiec jest jedną i to z ważniejszych przyczyn wycofywania się Bismarcka z *walki kulturowej*. Napływ i to stale wzmagający się pątników z ziem polskich zaboru pruskiego z jednej strony podnosi znaczenie sanktuarium gietrzwałdzkiego dla katolicyzmu w ogólności, a w szczególności katolicyzmu polskiego, natomiast dla polityki panslawistycznej stanowi jeden z instrumentów rosyjskiej akcji przeciwko Rzeszy Niemieckiej z drugiej strony. Sprawa pątników polskich z zaboru rosyjskiego do Gietrzwałdu staje się tym bardziej palącą z uwagi na przebywanie wielkiej ilości robotników sezonowych, pochodzących z państwa rosyjskiego. W oparciu o informacje poszczególnych komór celnych na granicy rosyjskiej przepływ polskich pątników przedstawia się następująco:

Komora celna	Rok						
	1872	1873	1874	1875	1876	1877	1878
Tylża	80	70	50	90	80	170	280
Prostki	180	220	190	200	210	320	420
Iłowo	130	140	140	190	180	270	310
Brodnica	110	160	150	200	190	250	370
Toruń	210	220	270	290	300	520	890
suma	710	810	800	970	960	1530	2270

Komora celna	Rok						
	1879	1880	1881	1882	1883	1884	1885
Tylża	320	370	520	490	560	720	770
Prostki	510	630	590	640	880	910	720
Iłowo	360	410	520	490	730	830	920
Brodnica	410	440	580	680	650	870	950
Toruń	910	1230	1320	1290	1130	1780	1920
suma	2510	3080	4030	3590	3970	5110	5280

der Westen. Die Lehre der Slawophilen, München 1954). Szczegóły podaje również M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976, t. III, s. 79.

<sup>42</sup> APO VIII/7—728 pismo rejencji królewieckiej z dnia 20 II 1887 r.

Komora celna	Rok						
	1886	1887	1888	1889	1890	1891	1892
Tylża	730	780	740	650	720	730	740
Prostki	860	910	920	970	960	970	940
Howo	870	890	910	990	890	850	980
Brodnica	930	980	970	950	960	920	910
Toruń	2100	2260	2300	2350	2290	2270	2260
suma	5490	5820	5840	5910	5820	5740	5830

Stwierdzamy szczególną aktywność ruchu granicznego przede wszystkim między Aleksandrowem i Otłoczynem (w Królestwie Polskim) a Toruniem. Już od 1878 roku znaczne grupy pątników z Królestwa Polskiego przechodziły z Aleksandrowa do Torunia w dniach maryjnych na uroczystości gietrzwałdzkie, szczególnie na 2 lutego, 25 marca, 2 lipca, 15 sierpnia, 26 sierpnia, 8 września, 21 listopada i 8 grudnia<sup>43</sup>.

Na istotny jeszcze moment *uroczystości gietrzwałdzkich* zwracały uwagę pruskie władze administracyjne, a mianowicie na fakt coraz większego udziału polskich robotników sezonowych z Rosji w tychże uroczystościach. Pracujący w Prusach Wschodnich oraz w Prusach Zachodnich polscy robotnicy sezonowi stanowili przede wszystkim od 1880 roku znaczną większość polskich pątników w sierpniowych dniach w Gietrzwałdzie i to mimo nasilania się prac żniwnych, w których przede wszystkim brali udział. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Berlinie stwierdzało w 1886 roku, że „właśnie pątnicy z Królestwa Polskiego oraz polscy robotnicy sezonowi z Rosji są główną siłą, która z uroczystości gietrzwałdzkich czyni ośrodek narodowego ruchu polskiego”<sup>44</sup>. Przy analizie udziału w pielgrzymkach do Gietrzwałdu podkreślić trzeba jeszcze jeden szczegół; otóż do 1890 roku największe nasilenie pątników spośród polskich robotników sezonowych było w pielgrzymkach na 15 sierpnia oraz na 8 września. Po roku 1890, a przede wszystkim po 1900 roku dniem największego udziału robotników sezonowych w *uroczystościach gietrzwałdzkich* był 2 sierpień. Bezpośrednie przyczyny wyboru tej daty pielgrzymki są raczej nieznane. Władze pruskie przypuszczały, iż 2 sierpień wybrano jako termin pielgrzymki zastępczej wobec głównych uroczystości ku czci Matki Boskiej Częstochowskiej (26 sierpnia). Dodatkowym powodem ustalenia nowej daty pielgrzymki (2 sierpnia) było porozumienie zawarte między przedstawicielami polskich robotników sezonowych a przedstawicielami polskiej emigracji zarobkowej w Niemczech Zachodnich; obie strony przyjęły, że 2 sierpnia będzie wspólną datą pielgrzymek obu grup polskich do Gietrzwałdu i będzie to pielgrzymka polskiego stanu robotniczego — polskiej emigracji zarobkowej w Niemczech Zachodnich i Środkowych oraz polskich robotników sezonowych z ziem polskich zaboru rosyjskiego oraz zaboru austriackiego. Uznano tego rodzaju ewolucję *uroczystości gietrzwałdzkich* za

<sup>43</sup> Archiwum Państwowe w Toruniu (dalej APT), Landratsamt Thorn 170 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 5 II 1880 r. Szczegółowe przebadanie ruchu pątników w Gietrzwałdzie pozwoli na poznanie motywów tego ruchu (por. ks. Wl. Piwoński: *Łosiere do Gietrzwałdu*, SW XIV (1977), s. 153).

<sup>44</sup> APT Landratsamt Thorn 170 pismo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Berlinie z dnia 28 II 1886 r.



bardziej niekorzystną dla polityki niemieckiej, gdyż tak określone *uroczyści gietrzwałdzkie* wzmacniały niepomiernie rolę diecezji warmińskiej, która przekształcała się w diecezję trójzaborową, łączącą i duszpastersko opiekującą się polską klasą robotniczą z całego obszaru polskiego, podzielonego przez zaborców oraz polskimi robotnikami na emigracji (na razie na obszarze niemieckim). Taka jednak ewolucja ośrodka katolickiego w Gietrzwałdzie sprzyjała polskiemu ruchowi narodowemu, który po 1890 roku zamierzał przy pomocy diaspory katolickiej włączyć w polską orbitę Prusy Wschodnie, przede wszystkim ewangelickich Mazurów. To były więc zasadnicze przyczyny polityczno-narodowe, które zmuszały władze pruskie do przeciwstawiania się rozwojowi polskich pielgrzymek do Gietrzwałdu, przede wszystkim idących z Królestwa Polskiego. Sprawa była jednak o tyle utrudniona dla władz pruskich, że wykupienie biletu kolejowego do Biesala (Gietrzwałdu) uprawniało pątnika do żądania sprawnego i bezpiecznego dotarcia do celu podróży<sup>45</sup>. Sięgnięto więc po nadzwyczajne środki, by przynajmniej ograniczyć ruch pielgrzymkowy i zahamować napływ pątników z Królestwa Polskiego, a mianowicie:

— porozumiano się z władzami rosyjskimi, które utrudniać miały wyjazdy pątnikom polskim. Ta jednakże przeszkoda była przeszkodą połowiczną, gdyż trudno było ustalić, czy przekroczenie granicy państwowej z Niemcami było podyktowane chęcią wzięcia udziału w pielgrzymce, czy wynikało z zamiaru poszukiwania pracy sezonowej, czy wreszcie miało charakter małego ruchu granicznego. Innym utrudnieniem kontroli dla posterunków granicznych było to, że pątnicy z Królestwa Polskiego wykupywali bilety kolejowe do Biesala dopiero po przekroczeniu granicy niemieckiej w Toruniu, Brodnicy, Hawie, Prostkach i Tylży. Zresztą dochodził do tego jeszcze inny — polityczny — czynnik, a mianowicie ze względów ściśle określonych państwa rosyjscy popierali pielgrzymowanie do Gietrzwałdu i rosyjskie posterunki graniczne niezbyt skrupulatnie kontrolę graniczną przeprowadzały;

— władze pruskie miały wykorzystywać w całej pełni zarządzenie o paszportach z 14 czerwca 1879 roku, a dotyczące ochrony państwa pruskiego przed zarazami bydła; miano wykorzystywać możliwości formowania kordonu sanitarnego na granicy niemiecko-rosyjskiej — „troska o zdrowie obywateli pruskich każe ogłaszać na okres masowych pielgrzymek do Gietrzwałdu zamknięcie granicy z powodu panującej w Rosji zarazy bydła”. Uznano kordon sanitarny za najskuteczniejszy ośrodek zahamowania pielgrzymek z Królestwa Polskiego do Gietrzwałdu;

— żandarmeria pruska miała w ramach obowiązujących przepisów prawnych utrudniać ruch pątników do Gietrzwałdu. Miano stosować rygorystyczną kontrolę legitymacyjną — paszportową, ściśle przestrzeganie przepisów drogowych oraz przepisów meldunkowych:

<sup>45</sup> APT Landratsamt Thorn 170 k. 25. Dane kas biletowych są w porównaniu do oceny prezesa rejencji królewieckiej z dnia 1 X 1884 r. znacznie zaniżone (APO VIII/7—1140). Np. wrześniowa pielgrzymka 1884 r. według danych kolejowych obejmowała tylko 2051 pątników; tymczasem dane komór celnych wykazywały liczbę pątników polskich z Królestwa Polskiego 5110 pątników, zaś dane policyjne wykazywały aż 10 000 pątników pochodzących z ziem polskich pod zaborem rosyjskim. Nie znaleziono danych cyfrowych ani motywacji pielgrzymki polskiej z Królestwa Polskiego do Gietrzwałdu na niedzielę 5 października 1884 roku. W ujęciu władz pruskich pątników polskich 5 X 1884 r., pochodzących z Królestwa Polskiego było w Gietrzwałdzie ponad 15 000.

— również Dyrekcja Kolei w Bydgoszczy miała utrudniać ruch pątników do Gietrzwałdu w ramach istniejących praw. Chodziło o ograniczanie godzin otwarcia kas biletowych, a nawet całkowitego ich zamknięcia; mandaty natomiast karne za jazdę bez biletu miano najsurowiej ściągać. Przeprowadzano również odczepianie wagonów i skracanie pociągów; tłok w podróży miał zniechęcać podróżujących pątników.

Wszystkie te szykany natury policyjno-administracyjnej raczej tylko w minimalnym stopniu skutkowały. Władze pruskie stwierdzały, iż ruch pątników na pruskich liniach kolejowych mimo znacznych wysiłków policji i władz kolejowych raczej się nawet wzmacniał, a pątnicy z Królestwa Polskiego wykupywali bilety w różnych kasach dworcowych wzdłuż linii kolejowych prowadzących do Biesala. Najlepiej o wzmagającym się ruchu pątników do Gietrzwałdu świadczyły ilości sprzedanych do Biesala biletów kolejowych. Wprawdzie trudno ustalić ilość pątników z Królestwa Polskiego kupujących te bilety, niemniej jeśli ilość sprzedanych biletów na małej stacji kolejowej przekraczała liczbę zwykle sprzedawanych biletów, to ta nadmierna sprzedaż świadczyła, iż byli to podróżni z „obcego terytorium”. Dla przykładu przytoczy się zestawienie sprzedaży biletów w kasach kolejowych na dwóch liniach: Toruń—Biesal oraz Grudziądz—Jabłonowo do stacji docelowej — Biesal:

Stacja kolejowa	12—15 VIII 1878	5—8 IX 1878	12—15 VIII 1879	5—8 IX 1879
Toruń	175	197	140	210
Papowo	37	23	46	57
Turzno	29	31	51	62
Rychnowo	14	28	32	41
Kowalewo	93	89	112	107
Zieleń	17	21	23	27
Wąbrzeźno	83	74	91	112
Książki	12	17	22	27
Jabłonowo	82	74	91	98
Ostrowite	15	8	21	17
Lipinki	32	46	53	85
Biskupiec	131	143	167	188
Jamielnik	21	19	34	37
Ilawa	179	183	192	219
Rudzienice	22	16	27	23
Samborowo	11	7	13	11
Ostróda	24	31	57	32
Grudziądz	121	91	179	145
Nicwałd	31	17	43	29
Melno	17	21	22	21
Boguszewo	11	18	16	19
Linowo	6	14	11	21
Bursztynowo	11	8	16	14
suma	1174	1176	1442	1602

Stacja kolejowa	12—15 VIII 1884	5—8 IX 1884	12—15 VIII 1885	5—8 IX 1885
Toruń	227	293	541	786
Papowo	73	86	92	101
Turzno	87	91	107	123
Rychnowo	63	52	79	86
Kowalewo	121	132	162	197
Zieleń	41	38	67	74
Wąbrzeźno	123	142	158	207
Książki	35	42	56	61
Jabłonowo	111	137	127	142
Ostrowite	19	33	42	38
Lipinki	92	99	121	137
Biskupiec	134	195	227	241
Jamielnik	41	51	67	69
Ilawa	205	231	258	287
Rudzienice	31	24	37	35
Samborowo	18	12	16	29
Ostróda	39	56	72	69
Grudziądz	221	196	373	389
Nicwałd	53	42	64	65
Melno	29	31	47	51
Boguszewo	17	23	29	31
Linowo	19	31	42	42
Bursztynowo	19	14	22	39
suma	1818	2051	2806	3299

Dane powyższe również w pełni nie ilustrowały stopnia nasilenia ruchu pątniczego, gdyż — jak stwierdzały władze pruskie — znaczna większość pielgrzymów wykupywała bilety kolejowe do Ostródy, by od tego miasta pielgrzymować do Gietrzwałdu pieszo. Mniejsze grupy pątników wykupywały bilety tylko do Ilawy, a niektórzy jedynie do Jabłonowa. Niemniej przebadanie szczegółowe sprzedaży biletów kolejowych do Biesala na stacjach innych linii żelaznych oraz sprzedaż biletów z Biesala do miejsc wyjścia pielgrzymek w ciągu całego roku dałoby ciekawy obraz ruchu pątniczego, tym bardziej, że sprzedaż biletów w Biesalu dość precyzyjnie oddawała promieniowanie sanktuarium gietrzwałdzkiego<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> APT Landratsamt Thorn 170 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 11 IV 1886 r. Podkreślano, iż sierpniowe pielgrzymki w ostatnich latach ściągały z Królestwa Polskiego i to tylko przechodzących przez komorę celną w Toruniu ponad 5 000 pątników. Władze pruskie uznały, iż istotną jest sprawa analizy pielgrzymek polskich tak z Królestwa Polskiego jak i z „obczyzny” (z Niemiec Środkowych i Zachodnich) na 2 sierpnia. Wiązano te pielgrzymki ze szczególną adoracją Matki Bożej z pola Portiuncula koło Asyżu, gdzie św. Franciszek w 1221 r. miał widzenie Chrystusa i Maryi. Dnia 1 i 2 sierpnia do I wojny światowej były dniami pielgrzymek przeznaczonych dla polskich pątników z „obczyzny” oraz z Królestwa Polskiego (w czasie od wieczora I VIII do wieczora 2 VIII spowiedzi, a przystąpienie do Komunii św. dawało odpust). APO VIII/7—3098 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 18 XI 1898 r. Zdaniem władz pruskich z religijnego punktu widzenia pielgrzymki z 2 VIII miały na celu stworzenie w Gietrzwałdzie ośrodka pielgrzymkowego zastępującego pielgrzymki do Asyżu.

Wszystkie informacje ostatecznie przekonywały o bezsilności władz państwowych wobec ruchu pańniczego do Gietrzwałdu, co więcej świadczyły one o tym, że Kościół katolicki w swej opozycji wobec polityki państwa niemieckiego znajduje poparcie szerokich kręgów społeczeństwa polskiego, a nawet i znacznej grupy społeczności niemieckiej. Tak rozwijająca się sytuacja zmuszała więc rząd pruski do wycofywania się z *walki kulturowej*. Ale odwrót rządu, zapoczątkowany w roku 1882 i to na pozycje sprzed 1872 roku, nie wyglądał prosto, jak to się przedstawia w literaturze przedmiotu. Praktyka administracji pruskiej w dalszym ciągu opierała się na wyjątkowych ustawach majowych<sup>47</sup>. Pruskie władze policyjne informowały, że na zebraniach przedwyborczych w 1885 roku (np. w Kartuzach oraz w Olsztynie) działacze polscy podkreślali oplakane skutki ustaw majowych oraz walki rządu pruskiego z Kościołem katolickim oraz wskazywali na bezprzedmiotowość „nowych projektów uregulowania stosunków między Kościołem a państwem, a przede wszystkim położenia polskich katolików. Nowe ustawy o żmudzie szkolnej (Schulversäumniss) z 1886 roku trzeba uznać za dalszy ciąg ustaw z okresu szczytu *walki kulturowej*, gdyż naczelnemu prezesowi prowincji pozostawiono prawo regulowania tej sprawy i to przy pomocy policji”<sup>48</sup>. Zgromadzeni na wiecach Polacy stale podkreślali, iż „ludność polska w dalszym ciągu cierpi z powodu zamknięcia seminariów duchownych, a sprawa szkół symultanych wywołuje nawet demonstracje ludności, jak np. w Sztumie. Wyrażano przekonanie, że dopóki szkoła była wyznaniowa — katolicka lub ewangelicka — nauczano dzieci polskie w języku polskim; po zorganizowaniu szkoły międzywyznaniowej zniesiono również i nauczanie w języku polskim oraz nauczanie języka polskiego. Polskie dzieci katolickie nadzorowane są w dalszym ciągu przez nauczycieli i inspektorów ewangelickich. Z powiatu olsztyńskiego, reszelskiego, szczycieńskiego i mrągowskiego przekazano w kwietniu 1886 roku sejmowi pruskiemu 99 petycji z 3591 podpisanymi w sprawie zniesienia zarządzenia naczelnego prezesa prowincji pruskiej von Horna z 24 lipca 1873 roku, a dotyczącego ograniczenia nauczania w języku polskim oraz nauczania w języku niemieckim. Okazuje się, że protestującymi przeciwko ograniczaniu języka polskiego w nauce religii byli wyłącznie katolicy, a duchowieństwo katolickie polską akcją petycyjną popierało, gdyż sprawa ta

<sup>47</sup> ZStAM Rep. 120 Abt. CB I Nr 120 Bd. I pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 5 V 1886 r.

<sup>48</sup> APO VIII/7—388 pismo rejencji królewieckiej z dnia 23 XII 1886 r. Typową ilustracją *walki kulturowej* były wydarzenia w Barczewie. W tym właśnie miasteczku władze pruskie w ramach tzw. „protestantyzacji” Warmii prowokowały do walki wyznaniowej. Sprawa rozbudowy Domu Karnego koszmarnie obszar kościelny (np. kaplicy bpa Batorego) wywołała znaczne napięcie wśród ludności (uznała ona za szczególną prowokację ze strony władz pruskich oraz obrazę uczuć religijnych mieszkańców, gdy w pobliżu ołtarza tej kaplicy wybudowano więzienną latrynę). Wykorzystano również do stosowania „terroru policyjnego” fakt, iż kilku mieszkańców Barczewa przeszło granicę państwową i wzięło udział w polskim powstaniu styczniowym w Królestwie Polskim. W czasie *Kulturkampfu* w Barczewie specjalnie ostro przystąpiono do ograniczania wpływów Kościoła katolickiego, np. usunięto ze szkoły barczewskiej Siostry Katarzynki (por. APO XXX/14—367 s. 109, 114, 119). Te naciski policyjno-administracyjne wywołały jednakże tym większy opór mieszkańców. Opór ten znalazł swój wyraz również w zwiększającej się ilości pańników gietrzwałdzkich idących z Barczewa na uroczystości związane ze świętem Matki Boskiej Królowej Korony Polskiej (3 maja): 1872 r. — 360 pańników, 1873 r. — 390, 1874 r. — 480, 1875 r. — 510, 1876 r. — 630, 1877 r. — 620, 1878 r. — 640, 1879 r. — 690, 1880 r. 710, 1881 r. — 750, 1882 r. — 790. Było to tym bardziej znamienne, gdyż katolicy Barczewa raczej dotąd preferowali pielgrzymki do Świętej Lipki.

łączyła się z dalszymi istotnymi dla Kościoła katolickiego sprawami, jak np. z małżeństwami mieszanymi. Kościół katolicki jest bowiem zdania, iż władze pruskie przez małżeństwa mieszane chcą doprowadzić do protestantyzacji oraz germanizacji ludności polskiej<sup>49</sup>. Powtórzyła się więc sytuacja z okresu aresztowania arcybiskupa Dunina (w wyniku jego sprzeciwu wobec pruskiej polityki w sprawie małżeństw mieszanych) i Bismarck nie mogąc osiągnąć swego celu atakiem frontalnym przez *Kulturkampf*, próbował walki z Kościołem katolickim drogą boczną przez politykę dotyczącą małżeństw mieszanych.

Charakterystycznym dla toczonej bez przerwy — chociaż innymi metodami — walki *kulturowej* był dla władz pruskich artykuł w *Ermländische Zeitung*, w którym redakcja czasopisma podkreślała, iż nie zamierza polemizować z *Gazetą Olsztyńską* z uwagi na konieczność solidaryzowania się wszystkich katolików bez względu na język. Katolicy bowiem w tej chwili potrzebują skoncentrowania swych sił, gdyż posiadają licznych przeciwników. Wystąpienie *Ermländische Zeitung*, władze pruskie wiązały również z artykułem *Gazety Grudziądzkiej*, dotyczącym kwestii warmińskiej; artykuł ten przedrukowała również *Gazeta Olsztyńska*. *Gazeta Grudziądzka*, organ Wiktora Kulerskiego, stwierdzała, że „współczesna szkoła nie odpowiada nastawieniom dzieci, a Kościół potrzebuje ludzi. W rezultacie podobnie jak Mazury również i Warmiacy mogą odejść od oficjalnego Kościoła. Prawdopodobnie odejście Warmiaków od Kościoła nie przybierze tak radykalnej formy jak to jest u Mazurów, którzy tworzą sekty baptystów, gromadkarzy, polskich luteranów itp, niemniej sprawa katolicyzacji Polaków przybrać może niepokojący rozwój. Jednym z powodów tworzącej się przepaści między wierzniymi a klerem na kiepska polszczyzna, którą się kler posługuje. W pięknych zaś kazaniach na uroczystościach gietrzwałdzkich, wygłaszanych w języku polskim przez księży polskich z innych dzielnic zaboru pruskiego oraz z innych zaborów, widać wyraźnie różnicę poziomu mowy polskiej. Władze pruskie przypuszczają nawet, że właśnie piękna polszczyzna w kazaniach na obchodach maryjnych w Gietrzwałdzie jest jedną z istotniejszych przyczyn masyowego udziału pątników w pielgrzymkach”<sup>50</sup>.

Prowadzona przez rząd pruski *walka kulturowa* — wprawdzie po roku 1882 innymi metodami — spowodowała to, że katolicki ośrodek w Braniewie potępił zdecydowanie okólnik Prezydium Rządu Pruskiego z dnia 12 kwietnia 1898 roku w sprawie podjęcia szerokiej akcji germanizacyjnej na obszarach językowo mieszanych. W Braniewie uznano, iż „to tylko zdopinguje Polaków do większego oporu. To już jest p r a w d z i w a w o j n a. Wciąganie natomiast urzędników do obozu Hakatystów spowoduje jeszcze większą przepaść między szkołą a domem”. Władze pruskie słusznie przewidywały nasilenie polskiego oporu, popieranego zresztą przez Kościół katolicki, co może doprowadzić do publicznych demonstracji i to na obszarze szkolnym, demonstracji w ostateczności popieranych przez duchownych. Wskazywano zresztą już na coraz większy napływ pątników polskich do Gietrzwałdu, którzy demonstracyjnie śpiewali pieśń o Najświętszej Pannie Czystochowskiej. Pieśń — zdaniem władz pruskich — wyraźnie akcentowała nasilającą się od 1895 roku opozycję katolicką ludności polskiej, opozycję podkreślającą

<sup>49</sup> APO IV—539 informacja prasowa prezesa Prus Wschodnich z dnia 12 IX 1886 r.

<sup>50</sup> APO IV—539 informacja prasowa prezesa Prus Wschodnich z dnia 19 X 1886 r.

wspólne cele społeczeństwa polskiego oraz Kościoła katolickiego i to we wszystkich zaborach. Wyraźnie stwierdzano solidarne wystąpienia Polaków na wszystkich ziemiach polskich pod obcym panowaniem. Śpiewana w tym czasie pieśń pielgrzymia o tych nastrojach ludności polskiej świadczy:

Witaj Jutrzenko rano powstająca,  
Śliczna jak księżyc, jak słońce świecąca.  
Ty świecisz w milej światu Częstochowie,  
Gdzie czołem biją świata monarchowie.

Tobie z dwunastu gwiazd koronę dano,  
Światu wszystkiego Panią Cię powołano,  
Na Jasnej Górze jaśniejsza nad słońce.  
Tu lud upada do nóg swej Patronce.

Pocieszycielko ludzi utrapionych,  
Do Ciebie Panno w nędzach niezliczonych,  
Lud się ucieka i prosi serdecznie,  
By za przyczyną Twoją żył bezpiecznie.

Pamiętaj Panno nad Polską Koronę  
Którąś raz wzięła pod swoją obronę.  
Wszakżeś jest polską Maryą Królową,  
Której Bóg oddał na tron Częstochowę.

Nasilanie się *walki kulturowej*, pozorne wycofywanie się z niej rządu pruskiego i przesuwanie się walki na inne dziedziny życia społecznego w rezultacie doprowadziło do przeniesienia atmosfery *uroczystości gietrzwałdzkich* do ludności ewangelickiej. Duchowni ewangelicy zaznaczali, że „walka o język polski mająca taki wpływ na atmosferę uroczystości gietrzwałdzkich, powoduje nie tylko powstawanie coraz większej przepaści między oficjalnym Kościołem ewangelickim a wiernymi, między szkołą a domem, lecz również powoduje coraz bardziej wrogie nastawienie ludności wobec Rzeszy Niemieckiej. Powiat ostródzki, będący bezpośrednio pod wpływem wydarzeń gietrzwałdzkich, jest tego najlepszym dowodem. Walka państwa z Kościołami, z językiem polskim prowadzi do polonizowania powiatu, jego katolicyzowania oraz narastania w nim opozycji politycznej — antyrządowej. Przykładem jest ewangelicki wydawca ostródzki C. E. Salewski, wydający *Kalendarze Mazurskie* i to przy współpracy katolika J. K. Sembrzyckiego. Salewski związał się z tzw. Partią Postępową, szczególnie ostro występującą przeciwko rządowi Rzeszy. Wydaje nawet gazetę tej Partii i związał się z tzw. postępowymi Żydami Ostródy. Naturalnie tego rodzaju komplikacje polityczne wobec nasilającej się akcji katolickiej oraz wzmagającego się ruchu polskiego na powiat ostródzki uznać trzeba za zjawisko niekorzystne dla polityki państwowej”<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> APO IV—538 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 12 VIII 1883 r. oraz APO IV—540 zarządzenie Prezydium Rządu Pruskiego z dnia 12 IV 1898 r. (por. w sprawie pieśni „Witaj Jutrzenko” dane s. I. J. K r a u s e : *Pieśni maryjne...*, s. 400 nr 83. Szkoda, iż w opracowywaniu Autorka nie wzięła pod uwagę treści pieśni, co czyniły zawsze władze pruskie).

*Walka kulturowa* tocząca się między Kościołem katolickim a rządem niemieckim dotykała — była aktualną prawie do 1945 roku — następujących kwestii, wymagających prawidłowego uregulowania nie tylko między Kościołem a władzami niemieckimi, lecz także między Kościołem a rozwijającym się polskim ruchem narodowym i politycznym. Kwestie te, to:

— rodzący się *nacjonalizm*, który nosi w sobie zawsze załączek formowania się „kościół narodowych”, czyli powstawanie tzw. „gallikanizmu”;

— konieczność organizowania „katolickich misji narodowych”, które wiązałyby coraz silniejszymi nićmi lokalne kościoły z wiernymi;

— konieczność istnienia Kościoła w „państwach niekatolickich”, a nawet w państwach wrogich katolicyzmowi;

— konieczność *prawnego* uregulowania sytuacji katolików w społeczności świeckiej, a nawet przeciwnej Kościołowi. Podstawą zasadniczą winien być *Codex iuris canonici*;

— nasilanie się kwestii społecznej w świecie współczesnym, co w konsekwencji wymagało ustalenia odpowiedniej katolickiej *nauki społecznej* oraz *polityki społecznej*;

— konieczność znalezienia punktów stycznych z innymi wyznaniem chrześcijańskimi — *dysydentami* oraz *dyzunitami*. Przede wszystkim miano doprowadzić do połączenia kościołów wschodnich z katolickim;

— konieczność nowego uregulowania wzajemnych stosunków między Kościołem katolickim a poszczególnymi państwami;

— konieczność wzmocnienia *siły wewnętrznej* katolicyzmu.

Na kanwie tych kwestii dopiero uwypukla się dramaturgia *uroczystości gietrzwałdzkich*, które w niewielkim, ale modelowym wymiarze przedstawiają wszystkie te wielkie kwestie współczesnego katolicyzmu. Dlatego władze pruskie przyjęły sanktuarium gietrzwałdzkie za „świadomie i precyzyjnie zorganizowany instrument walki Kościoła katolickiego z państwem, z jego omnipotencyjnymi zakusami. Co więcej same uroczystości gietrzwałdzkie posiadają więcej charakter *polityczny* niż religijny. Z zagadnień politycznych naturalnie na czoło wysuwa się kwestia polska. Wyrazem tego jest fakt publikowania przez księdza Weichsela odezwy do Wielkopolan o pomocy w upiększaniu kościoła w Gietrzwałdzie oraz wysuwane przez niego hasło wywoławcze — kościół w Gietrzwałdzie powstał z ofiar ludności polskiej oraz powstał dla niej”<sup>52</sup>. Tego rodzaju enuncjacje skłoniły naczelnego prezesa prowincji prusko-wschodniej Schlieckmanna do szczegółowego zapoznania się z problematyką gietrzwałdzką. Podstawowe informacje dostarczył prezes rejencji (wojewoda) królewieckiej Studt, który wyjaśniał, że „od czasu objęcia przez siebie stanowiska wojewody uznał, za najważniejsze swe zadanie stałą obserwację narodowo-polskiej agitacji oraz katolickiej aktywizacji w tej części Warmii, którą zamieszkuje ludność polska. Wszystkie informacje landratów (starostów) wskazywały jednoznacznie na to, że na zewnątrz nie ujawnia się akcja polska na samej Warmii i że ludność warmińska w tej polskiej agitacji nie bierze bezpośredniego udziału. Sprawa więc była ukrytą. Dopiero sierpniowa akcja petycyjna z 1885 roku związana z polskimi wiecami ludowymi w Barczewie i Olsztynie wskazała na tajne nici polskiego działania, w którym najbardziej podejrzanym był ksiądz Walenty Barczewski, poprzed-

<sup>52</sup> APO IV—539 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 16 XII 1885 r.

nio urzędujący w Butrynach w powiecie olsztyńskim, a obecnie (od 1885 roku — uwaga T. G.) w Biskupcu w powiecie reszelskim<sup>53</sup>.

Policja pruska sprawę „polskiego nachylenia” *uroczystości gietrzwałdzkich* wiązała również z postacią Jana Liszewskiego oraz z erygowaniem *Gazety Olsztyńskiej*. Szczególnie zaś interesowały się władze pruskie ustosunkowaniem się duchowieństwa warmińskiego oraz działaczy katolickich do wydarzeń gietrzwałdzkich<sup>54</sup>. Organ niemieckich katolików *Erländische Zeitung* uważał, iż założenie *Gazety Olsztyńskiej* nie będzie miało dla polskiego ruchu narodowego większego znaczenia, gdyż Warmia nie jest jeszcze przygotowanym odpowiednio obszarem dla tego rodzaju politycznego ruchu polskiego, jaki reprezentuje *Gazeta Olsztyńska*. Odmiennego natomiast poglądu był naczelny prezes prowincji pruskiej, który stwierdzał, że erygowanie *Gazety* jest świadectwem dalszego postępu w narodowo-polskiej propagandzie na Warmii, zaś adnotacja *Erländische Zeitung* — raczej negligująca ten fakt w życiu Warmii — wywołała zaniepokojenie władz państwowych Prus Wschodnich, widząc w niej raczej brak zrozumienia istniejącego „niebezpieczeństwa polskiego”, a nawet podejrzewano świadome tuszowanie powagi tego wydarzenia. Dlatego jeszcze w kwietniu 1886 roku naczelny prezes Schlieckmann udał się do Fromborka oraz podjął rozmowy z biskupem A. Thielem na ten temat. Wskazywał na niedopuszczalne lekceważenie przez katolików niemieckich z ośrodka braniewskiego działalności Jana Liszew-

<sup>53</sup> APO IV—539 informacja rejencji królewieckiej z dnia 15 XII 1885 r. Była to pierwsza próba zorganizowania na Warmii oporu przeciwko zarządzeniu naczelnego prezesa Prus Zachodnich i Wschodnich z dnia 24 VII 1873 r., które ustalało, że: a. językiem wykładowym we wszystkich przedmiotach nauki szkolnej jest język niemiecki; b. naukę religii udzielać można było dzieciom polskim w języku ojczystym tylko na poziomie I-go stopnia nauczania (w klasach 1—3), natomiast na II i III-cim stopniu nauczania (w klasach od 3—7) nauka religii miała być prowadzona wyłącznie w języku niemieckim. (Por. J. Buzek: Historia polityki narodowościowej rządu pruskiego wobec Polaków, Lwów 1909, s. 159).

<sup>54</sup> APO IV—539 pismo landrata olsztyńskiego z dnia 28 IV 1886 r. Warto w tym miejscu podać parę szczegółów do życiorysu Jana Liszewskiego, szczególnie podkreślanych przez władze pruskie, a w pewnym sensie tłumaczące stosunkowo ostrożne i „skąpe” angażowanie się Liszewskiego w *uroczystościach gietrzwałdzkich*, a nawet niedocenianie przez niego pielgrzymek polskich do Gietrzwałdu wychodzących z Królestwa Polskiego. Zdaniem władz pruskich pewna obojętność *Gazety Olsztyńskiej* wobec *uroczystości gietrzwałdzkich* była o tyle dziwną, że Liszewski był wychowankiem księdza Grzymały. Organizator *Gazety Olsztyńskiej* urodził się w 1852 roku w Klebarku Wielkim z ojca-kowala z zawodu. Do gimnazjum uczęszczał w Barczewie i Reszlu. Jednakże matury nie osiągnął, gdyż w międzyczasie jego opiekun, ks. Grzymała, zmarł. Zgłosił się więc Liszewski jako ochotnik do wojska i w okresie od 1 X 1874 do 1 X 1875 r. służył — jako tzw. jednoroczny — w 8 kompanii 61 pułku piechoty. Potem kilka lat przebywał w Królestwie Polskim jako nauczyciel domowy. 16 IV 1880 r. za zgodą rejencji królewieckiej został drugim nauczycielem w Raszągu. Był dobrym nauczycielem, ale pruskie władze szkolne inwigilowały go, jako podejrzanego o sprzyjanie ruchowi polskiemu (punktem zaczepienia inwigilacji były jego „Swaty Warmińskie”). Latem 1885 r. — po spięciu z władzami szkolnymi w sprawie stosowania kar cielesnych w wychowaniu szkolnym — zwolnił się ze szkolnictwa i oficjalnie już włączył się do polskiego ruchu politycznego. Na naukę zawodu drukarza poszedł do Poznania (do wydawnictwa Leitgebera). Prowadzić zaczął wielką agitację polską i uzyskał znaczne wpływy w ruchu polskim (APO IV—539 pismo landrata olsztyńskiego z dnia 12 V 1886 r.). Zorganizował wydawnictwo *Gazety Olsztyńskiej*. Samą *Gazetą Olsztyńską* nie długo jednak kierował. Zaczął przeżywać znaczne trudności osobiste i rodzinne; zaczął nadużywać alkoholu. W połowie więc 1891 roku na polecenie ośrodka poznańskiego *Gazetę Olsztyńską* przejął Seweryn Pieniężny, który był zięciem Liszewskiego, mężem Joanny Liszewskiej.



skiego oraz rozwoju sprawy gietrzwałdzkiej; żądał więc zmiany stanowiska braniewskiego *Centrum* oraz wymagał zdecydowanych w tym zakresie kroków ze strony *Ermländische Zeitung*, podjęcia otwartej walki z polskim ruchem narodowym, której rezultatem winno być zlikwidowanie *Gazety Olsztyńskiej* oraz przytłumienie *uroczystości gietrzwałdzkich*, wykorzystywanych przez J. Liszewskiego et consortes do rozwoju ruchu polskiego, wysuwając hasło pielgrzymek — jeśli niebiosa poważają język polski, to tym samym winno tak być i na ziemi”<sup>55</sup>.

Rozmowy Schlieckmanna z biskupem Thielem nie przyniosły dla władz wschodniopruskich spodziewanych rezultatów. Wprawdzie kanonik Borowski oraz rektor Liceum *Hosianum* Killing oficjalnie poparli stanowisko naczelnego prezesa Prus Wschodnich, niemniej uważali, że *Gazeta Olsztyńska* bez pomocy z zewnątrz nie będzie w stanie się utrzymać i wobec tego najlepszą taktyką jest jej lekceważenie. Biskup Thiel wprawdzie przyobiecwał, że postara się o to, by duchowni diecezji nie brali udziału w działalności *Gazety Olsztyńskiej*, ale na walkę z nową gazetą polską oraz z polskim ruchem narodowym na Warmii nie zdecydował się; biskup wstrzymał się od podjęcia walki nawet po ataku Jana Liszewskiego w *Gazecie Olsztyńskiej* na nowo mianowanego arcybiskupa gnieźnieńskiego (Juliusza Dindera), zarzucając mu tendencje germanizatorskie; atak Liszewskiego przyjęto jako nietakt słabo politycznie wyrobionego działacza polskiego. Inaczej zupełnie zareagował na wystąpienie J. Liszewskiego minister Gossler, by podjąć ostrzejsze represje wobec polskiego ruchu narodowego. 18 maja 1886 roku zarządził ostrzejszy kurs antypolski, twierdząc, że „ugruntowywanie się od lat polskiego ruchu w południowej części Warmii ma na celu przygotowanie polskiego uderzenia na Mazury. Zwracałem od 1883 roku na ten proces uwagę w Sejmie; jest to proces, który posiada już znaczne niebezpieczeństwa p o l i t y c z n e oraz k o ś c i e l n e. Ubiegłoroczna akcja Ignacego Danielewskiego (chodzi o akcję petycyjną z 1885 roku — uwaga T. G.) wiąże się niewątpliwie z obecnym erygowaniem *Gazety Olsztyńskiej* oraz z Janem Liszewskim. Należy więc zwalczać wszelkie i bezpośrednie jak i pośrednie akcje popierające to wydawnictwo prasowe. Prezydent Konsystorza Ewangelickiego baron von Dornberg ma przeciwstawiać się wszelkim objawom ruchu polskiego, przede wszystkim w Kościele ewangelickim przeszkodzić dążeniom polskim oraz wypośrodkować ich powiązania z dążeniami zmierzającymi do utrzymania mowy polskiej. Chodzi nawet o te koła kościelne, które popierając starania o utrzymanie mowy polskiej, nie zdają sobie sprawy z powiązań tej sprawy z ogólnymi dążeniami polskiego ruchu narodowego. Ostrzegam, że jeśli znajdą się duchowni, którzy będą popierali akcję polską, muszą się oni liczyć z wszystkimi konsekwencjami represji, stojącymi do dyspozycji rządu”<sup>56</sup>.

Sprawa polska stała się więc bezpośrednią przyczyną włączenia Kościoła ewangelickiego do walki kulturowej i to po stronie rządu, chociaż nie wszystkim duchownym ewangelickim taki rozwój sytuacji odpowiadał. Rząd pruski jednak zdawał sobie sprawę z tego, że najważniejszą rolę w obu kwestiach — walki kulturowej i kwestii polskiej — odgrywał Kościół katolicki. Znaczenie społeczne duchowieństwa katolickiego właśnie w kwestii polskiej uwydatniło się ze szczególną wyrazistością dnia 13 maja 1886 roku na posiedzeniu

<sup>55</sup> *Gazeta Olsztyńska* nr 1 z dnia 16 IV 1886 r. oraz APO IV—539 pismo ministra oświaty Gosslera z dnia 18 IV 1886 r.

<sup>56</sup> APO IV—539 pismo ministra Gosslera z dnia 18 V 1886 r.

Komisji Oświatowej Sejmu Pruskiego, zajmującej się petycją warmińską z 1885 roku w sprawie nauczania religii w języku polskim. Wskazywano bowiem na dwutorową politykę partii katolickiej *Centrum* w kwestii polskiej. „Otóż władze pruskie przyjęły za dobrą monetę oświadczenie kanonika Borowskiego, członka braniewskiego *Centrum*, który oświadczył, że duchowieństwo diecezji warmińskiej, jak i Kuria Biskupia popiera stanowisko rządu w kwestii polskiej; Komisja Oświatowa postanowiła więc przejść do porządku dziennego i nie podejmować sprawy petycji warmińskiej oraz ewentualnie wycofać ją z programu obrad Sejmu. Tymczasem sędzia Spahn z Malborka, również członek *Centrum* braniewskiego oraz diecezjanin warmiński zgłosił swój sprzeciw wobec wniosku Komisji Oświatowej i oświadczył, że on i jego partia przeciwstawiają się przejściu do porządku dziennego nad petycją warmińską; wiadomości bowiem dochodzące z Warmii wskazują na to, że duchowieństwo warmińskie popiera petycję i *Centrum* musi to stanowisko duchowieństwa, jak i ludności polskiej uwzględnić. W tej sytuacji rząd pruski musi oświadczenie o lojalności duchowieństwa warmińskiego poddać krytyce. Wyjaśnić to dwojake stanowisko przedstawicieli *Centrum* można tylko tym (zdaniem ministra Gosslera — uwaga T. G.), że w momencie głosowania nad polityczno-kościelnymi rozwiązaniami wysuwanymi przez rząd pruski, *Centrum* zamierza wykorzystać niezadowolone Polaków, poprzez akcję polską i właśnie rządowi na tym polu przysparzać jak najwięcej kłopotów. *Centrum* prawdopodobnie wywiera w tym kierunku naciski na Kurie Fromborską, by i ona poparła ruch polski. Ten punkt widzenia należy dlatego brać pod uwagę przy rozważaniu motywów erygowania *Gazety Olsztyńskiej* oraz dalszego działania polskiego”<sup>57</sup>. Zbieżny zaś rozwój *uroczystości gietrzwałdzkich* raczej potwierdzał diagnozę polityczną rządu pruskiego wobec stanowiska braniewskiego ośrodka politycznego katolików w Braniewie.

Władze pruskie dalszy przebieg *walki kulturowej*, jej wygasanie i nowe polityczno-kościelne rozwiązania pilnie śledziły na tle wzajemnego ustosunkowywania się *Gazety Olsztyńskiej* oraz *Ermländische Zeitung*. Pruskie władze królewieckie uznały, że najbardziej niebezpiecznym dla administracji państwowej jest *s o j u s z* polonizmu z katolicyzmem, uzewnętrzniający się przede wszystkim w *uroczystościach gietrzwałdzkich*. Dlatego musimy pilnie rejestrować wszelkie nieprzychylnie wydarzenia w stosunkach między *Gazetą Olsztyńską* a *Ermländische Zeitung*; wszystkie spięcia między tymi czasopismami mogą sojusz polsko-katolicki osłabić. Dlatego też władze pruskie z zadowoleniem przyjmowały wszelkie spory między tymi gazetami, spory które w latach 1890—1891 nawet groziły rozpoczęciem otwartej walki, „gdyż *Gazeta Olsztyńska* nie tylko spiera się z organem katolickim w Braniewie, z *Ermländische Zeitung*, lecz również zajmuje bardzo ostre, a nawet wrogie stanowisko wobec katolickich władz kościelnych”<sup>58</sup>. Władze pruskie najlepiej widziałyby całkowite zerwanie „sojuszu katolicko-polskiego” jako wstęp do choćby przytłumienia ruchu polskiego. Naczelny prezes Prus Wschodnich Schlieckmann podsumowywał sprawę następująco — „jestem przekonany, że w najbliższym czasie w Prusach Wschodnich *Gazeta Olsztyńska* nie osiągnie większego znaczenia, a i polski polityczny ruch narodowy nie uzyska większych rezultatów działania, jeśli tylko duchowieństwo warmińskie oraz

<sup>57</sup> APO IV—539 pismo ministra Gosslera do naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 18 V 1886 r.

<sup>58</sup> APO IV—537 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 25 II 1891 r.

sam biskup warmiński nie dadzą swego poparcia. Największą w tej chwili napawają mnie troską wydarzenia związane z uroczystościami gietrzwałdzkimi, gdyż właśnie one są płaszczyzną, na której tarcia narodowościowe oraz taktyczno-polityczne między polskim ruchem politycznym a władzami Kościoła katolickiego prawie znikają”<sup>59</sup>.

Tego rodzaju rozwój *uroczystości gietrzwałdzkich* zdecydowanie nie odpowiadał celom politycznym władz pruskich. Co więcej coraz większa masowość pielgrzymek do Gietrzwałdu służyła nowym i dalekosiędnym celom polskiego ruchu politycznego, a mianowicie „demokracji polskiego społeczeństwa oraz rozwoju polskiego ruchu demokratycznego. W czasie pielgrzymek, ich przede wszystkim masowość, tę demokratyzację najpełniej realizowano. Gietrzwałd pokazuje to nowe stadium rozwojowe polskiego ruchu narodowego i politycznego, a coraz szersze uczestnictwo pątników z powiatu lubawskiego i brodnickiego, po spaleniu się sanktuarium maryjnego w Łąkach koło Nowego Miasta Lubawskiego; w uroczystościach gietrzwałdzkich w pełni ujawnia się mechanizm sterowania polskiego w pielgrzymkach do Gietrzwałdu. Co więcej pieśń ku czci Matki Boskiej Łąkowej staje się pieśnią prawie wszystkich pielgrzymów zdążających do Gietrzwałdu; tym sposobem buduje się tradycje polskie dla sanktuarium Gietrzwałdu. Podobnie sprawa przedstawia się z pieśnią ku czci Matki Boskiej Świętoliipskiej. Gietrzwałd powoli przejmuje cele polskiego ośrodka religijnego i politycznego w Łąkach, działającego już w XV wieku oraz cele polskiego ośrodka w Świętej Lipce, działającego już od końca XVII wieku”<sup>60</sup>.

Nie oglądając się na działania polityczne, które miały władzom pruskim przynieść rezultaty w dalekiej przyszłości, naczelny prezes Prus Wschodnich polecił policji pruskiej przeprowadzanie na bieżąco doraźnych akcji, a administracji szkolnej nasilić akcję germanizacyjną. Wszystkie władze pruskie miały śledzić wszelkie zmiany zachodzące w nastawieniu duchowieństwa warmińskiego do kwestii polskiej oraz odnotowywać jakiegokolwiek usiłowanie polskiego ruchu, zmierzające do przeniesienia akcji polskiej z Warmii na Mazury. Chodziło przede wszystkim o „specjalnie zagrożone przez ruch pol-

<sup>59</sup> APO VIII/7—728 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 30 X 1893 r. Diagnozę tego rodzaju władze pruskie opierały na zestawieniu liczby pątników z polskiej (powiaty olsztyński i reszelski) oraz niemieckiej (powiaty lidzbarski i braniewski) Warmii w pielgrzymkach gietrzwałdzkich w dniach 3 maja, które w obrazie urzędowym przedstawiają się następująco:

powiat	rok			
	1891	1892	1893	1894
olsztyński	15 000	16 500	17 800	18 600
reszelski	10 800	12 500	11 700	12 400
lidzbarski	9 200	9 500	10 000	10 000
braniewski	4 800	6 000	5 500	6 000
suma	39 800	43 500	45 500	47 000

<sup>60</sup> APO IV—539 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 29 V 1886 r. oraz APO VIII/7—157 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 14 IV 1885 r. Ciekawym jest stwierdzenie, iż pielgrzymki do obrazu Matki Boskiej Łąkowskiej (najpierw do Łąk Bratniańskich, a potem do Nowego Miasta Lubawskiego) odbywały się stale, a objawienia gietrzwałdzkie tylko zmniejszyły ilość pątników z Warmii i Mazur. Wydaje się więc pilną potrzebą — postulatem badawczym — rozpoznanie „geografii pielgrzymek łąkowskich”.

ski powiaty ostródzki i nidzicki, na obszarze których działał ks. dr Antoni Wolszlegier, przez pewien czas proboszcz parafii w Dąbrównie oraz dr Teofil Rzepnikowski kierujący polskim Bankiem Ludowym w Lubawie i prowadzącym polskie osadnictwo w tych zagrożonych powiatach. Przy obserwacji polskiego ruchu politycznego musimy brać pod uwagę jego trzy podstawowe elementy:

— rozprzestrzenianie się wpływów *Gazety Olsztyńskiej* mimo jej bardzo małego nakładu oraz stwierdzonego faktu większego rozpowszechniania się jej w Prusach Zachodnich niż w Prusach Wschodnich. Niemniej stwierdza się, że *Gazeta Olsztyńska* jest ważnym źródłem szerzącej się polskiej propagandy ustnej (szeptanej);

— udział katolików mazurskich, a nawet ewangelickich Mazurów w pielgrzymkach do Świętej Lipki oraz w uroczystościach gietrzwałdzkich. Szczególną uwagę należy zwrócić na katolickie parafie (diasporowe) na Mazurach. Należy przy tym wypośredkować hasła wiódące dla poszczególnych pielgrzymek tak w aspekcie religijnym, jak i w aspekcie społecznym i politycznym (przede wszystkim polskim). Pielgrzymki do Gietrzwałdu na przykład posiadają szczególną rolę, gdyż społecznie mają być instrumentem warmińskiej o d n o w y m o r a l n e j; w tym zakresie odgrywają one w życiu diecezji warmińskiej szczególną rolę;

— polskie sterowanie pielgrzymkami do Gietrzwałdu, jako wyraz określonych tendencji i kierunków działania polskiego oraz w pewnym sensie i działania kościelnego. Ilustracją takiego właśnie sterowania pielgrzymkami są pielgrzymki z Ziemi Lubawskiej, kierujące się od 1881 roku masowo do Gietrzwałdu i to mimo, iż Lubawszczyzna wraz z powiatami ostródzkim i nidzickim należą do diecezji chełmińskiej<sup>61</sup>.

Istotnie ogólne zestawienie liczbowe pątników (dzieci, młodzieży i dorosłych) zmierzających z Lubawszczyzny do Gietrzwałdu z lat po 1874 roku potwierdzają opinię władz pruskich. Przytoczy się dla ilustracji najpełniejsze dane, dotyczące pielgrzymek majowych (Matki Boskiej Królowej Korony Polskiej) do Gietrzwałdu z dwóch powiatów:

Powiat	1874	1875	1876	1877	1878	1879	1880
Lubawski	340	280	370	390	280	310	330
Brodnicki	70	110	190	160	210	310	260
suma	410	390	560	550	490	620	590

<sup>61</sup> APO IV—539 pismo prezesa rejencji gabińskiej z dnia 29 V 1886 r. oraz ZStAM Rep. 77 Tit. 146 Nr 62 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 28 I 1886 r. Ujęcie socjologiczne pielgrzymek gietrzwałdzkich stosowane przez władze pruskie w oparciu o dziewiętnastowieczne metody wymaga niewątpliwie zweryfikowania przy pomocy nowoczesnych ujęć i narzędzi socjologicznych. Niemniej trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że władze pruskie interesowały się przede wszystkim charakterem politycznym i społecznym pielgrzymek, a nie ich charakterem sakralnym. W obu bowiem ujęciach punkt ciężkości spojrzenia jest różny tak na genezę pielgrzymek wotywnych (tosier) oraz pielgrzymek „odwiedzających” miejsce cudowne, jak i na liczebność, zasięg terytorialny oraz skład społeczny pątników, odbywanie pielgrzymek, motywację udziału i na zmiany w praktyce pielgrzymek w poszczególnych okresach; również ważną jest sprawa — z obu punktów widzenia: religijnego i społecznego — ustalenia świąt, podczas których występowało największe nasilenie pielgrzymek.

Powiat	1881	1882	1883	1884	1885	1886	1887
Lubawski	570	790	940	990	970	1110	990
Brodnicki	390	510	680	890	820	910	850
suma	960	1300	1620	1880	1790	2020	1840

Nieznaczny wzrost liczby pątników w 1876 roku władze pruskie wiązały z likwidacją klasztoru franciszkanów w Łąkach, przeprowadzoną przez władze państwowe. Znaczny natomiast wzrost pątników z powiatu lubawskiego i brodnickiego po 1881 roku nastąpił po spaleniu się kościoła w Łąkach oraz przeniesieniu cudownego obrazu Matki Boskiej Łąkowskiej do Nowego Miasta Lubawskiego, do kościoła pod wezwaniem św. Tomasza. Intensyfikacja ruchu pielgrzymkowego nastąpiła po uruchomieniu linii kolejowej z Hawy przez Nowe Miasto do Brodnicy.

Analiza ruchu pątniczego przez niemieckich urzędników wymaga dodatkowego wyjaśnienia. Urzędnicy ci w zdecydowanej większości wyznania ewangelickiego nie rozumieli tego rodzaju objawów religijności i pielgrzymki określali jako „objaw prymitywizmu społeczności katolickiej”<sup>62</sup>. W całym więc ruchu pątniczym widzieli elementy akcji politycznej. Typowym przykładem takiego rozumienia pielgrzymek jest ich interpretacja pieśni pielgrzymów z Lubawszczyzny — *Pieśń o Najświętszej Pannie Maryi Łąkowskiej*. Uznano, iż śpiewanie tej pieśni przez pątników gietrzwałdzkich „jest typowym przeffancowaniem tradycji religijnej z Prus Królewskich na obszar współczesnych Prus Wschodnich”. Inwokację tej pieśni uznano za wyraz tęsknot polskiego społeczeństwa za wolnym państwem polskim, które byłoby w stanie obronić Polaków rugowanych z ziemi ojczyściej (chodzi o „rugi pruskie” z 1885 roku). Dalsze zwrotki pieśni o Matce Łąkowskiej to nic innego jak rozwinięcie śpiewanej przez pątników pieśni *Boże coś Polskę* z jej wezwaniem — „Ojczyzny wolność racz nam wrócić Panje”. Pieśń sanktuarium łąkowskiego brzmi następująco:

Bądź wslawiona, pozdrowiona,  
Tu w Koronie,  
Ku obronie.  
Najpewniejsza, najjaśniejsza  
Monarchini.

Tryumf w raj, pruskim kraju,  
W Łąkach róża  
Matko Boża,  
Zawitała, znać się dała  
Królująca.

<sup>62</sup> APO X/1—A/155 pismo prezesa rejencji kwidzyńskiej z dnia 17 VI 1907 r. oraz ZStAM Rep. 77 Tit. 1176 Nr 2a Bd. V pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 28 I 1886 r.

O Panienko, cna Jutrzenko,  
Gwiazdo morza,  
Światło morza,  
Grzechów mocy, niech z pomocy Twej,  
Ustąpią.

Obraz jawny, cudo sławny,  
Za dawnego,  
Krzyżackiego,  
Brata Jana, zamku pana,  
Tu zjawiony.

Gościom rada, wszystkim włada,  
Ta przezorna, Cudotworna.  
W tej nizinie, w tej równinie  
Gospodyni.

Nikt jako ona, przystrojona,  
Księżyc stopy  
Już w te tropy.  
Słońce w koło, gwiazdy czoło,  
okrywają.

O Królowo, w Łąkach nowa,  
Gdzie w honorze,  
Skarbów zbiorze,  
Złote koło święte czoło  
Uwieńczyło.

Ciebie Pani, my poddani,  
Wielbim,  
Czczymy i prosim.  
Błagaj Boga niech zła trwoga  
Precz ustąpi.

O Marya, wiek nasz mija,  
Śmierć się zbliża  
Przybądź chyża  
We dnie, w nocy, ku pomocy  
Grzesznikowi.

Nie oceniając słuszności podejścia władz pruskich do kryteriów żywotności polskiego katolicyzmu, stwierdzić trzeba, że trzy wypośredkowane elementy (*Gazeta Olsztyńska*, udział Mazurów w pielgrzymkach gietrzwałdzkich oraz włączenie Lubawszczyzny w krąg promieniowania Gietrzwałdu) były charakterystycznymi sondami, stosowanymi przez niemieckie ośrodki dla oceniania rozwoju nie tylko sprawy polskiej, lecz również rozwoju polskiego katolicyzmu stały się nowe rozwiązania polityczno-kościelne przedstawione przez rząd pruski, a które miały zapoczątkować wygaszanie *walki kulturowej*. Znamiennym — stwierdzał polski ośrodek polityczny w Olsztynie

— wydarzeniem jest wydana w sprawie nowej polityki wyznaniowej ustawa, która wyłączyła ze swego zasięgu działania obszar arcybiskupstwa gnieźnieńskiego (diecezję poznańską, gnieźnieńską i chełmińską). Tym sposobem jądro obszaru Polski zostało wyłączone z nowej polityki wyznaniowej państwa. Księża tych diecezji nie mogą w dalszym ciągu przewodniczyć nawet radzie parafialnej. Należy wyrazić zdziwienie, że papież dopuścił do zastosowania tego wyjątku. *Ermländische Zeitung* uznała takie sformułowanie za akatoliczkie i za dowód, że *Gazeta Olsztyńska* uprawiała politykę sił działających poza Warmią<sup>63</sup>. Ciekawą w tej mierze ilustracją poglądów na łączność — sojusz katolicyzmu z polonizmem, na nierozzerwalną więź Gietrzwałdu z walką Kościoła katolickiego z państwem pruskim jest ocena pierwszych numerów *Gazety Olsztyńskiej*, jaką zamieściła *Ermländische Zeitung* oraz stanowisko władz pruskich do tejże właśnie oceny. Władze pruskie bowiem uznały deklarację katolickiego ośrodka braniewskiego za niewystarczającą dla interesów państwowych, co więcej uznano za nie do przyjęcia stanowiska określające, iż „*Ermländische Zeitung* nie zamierza, jak to utrzymuje *Gazeta Olsztyńska*, uśmiercić polski organ prasowy ruchu polskiego w Olsztynie, a to z tego prostego powodu, że władze pruskie toczą walkę z ruchem polskim na Warmii od dawna i to wystarczająco zbyt długo, by braniewski ośrodek katolickiego *Centrum* miał się obecnie do walki włączać; jest to walka bezsensowna. Nasza gazeta i jej oblicze zależne jest tylko od katolickich zasad, a nasz stosunek do *Gazety Olsztyńskiej* określany jest tylko zasadniczym celem, którym jest zachowanie s p o k o j u w diecezji warmińskiej”<sup>64</sup>.

### 1. Polski ruch katolicki a Gietrzwałd

Władze pruskie uznały, iż mimo wygasania *walki kulturowej*, działacze polscy starali się stale jeszcze wykorzystywać dla swych celów zachodzące spięcia między Kościołem katolickim a państwem. Co więcej dla celów polskiego ruchu narodowego zamierzali spożytkować rozwijający się, a w czasie okresu bismarkowskiego okrzepty, katolicki ruch świecki. „Okazuje się, że uroczystości gietrzwałdzkie stały się hasłem wywoławczym nie tylko dla akcji polskiej na Warmii, lecz dla całego polskiego ruchu katolickiego. Inspiratorem tego rodzaju przekształcenia lub iunctim tych uroczystości jest ks. Antoni Wolszlegier. Co więcej starano się organizujący się coraz wyraźniej ruch maryjny związać z ruchem polskim. Sięga się np. po tradycje związane z Niepokalanym Poczęciem Maryi, które silnie rozwinięte były w południowej Warmii już w pierwszej połowie XIX wieku, przed ogłoszeniem dogmatu Niepokalanego Poczęcia przez papieża Piusa IX 8 grudnia 1854 roku. Ilustracją tego kultu Niepokalanego Poczęcia była śpiewana w Gietrzwałdzie i przez wielu pielgrzymów zdążających do tego sanktuarium pieśń z 1835 roku o Najświętszej Maryjej Pannie:

<sup>63</sup> APO IV—540 informacja prezesa Prezydium Policji w Poznaniu z dnia 27 IV 1887 r.

<sup>64</sup> APO IV—539 informacja prasowa prezesa rejencji gabińskiej z dnia 29 V 1886 r. O roli i funkcjonowaniu pieśni maryjnych w pielgrzymkach, zob. s. I. J. Krause: *Pieśni maryjne...*, s. 405, która wskazuje, iż losiery do Gietrzwałdu wyruszały zawsze z pieśnią *Serdeczna Matko*, w pobliżu wioski śpiewano *Szczęśliwaś Polsko złączona z Warmią*, a w samym Gietrzwałdzie pieśń *Już to po zachodzie słońca*. Dane władz pruskich podają znacznie bogatszy zestaw pieśni śpiewanych przez pątników, różne w różnych okresach czasu, w zależności od motywacji poszczególnych pielgrzymek. Sprawa wymaga dalszego opracowania i to z podaniem nie tylko treści pieśni, ale i ich melodii.

Ciebie Maryjo, matką dziś chwalimy,  
Ciebie i Panną wraz być wyznajemy.  
Oblubienicą Ojca Wiecznego  
Jesteś nazwana, od świata wszego.

Tobie Anieli i Archaniołowie,  
Cherubinowie i Serafinowie  
O święta, święta, święta śpiewają,  
A jako Matki Boskiej słuchają.

Apostołowie Ciebie wychwalają  
I Matką Stwórcy zawsze wysławiają.  
Tyś męczenników chwały przyczyna,  
Że jesteś Matką Boskiego Syna.

Wszystkich wyznawców, świętych jest wyznanie,  
Że w Tobie Trójcy Świętej pomieszkanie.  
Panienki święte także wyznają,  
Że z Ciebie przykład czystości mają.

Tego rodzaju pieśni są wyrazem nie tylko religijności, ale również kształtowania się określonej moralności oraz światopoglądu<sup>65</sup>.

Rozwój ośrodka w Gietrzwałdzie jest więc małą ilustracją rozpoczynającego się „nowoczesnego katolicyzmu”, którego podstawami były następujące wydarzenia w życiu Kościoła, jak: Trydent, Vaticanum, dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP oraz antymodernizm. Trydent jest przeciwstawieniem się reformacji, opierającej się wyłącznie na Piśmie Świętym, a katolicyzmowi uznaniu równorzędności tradycji ustnej z Pismem Świętym przyznaje się rolę podstawowej zasady wiary (*pari pietatis affectu ac reverentia*). Dogmat z 8 grudnia 1854 roku uznano za kamień milowy w historii walki z liberalizmem; *Syllabus errorum* z 8 grudnia 1864 roku wykaz 80 błędów współczesności z panteizmem, naturalizmem, racjonalizmem, indyferentyzmem, rewolucjonizmem, omnipotencyjności państwa, monopolem państwowym w szkolnictwie na czele. Dogmat o nieomyślności papieża ma być wyjściem z chaosu relatywizmu, sceptycyzmu i nihilizmu. Na bezpośredni użytek ruchu polskiego w Prusach Wschodnich stale podkreślano fakt, iż papież Klemens XI protestował przeciwko ogłoszeniu Prus królestwem, ponieważ: po pierwsze, Prusy są obszarem zakonnym i nie uznano sekularyzacji domu królewieckiego z 1525 roku; po drugie, niekatolicki książę nie ma uprawnień przyznawania mu nowych tytułów. Takie określenie jest podstawą zachwiania starej zasady rządzenia, opartej na „zasadzie wierności ołtarzowi i tronowi. Taka analiza współczesności dokonana przez środowisko katolickie zmuszała do pełnego zorganizowania się politycznego polskiej społeczności katolickiej, tym bardziej, że niemiecka społeczność katolicka już się zorganizowała. Zewnętrzny wyrazem tych usiłowań społeczności polskiej i ugruntowania „sojuszu katolicyzmu i polonizmu” miała być „instytucja

<sup>65</sup> ZStAM. Rep. 77 Tit. 1176 Nr 2a BD. VI pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 5 II 1888 r.



wieców ludowych na kształt sejmów katolickich, organizowanych zresztą w całych Niemczech przez niemiecką społeczność katolicką. Na przełomie XIX/XX wieku przeprowadzono u społeczności polskiej próbę zorganizowania ściśle określonej nadrzędnej organizacji dla wieców ludowych i to w postaci Polskiego Towarzystwa Wiecowego<sup>66</sup>. Towarzystwo Wiecowe miało być odpowiednikiem niemieckich *Katholikentagen*.

Władze pruskie łączyły więc stale polskie wiece ludowe z *uroczystościami gietrzwałdzkimi*, szerzej z wszystkimi sanktuariami maryjnymi na ziemiach polskich zaboru pruskiego. Cały więc wysiłek działania politycznego skupiły na rozerwanie łączności między polskimi wiecami ludowymi a katolickim ruchem społecznym. W tym celu podczas jednej z pielgrzymek do Gietrzwałdu władze pruskie rozrzuciły ulotkę w języku polskim, wyjaśniającą stanowisko władz niemieckich wobec kwestii polskiej oraz kwestii wyznaniowej. Motywem przewodnim wyjaśnień niemieckich było stwierdzenie, iż „walka o język polski w nauczaniu religii jest tylko wymysłem polskich agitatorów, chcących wykorzystać sprawy językowe i religijne dla podsycańia opozycji polskiej wobec rządu pruskiego<sup>67</sup>. Starano się równocześnie wyjaśnić masom polskim, że polski ruch narodowy jest produktem wąskiej grupy działaczy polskich, gdy tymczasem rząd pruski przyniósł chłopu polskiemu wyzwolenie spod władzy szlachica. Podkreślić jednak trzeba, iż landraci (starostwie) powiatów warmińskich stale wyjaśniali władzom królewieckim i berlińskim, iż ten argument społeczny nie trafia do umysłowości chłopu warmińskiego, z uwagi właśnie na dawną i prawie naturalną strukturę społeczną Warmii, w której przez cały okres rządów polskich na Warmii (do 1772 roku) wiodącą rolę spełniało właśnie chłopstwo i w porównaniu z sytuacją prawną i społeczną chłopstwa warmińskiego sytuacja chłopstwa pruskiego była znacznie gorsza. Władze berlińskie — szczególnie minister Gossler — zwracały więc naczelnemu prezesowi Prus Wschodnich uwagę na „warmińskie masy chłopskie, które wykazują szczególną aktywność właśnie wśród ludności polskiej w Gietrzwałdzie i dalszej okolicy, sięgają nawet do powiatu ostródzkiego i nidzickiego<sup>68</sup>”.

Uzewnętrznieniem działalności Polskiego Towarzystwa Wiecowego, jako polskiego ruchu katolickiego wśród chłopstwa polskiego, zdaniem władz pruskich, był zorganizowany 15 listopada 1887 roku wielki wiec ludowy w Poznaniu w sprawie nauczania języka polskiego w szkołach oraz nauczania religii w języku polskim. Między innymi w wiecu tym brali udział przedstawiciele polskiej ludności na Warmii oraz delegaci polscy ze Śląska. „Wiec poznański jest wielkim protestem w obronie języka polskiego i manifestacją jedności narodu polskiego — jak to określił ks. A. Wolszlegier — wszystkich stanów i zawodów społeczności polskiej od najwyższego do najniższego. Najliczniej reprezentowani byli chłopci, gdyż odczuwają, że nowe zarządzenie (z dnia 6 października 1887 roku — uwaga T. G.) ich będzie przede wszystkim dotyczyło. Tłumy ciągnęły z dworca na wiec, idąc z pieśniami religijnymi i narodowymi na ustach. Wiec poprzedziło nabożeństwo w kościele św. Marcina, u stóp Matki Boskiej. Na wiecu mówcami byli: Stanisław Żółtowski, Zdzisław Czartoryski, ks. Antoni Kantecki, Władysław Wierzbński, ks. An-

<sup>66</sup> APO VIII/7—157 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 15 VII 1902 r.

<sup>67</sup> Por. *Wielkopolanin* nr 268 z dnia 23 XI 1887 r.

<sup>68</sup> APO IV—539 pismo ministra Gosslera do naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 7 XII 1887 r.

toni Wolszlegier. Ten ostatni podkreślał, że wiec poznański jest dokumentacją jednocześnie wszystkich ziem polskich, a w szczególności zobowiązaniem nas wszystkich do myślenia o Warmii, która u stóp Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej zwraca się do nas o pomoc. Wytyczną polityczną jest stwierdzenie, że tak długo jak znajomość języka polskiego w mowie i piśmie nie będzie ponownie opanowana i wprowadzona do nauki szkolnej, tak długo nie może być mowy o wolnym i swobodnym duchowym rozwoju naszego ludu. Strategia działania wymaga jednak, by najbardziej opiekować się Wielkopolską jako najżywoźniejszą częścią ziem polskich zaboru pruskiego oraz inspiratorką obrony języka polskiego oraz czystości wiary. Z Wielkopolski dopiero można czystą kulturę narodową rozprzestrzeniać na następne ziemi i generacje. Uchwały wiecu poznańskiego dotyczyły:

- przygotowania dobrego i taniego elementarza języka polskiego,
- wydania nowego polskiego katechizmu do nauki religii,
- rozpowszechniania polskiej literatury dziecięcej,
- zorganizowania pomocy dla rodziców polskich dla utrzymania w rodzinie znajomości języka polskiego u dzieci,
- regularnego zwoływania wieców ludowych, na których miano informować ludność polską o skutkach zaniedbań w nauce języka ojczystego w szkołach. Zachodząca natomiast demokracja polskiego ruchu katolickiego każe stale przypominać, iż właśnie te zaniedbania w nauce języka polskiego najbardziej będą odczuwalne przez najniższe warstwy społeczne. Usuwanie języka ojczystego ze szkoły jest łamaniem podstawowych zasad pedagogiki, sprawiedliwości, boskich i narodowych praw oraz umów międzynarodowych (traktatu wiedeńskiego);

- zbierania składek na druk polskich książek, przede wszystkim katechizmów oraz elementarzy,

- powołania Polskiej Komisji Szkolnej, która tymi sprawami będzie się zajmowała. W skład Komisji weszli: ks. Karol Antoniewicz, Adam Kościel-ski, dr. Antoni Jerzykowski, Michał Więckowski oraz Karol Kozłowski;

- powołania polskich kół rodzicielskich w poszczególnych szkołach.

Uchwała wtorkowego Wiecu Ludowego w Poznaniu brzmiała — co rok lub dwa zwołujemy wiece ludowe na podobę katolickich sejmów. Poruszajmy na wiecach nie jedną a kilka ważnych spraw dotyczących społeczności polskiej<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> APO VIII/1—25 informacja polityczna rejencji królewieckiej z dnia 19 VI 1887 r. (por. L. Trzeciakowski: Pod pruskim zaborem 1850—1918, Warszawa 1973, s. 197, 204, 205, 211). Chodzi przede wszystkim o rozporządzenie władz pruskich z dnia 7 IX 1877 r. znoszące naukę języka polskiego najpierw w szkołach ludowych tylko na obszarze Wielkiego Księstwa Poznańskiego oraz o zarządzenie z dnia 6 X 1877 r. znoszące tę naukę we wszystkich szkołach wszelkich typów na obszarze ziem polskich całego zaboru pruskiego. Wiece ludowe oraz polskie „Dni Katolickie” (właśnie tymi sprawami zajmowały) L. Trzeciakowski omawia tylko dwa wiece ludowe z 15 IX 1877 r. oraz z dnia 20 II 1889 r. Szczegóły zob. ZStAM Rep. 89 H Abt. I Preussen Nr 20 Bd. III pismo ministra Gosslera z dnia 6 VI 1887 r. oraz Zentrales Staatsarchiv Potsdam — dalej ZStAP — Reichskanzlei Bd 664 k. 127 uwagi Otto v. Bismarcka na temat wniosku Gosslera w sprawie usunięcia języka polskiego z nauki szkolnej (por. J. Mai: Die preussisch-deutsche..., s. 114). Chodzi o: a. zarządzenie z dnia 7 IX 1887 r. w sprawie zniesienia nauki języka polskiego oraz b. zarządzenie z dnia 28 X 1886 r. w sprawie wprowadzenia języka niemieckiego jako jedynego języka urzędowego; c. zarządzenie uzupełniające z dnia 6 X 1887 r.

Postanowienia Wiecu Poznańskiego prawie natychmiast rozpowszechniono na całym obszarze ziem polskich zaboru pruskiego. 16 grudnia 1887 roku zwołano wiec ludowy w Lubawie dla ziemi lubawskiej oraz dla Warmii. Głównym referentem sprawy był Leon Czarliński. Tematem głównym była sprawa nauki języka polskiego w domu oraz nauki religii w języku polskim<sup>70</sup>. 19 grudnia 1887 roku podobny wiec zorganizowano w Toruniu; 8 stycznia 1888 roku odbyły się wiece ludowe w Czersku, Wielu, Śliwicach, Osiu, Tucholi, Kamieniu, Swornychgaciach, ponownie w Toruniu (dla Stowarzyszenia Matek Chrześcijańskich), Chełmży oraz ponownie w Lubawie i to z udziałem przeszło 1000 osób, w Chojnicach, Wąbrzeźnie, Górznie koło Brodnicy oraz w Golubiu. Zdaniem polskiego ośrodka w Pelplinie (w redakcji *Pielgrzymy*) rezultatem wieców ludowych winno być założenie w każdej parafii kół rodzicielskich. Koła te przy parafiach byłyby bardziej samodzielne niż przy szkołach. Koła rodzicielskie przy parafiach miały być „podstawowym kanałem transmisyjnym zaleceń wieców ludowych do poszczególnych rodzin oraz prowadzącym polskie elementarze oraz bajki dla dzieci, organizującymi prywatną naukę języka polskiego dla dzieci polskich. Dalszym celem było przedstawianie biskupowi chełmińskiemu memoriału, opracowanego na polecenie wiecu poznańskiego przez Michała Kalksteina z Bobowa, dr. Mizerskiego (syndyka pelplińskiego) oraz Nierzwickiego (kaszubskiego Wernyhory) w sprawie udzielania pomocy w walce o naukę religii w języku polskim oraz odprawiania nabożeństw polskich w poszczególnych kościołach, np. w Lamkowie na Warmii”<sup>71</sup>.

Organizacja wiecu ludowego dla Warmii w Lubawie była dla władz pruskich dalszym dowodem włączenia południowej Warmii i jej ludności polskiej do katolickiego i polskiego ruchu na Lubawszczyźnie; tym samym dochodziło do zbliżania problematyki warmińskiej problematyce Prus Królewskich (Prus Zachodnich) oraz podporządkowywania Warmii polskiemu kierownictwu w Lubawie (dr. Teofilowi Rzepnikowskiemu). Tego rodzaju ewolucja w organizacji polskiego ruchu oraz rozwój *uroczystości gietrzwałdzkich* wydawała się administracji pruskiej szczególnie niebezpieczną. Zresztą i polski ośrodek w Olsztynie (szczególnie w redakcji *Gazety Olsztyńskiej*) uznał, iż podobne wiece ludowe winny odbyć się również na samej Warmii. „Dlaczego tak intensywnie organizuje się wiece ludowe w Wielkim Księstwie Poznańskim oraz w Prusach Królewskich? Dlaczego Warmia śpi? Musimy bronić naszej sprawy religii i języka legalnymi środkami, a takimi legalnymi środkami są właśnie wiece ludowe”<sup>72</sup>. Uznano, iż najlepszą porą zwołania wiecu ludowego dla Warmii byłby wiec w Olsztynie w maju 1888 roku, w oparciu o majowe (3 maja) pielgrzymki do Gietrzwałdu.

Próba zwołania wiecu ludowego dla Warmii w oparciu o *uroczystości gietrzwałdzkie* i to w święto Matki Boskiej Korony Polskiej zaniepokoiła ministra wyznań, oświaty i zdrowia w Berlinie. Wiązano bowiem i wiece ludowe i nasilenie się pielgrzymek do Gietrzwałdu z organizującym się polskim politycznym ruchem katolickim oraz z polskimi przygotowaniem do nowych wyborów parlamentarnych. Diagnoza ministra Gosslera opierała się na szczegółowej analizie polskiej prasy, która podkreślała, że na razie zrezygnowano z urządzenia wiecu ludowego na Warmii z uwagi na nieodpowiedni

<sup>70</sup> APO VIII/1—25 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 21 XII 1887 r.

<sup>71</sup> APO VIII/1—26 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 6 XII 1887 r.

<sup>72</sup> *Gazeta Olsztyńska* nr 5 z dnia 3 II 1888 r.

do tego jeszcze czas. Wiece takie polscy Warmiacy organizować mieli dopiero w ramach agitacji przedwyborczej w okresie lat 1890—1891 i wówczas będzie można rozpowszechnić na nim 6000 egzemplarzy polskich elementarzy do nauki domowej języka polskiego. „Wydaje się, że najodpowiedniejszym czasem dla Warmii i nie tylko dla Warmii urządzania wieców ludowych jest okres przedwyborczy do sejmu pruskiego. Wiece ludowe organizowane tylko dla sprawy języka polskiego w szkole będą bardzo denerwowały władze pruskie; połączenie wieców zaś z agitacją przedwyborczą będzie dla władz pruskich bardziej strawne. Tak uciskane społeczeństwo jak nasze, któremu pozostały tylko protesty na cały potop antypolskich ustaw, musi starać się nie podniecać rządu; tylko społeczeństwo czujące się silnym, może rząd podniecać, przeciwko niemu demonstrować. My Polacy pod zaborem pruskim takim społeczeństwem nie jesteśmy; nasza szlachta osłabła i zubożała, inteligencja słaba i zależna, duchownym ręce związane, mieszczenie i chłopci muszą na siebie dużo pracować, by mogli powiedzieć, że o własnych siłach zapewnić będą mogli naukę polską swym dzieciom. Na Warmii można więc spokojnie odczekać z wiecami ludowymi do wyborów. Na razie Warmiacy winni starać się rozpowszechnić polskie elementarze, katechizmy, gazety i książki. Tylko przez taką cichą pracę w domu może naród polski naciskom zaborców stawić opór”<sup>73</sup>.

Ocena sytuacji polskiego ruchu katolickiego i ruchu narodowego w oparciu o ilości zorganizowanych wieców ludowych w sprawie nauczania religii w języku polskim przedstawiała się następująco. W 1885 roku na Warmii odbyły się tylko 2 wiece ludowe. W Prusiech Królewskich było ich 35. W styczniu i lutym 1888 roku w Wielkopolsce oraz w Prusiech Królewskich odbyło się ich aż 90, gdy np. w całym 1876 roku odbyło się ich tylko 70. Tym samym można było pozytywnie ocenić rozwój polskiej akcji wiecowej w ciągu ostatnich 10 lat działania<sup>74</sup>. Przyjmując podnoszącą się stale ilość uczestników na tych wiecach tak, że w ciągu stycznia i lutego 1888 roku obliczano 100 000 uczestników, można przyjąć opinię o skuteczności polskiego działania. Dalej w czasie trwania wieców rozprowadzono 17 000 egzemplarzy elementarza wydanego przez *Kurier Poznański*, a opracowanego przez Krajewicza i Modrzyńskiego; rozprowadzono również 15 000 egzemplarzy elementarza Chocińskiego oraz znaczną ilość bajek biskupa Ignacego Krasickiego. Dane te wyraźnie świadczą o wysiłku organizacyjnym działaczy polskich, zmierzających do przygotowania społeczeństwa polskiego do prywatnej (domowej) nauki języka polskiego. „W tej sytuacji w polskiej działalności katolickiej stanowi białą plamę tylko Warmia. Jedynym elementem łączącym Warmię z polskim ruchem katolickim i narodowym pozostaje w zasadzie sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie; na tym sanktuarium wspiera się również Towarzystwo Czytelni Ludowych. W Gietrzwałdzie zbiegają się wszystkie nici polskiej działalności a ruch pątniczy z sąsiednich powiatów Prus Zachodnich oraz z ziem polskich zaboru rosyjskiego podtrzymuje i rozrzuca akcję polską. Co ciekawe pątnicy z Królestwa Polskiego zdążający przez komorę celną w Toruniu do Gietrzwałdu biorą udział w pielgrzymkach mimo przeprowadzanych wysiedleń ludności polskiej (chodzi o rugi pruskie — uwaga T. G.) z niemieckich kresów wschodnich. Śpiewana natomiast pieśń *Boże coś Polskę czyni z pielgrzymek gietrzwałdzkich demonstrację polskośći*”<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> APO IV—539 pismo ministra Gosslera z dnia 17 III 1888 r.

<sup>74</sup> *Orędownik* nr 48 z dnia 28 II 1888 r. oraz *Dziennik Poznański* nr 22 z dnia 2 III 1888 r.

<sup>75</sup> APO VIII/1—17 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 20 X 1890 r.

Ilościowo ruch pątniczy do Gietrzwałdu na święto Matki Boskiej Królowej Korony Polskiej (pielgrzymki majowe) przedstawiał się następująco z powiatów, podających najpełniejsze dane:

Powiat	Rok					
	1885	1886	1887	1888	1889	1890
Olsztyn	9 500	11 400	12 100	14 500	15 800	14 600
Reszel	6 400	7 900	8 300	9 600	11 700	10 100
Lidzbark	5 600	5 800	6 100	5 900	7 200	8 900
Lubawa	970	1 100	990	1 400	2 900	3 900
Brodnica	820	910	850	950	1 200	1 600
Komora celna Toruń	1 900	2 100	2 260	2 300	2 350	2 290
suma	25 210	29 220	30 600	34 450	44 150	41 390

Te wycinkowe dane statystyczne skłoniły władze pruskie do postawienia tezy o dalszym rozwoju *d e m o k r a t y z a c j i* polskiego ruchu katolickiego i narodowego. Potwierdzeniem tej tezy miały być również dane, dotyczące sprzedaży biletów kolejowych na sierpniowe i wrześniowe *uroczystości gietrzwałdzkie*:

Stacja kolejowa	12 – 15 VIII 1889	5 – 8 IX 1889	12 – 15 VIII 1890	5 – 8 IX 1890
Toruń	1100	1300	1900	2250
Papowo	170	160	180	150
Turzno	189	160	150	187
Rychnowo	95	97	89	171
Kowalewo	211	253	198	267
Zieleń	69	91	95	104
Wąbrzeźno	289	294	386	311
Książki	61	72	77	93
Jabłonowo	158	231	194	257
Ostrowite	56	49	63	78
Biskupiec	411	390	442	477
Ilawa	498	453	541	633
Rudzienice	47	39	52	57
Samborowo	46	37	39	47
Ostróda	159	175	215	276
Grudziądz	493	562	570	631
Nicwałd	72	85	92	87
Mełno	67	55	78	77
Boguszewo	41	46	49	58
Linowo	53	61	69	66
Bursztynowo	48	53	59	66
suma	4333	4663	5538	6343

Niewątpliwą było rzeczą, że rozwój polskiego ruchu katolickiego przebiegał równoległe z rozwojem polskiego ruchu narodowego. Okazuje się jednakże, że spojrzenie katolickie na rozwój sprawy narodowej powoduje znacznie szersze ujęcie i włącza różne problemy polityczno-społeczne w sferę zainteresowania działaczy politycznych. Zjawisko to zauważono już na drugim generalnym wiecu ludowym w Poznaniu, który zwołano na dzień 20 lutego 1889 roku<sup>76</sup>. Charakterystycznymi na tym wiecu były dwa momenty: pierwszy, zjazd miał objąć ludność polską z całego obszaru dawnego państwa polskiego. Rzeczywiście na zjeździe byli delegaci wszystkich ziem zaborowych. Natomiast ziemie polskie zaboru pruskiego miały być reprezentowane przez dwóch delegatów z każdej gminy, a Warmia miała wysłać po dwóch delegatów z każdej wsi; drugi charakterystyczny moment, to zawiadomienie organizatorów wiecu rozesłane uczestnikom, iż zgromadzenie poznańskie zajmować się będzie nie tylko sprawami nauki religii w języku polskim, lecz także zajmie się ważnymi aktualnie zagadnieniami politycznymi oraz społecznymi.

Centralne władze berlińskie zainteresowały się polskim wiecem ludowym w Poznaniu, uważając go za polski sejm katolicki, który miał wypracować zasady nauki społecznej na praktyczny użytek społeczności polskiej. Kwestia warmińska miała być sondą w rozpoznawaniu tendencji rozwojowych polskiej katolickiej myśli społecznej, tym bardziej, że działacze polscy precyzyjnie przygotowywali się do zgromadzenia poznańskiego. Elementem tych przygotowań były — zdaniem władz pruskich — pielgrzymki do Gietrzwałdu. 2 lutego 1889 roku na święto Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny miało być przeszło 15 000 pątników, a dnia 11 lutego na święto Objawienia się Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej miało być około 20 000 pątników. Co więcej pątnicy gietrzwałdzcy z 11 lutego 1889 roku udali się następnie do Kalwarii Głotowskiej (koło Dobrego Miasta) i szczególnie adorowali dodatkową stację Kalwarii, fundowaną na cześć Matki Boskiej z Lourdes (objawienia św. Bernadecie NMP w dniu 11 lutego 1858 roku). Oceniano, iż w dniu tym w Kalwarii Głotowskiej było przeszło 10 000 pątników.

Te drobne wydarzenia warmińskie przekonały władze pruskie, iż działacze polscy, skupieni w Towarzystwie Wiecowym przygotowują wielkie masowe akcje ludności polskiej. Chcąc utrudnić udział delegatów warmińskich na wiecu w Poznaniu minister Gossler przekazał swe uwagi naczelnemu prezesowi Prus Wschodnich dotyczące „niepożądanego udziału duchownych w wiecu poznańskim. Udział ten duchownych warmińskich byłby dla polityki państwowej wielce niekorzystny. Biskup warmiński powinien więc swych duchownych wstrzymać od udziału w wiecu”<sup>77</sup>. Naczelnny prezes Schlieckmann zwrócił się z tą sprawą bezpośrednio do biskupa Thiela, który uznał, że rzeczywiście duchowni warmińscy powinni odsunąć się od tej akcji polskiej, gdyż „jest to zwykle łowienie chłopstwa” dla celów znacznie oddalonych od spraw religijnych. Istotnie organizatorzy wiecu poznańskiego podjęli nowy zupełnie temat, a mianowicie problemy emigracji i zarobkowej ludności

<sup>76</sup> APO IV—539 pismo ministra Gosslera z dnia 11 II 1889 r. oraz *Dziennik Poznański* nr 5 z dnia 1 II 1889 r.

<sup>77</sup> APO IV—539 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 4 III 1889 r. oraz pismo bpa A. Thiela do naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 19 II 1889 r. oraz z dnia 23 III 1889 r. *Por. Gazeta Toruńska* nr 28 z dnia 2 II 1889 r.

polskiej, przede wszystkim w Niemczech Środkowych i Zachodnich. Uznano, iż wychodźstwo na obczyźnie stanowi już zasadniczy problem społeczny oraz religijny, w szczególności opieki religijnej nad polskimi emigrantami podlegającymi wielu niekorzystnym wpływom. Drugim problemem wiecu poznańskiego jest omówienie sprawy polskiego ruchu oszczędnościowego oraz w ogóle pracy polskich instytucji k r e d y t o w y c h. Szczególnie dla władz pruskich wydawała się ważną sprawą opiekę religijną nad polskim wychodźstwem, dla którego starano się ustalić jakiś specjalny termin pielgrzymek do Gietrzwałdu. Już wówczas proponowano przyjęcie 2 sierpnia jako dzień pielgrzymek polskiego wychodźstwa do Gietrzwałdu.

Drugi wielki wiec ludowy w Poznaniu zataczał coraz szersze kręgi. Był to niepomysłny dla władz pruskich rozwój sprawy polskiej, tym bardziej, że i ostatecznie stanowisko biskupa warmińskiego Thiela również nie zadowalało rząd niemiecki. Biskup bowiem wobec wydarzeń poznańskich z naciskiem podkreślał, że życzy dobrze tak Polakom jak i Niemcom, życzy im by obie narodowości posiadały te same uprawnienia, żeby zagwarantowano obu narodowościom równouprawnienie. Tego rodzaju enuncjacje biskupa warmińskiego uznano w Berlinie za zdecydowanie niekorzystne dla pruskich władz administracyjnych. Chcąc więc niejako załagodzić spór między władzami pruskimi a kurią fromborską, braniewski ośrodek *Centrum* na łamach *Ermländische Zeitung* złożył oświadczenie na temat poznańskiego polskiego zgromadzenia; odradzono Warmiakom wzięcia w nim udziału, gdyż „provincia poznańska politycznie i narodowo inaczej się przedstawia niż polska część Warmii, a interes Warmii we wszystkich podstawowych kwestiach, którymi zajmować się będzie wiec, jest odmienny. Mogliby polscy agitatorzy naszą Warmię ominąć z ich radami i życzeniami”<sup>78</sup>.

Jak z punktu widzenia polskiego ośrodka warmińskiego wyglądała realna sytuacja na wiecu poznańskim? To pytanie stawiały sobie również władze pruskie. Stwierdzono, iż ostatecznie w wiecu poznańskim wzięło udział tylko 5 delegatów z Warmii; o delegatach mazurskich brak wiadomości. Stawiano sobie dwa pytania: czy ten skromny udział delegatów warmińskich był rezultatem silnej kontrakcji niemieckiej? czy jest to wynik jeszcze słabego nasilenia akcji polskiej? Niezależnie od odpowiedzi na te pytania można przyjąć iż ten niedostateczny udział delegatów warmińskich w zgromadzeniu poznańskim (liczono co najmniej na 20 delegatów) zmusił działaczy polskich do intensyfikacji polskiego działania już w połowie 1890 roku; chodziło o przygotowanie się do walki wyborczej, gdyż postanowiono wystawić kandydata polskiego w wyborach do parlamentu i to już w najbliższych<sup>79</sup>. Władze pruskie zaobserwowały natężenie polskiej działalności politycznej w dwóch dziedzinach, a mianowicie: w nasileniu pielgrzymek polskiego wychodźstwa do Gietrzwałdu w dniach między 1—3 sierpnia oraz w znacznym zwiększeniu ilości polskich wieców ludowych, w tym i na obszarze samej Warmii, sięgając również i Mazury.

Jeśli chodzi o tzw. wychodźstwo polskie w Niemczech Środkowych i Niemczech Zachodnich rozpatrywane było z dwóch punktów widzenia: pierwszego, dotyczącego genезy emigracji oraz jej rozwoju; drugiego, przekształcania *uroczystości gietrzwałdzkich* z pielgrzymek typowo chłopskich, na pielgrzymki

<sup>78</sup> *Ermländische Zeitung* nr 21 z dnia 16 II 1889 r.

<sup>79</sup> APO IV—539 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 5 III 1889 r.

w których zaznaczał się coraz silniej charakter robotniczy. Geneza i rozwój emigracji wiązała się z tym, że „kraj bowiem ojczysty nie mógł udzielić synom swoim w dostatecznej mierze warsztatu pracy. Problem uprzemysłowienia kraju nie został jeszcze rozwiązany, płaca i warunki pracy gorsze są u nas, niż na zachodzie Niemiec, mieszkania niedostateczne. Drobne gospodarstwa nasze o 15—30 morgach niezdolne były wyżywić licznych rodzin polskich. Przepisy państwowe pod względem parcelacji są tego rodzaju, że tubylcy kraj opuszczają musieli, a miejsce ich zajęli ludzie obcej narodowości. Tem się tłumaczy, że olbrzymia liczba Polaków pójść musiała w obce strony. I poszły jednostki fizycznie najlepiej rozwinięte, o charakterze silnym, nieugiętym, przedsiębiorczym — wiedzieli emigranci, że osiądą wśród obcego żywiołu, spoglądającego z niechęcią na intruzów, którzy przychodzą na to, aby zająć ich miejsce, zabrać zarobek. Nie mają emigranci nasi osobnych kwalifikacji. Posiadają zdrowie cielesne, Boga mają w sercu, z temi skarbami poszli w nieznanne sobie strony. Brakło im też większej oświaty. Dostali się jednak odrazu w wir ogromnie rozgałęzionej pracy organizacyjnej na wychodźstwie. Uświadomienie narodowe rosło wśród nich ogromnie, a równocześnie z niem, olbrzymia tęsknota za krajem. Prócz tego nabrali wychodźcy nasi wielkiej samodzielności, rzutkości, nieugiętości charakteru, cnoty, które wyrastają w człowieku na tle walki z obcą narodowością i wrogimi zakusami kapitalizmu”<sup>80</sup>. Te właśnie cechy charakteru wychodźstwa polskiego zaznaczały się wyraziście w pielgrzymkach do Gietrzwałdu ustalone na dzień 2 sierpnia. Nasilenie się pielgrzymek ilustrują dane, dotyczące pątników zdążających z Westfalii oraz Nadrenii:

<sup>80</sup> APO VIII/7—728 pismo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Berlinie z dnia 7 III 1895 r. Jeśli chodzi o ośrodek berliński to zdołano zebrać stosunkowo pełne dane pielgrzymek na 2 sierpnia w następujących latach:

miejscowość	prowadzący pielgrzymkę	rok				
		1890	1891	1892	1893	1894
Berlin	M. Biegański	480	550	420	680	750
Neukölln	J. Badaszewski	80	120	60	150	140
Moabit	Wł. Herz	40	70	50	40	70
Charlottenburg	T. Panieńska	20	10	30	30	40
Tempelhof	J. Sierszułski	10	20	20	30	30
Wilmersdorf	St. Stoiński	10	10	20	20	30
Cöpenik	W. Bątkiewicz	20	20	20	20	30
Teltow	J. Szlachciak	10	10	20	10	30
Adlershof	M. Gulcz	20	10	30	30	30
Lichtenberg	Wł. Bocian	20	10	30	30	30
Wedding	J. Komosiński	10	10	20	20	20
Tegel	A. Kłos	10	10	10	20	20
Spandau	Wł. Włodarczyk	20	20	30	30	30
Oberschöneweide	St. Szych	20	20	30	20	20
Schöneberg	Br. Rutkowski	10	20	20	30	30
Weissensee	K. Brudnachowski	10	10	20	20	20
Potsdam	J. Czapliski	10	20	20	30	30
	Razem	800	960	850	1200	1360



Miejscowość	Prowadzący pielgrzymkę	Rok				
		1888	1889	1890	1891	1892
Gelsenkirchen	Jan Kaszer	62	81	112	135	149
Botrop	Wincenty Myśliwiec	24	46	59	74	92
Recklinghausen	Karol Kozlik	33	57	59	75	87
Bochum	Stanisław Piecha	21	78	93	115	138
Herne	Jan Michalak	17	26	41	78	84
Dortmund	Wacław Pawlak	11	17	35	49	67
Essen	Stanisław Szymański	19	27	53	78	132
Hamborn	Jan Faustyniak	12	15	28	31	45
Düsseldorf	Stanisław Janicki	19	31	57	62	88
Wanne	Franciszka Wilczkowiakowa	14	27	35	37	42
Oberhausen	Paweł Stangreszak	9	21	37	51	78
Wilhelmsburg	Stanisław Nowicki	14	17	31	38	43
suma		255	443	640	823	1045

Niepełne dane z innych obszarów polskiego wychodźstwa potwierdzały ogólny proces parokrotnego wzrostu pątników gietrzwałdzkich z Niemiec Zachodnich i Środkowych; największą grupę pątników dostarczał jednak polonijny ośrodek w Berlinie.

Jeśli chodzi o organizowanie wieców ludowych w latach 1890—1892 to „celem ich miało być wysłanie delegacji do Berlina z żądaniem do cesarza o ponowne wprowadzenie nauki języka polskiego w programie nauczania w szkołach powszechnych oraz nauki religii w języku polskim we wszystkich szkołach warmińskich. Wprawdzie działacze polscy uznali dotychczasowe akcje petycyjne za nieskuteczne, ale obecna delegacja miała dotrzeć do samego cesarza i petycję mu osobiście wręczyć; uznano, iż rozmowy z rządem niczego nie przyniosą. Obecna delegacja ma cesarzowi przedstawić również żądanie odpowiedniego kształcenia w języku polskim duchownych w Seminarium Duchownym Diecezji Warmińskiej oraz w Liceum *Hosianum*. Uznano, iż dotychczasowa nauka języka polskiego u duchownych wymaga gruntowniejszych studiów. Inaczej duchowni warmińscy nie poradzą sobie w praktycznym działaniu duszpasterskim. Na żądania *Gazety Olsztyńskiej* w tym zakresie odpowiedziała *Ermländische Zeitung*; w replice zaznaczono, iż Polacy winni starać się raczej o większą ilość polskich powołań kapłańskich, a wówczas kwestia językowa zostanie automatycznie niejako załatwiona. Dotychczasowa polska akcja petycyjna wygląda raczej na montowanie jedynie opozycji nie przeciwko władzom państwowym, a o p o z y c j i przeciwko władzom Kościoła katolickiego”<sup>81</sup>.

Łączenie Gietrzwałdu z organizacją polskich wieców ludowych oraz z wciąganiem polskiego wychodźstwa w ogólny nurt życia polskiego przez „uroczyści gietrzwałdzkie to podstawowa teza obecnej polityki ruchu wszechpolskiego. Warmia jest dla tego ruchu czułym sejsmografem rozwoju tak polskiego ruchu katolickiego jak i polskiego ruchu narodowego z jednej strony, a z drugiej strony uwypukla ona taktykę germanizacyjną władz pruskich. Otóż działacze polscy widzą na Warmii wyśmienitą ilustrację dwóch tendencji rozwojowych polskiego ruchu narodowego i ruchu katolickiego:

<sup>81</sup> *Gazeta Olsztyńska* nr 50 z dnia 16 XII 1887 r., nr 49 z dnia 9 XII 1887 r. oraz *Ermländische Zeitung* nr 2 z dnia 3 I 1888 r.

— pierwszą, tzw. demokracji uczuć w ich polskim rozumieniu, co wiąże się z coraz pełniejszym włączeniem tzw. pospółstwa polskiego w świadomy ruch społeczny i narodowy;

— drugą, dotyczącą skuteczności polskiej kontrakcji narodowej na skrzydła germanizacyjnej ofensywy, omijającej tzw. wybrzuszenie wielkopolskie, a kierującej całą wysiłkiem organizacyjny na Prusy Królewskie, Warmię i Mazury (tzw. północne skrzydło ofensywy) oraz na Śląsk (tzw. południowe skrzydło ofensywy). Tezę taką reprezentuje główny polityk polskiego ruchu narodowego Jan Ludwik Popławski.

Właśnie na Warmii i Mazurach polityka szkolna władz pruskich ilustruje najogólniejsze sprawy związane z nacjonalistyczną polityką państwa pruskiego, zmierzającą do ugruntowania tzw. pruskiej świadomości państwowej przy pomocy narodowej uniformizacji oraz przechodzenia z wiodących dotąd elementów etatystycznych (państwowych) na elementy narodowe (nacjonalistyczne). Z całą ostrością wysunął się problem roli asymilacyjnej niemieckiego państwa narodowego z jednej strony, a z drugiej strony żądania mniejszości do narodowych i wyznaniowych wolności — autonomii. Ma to duże znaczenie wobec stwierdzeń kanclerza Bismarcka, iż Słowianie oraz rzymscy katolicy w sojuszu z ultramontanizmem utrzymują gburowatość i nieuctwo oraz do tego zwalczają w całej Europie germanizm i oświecenie<sup>82</sup>. Ten „sojusz polonizmu z ultramontanizmem” gruntował się na fakcie, iż Kościół katolicki nigdy nie rezygnował z zadań nauczycielskich (magisterium). To była też podstawa walki Kościoła katolickiego z państwową szkołą pruską, „która negowała prawo rodziny, Kościoła oraz gminy komunalnej do wychowywania dzieci. Szkoła pruska była pozostałością pruskiego państwa policyjnego oraz jednostronną w motywacjach narodowo-politycznych”<sup>83</sup>.

Władze pruskie łącząc religijne uroczyściwości gietrzwałdzkie z ruchem politycznym katolików oraz z ruchem narodowym Polaków ze szczególnym natężeniem obserwowały ruch pątniczy. Na przykładzie pielgrzymek gietrzwałdzkich stwierdzano bowiem zbieżność stanowiska biskupów warmińskich ze stanowiskiem polskim. Przykładem była postawa biskupa Filipa Kremenza, na którego poglądy powoływano się jeszcze w 1891 roku w sprawie polskich praw językowych w tej mierze, wynikających z postanowień traktatu wiedeńskiego (1815 r.). Ilustracją takiego stanowiska działaczy polskich może być artykuł w *Gazecie Olsztyńskiej* informujący o zarządzeniu w prowincji poznańskiej zezwalającym nauczycielom na prywatną naukę języka polskiego; zarządzenie to wzorowało się na zarządzeniu wydanym przez rejencję królewiecką w 1876 roku, a opublikowanym na skutek specjalnego starania biskupa Kremenza. Władze królewieckie jednakże informowały, iż do 1891 roku żadnych wniosków o wydanie takiego indywidualnego zezwolenia nie

<sup>82</sup> APO VIII/7—3356 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 6 IV 1896 r.; szczegóły zob. R. K o r t h: *Die preussische Schulpolitik...*, s. 10, 16, 21.

<sup>83</sup> APO IV—537 pismo dyrektora policji w Poznaniu z dnia 10 XII 1891 r. Za protest przeciwko szkole pruskiej — germanizującej oraz protestantyzującej — uznano włączenie się katolickiej ludności Śląska do pielgrzymek gietrzwałdzkich oraz wciągnięcie Śląska w orbitę wpływów politycznych ruchu polskiego, zmierzającego do zorganizowania strajków szkolnych (por. T. M u s i o ł: *Strajki szkolne na Górnym Śląsku w latach 1906 i 1920*, Warszawa 1970, s. 28, który mówi o „rewolucji szkolnej”. Zdołano zebrać szczegółowe dane, dotyczące pielgrzymek gietrzwałdzkich na 2 sierpnia z miejscowości śląskich:

stwierdzono<sup>84</sup>. *Gazeta Olsztyńska* wzywała więc do wykorzystania tej możliwości, tym bardziej, że „dla Polaków wieje od góry (z Berlina — uwaga T. G.) obecnie łagodniejszy wiatr”. Istotnie chodziło o zarządzenie ministra oświaty (hr. Zedlitz) w sprawie nauki języka polskiego w prowincji poznań-

miejsowość	prowadzący pielgrzymkę	rok			
		1893	1894	1895	1896
Ligota	J. Branicki	10		10	15
Międzybórz	A. Przykutowa		10	10	
Bralin	Wł. Szulczyński	10	10	10	10
Dziadowa Góra	J. Skolnik		10	15	15
Katowice	W. Łukowski	60	70	70	80
Dąb	K. Rechowa	10	10		20
Siemianowice	J. Skwara	40	30	50	50
Załęże	Wł. Długowicz	10	10		10
Chorzów	H. Ciemięga	30	40	40	60
Szopienice	A. Maszewski	20	20		40
Brzezinka	W. Sitko	20	20		40
Bogucice	G. Rzepka	10			30
Laura Huta	B. Morgała		20	20	30
Rybnik	F. Biały	10	10	10	20
Wodzisław	A. Wyleżych	20		20	30
Redutów	E. Banik	10	10	10	10
Żory	A. Wyrobek		20	20	30
Lagiewniki	B. Ciegieński	10	10		10
Czarnylas	K. Niegolewski		10	10	20
Wolna	Fr. Pyka	10	10		10
Lubliniec	P. Drenda	20	20		20
Kluczbork	W. Szygula	20	20	30	30
Jaszewice	St. Mencil	10	10	10	10
Olesno	J. Jaronia	10	10	10	20
Zabrze	J. Gryca	20		20	30
Bielszowice	J. Wójcik	10		10	20
Biskupiec	A. Muszak	10	10	10	10
Bytom	J. Baranowska	20	10	20	30
Kamień	J. Mularczyk	10	10	10	20
Orzegów	J. Szewczyk	10		10	10
Piekary	J. Ludyga	10		10	10
Rokietnica	J. Gruchal	10	10	10	10
Świętochłowice	P. Szyper	20	20	20	20
Pszczyna	Fr. Zborek		10	10	10
Opole	J. Szukdlarz	40	20	30	40
Głogówko	T. Tanalak	10	20	20	20
Byczyna	J. Janecki		10	10	10
Tychy	W. Czardyborz		10	20	20
Piotrowice	P. Gierłotka			20	20
Gliwice	J. Bieszek		20	30	30
Królewska Huta	A. Skubała			20	20
Tarnowskie Góry	J. Pospiech	10	20	20	30
Brzeg	J. Gawoł		20	30	30
razem		520	560	690	970

<sup>84</sup> APO VIII/I—17 informacja prasowa rejencji królewieckiej z dnia 17 VIII 1871 r.

skiej oraz w Prusach Zachodnich. Podkreślano w nim, iż „nauka w języku ojczystym utrwała wydatnie wiadomości z życia świeckiego, a jest ona niezbędną dla nauki religii. Nauka dzieci polskich w języku niemieckim powoduje u nich zdziwienie”<sup>85</sup>.

Dymisja Ottona von Bismarcka z dnia 20 marca 1890 roku spowodowała chwilowe złagodzenie kursu germanizacyjnego władz pruskich. Władze pruskie w Królewcu uznały, iż aktywność polskiego ruchu katolickiego znacznie się wzmogła, szczególnie po ogłoszeniu 15 maja 1891 roku encykliki papieskiej *Rerum novarum*. Między innymi zewnętrznym wyrazem tej aktywności miał być znaczny wzrost ilości pątników w czerwcowych (między 24 a 26 czerwca) pielgrzymkach do Gietrzwałdu, znacznym nasileniu się wieców ludowych oraz działalność polityczna ks. Antoniego Wolszlegiera. Podsumowaniem tej aktywności polskiej było zdobycie mandatu poselskiego przez polskiego kandydata — ks. Wolszlegiera<sup>86</sup>. Ilościowy wzrost pątników gietrzwałdzkich w czerwcowych pielgrzymkach przedstawiał się następująco:

Powiat	Rok						
	1888	1889	1890	1891	1892	1893	1894
Olsztyn	6750	5970	6570	9380	12750	13300	11900
Reszel	2700	3100	4800	6100	5900	6700	7200
Lidzbark	800	1100	1600	3300	1900	4100	3800
Nidzica	750	900	850	1200	1450	1550	1230
Ostróda	430	650	760	820	870	930	870
Szczytno	340	560	460	720	750	810	850
Lubawa	800	700	1200	1700	1300	2200	2700
Brodnica	830	790	930	1270	1390	1780	2350
Grudziądz	320	280	390	520	590	740	780
Wąbrzeźno	390	410	450	620	670	690	840
Toruń	860	910	970	1210	1350	1470	1470
Sztum	750	630	820	870	810	890	930
suma	15720	16000	20800	27710	30730	34160	34910

Aktywność polska i katolicka po 1890 roku znalazła swój wyraz również w organizowaniu zebrań polskich (wieców ludowych). Charakter tych zebrań był różny. Np. Katolickie Towarzystwo Robotników nasiliło swą akcję dotyczącą przedstawiania problemów katolickiej nauki społecznej i to w języku polskim. Towarzystwo polskie *Zgoda* w Olsztynie poświęcać zaczęło coraz więcej miejsca nauce literatury polskiej oraz polskiej pieśni religijnej. Towarzystwo Katolickie w Butrynach obok nauki społecznej Kościoła organizowało zebrania polskiej ludności (przybierające charakter wieców z udziałem nieraz ponad 350 osób) w sprawie zorganizowania domowej nauki języka polskiego. W zebraniach w Butrynach często brał udział działacz polski z powiatu toruńskiego Leon Czarliński. Towarzystwo Katolickie w Gietrzwałdzie

<sup>85</sup> APO XI/1—A/155 pismo prezesa rejencji kwidzińskiej z dnia 19 VI 1892 r. Jednak sprawa ustalenia motywacji religijnej w pielgrzymkach była dla władz pruskich istotną, mimo iż punkt ciężkości przesuwali one na motywację „świecką”. Generalnie rzecz ujmując badano korelaty między motywacjami „świeckimi” a postawami i zachowaniami religijnymi, całość motywacji ujmując kompleksowo.

<sup>86</sup> APO VIII/1—25 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 30 X 1893 r.

oraz w Gryźlinach organizowało podobne zebrania, na których obecnymi byli Wiktor Kulerski, Leon Czarliński, ks. Stanisław Adamski oraz ks. Antoni Wolszlegier. Szczególne nasilenie tych wieców nastąpiło na początku stycznia 1891 roku. Warmia włączyła się tym razem w akcję wieców ludowych organizowanych w Prusiech Królewskich (Czersku, Wielu, Toruniu, Tucholi, Chełmnie, Grudziądzu, Lubawie, Nowym Mieście, Chojnicach, Bobowie, Wąbrzeźnie, Brodnicy, Golubiu, Kościerzynie, Brusach, Lidzbarku Welskim)<sup>87</sup>.

Na zebraniach tych towarzystw wiele miejsca poświęcano polskiej literaturze, urządzając deklamacje wierszy Adama Mickiewicza (do stałego repertuaru należał np. wiersz „Powrót taty”) oraz przedstawienia teatralne. Np. w towarzystwie *Zgoda* w Olsztynie jednym z najaktywniejszych propagatorów polskiej literatury i historii był drukarz Wydawnictwa *Gazety Olsztyńskiej* Jan Lobert. Niemniej działacze polscy uważali, iż w warunkach warmińskich te poczynania nie doprowadzą do pozytywnych i trwałych rezultatów w nauce języka polskiego. W pracy bowiem oświatowej poza szkołą nie osiągnie się dobrych rezultatów bez przygotowanych zawodowo i emocjonalnie zaangażowanych nauczycieli. Ponieważ brak było polskich nauczycieli umięjących dobrze po polsku, postanowiono wykorzystać Seminarium Nauczycielskie w Bydgoszczy dla przygotowania polskich nauczycieli do pozaszkolnej pracy oświatowej. Kierownikiem tej polskiej akcji kształcenia nauczycieli został wykładowca Seminarium Bydgoskiego Jan Szafranski<sup>88</sup>. Ten pomysł znalazł poparcie wśród księży dekanatu olsztyńskiego, którzy wystosowali petycję do biskupa warmińskiego z prośbą o poparcie polskich żądań wprowadzenia nauki języka polskiego w szkołach oraz w sprawie realizacji zarządzenia rejencji królewskiej z 11 kwietnia 1889 roku dotyczącego udzielania nauki języka polskiego jeszcze przed nauką religii dzieciom przede wszystkim nie władającym dobrze językiem niemieckim. Uznano, iż ogłoszenie tego zarządzenia przez rejencję było nieuczciwością<sup>89</sup>.

Łączność uroczystości gietrzwałdzkich z akcją polskich wieców katolickich zaniepokoiła nie tylko władze administracyjne Prus Wschodnich, lecz również Prus Zachodnich, np. naczelnego prezesa prowincji von Ernsthausena. Z tego powodu prezes rejencji kwidzyńskiej baron von Massenbach udał się do Fromborka na uroczystości ingresu biskupa Thiela; uzyskał nawet pół godzinną audiencję u biskupa warmińskiego. W czasie audiencji z udziałem kilku kanoników (między innymi Krügera i Borowskiego) zapewniono Massenbacha, iż „polski ruch p o l i t y c z n y nie jest popierany przez duchownych, że żelazną ręką powstrzyma się każdego duchownego, jeśli będzie wiązał się z polskim ruchem politycznym oraz w ogóle wiązał polonizm z religijnością”<sup>90</sup>. Reakcja polska na tego rodzaju opinie była prawie natychmiastowa, ale skierowana ona była nie tyle przeciwko władzom kościelnym we Fromborku, ile przeciwko stanowisku ośrodka polskiego w Olsztynie. Np. *Głos Wielkopolski* uznał, iż postawa Jana Liszewskiego i jego *Gazety Olsztyńskiej* wobec germanizacyjnych pociągnięć poszczególnych duchownych (np. księ-

<sup>87</sup> *Przyjaciel* nr 101 z dnia 20 XII 1887r.; *Gazeta Toruńska* nr 87 z dnia 2 II 1888 r.; *Orędownik* nr 27 z dnia 2 II 1888 r.; *Gazeta Olsztyńska* nr 37 z dnia 9 VI 1891 r.; *Nowiny Warmińskie* nr 12 z dnia 3 III 1891 r.

<sup>88</sup> APO VIII/1—26 informacja prasowa rejencji królewskiej z dnia 20 X 1892 r.

<sup>89</sup> *Gazeta Olsztyńska* nr 88 z dnia 19 IV 1887 r.

<sup>90</sup> APO IV—539 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 9 XI 1887 r.

dza Macherczyńskiego z Brąswału) była zbyt powściągliwa. Takie postępowanie sprawia wrażenie, jakoby redakcja zmierzała do odsuwania ludności polskiej od Kościoła i nie stępują tego wrażenia zapewnienia redakcji, iż daleka jest od tego rodzaju zamierzeń. Uznano, iż redakcja *Gazety Olsztyńskiej* nie posiada generalnej linii postępowania, co zresztą nie uchroniło redakcji od represji pruskich władz państwowych<sup>91</sup>. Naczelnny prezes Prus Wschodnich Schlieckmann postulował nawet ingerencję prokuratury w działalność redakcji *Gazety Olsztyńskiej*, ale prokurator odmówił tego rodzaju postępowania, gdyż brak materiałów dowodowych świadczących o sianie przez *Gazetę Olsztyńską* nienawiści wyznaniowej i narodowej (w myśl przepisów § 110 pruskiego kodeksu karnego oraz § 185 kodeksu karnego Rzeszy). Również konfiskata prokuratorska nr. 42 z 1887 roku *Gazety Olsztyńskiej* nie dała tych dowodów.

Mimo usiłowań władz pruskich łączność *uroczystości gietrzwałdzkich* z polskimi wiecami ludowymi zaznaczała się coraz silniej i stawała się coraz sprawniejszym instrumentem działania polskiego ruchu katolickiego. Dlatego władze pruskie nie wierzyły zapewnieniom warmińskich władz kościelnych o negatywnym ustosunkowaniu się ich do polskiego ruchu katolickiego; w każdym razie nie wierzono w ich szczerość oraz skuteczność tych zapewnień. „Wielu bowiem duchownych, nawet niemieckich, na płaszczyźnie życia religijnego uprawia akcję polską, co więcej nawet niemieccy duchowni oświadczają, że w wyborach muszą iść razem z polskimi parafianami, jeśli nie mają utracić wpływu duszpasterskiego”<sup>92</sup>. Co więcej stwierdzano, że do polskiego ruchu katolickiego włączał się inny jeszcze instrument działania, a mianowicie ściśle katolickie polskie biblioteki ludowe Towarzystwa Czytelni Ludowych. Temu połączeniu w jedną całość polskiego życia religijnego, społecznego i oświatowego sprzyjała sama organizacja życia społecznego ludności polskiej, opartego na sieci parafialnej (podobnie zresztą i Towarzystwa Czytelni Ludowych). Polskie biblioteki, np. w Gietrzwałdzie, Bartągu i Łamkowie korzystały w pełni z udogodnień urzędów parafialnych. Ta niejako symbioza polskich bibliotek TCL z bibliotekami parafialnymi kazała przypuszczać władzom pruskim, że intensyfikacja polskiego ruchu czytelniczego „jest wyrazem jedności działania katolicyzmu p o l i t y c z n e g o oraz działania polskiego ruchu narodowego. Szczególnie groźną wydaje się w tym względzie akcja polskich bibliotek oraz księgarni w Gietrzwałdzie, przede wszystkim wśród pątników. Z jednej strony kolportowane druki są pełne treści moralnej i religijnej, z drugiej jednak strony zawierają akcenty narodo-wo-polskie, pielęgnujące tradycje państwowości polskiej oraz nadzieje na odzyskanie Ojczyzny i wolności; zawierają również modlitwy za królów polskich oraz za dzieci polskie pozbawione przez rząd pruski nauki religii w języku polskim. Ten ostatni moment jest wyraźną akcją antyrządową. Tym sposobem — zdaniem prezesa rejencji kwidzińskiej von Massenbacha — sprawy polityczne zająbiają się ze sprawami religijnymi i narodo-wo-polskimi. Przykładem tego mogą być nieuzasadnione ataki posła (*Centrum* — uwaga T. G.) Spahna przeciwko kwidzińskiej administracji szkolnej w sprawie zaniedbań w nauce religii. Akcję tą popiera ksiądz Colberg z Dzierzgonia, dla którego

<sup>91</sup> *Gazeta Olsztyńska* nr 42 z dnia 21 X 1887 r. oraz nr 43 z dnia 28 X 1887 r.

<sup>92</sup> APO IV—539 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 10 XI 1887 r. oraz pismo prokuratora Mantella z dnia 14 XI 1887 r. i z dnia 3 XII 1887 r. Por. *Erländische Zeitung* nr 142 z dnia 30 XI 1887 r., nr 143 z dnia 3 XII 1887 r., nr 145 z dnia 8 XII 1887 r.

szczególnie ważnym elementem nauki religii są polskie pieśni religijne. Kolportaż polskich śpiewników katolickich wśród pątników gietrzwałdzkich jest o tyle groźny dla germanizacyjnych celów rządu, że na Warmii obok polskich warmińskich pieśni propagowane są pieśni z innych diecezji, np. *Zbiór Pieśni Nabożnych Katolickich z diecezji chełmińskiej*, wydany przez E. Michałowskiego w Pelplinie w 1886 roku. W ogóle sprawa śpiewników kościelnych na Warmii jest niesłychanie ważną w ogólnym życiu religijnym i społecznym, tak zresztą jak w całej diecezji warmińskiej oraz w diecezji chełmińskiej<sup>93</sup>.

Istotnie władze pruskie zajmowały się pilnie analizą pieśni polskich — tak religijnych jak i narodowych — śpiewanych przez pątników gietrzwałdzkich oraz w kościołach diecezji warmińskiej i diecezji chełmińskiej. Np. w pelplińskim śpiewniku szczególnie eksponowana była *Pieśń Polaków w pielgrzymce do Rzymu*, w której podkreślano tęsknotę za ziemią ojczystą, wolność Polski oraz przewodnictwo Polski w Słowiańszczyźnie. W pieśniach *Chrystus na Krzyżu w Kobylance* oraz *Matka Boska z Borka* (koło Śremu — uwaga T. G.), w których podkreślano „fakt poniżenia Matki Boskiej przez luteran oraz wołanie o pomoc w pokonaniu wrogów tak Matki Boskiej jak i Polski. Pątnicy poznańscy w drodze do Gietrzwałdu śpiewają stale polski hymn religijny — Bogu Rodzica Dziewica oraz polski hymn narodowy *Boże coś Polskę*<sup>94</sup>. Zwracano przede wszystkim uwagę na dwie zwrotki tego ostatniego hymnu, powtarzane nie tylko przez pątników poznańskich, ale przez wszystkich pielgrzymów w Gietrzwałdzie:

Boże Najświętszy, od którego woli  
Istnienie świata całego zależy,  
Wyrwij lud polski z tyranów niewoli,  
Wspieraj zamiary szlachetnej młodzieży,  
Przed Twe ołtarze zanosim błaganie,  
Ojczyznę, wolność racz nam wrócić Panie.

Jedno Twe słowo, ziemskich władców Panie,  
Z prochów nas znowu podnieść będzie zdolne.  
A gdy zasłużym na Twe ukaranie,  
Obróć nas w prochy, ale w prochy wolne.  
Przed Twe ołtarze zanosim błaganie,  
Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie.

Władze pruskie zainteresowała również inna pieśń — modlitwa, ułożona przez księdza Antoniewicza, a śpiewana przez pielgrzymów:

Boże Ojcze, Twoje dzieci  
Płaczą, żebrzą lepszej doli.  
Rok po roku marnie leci,  
My w niewoli, my w niewoli.

Boże, patrz, my na kolana,  
Ściełem Ci się dziś w pokorze,  
Polska łzami, krwią zalana.  
Krwią i łzami — wskrześ ją Boże.

<sup>93</sup> APO IV—539 pismo byłego burmistrza Torunia Rexa z dnia 23 III 1887 r.

<sup>94</sup> APO VIII/7—735 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 6 XI 1887 r.

Władze pruskie uznały, iż to połączenie modlitw, pieśni religijnych z polskimi motywami narodowymi było charakterystycznym zjawiskiem właśnie w *uroczystościach gietrzwałdzkich*. Ze szczególnym zaś natężeniem starano się wypośrodkowywać trzy specyficzne motywy w tych modłach — pieśniach: o p o z y c j i wobec państwa pruskiego, w a l k i wyznaniowej z ewangelikami oraz polskiego p a t r i o t y z m u. Jako przykład wskazywano na litanie do Wszystkich Świętych, w której ze szczególnym pietyzmem pątnicy akcentowali wezwania do świętych polskich — św. Stanisława Biskupa — Patrona Polski, św. Stanisława Kostki — Patrona młodzieży polskiej, św. Kazimierza — Patrona Polski, św. Jacka Wyznawcy — Patrona Polski, św. Jana Kantego — Patrona polskiej uczącej się młodzieży, św. Jozafata — Pracownika nad zjednoczeniem prawosławia z Kościołem katolickim, św. Jadwigi Śląskiej — Obrończycielki chrześcijan przed niewiernymi, bł. Wincentego (Kadłubka) — Wyznawcy, św. Wojciecha — Apostoła Słowian i Prusów.

Pątnicy zdążający do Gietrzwałdu śpiewali specjalne inwokacje do Matki Boskiej o ratunek dla polskiego ludu. W latach 1885—1895 zaznaczono dwie takie inwokacje:

Zdrowaś Marya, witaj Królowa  
Nieba i ziemi, Tyś Cesarzowa.  
Jesteś i Matką Boskiego Syna.  
Bądź pozdrowiona — salve Regina.

Lubo nas ucisk, płacz zamieszania  
Do żalostnego wzbudza wzdychania.  
Choć napelniona łzami dolina,  
Jednak śpiewamy — salve Regina.

Inną pieśnią, również dawną polską, śpiewaną przez pątników w tym czasie była *Pieśń o Najświętszej Pannie Maryi na oddalenie powietrza morowego, głodu i wojny*:

Gwiazdo morska, któraś Pana mlekiem swoim karmiła,  
Tyś śmierci szczep, który wszczepił pierwszy rodzic, skruszyła.

Śliczna gwiazdo racz nam teraz uskromić niebo srogie,  
Które trapi ciężkiem sercem, zewsząd ludzie ubogie.

O lekarko chrześcijańska, racz nas chorób pozbawić,  
Co nie zdoła ludzka siła, możesz u Syna sprawić.

Odwróć od nas głód, mor ciężki, zachowaj krwawej wojny,  
Użycz zdrowia i żytych lat, racz nam dać wiek spokojny.

Wysłuchaj nas, gdyż Tobie Syn odmówić nic nie może.  
Zbaw nas dla prośby Matki Twej, o Jezu wieczny Boże.

A my Ciebie z Bogiem Ojcem, z Duchem Świętym społecznie  
Chwalić i Twą Matkę sławić będziemy na wieki wiecznie.



Wyrazem łączności warmińskiej kultury religijnej z ogólnopolską było kilka — szczególnie często śpiewane — pieśni, tak okresu dawnego (nawet bardzo dawnego) oraz „współczesnego”. I tak specjalną popularnością cieszyła się dawna z XVII wieku (więc długo przed ogłoszeniem dogmatu z 8 grudnia 1854 roku) *Pieśń o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Pannie Maryi* świadcząca o długiej tradycji polskiego kultu Niepokalanej<sup>95</sup>:

Witaj święta i poczęta niepokalanie,  
Maryia śliczna lilija, nasze kochanie.  
Witaj czysta Panienko, najjaśniejsza jutrzienka,  
Witaj święta w niebo wzięta, niepokalana.

Twą pięknością, niewinnością nieba górujesz,  
Dostojeństwa i panieństwa wszystkie celujesz.  
W pierwszym Panno momencie, święte Twoje poczęcie,  
Jaśniejąca, jako słońce — niepokalana.

Sam Bóg święty z Ciebie wzięty dla tej przyczyny,  
Ześ się stała i została zawsze bez winy.  
Tyś przed wieki przejrzana i za Matkę wybrana,  
Jezusowi Chrystusowi — niepokalana.

Inna pieśń:

Zawitaj Córko Ojca przedwiecznego,  
Przedziwna Matko słowa wcielonego.  
Oblubieniec — Oblubieniec.  
Oblubieńca Twego — Ducha Świętego.

Najświętszej Trójcy. Najświętszy Kościele,  
Który poświęcił Bóg Syn w naszym ciele.  
Boskie Kochanie — Boskie Kochanie.  
Niewinnie poczęta, Panienko święta.

Pątnicy śpiewali również dawne polskie pieśni religijne z XVIII wieku. W czasie *uroczystości gietrzwałdzkich* odnotowano dziewięć takich pieśni:

I.

Chwalcie niebieskie i ziemskie języki,  
Przedziwne Boskiej Opatrzności szyki.  
Ta rządzi wszystkim od końca do końca,  
W miejscach gdzie jest wschód i gdzie zachód słońca.  
Opatrzności Boska.

II.

Szczęśliwy kogo Opatrzność Boska ma w swej opiece.  
Niech się nie troska.  
W żadnym przypadku ten nie szkodzi,  
Kogo Obrona Boska pilnuje.

<sup>95</sup> ZStAM Rep. 90a Abt. H Tit. II 3d nr 19 Bd. 2 pismo prezesa rejencji kwidzyńskiej z dnia 19 VIII 1886 r.

## III.

Wszchemocna mego, Opatrzności Boga,  
Gdy na mnie zewsząd następuje trwoga.  
W największych ludzkich respektach nie dufam,  
Bo w Bogu ufam.

## IV.

Ach, nieskończony Boże, bez Twojej szczodrocie,  
Co pełen łaski jesteś w Twojej istocie.  
Pamiętasz o każdym stworzeniu,  
Posilasz w głodzie i pragnieniu.  
Wzgardę nadgradzasz honorem.

## V.

Sierota ja Mocny Boże, bez Twojej opieki.  
Jeśli mnie ta nie wspomóż, sierotam na wieki.

## VI.

Przed Twym tronem stawam Panie.  
W nieszczęśliwym moim stanie,  
Zebrzę lejąc łzy w Ciebie,  
Miłosierdzia w mej potrzebie.

## VII.

Boże Przedwieczny, Boże niezmierny.  
Boże w dobroci nigdy nieskończony.  
Do Ciebie wszyscy płacząliwie wzdychamy,  
Łzy wylewamy.

## VIII.

Ach, nieskończony, litościwy Boże.  
Któż mnie w nieszczęściu moim dziś wspomóż.  
Opatrzność Boga mojego.  
Tylko się udam do niego.

Na końcu przypominano pieśń J. Kochanowskiego:

## IX.

Kto się w opiekę poda Panu swemu.  
A całym sercem szczerze ufa jemu.  
Śmieie rzec może, mam obrońcę Boga.  
Nie przyjdzie na mnie żadna straszna trwoga.

Inną ilustracją łączenia *uroczystości gietrzwałdzkich* z polskim ruchem katolickim były polskie pieśni świeckie i narodowe, śpiewane przez pątników w drodze do Gietrzwałdu. Odnotowano przede wszystkim dwie pieśni, śpiewane w okresach szczególnego nasilenia germanizacyjnego<sup>96</sup>. Są to:

<sup>96</sup> ZStAM Rep. 89 H Abt. II Westpreussen 3 b Bd. 1 pismo prezesa rejencji kwidzyńskiej z dnia 18 X 1886 r.

*Śpiew z nad Wisły:*

Boże mój drogi, biedna ma dola.  
 Gdzie okiem rzucę, wszędzie niewola.  
 Gdzie okiem rzucę, gdzie myślą strzele,  
 To wszędzie smutek, nigdzie wesele.  
 Boże daj. Boże daj. By nam wrócił wolny kraj.

Czyż tylko Polak wśród cierpień — sromu?  
 Wszędzie jest obcym — i nie ma domu?  
 Wszędzie jest obcym, choć w polskiej ziemi?  
 Tułać się musi między obcymi?  
 Boże daj. Boże daj. By nam wrócił wolny kraj.

*Wisła* — pieśń ta przypisywana jest Ignacemu Danielewskiemu, jednemu z organizatorów warmińskiej akcji petycyjnej z 1885 roku.

Wisło moja, Wisło stara, co tak smutno płyniesz?  
 Skąd tej wody nazbierałaś, mów, nim w morzu zginiesz.

Nazbierałam wody sinej na karpackich górach.  
 I na Rusi, na kochanej, tam w Krakusa murach.

Krakowianka lżą obłana rzuciła mi wianki,  
 Potem strumień łez męczeńskich wlały Warszawianki.

I tak płynę dniem i nocą wkoło mnie tak smutnie.  
 Dawniej śpiewy brzmiały ciągle, dzisiaj tak okrutnie.

Spojrzyć, oczy zapłakane, na rękę kajdany.  
 Wszędy skargi, jęki ciężkie.  
 A na sercu rany.

Problem polskiej pieśni religijnej urastał w oczach władz pruskich do rangi centralnego zagadnienia politycznego *uroczyści gietrzwałdzkich*. Starano się więc, by władze kościelne eliminowały ze śpiewników wszystkie pieśni, które zawierały polskie motywy patriotyczne, np. nawiązywały do opieki Królowej Polski, Matki Boskiej Częstochowskiej do opieki nad wysiedlanymi Polakami, opieki św. Wojciecha nad Koroną Polską, pomocy dla Polaków ze strony Andrzeja Boboli, Jana z Dukli, św. Kazimierza, bł. Salomei, św. Stanisława w szukaniu dróg odrodzenia Polski<sup>97</sup>. Naleganie władz pruskich nie odnosiło jednakże skutków ani w kurii fromborskiej, ani w kurii pelplińskiej. Kuria fromborska podjęła przebudowę śpiewnika kościelnego dopiero w 1932 roku. Ale i wówczas nie zmieniono radykalnie dorobku pieśniarskiego w Kościele warmińskim i to tak jeśli chodzi o niemieckie, jak i polskie pieśni kościelne. Reforma warmińska śpiewnika kościelnego ujęta została na szerszym tle zmian w Kościele katolickim. Otóż zamierzano skorelować przepisy *Motu proprio* papieża Piusa X *Inter Pastoralis Officii* oraz *Constitutio Apostolica* papieża Piusa XI *Divini Cultus Sanctitatem* z istnieją-

<sup>97</sup> APO VIII/7—738 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 28 VIII 1904 r.

cymi dotychczas zwyczajami warmińskimi. Językiem liturgicznym we mszach oraz w *Officium Divinum* w diecezji warmińskiej była łacina. Ani śpiewnik, tzw. *Niebieskie dźwięki harfy* (Himmliche Harfenklang) z 1639 roku, ani *Śpiewnik Katolicki* wydany przez drukarnię jezuicką w Braniewie w 1773 roku, ani *Śpiewnik Królewiecki*, wydany w 1765 roku nie posiadał innego, jak tylko łacińskie śpiewy mszalne. Także nowe wydanie tego śpiewnika z 1809 roku uwzględniło tylko śpiew łaciński na mszach oraz nieszpiorach. Dopiero zarządzenie biskupa Józefa von Hohenzollerna z 28 lutego 1823 roku wprowadziło możliwość śpiewu niemieckiego na mszach i nieszpiorach. W dalszym jednakże ciągu śpiew łaciński obowiązywał na roratach i egzekwiach pogrzebowych. W praktyce życia religijnego język narodowy — polski i niemiecki — odgrywały jednakże bardzo znaczną rolę; przyjęto za fakt, iż waga śpiewu w życiu religijnym jest ogromna, a społeczność katolicka chętnie śpiewu używa. Zresztą również i luterzańskie pieśni z XVI wieku były jednym z poważniejszych środków infiltracji reformacji w gminach katolickich. Innym problemem związanym ze śpiewem kościelnym była sprawa *m e l o d y k i* w śpiewie łacińskim. Stano bowiem przed problemem — czy stosować warmińską czy rzymsko-watykańską melodykę? Tzw. melodyka warmińska obejmowała oracje, epistoły, ewangelie, uroczystości żałobne (antyfony, psalmy), lamentacje i psalmy Wielkiego Tygodnia oraz litanie. Melodyka warmińska tkwiła w krakowskiej melodyce XVII i XVIII wieku. Melodyka ta najpełniej zresztą służyła pielęgnowaniu śpiewu ludowego w Kościele, więc i polskiego śpiewu religijnego w czasie *uroczystości gietrzwałdzkich*<sup>98</sup>.

Ocena generalna władz pruskich dotycząca rozwoju polskiego ruchu katolickiego ujmowała sprawę jednoznacznie — powoli, ale stale przenikały do tego ruchu polskie elementy narodowe, a *uroczystości gietrzwałdzkie* przekształcały się w ważny — w jeden z ważniejszych — instrument polskiej akcji narodowej nie tylko w Prusiech Wschodnich, ale dla wszystkich Polaków, zamieszkałych w Rzeszy Niemieckiej oraz dla chłopów i robotników sezonowych pochodzących z ziem polskich zaboru rosyjskiego.

## 2. Gietrzwałd a polski ruch narodowy

*Analiza uroczystości gietrzwałdzkich* dokonana przez władze pruskie jakościową metodą socjologiczną miała ujawnić społeczność pątniczą. Oparto się w tej analizie na dwóch cechach charakterystycznych tych uroczystości: ich łączności z prowadzoną przez państwo pruskie *walkę kulturową* oraz z walką ze świeckim ruchem katolickim. Chodziło przede wszystkim o wyśrodkowanie postaci społeczności pątniczej — przez zapoznanie się z jej organizacją, ośrodkami działania, liczebnością społeczności pątniczej — przez ustalenia statystyczne ruchu pątniczego, siły społeczności pątniczej — przez poznanie ulubionych znaków kultu, przede wszystkim poznanie pieśni pątniczych. Były to podstawowe elementy ustalania ekologii kultu sanktuarium gietrzwałdzkiego. Przy pomocy takiej analizy zamierzano osiągnąć ostateczny cel — poznanie *d u s z y t ł u m u*, który właśnie przez religijny cel — ukierunkowanie przestał być anonimowym tłumem, a zorganizowaną i zdyscyplinowaną *j e d n o s t k ą*; masa pątnicza wędrowała więc do

<sup>98</sup> Szczegóły zob. „Diözesansynode des Bistums Ermland”, Braunsberg 1932..., s. 69—72 oraz StAL Rep. 2 nr 1839 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 18 IV 1932 r.

Gietrzwałdu zachowując swą osobowość. Władzom pruskim chodziło o ustalenie wierności religijnej tej masy pątniczej; chodziło o ustalenie stopnia żarliwości religijnej, treści wierzeń oraz pobudek zmuszających ją do tak wielkiego wysiłku psychicznego, fizycznego a nawet finansowego; chodziło również o poznanie moralności (moralie) tej jednostki pątniczej, wreszcie o rzecz najważniejszą o poznanie społecznego oraz politycznego nastawienia. Obserwowano i badano gietrzwałdzką masę pątniczą, wypośredkowywano jej cechy charakterystyczne, tendencje rozwojowe, jej typologię, strukturę oraz same procesy społeczne w niej zachodzące. Brano więc pod uwagę obserwacje geograficzne pielgrzymek gietrzwałdzkich, obserwacje prawne określające stosunek między Kościołem katolickim a państwem, obserwacje historyczne określające wydarzenia zachodzące w procesie rozwojowym pielgrzymek oraz stopnia ich religijności, socjologiczne zwartościowanie, obserwacje muzyczne ustalające treści pieśni oraz tonację zgodną z rytmem kościelnym oraz narodowym społeczności pielgrzymiej. Trzeba jednak podkreślić, iż wszystkie te obserwacje — włączywszy nawet psychologiczne, dotyczące powstania i rozwijania się kultu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej — władze pruskie podporządkowywały obserwacjom politycznym, określającym przydatność tych wszystkich obserwacji dla bieżącej polityki państwa pruskiego. Ten „pragmatyzm socjologiczny” władze pruskie stosowały do 1944 roku<sup>99</sup>.

Podstawą tej politycznej obserwacji było iunctim sprawy religijnej, wiążącej się z masowym charakterem uroczystości gietrzwałdzkich oraz sprawy polityczno-narodowej, wiążącej się z masowym charakterem życia społeczności polskiej, przede wszystkim tzw. „pospółstwa polskiego” (polnischen Gemeinwesen). „Masowość” polskiej akcji narodowej znalazła swój wyraz tak w pielgrzymkach gietrzwałdzkich, jak i we wiecach ludowych. To dychotomiczne ujęcie uroczystości gietrzwałdzkich znalazło swój wyraz już w walce kulturowej, w czasie której obok spieć między władzami państwowymi a Kościołem katolickim ważną rolę odgrywała również walka z polskim ruchem narodowym, by po roku 1910 przejść do walki z polskim ruchem politycznym. Władze pruskie obawiały się przede wszystkim właśnie masowego charakteru tak uroczystości gietrzwałdzkich jak i polskiego ruchu narodowego; uznały, iż w taktyce Kościoła katolickiego na Warmii, jak i polskiego ruchu narodowego nastąpiło wyraźne zbliżenie na płaszczyźnie taktycznego operowania masami. Ta łączność uroczystości gietrzwałdzkich z polskim ruchem narodowym — zdaniem władz pruskich — wyrażała się np. w „wielkopolskim zaangażowaniu się finansowym” w rozbudowie kościoła, w ogóle ośrodka pielgrzymkowego w Gietrzwałdzie; przykładem jaskrawym było bezpośrednie zaangażowanie się w rozbudowę kościoła gietrzwałdzkiego parafii w Powidzu w powiecie gnieźnieńskim<sup>100</sup>. Tym sposobem

<sup>99</sup> APO IV—538 informacja policyjna z Królewca z dnia 19 X 1883 r. oraz StAL Rep. 2 nr 1841 pismo prezesa Prus Wschodnich z dnia 21 II 1938 r. Por. uwagi metodyczne, jakie podaje G. le Bras: Socjologia religii wśród nauk o człowieku. W: „Ludzie — Wiara — Kościół...”, s. 15, 20, 21.

<sup>100</sup> APO XI/1—A/156 pismo prezesa rejencji kwidzyńskiej z dnia VIII 1913 r. W oparciu o zaangażowanie się poszczególnych ludzi w uroczystościach gietrzwałdzkich naczelni prezesi Prus Wschodnich i Prus Zachodnich uzupełniali wykaz działaczy polskich, sporządzany dla pruskiej inwigilacji polskiego ruchu narodowego i politycznego. Jednymi z takich „fanatycznych Polaków” (fanatischer Polen) był Stanisław Szwabe z Itawy, ks. kuratus Zakryś z Kisielice.

przy ocenianiu pielgrzymek gietrzwałdzkich władze pruskie obok schematu dychotomicznego stosowały również schemat funkcjonalny.

Kwestia polska w Prusach Wschodnich przybierała dwa oblicza: pierwsze oblicze, to walka o język polski jako podstawowy problem egzystencji narodowej; walka ta w okresie polskich strajków szkolnych w latach 1901, 1906—1908 była typowym przykładem angażowania mas ludzkich w polski ruch narodowy. Przyjmuje się, że w strajkach szkolnych na ziemiach polskich zaboru pruskiego ogółem wzięło udział przeszło 400 000 dzieci. Wliczając zaś do tych strajków zaangażowanych rodziców i dorosłych, można przyjąć, że tą akcją narodową objęto przeszło milion Polaków. Przewodni zaś motyw tej walki — nauczanie religii w języku polskim — łączył ją bezpośrednio z Kościołem katolickim, jako solidarnej instytucji z ruchem polskim, broniącej swej autonomii wobec omnipotencyjnych zakusów państwa. Drugim obliczem kwestii polskiej w Prusach Wschodnich był polski ruch polityczny i to coraz bardziej się rozwarstwiający. Pierwszym tego sygnałem było usamodzielnianie się polskiego katolickiego ruchu polityczno-narodowego; dotychczasowe wspólne występowanie katolików niemieckich i polskich na *Dniach Katolickich* (Katholikentagen) już nie wystarczało. Grupa polska na tych *Dniach Katolickich* wykazywała coraz większą samodzielność. Zaznaczyło się to ze szczególną wyrazistością podczas *Dni Katolickich* w 1891 roku w Gdańsku (np. w wystąpieniach H. Kwileckiego i A. Sierakowskiego). Uznano, iż encyklika Leona XIII z dnia 15 maja 1891 r. *Rerum novarum*, wymaga od polskich katolików świeckich szerszej działalności, więc samodzielniejszej; polski i katolicki ruch polityczny dla rozwiązywania kwestii społecznych i to przez katolików świeckich został uprawniony przez nową encyklikę papieską. Ponieważ w *Dniach Katolickich* w Gdańsku znaczną rolę odegrali działacze z Prus Zachodnich i Prus Wschodnich, więc *uroczystości gietrzwałdzkie* zaczęły się w geografii politycznej zaznaczać.

Władze pruskie przyglądały się pilnie tym dwóm obliczom sprawy polskiej — narodowemu oraz politycznemu. Ten aspekt jest o tyle ważny, iż kwestia warmińska w polskich rachubach politycznych do 1885 roku nie odgrywała prawie żadnej roli, była prawie całkowicie zapomniana. *Wielkopolanin* podkreślał, że „nawet Wincenty Pol zapomniał o Warmii. Po rozbiorach nie znamy Polaka, dla którego Warmia byłaby celem życia. Dopiero Sieniawski ze Śremu ze swym dziełem o Biskupstwie Warmińskim to zainteresowanie Warmią w polskim ruchu zapoczątkował. Obecnie o Warmii pisują stale w gazetach Szafrzyński z Bochum oraz A. Samulowski z Gietrzwałdu. Te trzy postacie — Sieniawski, Szafrzyński i Samulowski — są znakami n o w y c h c z a s ó w dla Warmii”<sup>101</sup>. Samulowski był zresztą przeszło rok w Poznaniu celem przeszkolenia w zakresie księgarstwa i drukarstwa; podobnie zresztą jak Jan Liszewski z Olsztyna oraz Franciszek Szczepański z Lamkowa. Uzewnętrznieniem oraz symbolem rozpoczynającej się „nowej ery” w życiu narodowym Polaków zresztą nie tylko na Warmii, było erygowanie 16 kwietnia 1886 roku wydawnictwa *Gazety Olsztyńskiej*, której nr 1 ukazał się właśnie 16 kwietnia. Ale podkreślić wypada, że już parę lat wcześniej pracę narodową na Warmii i Mazurach (znacznie przed 1883 rokiem) prowadził Prowinc-

Wykazy takie sporządzały władze pruskie dla ustalenia list osób, które należało aresztować lub ściśle inwigilować w razie ogłoszenia stanu oblężenia, grożącego niebezpieczeństwa wojny lub mobilizacji.

<sup>101</sup> *Wielkopolanin* nr 228 z dnia 7 X 1885 r.

jonalny Komitet Wyborczy na Prusy Królewskie. Głównym ośrodkiem była rodzina Parczewskich z Belna w powiecie świeckim; z Belna wychodziła też inspiracja polskiego osadnictwa w Prusach Wschodnich oraz pielgrzymek do Gietrzwałdu<sup>102</sup>. Z inspiracji Komitetu Wyborczego Prus Królewskich np. osiedlili się w Prusach Wschodnich dwaj polscy aptekarze — w Braniewie w 1874 roku Franciszek Majer oraz w Tylży J. K. Sembrzycki. Sembrzycki erygował w Tylży również wydawnictwo polskiego kalendarza dla Mazurów, uzyskując na ten cel pomoc finansową od lwowskiej *Macieży Polskiej*. Dla obu tych „emisariuszy polskich” również propagowanie *uroczyści gietrzwałdzkich* było środkiem potęgowania polskiej akcji narodowej. Elementem uświadamiania narodowego z jednej strony oraz włączania problematyki warmińskiej w krąg życia ogólnopolskiego z drugiej strony była również książeczka J. Liszewskiego pt. *Swaty Warmińskie*, wydana w Gnieźnie 1882 roku. Podobną rolę jak *Swaty Warmińskie* spełniała gazeta ostródzka *Mazur*, której nr 1 ukazał się 14 listopada 1883 roku; jednym z głównych współpracowników *Mazura* był powstaniec polski z 1830 roku i 1863 roku, Antoni Kamiński z Chełmży. Jego syn był księdzem w parafii chełmżyńskiej, który zaangażował się w organizowanie pielgrzymek do Gietrzwałdu oraz w werbowanie polskich osadników katolickich do powiatu ostródzkiego. O zaangażowaniu się A. Parczewskiego oraz Kamińskich (ojca i syna) w organizowanie pielgrzymek gietrzwałdzkich świadczyły kwietniowe pielgrzymki, specjalnie organizowane każdego roku, do których dołączały się pielgrzymki z parafii powidzkiej z powiatu gnieźnieńskiego:

miejsowość	Rok							
	1879	1880	1881	1882	1883	1884	1885	1886
Świecie	32	28	19	27	38	41	54	49
Drzycim	9	7	12	17	16	19	24	24
Nowe	13	16	21	17	28	31	38	36
Warlubie	6	11	14	12	17	19	16	17
Świekatowo	4	7	11	13	16	15	12	18
Osie	10	14	21	22	31	33	36	34
Komórsk	7	9	7	8	13	17	14	18
Belno	10	11	9	14	15	14	17	16
Jeżewo	5	7	6	9	12	15	14	14
Chełmża	21	27	32	36	38	35	32	36
Łysomice	11	9	7	12	15	17	16	19
Kaszczorek	5	4	7	9	12	11	13	11
Gronowo	3	7	9	8	11	12	9	11
Siemoń	5	8	7	7	9	6	11	11
Mirakowo	3	5	4	7	5	3	7	9
Powidz	21	27	25	31	33	41	47	52
suma	165	196	211	149	309	329	370	365

Władze pruskie ze szczególnym naciskiem podkreślały udział w warmińskim odrodzeniu narodowym oraz w polskiej akcji mazurskiej „Towarzystwa Polskiego”, działającego wśród studentów polskich na Uniwersytecie Króle-

<sup>102</sup> *Gazeta Olsztyńska* nr 2 z dnia 25 IV 1886 r. oraz APO IV—538 informacja policyjna z dnia 8 XII 1883 r. i *Gazeta Toruńska* nr 237 z dnia 16 X 1883 r.

wieckim. Dwoje ludzi było szczególnie tą sprawą zainteresowanych, łącząc sprawę narodową z propagowaniem *uroczyści gietrzwałdzkich*. Byli to dwaj studenci medycyny — Franciszek Ossowski oraz Maksymilian Andryson<sup>103</sup>. Obaj pochodzili również z Prus Królewskich (Prus Zachodnich). Uznano, iż istotnym elementem łączącym polski ruch narodowy w Prusiech Królewskich z odradzającym się ruchem polskim w Prusach Wschodnich (jak w ówczesnej polskiej terminologii określano w Prusiech Książęcych) były podobne stosunki społeczne i gospodarcze tych dwóch dzielnic. To podobieństwo społeczne ułatwiało więc angażowanie się polskiej społeczności w Prusiech Królewskich w *uroczyści gietrzwałdzkie*. Stwierdzano „istnienie znacznego kryzysu społecznego. Naczelny prezes Prus Zachodnich Gossler wyraźnie zresztą oświadcza, iż dzisiejsze czasy i stosunki społeczne są tak poważne i groźne, że koniecznością jest przygotowanie dla młodzieży silniejszych bodźców moralnych i duchowych. Uważamy, iż chcąc przeciwdziałać temu kryzysowi władze pruskie winny dać nam wolność religijną i język ojczysty w szkole. Jednym bowiem z poważniejszych elementów pogłębiających ten kryzys jest bezreligijne wychowanie w szkole i w wojsku”<sup>104</sup>. Główny więc nacisk zaczęto w polskiej działalności politycznej kłaść na problemy młodzieży, jej odrodzenie religijne miało być podstawą działania społecznego i narodowego. Zewnętrznym wyrazem tego kierunku działania polskiego, korespondującego zresztą z tzw. „warmińską reformą katolicką” Kościoła, były — zdaniem władz pruskich — kwietniowe pielgrzymki polskich studentów z uczelni niemieckich. Liczebnie pielgrzymki studenckie nie przedstawiały się okazale, ale były groźne z tego powodu, iż do tych pielgrzymek przyłączały się inne grupy młodzieżowe. Statystyka pątników studenckich przedstawiała się następująco:

Uniwersytet w	Rok							
	1879	1880	1881	1882	1883	1884	1885	1886
Królewcu	27	26	35	37	41	52	59	63
Wrocławiu	11	17	19	23	27	26	29	33
Berlinie	6	8	14	17	25	34	37	42
Lipsku		5	7	11	14	12	17	18
Rostoku			5	7	13	17	16	17
Gryfii	6	7	11	13	12	16	17	19
Kolonii					11	15	14	17
Monachium				3	7	9	11	13
suma	50	63	91	111	150	181	200	222

Sprawę pielgrzymek polskich studentów do Gietrzwałdu połączono również ze sprawą reaktywowania polskiej prywatnej szkoły katolickiej w Dąbrównie. Dziekan i proboszcz parafii w Jabłonowie Pomorskim ks. dr Schwannitz, opiekujący się diasporą katolicką na obszarze powiatu ostródzkiego, uznał za konieczne otwarcie istniejącej w Dąbrównie szkoły katolickiej już

<sup>103</sup> APO IV—538 pismo Ministerstwa Oświaty z dnia 22 X 1883 r. oraz informacja policyjna z dnia 19 X 1883 r. Dalej *Wiek* (gazeta warszawska) nr 231 z dnia 16 X 1883 r. Kalendarz J. K. Sembrzyckiego drukowany był w Ostródzie w wydawnictwie Salewskiego. Por. *Pielgrzym* nr 146 z dnia 20 XI 1883 r.

<sup>104</sup> *Gazeta Toruńska* nr 238 z dnia 17 X 1883 r.



od 1863 roku, którą zamknięto w 1877 roku i włączono do ewangelickiej szkoły miejskiej. Wniosek ks. Schwanitz został przez rejencję królewiecką przesłany do Ministerstwa Oświaty, które jednak wniosek odrzuciło<sup>105</sup>. Ks. Schwanitz uznał więc, iż swoistego rodzaju protestem wobec negatywnego stanowiska władz pruskich w sprawie szkoły w Dąbrównie winno być nasilenie kwietniowych pielgrzymek polskiej młodzieży prowadzonych z powiatów: ostródzkiego, lubawskiego, brodnickiego i grudziądzkiego. Hasłem tych pielgrzymek gietrzwałdzkich w latach 1888—1891 było — „Matka Boska Królowa Polski pomoże naszym dzieciom”. Zestawienie cyfrowe kwietniowych pielgrzymek przedstawia się następująco:

Powiat	Rok					
	1887	1888	1889	1890	1891	1892
Ostróda	180	370	590	780	830	810
Lubawa	810	1550	1860	2520	2820	2970
Brodnica	390	610	820	960	1030	960
Grudziądz	110	340	450	540	590	480
suma	1490	2870	3720	4800	5290	5220

Ks. Schwanitz ustalał terminy wspólnie z ks. Weichselem, co zdaniem władz pruskich świadczyło o tym, że ruch pątniczy był przez działaczy polskich sterowany. Wybrane zaś hasła pielgrzymek świadczyły, iż każda pielgrzymka miała określony cel praktyczny. Np. pielgrzymki gietrzwałdzkie z roku 1877 w czasie trwającej wojny turecko-rosyjskiej (zakończonych pokojem w San Stefano 3 marca 1878 roku, potem kongresem berlińskim i ogłoszeniem niezawisłością Rumunii, Serbii i Czarnogóry) odbywały się pod hasłem — „Ty biedny narodzie polski, Tobie nic nie pomoże jakkolwiek książę tego świata, tylko Matka Boska”<sup>106</sup>. To przekonywało władze pruskie, iż *uroczyści gietrzwałdzkie* łączyły się zawsze z sytuacją narodową Polaków oraz analizą sytuacji międzynarodowej kwestii polskiej. Hasła te były zawsze „wyrazem nieufności Polaków tak do carskiej Rosji, cesarskich Niemiec, jak i do mahometańskiej (tradycyjnie sprzyjającej Polsce) Turcji. Starosta olsztyński uważa zresztą, iż wszystko wskazuje na usiłowania ks. A. Weichsela i A. Schwanitz oraz A. Samulowskiego zmierzające do zorganizowania wspólnego działania i uczynienia z Gietrzwałdu i jego okolicy punktu wyjściowego dla polskiej akcji katolickiej i narodowej na Warmię a przede wszystkim na Mazury. Ks. Weichsel jeździ nawet do Królestwa Polskiego i do Galicji celem zaagitowania tamtejszych duchownych na rzecz pielgrzymek gietrzwałdzkich. Należy więc dążyć do zmiany obsady parafii w Gietrzwałdzie mimo, iż biskup Kremenz temu się sprzeciwia, przecząc twierdzeniom, iż duchowni warmińscy biorą udział w agitacji polskiej i to p o l i t y c z n e j. Jeśli zaś dotąd Warmia nie jest objęta polską akcją narodową, to dojdzie do tego w wyniku polskich pielgrzymek z z e w n ą t r z, przede wszystkim pielgrzymek z Wielkopolski oraz Prus Zachodnich. Pielgrzymki te z ich własnymi księżmi mogą doprowadzić do stworzenia polskiego ruchu narodowego oraz politycznego. Msze w Gietrzwałdzie, a przede wszystkim

<sup>105</sup> APO IV—540 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 17 II 1889 r. Szczegóły zob. materiały ujęte w APO I—1930.

<sup>106</sup> APO IV—538 pismo landrata olsztyńskiego z dnia 11 XI 1883 r.

wszystkie uroczystości wykorzystuje się do tego celu. Co więcej w kolejnych pielgrzymkach hasło z 1877 roku w dalszym ciągu obowiązuje pątników wielkopolskich oraz pomorskich, mimo zmienionych znacznie warunków wewnątrz Niemiec oraz w sytuacji międzynarodowej<sup>107</sup>.

Również naczelny prezes Prus Wschodnich Schlieckmann uważał, że „ściąganie przez księdza Weichsela polskich duchownych z Wielkopolski, Królestwa Polskiego i Galicji na Warmię jest równoznaczne z popieraniem polskiego ruchu narodowego i politycznego, czyli wszechpolskiego. Aktualność zaś pielgrzymkowego hasła z 1877 roku opiera się na ostatniej wypowiedzi generała — gubernatora warszawskiego Hurki, który uważa, że Polacy muszą zrezygnować z niepodległości i włączyć się do obrony Słowiańszczyzny (panslawizmu — uwaga T. G.), gdyż w takiej postawie leży egzystencja Polaków z jednej strony, a z drugiej strony siła Rosji. Trzeba sobie zresztą zdać sprawę z tego że panslawiści sięgają już nie tylko bezpośrednio do działalności na Kaszubach, ale i ingerują w ruch polski na Warmii i Mazurach, jak to przedstawia J. K. Sembrzycki<sup>108</sup>. Istotnie hasło pielgrzymkowe z 1877 roku pojawiało się jeszcze w czasie uroczystości *gietrzwałdzkich* w 1883 roku, mimo, iż w tymże roku zaszły z polskiego i katolickiego punktu widzenia inne ważne wydarzenia. Pierwsze, pielgrzymki w 1883 roku odbywały się pod hasłem uroczystości rocznicowych związanych z 200-letnią rocznicą zwycięstwa pod Wiedniem (9 września 1883 r.); postać króla Jana III Sobieskiego wybijała się na czoło i symbolizowała Polskę, jako obroicielkę całego chrześcijaństwa. Drugie wydarzenie, to ważny dla katolicyzmu niemieckiego Sejm Katolicki (Katholikentag) w Düsseldorfie 10 września; był to ważny zjazd, ustalający formy katolickiego ruchu ludowego. Trzecie wydarzenie, to ważne dla protestantyzmu niemieckiego (i nie tylko) uroczystości na cześć Lutra 13 września 1883 roku, zapoczątkowujące — na kanwie doświadczeń *walki kulturowej* — próby szukania płaszczyzny współpracy ewangelików z katolikami mimo istniejących przeciwności, a nawet występujących wrogości międzywyznaniowych tak na Sejmie Katolickim, jak i podczas uroczystości luterańskich. Zdaniem władz pruskich działacze polscy uroczystości wiedeńskie w pełni zdyskontowali dla siebie, a napięcie zachodzące między niemieckimi katolikami i protestantami wykorzystali dla zaktywizowania uroczystości *gietrzwałdzkich*.

Istotnie uroczystości związane z rocznicą zwycięstwa wiedeńskiego rozpoczęto 2 sierpnia 1883 roku pielgrzymką do Gietrzwałdu, a zakończenia dokonano 12 września tegoż roku uroczystym nabożeństwem w Trzemesznie; nabożeństwo w Trzemesznie zorganizowali studenci polscy z uniwersytetów we Wrocławiu oraz w Gryfii. Również grupa Warmiaków (22 osoby) a nawet Mazurów (9 osób) wzięła udział w uroczystościach trzemesznieńskich, specjalnie zresztą honorowanych przez organizatorów<sup>109</sup>. Podkreślenia wymaga jeszcze fakt, iż w sierpniowej (2) pielgrzymce 1882 roku do Gietrzwałdu

<sup>107</sup> APO IV—538 informacja policyjna z dnia 20 VIII 1883 r. oraz *Gazeta Toruńska* nr 181 z dnia 10 VIII 1883 r. Infiltracja panslawistyczna w ruchu polskim na Warmii i Mazurach była doświadczeniem dla późniejszej akcji panslawistycznej w ruchu łuzycyckim, szczególnie w Domowinie Łużyckiej.

<sup>108</sup> APO IV—538 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 11 VIII 1883 r.

<sup>109</sup> *Gazeta Toruńska* nr 178 z dnia 7 VIII 1883 r., nr 180 z dnia 9 VIII 1883 r., nr 182 z dnia 11 VIII 1883 r. oraz *Kurier Poznański* nr 178 z dnia 7 VIII 1883 r., nr 180 z dnia 9 VIII 1883 r.

brały udział zorganizowane grupy pątników nie przez parafie, ale przez polskie organizacje świeckie i prowadzone przez przewodnika świeckiego. Ilustracją włożonego wysiłku organizacyjnego jest zestawienie ilościowe pątników z poszczególnych miejscowości między 2 sierpnia 1877 roku oraz 2 sierpnia 1883 roku; dalszą ilustracją tego wysiłku jest wprowadzenie drobnego, ale charakterystycznego faktu — w czasie pielgrzymki 2 sierpnia 1883 roku w samym Gietrzwałdzie pojawiły się medaliony upamiętniające zwycięstwo wiedeńskie; na awersie medalionu umieszczono wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej, a na rewersie wizerunek Jana III Sobieskiego.

### Pielgrzymki polskich organizacji do Gietrzwałdu

Siedziba organizacji	2 VIII 1877	2 VIII 1883	Siedziba organizacji	2 VIII 1877	2 VIII 1883
Poznań	27	93	Bnin	2	3
Owińska	3	7	Kępno		7
Stęszewo		3	Koźmin	3	3
Pniewy		7	Karolewo		2
Wronki	1	5	Drawsko		3
Śrem		4	Rosko		1
Swarzędz	6	19	Września	3	11
Pobiedziska	5	21	Borzykowo		3
Cerekwica	1	6	Brzezie		2
Szamotuły	5	11	Rzegocin		3
Dolsk		9	Czarnków		5
Książ		3	Gostyń		11
Kościan	2	14	Czempiń		3
Kcynia	5	7	Ostrów	7	11
Gniezno	8	15	Klecko		5
Krotoszyn		3	Brenno		2
Mogilno	3	12	Pakość		7
Wolsztyn		5	Chobienice		3
Janowiec		3	Złotniki	3	8
Witkowo		6	Pawłowo		3
Inowrocław	5	14	Ostrzeszów	4	11
Jaraczewo		3	Zbąszyń		4
Winnagóra	3	5	Czacz		3
Jutrosin		5	Margonin		3
Koronowo		7	Potulice		3
Międzychód		2	Leszno		5
Wągrowiec	4	7	Opalenica		3
Mosina	3	5	Słupia		3
Borek	2	3	Skoki	2	5
Wieleń		4	Twierdziewo		3
Mitosał	2	7	Pleszew		5
Gołuchowo		3	Lubasz		2
Bzowe		3	Krobia		4
Krzywiń	3	5	Szubin	5	17
Barcin		5	Skalmierzyce	3	7
Powidz	5	11	Dziekanowice		3
Kobylin		5	Włoszakowice		3
Trzemeszno	5	29	Przemęt		3

Siedziba organizacji	2 VIII 1877	2 VIII 1883	Siedziba organizacji	2 VIII 1877	2 VIII 1883
Rakoniewice	2	7	Żnin	5	9
Gąsawa	1	5	Strzelno	3	7
Pawłowo	4	6	Posadowo	3	6
Gniewkowo	4	9	Jarocin	3	11
Mrocza		3	Środa	3	9
Zaniemyśl		3	Miejska Górka	2	6
Zakrzewo		6	Bydgoszcz	11	24
Mąkowsk		5	Ślesin	3	5
Sierakowo		3	Oborniki	3	5
Odolanów		5	Niegolewo		5
Brodnica	9	21	Wiele		3
Czersk	3	7	Karsin		5
Wąbrzeźno	7	14	Piątkowo		3
Grudziądz	9	16	Radzyn		7
Więcbork		3	Sopot		7
Wejherowo		7	Chełmża		11
Kartuzy		5	Płotowo		3
Lipusz		5	Starogard		7
Zblewo		3	Tuchola		9
Nowe		3	Osie		5
Gniew		7	Leśna Jania		7
Chełmno	11	17	Subkowy		5
Lubawa	7	38	Prątnica	3	7
Łąkorz	3	9	Brzozie		7
Nowe Miasto	11	38	Mikołajki		4
Puck		3	Jabłonowo		3
Brusy	2	7	Golub		5
Kowalewo	9	11	Gdańsk	5	12
Łasin	6	11	Złotów		3
Zakrzewo		7	Chylonia		5
Toruń	15	46	Łysomice		5
Jamno		3	Kościerzyna	3	9
Skarszewy		7	Skurcz		5
Kłonówka		3	Świecie n/W.	5	17
Warlubie		3	Belno	3	9
Janowo		3	Pieniążkowo		5
Unisław		3	Rajkowy		5
Lipinki	3	11	Rumian		7
Montowo	3	5	Szwarcenowo		5
Sztum	5	11	Konarzyny		3
Biskupiec Pom.		9	Lębork		2
suma	211	765	suma	87	460

Zwiększona ilość pątników w 1883 roku w sierpniowej (2) pielgrzymce w porównaniu do roku 1877 — uwzględniając nawet ulepszone w międzyczasie warunki komunikacyjne w stronę Olsztyna — świadczyły dobitnie o wzrastającym znaczeniu Gietrzwałdu dla ludności polskiej i jej ruchu narodowego z jednej strony, a z drugiej strony o lepszej sprawności organizacyjnej polskich towarzystw; w ciągu 6 lat liczba zorganizowanych polskich pą-

ników z Wielkopolski i Prus Królewskich wzrosła czterokrotnie (z 298 do 1225)<sup>110</sup>.

Zwiększający się nacisk ruchu narodowego na katolicki ruch polski władze pruskie obserwowały przede wszystkim w życiu religijnym masy pątniczej oraz działalności wydawniczej *Gazety Olsztyńskiej* oraz księgarskiej w samym Gietrzwałdzie. Pątnikom ofiarowywano obok literatury dewocyjnej, np. *Nowy Brewiarczyk Tercyarski*, *Pasek św. Franciszka*, *Nowa reguła Trzeciego Zakonu św. Franciszka* również polską literaturę popularną, przede wszystkim historyczną. Władze pruskie uznały, że Gietrzwałd urastał do rangi jednego z najważniejszych instrumentów polskiego działania narodowego. Uznano, iż „sanktuaria w Świętej Lipce oraz w Gietrzwałdzie stały się wysuniętymi posterunkami katolicyzmu oraz kultu maryjnego polskich katolików”<sup>111</sup>. Zewnętrznym wyrazem łączności ośrodków kultowych (gietrzwałdzkiego i świętolińskiego) była znajomość u pątników gietrzwałdzkich *Pieśni do Matki Boskiej w Świętej Lipce*;

*Pieśń o Najświętszej Pannie Maryi Świętolińskiej*

Szczęśliwe lipy, na których obrała  
Stolice Panna, by z nich poglądała  
Na swe ziemiany i w każdej potrzebie,  
Łatwiej im przystęp dać mogła do Siebie.

Pójdźcież co żywo, bliscy i dalecy.  
Pójdźcież po zdrowie, chorzy i kalecy.  
Wszak wolny przystęp wszyscy do Niej macie.  
Wysłucha prośby, zjedna co żądacie.

W ostatnim nawet tu desperowanym  
niebezpieczeństwie życia wysłuchanym.  
Powiedz Lubawo, jako cię Jej piecza  
Dwakroć wyrwała od szwedzkiego miecza.

Narodowy i polityczny wydzźwięk wędrówek pątniczych do Gietrzwałdu władze pruskie widziały w pieśni pielgrzymiej pod tytułem *My i On*:

Na polach sławy laliśmy krew,  
Z pogany wiodąc śmiertelny bój.  
A dziś o Boże Twym prawom wbrew,  
Niewdzięczny zbirów obsiadł nas rój.

Choć mniej niż dawniej dziś mamy sił,  
Jeszcze nie wyschł poświęceń zdrój.  
To niech nie myśli Północy zbój,  
By przed nim Polak w prochu się wil.

<sup>110</sup> APO VIII/9—10 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 9 IV 1883 r.

<sup>111</sup> APO VIII/7—159 pismo prezesa rejencji królewieckiej z dnia 28 I 1902 r. Por. *Pielgrzym* nr 50 z dnia 24 IV 1886 r., nr 51 z dnia 25 IV 1886 r.

Działacze polscy cały wysiłek skierowali na naukę języka polskiego i na wszelkie uwagi strony niemieckiej o „nadmiernych żądaniach polskich w zakresie używania języka polskiego działacze polscy argumentują, że katolikom — zwłaszcza niemieckim — nie wypada złośliwie ustosunkowywać się do obrony języka ojczystego, gdyż każdy język jest darem bożym. Rozwój języka ojczystego tym bardziej musi być oparty na własnym i samodzielnym działaniu, jeśli tego szkoła nie czyni. Przykładem walki o język polski może być szkoła w Lamkowie oraz żądania nauki języka polskiego wysuwane przez rodziców w Olsztynie, Lamkowie, Dajtkach, Wadągu, Kieźlinach i Bartągu. Sprawa języka polskiego oraz ruchu polskiego to dwie kwestie, na temat których różne wypowiada się opinie. Polacy chcą tworzyć koła czytelnictwa polskiego, co nie powinno przeszkadzać Niemcom i nie jest sprzeczne z prawem. Polacy bowiem warmińscy czują się całkowicie równouprawnieni z Niemcami<sup>112</sup>.

#### IV. SANKTUARIUM GIETRZWAŁDZKIE W NOWEJ SYTUACJI KATOLICYZMU

Władze pruskie po roku 1910 obserwowały *uroczystości gietrzwałdzkie* pod kątem widzenia kształtowania się nowej fazy rozwoju Kościoła katolickiego. Uznały wagę zachodzących zmian w katolicyzmie, które przekształcały ruch pątniczy do Gietrzwałdu w wielki ruch kulturalny i polityczny. Za punkt wyjścia przyjęły w swej analizie dwie broszury rozpowszechiane wśród pątników w czasie pielgrzymek majowych w roku 1919 oraz w roku 1927. Pierwsza broszura to streszczenie kazania sejmowego księdza prałata Stycheła, wygłoszone na nabożeństwie inauguracyjnym obrady Polskiego Sejmu Dzielnicowego w Poznaniu 3 grudnia 1918 roku. Druga broszura to syntetyczne ujęcie katolicyzmu — szczególnie w Niemczech — w latach 1910—1927, opracowane przez ks. Wacława Osińskiego, jako podstawa opracowania nowych zadań stojących przed sanktuarium gietrzwałdzkim dla katolików polskich<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> *Pielgrzym* nr 50 z dnia 27 VI 1891 r., nr 82 z dnia 12 VIII 1891 r. oraz *Gazeta Olsztyńska* nr 56 z dnia 15 VII 1891 r. Dla władz pruskich istotną była sprawa precyzyjnego określenia „osobowości masy pątniczej w Gietrzwałdzie” (APO IX/1—3 pismo naczelnego prezesa Prus Wschodnich z dnia 23 III 1895 r.). Zamierzano — dla przeciwstawienia się niepożądanym skutkom — ustalić „duszę tłumu pątniczego”. Podjęto więc sondaże mające dać obraz wierności religijnej tego „tłumu”, jego intensywności uczuciowej oraz rachunku intelektualnego uczestnictwa w pielgrzymkach.

<sup>113</sup> DOK VII V—308 pismo ks. W. Barczewskiego z dnia 11 stycznia 1919 r. oraz pismo ks. W. Osińskiego z dnia 14 XI 1927 r. Obaj korespondenci informowali ks. S. Adamskiego, iż „odnowa warmińska” z pierwszych lat XX wieku jest po zakończonej wojnie oraz mimo zasadniczych zmian politycznych w dalszym ciągu aktualną. Zasadniczy bowiem proces rozwoju ludnościowego Prus Wschodnich pozostał ten sam. „Otóż w porównaniu do 1816 roku, gdy prowincja posiadała 886 000 mieszkańców w 1910 roku ludność tej prowincji prawie się potroiła — było 2 064 175 mieszkańców. Niemniej należy zaznaczyć, iż rzeczywisty przyrost roczny przez te 100 blisko lat wynosi nie więcej niż 0,2%. W samym tylko 1907 roku prowincja straciła w wyniku emigracji 508 000 osób. Charakterystycznym dla początku XX wieku jest to, iż ubytki emigracyjne dotyczyły nie wsi, a 4 wielkich miast Prus Wschodnich — Królewcę, Olsztynę, Tyłży i Wystrucia. Naturalnie rolnictwo, które wykazywało największe zapotrzebowanie na ręce do pracy, musiało angażować siły obce, z zagranicy; np. na jesieni 1909 roku 18 725 (na obszarze poszczególnych rejencji: królewieckiej — 6 013, głębińskiej — 4 550, olsztyńskiej — 8 162). Powojenna sytuacja ludnościowa prowincji przedstawia się raczej podobnie”. Ilustracją wynurzeń

Z uwagi na wartość sformułowań zawartych w tych broszurach dla dalszej analizy *uroczystości gietrzwałdzkich* potrzebne jest choćby przytoczenie kilku ważniejszych stwierdzeń ks. Stychela i ks. Osińskiego. Pierwszy z nich podkreślał, że:

1. „Wschodzi potężne wolności słońce i zwycięsko spędza chmury, które się jeszcze kłębią nad polską ziemią. W skrusze serc zaprzeczyć nie wolno, że pogrom Polski nastąpił nie bez winy tych warstw własnego narodu, których zadaniem było stać na straży powszechnego dobra, a które z wolności uczyniły swawolę i nieład, miasto karności żywiły niesforną prywatę, zakończoną haniebnym zgrzytem Targowicy. Ale i Polskę zgubiła szatańska zмова i przemoc trzech chciwych łupu sąsiadów, którym i najsilniejszy opór jednego narodu sprostać by nie zdołał.

2. Czy bez własnej zasługi odbieramy Ojczyznę z rąk tych, których Bóg uczynił sędziami narodów? Naród polski w walce o wolność krew własną przelewał wielokrotnie, pokotem leżały polskie ciała na licznych pobojuwiskach, krew i proch polskich kości zmieszane są z ziemią w różnych częściach świata. Lecz kończy się panowanie o r ę ż a. Świat stanął na przelomie między porządkiem s t a r y m a n o w y m, między gwałtem a prawem. M o c ą prawa nie gwałtu z grobu powstaje Ojczyzna nasza. Nie przelewem krwi cudzej, nie krwawym orężem odzyskujemy Ojczyznę miłą. To nie poniża rycerskości ducha, który był i jest w polskim narodzie. My zdobywamy Ojczyznę za stokroć wyższą cenę. Wysłużyliśmy jej wskrzeszenie u Boga cierpieniem równym cierpieniu pierwszych męczenników chrześcijańskich, wysłużyliśmy niezłamani w wierze i ufności.

3. Polski narodzie bolesne potrącam struny. Czynie tak, abyś się krzepił narodzie, żeś przetrwał niezgięty dziejową zawieruchę, cięższą od krwawych orężnych wojen, żeś nie ugiął karku ni przed podszeptem uludnym, ni brutalnym gwałtem. Nie wspominam cierpień, by jątrzyć przeciw ludności zaborczego państwa, ludności przez własnych władców oszukanej i wtrąconej w nieszczęście. Zwalczać trzeba było rząd państwowy i jego popleczników, nie walczyliśmy z ludnością, choć jej część znaczna współdziałała z rządem. Chcemy zgody z tą ludnością, acz żal do niej mamy głęboki, że dała się złudzić, iż krzywdy nasze w jej się zysk zamienia. Teraz ci, co polskiemu ludowi zazdrościli chleba — sami go tracą, usunięci z wygodnych stanowisk, odrąceni od źródeł państwowych. Zostawny jednak Panu Bogu sprawiedliwości wymiar.

4. Niechaj przypadnie wszystko co nas dzieli, niechaj się święci wszystko, co nas łączy. Ale czuwajmy, by radość nasza z wyzwolenia nie zaprawiła się goryczą. Polska musi być Polską n a s z ą i Bogu ojców naszych święcie wiary dochować. Przeszłości naszej wypierać się nie wolno. Budowa państwa oprzeć się powinna na tradycji ojczystych swojskiej podwalinie. Nasza dzielnica w ogólnej rozbieżności i zamieszaniu sądów i dążeń niech będzie — b ę d z i e promiennym drogowskazem. Sejm nasz Dzielnicowy niech stanie jako świecąca pochodnia dla poczynań narodu przy budowie państwa. Rząd polski władzę, powagę i posłuch znajdzie t y l k o w oparciu o wszystkie warstwy i prądy, które Ojczyźnie chcą służyć”.

ks. W. Barczewskiego i Osińskiego są podobne sformułowania władz pruskich (zob. APO VII-1/7—735 Bericht des Ostpreussischen Arbeitsnachweisverbandes über das Jahr 1913 s. 13); dalsze szczegóły — R. R e i n c k e: Die Arbeiterabwanderung aus dem Osten, „Ostdeutsche Industrie, Sonderdruck Nr 5 I III 1914 J.; dla naszej analizy socjologicznej pielgrzymek gietrzwałdzkich materiały tegoż artykułu są szczególnie cenne.

Zbliżająca się wojna, jej wybuch i skutki dawały się odczuwać i w *uroczystościach gietrzwałdzkich*. Atmosfera pańnicza coraz bardziej uzależniała się od wydarzeń zewnętrznych w latach 1910—1944. Momenty religijne mieszały się z momentami politycznymi i społecznymi. Okazuje się, że w okresie tym trudno nawet było w całej rozciągłości ocenić skutki pierwszej wojny światowej i to nawet z jednego tylko punktu widzenia — *uroczystości gietrzwałdzkich*. Główna tego przyczyna tkwiła w tym, iż w zasadzie „stan wojenny” w Prusach Wschodnich trwał jeszcze w 1927 roku, a po tym roku raczej już przygotowywano się do nowej wojny. Również skutków postanowień traktatu wersalskiego nie można było przewidzieć. Jedno można było jednak uznać — zdaniem ks. W. Osińskiego — za bezsporny fakt — wojna miała uniwersalno — historyczne znaczenie i chociaż nie była ona wojną religijną, jednakże wywarła wielki wpływ na wszystkie światowe wyznania religijne. Ale i religijne skutki wojny trudno poddających się badaniu; co więcej istnieje zawsze niebezpieczeństwo uogólniania zjawiska pojedynczego. Na czoło współczesności wysuwają się następujące problemy:

1. Z gry — w wyniku wojny i wydarzeń powojennych — prawie wyłącznie, a w każdym bądź razie najbardziej ograniczony w swej działalności został Kościół prawosławny. Polityczne skutki upadku dynastii Romanowych — systemu cesaropapistycznego — są głębokie zresztą dla całego chrześcijaństwa. Na nasz regionalny użytek Kościół prawosławny przestaje być elementem i instrumentem panslawistycznej polityki imperialnej carów.

2. Kościół katolicki ze swą teorią ponadnarodowego i ponadpaństwowego Kościoła zdołał ugruntować swój ustrój, kult, dogmaty oraz prawo do utrzymania jedności w wielości narodowej i państwowej. Ogłoszenie przez papieża Benedykta XV w dniu 27 maja 1917 roku nowego prawa kanonicznego (*Codex iuris canonici*) oraz zapowiedzi mianowania polskich kardynałów, wykracza poza granice znaczenia tylko dla Kościoła, jest ważnym dla całej społeczności światowej. Jedność Kościoła jest wyrazem jego wysokiej rangi pedagogiki społecznej. Niemniej Kościół w dalszym ciągu znajduje się w walce z siłami, które zmierzają jego jedność zniszczyć. Do najważniejszych po wojnie wrogów Kościołowi sił należy n a c j o n a l i z m, w zasadzie prowadzący do uformowania kościołów narodowych. Nacjonalizm łączy niebezpieczeństwa gallikanizmu, amerykańizmu, germanizmu (wraz z jego polityką germanizacyjną) oraz cesaropapizmu w nowym wydaniu — omnipotencji państwowej. Niebezpieczeństwo nacjonalistyczne objęło również państwa młode, np. Czechosłowację i Polskę oraz ruchy wyzwolenicze w Azji Wschodniej, Indiach i Afryce. Wojna światowa zintensyfikowała problemy narodowościowe i spowodowała dla Kościoła znaczne obciążenie nacjonalistyczne.

3. Dotychczasowa polityka Kościoła związana była silnie z tzw. dynastiami katolickimi, np. Habsburgami, Wittelsbachami i Wettinami. Wojna światowa zniszczyła te dynastie; tym samym przerwana została wielowiekowa tradycja polityczna oraz zniknął z życia politycznego i publicznego faktor, z którym Kościół katolicki zawsze się liczył, gdyż kościelna wierność tych domów dynastycznych nie podlegała wątpliwości. Obecnie zniknęła jedność tronu i ołtarza. Ale okazało się, że Kościół katolicki jest w stanie podobnie dobrze rozwijać się w ustroju republikańskim jak dawniej w monarchiach. W Niemczech w wyniku wydarzeń wojennych Partia Katolicka *Centrum* stała się partią polityczną pierwszorzędnej rangi. Co więcej okazało się, że Kościół katolicki nie jest wcale zbytnio zainteresowany określonymi



formami ustrojowymi, że potrafi zgrabnie formy demokratyczne sobie przywoić i znaleźć się w zmienionej sytuacji politycznej. Ustrój Rzeszy (konstytucja z 11 sierpnia 1919 roku) przyznaje samorząd wyznaniowy i prawo obsadzania stanowisk bez udziału państwa. Historia wyboru biskupów jest historią stosunków między państwem a Kościołem w małej podziałce (modelowej). W naszej sytuacji w Niemczech widzimy, że działalność Erzbergera wyraźnie interesy Kościoła uwzględnia.

4. Wynik wojny przyniósł w ostatecznym rachunku wzmocnienie katolicyzmu. Wiąże się to z wzrastającą niechęcią do protestanckich Prus, które zresztą po wojnie zostały poważnie osłabione, Rzesza Niemiecka przestała być protestanckim cesarstwem i instytucją realizującą ideę państwowego Kościoła oraz zasadę „*summus episcopus*”. Nowe państwa Europy Środkowej ze swymi wewnętrznymi trudnościami oraz z samą ich ilością stanowią zjawisko korzystne dla Kościoła; szczególnego podkreślenia wymaga odrodzona Polska. Polska stała się — po upadku Habsburgów — jednym z najważniejszych dla polityki Kościoła elementem; znaczenie Polski znajduje swój wyraz w odradzaniu się Częstochowy jako centralnego sanktuarium maryjnego Polski; Gietrzwałd od tego momentu staje się tylko ośrodkiem kultu regionalnego. Również spoganią Francja znajduje się w orbicie wpływów Kościoła — symbolem tego jest ogłoszenie w 1920 roku Joannę d'Arc za świętą.

5. Musimy postawić zasadnicze pytanie — czy zwiększenie zewnętrznej siły katolicyzmu idzie w parze ze zwiększeniem jego wewnętrznej siły? Zachodzi bowiem zawsze obawa, że procesy zachodzące na zewnątrz Kościoła mogą go odciągnąć od religijnego posłannictwa na dziedziny peryferyjnego działania. Z tym zagadnieniem wiążą się następujące tematy:

a. okazuje się, że najważniejszym elementem działania Kościoła jest wypracowanie katolickiej etyki społecznej, która rozwiązałaby wszystkie problemy życia społecznego;

b. kolejnym elementem działania Kościoła katolickiego to określenie **kultury** katolickiej, która by przepoiła codzienne życie społeczności katolickiej i nie tylko katolickiej;

c. **tradycja** Kościoła jest podstawowym czynnikiem kształtującym życie społeczne;

d. w katolicyzmie szczególne znaczenie osiąga znowu irracjonalizm, ponadracjonalizm;

e. autorytet Kościoła przyjmują coraz szersze kręgi społeczności za niepodważalny i jest skutecznym antidotum na protestanckie sprawdzanie nauczania kościelnego przez indywidualnego wyznawcę;

f. katolicka pobożność jest mistyczną religią naturalną w ujęciu chrześcijańskim; zewnętrznym wyrazem tej pobożności są misteria z wizjami, wezwaniami oraz cudami i pielgrzymkami. Podtawą tej pobożności jest sakrament i z takiej pobożności wypływa subtelną katolicka mistyka. Przykładem mogą być pielgrzymki gietrzwałdzkie i do Świętej Lipki, które wprawdzie teraz mniej liczne, ale bardziej głęboko przeżywane;

g. podkreślenia wymaga rozwój literatury katolickiej jako wyraz mobilności duchowej i intelektualnej społeczności katolickiej począwszy od początku XX wieku. Rozwój ten jest dowodem, iż dotychczasowa obojętność katolicka wobec zagadnień kulturalnych minęła; świadczy o tym:

— zmiana charakteru pielgrzymek gietrzwałdzkich, które przybierają coraz bardziej formę uroczystości mistycznych i kulturalnych;

— krytyczne stanowisko wobec historycznego rozwoju duchowego opartego na indywidualizmie i subiektywizmie, krytycyzmie i agnostycyzmie, sceptycyzmie i relatywizmie, w ogóle wobec kierunków umysłowych rozsadzających jedność i zwartości duchowości człowieka;

— pozytywne ustosunkowanie się do ruchu umysłowego, zmierzającego od racjonalizmu do irracjonalizmu, od subiektywizmu do obiektywizmu, od egocentryzmu do uwzględniania duchowości drugiej osoby, od osobistego rozwoju do kultury wspólnotowej;

— nowy ideał życia katolickiego. Reformacji oraz renesansowi przeciwstawia się kulturę średniowieczną i romantyzm, codzienność życia i ogólnoludzką problematykę. Zewnętrznym wyrazem tych nowych kierunków w literaturze są pisma *Hochland* uniwersalistów K. Mutha oraz Grał, pisma integrystów R. Kralika. Ze wzajemnego oddziaływania uniwersalizmu i integryzmu mamy obecny kierunek w literaturze katolickiej, charakteryzujący się następującymi cechami:

odrzuca sztukę jako zjawisko tylko estetyczne a przyjmuje jako zjawisko światopoglądowe i moralne. W Gietrzwałdzie rozprowadzana literatura musi pod tym względem podnieść poziom;

osobowość ludzka zaznacza się tylko określonym światopoglądem;

literatura narodowa musi opierać się na podstawach katolickich;

religijny punkt widzenia jest podstawą stworzenia syntezy kulturalnej;

egzystencjalne ujęcie rzeczywistości;

wartościowanie i ustalanie hierarchii wartości. Kościół katolicki w tym wartościowaniu jest wielkim **s y s t e m e m k o o r d y n a c y j n y m**, ujmującym całą rzeczywistość życiową w jej naturalnych elementach oraz ładzie; w ładzie tym człowiek stanowi pełną jedność substancjalną;

h. wreszcie zewnętrznym wyrazem siły wewnętrznej katolicyzmu jest ustalenie systematyzacji poszczególnych elementów życia człowieka oraz opracowanie strategicznego planu działania oraz wskazanie punktów wyjściowych oraz węzłowych w sieci działania ludzkiego. Generalnie przyjmuje się trzy główne linie postępowania i to na przykładzie systematyzacji literatury katolickiej:

— linię **k o n w e n c j o n a l n ą**, ujmującą literaturę konwertytów oraz pamiętnikarską. Literatura ta raczej omija wszelkie spontaniczne wypowiedzi i stanowi pożywkę dla opracowywania historii filozofii chrześcijańskiej oraz filozofii życia chrześcijańskiego;

— linię **impresjonistyczną powrotu do przeszłości**, do dziedzictwa ojców, szukania wieczności, znajdowania Boga w samym sobie, określania fenomenologii bytu Kościoła. W takim ujęciu istotą religii jest umożliwienie przedstawiania Boga w rzeczywistości;

— linię **ekspresjonistyczną** ujawniającą własne przeżycia religijne człowieka, wyszukiwanie instynktu religijnego-katolickiego, szukanie odpowiedzi na pytania i poszukiwania, na wątpliwości, szukanie odpowiedzi na wątpliwości niezadowolonych i nieszczęśliwych, zestawianie rozbitego lustra — obrazu życia w ścisłe ramy oraz dobrowolne ograniczanie siebie dla autorytetu Kościoła. Jest to niejako współczesny jezuicki **b a r o k**, który uznaje przeładowanie szczegółów z równoczesnym narzuceniem określonego kierunku dla całości. I przy tej linii postępowania tradycja zmusza do uznania autorytetu z jednej strony, a z drugiej stanowi podstawę godności człowieka oraz instytucji (bytu przypadkuściowego);

i. Kościół katolicki staje się współcześnie bytem Chrystusowym, określonym czterema cechami, szczególnie potrzebnymi dla naszego okresu: duchem uniwersalizmu, autorytetem, formą oraz wspólnotą.

Wynik pierwszej wojny światowej jest korzystny dla Kościoła katolickiego — w każdym bądź razie dla Kościoła w Rzeszy Niemieckiej. Gromadzi z powodzeniem siły dla siebie coraz większe dla zintensyfikowania swej działalności. Dalej dla ludzi stojących z daleka od Kościoła, a nawet do niedawna obojętnych na życie religijne, staje się dla nich coraz bardziej atrakcyjnym. Katastrofa wojenna i jej skutki spowodowały to, że dla ludzi zmęczonych niepewnością bytowania Kościół katolicki stał się spokojną przystanią oraz instytucją dającą odpowiedź dla uniwersalnych marzeń ludzkich, zaspokaja głód formy u ludzi, daje ludziom styl i liturgię. Przyjmuje się, że wszystkie fazy rozwoju religijności skoncentrowały się w Kościele katolickim, w którym to Kościele wszystkie one dalej żyją.

Niemniej zdawać sobie trzeba sprawę z faktu coraz większego nacisku wrogich Kościołowi sił, coraz silniejszego procesu poganienia wielu obszarów życia oraz obojętności wobec Kościoła. Mimo tych trudności Kościół katolicki staje się p o tęgą k u l t u r a l n ą, pociągającą ludzi swą filozofią, przepajającą tą filozofią wszystkie dziedziny kulturalne i to bez obawy ewentualnej sekularyzacji chrześcijaństwa. Kościół katolicki mimo występujących trudności w realizacji s ł o w a padającego z K r z y ż a Świętego, podtrzymuje nadzieję, iż pod tym Znakiem człowiek zwycięży (in hoc signo vincis).

Zasygnalizowane przez księży Stychela i Osińskiego problemy stanowią przydatny instrument dalszych badań *uroczyści gietrzwałdzkich* w okresie lat 1910—1944.



## KOMUNIA ŚWIĘTA POD DWIEMA POSTACIAMI W NAUCE KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

Treść: Wstęp. — I. Geneza Komunii św. pod dwiema postaciami w Kościele katolickim do czasów Stanisława Hozjusza. — II. Komunia św. pod dwiema postaciami w pismach Stanisława Hozjusza. — III. Odrzucenie zwyczaju Komunii św. dla świeckich pod dwiema postaciami i teologiczna argumentacja Hozjusza Komunii św. pod postacią chleba. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

W 1979 roku Kościół obchodził 400-lecie śmierci świątobliwego Sługi Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza. „Świetlanej pamięci Stanisław Hozjusz jest jednym z największych biskupów, jakiego wydała Polska pierwszego tysiąclecia. Wielkością swego ducha, znakomitą nauką i niezwykłą świętością życia wywarł decydujący wpływ na losy zagrożonej przez protestantyzm Diecezji Warmińskiej, na dzieje Kościoła Katolickiego w Polsce, a nawet na bieg spraw Kościoła Powszechnego”<sup>1</sup>.

Dzieje Kościoła i Polski XVI-wiecznej łączą się w sposób nierozzerwalny z jego potężną osobowością i jego ogromnym autorytetem.

Czasy, w których żył i działał biskup Hozjusz, były dla Kościoła chyba najbardziej krytyczne, jakie dotąd przeżywał. Renesans, humanizm i reformacja burzyły dotychczasowy porządek, podważały autorytet wiary, wypowiadały posłuszeństwo Kościołowi i głosiły nowinki religijne, które spowodowały wiele zamętu i rozbiły jedność religijną Europy.

W ich szeregu widnieje w sposób wyraźny Sługa Boży Stanisław Hozjusz, który swoim życiem i działalnością na przestrzeni wieków został określony jako obrońca Kościoła katolickiego.

Rocznice 400-lecia śmierci Kardynała poprzedził tom *Studiów Warmińskich*, w którym ukazały się cztery artykuły o tematyce hozjańskiej<sup>2</sup>.

Z tej okazji zostało zorganizowane przez środowisko teologiczne w Olsztynie sympozjum poświęcone jego życiu, działalności pisarskiej i duszpasterskiej. W czasie trwania sympozjum omówiono wiele zagadnień związanych z życiem i twórczością Kardynała Stanisława Hozjusza<sup>3</sup>. Odczuwało się jed-

<sup>1</sup> List Konferencji Episkopatu Polski do kapłanów z dnia 28 stycznia 1979 r.; por. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* = WWD] nr 1-4 (1970), s. 105.

<sup>2</sup> *Studia Warmińskie* [SW] XVI (1979). Omówiono wówczas takie zagadnienia, jak: rok liturgiczny w nauce Hozjusza przez W. Nowaka; z kolei J. Wojtkowski przedstawił chronologię życia i działalności Hozjusza; H.D. Wojtyśka ukazał rolę i pozycję jaką odegrał Biskup Warmii w latach 1548 — 1563; T. Pawluk skoncentrował swoją uwagę na zagadnieniu podstaw prawnych objęcia biskupstwa warmińskiego.

<sup>3</sup> SW XVIII (1981). W słowie wstępnym J. Obląg scharakteryzował postać Biskupa Warmii; o udziale Kardynała Hozjusza w konsystorzach papieskich w latach 1569 — 1579 mówił H. Fokciński; A. Sucheni-Grabowska ukazała postać Stanisława Hozjusza jako dyplomaty z ramienia króla polskiego Zygmunta Augusta; W. Nowak wskazał na przejawy ekumeniczne w działalności Kardynała; wyjazd Hozjusza do Rzymu w 1569 roku był tematem pracy A. J. Kalinow-

nak brak zainteresowania zagadnieniem, jakim jest Eucharystia, a zwłaszcza Komunia święta pod dwiema postaciami w twórczości pisarskiej Kardynała Hozjusza.

Miał on na tym polu liczące się osiągnięcia zarówno w dziedzinie, jak i duszpasterstwa. Szereg prac Hozjusza, które zasięgiem objęły niemal całą Europę dotyczy Eucharystii<sup>4</sup>.

Eucharystia, jak też sposób jej przyjmowania, budzi tym bardziej zainteresowanie w dzisiejszych czasach, gdyż po prawie VII-wiekowej przerwie Komunia święta pod postacią chleba i wina została na mocy postanowień Soboru Watykańskiego II ponownie uznana za zezwoloną w Kościele łacińskim<sup>5</sup>.

W dotychczasowych badaniach mało uwagi poświęcono Eucharystii w nauczaniu i piśmiennictwie Kardynała Hozjusza. Najwięcej miejsca, wśród badających niniejszy problem, spotyka się w opracowaniach naukowych J. Bochenka<sup>6</sup>. Jednakże autor ogranicza się do podania zarysu problematyki. Pisał wówczas o Eucharystii jako sakramencie, o prawdziwej obecności Zbawiciela w Eucharystii, o skutkach tego sakramentu, o Eucharystii jako ofierze. Celowo zaś pominął stronę duszpastersko-liturgiczną Eucharystii w nauczaniu Hozjusza, tzn. sposób przyjmowania Komunii świętej pod dwiema postaciami przez wiernych.

Częściowo problemem Komunii świętej pod dwiema postaciami w nauczaniu Hozjusza zajęła się B. Kosmanowa<sup>7</sup>. Czyniła to jednak z racji omawiania poglądów A. F. Modrzewskiego, który jako zwolennik protestantyzmu opowiadał się za formą udzielania Komunii świętej wiernym pod dwiema postaciami. P. Szczaniecki<sup>8</sup> wspomina to zagadnienie w trakcie omawiania liturgii mszalnej w nauczaniu Stanisława Hozjusza.

Stąd też tak postawionym problemem w nauce Kardynała należało się zająć.

Źródłami wykorzystanymi do ukazania nauki Stanisława Hozjusza na temat Komunii świętej pod postacią chleba były jego traktaty, listy oraz kazania.

Najwięcej materiału do interesującego nas tematu zawierały dwa dzieła Hozjusza: *Rozmowa o tym godzili się laikom kielicha, księżej żon dopuścić, a w Kościele służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować*<sup>9</sup> oraz *Confessio fidei catholicae christiana*<sup>10</sup>.

skiej; erygowanie *Hosianum* i *Albertiny* — to tytuł referatu T. Grygiera; na zakończenie sympozjum M. Borzyszkowski mówił o zainteresowaniu się postacią Hozjusza na Warmii w okresie międzywojennym.

<sup>4</sup> J. Umiński: *Opinie o cnotach, świętobliwości i zasługach Stanisława Hozjusza*, Lwów, 1932, s. 215. J. Umiński podkreśla, że to właśnie Kardynał „dla Polski sprawił, żeśmy za jego życia w nauce teologicznej przodowali, w najbliższych zaś dziesiątkach lat po jego śmierci w niczym nie ustępowali zachodowi, dotrzymując mu kroku liczebnością prac, przez nas wydawanych, jak i wartością, metodą i rodzajem zainteresowań”.

<sup>5</sup> Por. „Konstytucja o liturgii świętej” (Sacrosanctum Concilium) Soboru Watykańskiego II [=KL] n. 55.

<sup>6</sup> J. Bochenek: *Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii*, Warszawa, 1936.

<sup>7</sup> B. Kosmanowa: *Modrzewski i jego przeciwnicy*, Warszawa, 1977.

<sup>8</sup> P. Szczaniecki: *Liturgia (mszalna) w Confessio fidei catholicae christiana* Stanisława Hozjusza, SW VII (1970), s. 5.

<sup>9</sup> S. Hozjusz: *Rozmowa o tym...*, Kraków 1562.

<sup>10</sup> S. Hozjusz: *Confessio...* [W:] „Hosii opera” [=HO], t. I, s. 1 — 416.

Inne wypowiedzi Hozjusza miały ograniczony zakres oddziaływania, gdyż odnosiły się do konkretnych miast, w których Kardynał prowadził dysputy z innowiercami. Na takim podłożu powstał dialog pisany do mieszkańców Torunia<sup>11</sup>. Tę samą inicjatywę prowadzenia dialogu z odchodzącymi od jedności Kościoła katolickiego chrześcijanami podejmuje Hozjusz w piśmie do mieszkańców Elbląga<sup>12</sup>. Podobny dialog kontynuuje z mieszkańcami Braniewa<sup>13</sup> i Grudziądza<sup>14</sup>. Na podkreślenie zasługują również listy, kazania eucharystyczne wygłaszane do mieszkańców miast Elbląga czy Braniewa.

Przy omawianiu zagadnienia Komunii świętej w nauce Hozjusza pomocne były wyniki badań J. Mielczarka<sup>15</sup>, dotyczące Komunii świętej pod dwiema postaciami i ustalenia J. Kudasiewicza<sup>16</sup> w zakresie nauki patrystycznej.

Pierwsza część pracy ma charakter wprowadzający. Ukazano genezę Komunii świętej pod dwiema postaciami w Kościele katolickim, jak i zwyczaj przystępowania do Komunii świętej pod dwiema postaciami poświadczony w Piśmie Świętym, w nauce Ojców Kościoła i pisarzy katolickich, wreszcie przedstawiono zanikanie zwyczaju praktyki Komunii świętej pod dwiema postaciami oraz co było przyczyną tego zjawiska. Omówiono ruchy reformatorskie i stanowisko Kościoła w sformułowanych dekretach soborowych.

Drużga część poświęcona jest omówieniu nauki Kardynała Hozjusza o Komunii świętej pod dwiema postaciami, którą zawarł w traktatach, listach i kazaniach. Przedstawiono i omówiono poszczególne pisma polemiczne Hozjusza, mówiące o Komunii pod dwiema postaciami, najwięcej uwagi poświęcając najważniejszemu traktatowi, jakim była wspomniana *Rozmowa*.

W trzeciej części pracy została przeprowadzona analiza nauczania Hozjusza o Komunii świętej pod dwiema postaciami. Zwrócono uwagę na argumenty skrypturystyczne oraz na argumentację podawaną przez Ojców Kościoła i pisarzy katolickich. Ważną rolę w obronie Komunii świętej w nauczaniu Kardynała miało nauczanie Soborów. Na zakończenie rozdziału omówione zostały racje rozumowe, którymi Hozjusz posługiwał się, by bronić przyjmowania komunii pod jedną postacią.

## I. GENEZA KOMUNII ŚWIĘTEJ POD DWIEMA POSTACIAMI W KOŚCIELE KATOLICKIM DO CZASÓW STANISŁAWA HOZJUSZA

Chleb<sup>17</sup> i wino<sup>18</sup>, jako podstawowe owoce ziemi i ludzkiej pracy, były głównymi składnikami posiłku człowieka, który przedstawia nam *Biblia*. Dlatego też chleb i wino oprócz ważnej funkcji biologicznej spełniały również inną — symboliczno-religijną.

<sup>11</sup> De actis cum Torunensibus. A. D. 1551 regnante in Polonia Sigismundo Augusto ad Martinum Cromerum. [W:] HO t. II, Coloniae 1584, s. 61 — 70.

<sup>12</sup> Acta cum Elbigensibus. A. D. 1553. [W:] HO t. II, s. 70 — 81.

<sup>13</sup> Acta cum Braunsbergensibus. A. D. 1564. [W:] HO, t. II, s. 92 — 100.

<sup>14</sup> De actis in Comitibus Prussiae Graudentinensibus. A. D. 1556, HO t. II s. 82 — 91.

<sup>15</sup> J. Mielczarek: Komunia pod dwiema postaciami w ustawodawstwie Kościoła zachodniego, Lublin, 1983.

<sup>16</sup> Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Praca zbiorowa pod red. J. Kudasiewicza, Warszawa, 1981.

<sup>17</sup> Por. „chleb” [W:] „Słownik Teologii Biblijnej [N=STB] red. X. Leon-Dufour, opr. polskiego K. Romaniuka, Poznań — Warszawa, 1985, s. 118 — 121.

<sup>18</sup> Por. „wino”. Tamże, s. 1044-1046.

Jezus ustanowił Eucharystię podczas posiłku spożywanego z Apostołami w Wielki Czwartek w czasie Ostatniej Wieczerzy. Owa Eucharystia stanowi centrum życia Kościoła<sup>19</sup>, natomiast Komunia jest jego podstawowym celem<sup>20</sup>. Dlatego w rozważaniach religijnych na przestrzeni wieków ciągle ten problem poruszano, broniono przed błędami, a także wyjaśniano w różnych okolicznościach i sytuacjach jej tajemnicę.

Eucharystia wbrew woli samego Chrystusa, zamiast ludzi łączyć, stała się jednym z głównych przedmiotów kłótni oraz sporów<sup>21</sup>, które ostatecznie prowadziły do rozłamów a nawet do wojen na tym tle.

Wśród wielu kontrowersji, dotyczących Eucharystii w życiu i funkcjonowaniu Kościoła na przestrzeni wieków najważniejszy był sposób przyjmowania Najświętszego Sakramentu przez wiernych. W mniejszym natomiast stopniu problem ten dotyczył księży.

#### I. PISMO ŚWIĘTE O KOMUNII ŚWIĘTEJ POD DWIEMA POSTACIAMI

Przede wszystkim należałoby na początku sięgnąć do faktu ustanowienia tego sakramentu przez Jezusa Chrystusa i Jego woli co do sposobu jej sprawowania i przyjmowania przez wiernych. „Bóg zgodnie ze swoją pedagogią dostosował się do ludzkiego sposobu pojmowania i procesu przyswajania życia Bożego ubrał w szatę spożywania najbardziej rozpowszechnionego pokarmu i napoju, chleba i wina”<sup>22</sup>.

Komunia pod dwiema postaciami ma swoje źródło także w słowach i przykładzie samego Jezusa Chrystusa. Swoją wolę dotyczącą tego wydarzenia objawił swoim uczniom w Wielki Czwartek w czasie Ostatniej Wieczerzy<sup>23</sup>.

Kościół to Jezusowe polecenie przez pierwsze wieki pragnął wypełnić i wypełniał w sposób dosłowny. Nakazywał On, aby kapłani odmawiali zawsze modlitwy tak nad chlebem, jak też nad winem. W ten sposób słowa Jezusowe wypełniały się w dosłownym rozumieniu, a wierni przystępowali do Komunii świętej pod dwiema postaciami, uważając to za rzecz zupełnie normalną. Praktyka tak rozumiana w sprawie przystępowania do Komunii świętej przez wiernych trwała w Kościele zachodnim nieprzerwanie do XI w.<sup>24</sup> Natomiast w Kościele wschodnim do dni dzisiejszych istnieje praktyka udzielania wiernym Komunii świętej pod dwiema postaciami dla wszystkich, którzy są zdolni do przyjęcia tego sakramentu<sup>25</sup>.

Słowa Jezusa: „bierzcie i jedzcie” a następnie „bierzcie i pijcie” wraz z Chrystusowym poleceniem, aby czynić to na Jego pamiątkę<sup>26</sup>, czy też wiele

<sup>19</sup> KL 47.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> P. Szczygieł: Niektóre źródła dotyczące kultu Eucharystii w Polsce 1350 — 1450, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 21 (1970), s. 196.

<sup>22</sup> B. Pylak: Eucharystia sakramentem jedności Mistycznego Ciała Chrystusa. Koncepcja teologiczna św. Tomasza z Akwinu, Warszawa, 1971, s. 147; por. F. Gryglewicz: Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu, Poznań — Warszawa — Lublin, 1968.

<sup>23</sup> Por. Mt 26, 26-28; Mk 14, 22-24; Łk 22, 20; J 6, 53; 1 Kor 11, 24-26.

<sup>24</sup> W. Schenk, S. Czerwik, R. Rak: Komunia święta pod dwiema postaciami. [W:] Wprowadzenie do liturgii, Poznań 1967, s. 322-334.

<sup>25</sup> E. Przekop: Sakramenty święte w prawie katolickich Kościołów Wschodnich, Lublin, 1979, s. 54.

<sup>26</sup> Por. Łk 22,20.



innych wypowiedzi Jezusa świadczy w sposób bardzo wyraźny, że udzielanie Komunii świętej pod dwiema postaciami dla wiernych jest sposobem komunikowania zgodnym z wolą samego Chrystusa<sup>27</sup>.

„Łamanie chleba” i „błogosławienie kielicha”, jak również samo spożywanie Ciała i Krwi Pańskiej przez uczestników liturgii, stanowi wobec tego też wypełnianie polecenia Chrystusa z Wieczernika: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Przyjmowanie obydwu więc postaci eucharystycznych było powszechną formą uczestnictwa wiernych we Mszy Św. Mówi o tym także jako o czymś zwykłym św. Paweł: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?... Nie możecie pić z kielicha Pana i z kielicha demonów; nie możecie zasiadać przy stole Pana i przy stole demonów”<sup>28</sup>. A w innym miejscu pisze: „Ilekróż bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie. Dlatego też, kto spożywa chleb lub pije kielich Pański, niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije”<sup>29</sup>.

Istnieją jednak fragmenty w Piśmie Świętym, zwłaszcza przekazy zapisane przez Ewangelistów, które poświadczają, że wystarczy przystępować do Komunii świętej tylko pod jedną postacią — postacią chleba<sup>30</sup>. Jednakże sposób ten praktykowany był tylko w wyjątkowych sytuacjach<sup>31</sup>.

Wypływa z tego wniosek, że nikt w nauce Kościoła nie poddawał w wątpliwość faktu, jakoby przystępowanie do Komunii świętej pod dwiema postaciami przez wierny lud był jedyną drogą, która prowadziła go do zbawienia<sup>32</sup>.

## 2. KOMUNIA POD DWIEMA POSTACIAMI W NAUCE OJCÓW KOŚCIOŁA I PISARZY KATOLICKICH

Informacje oraz wyraźne świadectwa zainteresowania tematem Komunii świętej pod dwiema postaciami odnajdziemy u pisarzy i Ojców Kościoła, poczynając od czasów poapostolskich, a kończąc na nauce św. Tomasza.

Refleksje nad Eucharystią wiązały się u Ojców Kościoła wschodniego i zachodniego z problematyką chrystologiczną i przedstawili ją w homiliach oraz w komentarzach liturgicznych, egzegetycznych i katechetycznych, traktatach teologicznych i ascetycznych, apologiach i listach, często też pisali na ten temat w swoich mowach, hymnach a także dziełach oratorskich. Zresztą w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, z wyjątkiem tzw. „akwariuszy” (o których będzie jeszcze mowa), nauki o Eucharystii nie „atakowano”. Taki stan trwał mniej więcej do wystąpienia Berengariusza (1000-1088)<sup>33</sup>. Dlatego

<sup>27</sup> J. Mielczarek, dz. cyt., s. 18. Por. J. J. Megivern: *Concomitance and Communion*. Freiburg — New York, 1963, s. 6.

<sup>28</sup> Por. 1 Kor 10, 16—21.

<sup>29</sup> 1 Kor 11, 26-29.

<sup>30</sup> Por. J 6, 48-51; J 6, 58; Dz 2, 42.

<sup>31</sup> Pius XII, *Mediator Dei*, AAS 39 (1947), s. 552.

<sup>32</sup> M. Sieniawski: *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. I., Kraków, 1930, s. 221.

<sup>33</sup> W. Granat: *Dogmatyka katolicka*, cz. 1, t. VII, Lublin, 1961, s. 176 i n.; por. W. Łydka, A. Zuberbier: *Berengariusz z Tours*. [W:] *Encyklopedia Katolicka* [=EK] t. I., Lublin, 1973, kol. 281.

nie możemy się dziwić, że Ojcowie Kościoła i pisarze kościelni w swoim nauczaniu mówią przeważnie o tym zagadnieniu w sposób bardzo spokojny, a z drugiej strony poruszali w swych dziełach ten temat z uwagi na to, że Eucharystia stanowiła i stanowi jeden z głównych i podstawowych ośrodków życia liturgicznego i praktyki chrześcijańskiej w Kościele<sup>34</sup>.

Przytoczmy tu najważniejsze wypowiedzi, które potwierdzają w większym lub mniejszym stopniu, ciągłość praktyki Kościoła poprzez wieki komunikowania wiernych pod dwiema postaciami.

Już św. Ignacy Antiocheński (zm. ok. 107), wskazuje na Eucharystię jako źródło jedności w Kościele. Wspomina o jednym Ciele Pana i o jednym kielichu, przez które dokonuje się nasze zjednoczenie z Chrystusem: „Starajcie się mieć tylko jedną Eucharystię. Jedno jest tylko Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden tylko kielich, którym jednoczymy się z Krwią Jego i jeden tylko ołtarz ofiarny, a więc również jeden tylko biskup, otoczony prezbiterami i diakonami”<sup>35</sup>.

Św. Justyn męczennik (zm. ok. 165), opisując w swojej *Apologii* obrzęd chrześcijańskiego wtajemniczenia wspomina, że neofici i wszyscy obecni przyjmują dary chleba i wina, nad którymi przełożony (w tym wypadku chodzi najprawdopodobniej o biskupa) odmówił modlitwę eucharystyczną: „Gdy zaś już przełożony odprawił obrzęd eucharystyczny i cały lud przytaknął, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdzielają między obecnych Chleb, nad którym odprawiono modły dziękczynne oraz Wino z wodą — nieobecnym zaś zanoszą je do domów”<sup>36</sup>. Św. Justyn wspomina także o uczestnictwie wiernych, tak obecnych, jak i nieobecnych, w liturgii niedzielnej, którą odprawia się w dniu słońca: „... przynosi się chleb oraz wino z wodą, nad którymi przełożony odprawia modły i dziękczynienia, ile tylko może, lud zaś odpowiada mu radosnym „amen” — wreszcie następuje rozdawanie każdemu cząstki pokarmu eucharystycznego: nieobecnym zaś zanoszą go diakoni”<sup>37</sup>.

Bardzo dokładny opis sposobu przyjmowania przez wiernych obu postaci eucharystycznych, dostarczył nam również św. Cyryl Jerozolimski (zm. 386) w swojej *Katechezie mistologicznej*: „Kiedy już spożyłeś Ciało Chrystusowe, przystąp do kielicha Krwi. Nie wyciągaj tu rąk, lecz skłoń się ze czcią mówiąc w hołdzie: Amen...”<sup>38</sup>. W innej katechezie tenże św. Cyryl Jerozolimski stwierdził: „Tak oto stajemy się nosicielami Chrystusa, gdy Ciało Jego i Krew weszły w nasze członki”<sup>39</sup>.

„Nie osądzaj według smaku; z wiary bez żadnej wątpliwości bądź pewny, że stałeś się godnym Ciała i Krwi Chrystusa”<sup>40</sup>.

W traktacie św. Ambrożego *De mysteriis* znajduje się również wyjaśnienie szczytowego etapu chrześcijańskiego wtajemniczenia, jakim jest

<sup>34</sup> Por. KL

<sup>35</sup> Ignacy Antiocheński: List do Filadelfian, n. 4. [W]: Antologia literatury patrystycznej, oprac. M. Michalski, t. I. Warszawa, 1975, s. 27; por. Sz. Pieszczołch: *Patrologia*, Poznań, 1964, s. 59.

<sup>36</sup> Św. Justyn męczennik: I Apologia, n. 65; [W]: M. Michalski, dz. cyt., s. 97.

<sup>37</sup> Tamże, s. 98.

<sup>38</sup> A. Bobber: *Antologia patrystyczna*, Kraków, 1965, s. 126; por. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, dz. cyt., s. 334.

<sup>39</sup> Cyryl Jerozolimski, dz. cyt. 22,3; por. Sz. Pieszczołch, dz. cyt., s. 122.

<sup>40</sup> Cyryl Jerozolimski, dz. cyt., 22,6.

przystępowanie przez człowieka ochrzczonego do sakramentu Ciała i Krwi Chrystusa<sup>41</sup>.

O powszechności uczestniczenia w Komunii świętej pod dwiema postaciami wspomina papież św. Grzegorz Wielki (zm. 604). W *Dialogach* pisze on o tajemnicy ofiary Chrystusa: „Jego Ciało jest spożywane, Jego Ciało rozdziela się dla zbawienia ludu, Jego Krew wylewa się już nie na ręce niewiernych, ale do ust wierzących”<sup>42</sup>.

Św. Izydor z Sewilli (zm. 636), wspomina w swojej nauce także o sposobie przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej. Pisze mianowicie tak: „Chleb, jaki łamiemy, jest Ciałem Chrystusa. On to powiedział. Ja jestem chlebem, który zstąpił z nieba. Wino zaś jest Jego Krwią, o czym napisano: Ja jestem prawdziwym krzewem winnym. Ponieważ chleb umacnia ciało, nazywa się Ciałem Chrystusa; wino zaś, ponieważ ożywia ciało Krwią, odnosi się do Krwi Chrystusa”<sup>43</sup>.

O przyjmowaniu Eucharystii pod dwiema postaciami pisze w jednym ze swoich dzieł Czcigodny Beda (zm. 735): „... jak zbawienne jest dla całej wspólnoty chrześcijan codzienne przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej”<sup>44</sup>.

O podobnym przystępowaniu do Komunii świętej w wiekach następnych może świadczyć list biskupa Ratheriusa Veronensisa (zm. 974), w którym pisze tak: „Zachęcajcie wszystkich wiernych, aby ... przystępowali do Komunii Ciała i Krwi Pańskiej”<sup>45</sup>.

Przytoczone fragmenty wypowiedzi Ojców Kościoła świadczyłyby, że była to jedyna forma przyjmowania Komunii świętej, jaką znał i praktykował Kościół w pierwszych wiekach swego istnienia. W niektórych ośrodkach wytworzyło się przekonanie, że przyjmowanie obu postaci eucharystycznych było konieczne do pełnego udziału we Mszy świętej. Był to oczywiście błąd. Od początku był praktykowany w Kościele także zwyczaj przyjmowania Komunii świętej pod jedną postacią — bądź chleba, bądź też samego wina. Lecz ta forma przystępowania do Najświętszego Sakramentu była preferowana tylko w sytuacjach nadzwyczajnych i wyjątkowych. Zdarzały się przypadki, że wierni, którzy uczestniczyli w liturgii Mszy św. brali do swoich domów Chleb Eucharystyczny dla krewnych, ludzi starych czy też chorych i nie będących w stanie bezpośrednio brać udziału w sprawowanej liturgii. Wspomina o takiej formie przyjmowania Komunii św. Justyn w swoim traktacie opisującym przebieg liturgii niedzielnej<sup>46</sup>. O przyjmowaniu Komunii świętej pod jedną postacią pisze także Tertulian w *Ad uxorem*; „Nie będzie mąż wiedział, co spożywasz przed wszystkim posiłkiem, a jeśli będzie wiedział, że spożywasz chleb, czyż nie będzie sądził, że jest to zwykły chleb”<sup>47</sup>.

A dalej, św. Hieronim w swoich listach wskazuje na przyjmowanie pod jedną postacią — chleba w domu chrześcijanina<sup>48</sup>.

W Kościele pierwotnym udzielano Komunii świętej pod postacią chleba ludziom chorym. Z tej racji starano się przechowywać pewną ilość Chleba

<sup>41</sup> Por. św. Ambroży: *De Mysteriis*, 48.

<sup>42</sup> Grzegorz W.: *Dialogorum liber IV*, s. 58; J.P. Migne: *Patrologia Latina*, Paris, 1878 — 1890, 77, 425 [=PL].

<sup>43</sup> Izydor z Sewilli: *De ecclesiasticis officiis I*, 18, 3; PL 83, 755.

<sup>44</sup> Czcigodny Beda: *Epistolae*, 2 *Ad Egbertum Antistitem*; PL 94, 665.

<sup>45</sup> Ratherius Veronensi: *Synodica ad presbyteros*, 10; PL 136, 562.

<sup>46</sup> Por. św. Justyn, dz. cyt., 67; M. Michalski, dz. cyt., s. 97.

<sup>47</sup> Tertulian: *Ad uxorem II*, 5; M. Michalski, dz. cyt., s. 97.

<sup>48</sup> Hieronim: *Epistolae* 48, 15; PL 22, 506.

Eucharystycznego w kościele, w miejscach do tego celu przeznaczonych. Euzebiusz z Cezarei w swoim dziele *Historia Kościoła* przytacza opis (wg św. Dionizego) o starcu, który nie mógł przystąpić do Eucharystii przez całe życie z powodu złożenia ofiary bożkom podczas prześladowania. Natomiast w obliczu śmierci przyjął Komunię przyniesioną mu przez chłopca za pozwoleniem kapłana<sup>49</sup>.

O tej formie udzielania Komunii pisze także św. Grzegorz z Tours w *Historii Francorum*: „Jeżeli jesteś godny, jak twierdzisz, przybliź się, weź sobie cząstkę Eucharystii i włóż sobie do ust”<sup>50</sup>.

Przez wieki udzielano Eucharystii także dzieciom, często było to bezpośrednio po chrzcie. Ponieważ nie mogły one przyjmować Komunii świętej pod postacią chleba, wówczas udzielano im jej tylko pod postacią wina. Na ten sposób udzielania Eucharystii powołuje się między innymi św. Augustyn. Sądzi on, że dzieciom udziela się Krwi Chrystusa w tym celu, aby zostały oczyszczone i miały udział w Jego ofierze<sup>51</sup>.

Tak więc w XII w. istnieje zwyczaj udzielania dzieciom Komunii św. pod postacią wina albo pod postacią chleba umoczonego w winie. Papież Paschalis II (zm. 1118) występuje przeciwko praktyce tzw. intinctio (polega na maczaniu Chleba Eucharystycznego w winie) jako praktyce przeciwnej tradycji, która początek czerpie w ustanowieniu Eucharystii pod oddzielnymi postaciami i zezwala tylko chorym dzieciom na przyjmowanie Komunii św. pod postacią wina<sup>52</sup>.

### 3. ZANIKANIE ZWYCZAJU UDZIELANIA KOMUNII ŚWIĘTEJ POD DWIEMA POSTACIAMİ

Mniej więcej do końca XII w. Kościół katolicki w sposób zdecydowany preferował Komunię świętą pod dwiema postaciami dla osób świeckich. Jednakże nie zdołano w pełni uniknąć błędów dotyczących wspomnianego problemu. Bowiem już w II w. można mówić o błędach sekty zwanej akwarianami<sup>53</sup> (aquarii, hydrothei; łac. aqua — woda). Zwolennicy tej nauki w czasie ofiary Eucharystycznej wino próbują zastąpić wodą<sup>54</sup>.

Błąd ich polegał mianowicie na uznaniu wina za owoc zła — pogląd ten wyłożył się z przesądów pogańskich, na których opierali oni w całości swoją naukę. Zwyczaj ten zwalczali m.in. Klemens Aleksandryjski, czy też św. Cyprian.

<sup>49</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei: *Epistolae* 93; J. P. Migne: *Patrologia Graeca* [—PG], Paris, 1957, 18, 66.

<sup>50</sup> Grzegorz z Tours: *Historia Francorum* X, 8; PL 71, 535; Tu vero si idoneus es, ut asseris accede propius et sume tibi eucharistiae particulam atque impone ori tuo.

<sup>51</sup> św. Augustyn: *Opus imperfectum contra Julianum* II, 30; PL 45, 154. „Dlaczego udziela się Krwi przelanej na odpuszczenie grzechów? Z ciała ukształtowanego na podobieństwo grzesznego ciała, aby tę Krew piło dziecko, aby miało życie, jeśli nie skażone od początku grzechem idzie na śmierć? Jeśli ci się to nie podoba, otwarcie zaprzecz, że Chrystus był dzieckiem, otwarcie zaprzecz, że umarł za dzieci Ten, który jeden umarł za wszystkich”.

<sup>52</sup> Paschalis II: *Ad Pontium Cluniacensem abbatem*, ep. 535; PL 163, 422; por. *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, s. 338 — 339.

<sup>53</sup> J. Mazur: *Akwarianie*. [W]: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin, 1973, kol. 284 n.

<sup>54</sup> Tamże, kol. 284.

W III — IV w. przyjmują tę błędną naukę manichejczycy, którzy w myśl zasady sekty zaczynają od tej pory komunikować w swojej grupie tylko pod postacią chleba<sup>55</sup>.

Natomiast w V w. zdarzają się wypadki okazywania przez wiernych niechęci wobec Komunii pod postacią wina. To unikanie Kielicha Eucharystycznego przez katolików ułatwiło również manichejczykom — odrzucającym wino, komunikowanie tylko pod postacią chleba. Na to nie mogli pozwolić nauczyciele Kościoła, którzy widzieli w tej formie komunikowania zagrożenie dla prawdziwej wiary. Z tego powodu występują zdecydowanie przeciwko tej sekcji papieże — Leon Wielki (440 — 461) oraz Gelazy I, którzy to w celu zwalczania pojawiających się błędów, zalecają udzielanie Komunii świętej tylko pod dwiema postaciami. Jednakże z upływem czasu ich żądania nie zdołały powstrzymać przemian procesu, który w konsekwencji miał doprowadzić do całkowitego zaniku w następnych wiekach kielicha przy komunikowaniu. Zdarzały się również przypadki, że podstępnie starano się wyeliminować postać wina z Eucharystii, wprowadzając w to miejsce inne płyny, takie jak mleko, wodę czy jeszcze inne namiastki, które miały symbolizować Krew Chrystusa<sup>56</sup>.

Kolejne błędy, które dotyczyły przyjmowania Eucharystii, dają o sobie znać w wieku XI i XII. Koncentrowały się one wokół rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. Przyczyną tych błędnych nauk były oczywiście mylne teorie niektórych pisarzy.

Wśród nich największy rozgłos i zasięg uzyskała nauka Berengariusza z Tours (zm. 1098), który zaprzeczył substancjalnej przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa i który to opowiedział się za koncepcją symboliczno-spirytualistyczną. Usiłował mianowicie dowieść, że zmiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa jest niemożliwa, gdyż Chrystus już istnieje i nie może przyjmować nowej materii. Sądził również, iż przypadłość chleba a także wina nie dadzą się oddzielić od substancji. Rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii jest, zdaniem Berengariusza, niemożliwa również dlatego, że jego uwielbione ciało znajduje się w niebie, nie może więc przebywać na ziemi i to w wielu miejscach. Przez konsekrację nie następuje według niego przemiana rzeczy, lecz zmiana znaczenia. Chleb przemienia się w ciało duchowe, tzn. staje się jego figurą, czyli symbolem i rękojmą duchowego zjednoczenia wiernych z Chrystusem uwielbionym w niebie. W Komunii świętej przyjmujemy natomiast Chrystusa nie w sposób rzeczywisty, lecz tylko myślą, gdyż Eucharystia choć jest sakramentem Ciała i Krwi Chrystusa, nie zawiera Ciała i Krwi w sposób realny<sup>57</sup>.

Polemika z Berengariuszem przyczyniła się wobec tego do wysunięcia na pierwszy plan w rozwoju nauki o Eucharystii kwestii rzeczywistej obecności Chrystusa w tym sakramencie.

Konsekwencją ostateczną wystąpienia Berengariusza jest to, że od XI wieku zaczyna się coraz silniej rozwijać w Kościele kult Eucharystii w formie adoracji. Na przełomie XIII i XIV wieku wierni wręcz domagają się, by kapłani w czasie Mszy świętej ukazywali Hostię<sup>58</sup>. Rozwój kultu konsekrowa-

<sup>55</sup> M. Sieniatycki, dz. cyt., s. 222.

<sup>56</sup> J. Szymak: Komunia św. [W]: *Encyklopedia Kościelna* [=EK] t. X, Warszawa, 1877, s. 562 in.; por. J. Mielczarek, dz. cyt., s. 19 — 20.

<sup>57</sup> W. Łydka, A. Zuberbier, dz. cyt., kol. 280 i n.

<sup>58</sup> W. Schenk: *Udział ludu w ofierze Mszy św.* W: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań, 1967, s. 217.

nej Hostii przyczynia się do osłabienia przystępowania do Komunii świętej w ogóle, natomiast kielich staje się coraz częściej wyłącznym przywilejem kapłana sprawującego Ofiarę Mszy świętej. Wobec tego powstało przeświadczenie wśród wiernych, że celebrans komunikuje w zastępstwie wiernych (pro omnibus), którzy łączyli się z nim w tym czasie duchowo<sup>59</sup>. W wieku XIII Komunia święta pod dwiema postaciami zanika w Kościele katolickim. Ta forma komunikowania pozostaje jako coś wyjątkowego, jedynie w klasztorach oraz w wypadku szczególnych okoliczności, takich jak Msza papieska lub koronacja monarchów<sup>60</sup>. Natomiast bez zmian pozostała tradycyjnie Komunia pod dwiema postaciami, którą przyjmuje celebrans w czasie Mszy św.

Nie należy jednak przypuszczać, że zanik Komunii pod obiema postaciami nastąpił we wszystkich kościołach równocześnie na mocy jakiegoś powszechnego rozporządzenia władzy kościelnej. Jeszcze w *Summie Teologicznej* św. Tomasza czytamy: „... słusznie przestrzega się w niektórych kościołach tego, aby Krew nie była dawana do spożycia ludowi, lecz była przyjmowana tylko przez kapłana”<sup>61</sup>.

W XIV w. Komunia pod dwiema postaciami nie ma już żadnych obrońców i faktycznie nie pojawia się już prawie nigdzie w praktyce komunikowania wiernych w kościele.

#### 4. RUCHY UTRAKWISTYCZNE I REAKCJA KOŚCIOŁA

Ponowne zainteresowanie Komunią pod dwiema postaciami wzmogło się wraz z wystąpieniem profesora teologii i filozofii na uniwersytecie w Oksfordzie — Jana Wiklifa (1330 — 1384)<sup>62</sup>. I chociaż Wiklif nie mówił o Eucharystii wprost, to jednak jego nauka spowodowała niejako uboczne zwrócenie uwagi na jej znaczenie w życiu Kościoła i przede wszystkim przyczyniła się w znacznym stopniu do rozwoju ruchu religijno-społeczno-narodowego w Czechach, zwanego husytyzmem<sup>63</sup>. W programie tego ruchu na pierwszym miejscu pojawia się sprawa przystępowania do Komunii pod obiema postaciami dla osób świeckich.

Dziś powszechnie sądzi się, że inspiratorów, jak też inicjatorów ruchu na rzecz przywrócenia kielicha dla osób świeckich, należy doszukiwać się wśród zwolenników nauki Jana Husa, a nie bezpośrednio w nim, gdyż nauka taka rozwijała się już przed Husem, który dopiero po wydaniu dekretu na Soborze w Konstancji nie odmówił im swojej aprobaty. Wówczas to w sposób otwarty poparł ich naukę, którą od tej pory uważa również w pełni za swoją.

Jak wiele ruchów społecznych w średniowiecznej Europie, tak również i husytyzm przybrał, niestety, postać herezji. Ostatecznie, jak już wspomnieliśmy, głównym przywódcą i ideologiem stał się wspomniany Jan Hus<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> W. Schenk: Z dziejów liturgii, W: Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce, t. I. Lublin, 1969, s. 157.

<sup>60</sup> B. Opferman: Kelchkomunion. [W]: *Lexikon für Theologie und Kirche*, [=ThK] B. VI — Freiburg — Basel — Wien, 1961, s. 106.

<sup>61</sup> Sancti Thomae Aquinatis: Summa theologiae, III. 80, 12, Taurini, 1939.

<sup>62</sup> W 1377 r. papież Grzegorz XI potępił 19 zdań z pism Wiklifa; por. B. Kumor: Historia Kościoła, cz. IV, Lublin, 1978, s. 93.

<sup>63</sup> Tamże, s. 94; T. Manteuffel: Historia powszechna: Średniowiecze, Warszawa, 1968, s. 369 n.

<sup>64</sup> J. Wyrozumski: Historia Polski do roku 1505, Warszawa, 1978, s. 277.

Często też za źródło utrakwizmu i częściowego wpływu na ten prąd w Czechach uważa się bliskie sąsiedztwo oraz wpływy Kościoła prawosławnego: ruskiego i greckiego. Kościół wschodni bowiem zachował stary zwyczaj udzielania Komunii świętej pod dwiema postaciami. Być może, że właśnie ten zwyczaj Kościoła wschodniego wydał się husytom za wierniejszy i bardziej przemawiający do wiernych, a z drugiej strony był to sposób komunikowania w Kościele pierwotnym.

Najczęściej wymienia się jako związanych z ruchem utrakwistycznym w XV-wiecznej Europie trzech przedstawicieli, mianowicie:

- Jakoubka ze Striba (lub z Mies, zm. 1429);
- Mikołaja z Cerruc (lub z Drezna);
- Piotra z Drezna (zm. 1440).

Przyjrzyjmy się obecnie jednemu z prekursorów, Jakoubkowi ze Striba. Opierając się na Nowym Testamencie, w swych kazaniach stwierdza on wprost, że Komunia pod dwiema postaciami była nakazana wszystkim wiernym. Na poparcie swojej tezy cytuje fragment listu św. Pawła do Koryntian (I Kor 10, 23-27), a także antymanichejski dekret *Comperimus* papieża Gelażusza z V wieku.

W pierwszym swoim traktacie Jakoubek umieszcza informacje na temat początków utrakwizmu w jego pierwotnych ramach, a w dziele *Pius Jezus* wyjaśnia źródło pojawienia się u niego idei utrakwistycznej. W roku 1414 idea ta osiąga swoje apogeum. Mówi się już wtedy o pierwszych manifestacjach zwolenników utrakwizmu w Pradze. Po kilku miesiącach pobytu Jana Husa w Konstancji (wówczas był już uwięziony), Jakoubek wprowadza swoją praktykę w Pradze, która częściowo zaspokoila pragnienia wielu osób świeckich. Od tego też czasu ludzi tych nazywa się kalisznikami, od wyrazu kalich (kielich), kalikstynami (od łac. calix) lub utrakwistami (od łac. wyrażenia sub utraque — obie postacie)<sup>65</sup>.

W opozycji do nich stanęli prawowierni katolicy i ci ze stronnictwa husytów, którzy nie zaakceptowali decyzji Jakoubka, podjętej samowolnie, bez konsultacji z Husem.

W celu złagodzenia sporu sobór w Konstancji na XII sesji, 15.06.1415 roku wydaje dekret o Komunii pod dwiema postaciami: *Cum in nonnullis*. Dekret ten w kilka miesięcy później został potwierdzony przez papieża Marcina V. Jest on skierowany przeciw grupie husytów, zwolenników Jakoubka z Pragi, który zniósł post eucharystyczny. Według tego dekretu utrakwiści wysuwali argumenty dogmatyczne łącznie z argumentami historycznymi. Z kolei dekret ten nie przeczy, że Pan Jezus udzielił Komunii świętej pod obiema postaciami i że tak czyniono w Kościele pierwotnym. Stara się jednak uzasadnić praktykę Komunii świętej stosowaną w tym czasie w większej części Kościoła, jedynie pod postacią chleba. Sobór zwraca też uwagę na konieczność wierzenia w prawdziwą i całkowitą obecność Pana Jezusa pod każdą z postaci konsekrowanych. Natomiast potwierdza, że są w błędzie ci, co uważają i twierdzą, iż Komunia święta jest ważna tylko pod dwiema postaciami. W dekreście tym czytamy: „... chociaż w pierwotnym Kościele wierni przyjmowali ten sakrament pod obiema postaciami, jednakże w celu uniknięcia pewnych niebezpieczeństw i zgorzeń, został wprowadzony ten rozumowy zwyczaj, że kapłani sprawujący Mszę św. przyjmują pod obiema postaciami, świeccy zaś tylko pod postacią chleba. Należy bowiem mocno

<sup>65</sup> M. Gliśczyński: *Hus i husyci*, Warszawa, 1859, s. 96.

wierzyć i nie dopuszczać wątpliwości, że całe Ciało i Krew Chrystusa znajduje się prawdziwie tak pod postacią chleba, jak pod postacią wina. Ponieważ więc zwyczaj ten w sposób rozumny (*rationabiliter*) został wprowadzony przez Kościół i przez świętych ojców i ponieważ bardzo długo był zachowywany, należy go uważać za prawo, którego nie wolno odrzucać ani bez upoważnienia Kościoła samowolnie zmieniać. Dlatego też twierdzenie, że ten zwyczaj albo zachowywanie tego prawa są świętokradzkie lub niegodziwe, jest błędem...<sup>66</sup>

Natomiast sesja XV soboru w Konstancji zajęła się nauką Jana Husa i zredagowała serię pytań, na które mieli odpowiedzieć tak jego zwolennicy, jak i zwolennicy nauki Wiklifa. Czytamy tam: „16. Czy wierzy, że po konsekracji kapłana, w Sakramencie Ołtarza, pod osłoną chleba i wina nie ma materialnego chleba ani materialnego wina, ale we wszystkim ten sam Chrystus, który poniósł mękę na krzyżu i siedzi po prawicy Ojca? 17. Czy wierzy i twierdzi, że po dokonaniu konsekracji przez kapłana, pod samą tylko postacią chleba i bez postaci wina jest prawdziwe ciało Chrystusowe, krew i dusza, Bóstwo i cały Chrystus, i że to samo ciało jest bezwzględnie i pod każdą z tych postaci z osobna?”<sup>67</sup>

Tak więc utrwalona na drodze powszechnego zwyczaju Komunia pod postacią chleba, a zakwestionowana i odrzucona przez utrakwistów, została orzeczeniem soboru w Konstancji wyjaśniona, a przez papieża Marcina V potwierdzona jako zgodna z autorytetem i nauką Kościoła i obowiązująca w nim.

Pomimo, że sobór w Konstancji w 1418 r. zamknął obrady wydaniem dwóch wyżej wspomnianych dekretów, to i tak nauka utrakwistów pozostała nadal groźna dla nauki głoszonej przez Kościół. Wielu od tej pory widziało rozwiązanie tego problemu jedynie na drodze walki. Z tej racji coraz powszechniejsze stawały się wojny husyckie. Często na sztandarach utrakwiści umieszczali kielich eucharystyczny. Przeciwno tym tendencjom, które łączyły się z bezcelowym przelewem krwi, wystąpił sobór w Bazylei. Pragnął on problem kielicha dla świeckich rozwiązać jedynie na drodze negocjacji ze stroną przeciwną<sup>68</sup>.

W toku długich i bardzo trudnych pertraktacji, które trwały ostatecznie kilka lat, sobór wydał dokument zawierający naukę o sposobie udzielania Komunii świeckim. Został on przyjęty na jego XXX sesji, 10 stycznia 1437 roku. Sobór, po rozpatrzeniu wszystkich trudności związanych z tym problemem, wyjaśnia w wydanym dekrete stanowisko — czego należy się trzymać co do przyjmowania Najświętszej Eucharystii. W dekrete orzeka i podaje do wiadomości, że wierni: świeccy, czy też duchowni, przyjmujący Komunię, a nie celebrujący, nie są zobowiązani według nauki Pana do spożywania Sakramentu Najświętszej Eucharystii pod obiema postaciami. Natomiast z woli Chrystusa wynika prawo Kościoła do „ustanowienia” (*Ecclesia ordinare habet*) sposobu szafowania Komunii świętej. Sobór jednocześnie stawia na równi udzielanie Komunii pod jedną czy też pod dwiema postaciami, o ile czyni się to zgodnie z zarządzeniem prawa kościelnego. Została również

<sup>66</sup> Kodeks doktrynalny wypowiedzi Kościoła. Opracowali: J. M. Szymusiak S. Głowa, Poznań — Warszawa — Lublin, 1964. *Breviarium Fidei* [= BF] VII, 282; M. Denzinger, A. Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg, 1967 [= DS] 1198 — 1200.

<sup>67</sup> BF VII, 283.

<sup>68</sup> J. Mielczarek, dz. cyt., s. 67 n.



w dokumencie soborowym potwierdzona nauka o integralnej obecności Chrystusa pod każdą z obu postaci.

Stwierdzono, że Komunia święta pod jedną postacią już od dawnego czasu zalecana, powinna być uznana za prawo i nikomu nie wolno jej odrzucać albo zmieniać bez upoważnienia Kościoła<sup>69</sup>.

Należy powiedzieć, że Sobór Bazylejski wraz z wydanym dokumentem dotyczącym Komunii świętej jest niezwykle podobny do nauki soboru w Konstancji (1414 — 1418). Wraz z tym soborem kończy się na pewien czas problem udzielania Komunii pod dwiema postaciami dla osób świeckich. Jednakże nie zniknął ten problem całkowicie z dysput politycznych i religijnych.

Na nowe problemy te odżyły kilkadziesiąt lat później, kiedy zrodziły się nowe ruchy i ugrupowania polityczne w Niemczech. Wówczas, po raz kolejny w tej sprawie miał się wypowiedzieć, tym razem Sobór Trydencki. Omawiano wówczas problem Eucharystii na XXI sesji, 16 lipca 1562 r. Nauka o Komunii świętej stanowiła w tym czasie jedną z zasadniczych kontrowersji w dobie reformacji. Naukę soborową można w sposób bardzo ogólny ująć w następujących punktach:

a) „Wierni świeccy ani kapłani, którzy nie celebrują ofiary Mszy św., nie są zobowiązani do przyjmowania Eucharystii pod obiema postaciami. Nie można bowiem bez naruszenia wiary wątpić, że Komunia tylko pod jedną postacią wystarcza do zbawienia”<sup>70</sup>.

b) „Chociaż Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy ustanowił Eucharystię pod postacią chleba i wina oraz podał Apostołom, to jednak nie zamierzał tym samym zobowiązać wszystkich wiernych do przyjmowania obu postaci”<sup>71</sup>.

c) Z mowy zapisanej w rozdziale VI św. Jana nie można wnioskować, że Pan nakazał przyjmować Komunię pod obiema postaciami. Ten sam bowiem, który powiedział: „Jeżeli nie będziecie spożywali ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie”. (J 6,53) Powiedział również: „Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6,51). Ten, który powiedział: „Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne” (J 6,54) powiedział też: „Chlebem, który ja dam, jest moje ciało za życia świata” (J 6,51). Wreszcie Ten, który powiedział: „Kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa we Mnie, a ja w nim” (J 6,56), powiedział również: „Kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (J 6,58)<sup>72</sup>.

Na wydanie wyżej wspomnianego dekretu i na przebieg obrad soborowych znaczny wpływ miał Stanisław Hozjusz. W swoich pismach poświęcił sporo miejsca problemowi Komunii „sub utraque specie”. Pisze również traktat poświęcony w większości tej problematyce. Obecnie omówimy jego poglądy i stanowisko, jeśli chodzi o to zagadnienie.

<sup>69</sup> Tamże, s. 81 n.

<sup>70</sup> DS 1726; BF VII, 310.

<sup>71</sup> DS 1727; BF VII, 310.

<sup>72</sup> BF VII, 310.

## II. KOMUNIA ŚWIĘTA POD DWIEMA POSTACIAMI W PISMACH HOZJUSZA

1. Nauka o Komunii świętej pod dwiema postaciami w:  
*Confessio fidei* i *Rozmowa o tym godzili się laikom  
kielicha księżej żon dopuścić a w Kościele służbę Bożą  
językiem przyrodzonym sprawować*

Pierwszy raz z nauką o Eucharystii Hozjusz występuje w sposób publiczny w roku 1551. Za staraniem prymasa Mikołaja Dzierżgowskiego<sup>73</sup> zwołano synod prowincjalny, którego miejscem obrad był Piotrków. W czasie obrad zastanawiano się nad skutecznymi środkami i metodą obrony zagrożonego przez reformację katolicyzmu na ziemiach polskich<sup>74</sup>. Głównym i zarazem najbardziej wpływowym w czasie obrad był Stanisław Hozjusz. Został on osobiście zaproszony przez Prymasa. Biskup Hozjusz uczestniczył w nim również jako poseł króla polskiego na obradach Soboru Trydenckiego<sup>75</sup>. W czasie obrad synodu biskupi złożyli wyznanie wiary według formuły, którą opracował kardynał Hozjusz (w dniach od 8 do 16 czerwca). Do formuły tego wyznania dołączono obszerniejsze pismo, pt. *Confessio fidei*, którego celem było wyjaśnienie prawd wiary. Bezpośrednio po obradach proponowano Hozjuszowi wydać drukiem owe pismo, lecz Kardynał zabronił, argumentując, że chce jeszcze raz gruntownie je opracować.

Pierwsza forma *Konfesji* powstała w wyjątkowo krótkim czasie (postać pierwotna nie zachowała się). Nad pełnym tekstem *Confessio fidei* Hozjusz pracował przez blisko trzydzieści lat. Dziś ocenia się i szacuje, że wyszło ponad 30 wznowień, jednak każde z nich było ciągle modyfikowane, poprawiane w stosunku do wydania pierwszego. O tak wielkim nakładzie wspomina, między innymi, Stanisław Reszka w swojej korespondencji<sup>76</sup>.

Po raz pierwszy wydano całość *Konfesji* w Moguncji w 1557 roku<sup>77</sup>. Do tej pory była ona wydawana w częściach. Tak było z pierwszym wydaniem z roku 1553<sup>78</sup>. Należy tu nadmienić, że wersja ostateczna *Konfesji* jest przechowywana w kolońskiej kolekcji wydawniczej *Hosii opera* z 1584 roku. Brak jednak informacji o istnieniu i ewentualnym miejscu przechowywania polskich tłumaczeń dzieła.

Jak się ocenia, *Konfesja* miała być dla wiernych przewodnikiem i drogowskazem wśród nowości religijnych, jak też często pomocą w odpieraniu zarzutów, także zagadnienia błędnie rozumianej Eucharystii, choć w mniej-

<sup>73</sup> Por. J. Bukowski, 2, 167; S. Kot: Andrzej Frycz Modrzewski, Kraków, 1923, s. 104.

<sup>74</sup> Acta historica res gestas Poloniae illustrantia. Wyd. W. Wisłocki, t. I. Cracoviae, 1879, s. 499 — 525.

<sup>75</sup> Por. J. Jeziński: Nauka Stanisława Hozjusza o Słowcie Bożym, Lublin, 1986 (maszynopis, archiwum KUL) s. 43.

<sup>76</sup> S. Reszka: Stanisłai Hosii vita auctore Stanislao Rescio. Acta Hist. Res Gest. Polon. illustr. t. IV. Cracoviae, 1879.

<sup>77</sup> Por. HO I, 1 — 416.

<sup>78</sup> S. Hozjusz: Confessio fidei catholicae christiana pars prior, Cracoviae, 1553. Opis i dalsze wydania por. K. Estreicher: Bibliografia polska, t. XVIII, Kraków, 1898, s. 278 — 281.

szym stopniu. Pomimo to udowadnia rzeczywistą obecność Jezusa Chrystusa pod dwiema postaciami, naucza, że chleb i wino nie zostają po konsekracji. Wreszcie autor występuje też przeciwko błędom, stwierdzając, że Eucharystia nie była tylko figurą, czy znakiem Ciała i Krwi Pańskiej, albo obecności Zbawiciela tylko przy spożywaniu. Hozjusz rozwija jednocześnie naukę Kościoła o Komunii świętej pod jedną postacią, udowadnia też, że Msza święta jest prawdziwą ofiarą i odpiera przeciwne tej nauce zarzuty.

Hozjusz widział ogromne zagrożenie w ruchu reformatorskim i szukał wszelkich możliwych środków, aby ich żądaniom zapobiec a jednocześnie umocnić wiernych w nauce Kościoła katolickiego<sup>79</sup>. Taka możliwość pojawiła się, kiedy A. F. Modrzewski wydał swoje *Poprawy*<sup>80</sup>. Hozjusz wówczas chciał odpowiedzieć kolejnym wydaniem *Konfesji*, jednak doszedł ostatecznie do wniosku, że w tej sprawie należy wystąpić w sposób popularniejszy, który byłby zarazem dostępny szerokiemu ogółowi. Pisze w 1556 r. *Dialogus de eo, num calicem Laicis, et uxorem Sacerdotibus permitti, ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit*, który został wydany po raz pierwszy przez Sebaldua Mayera w Dylindze w 1558 r. Zyskał szybko ogromną popularność, był tłumaczony na wiele języków europejskich<sup>81</sup>. Przekład polski ukazał się w Krakowie w 1553 r.<sup>82</sup>

W dziele tym jest zebrana w jedną całość nauka, którą głosił o Eucharystii. Z tej racji *Dialog* ten będzie stanowił podstawę do rozważań na temat Komunii utrakwistycznej niniejszej pracy.

Z czasem staje się on praktycznie dziełem odgrywającym decydującą rolę w dysputach XVI-wiecznych. Był to swoisty elementarz prawd dotyczących Eucharystii. Na naukę zawartą w dziele Hozjusza, od tej pory, będą się powoływać biskupi i księża w swojej nauce. Zajmuje ów traktat czołowe miejsce wśród wszystkich publikacji katolickich. Odnacza się wielką jasnością przekonywania, ale też prostotą myśli. Wydawany jest w dużych nakładach (jak na owe czasy). Znane są także przypadki, kiedy *Dialog* był wydawany w zestawieniu z innymi dziełami S. Hozjusza, choć w większości jest to odrębne, pojedyncze dzieło<sup>83</sup>.

Należy podkreślić, że *Dialog* Hozjusza nie jest odosobnionym dziełem w XVI- i XVII-wiecznej literaturze polskiej z tej racji, że był to wiek dialogu<sup>84</sup>.

Jak większość literackich polemik z okresu reformacji, tak i utwory Hozjusza czy Modrzewskiego dotyczą sporów na podłożu teologicznym. W rzeczywistości była to konfrontacja dwóch postaw filozoficznych w ocenie spraw i problemów o charakterze publicznym, tj. chrześcijańskiego indywidualizmu i kościelnego punktu widzenia opartego na prawach Bożych.

*Dialogi* Modrzewskiego dotyczyły bardzo ważnego problemu, a mianowicie udzielania świeckim Komunii świętej pod dwiema postaciami. W tytule dialogu pisarz umieścił wyjaśnienie, iż zostały one napisane „nie po to, aby coś twierdzić, lecz aby dyskutować i uczyć się” — w konsekwencji rzecz miała się zupełnie inaczej.

<sup>79</sup> Por. A. Eichhorn, dz. cyt., s. 287.

<sup>80</sup> Por. J. Bochenek, dz. cyt., s. 13 n.

<sup>81</sup> Bibliografia literatury polskiej, Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie, t. II. Warszawa, 1964, s. 267.

<sup>82</sup> Por. Bibliografia. K. Estreicher, t. XVII, Kraków, 1989, s. 283.

<sup>83</sup> Por. St. Hozjusz: Księgi o jasnym a szczerym słowie Bożym, Kraków, 1562.

<sup>84</sup> Por. R. Hirzel: Der Dialog, t. I. Leipzig, 1859.

Modrzewski rozłożył kwestie polemiczne na wzór dialogów Erazma na role dla fikcyjnych osób. One to prowadziły między sobą dyskusję. Obie postacie otrzymały również symboliczne nazwy: pierwsza nosiła nazwę Harpagus<sup>85</sup>. Był on w *Dialogach* Modrzewskiego zagorzałym przeciwnikiem „kielicha” dla osób świeckich. Druga postać, to Arator, który był katolikiem, a zarazem zwolennikiem umiarkowanych reform w Kościele. Klimat *Dialogów* Frycza jest jeszcze bardziej zrozumiały, gdy zestawia się je z literacką odpowiedzią Hozjusza dawnego przyjaciela, ze wzmiankowaną *Rozmową*; Hozjusz również, na wzór Modrzewskiego, wprowadza dwie postacie: Aratora i Harpagusa.

Istnieje jednak różnica między dziełami obu autorów w sensie znaczenia ról obu postaci. I tak, Arator w utworze Hozjusza wypiera się poglądów, jakie wypowiadał Arator w *Dialogu* Modrzewskiego. Tutaj uważa się za człowieka prostego, rolnika, jednocześnie potwierdza prawdę, że jako chłop (arator — oracz)<sup>86</sup> może rozważać tylko o uprawie roli, a nie o nauce podawanej przez Kościół<sup>87</sup>. Zarazem, jak się sam przedstawia, jest przedstawicielem, zwolennikiem i obrońcą nauki Kościoła łacińskiego w *Dialogu* Hozjusza. Jednocześnie lansuje przekonanie, że każdy musi pamiętać, kim jest, jaki pełni zawód. Zaznacza w dalszej części, że nigdy nie był i nie zamierza pozostać teologiem czy też znawcą prawd teologicznych<sup>88</sup>. Wypytywany przez Harpagusa, co sądzi o przyjmowaniu Komunii przez świeckich pod dwiema postaciami, oświadcza, że chętnie mu w tej sprawie odpowie. Zastrzega się jednak, że jego wiadomości dotyczące tego problemu są znikome i z tego powodu powtórzy jedynie tę naukę, którą usłyszał od jakiegoś uczonego teologa. Nie podaje jednak jego nazwiska<sup>89</sup>, gdyż jako osoba prywatna nie może zabierać głosu na te tematy, które są mu faktycznie obce. Natomiast według niego każdy powinien wypowiadać się wyłącznie w sprawach, które mu są znane: „wszelki człowiek najlepiej więc o swych sprawach gada, żeglarz o wiatrach a Oracz o plugu powiada”<sup>90</sup>.

O sprawach dotyczących Kościoła i przez Kościół ustanowionych może prowadzić dysputy ten, kto jest do tego w pełni upoważniony: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków... Czy wszyscy są apostołami? Czy wszyscy prorokują? Czy wszyscy są nauczycielami? Czy wszyscy mają dar czynienia cudów?...”<sup>91</sup>. Faktem bezspornym dla Oracza jest stwierdzenie, że w Kościele powszechnym wierni przyjmują Komunię świętą jedynie pod postacią chleba<sup>92</sup>.

<sup>85</sup> Por. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki: Słownik języka polskiego, t. II. Warszawa, 1952. pod hasłem Harpago (lac.), s. 20.

<sup>86</sup> Tamże, t. III. s. 821. Oracz — ten, co orze, rataj, rolnik;

<sup>87</sup> B. Kosmanova, dz. cyt., s. 187.

<sup>88</sup> „Ano gdy kto oprócz Kościoła i owszem przeciw Kościołowi mówi, jako to być może, aby mu duch święty miał jakiej łaski użyzyć. Przeto nie masz tak wiele do mnie trzymać, żeby je nad wszystek Kościół miał mędrszy być, bo ja sam siebie dobrze znam. A pamiętam, żem Oracz nie Doktor” (S. Hozjusz, dz. cyt., s. 86).

<sup>89</sup> Tamże, s. 87.

<sup>90</sup> Tamże, s. 86.

<sup>91</sup> Por. I Kor 12, 28 — 29.

<sup>92</sup> „A więc ty śmiesz ganić pospolity, a mocą Kościoła powszechnego utwierdzonego zwyczaj, to jest iż laikowie na jednej osobie świętości przestawiają, jakoż rozkazania Kościelnego przestać mogą” (S. Hozjusz, dz. cyt., s. 35).

Drugą osobą, która prowadzi dysputę jest już wspomniany Harpagus — Greczyn. Hozjusz przedstawia go jako tego, który wypiera się wszelkiej łączności z ludźmi, którzy domagali się Komunii świętej pod dwiema postaciami. W pewnym miejscu Harpagus stwierdza, że dyskusję tę wywołał Oracz: „z ciebie to Oraczu wszystko a nie ze mnie”. W przeciwieństwie do Oracza, jest głęboko przekonany, że wszyscy, a więc także ludzie świeccy, mogą wypowiadać swoje zdanie na wszelkich dyskusjach. Według niego, opinia ich też jest brana pod uwagę w rozwiązywaniu problemów spornych: „Nie nowina to dziś na świecie, że ogrodnik też często mądrze rzecz”<sup>93</sup>.

Jako przykład powołania ludzi prostych do zadań wielkich, przytacza los takich postaci, jak król Dawid, prorok Amos, apostołów Piotra i Pawła czy ewangelisty Mateusza.

Po przedstawieniu obu postaci, Oracza i Harpagusa, Hozjusz przechodzi do wyjaśnienia nauki o Komunii świętej.

Dla zrozumienia teologii nauki o Komunii świętej istnieje konieczność poznania polemiki z Janem Brenzem, którą rozpoczął pisać w 1557 r. we Fromborku. Traktat ten został wydany po raz pierwszy w oficynie kolońskiej Materna Cholinusa w 1558 r.<sup>94</sup> Jego tytuł w wersji łacińskiej brzmi: *Verae christianae catholicaeque doctrinae solida propugnatio*. W 1558 r. pismo to zostało wydane w Polsce, jako *Confutatio prolegomenon Bretii*. Wydano je także w języku niemieckim.

W *Confutatio* Biskup Warmii występuje w obronie stanowiska katolickiego wobec *Prolegomenów* Jana Brenza — teologa ewangelickiego<sup>95</sup>.

*Prolegomeny* zostały wydrukowane w Królewcu przez Jana Daubmanna w 1556 roku<sup>96</sup>. Tekst Brenza poprzedza list Piotra Pawła Vergeriusza, który dedykuje go królowi polskiemu Zygmunтови Augustowi<sup>97</sup>. *Confutatio* jest odpowiedzią, zarówno na żądanie Brenza, jak i Vergeriusza.

W odpowiedzi na traktaty Hozjusza, Vergeriusz pisze dzieło: *Dialogi quatuor de libro, quam Stanislaus Osius, Germano Polonus, Episcopus Varmiensis, proximo superiore anno, contra Brentium et Vergerium Coloniae edidit. Deque aliis duobus eiusdem Osii libellis Dillingae impressis, quorum alteri est titulos de expresso verbo Dei, alteri vero, num calicem laicis, etc.* Wydano go w marcu 1559 roku<sup>98</sup>.

Należy jednak zaznaczyć, że w *Confutatio* kwestia Eucharystii jest potraktowana dość ogólnie, gdyż Hozjusz omawiając różne herezje, porusza problem Komunii świętej, a na jej przykładzie wyjaśnia, że Pismo Święte jako źródło objawienia, wystarczy<sup>99</sup>.

Do pism poruszających temat Komunii świętej należy także zaliczyć sprawozdania z dyskusji przeprowadzonych z władzami miejskimi miast diecezji warmińskiej. Miasta te w większości były zagrożone przez naukę Lutra i jego zwolenników<sup>100</sup>. Biskup w takich sytuacjach najczęściej odwołuje się do nauki

<sup>93</sup> Tamże, s. 87.

<sup>94</sup> Por. HO I, 417 — 609.

<sup>95</sup> J. Brenz w sprawie Eucharystii jest zwolennikiem nauki M. Lutra. Por. J. B o c h e n e k, dz. cyt., s. 24.

<sup>96</sup> Por. K. E s t r e i c h e r, dz. cyt., t. XIII, s. 332 — 333.

<sup>97</sup> Por. *Confutatio Prolegomenon Brentii*. HO t. I. s. 429, 465, 538.

<sup>98</sup> E s t r e i c h e r, dz. cyt., t. XXXII, s. 359 — 360.

<sup>99</sup> Por. J. J e z i e r s k i, dz. cyt., s. 98 — 99.

<sup>100</sup> Por. HO II, 72; Por. HE 2, 306.

zawartej w *Rozmowie o tym...* W myśl tej nauki nakazuje postępować tak, jak uczy Kościół.

Naukę taką ukazuje w *Acta cum Torunensibus*, napisanej w 1551 roku. Pismo to wraz z innymi dziełami Hozjusza wydano w kolońskiej edycji zbiorowej *Hosii opera omnia* w 1584 r.<sup>101</sup>

W 1553 r. Hozjusz pisze kolejne pismo: *Acta cum Elbingensibus*<sup>102</sup>, a dwa lata później traktat pod nazwą: *De actis in Comitibus Prussiae Graudentinensibus*<sup>103</sup>.

W 1564 r. powstaje kolejne głośne pismo, tym razem związane z problemami w Braniewie: *Acta cum Braunsbergensibus*<sup>104</sup>. Sytuacja religijna w tym mieście od wielu lat niepokoiła Biskupa. Z miast warmińskich Braniewo było najbardziej podatne, jak się ocenia, na wpływy reformacji. Składało się na to wiele powodów. W roku 1525 wybuchły niepokoje społeczne o podłożu religijnym. Mogło to wynikać ze znacznej liczby ludności wyznania augsburskiego. Zwolennicy tego wyznania w czasach działalności Hozjusza na Warmii w sposób radykalny domagali się Komunii świętej pod obiema postaciami.

Aby uspokoić wzburzonych mieszkańców Braniewa, Biskup Hozjusz prowadził w tym mieście przez trzy tygodnie rekolekcje. W roku 1565 i 1568 pisze on jeszcze jedno pismo o podobnym charakterze, jak wyżej wspomniano. Są to *Acta cum Elbingensibus*<sup>105</sup>. Należy wspomnieć jeszcze jedno pismo Kardynała: *Palinodiae sive recantationae septem Fabiani Quadrantini Gedanensis, cum factus esset ex Lutherano Christianus, recitatae Braunsbergae in Collegio societatis Jesu*. Napisał je w 1567 r., a wydane zostało rok później w Dylindze. W pierwszej części, nawrócony z luteranizmu Fabianus, w sposób uroczysty wyznaje swoje błędy okresu młodzieńczego, jednocześnie wysławia dzieło odkupienia dokonane przez Jezusa Chrystusa w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. W drugiej części mówi obszernie o Komunii pod dwiema postaciami i jej znaczeniu w życiu każdego chrześcijanina. Wspomina także o naturze ofiary, o Mszy świętej, jako o ofierze ustanowionej w Wieczerniku<sup>106</sup>.

## 2. NAUKA O KOMUNII ŚWIĘTEJ POD DWIEMA POSTACIAMI W LISTACH I KAZANIACH

### Kazania

Do pism eucharystycznych dotyczących Komunii świętej pod dwiema postaciami należy również zaliczyć niektóre kazania Hozjusza. Sam autor, z powodu słabego głosu i często pojawiającej się choroby, osobiście nie głosił ich. Wyręczał go najczęściej kapelan, Stanisław Reszka, pierwszy biograf Kardynała. Stwierdza on, że „Bóg nie dał Hozjuszowi talentu głoszenia kazań”<sup>107</sup>.

<sup>101</sup> De actis cum Torunensibus A. D. 1551 regnante in Polonia Sigismundo Augusto ad Martinum Cromerum. [W:] HO t. II, s. 61 — 70.

<sup>102</sup> Acta cum Elbingensibus A. D. 1553. [W:] HO t. II, s. 70 — 81.

<sup>103</sup> De actis in Comitibus Prussiae Graudentinensibus. A. D. 1556. W: HO t. II, s. 82 — 91.

<sup>104</sup> Acta cum Braunsbergensibus A.D. 1564. [W:] HO t. II, s. 92 — 100.

<sup>105</sup> Acta cum Elbingensibus A.D. 1565 et 1568. [W:] HO t. II, s. 100 — 144.

<sup>106</sup> J. Bochenek, dz. cyt., s. 25.

<sup>107</sup> Cyt. za: F. Hipler: Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer, Köln, 1885, s. 14.

Kardynał Hozjusz swoje kazania pisał najczęściej w języku łacińskim i niemieckim. Spotykały się one u większości słuchaczy z wielkim uznaniem<sup>108</sup>. W 1567 r. Cholinus wydał sześć kazań, z których dwa miały charakter wybitnie eucharystyczny<sup>109</sup> i oba zostały wygłoszone w 1553 r. w Elblągu.

W kazaniach tych podejmował wszystkie kwestie sporne, które w tym czasie nurtowały Kościół na Warmii, równocześnie wyjaśniał w nich prawowitą naukę Kościoła katolickiego. Tłumaczył zagadnienie przystępowania do Komunii świętej pod dwiema postaciami przez wiernych świeckich. Uzasadniał naukę głoszoną w kazaniach opierając się na cytatach z Pisma Świętego i Ojców Kościoła.

Z ambony zachęcał również wszystkich, u których pojawiły się wątpliwości w wierze do bezpośredniej z nim rozmowy. Pod względem formy i treści kazania Hozjusza wygłoszone do mieszkańców Elbląga charakteryzowały się pozytywnym wykładem wiary, mniej zaś w nich było akcentów polemicznych, które pojawiały się w pismach Hozjusza.

Kardynał z Warmii wierzył głęboko, że poprzez propagowanie tej formy działalności uda się, przynajmniej w pewnym stopniu, zahamować rozwój reformacji w Elblągu oraz żądania Komunii świętej pod dwiema postaciami. Uważał, że sam sposób przystępowania do Komunii przez wiernych jest też pewną formą wyznania wiary, czy nawet znakiem rozpoznawczym, kto jest katolikiem, a kto już nim nie jest. Z tej też racji nakłania często rady miejskie, czy nawet bezpośrednio wiernych, do katolickiej Komunii świętej. Dowodem jest list pisany przez Hozjusza do Marcina Kromera z 28.02. 1553 r.<sup>110</sup>

Jesienią 1557 r. z racji obiektywnych zmalało zainteresowanie Hozjusza Prusami, w tym także Elblągiem. Powodem tego było wezwanie Kardynała przez papieża Pawła IV do Rzymu. Po wyrażeniu zgody przez króla w 1558 r. opuszcza on Warmię.

### Listy

Obok wyżej wymienionych pism, w których Hozjusz omawia problem Komunii pod dwiema postaciami udzielanej osobom świeckim, należy również zwrócić uwagę na listy.

Kardynał Hozjusz pozostawił niezwykle bogatą spuściznę epistolarną, która w znacznej części jest już opublikowana<sup>111</sup>. Z tej racji, że jest ona tak bogata, ilustracją zagadnienia będą wybrane listy, w których autor podejmował problem Komunii świętej. Wśród nich te, które wydane były przez F. Hiplera i W. Zakrzewskiego w pierwszym tomie korespondencji oraz wy-

<sup>108</sup> J. B o c h e n e k, dz. cyt., s. 24 — 25.

<sup>109</sup> Tamże, s. 28. Tytuł kazań z 1567 r. brzmiał: Christlich Catholische und zu dieser Zeit sehr nützliche predigen in welchen schier die vornemstestreitige puncten und sonst heylsame lehren tractiret werden, die dem Christlichen eunfaltigen gemeinen man zu wissen sehr nötig. Gedruck zu Cöllen durch Maternum Cholinum Anno M.D. 67.

<sup>110</sup> Hosii Epistolae [= HE], 979.

<sup>111</sup> Do tej pory opublikowano pięć tomów korespondencji Hozjusza, dotyczących lat od 1525 do 1564. Pierwsze dwa tomy wydali F. Hipler i W. Zakrzewski i obejmują one korespondencję z lat 1525 — 1550 oraz 1550 i pocz. 1558; kolejne tomy — A. Szorc, D. Wojtyska; korespondencja wydana obejmuje okres od 17 maja 1558 do 19 sierpnia 1561, tom kolejny to lata od 20 sierpnia 1561 do 31 grudnia 1563 r.

brane listy z tomu piątego, wydanego przez A. Szorca w 1976 r. Zaznaczyć należy, że listy Hozjusza mogą służyć przy omawianiu problemu Eucharystii jako źródło pomocnicze. Korespondencja jego nie dotyczy bowiem teologii Eucharystii wprost<sup>112</sup>. Jednym z bardziej znanych listów, omawiających rolę i znaczenie Eucharystii jest list, który napisał Hozjusz prawdopodobnie 1 III 1551 r.<sup>113</sup> W liście tym rozwija on naukę o obecności Ciała i Krwi Pańskiej pod obiema postaciami. Wspomina także o godnym przygotowaniu się do przyjęcia Komunii świętej. W tym samym miesiącu, 16 III 1551 r. pisze kolejny list, tym razem do mieszkańców Torunia<sup>114</sup>.

Widząc powstające rozdarcie pomiędzy katolikami a zwolennikami Lutra, Hozjusz wzywa do jedności przez sakrament Eucharystii. Uważa, że sakrament ten winien ludzi łączyć, a nie dzielić. W roku 1551 pisze kolejny list, tym razem do Jakuba Uchańskiego, biskupa chełmińskiego. Zaznacza w nim stałość i niezmiennosc swoich poglądów w sprawie Komunii świętej. Pisze, że nie można pozwolić na udzielanie Komunii pod dwiema postaciami wiernym, gdyż nie tylko doprowadzi to do niezgody, ale przyczyni się do nowych walk i rozłamów wśród wiernych. Jest to, według niego, pretekst do rozbijania Kościoła<sup>115</sup>.

To samo zagadnienie omawia Hozjusz w liście do St. Karnkowskiego, biskupa włocławskiego, pisany w 1570 r.<sup>116</sup> Pisze również do króla szwedzkiego Jana III oraz jego żony Katarzyny, siostry Zygmunta Augusta<sup>117</sup>. Jan III chciał pojednać się z Kościołem katolickim, jednak widział główną przeszkodę w sposobie przystępowania do Komunii. Namówił wówczas królową Katarzynę do komunikowania pod dwiema postaciami.

Hozjusz w liście z roku 1574 wyjaśnia królowi powód komunikowania pod jedną postacią: stwierdza, że w tej sytuacji królowa powinna wstrzymać się od Komunii świętej pod dwiema postaciami, niż ją niegodziwie przyjmować<sup>118</sup>.

15 I 1564 r. z Ołomuńca Hozjusz pisze list do Jakuba Layneza. Informuje w nim, że wierni Ołomuńca domagają się Komunii świętej pod dwiema postaciami. Z listu wynika, że Kardynał obawia się złych następstw dla Kościoła, gdyby takiego pozwolenia udzielono<sup>119</sup>. W liście do Marcina Kromera pisany 13 IV 1564 r. opisuje swoje trzytygodniowe rekolekcje w Braniewie, przeciwko zwolennikom Komunii utrakwistycznej<sup>120</sup>.

Z kolei 15 IV, tego samego roku, kolejny list, poruszający problem Eucharystii, adresuje do Franciszka Commendonego. Wskazuje mu na trud-

<sup>112</sup> J. Jeziński, dz. cyt., s. 51.

<sup>113</sup> HE 2, 3 n, s. 396.

<sup>114</sup> HE 2, 7 n, s. 399.

<sup>115</sup> Por. HE 2, 1508; Jakub Uchański, późniejszy prymas, sprzyjał prądom reformatorskim. Wiedział o tym Hozjusz. Z tego powodu wysyłał często do niego listy. Charakterystyczny jest omawiany list. Przytacza w nim Hozjusz opinię Uchańskiego w sprawie Komunii pod dwiema postaciami: „ut quae ad septem usque Concilia oecumenica in Ecclesia Dei fuerunt observata, ea quibusdam ita postulantibus concederentur, ut has ratione praecederetur illa occasio plus aliquid exigendi cum fide catholica pugnaret. Cui sententiae si paritum fuisset, fortassis eo loci, quo nunc est religio, nunquam devenisset”. Por. J. B o c h e n e k, dz. cyt., s. 26.

<sup>116</sup> HO 2, 276 — 277.

<sup>117</sup> Por. J. B o c h e n e k, dz. cyt., s. 27.

<sup>118</sup> Tamże.

<sup>119</sup> Por. SW XIII (1976), s. 84 — 85.

<sup>120</sup> Tamże, s. 209.



ności, jakie spotyka w walce ze zwolennikami „kielicha” w Braniewie. Jest jednocześnie zaniepokojony pogłoskami, jakoby papież zgodził się na Komunię świętą *sub utraque*. Prosi o wyjaśnienie tej sprawy<sup>121</sup>.

Dzień później Hozjusz wysłał list powtórnie do Marcina Kromera. Powiadamia w nim, że nasilają się domagania przedstawicieli Braniewa, aby mogli przystępować do Komunii pod postacią chleba i wina jednocześnie<sup>122</sup>.

Do Alberta, księcia pruskiego, Biskup Warmiński adresuje kolejny list datowany 20 kwietnia 1564 r. Tym razem stara się wyjaśnić mu sprawę wdowy po Kasprze Kleinie. Posądzono Hozjusza, że przyczynił się do usunięcia jej z Braniewa. Powodem miało być, że nie chciała przystępować do Komunii świętej pod jedną postacią. Kardynał wyjaśnia, że nie miał nic wspólnego z tą sprawą. Według niego zaś, owa wdowa sama zrozumiała swoje błędne postępowanie<sup>123</sup>.

11 czerwca 1564 r. wysłał Hozjusz kolejny list do Jakuba Layneza. Wyraża głębokie ubolewanie z powodu coraz bardziej szerzącej się praktyce komunikowania w miastach według zwyczajów protestanckich. Widoczna staje się w tym liście również głęboka troska o właściwą naukę Kościoła<sup>124</sup>.

W jednym z listów pisanych 15 czerwca 1564 r. do Karola Boromeusza nadawca stwierdza, że ci, którzy nie chcą na równi z innymi wiernymi przyjąć Komunii pod jedną postacią, nie mają też prawa do brania udziału we wspólnocie katolików<sup>125</sup>.

12 grudnia 1564 r. w liście adresowanym tym razem do Piotra Kanizjusza, Hozjusz potwierdza jeszcze raz głoszoną przez siebie naukę, że niczego dobrego nie można się spodziewać dla Kościoła z pozwolenia na Komunię pod dwiema postaciami<sup>126</sup>.

### III. ODRZUCENIE ZWYCZAJU KOMUNII ŚWIĘTEJ DLA ŚWIECKICH POD DWIEMA POSTACIAMI I TEOLOGICZNA ARGUMENTACJA HOZJUSZA KOMUNII ŚWIĘTEJ POD POSTACIĄ CHLEBA

Pisma Hozjusza, przeważnie o charakterze polemicznym, w znacznej części były kierowane przeciwko błędom szerzącym się w Polsce XVI-wiecznej. Hozjusz podejmował polemikę opierając się na Piśmie Świętym, do którego w większości uciekali się zwolennicy nowej wiary<sup>127</sup>.

Długie cytaty z nauki Ojców Kościoła i teologów, na które także często powołuje się, mogą wskazywać, że jest to również nauka dawnych wieków. W ten sposób Hozjusz łączył ciągłość i jedność nauki Kościoła od czasów apostoelskich z jego wielką powagą i siłą.

<sup>121</sup> Tamże, s. 219.

<sup>122</sup> Tamże, s. 223.

<sup>123</sup> Tamże, s. 231.

<sup>124</sup> Tamże, s. 291 — 293.

<sup>125</sup> Tamże, s. 297.

<sup>126</sup> Tamże, s. 580.

<sup>127</sup> Zestawienie tekstów Pisma Świętego było wtedy powszechnym zjawiskiem ze względu na charakter dysput z nowatorami. Hozjusz dużo tłumaczy, znacznie więcej niż inni polemicy. Por. K. Otto: *Jaohann Cochläus, der Humanist*, Breslau, 1874, s. 124 i n.

Hozjusz stanowczo sprzeciwiał się wprowadzeniu Komunii świętej pod dwiema postaciami w Kościele katolickim. Uważał, że wprowadzenie Komunii świętej w tej formie może być początkiem rozłamów w Kościele. Dlatego sądził, że należy temu zapobiec, a uczyni się to najlepiej, według niego, gdy już na początku przeciwstawi się wszelkim błędnym naukom.

Polemista podkreśla z całym naciskiem, że autorytetem jest tylko i wyłącznie Kościół, gdyż jest Ciałem Mistycznym Chrystusa. Powołuje się także na naukę podawaną przez tradycję. Opiera się na wielu dokumentach, przez co uwidacznia się wszechstronność i dobra znajomość zagadnienia przez autora<sup>128</sup>.

#### 1. ARGUMENTACJA SKRYPTURYSTYCZNA

Podstawowym źródłem, do którego odwołuje się Hozjusz, jest Pismo Święte. Opierając się na nim stara się obalić błędne nauki dotyczące przyśpieszania do Komunii przez wiernych. Większość reformatorów, jak twierdzi, swoje racje opiera na tekstach Pisma, jednak tłumaczy je w sposób dowolny, często też niezgodny z prawdą w niej zawartą. W związku z takim przebiegiem sytuacji podaje naukę o sakramencie Eucharystii i jej znaczeniu w życiu każdego człowieka. Należy jednak nadmienić, że w sposób pełniejszy doktryna katolicka w tej dziedzinie ukształtuje się po Soborze Trydenckim, głównie pod wpływem polemiki z wyżej już wspomnianymi teologami reformacji. W tym czasie pojęcie Eucharystii ogranicza się tylko do Komunii świętej. Wyjaśnia też ofiarny charakter Mszy św. za pomocą teorii teologicznej. W Chrystusie nierozdzielnie łączy się Jego bóstwo z naturą ludzką. Chrystus zmartwychwstały, już więcej nie umiera. A zatem pod postaciami chleba jest nie tylko ciało, ale też i dusza i krew, czyli cały Chrystus się znajduje<sup>129</sup>. Zaznacza, że między Eucharystią a pozostałymi sakramentami istnieje różnica; polega ona mianowicie na tym, że Eucharystia zawiera ciało i krew Chrystusa Pana, inne natomiast samą łaskę prowadzącą do uświęcenia. Stąd i sakrament Eucharystii dokonuje się przez konsekrację chleba i wina. Jest więc Eucharystia sakramentem stałym, dokonującym się przez transsubstancjację, zamienia się cała substancja chleba i wina w ciało i krew Chrystusa.

Na mocy słów konsekracji, pod postacią chleba i wina znajduje się cały Chrystus. Tę samą teorię podaje także nauka Soboru Trydenckiego<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> Modrzewski jednak oskarża Hozjusza o powierzchowność argumentacji, a nawet niezajomość tego zagadnienia: „Quanto odio digni sunt, qui rebus maximi momenti tractandis non tantum levia quaevis offerre audeant: sed et quaedam fingant criminowe, et audacter prehendant, quae intelligunt, quaeque non intelligunt, et solo mordendi studio carpant quae haec viderunt, nec audierunt, nec facta esse docere possunt”.

<sup>129</sup> „Pewna a nieomylna rzecz jest, że w tym Sakramencie prawdziwe a żywe jest ciało, prawdziwa a żywa krew Pana Chrystusa istotnie jest. Ale łamanie ciała i wylanie krwi, choć nie jest prawdziwe, ale jest niejaki, jako tenże powiada, pańskiego ciała na krzyżu ofiarowanego i krwi z boku wylanej znaczenie. A także nie łamie się, ani wylewa jedna osoba. Ale Chrystus niemniej pod jedną jako i pod obiema osobami jest zupełny, który wzięty nigdy strawion nie bywa, ani kiedy ciało jego oderwie ani krew od ciała, ilekolwiek go wierni używają oddzielono bywa. Albowiem pan Chrystus wstawszy zmartwych, już więcej nie umiera...”. Por. S. H o z j u s z : *Rozmowa o tym...*, s. 112 n.

<sup>130</sup> Por. BF VII, 291 — 292.

Za taką nauką przemawiają także racje teologiczne. Hozjusz nie podaje jednak w sposób szczegółowy pojęcia sakramentu. W swojej definicji Eucharystii opiera się na nauce św. Augustyna oraz św. Tomasza. Stwierdza, że Eucharystia jest „znakiem jedności” (jak uczy św. Augustyn), a także „sakramentem jedności Kościoła” (nauka św. Tomasza).

Z całym przekonaniem uczy, że po wypowiedzeniu słów konsekuracyjnych pozostają przypadłości chleba i wina, pod którymi obecny jest cały i pełny Jezus Chrystus. A słowa Chrystusa: „Kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa we Mnie a Ja w nim”, oznaczają to samo co: „kto mnie spożywa”<sup>131</sup>. Spożywać Chrystusa oznacza spożywać Go całego z człowieczeństwem i bóstwem, które z powodu unii hipostatycznej jest nieodłączne od człowieczeństwa. Tak więc w Eucharystii obecny jest cały Chrystus. Potwierdzają to słowa konsekracji: „To jest ciało moje...”<sup>132</sup>. Chrystus jest obecny pod każdą postacią i każdą cząstką postaci, dlatego też przyjęcie Komunii pod postacią chleba sakramentalnie i duchowo, czyli „z wiarą, która działa przez miłość”<sup>133</sup>, powoduje zjednoczenie z nim i z jego członkami: „przez ten sakrament u godnie przyjmujących wzrasta łaska, a wszystkie skutki, jak materialny pokarm i napój wywołują w życiu cielesnym, jak utrzymanie, wzmocnienie, regenerację i radość, sakrament ten dokonuje w stosunku do życia duchowego”<sup>134</sup>.

Nic więc dziwnego, że w nauce Hozjusza, która oparta jest także na nauce Soboru Trydenckiego, spotykamy się ze stwierdzeniem, że sposób udzielania Komunii pod jedną postacią jest czymś normalnym w Kościele katolickim. Często z tej racji występuje przeciwko tym, którzy domagali się drugiej postaci. Ludzi tych uważa za goniących za nowinkarstwem i za nie rozumiejących nauki podanej przez Kościół. Argumentuje to, odwołując się do nauki św. Pawła zawartej w liście do Tymoteusza<sup>135</sup>.

Hozjusz z ogromnym naciskiem podkreśla, że Eucharystia jest znakiem jedności i miłości (signum unitatis, vinculum caritatis). Wskazują na tę prawdę postacie, tj. chleb i wino, wskazuje też cel, dla którego Chrystus cierpiał i dlatego oddaje się nam w Eucharystii, aby rozproszonych zebrać w jedno<sup>136</sup>. Według Hozjusza jest więc Eucharystia symbolem jedności, jest też sakramentem mistycznego organizmu Chrystusa.

Z tej racji nieobce są mu słowa wypowiedziane przez Jezusa, a zanotowane w Dziejach Apostolskich. Mówią one o rozdarciu w łonie Kościoła. Na nie powołuje się Hozjusz w *Rozmowie*<sup>137</sup>. Sądzi on, że źródłem i przyczyną owych rozłamów jest zainteresowanie się Piśmie Świętym i błędna interpretacja Słowa Bożego w nim zawartego. Tak było z błędami obozu husyckiego, na czele z prekursorem tego odłamu Jakoubkiem. Potwierdzenia i wyjaśnienia swojej nauki poszukują właśnie w słowach obietnicy zawartej w Piśmie Świętym, a dotyczącej ustanowienia Eucharystii: „Kto spożywa

<sup>131</sup> Por. J 6, 56 — 58.

<sup>132</sup> Por. Łk 22, 19 n; por Mt 26, 26 — 29.

<sup>133</sup> Gal 5, 6.

<sup>134</sup> Por. BF VII 286.

<sup>135</sup> S. H o z j u s z : *Rozmowa*, s. 58. „Wdali się w próżnomówstwo, chcąc być prawa Bożego Doktorami, a nie rozumieją ani tego co mówią, ani tego co twierdzą”; por. 1 Tym 1,7.

<sup>136</sup> Por. J 11, 52.

<sup>137</sup> „O tym wiem, że po odejściu swoim przyjdą między was wilki drapieżni, którzy nie będą folgować trzodzie i z was też samych powstaną mężowie, którzy będą uczniem odwiedli ze sobą”; S. H o z j u s z, dz. cyt., s. 100n; por. Dz. 20, 29.

moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym”<sup>138</sup>.

Stara się wskazać, w czym tkwi błąd nauki Marcina Lutra i całego protestantyzmu<sup>139</sup>. Luter i jego następcy atakowani byli za trzy punkty swojej nauki, a które w jego przekonaniu nie były możliwe do pogodzenia z nauką zawartą w Nowym Testamencie:

- 1) Komunia wiernych pod jedną tylko postacią;
- 2) nauka o transsubstancjacji, którą Luter zastąpił nauką o konsubstancjacji;
- 3) nauka o ofiarnym charakterze Mszy.

Luter zmieniał jednak zdanie w zależności od poznawania tego zagadnienia. W pierwszym okresie (opiera się na nauce św. Tomasza), podkreśla szczególnie wspólnotę wierzących z Chrystusem i nawzajem ze sobą jako cel Eucharystii. Później, gdy przeciwstawia Pismo Święte tradycji scholastycznej, Komunia wiernych tylko pod jedną postacią, pod postacią chleba, wydaje mu się odejściem od woli Jezusa Chrystusa. Nauka o konkomitancji, rozwinięta z nauki o transsubstancjacji, która służyła jako uzasadnienie Komunii pod jedną postacią<sup>140</sup>, wydaje mu się dowodem zbyt teoretycznym, zamiast opartym na posłuszeństwie względem słowa Chrystusowego.

Jeśli chodzi o drugi punkt, ważne jest to, że uznawał on obecność Chrystusa w chlebie i winie w znaczeniu realnym. Twierdzenie, że Chrystus jest „in usu”, wyjaśnia się w prosty sposób: Chrystus obecny jest w chlebie i winie w trakcie sprawowania sakramentu. Chodzi w tym wypadku tylko o sam moment przyjmowania sakramentu, tj. Komunii świętej „in usu” oznacza według jego nauki „z polecenia Chrystusa”. A polecenie Chrystusa odnosiło się do czynu, do wykonania: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Poleceniem było rozdawanie tak chleba, jak i wina oraz ich spożywanie<sup>141</sup>.

Możemy zatem stwierdzić, że Hozjusz ma ogromną nadzieję na zjednoczenie wszystkich wyznawców Chrystusa. Tkwi w nim świadomość, że sakrament ten winien łączyć ludzi ze sobą, przyczyniać się do wspólnej jedności i miłości, a nie dzielić ich i waśnić<sup>142</sup>.

<sup>138</sup> „... namówił Jakobellusa niejakiego, który tam na on czas był kaznodzieją, okazawszy mu z Ewangelii miejsce: Jeśliż nie będziecie jeść Ciała Syna człowieczego, ani jego Krwi pić, nie będziecie mieć żywota w sobie”; tamże, s. 92 n.; por. J 6, 54.

<sup>139</sup> W tej sprawie zob. E. I s e r i c h: *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster 1952; por. F. P r a t z n e r: *Messe und Kreuzseopfer*, Wien 1970.

<sup>140</sup> Por. A. G e r k e n: *Teologia Eucharystii*, Warszawa, 1977, s. 141. Średniowieczna nauka o konkomitancji zawiera stwierdzenie, że wraz z ciałem istnieje w chlebie Eucharystycznym cały Chrystus, razem z bóstwem i człowieczeństwem; to samo odnosi się odpowiednio do Eucharystycznego wina, które wraz z krwią zawiera całego Chrystusa. Nauka o konkomitancji była teologicznym uzasadnieniem przyjmowania Komunii pod jedną tylko postacią. W biblijnym podejściu do tej sprawy nauka o konkomitancji jest zbędna, gdyż „ciało” i „krew” w swojej pierwotnej treści są wyrażeniami oznaczającymi osobę w sytuacji oddania się.

<sup>141</sup> Por. tamże, s. 141 n.

<sup>142</sup> „Ta albowiem jest, która nielaskawa na rozruchy, która nie inaczej jedno jako kureczka kwoczką pod skrzydła swe pobożne wszystkie zgromadziła pilnie, pod jednym pasterzem Panem Chrystusem. Tej miłości mocą przodkowie nasi są do tego przywdzeni, aby się z wielką pilnością strzegli, żeby sakrament ten, który jest świętym znakiem jedności nie był przyczyną jakiego rozerwania, albo odszczepieństwa”; S. H o z j u s z: *Rozmowa o tym*, s. 94; por. Mt 23, 27.

## 2. ARGUMENTACJA OPARTA NA NAUCE OJCÓW KOŚCIOŁA

Niezwykle trudną jest rzeczą podać w sposób dokładny, z jakich źródeł korzystał Hozjusz przy redagowaniu pism eucharystycznych. Łączy się to z tym, że w sposób bardzo niedokładny cytował, albo podawał jedynie nazwisko autora.

W traktacie *Rozmowa o tym godzili się laikom kielicha...* wyjaśniając zagadnienie Eucharystii, odwołuje się autor w kilku miejscach do nauki Ojców Kościoła i niektórych pisarzy chrześcijańskich, wśród nich powołuje się na naukę papieża Leona Wielkiego i Gelazego; następnie na naukę św. Cypriana, św. Augustyna, św. Tomasza, Wojciecha, „którego Wielkim nazywają”<sup>143</sup>; powołuje się także na wypowiedzi Eneasza Sylwiusza Piccolominię<sup>144</sup>.

Powolywanie się na naukę Ojców Kościoła i teologów w nauce Hozjusza spełniało podwójną rolę. W pierwszym wypadku stanowiło ono potwierdzenie pojedynczych jego argumentów i dowodów w konkretnej sprawie (tak uczynił m.in. w *Rozmowie o tym...*); w drugiej sytuacji to powolywanie się miało uzasadnić, że nauka, którą głosi, jest przez wieki w Kościele przechowywana i podawana. W *Rozmowie* powołuje się Hozjusz na wspomnianego św. Augustyna. Często odwołuje się do jego tekstów, według których Eucharystia jest sakramentem, znakiem Ciała i Krwi Pańskiej. Natomiast postaci chleba i wina mówią nam, według Augustyna, o pokarmie, który jest ukryty pod tymi postaciami. Z tej racji, sakrament Eucharystii nie wyklucza Ciała i Krwi Pańskiej, ale je zawiera<sup>145</sup>. Eucharystia według Augustyna jest więc sakramentem Kościoła, Ciała Mistycznego Chrystusa.

Te same myśli za św. Augustynem podaje również Hozjusz, wyjaśniając w jaki sposób Eucharystia jest symbolem Kościoła Chrystusowego.

Hozjusz powtarza za św. Augustynem, że miłość stanowi podstawę do czynienia dobrych uczynków. O ile brakuje komuś miłości, a życie pragnąłby jedynie opierać na częstym przystępowaniu do sakramentu Eucharystii, wówczas nie może liczyć na zbawienie swojej duszy. Miłość jest podstawą do wszelkich działań<sup>146</sup>. Stwierdza dalej, że Ciało i Krew Chrystusa są pokarmem wszystkich wierzących w Kościele. Lecz pokarm ten przyjmują z pożytkiem jedynie ci, którzy są złączeni z Chrystusem, tzn. są w stanie łaski uświęcającej. Hozjusz komentuje fragmenty Pisma Świętego, w których jest mowa o Eucharystii<sup>147</sup>. Jednocześnie uczy, że Najwyższym Kapłanem jest

<sup>143</sup> Chodzi w tym wypadku o św. Alberta Wielkiego, bezpośredniego prekursora św. Tomasza. Zasłynął w teologii między innymi opracowaniami monograficznymi niektórych kwestii sakramentologicznych. *De sacrificio Missae* jest najlepszym średniowiecznym opracowaniem teologicznym Ofiary Mszy św.; por. Sz. P i e s z c z o c h, dz. cyt., s. 90 i n.

<sup>144</sup> Piccolomini był bp. warmińskim w latach 1457 — 1458. Został obrany papieżem, przyjął imię Pius; por. *Rocznik diecezji warmińskiej*, Olsztyn, 1985, s. 30.

<sup>145</sup> Św. Augustyn: Kazanie 227, 1. „Chleb ów, który widzicie na ołtarzu, jest po poświęceniu przez Słowo Boże Ciałem Chrystusa; kielich, a właściwie to co zawiera kielich, poświęcone Słowem Bożym staje się Krwią Chrystusa”; por. Sz. P i e s z c z o c h, dz. cyt., s. 161.

<sup>146</sup> S. H o z j u s z: *Rozmowa*, s. 108; por. św. A u g u s t y n, dz. cyt.: „św. Augustyn mówi miłuj a czyń co chcesz, kto nie ma miłości, choćby sakrament przyjmował nie będzie zbawiony”.

<sup>147</sup> Tamże, s. 105. „Pan Jezus wino z wodą mieszał, a nie chciał aby inaczej jedno z wodą zmieszane poświęcone było”.

Pan nasz Jezus Chrystus, który złożył ofiarę Bogu, podobną do ofiary Melchizedecha, to jest chleb i wino, tzn. Ciało i Krew<sup>148</sup>.

Hozjusz wspomina, że utrwalili się błędny zwyczaj w Kościele za panowania papieża Leona Wielkiego i papieża Gelazego I, że nawet kapłani celebryjący Mszę św. mieli wstrzymywać się od kielicha<sup>149</sup>. Z tego powodu papież Leon Wielki oraz Gelazy I upominali kapłanów, jednocześnie wzywali ich do skutecznego przeciwdziałania tej błędnej praktyce, tzn. aby spożywali integralnie sacramento albo całkowicie wstrzymywali się od przystępowania do Komunii świętej.

W kilka lat później papież Gelazy I wydaje kolejny dokument w tej sprawie. Wówczas z całą surowością uczy, że takie postępowanie kapłanów wypływa najprawdopodobniej z przesądów, co w konsekwencji prowadzić musi do błędów i wystąpień wobec nauki Kościoła.

Hozjusz odwołuje się w swoim traktacie również do literatury scholastycznej, zwłaszcza do tej, która wyszła spod pióra św. Tomasza (1225 — 1274) i jego mistrza Alberta Wielkiego (1193 — 1280)<sup>150</sup>. Należy przypuszczać jednak, że literatura scholastyczna nie wywarła tak wielkiego wpływu na twórczość Hozjusza, jak nauka Ojców Kościoła.

W tym konkretnym wypadku autor wspomina, że nauka św. Tomasza jest podobna do innych pisarzy chrześcijańskich. Cytuje jedynie jego *Summę teologiczną*, w której poucza, że substancja chleba i wina przemienia się w substancję Ciała i Krwi Chrystusa przy zachowaniu przypadłości chleba i wina; dzięki temu Ciało Chrystusa mocą substancji, nie podlega fizjologicznym prawom, nie jest przestrzenne ani zmysłowo dostępne. Natomiast metafizyczne wyjaśnienie obecności Ciała i Krwi Chrystusa przez substancję i przypadłość zawęża rozumienie Eucharystii do obecności jedynie somatycznej i w ten sposób osłabia jej związek z Kościołem; Ciało Chrystusa w odniesieniu do Eucharystii nazywane jest prawdziwym ciałem (*corpus verum*), co w praktyce odnoszono do Kościoła, nazywanego Ciałem Mistycznym Chrystusa (*corpus mysticum*)<sup>151</sup>. Na tej podstawie św. Tomasz uważał, że Ciało Chrystusa jako *res eucharistica* jest w niej oznaczone i zawarte. Kościół natomiast stanowi *res eucharistica*, oznaczone i nie zawarte (relacje Kościół — Eucharystia traktowana jest jednoznacznie). Eucharystia tworzy Kościół, natomiast Kościół nie tworzy Eucharystii<sup>152</sup>.

W nauce św. Tomasza o Eucharystii terminy *substancja* i *przypadłość* znalazły faktycznie właściwe odbicie. Dalej Hozjusz potwierdza w swojej nauce, że tylko kapłan sprawujący ofiarę Mszy świętej ma obowiązek przyjęcia obu postaci, natomiast wierni świeccy mogą poprzestać tylko na przyjęciu jednej postaci. Przemawiają za tym również racje duszpastersko-praktyczne<sup>153</sup>.

<sup>148</sup> por. Sz. Pieszczołch, dz. cyt., s. 87.

<sup>149</sup> „... między Efeskim Concilium a Lwem Papieżem zeszło lat niedaleko trzydzieści, a między tym Lwem a Gelazjuszem mało nie także wiele, a iż nie tylko do Lwowych ale też i do Gelazjuszowych czasów tak bardzo się był spospolitował zwyczaj używania jednej tylko osoby, że też i kapłani przy mszy z kielicha nie pili; tak iż za potrzebą Lew papież pospolitego człowieka, a Gelazjusz też papież kapłany upominać musieli, aby się zaś ku używaniu kielicha wrócili”. S. Hozjusz: *Rozmowa...*, s. 90.

<sup>150</sup> Por. *Rozmowa*, s. 90 n.

<sup>151</sup> św. Tomasz z Akwinu: *Summa theologica*, III. 80, 4; por. S. Hozjusz: *Rozmowa...*, s. 91 n.

<sup>152</sup> Por. *Encyklopedia Katolicka*. Lublin, 1985, t. IV, kol. 1245.

<sup>153</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt. III. 80, 12.

Hozjusz powołuje się także na naukę prekursora teologii scholastycznej — Alberta Wielkiego. Często określa go: „doctor universalis”. Jak wynika z komentarza Kardynała, Albert Wielki zalecał, aby w krajach, w których pojawiają się kłopoty z winem (z różnych powodów), kapłani w czasie odprawiania Mszy konsekrowali tylko jedną postać, tj. postać chleba<sup>154</sup>. Jednakże według Hozjusza, Kościół tego zwyczaju nie mógł nigdy zaakceptować i przyjąć go, ponieważ sprzeciwiałoby się to nauce, którą podaje Pismo Święte<sup>155</sup>, czy nauczanie Kościoła.

### 3. OBRONA KOMUNII ŚWIĘTEJ POD JEDNĄ POSTACIĄ OPARTA NA NAUCZANIU SOBORÓW

Kardynał podaje również dosyć dokładnie, w jaki sposób utrwaliła się w Kościele praktyka Komunii świętej pod jedną postacią w czasie obrad soborowych. Chce przez to wskazać, że taka forma praktyki nie jest czymś zupełnie nowym w XVI w., lecz była stosowana i praktykowana od wieków w Kościele. Sobory powszechne, jak stwierdza Kardynał, jedynie ten zwyczaj na obradach potwierdzały. Zresztą taka forma praktyki jest jedynie dowodem, że nie było Bożego nakazu komunikowania pod dwiema postaciami.

Hozjusz w *Rozmowie*, broniąc tej nauki, odwołuje się aż do pięciu soborów, na których to, w sposób stanowczy, tę prawdę potwierdzono. Były to Sobory: w Bazylei (1438 — 1445), Konstancji (1414 — 1418), Efezie (431). Powołuje się również na naukę Soboru Laterańskiego IV (1215) oraz na Sobór Trydencki (1545 — 1563).

Pierwsze nakazy komunikowania pod jedną postacią, według Kardynała, miały być wydane na soborze efeskim<sup>156</sup>. Nakazał on laikom przyjmować Komunię świętą tylko pod jedną postacią<sup>157</sup>. Na soborze efeskim chodziło też między innymi o praktyczne zaprzeczenie błędów chrystologicznych Nestoriusza<sup>158</sup>. Twierdził on, że jakoby pod postacią chleba jest tylko ciało bez krwi, natomiast pod postacią wina jest jedynie sama krew<sup>159</sup>.

Czy sprawa Komunii świętej na soborze była poruszona, trudno to udowodnić. Lippomani, który był w tym czasie nuncjuszem, wiadomość tę odrzuca, jakoby była w pełni prawdziwa<sup>160</sup>.

Jednakże Kardynał tylko raz powołuje się na naukę soboru efeskiego w swoim piśmie. Nie próbuje też nauki soborowej głębiej wyjaśniać. Moż-

<sup>154</sup> „dobrze by a za potrzebą aby w ziemiach, które wina nie mają, dopuszczono kapłana, aby ciało pana Chrystusa, oprócz kielicha poświęcali... ale też aby i kapłani poświęcali pod jedną tylko osobą, sakrament ciała pańskiego, dozwolić raczył, w tych ziemiach, gdzie jest głód w wino”, S. H o z j u s z : *Rozmowa*, s. 94.

<sup>155</sup> Por. Mt 26, 26 n.

<sup>156</sup> Natomiast Hozjusz, dla potwierdzenia swoich racji, odpowiada, że co którzy odwrócili się od Kościoła powszechnego, nie przeczą tej prawdzie, jak też sam Urban Regius w swoim dziele pt. *Lacos Communes* również potwierdza prawdę głoszoną przez Hozjusza, iż sobór nakazał przyjmować Komunię tylko pod jedną postacią. Por. S. H o z j u s z dz. cyt. s. 89.

<sup>157</sup> „... powiadają, że w Efezie było Concilium powszechne zebrane, na którym rozkazano laikom, aby na samej osobie chleba przestali”, S. H o z j u s z, dz. cyt., s. 89; zob. nauka Soboru Efeskiego o Eucharystii św. (431 r.).

<sup>158</sup> J. T y r a w a : *Eucharystia, Dzieje problematyki*. [W:] *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin, 1985, kol. 1245 — 1246.

<sup>159</sup> Por. S. H o z j u s z, dz. cyt., s. 109.

<sup>160</sup> Por. J. B o c h e n e k, dz. cyt., s. 57.

liwe, że jego wiadomości o nauce tego soboru były zbyt ogólne, aby mógł swoją naukę o Eucharystii udokumentować nauką tego soboru.

Natomiast w inny sposób powołuje się na sobór w Konstancji. Cytuje już obszerny fragment dekretu, w którym ojcowie soborowi wystąpili przeciwko komunikowaniu pod dwiema postaciami, autor *Rozmowy* potwierdza jednak, że sobór ów nie potępił Komunii świętej pod dwiema postaciami, lecz gani tylko tych, którzy w sposób błędny twierdzili, że „Sakrament nie ma być sprawowany po wieczerzy i nie ma być przyjmowany przez wiernych inaczej, jak na czczo, chyba w razie choroby albo innej potrzeby uznanej przez prawo lub przez Kościół... I chociaż w pierwotnym Kościele ten sakrament przyjmowany był przez wiernych pod dwiema postaciami, dla uniknięcia pewnych niebezpieczeństw i zgorzeń wprowadzono rozumnie zwyczaj, żeby ten Sakrament przez konsekrujących był przyjmowany pod dwiema postaciami, przez wiernych zaś tylko pod postacią chleba”<sup>161</sup>.

W *Rozmowie* Hozjusz potwierdza, że dekret, w którym zakazano używania kielicha, został ogłoszony i zatwierdzony na XIII sesji<sup>162</sup>. Jednocześnie przez usta jednego z dyskutantów mówi, że dokładnie nie wiadomo, kiedy, czy też przez kogo, zwyczaj udzielania Komunii świętej w ten sposób został ustalony. Idąc dalej stwierdza, że tego nie wiedzą również wierni wyznania augsburskiego<sup>163</sup>. Wyciąga z tego wniosek, że jest to zwyczaj już dawno praktykowany w Kościele, a Sobór w Konstancji jedynie tę prawdę potwierdzał.

Uznanie tej nauki przez Kościół było potrzebne z wielu powodów. Między innymi i z tego, że coraz bardziej rozpowszechniała się błędna nauka Jakoubka z Pragi, który starał się, według własnego zamysłu, wprowadzać zmiany w sposobie przyjmowania Komunii św. przez ludzi świeckich<sup>164</sup>.

Sama praktyka nie godziła w żaden z dogmatów i była stosowana w licznych kościołach do późnego średniowiecza, a nawet w pewnych okolicznościach, aż do czasów współczesnych<sup>165</sup>. Lecz w sposób zdecydowany potępiła wszystkich tych, którzy na własną rękę pragną dokonywać zmian z jednoczesnym pominięciem tego, co zostało ustanowione przez Kościół. Jedynie on może dokonywać zmian w tym, co zostało już ustanowione<sup>166</sup>.

Krytyce poddaje także sam sposób przyjmowania Komunii, potwierdza, że zdarzają się sytuacje przyjmowania Ciała Chrystusa bez zachowania postu eucharystycznego. Z tej racji bardzo podkreśla znaczenie dokumentu uchwalonego w Konstancji. Kardynał powołuje się trzykrotnie na ten dekret, aby ostatecznie podać go w całości. Podkreśla w ten sposób jego wielkie znaczenie<sup>167</sup>.

Słowa dekretu, że nie można tego prawa bez upoważnienia Kościoła dowolnie zmieniać świadczą, że sobór nie rozstrzygał sprawy Komunii definitywnie i na zawsze<sup>168</sup>.

<sup>161</sup> BF VII 282; DS 1198.

<sup>162</sup> S. H o z j u s z, dz. cyt., 94 n.

<sup>163</sup> Tamże, s. 89. „Ale kiedy albo przez kogo ten zwyczaj odrzucon albo odmienion jest, nie tylko my, ale i ci, którzy są Augsburgskiego zeznania nie wiedzą...”

<sup>164</sup> Wprowadzenie do dokumentu z Soboru w Konstancji. Por. J. M i e l e z a r e k, jw. s. 55 n.

<sup>165</sup> Wstęp do *Konstytucji o liturgii* Soboru Watykańskiego II.

<sup>166</sup> S. H o z j u s z, dz. cyt., s. 89. „... a i żeby go nikt wedłu myśli swej, oprócz mocy Kościoła pospolitego odmieniać nie śmiał, zakazano...”

<sup>167</sup> Por. tamże, s. 94 n.

<sup>168</sup> Tamże, s. 95. „... na wieczność nie jest postanowiono, jedno tylko to, aby się nikomu wziętego zwyczaju podle woli swej odmienić nie godziło”.



Nie mniej ważnym soborem, na którym podjęto problem Komunii dla świeckich, do którego odwołuje się autor w *Rozmowie*, jest sobór w Bazylei. W związku z cytowaniem dokumentu z obrad tego soboru, podkreśla jeszcze raz, że bez powagi Kościoła nie wolno zmieniać zwyczaju, według którego ludzie świeccy Komunię przyjmują.

Tak ujęta prawda, według niego, powinna być uznana za prawo i nikomu nie wolno jej odrzucać<sup>169</sup>.

Rozpoczynając omawianie tego dokumentu, Hozjusz podaje, że dekret ten został uchwalony i przyjęty przez Ojców soborowych na uroczystej XXX sesji w 1437 roku. Dokument, jak mówi, wydany został po to, aby lepiej zrozumieć naukę Komunii świętej pod jedną postacią. Miał jednocześnie przyczynić się do zrozumienia Eucharystii przez lud chrześcijański. Przy omawianiu nauki soboru nie mogła ująć uwadze prawda, że Chrystus jest obecny w Eucharystii przez przemianę całej substancji chleba w Ciało i całej substancji wina w Krew<sup>170</sup>. Owe postaci chleba i wina po przeistoczeniu stają się znakiem duchowego pokarmu i napoju. Po przeistoczeniu pozostają przypadłości chleba i wina, pod którymi jest obecny cały i pełny Chrystus. Autor podkreśla, że Chrystus obecny jest pod każdą cząstką postaci, dlatego też przyjęcie Komunii pod postacią chleba sakramentalnie i duchowo powoduje zjednoczenie z Nim, tak samo jest, gdy przyjmujemy Komunię tylko pod postacią wina — ostatecznie przyjmujemy w obu wypadkach całego Chrystusa<sup>171</sup>. Sobór stawia na równi udzielanie Komunii pod jedną i pod dwiema postaciami, o ile jest to zgodne z zarządzeniem i nakazem prawa kościelnego.

Podjęty został także przez Hozjusza problem, jak mają przystępować do Komunii kapłani nie celebrujący. Stwierdza, że księża, którzy nie celebrują Mszy św., nie są zobowiązani do tego, aby przyjmować Najświętszy Sakrament pod obiema postaciami<sup>172</sup>.

Natomiast zaleca i wręcz nakazuje sprawować Mszę św. tylko i wyłącznie pod obiema postaciami<sup>173</sup>.

Czwartym z kolei soborem, o którym wspomina Hozjusz w *Rozmowie* jest nauka Soboru Florenckiego. Miała ona o tyle wielką wartość w nauce Kardynała Hozjusza, że mniej zwracał uwagę na samą sprawę sposobu przyjmowania Komunii świętej, a więcej na samo zagadnienie Eucharystii u wyznawców Kościoła ormiańskiego, określając materię Eucharystii oraz wspominając o dekreście wydanym specjalnie dla Ormian<sup>174</sup>. Pragnie przez to podkreślić, że materią sakramentu Eucharystii jest chleb pszeniczny oraz wino gro-

<sup>169</sup> Tamże, s. 96. „.... Nad to chwalebny zwyczaj, iż laicy tylko pod osobą chleba przyjmują, od Kościoła i Ojców świętych za słusznymi przyczynami wywiedziony, a z dawna aż do tych czasów zachowany i od Doktorów prawa Bożego, a w Piśmie Świętym i prawie Duchowym dosyć dobrze uczonych z starodawna zalecony „trzymać być ma: A nikomu się go ani ganić, ani bez Kościelnego dozwolenia odmieniać godzi”.

<sup>170</sup> Por. BF VII 192.

<sup>171</sup> S. H o z j u s z; dz. cyt., s. 96. „.... nikt wątpić nie ma, że pod osobą chleba nie tylko ciało, a pod osobą wina nie krew sama tylko, ale pod każdą z osobna jest ostatecznie cały pan Chrystus”.

<sup>172</sup> Tamże, s. 97 n. „Prawdą jest, że wierni laikowie albo księża, którzy chcą przyjmować Sakrament a nie (poświęcają) odpowiadają mszy, nie są powinni z przykazania pańskiego przyjmować pod dwiema osobami, chleba to jest i wina świętości ciała pańskiego”.

<sup>173</sup> Tamże, „.... Albowiem się im inaczej tej świętości sprawować nie godzi jedno pod dwiema postaciami, ani też inaczej ofiarować ani ofiarowawszy inaczej przyjmować”.

<sup>174</sup> BF VII 284 — 286.

nowe, do którego przed konsekracją należy dodać odrobinę wody. Woda jest dolewana dlatego, iż chrześcijanie wierzą, że Pan Jezus osobiście ustanowił ten sakrament.

W myśl tak pojętej nauki soborowej zaleca, aby również Ormianie dostosowali się do całego chrześcijańskiego świata, aby również ich kapłani sprawujący ofiarę dolewali do wina trochę wody. Nie ulega natomiast wątpliwości, że formą sakramentu są słowa Zbawiciela, którymi dokonał on tego sakramentu. A kapłan przemawia w imieniu Chrystusa, gdy ten sakrament sprawuje, gdyż na moc samych słów substancja chleba w Ciało Chrystusowe, a substancja wina w Krew się przemieniają. Tak więc pod postacią chleba, a także pod postacią wina jest cały Chrystus obecny<sup>175</sup>.

Wspomina także w związku z Soborem Florenckim postać „uczonego Marka z Efezu”<sup>176</sup>. W oczach Hozjusza był to człowiek, który pragnął utrzymać, a nawet jeszcze bardziej przyczynić się do rozwoju nauki o Eucharystii według zasad, które były znane w Kościele greckim. Z tej racji mocno obstaje przy swojej nauce głosząc, że Kościół zachodni w zakresie przyjmowania Komunii świętej pod dwiema postaciami odstąpił od właściwie pojętej i rozumianej nauki.

#### 4. RACJE ROZUMOWE

Najmniejszą uwagę zwraca Hozjusz w *Rozmowie* na argumentacje rozumowe w sprawie przyjmowania Komunii świętej przez wiernych. W całym traktacie tylko raz przytacza te racje, które w mniejszym czy większym stopniu miałyby stać się powodem zmian w niektórych krajach europejskich w przyjmowaniu tego sakramentu. Z tej racji należy też zwrócić uwagę na przyczyny, które wpłynęły na takie rozumienie. Wynikają one z położenia geograficznego<sup>177</sup>.

Hozjusz, omawiając ten problem, powołuje się na naukę, którą w tej sprawie podaje św. Tomasz z Akwinu<sup>178</sup>. Św. Tomasz pisze w *Summie Teologicznej*, że w wielu krajach powodem przystępowania do Komunii tylko pod postacią chleba jest fakt, że wzrasta ilość wiernych przystępujących do sakramentu (zwłaszcza ludzi starych, czy też małych dzieci), wówczas istnieje obawa rozlania Krwi Chrystusa w czasie komunikowania<sup>179</sup>. Aby zapobiec zdarzającej się często przypadkowej profanacji Krwi, starano się wówczas zaradzić temu poprzez zastosowanie innej formy przyjmowania drugiej postaci. Z tego powodu wprowadzono w niektórych krajach rurkę (fistula, celumus) do picia dla wiernych.

<sup>175</sup> BF VII 285.

<sup>176</sup> Grecy na Soborze Florenckim: Izydor z Kijowa, Marek z Efezu, czerpali z dzieł Mikołaja Kabasilasa (zm. 1437), aby podkreślić różnicę między Grekami a Łacinnikami. Dziś teologowie prawosławni są zwolennikami nauki Marka z Efezu (wg niego przeistoczenie następuje po słowach Chrystusa łącznie z epiklezą). Por. wstęp do nauki Soboru Florenckiego w BF.

<sup>177</sup> S. H o z j u s z, dz. cyt., s. 93 n. „Albowiem gdy ta część świata, która się ku Północy ściąga, Pana Chrystusa poznawać a ku jego się ciału zniegała przyłączyć poczęła, iż tam wina nie było, jakoż to pewnie wiemy, iż jeszczej do tych czasów, na wielu miejsc w Niemieckich ziemiach bliższych nas, winie nie sprawuje”.

<sup>178</sup> M. S i e n i a t y c k i, dz. cyt., s. 220.

<sup>179</sup> Tamże, s. 221.

Inna praktyka zaczerpnięta była z Kościoła bizantyjskiego. Polegała ona na zanurzeniu Ciała we Krwi (per intinctionem). Ten zwyczaj zaczął się pojawiać w Kościele zachodnim około VII w.<sup>180</sup> Jednakże i te próby nie przyczyniły się do zatrzymania narastającej niechęci wiernych do przyjmowania Komunii pod postacią wina. Powodem były także racje natury higienicznej. Przy wielkiej ilości komunikowanych zachodziła obawa o czystość kielicha dotykane go przez różne osoby. Rację tę umacniały także szerzące się choroby zakaźne, które często dziesiątkowały narody Europy<sup>181</sup>.

Wielka różnica wieku, poczynając od dzieci do starców, czy noszenie przez wielu mężczyzn brody rodziła również opory wobec tej praktyki<sup>182</sup>.

Kolejną racją, na którą powołuje się Hozjusz, jest ubóstwo mieszkańców krajów północnych, nie pozwalające na zabezpieczenie drugiej postaci do konsekracji<sup>183</sup>.

Z innych trudności Hozjusz wymienia również trudność utrzymania wina dla chorych dłużej w stanie nie zepsutym<sup>184</sup>. Dalej — wstętu wielu ludzi do spożywania wina<sup>185</sup> lub też różne niedogodności klimatyczne: mróz, muchy czy narażenie na skwaśnienie<sup>186</sup>.

Inną przyczyną rezygnacji z wina jest także pożytek wiernych, których w ten sposób poucza się, że Chrystus jest cały pod każdą postacią<sup>187</sup>.

Na przyjmowanie jednej postaci przez wiernych miały wpływ nauki manichejczyków, którzy są znani w XII wieku pod nazwą katarów. Oni w swojej nauce gardzili wieloma wartościami doczesnymi, także winem, co miało też oddźwięk wśród katolików<sup>188</sup>.

Kolejną racją jest zwykła ludzka wygoda. Zawsze wygodniej jest i praktyczniej rozdáwać samą postać chleba, tym bardziej, że jest już wcześniej „przygotowany”, podczas Mszy św. i zostawiony w tabernakulum do rozdawania wiernym<sup>189</sup>. Zmniejszy się przez to czas udzielania Komunii, gdy przystępuje wielka liczba komunikujących w dni świąteczne.

Hozjusz bardzo stanowczo przeciwstawia się zezwoleniu w Polsce na Komunię świętą pod dwiema postaciami. Broniąc swej racji wychodzi z założenia, że żądania stawiane przez protestantów są początkiem do kolejnych rozłamów w Kościele<sup>190</sup>. Dlatego według Hozjusza należy zapobiec temu,

<sup>180</sup> Por. J. Mielczarek, dz. cyt., s. 21.

<sup>181</sup> M. Pisarzák: Komunia św. pod dwiema postaciami, *Ateneum Kapłańskie* [= AK] 64 (1972) s. 484 n.

<sup>182</sup> J. Szymak: Komunia święta. [W]: EK, s. 562.

<sup>183</sup> S. Hozjusz, dz. cyt., s. 93. „Aby między nimi w używaniu tego sakramentu żadnej nie było różnicy, jakoż by była, gdyby majątniejszy pod obiema osobami, a ubodzy jacy pod jedną tego sakramentu używali; zdało się im rzecz krześcijańskiej miłości przystojna, aby wszyscy jednako, jedynie tylko część, to jest osobę chleba przyjmowali”.

<sup>184</sup> M. Sieniatycki, dz. cyt., s. 221; por. J. Mielczarek, jw. s. 23.

<sup>185</sup> J. Mielczarek, dz. cyt., s. 23.

<sup>186</sup> Tamże, s. 23.

<sup>187</sup> S. Hozjusz, dz. cyt., s. 93. „A inni narodowie, którzy mają dostatek wina i tym radszy na to zwolili, że kielicha niechali, bo się tego obawiali, aby snadz, gdyby w uważaniu tego sakramentu... jakakolwiek różnica się okazała, żeby ta jakiego między nimi i w umysłach i w wierze rozerwania nie uczyniło a najwięcej u ludu prostego, który się jeszcze nie było dobrze tajemnic wiary świętej napil”.

<sup>188</sup> AK 64 (1972) s. 484 n.

<sup>189</sup> Tamże.

<sup>190</sup> S. Hozjusz: dz. cyt. s. 89. „Sześćset lat już powiadają wyszło, jako Polska ziemia pana Chrystusowe Wiare i Ewangelię przyjęła, a nigdy po wszytkiej koronie i w poddanych jej

a uczyni się to najlepiej, gdy już na początku przeciwstawi się w sposób zdecydowany wszelkim błędnym naukom. Obstawiając przy swojej racji, podkreśla, że wszelkie ruchy błędne swój początek miały we wprowadzeniu praktyki, jaką była Komunia święta pod dwiema postaciami.

Wpływ Kardynała Hozjusza na kształtowanie się racji rozumowych był tak znaczący, że nawet katechizmy wydawane w późniejszych czasach odwoływały się do jego nauki. Tak było w przypadku *Katechizmu rzymskiego*, jak też *Katechizmu św. Piotra Kanizego*<sup>191</sup>.

Należy stwierdzić, że zwyczaj przystępowania wiernych do Komunii pod jedną postacią wchodził stopniowo i uważany był jako coś naturalnego. W większości powodem są jedynie racje czysto praktyczne — choćby ułatwienie przystępowania przez wiernych do Komunii świętej.

#### ZAKOŃCZENIE

Podjęte badania nad zagadnieniem Komunii świętej pod dwiema postaciami w nauczaniu Stanisława Hozjusza pozwalają na sformułowanie następujących wniosków.

Kościół w XVI-wiecznej Polsce zagrożony był przez wpływy i naukę reformacji, która niezwykle mocno rozwijała się również w diecezji warmińskiej. Coraz powszechniej docierały do Polski w tym czasie w zasadzie trzy prądy reformatorskie: luteranizm, husytyzm oraz kalwinizm. Każdy z tych prądów niósł ze sobą swoją odmienną od katolickiej naukę o Eucharystii, którą pragnął zaszczerpić na gruncie swoich oddziaływań. Na terenie rządów biskupa Hozjusza największe zagrożenie dla wiary katolickiej niósł luteranizm. Wszelkie ruchy reformatorskie rozpoczynały się przeważnie od wprowadzenia Komunii świętej pod dwiema postaciami, a to z kolei bardzo często łączyło się z odrzuceniem obrzędów Kościoła katolickiego i częstymi rozruchami społecznymi na tym tle.

Kardynał Hozjusz jako obrońca Kościoła w XVI wieku oddał w tym względzie wprost nieocenioną przysługę w zachowaniu tożsamości Kościoła katolickiego przez swoje traktaty, listy, kazania o Komunii świętej pod postacią chleba. Z tego też powodu nauka o Eucharystii była w jego dziełach tak mocno i często akcentowana, z wielką stanowczością przeciwstawia się żądaniom stawianym przez protestantów dotyczących Eucharystii, chcąc w ten sposób umocnić i pouczyć wiernych Kościoła katolickiego.

Spośród wielu form działalności Hozjusza największą rolę odegrała *Rozmowa*, o czym może świadczyć wielokrotne wznawianie wydań oraz tłumaczenie jej na język francuski, niemiecki i polski.

Traktat ten odgrywał istotną rolę wśród innych pism Biskupa Warmii, dotyczących nauki o Komunii świętej. Inne dzieła, w których poruszał on zagadnienie Komunii świętej, miały swoje źródło we wspomnianym *Dialogu*. Jest to bezspornie „credo” nauki Kardynała Hozjusza o Eucharystii.

Mówiąc o Eucharystii odwołuje się do czterech podstawowych argumentów, jakimi były: Pismo Święte, Ojcowie Kościoła, nauka Soborów oraz

państwach inaczej jedno pod jedną osobą nie przyjmowano świętości... Dziejopisowie spraw Polskich, którzy takowe rzeczy, które są około religij z pilnością pisali, nigdy by się tego nie byli dopuścili, aby nam którego czasu to opuszczono naznaczyć mieli”.

<sup>191</sup> J. B o c h e n e k, dz. cyt., s. 136 n.

racje rozumowe. Zaznacza, że jedyną normą wiary jest Pismo Święte. Często odwołuje się do słów Pisma Świętego, które mówią o Eucharystii. Stwierdza, że Chrystus nigdy nie żądał, aby wierni przyjmowali Komunię pod dwiema postaciami, lecz pozostawił wybór wiernym. Powołuje się na autorytet Ojców Kościoła, teologów scholastycznych dokumentując, że podawana przez niego nauka jest równocześnie nauką całego Kościoła.

Nieobce były mu także racje czysto rozumowe, choć miały mniejsze znaczenie w jego działalności pisarskiej.

W świadomości Kardynała tkwiło przekonanie, że walczy przede wszystkim o sprawę Bożą. Widoczne jest to w każdym jego dziele. Pisma Hozjusza nakreśliły jasną linię między katolicyzmem a protestantyzmem. Dzieła stały się podręcznikiem nauczającym prawd katolickich, jednocześnie z uwzględnieniem kontrowersji aktualnych.

Autorzy późniejszych wieków rzadko cytowali jego pisma. W dużej mierze przyczyną takiej postawy był fakt, że Hozjusz nie stworzył jakiegoś nowego systemu, jak też nie wytyczył nowej drogi. W swojej działalności pisarskiej zajmował się zagadnieniami najbardziej aktualnymi w jego czasach. Jego praca pisarska, to ciągła apologia z protestantyzmem. Chodziło mu przede wszystkim o głoszenie i obronę nauki katolickiej przeciwko wspomnianym nowatorom.

#### DIE HEILIGE KOMMUNION „SUB UTRAQUE SPECIE” IN DER LEHRE KARD. S. HOSIUS

##### ZUSAMMENFASSUNG

Heute, 400 Jahre seit dem Tod des ermländischen Bischofs Stanislaus Hosius, nach dem Studium seiner Lehre, kann man feststellen, dass die Geschichte der Kirche und Polens aus XVI Jh fest mit seiner Person und seiner grossen Autorität verbunden ist.

Der Kardinal hat sich als Verteidiger der Lehre über Eucharistie kennen lassen — als Schriftsteller besass er zahlreiche Erreichungen.

Die Forschungen über Eucharistie in der Lehre von Hosius wurden, bis jetzt, im beschränkten Bereich geführt.

Die gegenwärtige Arbeit soll dieses Problem nahen, hier stellt man es in drei Teilen vor.

Die erste Teil beschreibt die Genesis der heiligen Kommunion in Hosiuslehre.

Weiter wurde die Lehre von Kardinal in Verhandlungen, Briefen und Predigten gesprochen.

Die letzte Teil zeigt die Analyse von seiner Theorie.

Die Untersuchungen lassen einige Schlussanträge ziehen.

Das katholische Glauben in der ermländischen Diözese stand unter dem Drang der reformatorischen Einflüssen.

Hosius verteidigte rechtmässig die Lehre der katholischen Kirche und schritt gegen diesen ein, die seine eigene private Lehre predigten — in seiner wissenschaftlichen Aktivität und in mehreren Schriften.



## MŁODZIEŃCZA TWÓRCZOŚĆ POETYCKA STANISŁAWA HOZJUSZA

Treść: Wstęp. — I. Stanisław Hozjusz na tle kultury i literatury renesansowej w Polsce. — II. Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza (geneza okolicznościowo — panegiryczna poezji Hozjusza). — III. Analiza niektórych walorów artystycznych tej poezji. — IV. Ocena Hozjuszowej liryki. Zusammenfassung.

## WSTĘP

Przedmiotem pracy są młodzieńcze utwory poetyckie Stanisława Hozjusza z lat 1522 — 1536, które wydało *Pojezierze* w 1980 r.<sup>1</sup> Stan badań nad nimi jest skromny i bardzo ogólnikowy<sup>2</sup>. Wielu badaczy zajmowało się głównie działalnością polityczną, wydawniczą, biskupią, eklezjologiczną Hozjusza, natomiast jego poezja łacińska pozostawała w cieniu twórczości Andrzeja Krzyckiego, Jana Dantyszka, Klemensa Janickiego, chociaż wiadomo było, że przyszły kardynał Stanisław należał w latach 1521 — 1528 do uznanych poetów nowolacińskich i doczekał się nawet publicznej pochwały w formie epigramatu napisanego przez Fryderyka z Kożuchowa<sup>3</sup>. Przyczynami takiego stanu rzeczy była kontrowersyjnie oceniana postawa Hozjusza wobec reformacji, a także surowo traktowane przez następne stulecia piśmiennictwo panegiryczne<sup>4</sup>, do którego należały również poezje interesującego nas autora.

W publikacjach naukowych z zakresu historii literatury są tylko drobne wzmianki, że Hozjusz należał we wczesnej młodości do poetów nowolacińskich. Brak jednak prac badawczych, które by młodzieńczą poezję polskiego humanisty umieściły w nurcie polskiego Renesansu, ukazały chociaż jej niektóre walory artystyczne. Dużą pomocą w badaniach nad Hozjuszem — poetą jest dołączony do olsztyńskiej edycji aneks opracowany przez ks. Mariana Borzyszkowskiego<sup>5</sup>, który informuje o okolicznościach powstania poszczególnych utworów, o zasadniczym wątku każdego, o ludziach którym są one poświęcone, podaje także informacje bibliograficzne dotyczące wydania, ważniejsze źródła, opracowania, przekłady.

<sup>1</sup> S. Hozjusz: *Poezje*, przekład A. Kamieńskiej, Olsztyn 1980, s. 8.

<sup>2</sup> Wykaz prac, zob. aneks ks. M. Borzyszkowskiego, umieszczony w *Poezjach* S. Hozjusza, jw. s. 130 — 133.

<sup>3</sup> W. Odyniec: Wstęp do *Poezji*, dz. cyt., s. XXV.

<sup>4</sup> Zob. m. in. M. Plezia: Wstęp [do]: *Najstarsza poezja polsko — łacińska (do połowy XVI wieku)*, Wrocław 1952, s. LXIII.

<sup>5</sup> M. Borzyszkowski: *Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza*. Nota bibliograficzna, *Poezje*, dz. cyt., s. 103 — 133. Hozjusz jest prawdopodobnie autorem utworu z ok. 1532 r. (?) *Epitaphium Bernardi Gorski de terra Plocensi...* (inc. Dum ius ipse). Rękopis Biblioteki Narodowej, akc. 4793, k. 60 v — 61 r. Informacja pochodzi z kartkowej bibliografii nie przeznaczonej do druku, przechowywanej w Instytucie Badań Literackich PAN w Warszawie.

Ciekawa osobowość Stanisława Hozjusza i charakter jego twórczości skłoniły autorkę do analizy tych utworów. Praca ma charakter przyczynkarski. Próbuje ukazać, jaka jest wartość literacka poezji Hozjusza, którą ukształtował wczesny Renesans. W związku z tym posłużyliśmy się metodą socjologiczno-literacką.

W części pierwszej rozprawy przedstawimy warunki, które wpłynęły na ukształtowanie Hozjusza — poety. Zwrócimy uwagę na prądy umysłowe w Renesansie, wpływ Erazma z Rotterdamu na literaturę polską, rolę mecenatu w kształtowaniu się poezji Hozjusza i innych poetów łacińskich oraz na charakter poezji polsko — łacińskiej czasów Zygmunta Starego.

W części drugiej ukazemy źródła, z których wyrasta poezja okolicznościowa — panegiryczna naszego poety. Zwrócimy również uwagę na tematykę i fazy jego twórczości literackiej przypadającej na lata 1522 — 1536, na zmiany w tematyce utworów. Przy omawianiu okoliczności powstania niektórych utworów Hozjusza korzystamy z ustaleń ks. M. Borzyszkowskiego<sup>6</sup> i W. Odyńca<sup>7</sup>.

W trzeciej części pracy dokonamy analizy niektórych walorów artystycznych poezji Stanisława Hozjusza z uwzględnieniem pięciu elementów: 1. kreacji podmiotu lirycznego; 2. typu adresata; 3. sposobu wtapiania elementów biograficznych w materię literacką; 4. reminiscencji mitologicznych i biblijnych; 5. charakteru i gatunku literackiego analizowanego wiersza. Spora liczba omawianych wierszy Stanisława Hozjusza uprawnia autorkę pracy do zanotowania spostrzeżeń na temat oceny wartości artystycznej jego młodzieńczej liryki. Uwagi te znajdują się w czwartej części naszych rozważań. Zwrócimy przeto uwagę na istotę Renesansu i jego dwóch prądów: humanizmu i reformacji, erazmianizmu, wpływ antyku i Biblii na rozwój literatury i rolę mecenatu.

## I. STANISŁAW HOZJUSZ NA TLE KULTURY I LITERATURY RENESANSOWEJ W POLSCE

Stanisława Hozjusza wydały czasy niezwykle. Żył i działał w okresie wielkich przemian społecznych, religijnych i estetycznych. Następuje odrodzenie myśli starożytnych, pogłębienie studiów filologicznych. Pierwiastki antyczne w umysłach twórców stapiają się z chrześcijańskimi. Można mówić o chrystianizacji antyku. Po wystąpieniu Marcina Lutra kultura europejska rozdzieliła się na dwa kręgi: katolicki i protestancki. Ostanie się Polski przy wierze przodków miało swe reperkusje i w literaturze.

Z poezji Hozjusza, jego biografii, człowieka wówczas jeszcze świeckiego, odbijały się jak echo dokonania humanizmu renesansowego, ferment reformacyjny, zauroczenie myślą Erazma z Rotterdamu. Hozjusz, syn mieszczanina, dzięki swym zdolnościom i erudycji został nobilitowany i doszedł do wysokich godności w Kościele polskim i powszechnym.

<sup>6</sup> M. Borzyszkowski, dz. cyt., s. 103 — 133.

<sup>7</sup> W. Odyńca: Wstęp..., s. V — LX.



## I. ISTOTA RENESANSU, HUMANIZM I REFORMACJA

Istotą Renesansu było dążenie do zbudowania kultury antropocentrycznej, w której przekonanie o twórczych zdolnościach człowieka rozciągało się na wszystkie dziedziny życia. Źródłem poglądu na świat Renesansu było nie tylko obudzenie życia uczuciowego, ale także wzrost znaczenia pierwiastków irracjonalnych — we wczesnym Renesansie — i racjonalizmu, który stał się fundamentem późnego Renesansu. W swym pierwszym stadium był reakcją przeciw irracjonalizmowi scholastyki, dążył do zupełnej niezależności i autonomii człowieka. Tę autonomię osobowości musiał oprzeć na rozumie, który dał mu panowanie nad światem i otoczeniem. Racjonalizm stał się więc właściwą podwaliną całej epoki. Mówiąc o istocie Renesansu należy również określić jego stosunek do starożytności. Starożytność osiąga w tym okresie najwyższy rozkwit. Odrodzenie i przyswojenie kultury antycznej w kulturze i literaturze polskiego Renesansu odegrało ogromną rolę. Antyk był narzędziem moralności chrześcijańskiej. Był uznawany za rzeczywistą wartość naturalną, nie opartą na żadnej religii objawionej, lecz etyce głoszonej przez filozofów. B. Otwinowska podkreśla, że: „W aspekcie historii i kultury nie można negować faktu, że Odrodzenie było przede wszystkim odrodzeniem Cyncerona, a dopiero po nim i dzięki niemu — całej starożytności w ogóle”<sup>8</sup>. Kult Cyncerona łączył obie formy wczesnego humanizmu; ideologiczną i estetyczną. Był to kult wyrażający świeckie ideały Renesansu dotyczące ludzkiej osobowości i kultury, a zarazem i estetyczne dążenia do piękna językowej wypowiedzi. Źródłem inspiracji estetycznych i artystycznych była również Biblia. Sięganie do niej było też powodowane możliwościami nie tylko artystycznymi, ale i moralizatorskiego wykorzystania wielu jej fragmentów. Była encyklopedią praktycznej mądrości życiowej i wiedzy o przyrodzie. W ścisłym związku ze starożytnością pozostaje problem humanizmu, prądu umysłowego o charakterze elitarnym i egalitarnym zarazem<sup>9</sup>. Należy podkreślić, że to właśnie humanizm torował drogę reformacji. Między dążeniami renesansowych humanistów a dążeniami zwolenników odnowy religijnej istniała wielka łączność. Działacze reformacji wychodzili z podobnych założeń do tych, którymi się kierowali humaniści. Reformatorom chodziło o przywrócenie właściwego sensu Pisma Świętego oczyszczonego ze średniowiecznych komentarzy Kościoła opartego na właściwym, nieskażonym tekście Biblii. Renesansowi humaniści dążyli do odrodzenia piękna i mądrości literatury, sztuki poprzez odkrycie właściwego oblicza antyku. „Przez humanizm rozumie się bowiem właśnie pogląd na świat, który uważa za stosowne kształcić wszechstronnie siły ducha ludzkiego, głównie przy pomocy i pod wpływem kultury starożytnej. [...] I Chamard definiuje humanizm jako kult dla odrodzenia starożytności klasycznej.”<sup>10</sup> Zatem humanizm oznacza prąd umysłowy poszukujący i rozwijający tradycję starożytnej wiedzy o człowieku, zawartę w filozofii i literaturze, był apoteozą wolności, poszanowania

<sup>8</sup> B. Otwinowska: Cynceronianizm polski, [w:] Literatura staropolska i jej związki europejskie pod red. J. Peleca, Wrocław 1973, s. 106 — 107.

<sup>9</sup> por. J. Ziomek: Renesans, Warszawa 1976, s. 18: „Humanizm był elitarny, bo tworzył wysokie normy wytworności językowej i erudycji, którym nielatwo było sprostać. Był też egalitarny, bo ocenił ludzi nie wedle urodzenia, lecz wedle wiedzy, wykształcenia i osobistych zasług”.

<sup>10</sup> Z. Łempicki: Renesans. Oświecenie. Romantyzm, [w:] Wybór pism. t. 1, Warszawa 1966, s. 72 — 73.

wszelkich wierzeń, swobodą krytyki i tolerancji. I w tym sensie właśnie ruch renesansowo — humanistyczny przygotował częściowo reformację. Ci sami ludzie byli jednocześnie renesansowymi humanistami i gorliwymi myślicielami, propagatorami odnowy, reformy chrześcijaństwa. Światopogląd renesansowy i kultura humanistyczna opanowują w tym stuleciu wyższe sfery społeczeństwa, ale sfery rdzennie polskie. Do mieszczaństwa, a tym bardziej do chłopów polskiego nie sięgnęły nigdy. Człowiek pod wpływem reformacji jest nadal człowiekiem religijnym, nawet głębiej niż w Średniowieczu. Ale będąc religijnym, zaczyna coraz wyraźniej oddzielać sferę życia religijnego i życia doczesnego, sferę wiary i doświadczenia. Reformacja w Polsce dotyczyła reform kościelnych i państwowych. Wystąpili radykalni myśliciele religijni, rozpoczęła się walka o nową teologię. Domagano się między innymi unowocześnienia aparatu państwowego, umocnienia władzy centralnej oraz silniejszego zespolenia poszczególnych części kraju. Również domagano się prawa dla języka ojczystego, co z kolei przyspieszyło jego rozwój. Reformacja wpłynęła na powstanie lub rozkwit gatunków literackich, takich jak: traktat, dialog, homilia. Poprzez ożywienie dyskusji, polemiki, przekłady Biblii przyczyniła się przede wszystkim do rozwoju prozy polskiej, do wzbogacenia słownictwa i terminologii w różnorodnych dziedzinach<sup>11</sup>. Dzięki reformacji w Polsce nastąpiło również ożywienie ruchów społecznych, głównie szlacheckiego ruchu egzekucji dóbr i praw. Widzimy więc wspólnie idee humanizmu i reformacji. Kiedy jednak pod wpływem reformacji zaczynają się tworzyć nowe odmiany, przede wszystkim luteranizm i kalwinizm, drogi reformatorów i renesansowych humanistów zaczynają się rozchodzić. Reformacja wyrzekała się odważnej przeszłości<sup>12</sup>. Nastąpił wielki rozwój Renesansu w związku z katolicyzmem i kontrreformacją. Właśnie zakończenie soboru w Trydencie (1563 r.) dało początek kontrreformacji. Sobór obok innego programu zawierał także program przyswojenia i przystosowania dorobku kultury humanistycznej do doktryny katolickiej. Renesansowi humaniści utrzymywali nadal ścisłe kontakty z humanistami innych krajów. Dobrze znali poglądy i twórczość pisarską Filipa Kallimacha, Konrada Celtisa, ale przede wszystkim byli pod wielkim wpływem i urokiem Holendra Erazma z Rotterdamu.

## 2. ERAZMIANIZM. WPŁYW ANTYKU I BIBLI NA ROZWÓJ POLSKIEJ LITERATURY WCZESNEGO RENESANSU

Wybitnym humanistą, który oddziaływał swoimi poglądami i twórczością na całą Europę, był Erazm z Rotterdamu. Zaniepokojony stanem Kościoła, głosił potrzebę jego reformy, ale odmówił poparcia luteranizmowi. Jego działalność religijno — reformatorska wywołała żywe echa w Polsce. W nauce religii położył akcent na czytanie Pisma Świętego i moralny walor wychowania. Postulował oparcie całego życia religijnego na Biblii. Uważał, że prawda, aby mogła być dobrze zrozumiana, winna być prosta. Dalsze zadania

<sup>11</sup> Zwięzłe o relacji zachodzącej początkowo między humanizmem a reformacją wyraził się J. Pelc: „Humanizm wykształcił myśl polityczną, obyczaj i smak literacki [...], starożytną formę wyrazu. Natomiast reformacja [...] przyczyniła się do rozwoju polszczyzny jako środka wyrazu, treści intelektualnej”. (J. Pelc: *Renesans w literaturze polskiej. Początki i rozwój*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, Wrocław 1972, s. 76 — 77.

<sup>12</sup> Tamże, s. 74.

teologów Erazm dostrzegwał w oczyszczeniu Ewangelii oraz położeniu nacisku na prostotę wiary. Krytykował zewnętrzny charakter praktyk religijnych. Domagał się natomiast, aby one doprowadziły do wewnętrznej przemiany człowieka. Erazm z Rotterdamu reprezentował więc w swojej twórczości tzw. „nową teologię”<sup>13</sup>. Prymat Pisma Świętego uzyskał w teologii Erazma rzadko spotykany przedtem zakres. Pragnął przeprowadzić reformę Kościoła środkami pokojowymi: poprzez dyskusję, rozagę, mediację, kompromis; podnosił wartość wolności religijnej. Erazm w pewnej mierze był ideowym poprzednikiem Lutera, ale po roku 1520 zajmuje inne stanowisko. Włączył się nawet w nurt kontrreformacyjny i starał się wycofać z niektórych wcześniej głoszonych prawd i postaw. Erazm pozyskał w Polsce wielu zwolenników, którzy zachwycali się jego osobowością, utrzymywali z nim kontakty listowne, odwiedzali go, zabiegali o względy, wspierali materialnie, korzystali z pism dedykacyjnych. Listowny kontakt utrzymywali m.in. biskup — poeta Andrzej Krzycki, biskup krakowski Piotr Tomicki. Najszczerze kontakty osobiste nawiązała rodzina Łaskich. St. Łempicki podkreślał, że „Polaków złotego wieku” pociągał Erazm wielostronnie. Patrzyli na niego z podziwem jako na pogromcę średniowiecznej scholastyki i herolda zwycięskiego humanizmu; imponował im jako filolog, grezysta, hebraista; poddawali się urokowi jego dzieł filozoficzno — moralnych<sup>14</sup>.

Twórczość Erazma z Rotterdamu wywarła ogromny wpływ na literaturę polskiego Renesansu, bowiem oddziaływała na upowszechnienie klasycznej łaciny i nowych form literackich. Staje się niewyczerpanym źródłem podnieci artystycznych, dostarcza tworzywa i wątków literackich, wzorów stylistycznych, wyrabia nową postawę wobec zjawisk życia, rozwija polską myśl krytyczną i racjonalistyczną, tworzy początek polskiej filologii<sup>15</sup>. Wpływ Erazma z Rotterdamu na Polskę był tak wielki i rozległy różnorodnie nie tylko w filologii, ale i w teologii, i pedagogice, różnych rodzajach literackich, że wytworzył się osobny kierunek myślowy i kulturalny, który można nazwać erazmianizmem polskim. Powstaje krakowskie koło polskich erazmianistów, które ma duży wpływ na spopularyzowanie postaci Erazma. Nieobce są jego poglądy polskim renesansowym biskupom — poetom. Czołową postacią wśród erazmianistów był Leonard Cox, wędrowny humanista angielski, który w latach 1518 — 1519, 1525 — 1527, jako profesor humaniorów Akademii Krakowskiej, był gorliwym zwolennikiem i propagatorem idei Erazma. Skupił wokół siebie grono jego zwolenników. Organizatorami życia literackiego i prądu renesansowo — humanistycznego w Krakowie byli Włoch Filip Kalimach i Niemiec Konrad Celtis. W poczet polskich erazmianistów należy zaliczyć tych autorów, którzy głosili podobne co Holender idee, domagali się takich jak on reform w obyczajach i religii. Należy wymienić przede wszystkim rodzinę Łaskich, Piotra Tomickiego — mecenasa profesorów i uczonych,

<sup>13</sup> M. Borzyszkowski: Erazmowi z Rotterdamu (1469 — 1556) w pięćsetną rocznicę urodzin. Odbitka ze *Studiów Warmińskich*, VII (1970), s. 291: „Była to nowa teologia, w stosunku do scholastycznej, spekulatywnej. Teologia Erazma była na wskroś antymetafizyczna i antyintelektualna. W przeciwieństwie do teologii złotego okresu średniowiecza rezygnowała z przesłanek i pomocy wnioskowania filozoficznego”.

<sup>14</sup> S. Łempicki: *Renesans i humanizm w Polsce. Materiały do studiów*, Kraków 1952, s. 123.

<sup>15</sup> Szerzej o tym pisze M. Cytowska: *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI i XVII wieku*, [w:] *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej* pod red. T. Michałowskiej i J. Ślaskiego, Wrocław 1980, s. 19.

Andrzeja Krzyckiego, Klemensa Janickiego, Jana Dantyszka. Humanizm renesansowy torował sobie drogę przede wszystkim w środowiskach dworskich, zarówno świeckich jak i biskupich. Rozwijał się także w środowiskach wielkomijskich, uniwersyteckich. W krąg erazmistów wciągnięto króla Zygmunta Starego, Piotra Kmitę; Krzycki przyciągnął siostrzeńca Zebrzydowskiego, późniejszego biskupa krakowskiego.

Erazmianistą był w swej młodości, przed wstąpieniem do stanu duchownego, mieszczanin Stanisław Hozjusz. Przebywając w Krakowie, zarówno podczas studiów w Akademii, jak i w czasie sekretarzowania na dworze biskupa Piotra Tomickiego, zapoznał się z ideałami humanizmu, zwłaszcza z wpływowymi poglądami Erazma z Rotterdamu. Szczególne znaczenie na kształtowanie się młodzieńczej poezji i poglądów religijno — politycznych miała właśnie przynależność Hozjusza do krakowskiego kręgu erazmianistów, jego powiązania z Leonardem Coxem, wpływ biskupów — mecenasów: Piotra Tomickiego, Andrzeja Krzyckiego, Jana Dantyszka, a także kontakty z Janem Łaskim, bratankiem prymasa. Stanisław Hozjusz pisał entuzjastyczne wiersze na cześć Erazma, przedrukowywał jego dziełka religijne. W młodzieńczym uniesieniu stawiał go wyżej od Arystotelesa i Cyce-rona. Nazywał go nieśmiertelnym. Świadczą o tym jego liczne epigramaty. Hozjusza — erazmianistę cechowała umiejętność doboru z bogatej i wpływowej, zróżnicowanej twórczości Erazma. Wspólna była ich postawa antymetafizyczna, prymat Pisma Świętego i wiary, nawrót do Ojców Kościoła, postulaty moralne i koncepcja wewnętrznej odnowy człowieka. Hozjusz zwrócił się do źródeł starożytności chrześcijańskiej. Skupił uwagę na problematyce moralnej. „Zrezygnował z późnośredniowiecznej formalistyki na rzecz podania praktycznych wzorów życia moralnego, ze szczególnym potraktowaniem uświęcenia człowieka w oparciu o naśladowanie Chrystusa i dobre uczynki”<sup>16</sup>. Nie podlega więc żadnej wątpliwości, że Stanisław Hozjusz swoimi poglądami mocno jest związany z istotą Renesansu, erazmianizmu a nawet reformacji.

Polscy humaniści renesansowi korzystali nie tylko z sentencji i stylu Erazma, ale także z antycznych wzorów pisarskich oraz z Biblii. Styl Erazma od lat trzydziestych XVI wieku zostaje wsparty rozpowszechniającym się cyceronianizmem. Motyw patriotyczny w ideale renesansowego społeczeństwa był bardzo silny. Te akcenty zawdzięczał humanizm polski Cyceronowi. Jego dydaktyka pełniła rolę obywatelskiego wychowania człowieka. Istotnymi czynnikami recepcji Cycerona w Polsce były wszelkiego rodzaju inspiracje myślowe, które łączyły kierunki ideologiczne Renesansu: platonizm, stoicyzm i arystotelizm. Na polu literatury Cycero był wzorem i nauczycielem. Najbardziej oczywisty był jego wpływ w zakresie retoryki.

W naszej literaturze polsko — łacińskiej kandydatem do tytułu cyceronianisty był Andrzej Krzycki. Imitacyjny cyceronianizm jest jednym z dogmatów całego Renesansu. Wiąże się to przede wszystkim ze sprawą łaciny, a zasięg znajomości tego języka w Polsce był szeroki. Cycero nie jest kultem jedynym. Demostenes, Grek, to model drugi i inny. Ulubionymi autorami antycznymi przez cały okres staropolski byli: Wergiliusz, Owidiusz i Horacy. Naśladowano i parafrazowano ich utwory; korzystano z ich sentencji, mitów.

<sup>16</sup> M. Borzyszkowski: *Ideały renesansowego humanizmu chrześcijańskiego Stanisława Hozjusza w filozoficznym ujęciu Boga i człowieka. Odbitka ze Studiów Warmińskich*, VII (1970), s. 150.

„Imitacja [...] stała się zasadą, według której pisarze — poeci i prozaicy — mieli z antycznych motywów, stylów i gatunków, komponować własne utwory, za pomocą cudzych myśli i sformułowań wyrażać własne refleksje. Imitacja obejmowała początkowo tylko literaturę nowołacińską”<sup>17</sup>.

Jedną z doniosłych tendencji w renesansowej recepcji antyku było dążenie do pogodzenia tradycji antycznej z chrześcijaństwem, a nawet do podporządkowania jej panującej kulturze chrześcijańskiej. To była niejako „etyka antyczna” postulowana również przez Erazma z Rotterdamu. Głosił bowiem pożytek moralny, jaki może dać chrześcijaninowi interpretowana alegorycznie mitologia. Nie sposób zrozumieć literaturę renesansową bez znajomości zasad interpretacji mitologii. Mitologię interpretowano dwojako: historycznie i alegorycznie<sup>18</sup>. Zwolennicy alegorycznego tłumaczenia mitologii twierdzili, „że natura mitów jest poetycka, tj. że mity wymyślili sami poeci, aby pod osłoną powieści o bogach i mitycznych bohaterach przekazać szerszemu ogółowi podstawowe prawdy i zasady moralnego postępowania”<sup>19</sup>. Takie rozumowanie miało na pewno podtekst moralny. Tradycja antyczna przekazywała cnoty o charakterze społecznym, obywatelskim. Był to niewyczerpany zbiór przykładów moralnych. Nawiązywali do niej bezpośrednio humaniści z Erazmem z Rotterdamu na czele. Świadczą o tym m.in. jego *Adagia*. Można powiedzieć najogólniej, że dlatego sięgano do dzieł autorów antycznych, ponieważ były one pożyteczne, pouczające, zawierające wskazówki, które można zastosować w życiu codziennym. Antykiem interesowano się właśnie głównie w aspekcie etyczno — moralnym i historyczno — politycznym. Z literatury antycznej korzystano świadomie i programowo w celu opanowania stylu dawnych mistrzów oraz wzbogacenia własnej twórczości. Poeci nowołacińscy pierwsi rozpoczęli naśladowanie poetów antycznych na wielką skalę, jednak rzadko przestrzegali czystości gatunku antycznego. Dopuszczali się kontaminacji wielu różnych źródeł i motywów. Taką twórczość w Polsce jako pierwsi zademonstrowali Kallimach i Celtis. Talent poetycki i sztukę imitacji pokazali w swej twórczości Krzycki, Janicki, Dantyszek. Zaprezentowali oni własną i oryginalną twórczość, która była nacechowana treściami rodzimymi. Zasada imitacji pozwoliła przyswoić literaturze rodzimej nowe gatunki i typy utworów; wywarła korzystny wpływ na kształtowanie polskiej prozy i poezji. Odwoływania się do przykładów i postaci mitologicznych były w poezji renesansowej zjawiskiem powszechnym i normalnym. Było to nie tylko odcięcie się od związków ideowych z pogaństwem, ale też chęć popisania się wiedzą historyczną, która była wyrazem uczoności. W kręgu oddziaływania antyku i myśli humanizmu renesansowego był młody Stanisław Hozjusz, który uprawiał poezję okolicznościową. I w tego typu poezji rządzi tradycja antyku, topika klasyczna. Hozjusz sięgał głęboko do antyku nie dlatego, że sądził, najogólniej mówiąc, iż antyk uwznioślił jego utwory, lecz dlatego, że elementy antyczne były dla niego doskonałymi środkami wyrazu artystycznego i ideowego. Hozjusz przetwarzał antyczne tematy, motywy i nastroje we własne refleksje i nadawał tym

<sup>17</sup> T. Bięńkowski: *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450 — 1750)*, Wrocław 1976, s. 21 — 22.

<sup>18</sup> Tamże, s. 27: „Interpretacja historyczno-euhemeryczna, utrzymywała, że bogowie i herosi antyczni to zwykli ludzie obdarzeni tylko pewnymi wybitnymi zdolnościami, którzy w jakiś sposób zasłużyli się dla społeczności ludzkiej, w której żyli”.

<sup>19</sup> Tamże, s. 28.

elementom antyku rodzimego kolorytu, znamion aktualnej rzeczywistości. W poezji okolicznościowej Hozjusza symboliczne obrazy i opisy były częste. Za pomocą symbolu, przenośni, paraleli chciał on w swoich epigramatach wydobyć sens moralny i aktualne pouczenie w duchu chrześcijańskim. St. Hozjusz sięgał do antyku, bo wymagała tego poetyka renesansowa, bo pozwalała mu na to jego erudycja mitologiczna i znajomość dzieł pisarzy antycznych, ale przede wszystkim wykorzystywał antyk pod wpływem Erazma z Rotterdamu i w celach moralistyki obywatelskiej i religijnej.

Drugim autorytatywnym źródłem tematów i refleksji pisarskich była Biblia. Stanowiła ona również niejako świat — wzorzec czynów godnych naśladowania lub potępienie odrażających zbrodni. Właściwie antyk i Biblia na terenie literatury staropolskiej miały bardzo wyraźne związki: w poezji funkcjonowały obok siebie i motywy biblijne i mitologiczne. „Paralelnie łączono wątki biblijne i antyczne, jak również chrystianizowano motywy antyczne przez nałożenie im stosownego kostiumu biblijnego”<sup>20</sup>. Ścisłe powiązanie tradycji antycznej z biblijną znalazło wyraz w niejednym utworze. Inaczej można powiedzieć, że postaci biblijne i ich przypadki miały zastąpić przypadki mitologiczne i osłabić w ten sposób nasycenie poezji chrześcijańskiej wątkami pogańskimi. Biblia służyła na ogół jednostronnie ukierunkowanej religijnej moralistyce, przestrzegającej przed popełnieniem grzechów i przypominającej sprawiedliwe wyroki boskie. Biblia była również źródłem ornamentyki literackiej, chociaż naśladowanie jej stylu nie było tak powszechne w XVI wieku. W ogóle w XVI-wiecznej literaturze polskiej reminiscencji biblijnych jest znacznie mniej antycznych, dopiero w następnym stuleciu te proporcje się mniej więcej wyrównują. Nie znaczy to, że u poetów polsko — łacińskich jest brak motywów biblijnych. Na przykład Dantyszek wykorzystuje postać biblijnego proroka Jonasza, aby stworzyć moralistyczny utwór skierowany przeciw zepsutym obyczajom i herezji Gdańszczan. Andrzej Krzycki pisywał utwory o Bożym Narodzeniu, pasyjne, wielkanocne itp. Biblia kształtowała świadomość twórczą pisarzy staropolskich i sposób widzenia rzeczywistości. Nawiązanie literatury staropolskiej do Biblii było bezpośrednim rezultatem głębokiego wyznaniowego wychowania całego społeczeństwa i przesylenia religijnością wszystkich dziedzin ówczesnego życia społecznego. Powstały utwory okolicznościowe obliczone na spotęgowanie pobożności Polaków, bowiem do głosu dochodziły różne poglądy religijne, a religia katolicka znalazła się w niebezpieczeństwie w okresie reformacji. obrońcą religii chrześcijańskiej i przeciwnikiem zwolenników Marcina Lutra był Stanisław Hozjusz. Wyrażał swój stosunek do reformatorów, refleksje nad religijnym stylem życia i stosunkiem człowieka do Boga w swoich utworach poetyckich. Stąd u niego reminiscencje biblijne, trochę mentorski ton w celu obrony wiary oraz ukazywanie pewnych wzorców osobowych w duchu chrześcijańskiego wychowania. Warto jeszcze podkreślić, że w antropologii filozoficznej Stanisław Hozjusz opowiedział się za modelem czynnego życia religijnego. To już nie tylko ideały humanizmu renesansowego, ale problem moralności chrześcijańskiej. Człowiek ma się doskonalić przez przemiany wewnętrzne, naśladowując życie Chrystusa<sup>21</sup>. W *Parafrazie psalmu 50* Hozjusz

<sup>20</sup> T. Bieńkowski: Antyk — Biblia — literatura, [w:] Problemy literatury staropolskiej pod red. J. Pelca, Wrocław 1972, s. 308.

<sup>21</sup> M. Borzyszkowski: Ideały renesansowego humanizmu..., s. 150: „W antropologii filozoficznej Hozjusz opowiedział się za człowiekiem, jako naturą duchowo — cielesną oraz

eksponuje problem zbawienia człowieka przez Chrystusa, nawiązuje do prawd wiary, szeroko korzysta z Biblii, dorobku literackiego starożytnych poetów — Horacego i Juwenalisa. Wspomniany utwór jest dobitnym przykładem recepcji antyku i Biblii, w którym wątek chrześcijański i starożytny spletają się harmonijnie. Patrząc na obecność antyku i Biblii w naszej literaturze można stwierdzić, że był to naturalny wynik specyfiki owych czasów.

### 3. ROLA MECENATU. POECI POLSKO — ŁACIŃSCY

Obserwujemy przenikanie Renesansu na dwory dygnitarzy świeckich i duchownych, znamy nawet styl życia renesansowego czy to na dworze biskupa Tomickiego, Samuela Maciejowskiego, Myszkowskiego i innych, czy na zamkach Kmity, Jana Tarnowskiego lub w rezydencji i akademii Jana Zamoyskiego. Przebywali na ich dworach uczeni, ludzie pióra. Rozwinęła się w tym czasie w Polsce instytucja tzw. mecenatu kulturalnego. To też wzór przyjęty z antyku. Ustalil się stosunek między patronem — mecenasem a klientem: uczonym, literatem czy artystą. Mecenas opłacał studia swoich podopiecznych, finansował studia zagraniczne, podróże, stwarzali klimat sprzyjający aktywności twórczej, inspirowali ich twórczość, a przez to przyczynili się w dużym stopniu do rozwoju polskiej literatury. Życie dworu królewskiego i pobyt u biskupów staje się źródłem natchnienia dla poetów polsko — łacińskich. Piotr Tomicki, podkanclerzy i biskup krakowski, rozwinął płodną w skutki działalność kulturalną. Sam wykształcony w Lipsku i Bolonii utrzymywał ciągle stosunki z najwybitniejszymi umysłami Europy i sprowadzał do Polski nauczycieli języka łacińskiego, greckiego i hebrajskiego. Wysyłał młodych ludzi na studia za granicę. Tak też było w przypadku St. Hozjusza. W roku 1530 biskup wysłał go na własny koszt na studia do Włoch: Bolonii, a później do Padwy. Ale i świeccy panowie byli także protektorami humanizmu i mecenasami kultury, jak np. Krzysztof Szydłowiecki, Piotr Myszkowski czy Piotr Kmity, który finansował Janickiemu pobyt we Włoszech.

Nasi pisarze humaniści korzystali z dobrodziejstw mecenatu, a niektórzy z nich potrafili być później także mecenasami. Dantyszek protegowany w młodości przez biskupa Tomickiego opieką otaczał studiujących za granicą pisarzy polskich, był wzorem talentu poetyckiego dla Hozjusza. Ten z kolei był opiekunem bratanka Piotra Tomickiego podczas pobytu we Włoszech. Andrzej Krzycki mecenasował młodemu i bardzo zdolnemu poecie łacińskiemu chłopskiego pochodzenia, Klemensowi Janickiemu, potem troszczył się o niego Piotr Kmity. Było to swoistą i znamienne wielką cechą owej epoki, w której ludzie pióra często zdobywali majątki, wysoką pozycję umożliwiającą im wspomaganie młodszych i potrzebujących opieki pisarzy<sup>22</sup>.

Dantyszek i Krzycki spędzili znaczną część życia w służbie dworu i dlatego większa część ich utworów z dworem się wiąże. Stanisław Hozjusz przed ukończeniem Akademii Krakowskiej trafił na dwór Jana Dantyszka. Nie

modelem czynnego życia religijnego. Przemiana wewnętrznego doskonalenia ma służyć nie ascezie, lecz naśladowaniu Chrystusa przez miłość i wolę, praktyki religijne i dobre uczynki [...]. W teorii nauki czolowe miejsce przyznaje teologii”.

<sup>22</sup> Zob. J. Pelc: i W. Tomkiewicz: Rola mecenatu w rozwoju kultury i literatury polskiej w czasach renesansu i baroku, [w:] Problemy literatury staropolskiej, pod red. J. Pelca, Wrocław 1972, s. 175.

będziemy mieć więc wątpliwości, że wywrze on duży wpływ na rodzącą się młodzieńczą poezję Stanisława Hozjusza. Jan Dantyszek to „najbardziej europejski umysł z naszych wczesnych poetów humanistycznych, łączący znajomość świata i współczesnych prądów kulturalnych z niezaprzeczoną talentem literackim”<sup>23</sup>. Mamy w jego twórczości znaczną ilość epigramatów, jak: przedmowy, epilogi do większych utworów czy zbiorów własnych, wiersze polecające przyjaciół i ich dzieła, fikcyjne napisy na herb i portret własny, epitafia. Za nim idą elegie różnej treści, kilka parenez — utworów zachęcających. Uprawiał także Dantyszek typowe dla naszych humanistów drobne gatunki literackie epickie, jak epitalamium z okazji ślubu Zygmunta I z Barbarą i z Boną i epinicium — pieśń z okazji zwycięstwa pod Orszą i inne z różnych okazji. Jest to więc pisanie na jakąś okoliczność, komuś dedykowane, a więc o charakterze panegirycznym. Są dalej utwory polityczne, czyli rodzaje broszur wierszowanych. Znaczące miejsce w rozwoju literackim Dantyszka zajmują liryki religijne, pisane na wzór hymnów brewiarzowych. Uważa się go za pierwszego naszego poetę humanistycznego na europejskim poziomie. Dantyszek porusza w poezji aktualne sprawy kraju; silnie dochodzi w niej do głosu patriotyzm polski, chociaż autor z pochodzenia był Niemcem. Do nowinek luterskich odnosił się on zawsze z niechęcią i drwiną. Oczywiście, jak na humanistę przystało, wiele miejsca w jego utworach zajmują reminiscencje z poezji starożytnej: Wergilego, Owidiusza, Horacego. Kunsztownym stylem, opartym na bezpośrednim zwrocie do adresata, były pisane jego erotyki.

W dorobku Jana Dantyszka sąsiadowały tematy świeckie, typowe dla poezji renesansowej i religijne. Dla rozwoju literatury i kultury polskiego Renesansu zasłużył się Dantyszek nie tylko swą twórczością poetycką, ale także tym, że otaczał opieką polskich studentów; rozumiał dobrze potrzebę pomocy młodym, zdolnym ludziom, zwłaszcza że sam korzystał z mecenatu znakomitego humanisty Piotra Tomickiego.

Innym poetą polsko-łacińskim był Andrzej Krzycki, siostrzeniec Piotra Tomickiego, sekretarz w kancelarii królewskiej. O Krzyckim można powiedzieć, że to typ poety dworskiego. Jego twórczość wyrosła z atmosfery renesansowego dworu krakowskiego, atmosfery pełnej sprzeczności i namiętnych dyskusji. Autorytet króla wspierał poeta panegirykami z okazji zaślubin króla z Barbarą Zapolya, inne napisał z okazji zwycięstwa Zygmunta Starego pod Moskwą czy ślubu z Boną Sforza. Krzycki to typowy epigramatyk, który wzoruje się na Horacym i Wergiliuszu. W technice wierszowanej stosuje najczęściej metra klasyczne, przede wszystkim dystych elegijny — podstawowy wiersz epigramatu.

Twórczość tego renesansowego prałata i biskupa ma charakter okolicznościowy, panegiryczny i obraca się z reguły w kręgu małych gatunków literackich (drobne formy pochwalno-epickie oraz epigramy). Przeważała w poezji Krzyckiego tematyka świecka. Biskup Andrzej był mecenasem Klemensa Janickiego, który również należał do pokolenia poetów humanistycznych.

Janicki mając szesnaście lat, już pisał wcale udane okolicznościowe wiersze łacińskie. Już wtedy młodego poetę oceniono wysoko. Późniejszy pobyt we Włoszech, finansowany przez Kmitę, wpłynął dodatnio na twórczość poety. W jego zbiorze poezji wydanym w roku 1542 ukazały się elegie, epi-

<sup>23</sup> M. Plezia, dz. cyt., s. LXXIX.



gramaty i utwory o treści politycznej. W wierszach Janickiego obok tematów okolicznościowych, np. epitalamium na ślub Zygmunta Augusta, dochodzi do głosu poezja osobista, intymna wyrażona w tonacji lirycznej. Swą wierszowaną biografię w formie elegii zapoczątkował ten wierszopis wątki myślowe, które rozwinęli następcy, głównie zaś Jan Kochanowski.

Jak widać, tematów i natchnień poetom humanistycznym dostarczało życie dworu, wydarzenia społeczno-polityczne, życie towarzyskie i osobiste. Poeci nowolacińscy — humaniści rekrutowali się często z warstw nieszlacheckich. Jan Dantyszek był synem kupca i piwowara, Klemens Janicki chłopą, Jedyne Andrzej Krzycki pochodził ze szlachty. Tak więc ci poeci wiele zawdzięczają swoim mecenasom. Utwory okolicznościowo-panegiryczne to nie tylko spłacenie długu wdzięczności, to coś więcej. „Ofiarodawca dbając o artystę współtworzył oraz organizował życie kulturalne, ale w zamian oczekiwał utrwalenia swego imienia w dziele literackim. Ludzie renesansu umieli dostrzec, że literatura jest pamięcią dziejów”<sup>24</sup>.

Wiersz dedykowany komuś, zawierający aluzje do osób konkretnych i pewnych zdarzeń ma charakter prywatny, ale zarazem taki utwór przeznaczony do publikacji wchodzi w obieg informacyjny i podlega publicznej ocenie. W takim wypadku nie tylko autor przestaje być anonimowy, lecz i odbiorca, adresat. J. Ziomek podkreśla, że: „Dzieło sztuki nie tylko wyraża więzy osobiste, lecz je stwarza. To, co prywatne, staje się własnością publiczną poprzez fakt literackiego wyznania”<sup>25</sup>.

W kręgu oddziaływania atmosfery dworów biskupich, poetów humanistycznych i mecenatek znalazł się i syn mieszczański, Stanisław Hozjusz.

Świadomie nakreśliłmy sylwetki poetów łacińskich po to, aby ukazać charakter ich twórczości, związek jej z poezją Hozjusza. Stanisław, syn Ulrycha Hosego zawdzięczał biskupowi krakowskiemu, Piotrowi Tomickiemu: studia, awans na sekretarza i wielką sympatię. Złośliwey dworscy nazywali go pupiłkiem podkanclerzego. Młody Stanisław Hozjusz, który nie był skłonny do pisania czczych pochwał dla przyjaciół<sup>26</sup>, ma również w swym dorobku utwory kierowane do swych mecenasów. Tendencja panegiryczna była bowiem dominantą polskiego życia literackiego owej doby. Chwalenie kogoś lub czegoś uchodziło za obowiązek pisarza, za jego powinność. Ogólnie sławiono mecenasa, czyniąc z niego wzorzec moralny, chwalono jego często zalety i zasługi. Potencjalnymi odbiorcami panegiryków byli ludzie wysoko postawieni w hierarchii urzędniczej i społecznej, świeccy i duchowni dostojnicy. Od połowy XVI wieku w stylu panegirycznym ukazują się utwory kierowane wprost do czytelnika<sup>27</sup>. Literatura okolicznościowa służyła zaspokojeniu potrzeb zróżnicowanych środowiskowo odbiorców. Odzwierciedlała aktualne realia polityczne krajowe i zagraniczne, stając się dokumentem życia społeczno-politycznego i religijnego owych czasów. Tendencja panegiryczna wiązała literaturę z codziennymi wydarzeniami. Temu związkowi sprzyjał fakt, że wpływowi odbiorcy panegiryków działali na scenie życia publicznego kraju.

Umiejętność uprawiania twórczości okolicznościowej była potrzebą społeczną stawianą wszystkim ludziom wykształconym. Kto umiał pisać w owych

<sup>24</sup> J. Ziomek, dz. cyt., s. 80.

<sup>25</sup> Tamże, s. 95.

<sup>26</sup> W. Odyniec: Wstęp... s. XXXV.

<sup>27</sup> T. Bieńkowski: Panegiryk a życie literackie w Polsce XVI i XVII wieku, [w:] Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku pod redakcją H. Dziechcińskiej, Wrocław 1980, s. 189.

czasach dobre panegiryki, uchodził za człowieka wykształconego i dobrego pisarza.

Do stałego „wyposażenia” panegiryku należał długi i kunsztowny tytuł, motto lub cytat z Biblii nawiązujące treściowo do okoliczności. Napisanie panegiryku wymagało od autora znajomości adresatów, dobrej orientacji w dziedzinie czynów i zasług adresata oraz znajomość aktualnych realiów życia społecznego<sup>28</sup>. Stanisław Hozjusz za takiego poetę uchodził. Swoich mecenasów, jak wiemy, znał bardzo dobrze z autopsji. Poza tym doskonale orientował się w sytuacji politycznej kraju i reformie w Kościele. W jego epigramatach, podobnie jak u wspomnianych przez nas poetów humanistycznych, obok tematów religijnych są obecne i świeckie. Podobnie jak oni pisał Hozjusz epigramaty, elegie o różnej treści nawiązując do antycznych poetów i Biblii.

Trzeba podkreślić, że poezja polsko-łacińska epoki Zygmunta Starego obrazowała i kształtowała nowy typ laickich przeżyć, a język łaciński służył wyrażaniu nowych ambicji artystycznych i nowych renesansowych koncepcji myślowych. Poezja nosiła w dużej mierze charakter polityczny. „Jest to bowiem przede wszystkim poezja publicystyki świeckiej, służąca propagandzie polityki określonych kół, najczęściej dworskich. Właśnie cel ten sprawia, iż utwory poetyckie napisane zostały wyłącznie niemal w języku łacińskim”<sup>29</sup>.

Należy również wspomnieć o łacińskiej poezji religijnej, nader często spotykanej w twórczości polsko-łacińskiej tej epoki. Tematy religijne podejmują wszyscy poeci polsko-łacińscy. Do swoich utworów wprowadzają szereg motywów i reminiscencji mitologicznych, co było zgodne z normą poetycką Renesansu. Poeci pozostają pod urokiem renesansowego uwielbienia dla antyku. Utwory religijne tego okresu noszą zupełnie inny charakter niż rymowane poezje religijne okresu średniowiecza. Nie była to bowiem twórczość służąca celom religijnym sensu stricto. Mimo tematyki religijnej pozostaje w dużej mierze poezją świeckiej publicystyki, jednak mniej lub bardziej pod przesłoną religijnej kontemplacji. Dużo utworów ma na celu względy całkiem doczesne: wzrost reformacji w tym okresie sprzyja zajęciu się sprawami politycznymi. Poprzez kreowanie wzorca osobowego swoich mecenasów i sięganie po skomplikowaną machinę bogów w utworach poeci humaniści chcieli wpłynąć na wychowanie społeczeństwa, obronić wiarę chrześcijańską przed luteranizmem.

W Renesansie formy literatury religijnej służyły do wypowiedzi świeckiej. Laicyzacja problemów religijnych, aktualizm lub przeszłość wydarzeń historycznych polskich przedstawionych obok bogów mitologicznych, alegorycznych wizerunków, krystalizowanie się i ożywienie świadomości narodowej dokonało się właśnie na terenie poezji polsko-łacińskiej.

W typie twórczości okolicznościowej uprawianej przez poetów polsko-łacińskich nastąpił przełom renesansowy. Przełom ten w latach dwudziestych i trzydziestych XVI stulecia stał się niewątpliwie faktem. Wysoko określił twórczość poetów polsko-łacińskich Erazm z Rotterdamu. Stanisław Łempicki stwierdził, że „dokonała się w Polsce złotego wieku rzecz niezwykła: oto Polska, która dotąd — poza wielkim Długoszem i literaturą teologiczno-scholastyczną o dużej wartości nie miała rozwiniętych prawie żadnych gałęzi

<sup>28</sup> Tamże, s. 190.

<sup>29</sup> S. Z a b l o c k i: Poezja polsko-łacińska wczesnego renesansu, [w:] Problemy literatury staropolskiej pod red. J. P e l c a, Wrocław 1973, s. 67.

piśmiennictwa, rozwinęła w XVI wieku wszystkie przez nowożytność renesansową wprowadzone rodzaje i gatunki piśmiennictwa, tak w zakresie piśmiennictwa pięknego jak i naukowego, tak w prozie jak i w poezji<sup>30</sup>. Polska literatura piękna i polska nauka stanęła na najwyższym poziomie. Polska stanęła w rzędzie przodujących narodów w Europie.

Rekapitulując nasze rozważanie, podkreśliłyśmy jeszcze raz fakt, że poeci — humaniści, a wśród nich Stanisław Hozjusz, pisali na temat aktualnych spraw swej epoki, dobierali właściwe toposy do przekazywanej treści wiążąc swą twórczość z wyznawaną wiarą, a nie ze zwietrzałą tematyką czasów minionych. Ponadto z dotychczasowych rozważań wynika, że młody Hozjusz przed karierą teologiczną należał do kręgu polskich erazmianistów, że był tym humanistą, który w sposób nowy, racjonalistyczny pojmował człowieka i jego życie, że dostrzegał „renesansowe dogmaty religijne”. Bardzo bliskie były mu losy ojczyzny i katolicyzmu w Polsce. Uprawiane przez niego gatunki literackie, jak: epigramaty i elegie należały do poezji okolicznościowej o charakterze panegirycznym z reminiscencjami antycznymi i biblijnymi. Hozjusz był silnie związany z ostatnimi Jagiellonami oraz biskupami: Tomickim, Dantyszkiem i Krzyckim, a jego twórczość rozwijała się w atmosferze tych dworów.

## II. MŁODZIEŃCZA TWÓRCZOŚĆ POETYCKA STANISŁAWA HOZJUSZA (GENEZA POEZJI OKOLICZNOŚCIOWO — PANEGIRYCZNEJ)

W twórczości poetyckiej Hozjusza, która jest związana z mecenatem i jego znajomymi, wyodrębnić można kilka grup tematycznych. Jedną z nich, najliczniejszą, stanowią epigramaty do prognostyków astrologicznych<sup>31</sup>. Kierowane były one do biskupa Piotra Tomickiego oraz autorów owych prognostyków, którzy wywodzili się z krakowskiego środowiska akademickiego. Do drugiej grupy tematycznej włączamy epigramaty na cześć Erazma z Rotterdamu. W nich Stanisław Hozjusz słaui jego wielką wiedzę i wyraża swój stosunek do erazmianistów polskich.

Trzecią grupę tematyczną tworzą epigramaty o charakterze panegirycznym związane z mecenasami Hozjusza i jego znajomymi. Słaui ich dobre imię, wylicza ich zasługi i przedstawia ich jako wzorzec moralnego chrześcijanina i patriotę.

Czwartą grupę tematyczną utworów Hozjusza stanowią epigramaty o treści kontrreformacyjnej, w których dość ostro reagował na poglądy religijne Marcina Lutra i jego zwolenników. W twórczości Hozjusza należy wyodrębnić poetycką *Parafrazę psalmu 50*, która jest dowodem jego talentu i wiary katolickiej.

Ostatnią grupą jego utworów są elegie poświęcone Piotrowi Tomickiemu. Ponieważ Stanisław Hozjusz napisał najwięcej epigramatów, a jego poezja

<sup>30</sup> S. Łempicki, dz. cyt., s. 144.

<sup>31</sup> M. Borzyszkowski: Materiały do twórczości poetyckiej i działalności wydawniczej Stanisława Hozjusza w latach 1522 — 1548. Odbitka ze *Studiów Warmińskich*, VII (1970), s. 301: „Znikoma ilość dokumentów z lat młodości Hozjusza nie pozwala jednocześnie wyjaśnić, dlaczego napisał ich tyle. Wydaje się jednak, iż duży wpływ na wybór tej twórczości miały jego powiązania z biskupem Tomickim, któremu owe prognostyki były w większości dedykowane”.

ma charakter okolicznościowo — panegiryczny, chcemy nawiązać do wiadomości o staropolskiej genologii. Pod wpływem tendencji humanistycznych zarysowały się nowe możliwości podejścia do sztuki poetyckiej. Staropolscy teoretycy akcentowali element kreacyjności w działaniu poety. Imitatio stanowiła kwintesencję nowoczesnego stosunku do dorobku literackiego Rzymian. Naśladowanie dzieł obejmowało nie tylko sferę stylistyczno-językową (elocutio), ale równocześnie kompozycję (inventio). Istniały reguły składające się na poezję, którym przyporządkowany był poeta. Źródłem kreacji była nie tylko świadomość poety, ale równocześnie świadomość odbiorcy i związane z nią oczekiwania. Był to konieczny warunek wzajemnego porozumienia się. Na pierwszym planie usytuowano treści ludzkie. Takie są epigramaty Stanisława Hozjusza. Skierowanie utworu do konkretnego odbiorcy: Kallimacha, Krzyckiego, Tomickiego, Jana Łaskiego, Lutra, czytelnika i użycie zaimka osobowego „ty” i form czasownikowych w drugiej osobie liczby pojedynczej umożliwia takie porozumienie się z adresatem; sprzyja to komunikatywności wypowiedzi. Pierwiastek nowatorstwa w poezji XVI-wiecznej tkwił w koncepcji poety lirycznego. Celem każdego poety mogło być pouczanie (docere) odbiorcy, sprawianie mu przyjemności (delectare), czy też wzruszanie (movere). Stanisław Hozjusz w swoich epigramatach kontynuował jedną z odmian stylowych, która wykształciła się w retoryce starożytnej. Zgodnie z zasadami obowiązującego *decorum*, do określonych okoliczności posłużył się stylem średnim, w miarę ozdobnym, za pomocą którego satysfakcjonował w odbiorze czytelnika. Właśnie na pierwszym miejscu Stanisław Hozjusz stawiał postulat retoryczny *delectare*, a potem *docere*. Rodzajowi lirycznemu przyporządkowano pewną liczbę gatunków poetyckich: ody, hymny, dytiramby, epody, peany, a także treny, epigramaty, elegie, epitafia i elogia. Teresa Michałowska podkreśla, że „Ta obfitość możliwości sprawia, że pojęcie epigramatu spełnia w istocie rolę kategorii nadrzędnej wobec wielu gatunków lub odmian. [...] Definicja gatunku, podział na formy *simplex* oraz *compositum*, wreszcie zwięzłość i bystrość jako znamienne właściwości estetyczne epigramatu — poczęły w poetyce XVI — XVII stulecia funkcjonować w postaci toposów teoretycznych”<sup>32</sup>.

Równocześnie na plan pierwszy zaczęto wysuwać epigramat złożony (*compositum*), uznawany za odmianę ważniejszą. Złożony epigramat napisany przez autora miał być dowodem jego geniuszu. Za kategorie estetyczne epigramatu uważano *pointę* i *dowcip*. *Pointa* — *acumen* znajdowała się w ostatniej części utworu, ale złożonego<sup>33</sup>. Epigramat mógł być napisany na coś (*in*), np. na chwałę jakiejś osoby lub rzeczy; o czymś (*de*), np. o jakiejś osobie lub rzeczy w celu jej opisania; wreszcie odnośnie do czegoś (*ad*), a więc tak, aby to, co przedstawione, oznaczało coś innego, większego. To był pierwszy podział epigramatów ze względu na sposób ujęcia przedmiotu, czyli materii. Drugi podział dotyczył nastroju (*motus*) utworu. Epigramat mógł być ironiczny, retoryczny, lakoniczny. W każdej z tych odmian *acumen* stanowił element decydujący. Struktura rodzajowa dopuszczała na równi wypowiedź monologową poety — proste opowiadanie, jak i cytaty wypowiedzi osób przedstawionych lub mieszano obie te formy.

Wiersze Stanisława Hozjusza były związane z jego biografią i głównymi tendencjami humanizmu renesansowego. Podczas pobytu w Krakowie w la-

<sup>32</sup> T. Michałowska: Staropolska teoria genologiczna, Wrocław 1972, s. 133-134

<sup>33</sup> Tamże, s. 134.

tach 1519 — 1529 zapoznał się dobrze z ideałami humanizmu, najpierw poprzez osobiste zainteresowania naukowe oraz liczne kontakty z wybitnymi humanistami. Dzięki temu znał dobrze starożytnych autorów greckich i rzymskich, zwłaszcza pisma Platona, Arystotelesa, Plutarcha, Cyserona. W Krakowie przetłumaczył na łacinę niektóre dialogi Lukiana oraz mowy Demostenesa. Dobrze był obeznany z licznymi przekładami autorów antycznych jak i chrześcijańskich. Dla Hozjusza, mieszczanina krakowskiego niemieckiego pochodzenia, nauka otwierała drogę do awansu społecznego. Zaraz po uzyskaniu dyplomu w Akademii Krakowskiej w roku 1520 trafił Hozjusz na dwór Jana Dantyszka, późniejszego biskupa warmińskiego. Dantyszek jako poeta łaciński związany z nurtem literatury dworskiej wywarł duży wpływ na twórczość poetycką młodego Hozjusza. Pisał gatunki poezji okolicznościowej o charakterze panegirycznym, poruszał tematy świeckie, aktualne, typowe dla poezji renesansowej. Hozjusz pisał utwory w tym samym tonie, posługiwał się tymi samymi gatunkami poetyckimi obowiązującymi w renesansowej poetyce; podobnie jak Dantyszek, w swoich utworach zwracał się bezpośrednio do adresata, podobnie jak on odczuwał optymistycznie losy świata i życia. W ich utworach zostały odrodzone myśli starożytne; szeroko widoczna była recepcja tendencji mitologicznych i biblijnych. Po ukończeniu służby u Dantyszka w roku 1521 został nauczycielem bratanków biskupa krakowskiego Jana Konarskiego. W tym czasie miał czas pogłębić własną wiedzę. Równocześnie w otoczeniu biskupa młodzieniec mógł zetknąć się z problemami „nowinek religijnych” płynących z Niemiec. Zafascynowany Erazmem z Rotterdamu staje się aktywnym członkiem koła krakowskich erazmianistów. O tym, jak bardzo cenił Holendra świadczą jego epigramaty. W Krakowie Hozjusz był związany z Janickim i Krzyckim. Znal dobrze pierwszego erazmianistę polskiego, Filipa Kallimacha, też poetę nowolacińskiego, który kreował w swych elegiach jakby dwie postacie: podmiot liryczny i adresata. Obie postacie — to bohaterowie określonego, fikcyjnego ciągu przeżyć, który stanowił swoisty model stosunków między człowiekiem a człowiekiem. Janicki również miał świadomość roli twórcy-kreatora. Podobna będzie kreacja podmiotu i adresata w utworach będących przedmiotem naszej pracy. Młodziencza poezja Hozjusza w tym okresie, a przypada ona na lata pobytu w Krakowie i okres studiów we Włoszech, stanowi ciekawy przejaw recepcji poglądów Erazma z Rotterdamu, ukazuje go jako człowieka mocno związanego z kręgiem polskich erazmianistów, a równocześnie mocno związanego i zaangażowanego w obronę wartości religijnych i narodowych.

Podobnie, jak wielki Holender, domagał się Hozjusz reform Kościoła i państwa środkami pokojowymi, był przeciwny scholastyce. Epigramem do prognostyku Jana z Płońska *Stanisłai Hoz Cracoviensis ad lectorem decastichon* (in. Qui cupis arioli praesagia visere docti,...) Hozjusz włączył się w nurt polemiki kontrreformacyjnej, aby obronić jedność religijną i narodową Polski. Motyw antyluterski przejawia się w kilku epigramatach. Nieraz zbyt mocno reagował autor na poglądy reformatorów religijnych. Obok uznania dla rezynan reformatorskich w Kościele w wielu epigramatach Hozjusza zaznacza się cześć i uwielbienie dla Erazma z Rotterdamu. Sławi go, traktuje jako oręż przeciw protestantom. Epigramaty Hozjusza zawierają również element patriotyczny. Nie tylko wyraźnie określa się on jako Polak, lecz sławi człowieka, czołowe osobistości ówczesnej Rzeczypospolitej; ukazuje wdzięczność i szacunek dla mecenasów, humanistów i przyjaciół. Mają te utwory charakter świecki.

Wspomniany epigramat wydany w roku 1522 w Krakowie po prognostyku Jana z Płońska *Stanislai Hosz Cracoviensis ad lectorem decatostichon*, jest pierwszym utworem skierowanym do czytelnika prognostyku astronomicznego Mikołaja Prokopiadesa z Szadka. Prawdopodobnie tym czytelnikiem był Piotr Tomicki. Poeta polecając swój prognostyk, zwraca uwagę na korzyści płynące z poznania przyszłości. W epigramacie *Stanislaus Hos lectori* (inc. *Commoda Tytides quam plurima fecit Achivis...*) wydanym w roku 1523, zaznacza się cześć i uwielbienie dla Erazma z Rotterdamu. Autor pod względem intelektualnym stawia go ponad Cyncerona.

Hozjusz po opuszczeniu dworu biskupa krakowskiego Konarskiego znajduje schronienie u Piotra Tomickiego, mecenas humanistów i uczonych. Zostaje jednym z jego sekretarzy. Znalazienie się tutaj, w gronie krakowskich czażmianistów, uznanych humanistów, sprzyjało rozwojowi twórczości poetyckiej Hozjusza. Prawdopodobnie tu powstały wiersze dedykowane siostrzeńcowi Tomickiego, biskupowi Andrzejowi Krzyckiemu. Jego twórczość też wywarła duży wpływ na Hozjusza. Cięte epigramy Krzyckiego zyskały uznanie dworu. Był to człowiek Renesansu. Zjadliwymi epigramami zwalczał nowe poglądy religijne; wiązały go one z nurtem życia religijnego w Europie. Na dworze biskupa Tomickiego Hozjusz był zainteresowany dyskusją i poglądami na temat reformy religijnej. W tym czasie Polsce groziła ekspansja turecka. Filip Kallimach jako zwolennik antytureckiego przymierza napisał w roku 1490 *Mowę do papieża Innocentego VIII o zamierzonej wojnie z Turkami*, „w której Kallimach na audiencji poselskiej u papieża [...] starał się mu wyperswadować krucjatę przeciwko Turkom”<sup>34</sup>. To dziełko polityczne Kallimacha ocalił od zagłady Andrzej Krzycki.

Stanisław Hozjusz prawie w ówierć wieku po śmierci Kallimacha, tj. w roku 1524 uczcił jego pamięć epigramatem *In laudem Philippi Callimachi experientis per celeberrimum, antistitem Praemisiensem Dominum Andream Critium ab interitu vindicati Stanislai Hosii Cracoviani epigrama* (inc. *Qualis ab altiloquo multum celebratus Homero...*). Chwali w nim Kallimacha i Krzyckiego. Obficie korzysta autor z mitów. Na krakowskim dworze Tomickiego Hozjusz był świadkiem rozlicznych dysput na temat pism Marcina Lutra, jego szerczącej się krytyki Kościoła oraz rozruchów społecznych na tle religijnym. Miał wtedy Hozjusz dwadzieścia jeden lat. Wspólnie z Tomickim roztrząsał zagadnienia naukowe i religijno-kościelne. Wtedy również toczyły się między nimi liczne dyskusje na tematy polityczno-społeczne, bowiem Tomicki był w tym czasie podkanclerzym koronnym, zaufanym doradcą króla Zygmunta I. Po wystąpieniu Lutra, w Krakowie zaczynają się rozpowszechniać dysputy teologiczne. Zjawisko to staje się groźne dla porządku publicznego w państwie. O tym wszystkim wiedział Hozjusz, takim stanem niepokoił się. Musiał się do tych spraw ustosunkować. Toteż nie przez przypadek w roku 1525 dopisał epigram *Stanislaus Hosius candido lectori* (inc. *Quod fuerit quiddam praeclarum noscere priscis...*) do prognostyku Walentyna Arnolda, szukając niejako pociechy w układzie gwiazd. Podobnie jak w epigramie do prognostyka Jana z Płońska Hozjusz zachęca czytelnika do czytania prognostyku Arnolda, który pozwoli mu poznać przyszłość. Jak przystało na poetę — humanistę, erudyte korzysta i tym razem z mitologii greckiej. W epigramie wydrukowanym też w tym samym roku *Stanislaus Hosius lectori* (inc. *Quis magis est clemens invicto Rege Polono...*) zwraca się również do

<sup>34</sup> J. Ołkowi cz: *Kallimach doświadczony*, Warszawa 1981, s. 214.

czytelnika, sformułował tu swoje stanowisko w sprawie sekularyzacji Zakonu, mianowania wielkiego mistrza księciem świeckim i polskim senatorem. „Trzeba też podkreślić z naciskiem, że epigramat Hozjusza zawiera wykładnię polityczną sekularyzacji Prus, a nie jego stanowisko dotyczące metod zwalczania herezji”<sup>35</sup>. Mimo, że Stanisław Hozjusz był wtedy bardzo młody, w takiej atmosferze zaczął rozeznawać się w zawilych decyzjach politycznych. Bardzo ostrożnie i subtelnie krytykował dwór królewski. Przypuszcza się, że spod pióra Hozjusza, ale pod pseudonimem Stanisława Cracovianusa, wyszły wiersze skierowane przeciwko Marcinowi Lutrowi. Być może, że chodzi o wiersz zamieszczony w wydaniu dzieła Erazma z Rotterdamu pod tytułem *Hyperaspistes* w roku 1526 w Krakowie i Bazylei. Hozjusz zaopatrzył to dziełko własnym, krótkim wierszem *In Lutheri admiratores Stanislai Hosii octostichon* (inc. I nunc, inque modum galli cantato salacis,...), w którym ubolewa nad zaślepieniem zwolenników Lutra; zarzuca im stawianie nauk swojego mistrza nad nauki Erazma z Rotterdamu — ozdobę świata. Tematykę antyluterską porusza Hozjusz również w epigramie *Stanislai Hosii Cracoviani in Lutheri sectatores epigramma* (inc. Qui male sani adeo iuras in verba Lutheri,...) wydanym też w *Hyperaspistesie* (1526 r.). Używa wiele pochlebnych słów wobec Erazma z Rotterdamu, a krytycznych wobec Marcina Lutra; nazywa go obłąkanym. Autor zachęca stronników Lutra, aby porzucili jego błędne poglądy.

Sledząc dalej działalność poetycką Hozjusza, możemy stwierdzić, że zaczyna w niej przeważać problematyka teologiczna. Dowodem krystalizacji jego zainteresowań są dwa utwory: *Parafraza psalmu 50* i homilia św. Jana Chryzostoma *O królu i mnichu*, wydane w roku 1528. *In psalmum quinquagesimum paraphrasis Stanislai Hosii carmine conscripta* (inc. Magne Deus, qui cuncta vides, qui cuncta gubernas,...) napisał będąc jeszcze jednym z sekretarzy biskupa Tomickiego. Talent poetycki Hozjusza osiągnął tu swój szczyt. Wzorem tego utworu była twórczość Erazma z Rotterdamu. Na kanwie psalmu 50 Hozjusz w poetyckiej formie eksponuje zbawienie człowieka przez Chrystusa. Nawiązuje do prawd wiary. Korzysta z Biblii oraz homilii św. Jana Chryzostoma, dorobku literackiego starożytnych — Horacego i Juwenalisa. Paralelnie splatają się wątki: chrześcijański i starożytny. Wysokie uznanie przyniósł Hozjuszowi utwór *O królu i mnichu*, który jest też dowodem krystalizacji jego poglądów religijnych. To homilia św. Jana Chryzostoma. Hozjusz w przedmowie do niej, którą też tłumaczył z greckiego na język łaciński, podkreślił znaczenie przekładów dla wskazania wartości moralnych tkwiących w dziełach pisarzy greckich oraz wyraził uznanie dla wielkiego autorytetu Erazma. Tak więc elementom religijnym towarzyszy erazmianizm, nurt ciągle obecny w jego twórczości poetyckiej. Te dwa utwory pozwalają nam zakwalifikować Hozjusza do tego kręgu polskich pisarzy renesansowych, którzy zafascynowani twórczością i działalnością edytorską Erazma z Rotterdamu rozwijali patrystykę. Waclaw Odyniec podkreśla że „warto sobie zdać sprawę, że właśnie w Polsce daje się zauważyć pogodzenie tradycji klasycznej z myślą chrześcijańską. Nie spotyka się w utworach polskich humanistów występowania przeciw niej”<sup>36</sup>. O recepcji antyku i Biblii w renesansowej poezji humanistycznej w Polsce pisaliśmy szerzej w rozdziale pierwszym.

<sup>35</sup> M. Borzyszkowski: *Materiały do twórczości poetyckiej...*, s. 309.

<sup>36</sup> W. Odyniec: *Wstęp...*, s. XXIV.

Stanisław Hozjusz, mając dwadzieścia cztery lata, uzyskał publiczną pochwałę właśnie za *Parafrazę psalmu 50*. Fryderyk z Kożuchowa zamieścił w książeczce z tym utworem swój epigramat na cześć poety i nazwał go „ozdobą Polski”. Miał powód tak go nazwać, ponieważ Hozjusz w jednym z epigramatów wydanym w roku 1527: *Stanislaus Hosius Polonus studioso lectori* (inc. *Illustrante Domitio hunc libellum...*) podpisał się *Stanislaus Hosius Polonus*. Oznacza to głębokie spolonizowanie Hozjusza. Morawski podkreśla, że „Miłość Polski — ojczyzny zaszczytnie rozumiał i pełnił zawsze swe obowiązki Polaka — patriotę. Mówiąc o Polsce, często nazywa ją miłą Ojczyzną swoją, wspólną z innymi Polakami”<sup>37</sup>.

Coraz wyraźniej zarysowuje się w duszy młodzieńca powołanie do stanu kapłańskiego, do którego naprowadzają go koleje życia, pobyt na dworze biskupa Tomickiego i zażyłość z Krzyckim. Jest to koniec lat dwudziestych XVI wieku. Problematyka religijna pojawia się również w epigramatach Hozjusza; początkowo była podporządkowana tematyce świeckiej, a później zaczęła występować samodzielnie. Poeta kieruje te utwory do konkretnego adresata, często mecenasa. Są one pisane w tonie panegirycznym. Hozjusz w epigramatach charakteryzował swą postawę wobec przyjaciół i protektorów; chwalił ich, ukazywał ich talent, pocieszał w nieszczęściu, dziękował za opiekę, sławił biskupów, którzy byli zwolennikami jedności religijnej w Polsce. W dwóch epigramatach *Ad Reverendissimum Dominum Episcopum Cracoviensem [Petrum Tomicium] Stanislai Hosii servi deditissimi epigramma* (inc. *Antistes, cuius volitat aethera nomen...* z 1525 roku) oraz *Stanislaus Hosius Polonus studioso lectori* (inc. *Illustrante Domitio hunc libellum...* z 1527) poeta pochlebnie wyraża się o swoim nauczycielu oraz mianicie Leonardzie Coxie. Jemu dedykuje te utwory. Piękne epigramaty dedykował Hozjusz również Andrzejowi Krzyckiemu. Nazywa go „szanownym i najuczeńszym biskupem przemyskim”: *Dignissimo Praesuli Praemisliensi, Domino Andreae Critio, optimorum eruditissimo et eruditissimorum optimo ac Maecenati suo Colendissimo, Stanislaus Hosius, clientulus deditissimus, et se, et praesens commendat prognosticon* (inc. *Antistes celebris, vates doctissime, nostri...* z 1524 roku). Przedstawia jego zasługi oraz wymienia sposób prowadzenia walki z luteranami. Ks. Marian Borzyszkowski podkreśla, że „jest to pierwsze oficjalne nawiązanie przez Hozjusza kontaktu z toczącą się wówczas polemiką religijną”<sup>38</sup>. Jest to zarazem wiersz do prognostyku Jana z Płońska. Inny epigram też napisany w roku 1524, a kierowany do Krzyckiego *In stemma Reverendissimi Praesulis Praemisliensis Domini Andreae Critii, Domini ac Maecenatis sui Colendissimi Stanislai Hosii Cracoviani, clientuli deditissimi, hexastichon praesul loquitur* (inc. *Sanguine quae quondam gelido gaudere solebat...*) jest wierszem do prognostyku Wojciecha Psarskiego z Kościana. W roku 1527 ukazały się dwa epigramaty na cześć Krzyckiego: *Ad Clarissimum Antistitem Praemisliensem [Andream Critium] operis authorem Dominum cumprimis Observandum Stanislai Hosii clientuli deditissimi epigramma* (inc. *Quid tibi non debet communis patria nostra...*) — autor sławi Krzyckiego za wysiłki na rzecz jedności religijnej w Polsce oraz rzuca inwektywy na zwolenników reformacji. Wyraża w nim pogląd, że dobro ojczyzny łączy się z obroną religii katolic-

<sup>37</sup> por. M. Morawski: Hozjusz a Polska. Odbitka z *Gazety Kościelnej*, Lwów 1928, s. 26.

<sup>38</sup> M. Borzyszkowski: Aneks do *Poezji S. Hozjusza*, dz. cyt., s. 109.



kiej. W czterowierszowym epigramie zaczynającym się od słów: *Ad eundem [Andream Critium] tetrastichon [Stanislai Hosii]* (inc. Quid mirum, enarras si Christo dedite Vates...) poeta nazywa Krzyckiego „wieszczem-sługą Chrystusowym”. W tym samym roku w Krakowie ukazały się dwa dwuwiersze: *S[tanislaus] H[osius] C[racovienis]* (inc. Quem tibi mortalem facies haec monstrat Erasmus,...) oraz *S[tanislaus] H[osius] C[racovianus]* (inc. Cuius imago haec est? Erasmi. Cuius Erasmi?...), których adresatem jest Erazm z Rotterdamu. Jego pisma uważa Hozjusz za nieśmiertelne. O życzliwe potraktowanie epigramu: *Ornatissimo viro Domino Joanni a Lasco Praeposito Lanciciensi ac Gnesnensi, Custodi Plocensi, Canonico Cracoviensi, Domino suo cum primis Observando Stanislaus Ho[sius] s[alutem] d[icit] p[lurimum]* (inc. Dum varias terras peragrare, optime Lasce,... z 1527 roku) prosi poeta tym razem innego opiekuna — Jana Łaskiego, prymasa Polski. Ten epigram jest jednym z dłuższych utworów poetyckich Hozjusza. Jan Łaski był pod prężnym wpływem Erazma z Rotterdamu, przejawiał wielką niechęć do reformacji luteranckiej i samego Marcina Lutra. Za to bardzo wysoko cenił go Stanisław Hozjusz. W tym okresie układały się dobrze jego stosunki z Łaskimi. Hozjusz był pod urokiem działalności i osobowości Jana Łaskiego; może i doznawał od niego finansowego wsparcia, a może coraz bardziej krystalizowały się jego poglądy na tematy teologiczne. Wyżej wymieniony incipit rozpoczyna epigram na cześć Jana Łaskiego. Ten utwór liczy sto dwaście wierszy, a więc to epigram *compositum*. Chwali również Erazma z Rotterdamu. Podobną tematykę zawiera wiersz wydany w roku 1528 w Krakowie: *Ad Reverendissimum in Christo Patrem et Dominum, Dominum Joannem de Lasco, Dei gratia Archiepiscopum Gnesnensem et Primum Legatumque natum etc..., Dominum suum Colendissimum Stanislai Hosii Poloni epigramma* (inc. Pontifices, quod erant praefecti legibus olim...) dołączony do statutów synodalnych z lat 1527-1528<sup>39</sup>. Ten epigram jest z kolei poświęcony prymasowi Łaskiemu. Są w nim elementy doktryny o biskupstwie. Hozjusz akcentuje duszpasterski charakter urzędu biskupiego. Widocznie jest w tym epigramacie ukazane kształtowanie się poglądów młodego dworzanina podkanclerzego na urząd biskupi i inne sprawy doktrynalne. Przypomina biskupom, że im powierzono władzę ustawodawczą, że są wzorem życia moralnego, chrześcijańskiego.

Zaobserwować więc można, że atmosfera dworów biskupich, ciągłe dyskusje na temat reformy w Kościele i w państwie, krystalizacja poglądów na urząd biskupi przyczynia się wkrótce do świadomego wyboru innej drogi życiowej. Podobny temat zawiera wiersz *Ad Reverendissimum in Christo Patrem et Dominum, Dominum Joannem ex ducibus Lithuaniae Dei gratia electum et confirmatum Episcopum Vlnensem Dominum in primis Observandum carmen Stanislai Hosii* (inc. Qui certis totum terrarum dirigit orbem...) wydany w roku 1528, skierowany do biskupa wileńskiego Jana z książąt litewskich, naturalnego syna Zygmunta I i Katarzyny Telniczanki. Przypomina, że kapłani mogą dawać wzór życia moralnego. Hozjusz chwali biskupa Jana i zachęca go do życia w świętości. Jak pisze Henryk Barycz wiersz ten „mieści się na skrzyżowaniu... dwóch linii poetyckich Hozjusza. Linia religijna wiąże się z wysoką oceną ustaw kościelnych biskupa Jana. Linia humanistyczna — dworska o posmaku panegirycznym, wyraża w nie-

<sup>39</sup> Tamże, s. 124.

wątpliwej idealizacji postać biskupa, którego rządy wywołały niezadowolenie i skargi zanoszone do Rzymu...<sup>40</sup>

W 1528 roku Hozjusz w wierszu: *Cymba navi respondet* (inc. *Vasta ratis, nisi te multo praestantior essem...*) nawiązuje do toczącej się polemiki między zwolennikami biskupa Piotra Tomickiego, jego mecenasa i prymasa Jana Łaskiego. Rzecz jest oczywista, że opowiada się po stronie Tomickiego; chwali jego cnoty i zasługi. Wiele epigramatów kierowanych do niego jest tego dowodem; na przykład wydane w roku 1524: *Ad[eundem] Reverendissimum Dominum Episcopum Posnaniensem [Petrum Tomicum] Dominum ac Maecenatem suum oppidoque gratiosum Stanislai Hosii Cracoviani clintuli deditissimi epigramma* (inc. *Ut graphice numero depingit teque sub astra...*) czy *Stanislai Hosii Cracoviani epigramma ad lectorem* (inc. *Optime doctorum Maecenas, inclite Praesul,...*) świadczą jak wysoko ceni zasługi tego mecenasa uczonych.

W latach 1521 — 1528 Hozjusz stał się uznanym poetą, a także nabył dużą wiedzę teologiczną. W roku 1529 traktat *De sacrificio missae* Andrzeja Krzyckiego, ówczesnego biskupa plockiego, skierowany przeciwko protestantom. Ze swej strony Hozjusz napisał czterowierszowy epigram do czytelnika: *Ad lectorem* (inc. *Scire cupis, sacrae quid sit liturgia missae,...*). Mówi, że książka Krzyckiego pozwala bliżej poznać liturgię; Hozjusz czyni aluzję do reformatorów religijnych, którzy właśnie odrzucili tradycyjną liturgię mszalną. Możemy wyciągnąć następujący wniosek, że końcowe utwory lat dwudziestych XVI wieku St. Hozjusza świadczą o krystalizacji jego poglądów na kontrreformację. Lata 1530 — 1534 spędza Hozjusz na studiach we Włoszech. Koszt studiów ponosi Piotr Tomicki. W roku 1534 Hozjusz otrzymuje, po zdaniu egzaminu, tytuł doktora obojga praw. Po przyjeździe do Polski w tym samym roku awansuje na sekretarza biskupa Piotra Tomickiego; wciąż jeszcze zwleka z przyjęciem wyższych święceń duchownych<sup>41</sup>. Lata 1532 — 1536 zaowocowały trzema elegiami poświęconymi protektorowi i członkom jego rodziny.

W roku 1532 w wieku około piętnastu lat w Padwie umarł Piotr Tomicki, najmłodszy z bratanków biskupa Piotra Tomickiego, którym opiekował się St. Hozjusz we Włoszech. Poeta swoje współczucie wobec biskupa wyraził w formie poetyckiej. Napisał elegię: *Petrus Thomiciolus patrum alloquitur* (inc. *Patre qui noenm meruisti dulce parentis,...*), w której w imieniu ducha chłopca pociesza zboląłego Tomickiego. Życzy mu długich lat życia, gdyż siły są mu potrzebne dla służby ojczyźnie. W roku 1534 zmarła siostra Piotra Tomickiego, Magdalena Wrzesieńska. Toteż, aby pocieszyć biskupa, napisał w tym samym roku dość długą elegię, składającą się z pięćdziesięciu wierszy: *Ad Reverendum Petrum Tomitium Episcopum Cracoviensem, Vicecancellarium Regni Poloniae. Consolatio in morte sororis Magdalenae Wrzesienska viduae, per H[osium]* (inc. *Magnanime Antistes, patriae spes altera nostrae,...*). Podobnie jak w poprzedniej, Hozjusz zachęca biskupa, aby nie popadał w żalobę i odrzucił smutek, bo musi jeszcze długo żyć i służyć narodowi i ojczyźnie. W roku 1536, wkrótce po śmierci swojego mecenasa Tomickiego, któremu tak wiele zawdzięczał Hozjusz, napisał jeszcze dłuższą elegię, bo liczącą osiemdziesiąt osiem wierszy: [*Ecgia in obitum*

<sup>40</sup> M. Borzyszkowski: *Materiały do twórczości...*, s. 314.

<sup>41</sup> K. Miaskowski: *Z młodych lat Stanisława Hozjusza. Odbitka z Przeglądu Kościelnego*, rok III, t. IV, Poznań 1904, s. 4, 11 — 13.

*Petri Tomicii, Episcopi Cracoviensis, Regni Poloniae Vicecancellarii per Stanislaum Hosium*] (inc. Ergo te quoque iam rapuerunt impia fata,...). Przed drukiem przesłał ją najpierw do sprawdzenia swemu pierwszemu mecenasowi Janowi Dantyszkwowi. Hozjusz bardzo żałuje, że zmarł biskup Tomicki. Nazywa go chwałą religii, ozdobą Kościoła; określa jego cechy charakteru i wylicza zasługi dla ojczyzny i Kościoła. Na końcu elegii dziękuje mu za opiekę nad studiami we Włoszech. Po śmierci Tomickiego, po okresie wahań Hozjusz wybrał współpracę z Janem Chojeńskim, sekretarzem wielkim koronnym już od roku 1525. To właśnie on zachęcił Hozjusza do napisania epigramatu na cześć arcybiskupa Jana Łaskiego w roku 1527 lub 1528: *Ad Reverendissimum in Christo Patrem et Dominum, Dominum Joannem de Lasco, Dei gratia Archiepiscopum Gnesnensem et Primate Legatumque natum etc...*, *Dominum suum Colendissimum Stanislai Hosii Poloni epigramma* (inc. Pontifices, quod erant praefecti legibus olim...). Jan Chojeński, uczony, humanista i prafat był przyjacielem Piotra Tomickiego, toteż współpraca z młodym poetą układała się dobrze; była kontynuacją linii politycznej zmarłego podkanclerzego. W czasie służby u Chojeńskiego krystalizowały się poglądy Hozjusza na luteranizm. Zwalczanie heretyckich poglądów za pomocą wierszy uznał za sposób niewystarczający. Wkrótce rozpocznie działalność publicystyczną, wydawniczą, polityczną, aby z wielką pasją bronić wiary katolickiej. W roku 1538 Hozjusz objął stanowisko sekretarza królewskiego i zerwał z mową wiążaną, aby całkowicie poświęcić się prozie. Kilka lat potem (w roku 1543) awansował na wielkiego sekretarza, czyli kierownika kancelarii królewskiej.

W ciągu całego życia, jak pisze Miaskowski, „nigdy nie wygasło to dominujące jego uczucie wiary i przywiązania do Kościoła, nigdy się nie rozbiła, jak u tyłu innych, o szkopuł humanizmu i zamilowania do klasyków czystość serca i obyczajów”<sup>42</sup>.

W konkluzji naszej analizy należy wskazać fazy młodzieńczej twórczości Hozjusza i zmiany w tematyce wierszy. Otóż jego pierwsze utwory z lat 1522 — 1524 mają charakter świecki, są krótkie; umieszczane na wstępie jakiejś publikacji miały na celu polecenie książki czy autora oraz ukazanie wartości poznawczych danego dzieła. Epigramaty dla mecenasów były podziękowaniem za opiekę a także pochwałami. Zaznacza się uwielbienie dla Erazma z Rotterdamu. W tej grupie epigramatów zawarte są elementy patriotyczne. Później zaczyna się pojawiać tematyka polityczno-religijna. W utworach wydanych po roku 1526 Hozjusz wykazuje się dobrą znajomością zagadnień teologicznych. Na wysokie uznanie zasługuje poetycka *Parafraza psalmu 50*. Ukazują się także wiersze o tematyce erazmiańskiej i antyluterskiej. Dalsze utwory poetyckie Hozjusza są odzwierciedleniem kształtowania się jego poglądów na urząd biskupi; podaje pewne doktryny o biskupstwie. Po roku 1528 pojawiają się utwory świadczące o krystalizacji zainteresowań religijnych poety, jego poglądu na luteranizm, kontrreformację. Początek lat trzydziestych szesnastego wieku przynosi elegie Hozjusza poświęcone Piotrowi Tomickiemu. Mają one charakter świecki, są dowodem bardzo bliskich i zażyłych stosunków z mecenasem, zawierają pierwiastki autobiograficzne.

Hozjusz wprowadził do poezji zindywidualizowaną postać bohatera, jakby go portretował. Wyraźnie zaznacza się realizm postaci. W jego poezji zawarty jest nowy, renesansowy pogląd na człowieka.

<sup>42</sup> Tamże, s. 11.

### III. ANALIZA NIEKTÓRYCH WALORÓW ARTYSTYCZNYCH TEJ POEZJI

Oceniając walory artystyczne utworów Hozjusza, zwrócimy uwagę na: kreację podmiotu lirycznego, krąg odbiorców; typ adresata; sposób wtapienia elementów biograficznych w materię literacką; reminiscencje mitologiczne i biblijne; charakter i gatunek literacki analizowanego wiersza. Zresztą nie wszystkie określone przez nas cechy estetyczne występują łącznie i dadzą się unaocznnić w każdym analizowanym utworze Stanisława Hozjusza. Jednocześnie nadmieniamy, że wartości artystyczne utworów będziemy wydobywać z polskiego przekładu Anny Kamińskiej. Dla orientacji podajemy numerację utworów w olsztyńskiej edycji i ich łacińskie incipity.

Przez kreację podmiotu lirycznego, indywidualnego lub zbiorowego, rozumiemy wypowiedź tegoż podmiotu, stopień jego jawności w utworze (liryka bezpośrednia: „ja” liryczne i pośrednia: „ty” liryczne), sytuację liryczną oraz konstrukcję wypowiedzi lirycznej: liryka opisowa, zwrotu do adresata (liryka inwokacyjna) i narracyjna.

Mówiąc o kręgu i typie odbiorcy mamy na myśli przedstawiciela pewnej warstwy społecznej oraz wirtualnego odbiorcę wpisanego w utwór; postać indywidualną. Problem wirtualnego odbiorcy nie jest jednoznaczny, a ponieważ jego egzemplifikacją będziemy zajmować się we wszystkich prawie utworach Stanisława Hozjusza, chcemy przedstawić możliwość jego rozumienia. Stawiamy zatem pytanie za M. Głowińskim: w jaki sposób struktura utworu poetyckiego określa rolę adresata? W *Studiach z teorii i historii poezji* wspomniany badacz podkreśla, że: „Struktura ta nie jest bynajmniej czynnikiem biernym i raz na zawsze określonym, który działa zawsze w ten sam sposób. Jest ona aktywnym uczestnikiem tego napięcia, jakie powstaje między nią a tymi, dla których jest przeznaczona”<sup>43</sup>. Rola odbiorcy wyznaczona przez tekst poetycki wynika z użycia zaimków „ty”, „wy” i form czasownikowych. W zaimkach tych materiał literacki każe dostrzegać określoną osobę lub zespół (np. mecenasa, króla, luteran). Wiersz jest do nich kierowany, a więc należy go w pewnym sensie odczytać biograficznie. W zasadzie nie chodzi o utożsamienie owego „ty” z konkretną osobą, tak jak nie chodzi o utożsamienie podmiotu lirycznego z poetą. Można mówić o ustalonych, w takich przypadkach, poetyckich sposobach mówienia. Ostatecznie ważne jest to, że utwór mieści się w pewnych konwencjach literackich. W utworach Hozjusza konwencja panegiryku i okolicznościowo dworski charakter poezji wymagają zwrotu do adresata.

Podmiot liryczny w utworach Hozjusza bardzo często jest jawny w długich dedykacjach tytułów utworów. Autor jest również częścią utworu. Przez takie zwroty zaimków „ty”, „wy” sytuuje się autor jako postać biograficznie określona, wywołana i stworzona przez tekst. Podobna jest sytuacja adresata jako postaci historycznej i jego kreacja w utworze panegirycznym. Ponieważ Stanisław Hozjusz podaje często w tytule, kto jest autorem utworu, możemy użyć określenia *poeta* — autor zamiast *podmiot liryczny*, chociaż zdajemy sobie sprawę, że wypowiedź poetycka, szczególnie wypowiedź liryczna, zawiera w sobie immanentne sugestie autobiograficzne. Biorąc pod uwagę oko-

<sup>43</sup> M. Głowiński: Wirtualny odbiorca w strukturze utworu poetyckiego, [w:] *Studia z teorii i historii poezji* pod red. M. Głowińskiego, Wrocław 1971, s. 11.

liczności formalne oraz sytuację wypowiedzi lirycznej, nie możemy ich odnosić bezpośrednio do postaci fizycznej i historycznej autora. Hozjusz niewątpliwie wiedział dokładnie do kogo mówi i w jakim celu. Działal w pewnej rzeczywistości społecznej. Przywołujące odbiorcę „ty” w jego poezji było umotywowane socjologicznie. Z tego, co mówi i w jaki sposób mówi, możemy wyciągać wnioski dotyczące osobowości pisarza. Wspomnieliśmy w poprzednich częściach, że twórczość Hozjusza powinna być odczytana jako dokument epoki, dokument życia społecznego tamtych czasów. Stąd ważny jest adresat i charakter wypowiedzi. Ale czy taki wiersz pisany jest zawsze z myślą tylko o odbiorcy, do którego bezpośrednio się zwracał? Nie. Pisany jest zawsze z myślą o tym, że go inni też przeczytają. Fakt przypisania dzieła jest wyróżnieniem osoby adresata, zapewnia mu sławę, bo jest utrwalone w literaturze. Adresat został wpisany zresztą w tekst. Utwory Hozjusza były swego rodzaju manifestem określonej postawy autora wobec adresata; było to związane z istnieniem literatury panegirycznej, która ściśle wiązała się ze zjawiskiem mecenatu artystycznego w XVI wieku. Obecność odbiorcy stanowiła sprawę wyboru, a nie konieczności.

Elementy biograficzne Hozjusza odczytamy na podstawie sposobu wypowiedzi lirycznej i sytuacji lirycznej, a przede wszystkim poprzez wirtualnego odbiorcę. Elementy biograficzne możemy traktować jako kontekst wyjaśnienia dzieła, jako materiał, który dzięki pewnym przekształceniom odzwierciedla kulturę epoki Renesansu. Poezja jakby współżyje z wydarzeniami przebiegającymi w określonym i zamkniętym kręgu społecznym. To właśnie dworski, okolicznościowy charakter jego utworów jest zdeterminowany biografią Hozjusza — pobytem na dworach, jego mecenasów, wpływem poglądów wielu liczących się osób. One wyznaczają bieg życia i jego właściwości psychologiczne, a utwory stanowią jego pochodną. We wstępie zaznaczyliśmy, że będziemy posługiwać się metodą socjologiczno-literacką. Zobowiązuje to nas do traktowania utworów Hozjusza jako faktu społecznego, zdeterminowanego czynnikami biograficznymi poety: środowiskiem, momentem historycznym, jego moralnością i światopoglądem, a ujęcie odbiorcy bezpośrednio przywołanego w tekście poetyckim powstaje wówczas, gdy się mówi „językiem biografii”.

Reminiscencje mitologiczne i biblijne będą dotyczyły celu i sposobu ich zastosowania w wypowiedzi monologu lirycznego, panegirycznego i retorycznego stylu wypowiedzi oraz tego, jakie postulaty formułowała retoryka wobec sztuki słowa w związku z wirtualnym odbiorcą.

Ostatnim elementem naszej analizy będzie określenie gatunku literackiego, jego cech charakteru. Ponieważ w analizowanych utworach najczęściej odnajdujemy epigramatów, przypomnijmy cechy tego gatunku. Rodzaj epigramatu będziemy określać na konkretnym przykładzie. Powołujemy się na podane wiadomości w drugiej części. Przyjmujemy spolszczoną terminologię *epigramat*. Teresa Michałowska pisze, że „epigramat jest krótkim utworem poetyckim, określającym w prosty sposób jakąś rzecz, osobę lub zdarzenie albo wprowadzającym coś ze z góry założonego tematu”<sup>44</sup>. W *Słowniku terminów literackich* znajdujemy inną definicję epigramatu<sup>45</sup>. W naszej pracy nawiązujemy do ustaleń Michałowskiej.

<sup>44</sup> T. Michałowska, dz. cyt., s. 133.

<sup>45</sup> M. Głowiński: *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976, s. 103: „Epigramat jest to zwięzły utwór poetycki o charakterze aforystycznym, dowcipnym, zamkniętym wyrazistą i zaskakującą puentą, często o charakterze satyrycznym”.

1. Stanisława Hosza Krakowianina  
Do czytelnika decatostichon  
inc..*Qui cupis arioli praesagia visere docti,*

Już w tytule utworu i w incipicie zauważamy, że jest to utwór skierowany do kogoś — do czytelnika prognostyku astronomicznego Mikołaja Prokopiasa z Szadka. Podkreślony jest odbiorca poprzez użycie czasowników w drugiej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego: „chcesz, zmierzaj, czytaj” i odpowiedni zwrot: „luby młodzieńcze”. Jest to przykład liryki pośredniej, inwokacyjnej lub inaczej zwanej liryki zwrotu do adresata, „w której podmiot liryczny przestaje być jednocześnie podmiotem mówiącym i głównym przedmiotem swej wypowiedzi, a rzeczywistą dominantą kompozycyjną staje się „ty” liryczne”<sup>46</sup>. Adresat liryczny jest indywidualny. „Ja” liryczne w liryce skierowanej do adresata ustępuje w cień, nie ujawnia się bezpośrednio; nacisk jest położony na „ty” liryczne. Wobec takiej konstrukcji stylistycznej wypowiedzi lirycznej druga część utworu — od piątego wersu — zbliża się swym charakterem do pośredniej liryki opisowej. Monolog liryczny ujęty w formę opisu określa adresata zaimkiem „on” (dwa razy). Podmiot wypowiada się poprzez określenie podmiotu wypowiedzi — w tym wypadku osoby Mikołaja z Szadka, który staje się bohaterem wiersza. Określony jest jako nieomylny w orientacji konstelacji gwiazdnych, „tłumaczem niebios, bodaj uczęszszym od Feba”. Szadek wie wszystko i potrafi wyczytać z gwiazd przyszłość człowieka. Porównuje go Hozjusz do Feba — Apollina, tego, który wspierał ludzi w cierpieniu i ratował z niebezpieczeństwa; przypisanie Mikołajowi z Szadka cech nieomyślności jest użyte w celu panegirycznym. Podmiot mówiący nie jest panem sytuacji; on w swojej wypowiedzi, wyraźnie ukierunkowanej, podnosi znaczenie adresata i dlatego schodzi na plan dalszy w tekście. „Ty” liryczne to jakby partner biorący udział w przedmiotowej sprawie, interlokutor umożliwiający porozumienie nadawcy i odbiorcy. Podmiot stanowi tu swego rodzaju informację tematyczną. Pierwsze cztery wersy to apostrofa do czytelnika, dalsze to kreacja bohatera lirycznego. Szczególny zwrot do adresata w formie apostrofy, która służy nawiązaniu bezpośredniego kontaktu z nim, jest nacechowana emocjonalnie — spełnia również funkcję kompozycyjną; stanowi ramę delimitacyjną. Stąd jakby dwie części utworu, które są jednak podporządkowane jako całość wypowiedzi podmiotu lirycznego. Kształt językowy liryki inwokacyjnej ma związek z retoryką. Tu również apostrofa jest figurą retoryczną, która znamionuje styl uroczystej mowy. Wyraźnie odczuwamy pewien ton oratorski, cząstkę poetyckiego przemówienia:

„Jeśli chcesz poznać wróżby wieszczka uczonego,  
A przyszłych zdarzeń ciekawość cię pali,  
Luby młodzieńcze, tędy prędką stopą zmierzaj  
W ślad wieszczka, pisma jego czytaj często”.

(w. 1 — 4)

Postać Mikołaja z Szadka jest kreowana za pomocą metafor i użycia nazw mitologicznych bogów:

<sup>46</sup> E. Miodońska-Brookes: *Zarys poetyki*, Warszawa 1980, s. 187.

<sup>47</sup> W ten sposób cytujemy fragmenty wierszy Hozjusza z wydania olsztyńskiego.

„Tłumacz niebios, uczeńszy bodaj i od Feba,

[...]  
Co Aristajos odkrył, co niosący niebo Atlas  
Wie wszystko Szadek, o przyszłości uczy”.

(w. 7 i 9 — 10)

To jakby poetycka charakterystyka bezpośrednia bohatera lirycznego. Czyny Mikołaja Prokopiadesa są porównane do czynów Feba, który w tym wierszu pełnił funkcję symbolu Zbawcy. Umiejętności bohatera wiersza są tak rozległe, że potrafi odczytać z gwiazd tajemniczą siłę Aristajosa i być tak silny jak tytan Atlas, trzymający na barkach firmament niebieski. Piękne przymioty są przypisane autorowi prognostyku.

Taka konstrukcja wypowiedzi lirycznej pełni funkcję estetyczną w poezji i łączy się z postulatem *delectare* wobec wirtualnego odbiorcy. Spoza tekstu wiersza, z opracowań ks. M. Borzyszkowskiego wiemy, że Mikołaj Prokopiades z Szadka wykładał w Akademii Krakowskiej astrologię oraz przez wiele lat wydawał popularne przepowiednie astrologiczne<sup>47</sup>.

Ten krótki utwór jest więc zachęceniem czytelnika do czytania prognostyku Mikołaja Prokopiadesa. Prawdopodobnie odbiorcą — czytelnikiem owego prognostyku był Piotr Tomicki, który chętnie przyjmował dedykowane prognostyki, bowiem interesował się astrologią i był jako humanista pod wpływem neoplatonizmu. Stanisław Hozjusz do tego czytelnika prognostyku napisał powyższy epigramat. A więc pojawia się postać — adresat wirtualny, biograficznie określony, który nabiera cech konkretyzacji, bowiem Piotr Tomicki był mecenasem St. Hozjusza, a ten utwór wskazuje na powiązania piszącego z biskupem. Druga postać, która nabiera cech konkretyzacji i jest związana z osobą poety i Akademią Krakowską, to właśnie autor świetnego prognostyku — Prokopiades.

Epigramat Stanisława Hozjusza do czytelnika to *decatostichon*. Cechuje go zwięzłość. Jest to prosta odmiana epigramatu — simplex. Został on napisany na coś (in.) — chwałę prognostyku Mikołaja Prokopiadesa z Szadka. Dowiadujemy się o tym z ostatniego wersu utworu. Należy do liryki pośredniej; odznacza się stylem średnim, realizuje retoryczny postulat *delectare*. Strukturą wypowiedzi jest monolog liryczny oraz sposób bezpośredniej prezentacji adresata. Ten epigramat o charakterze świeckim miał na celu polecenie czytelnikowi — Piotrowi Tomickiemu — prognostyku Mikołaja z Szadka i płynące z tego korzyści. Wiersz mieści się w XVI-wiecznej konwencji panegiryczno-okolicznościowej.

## 2. Stanisław Hos Do Czytelnika

inc. *Commoda Tytides quam plurima fecit Achivis,*

Powyższy wiersz reprezentuje monolog narracyjny zorientowany opisowo, w którym podmiot mówiący na pierwszy plan wysuwa rzeczywistość przedstawioną; sam poprzestaje na roli obserwatora. Wiersz ten należy do liryki pośredniej w odmianie opisowej. Wprowadzie ujawnia się „ja” liryczne: „namawiam, radzę”, ale pozostaje trochę w cieniu. Na plan pierwszy wysuwa się

<sup>47</sup> M. Borzyszkowski: *Aneks...*, s. 105.

narracja, w której podmiot liryczny opowiada o czymś, co się zdarzyło. Istotnym składnikiem świata przedstawionego jest czas przeszły obok teraźniejszego. Charakterystyczny jest przykład użycia anafory — „zdatne”. W utworze występują postacie antyczne (Tytides, Scipio, Pluton), które w pełni odnoszą się do bohatera lirycznego (jest nim Erazm z Rotterdamu) i pełnią funkcję symbolicznego opisu. Autor za pomocą hiperboli skorzystał w monologu narracyjnym z motywów mitologicznych, aby sławić Rotterdam i Erazma. Chce, aby wszyscy czytelnicy wiedzieli o tym sławnym uczonym. Celowo wymienia te postacie i przypomina zdawkowo ich czyny, aby poetycko przedstawić talent Erazma z Rotterdamu. Poeta wyżej ceni jego talent i pisma od Cyncerona; a wiemy przecież czym był kult Cyncerona w Renesansie<sup>48</sup>. Prezentacja bohaterów starożytnych, a zwłaszcza ich działań, spełnia w tym wierszu rolę kreacji fikcji:

„Zdatne to, co Tytides Grekom nagotował,  
Zdatne, co Scipio ostawił Rzymianom,  
Zdatne, i to co uczeń Plutona dał Grajom,  
Zdatne, co Tullius Italom przekazał”.

(w. 1 — 4)

To właśnie proces kreowania fikcji — imitatio — służyła Hozjuszowi raczej do realizacji postulatu *delectare*. Wszystko dzieje się po to, aby poetycko przedstawić postać Erazma z Rotterdamu i sławić Kraków. Sposób konstruowania opisu wskazuje, że nie ma tu mowy o obserwacyjnym dystansie podmiotu mówiącego. Monolog narracyjny stanowi pewną plastykę opisu, jest tu odwołaniem się do doświadczeń przekonań poety, ale z wyraźnym ukierunkowaniem do odbiorców poprzez użycie odpowiednich form czasownika: „wasza, pragniecie, nieście, czytacie, chcecie, sprawdźcie”. W tym opisie pojawiają się dwa sformułowania, które konkretyzują w pewien sposób sytuację wypowiedzi<sup>49</sup>.

Autor sugeruje możliwość, że podmiot liryczny tkwi w sytuacji opisanej, jest jednym z jej uczestników. Świadczy o tym konkret sytuacji zarysowanej we fragmencie narracji opisowej:

„Tutaj, tutaj, namawiam, szybkim bieście krokiem,  
Tutaj, radzę, skwapliwej nieście stopę!  
[...]  
Stąd wszystko, co kto pragnie z rogu Amaltei  
Weźmie, nie nudno czytać wciąż od nowa”.

(w. 13 - 14 i 17 — 18)

Symbolem obfitości wiedzy, ośrodkiem grona erazmianistów polskich jest Akademia Krakowska. Tutaj podczas studiów Stanisław Hozjusz był aktywnym członkiem polskiego koła erazmianistów. Autor w tym wierszu uważa, że trudno jest przewyższać Erazma w uzdolnieniach intelektualnych. Pojawia się więc następną cechą wiersza: kult wielkiego Holendra:

<sup>48</sup> Szerzej na ten temat pisaliśmy w pierwszej części naszej pracy.

<sup>49</sup> Zwrot podmiotu mówiącego do kogoś — „tu” do Cyncerona, absorbuje jego uwagę:

„Ty, wiekiem, Cynceronie przechodzisz Erazma,  
Sztuką wymowy zrównać mu nie zdołasz”. (w. 9 — 10)

i do odbiorcy zbiorowego.



„Rotterdam czym się chlubi, to nie z ciała,  
Lecz z rozumu się bierze, od obojga lepsze.  
Gdzież Auzończycy, gdzież są Pelazgowie?”

(w. 6 — 8)

Podmiot liryczny chciał przez to powiedzieć, że imię dawnych mieszkańców Grecji zostało już dawno zapomniane, a imię Erazma będzie wieczne. O nieśmiertelnej jego sławie wyraża się nie w jednym utworze. Odczytujemy tu więc elementy biograficzne Hozjusza: pobyt w Krakowie, znajomość pism Erazma z Rotterdamu. Na uwagę zasługuje obok użycia anafor zastosowanie paralelizmu tematycznego: Rotterdam — Kraków: „Rotterdam z rozumu się bierze; Kraków — stąd wszystko, co kto pragnie [...], weźmie”. Takie docenianie nauki polskiej i emanacji Krakowa pod względem rozwoju kultury w Polsce przez Hozjusza jest dowodem jego patriotyczno-obywatelskiej postawy. Wobec tego zaliczamy ten wiersz do takiej odmiany rodzajowej liryki. Ma charakter świecki. To epigramat o odmianie *simplex*. Odznacza się lapidarnością formy. Liczy dwadzieścia wersów. Został napisany w tonie panegirycznym. Odznacza się stylem średnim, realizuje postulat *delectare*, wobec odbiorcy.

3. Pochwała Filipa Kallimacha  
męża doświadczonego  
ocalonego od śmierci  
przez sławnego biskupa przemyskiego  
pana Andrzeja Krzyckiego

inc. Qualis ab alto loquo multum celebratus Homero

Utwór ten został napisany, jak sugeruje długi tytuł, na cześć Filipa Kallimacha i Andrzeja Krzyckiego, ówczesnego biskupa przemyskiego. Wobec tego mamy dwóch historycznych bohaterów utworu. Podmiot liryczny indywidualny w sposób narracyjno-opisowy konstruuje stylistycznie wypowiedź liryczną. Jest to liryka pośrednia. Poprzez przedstawiony narracyjnie świat jako pewna sytuacja, a nawet zdarzenia podmiot mówiący przyjmuje pozycję obserwatora i sprawozdawcy. Poprzez świat przedstawiony odczytujemy obecność podmiotu lirycznego („mówię”), ale jest on ukryty w opisie rzeczywistości poetyckiej. Samodzielną rolę odgrywają bohaterowie liryczni: Kallimach i Krzycki. Podmiot liryczny, jak to się dzieje w liryce opisowej, mówiąc o tych dwóch postaciach określa ich zaimkiem „on”, „jego”:

„Wiele on ludzkich poznał obyczajów, przejrzał  
wroga podstępny i chytne fortele,

[...]

Z dzielności swojej słusznie Męskim zwany,  
Bo umysł jego czujny, rozum bystry.”

(w. 7 — 8 i 17 — 18)

W monologu narracyjnym w pierwszej części wiersza (do wersu dwunastego) przedstawiony jest portret pierwszej postaci tytułowej. Autor w celu poetyckiej kreacji korzysta z wątków mitologii greckiej i rzymskiej. Porównuje Kallimacha do Odyseusza, syna Syzyfa, który był symbolem męstwa i odwagi oraz do Eneasza z pieśni Wergiliusza, który miał być założycie-

lem Rzymu i symbolem bohaterstwa. Wspomina cudotwórcę Apolloniosa z Tyany. Sięga do „arystokracji bogów”, aby uwielbić bohatera wiersza za to, że był zwolennikiem antytureckiego przymierza. Odczuwamy tu panegiryczny ton wobec Kallimacha, który był Włochem cenionym i popularnym wówczas w Polsce. Struktura postaci mitologicznych miała wywołać szczególne wzruszenie u odbiorców, a bohaterów wiersza idealnie kreować. Były one odzwierciedleniem cech postaci mitologicznych lub miały być wzorem moralnego postępowania. Skądinąd wiemy, że w roku 1490 Kallimach napisał *Mowę* do papieża Innocentego VIII, w której mówi o konieczności podjęcia wojny przeciw Turkom. Przygotował ją na kongres antyturecki w Rzymie, gdzie miał ją wygłosić przed papieżem. Sławił w niej potęgę Polski, która była zdolna przeciwstawić się Turkom<sup>50</sup>. Wydaniem w druku tej mowy i ocaleniem od zapomnienia zajął się Andrzej Krzycki (wspomniany za to został w utworze Stanisława Hozjusza). Nazywa go Hozjusz „chlubą Sarmackiej krainy”. Sławi go za dzielność, umysł i erudycję porównując do greckich wieszczów, muz i nimf leśnych:

„Krzycki, febową pieśnią równy greckim wieszczom,  
Tespjijskich Muz i Dryad ulubieniec”.

(w. 21 — 22)

W drugiej części utworu (od wersu trzynastego) monolog liryczny opisuje i tym razem inną postać: Andrzeja Krzyckiego; stosuje porównanie i epitety metaforyczne, korzysta z mitologii. Biskup porównany jest do wieszca, a jego zdolności poetyckie są równe Apollinowi. W sposób panegiryczny autor kreśli portrety postaci tytułowych. Odczuwamy wyraźnie cechy uroczystej przemowy, która wskazuje postacię wzorcową, których czyny mają być godne naśladowania. W takiej formie opisu widoczny jest emocjonalny i intelektualny stosunek podmiotu mówiącego do kreacji postaci i świata przedstawionego. Kallimach i Krzycki zostali wpisani w dzieło, ponieważ jako autentyczne postaci mają związek z ówczesną epoką. Odnajdujemy w utworze również elementy biograficzne autora. Hozjusz i inni humaniści polscy i węgierscy byli zwolennikami antytureckiego przymierza. Odwołanie się do postaci mitologicznych było zabiegiem artystycznym i ideowym.

W ostatnich czterech wersach podmiot liryczny zwraca się do czytelników, konkretnie do uczącej się młodzieży:

„Wdzięczność mu winnaś, ucząca się młodzieży,  
Że swym imieniem dał blask tej książeczce.  
Czytaj ją, wertuj ją gorliwie dniem i nocą,  
Niemały stąd pożytek dobyć można”.

(w. 25 — 28)

Silnie zaznacza się odbiorca: „czytaj, wertuj, winnaś” — „ty” liryczne. Taki zwrot do adresata można odczytać jako apel, agitację do czytania wartościowych utworów cenionych poetów.

Ze względu na typ przeżyć lirycznych ten świecki utwór zaliczamy do liryki patriotyczno-obywatelskiej. Omawiana *Pochwała* odznacza się związłością formy, liczy dwadzieścia osiem wersów. To epigramat *simplex* w stylu

<sup>50</sup> M. Borzyszkowski: *Aneks...*, s. 107.

*delectare* ujęty w formę opowiadania z elementami opisu. Ma charakter panegiryczny, o czym świadczy m.in. kunsztowny tytuł. To utwór okolicznościowy. Wyrósł w atmosferze dworskiej i został napisany na chwałę wybitnego humanisty włoskiego mieszkającego w Polsce oraz na pochwałę Andrzeja Krzyckiego — przyjaciela poety. Stanisław Hozjusz orientował się w ich zasługach i ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej. Tak więc w tym epigramacie są zawarte dość wyraźnie elementy biograficzne autora. Drugą ważną cechą tego epigramatu jest portretowanie indywidualnych postaci.

4. Do [tegoż] najczcigodniejszego  
 pana i biskupa poznańskiego [Piotra Tomickiego]  
 pana swojego i mecenasa, wielce miłego —  
 Stanisława Hozjusza z Krakowa,  
 sługi najoddańszego  
 epigram

Inc. Ut graphice numero depingit teque sub astra

Długi, ozdobny tytuł i charakterystyczny przyimek „do” ujawnia, że podmiot skierowuje swą wypowiedź do adresata: Piotra Tomickiego. Wprawdzie ujawnia się „ja” liryczne: „powiadam, ja (dwa razy), przeczę, myślę sobie, nam, moje, naszej”, ale na plan pierwszy wyeksponowany jest odbiorca, któremu to dzieło zostało przypisane. On jest integralną częścią utworu i osią konstrukcji wypowiedzi monologu lirycznego. Są użyte charakterystyczne zaimki i formy czasowników: „cię, twojej, twe, ty, twych, stajesz, mógłbyś, jesteś” oraz przedstawione jest jawne nazwisko biskupa. Takie środki językowo-stylistyczne ściśle odpowiadają pewnej określonej sytuacji, którą można nazwać sytuacją przemówienia. Wypowiedź monologową w tym wierszu nazywamy monologiem — przemówieniem. We wstępnej partii utworu (do szóstego wersu) podmiot powiadamia adresata o swoim pragnieniu, aby Andrzej Krzycki sławił go swoją poezją. Przedstawia go za pomocą opisu, przedstawienia. Posługuje się również zaimkiem „on”, charakterystycznym dla liryki pośredniej, opisowej; nazywa ów przedmiot wypowiedzi narracyjnej „drugą nadzieją Królestwa”, który nie dopuści do zapomnienia imienia Tomickiego. Porównuje Krzyckiego do „konającego labędzia Apollina”, który „śpiewa melodię jak ambrozja miłą”. Przez użycie tak pięknych porównań do świata bogów autor chciał określić wartość poezji tego poety humanistycznego. Naczelnym motywem tematycznym utworu Stanisława Hozjusza jest motyw „dobrej sławy”. Jest on elementem łączącym zawartość utworu. Dba o to sam autor w formie bezpośredniego monologu:

„Niechaj wierszem ozdobnym chwali cię pod niebo  
 Krzycki, szczerą połowa twojej duszy,  
 Krzycki, powiadam, druga nadzieja Królestwa”.

(w. 1 — 3)

Wypowiedź monologowa jest nastawiona nie tylko na zakomunikowanie poglądu podmiotu lirycznego — na przekonanie o konieczności troszczenia się o dobrą sławę, ale także w jego ramach mieści się odbiorca wypowiedzi. Zwroty te mają ułatwić nawiązanie kontaktu z odbiorcą, który jest ośrodkiem pewnej sytuacji, bowiem wokół niej rozwija się cały wiersz:

„Ty, Mecenasie uczonych, sławny Biskupie,  
 Biskupie, chwało Sarmackiej krainy,  
 [...]
 Twarde kamienie mógłbyś krajać ciętą mową,  
 A imię twoje — Piotr Tomicki — znane.  
 Ty, co jesteś podporą jedyną sztuk pięknych,”  
 (w. 17 — 18 i 23 — 25)

Podmiot liryczny nie ogranicza się tylko do przedstawienia swych subiektywnych przeświadczeń dotyczących centralnej w tym wierszu, określonej przez temat, sprawy znaczenia dobrego imienia w życiu ludzkim. Chodzi o pochwałę i wizerunek biskupa. Określone są jego zalety: wykształcenie, sława, mecenat, umiejętność wzruszania innych swą piękną mową. Zadaniem podmiotu jest także przekonanie o słuszności zajmowanego w tej sprawie stanowiska, a nawet pouczenie o sposobach zasłużenia sobie na dobrą sławę. W ten sposób utwór zyskuje odmienny charakter niż liryka wyrażająca tylko subiektywne odczucia podmiotu. Wyraźne są elementy patriotyczno-obywatelskie i panegiryczny ukłon w stronę adresata wirtualnego. Użycie porównań adresata do postaci mitologicznych pełni funkcję emocjonalnej argumentacji wypowiedzi podmiotu:

„Wyższy, a w pobożności równy Numie,  
 W dojrzałej surowości stajesz przy Katonie,  
 A z ust twych ścieka dowcip, wdzięk Attycki!”

Tomickiemu, wzorowi biskupa, są przypisane cnoty postaci antycznych. Są to środki retoryczne. I tak Numa jest symbolem pobożności, prostoty, a Katon był stawiany za przykład ofiarności i patriotyzmu. Postać Tomickiego została ukazana za pomocą peryfraz: „chwało Sarmackiej krainy”, „w pobożności równy Numie”, „w surowości stajesz przy Katonie”, odznacza się łatwą i harmonijną wymową, czyli posiada „wdzięk Attycki”. Zauważamy tu dążność do hiperbolizacji w określeniu cech Piotra Tomickiego. Podmiot liryczny mówi też o niejakiem Cordusie<sup>51</sup>. Ten nieznanemu poetą oczernia wierszami dzielnych Polaków, być może i Tomickiego. Podmiot liryczny temu się przeciwstawia. Na zasadzie kontrastu tematycznego, mającego wzmocnić efekt wypowiedzi, oparta jest bezpośrednia charakterystyka adresata. Kontrast był potrzebny w celu zestawienia zasług odbiorcy wirtualnego z domniemanym poetą Cordusem:

„Żalonym jakby smutkiem naznaczony  
 Ten z przywołania bogów obszczeka nas gładko,  
 Ów wiersze płodzi nudniejsze niż Babys”.

(w. 10 — 12)

Zasadniczą dominantę utworu stanowi wypowiedzenie pod adresem odbiorcy utworu zespołu pochwał, zebranie dużej ilości „komplementów”, które mają zdumieć i olśnić swym efektem, kunsztem poetyckim. W tym celu poeta sięga do postaci mitologicznych osiągając cel *delectare*. Wiersz Hoz-

<sup>51</sup> Tamże, s. 108.

jusza w pełni realizuje typowy dla epoki Renesansu wzorzec liryczny, czyli ukształtowany sposób przekazywania wzruszeń i odczuć podmiotu w celu wywołania przyjemnego uczucia u odbiorcy. Taki obowiązywał zwyczaj przy pisaniu utworów o charakterze panegirycznym. Topika wstępu wskazuje, że utwór został napisany na chwałę kogoś. Wobec tego jest to epigramat o charakterze pochwalnym, ale złożony — *compositum*. W tytule mamy zwrot do adresata. *Imitatio* wzorów antycznych pod względem kreacji bohatera lirycznego, konwencji literackiej i stylu jest dość wyraźna w tym utworze Hozjusza. Elementy z biografii autora są wyeksponowane. Zakończenie utworu stanowi właśnie prośba Hozjusza do swojego mecenasa, aby przyjął wiersz jemu dedykowany.

5. Wielce szanownemu biskupowi przemyskiemu,  
panu Andrzejowi Krzyckiemu,  
najuczeńszemu pośród dobrych  
i najlepszemu pośród uczonych,  
a mecenasowi swojemu najczcigodniejszemu  
— Stanisław Hozjusz  
sługa oddany poleca siebie  
i niniejszy prognostyk

inc. Antistes celebris, vates doctissime, nostri

Wypowiedź podmiotu lirycznego jest w tym wierszu znowu zwrócona do konkretnego adresata: Andrzeja Krzyckiego. Wskazuje na to już długi tytuł i incipit. Ma więc ta wypowiedź strukturę monologu — przemówienia; przemówienia bardzo uroczystego o charakterze oratorskim. W charakterystycznym tytule jawny jest autor — nadawca utworu, który określa siebie i odbiorca. Autor i odbiorca jako postacie biograficzne zostały określone, wpisane w tytuł i cały utwór. Celem konstrukcji tej wypowiedzi jest nawiązanie ścisłego kontaktu między autorem a wirtualnym odbiorcą. Ale nie tylko o sam kontakt chodzi.

„Sławny Biskupie, wieszczu najuczeńszy, sławo,  
Ozdobo, szczyście, chwało naszej ziemi”.

(w. 1 — 2)

Tą apostrofą rozpoczyna się wypowiedź monologu lirycznego. Adresat został zreżymnie wpisany w tekst. Fakt przypisania dzieła jest wyróżnieniem osoby Andrzeja Krzyckiego — mecenasa Stanisława Hozjusza. Zapewnia mu to sławę, bo jest utrwalone w literaturze. Z tego doskonale zdaje sobie sprawę, że utrwała w literaturze swego rodzaju manifest swojej określonej postawy wobec adresata, ale także i sam się wpisuje w literaturę:

„Mnie też (choć bez zasługi) każ wpisać w rejestry,  
W których imiona liczysz swych czcicieli”.

(w. 14 — 15)

W szerszym rozumieniu powiemy, że utrwała się w literaturze obraz autora — Hozjusza w świadomości adresata, ale i czytelnika. Na uwagę zasługuje długi tytuł, który pełni funkcję dedykacji. Już w tytule ukazane są cechy mecenasa i autora utworu. Dedykacja wskazuje postać wzorcową, godną

naśladowania; w tym celu autor posługuje się wymownymi, uwznioślającymi epitetami: „wielce szanowny”, „najuczeńszy”, „najlepszy”, „najczciodszy”, a w stosunku do siebie tylko „sługa oddany”. Tylko tę samą dedykację mogliśmy już potraktować jako swojego rodzaju napis panegiryczny sławiący osobę mecenasa Stanisława Hozjusza. Cały utwór, jak zaznaczyliśmy na wstępie analizy, jest uroczystym przemówieniem do adresata i dlatego na pierwszym planie wyeksponowany jest partner wypowiedzi — „ty” liryczne: „sławny Biskupie”, „wieszczu najuczeńszy”, „dobry Mecenasie”, „żeś przywiózł, ruszyłeś, złożysz, przyjmuj, liczysz, twoją”. Podmiot mówiący też sygnalizuje o sobie: „naszej, wiemy, zdołamy, mnie”. To znowu portretowanie postaci zindywidualizowanej za pomocą zwrotu do adresata. To poetycka bezpośrednia charakterystyka postaci adresowej. Utwór ten należy do liryki inwokacyjnej. Nacisk wypowiedzi został położony na „ty” liryczne, które jest panem sytuacji. Cały utwór jest oratorską pochwałą odbiorcy, a cztery ostatnie wersy, to skromna prośba podmiotu o pamięć odbiorcy tego utworu.

W tym wierszu został sportretowany adresat, konkretna osoba jako pewien wzorzec właściwego postępowania moralnego, chrześcijańskiego. Już na przykładzie tego wiersza możemy mówić o poglądach Hozjusza na urząd biskupa i jego obowiązki jako katolika. Chcemy podkreślić, że i w tym utworze portret postaci jest przedstawiony w sposób panegiryczny. Łatwo dostrzec wzorzec osoby prezentowanej postaci:

„Wiemy, żeś pierwszy przywiózł łacińskie Kameny,  
Z siedzib Auzońskie ruszyłeś boginie.  
Za twoją wodzą oto jest wygnana z kraju  
Bezmowna dzikość, i świta nadzieja”,

(w. 3 — 6)

Chodzi nam mianowicie o zwrócenie uwagi na swojego rodzaju nowatorstwo w młodzieńczej poezji Hozjusza. Wyraźnie zaznacza się tu indywidualizacja postaci. Dzieje się to nie tylko na skutek bezpośrednich zwrotów naocznie wskazujących opisywaną postać, ale także na komunikatywność wypowiedzi skierowanej do konkretnego adresata. Na tej płaszczyźnie przebiega kontakt między twórcą a odbiorcą. W emocjonalnych epitetach sławi biskupa Andrzeja Krzyckiego. Chcemy powiedzieć, że to przykład prezentacji osoby konkretnej, uznanej za bohatera godnego naśladowania. To jakby krótka biografia pochwalna osoby, która ma propagować określone wzorce osobowe. Tym wzorcem osobowym ma być patriota, uczony i dobry biskup. Bohater liryczny jako postać historyczna (Krzycki) posiada pewne cechy wzorowego biskupa: wiedzę, dobroć, troskę o młodych. Autor tym razem nie korzysta obficie z mitologii. Po raz pierwszy w swoim utworze Hozjusz oficjalnie nawiązuje do toczącej się polemiki religijnej. Przedstawiając zasługi swojego mecenasa wymienia prowadzenie sposobu jego walki z luteranami. Ukazuje swój stosunek do luteranizmu, używając metonimii:

„Że wkrótce na ołtarzu złożysz Luterzańskie  
Tablice z miedzi, jako Bóg nakazał,  
Początek jego chwały przywrócić zdołamy  
Która oby się nigdy nie skończyła”.

(w. 7 — 10)

Mimo że poezje Hozjusza z lat 1522 — 1524 mają charakter świecki, w tym utworze pojawiają się pewne symptomy tematyki polityczno-religijnej. Skoro cały utwór został napisany w tonacji panegirycznej, na chwałę adresata, zaliczyć go trzeba do epigramatu *simplex*. Liczy piętnaście wersów. Spełnia cel *delectare*, napisany zgodnie z konwencją epigramatu doby Renesansu. Nie ma nic wspólnego z prognostykiem, chociaż sam tak w tytule określił autor. Jego treść nie dotyczy przewidywania komuś przyszłości, jedynie losu wiary danej od Boga i cnót biskupa Andrzeja Krzyckiego.

6. Na stemmę  
najprzewielebniejszego biskupa przemyskiego  
pana Andrzeja Krzyckiego  
pana i mecenasa mego czcigodnego,  
Stanisława Hozjusza z Krakowa,  
jego najoddańszego sługi  
hexastichon mówi biskup

inc. Sanguine quae quondam gelido gaudere solebat,

W utworze tym autor chwali Andrzeja Krzyckiego, swojego mecenasa, ówczesnego biskupa przemyskiego. Mówi o tym długi tytuł. Bez tytułu, w którym ujawniony jest adresat i nadawca wypowiedzi — autor, trudno z treści utworu byłoby odczytać, komu ta wypowiedź jednak jest dedykowana. Autor sam się określił w tytule wiersza imieniem, nazwiskiem i miejscem, z którym jest w danej sytuacji związany. To utwór z okresu pobytu Hozjusza w Krakowie, gdzie ukończył studia w Akademii Krakowskiej i był pod wpływem polskich poetów humanistycznych, między innymi Andrzeja Krzyckiego oraz był związany z kręgiem erasmianistów polskich. Spoza tekstu wiersza wiemy, że od roku 1516 w Akademii Krakowskiej studiował Wojciech Psarski z Kościana. Był on autorem prognostyku, do którego Hozjusz napisał epigramat, inc. „Sanguine quae quondam gelido gaudere solebat,...” Swoim utworem Hozjusz propaguje Psarskiego, ale epitetami melioratywnymi określa w tytule swojego mecenasa Andrzeja Krzyckiego. Autor i odbiorca zostali wpisani w tytuł, jakby w dedykację. Dedykację poeci rzymscy zwykli nazywać „poświęceniem”. Tym „poświęceniem” jest epigramat do prognostyku innego autora. Ten lapidarny utwór Hozjusza odczytujemy jako swoisty wstęp do prognostyku Psarskiego. Topika wstępu służy — tu w formie epigramatu — do uzasadnienia, polecenia, że inny tekst został napisany:

„To zajęciem przyjemnym zdobi nasze dusze,  
Przez co ręka szlachetna tę nam stemmę dała”.

(w. 5 — 6)

W epigramacie nie ma zwrotu do „ty” lirycznego. Jest ujawniony podmiot liryczny poprzez zaimki: „nasze, nam”, którego myśli organizują sytuację liryczną. Treścią wypowiedzi jest odwołanie do świata mitologicznego, który towarzyszy „ja” lirycznemu w dominacji czasu teraźniejszego. Świat przedstawiony w tym utworze nosi wyraźne piętno kreacji artystycznej, jest niewspółmierny z rzeczywistością obiektywną, możliwy do zrozumienia i przyjęcia jako wytwór wyobraźni, wymagający odniesienia do podmiotu. Odwołanie do podmiotu dokonuje się przez nawiązanie do konwencji mitologicznych:

„Ta co niegdyś krwią zimną radować się zwykła,  
Pallas pogodną nauką jaśnieje.

[...]

Im waleczna Minerwa tę to stemmę dała”.

(w. 1 — 2 i 4)

Utwór ten zaliczamy do liryki bezpośredniej, w której podmiot jest zbiorowy; wyraża przekonanie o jakiejś zbiorowości, w której poruszony jest temat prognozy Wojciecha Psarskiego. Struktura postaci mitologicznej Pallas — Ateny — Minerwy, która była symbolem wiedzy, nauki i mądrości, miała wywołać przyjemny nastrój, lekkie wzruszenie u odbiorcy i u czytelnika. Naśladowanie, czyli *imitatio*, utworów antycznych obejmuje tu w tym lapidarnym epigramacie *simplex* fikcję poetycką. Koncepcja podmiotu działania poetyckiego podporządkowana jest kreowaniu nowej rzeczywistości poetyckiej w celu sprawienia przyjemności — *delectare*. Epigramat ten liczy sześć wersów. Ma charakter świecki.

7. Stanisław Hozjusz z Krakowa  
— epigram do czytelnika

inc. Optime doctorum Maccenas, inclite Praesul.

Wiersz ten, jak wynika z tytułu, jest skierowany do czytelnika. Treść jednak świadczy — nawet sam incipit — że jest on adresowany biskupowi Piotrowi Tomickiemu. Utwór otwiera apostrofa do adresata:

„Przezacny Mecenasiu uczone, Biskupie  
Sławny, nadziejo Sarmackiej krainy,  
Co w radzie sędziwego przewyższasz Nestora,  
W religii równy pobożnemu Numie,”

(w. 1 — 4)

To typowa liryka inwokacyjna, w której manifestacyjnej jawności podmiotu lirycznego towarzyszy wyraziste nastawienie wypowiedzi na adresata wirtualnego — „ty” liryczne. W tego typu utworze monolog liryczny skonstruowany jest jako retoryczny zwrot do konkretnego odbiorcy. Ma więc charakter monologu oratorskiego. Liczne są zwroty do adresata: „tobie, mógłbyś, twoje, byś, obacz tobą, będziesz znany”. „Ja” liryczne też dochodzi do głosu, tylko nie tak silnie, jak „ty” liryczne: „wzywam, proszę, mam”. Zasadniczą osią konstrukcji wypowiedzi podmiotu lirycznego jest osoba adresata, a środki językowe i oratorski ton wypowiedzi pozwalają zakwalifikować tę wypowiedź do formy monologu — przemówienia. To spuścizna literacka po antyku; wzór wymowy Cycerona. Podmiot mówiący i wirtualna jest jednakowy, zindywidualizowany. Odbiorca reprezentuje krąg ludzi wykształconych, dobrych mecenasów. Piotr Tomicki takim był. W formie panegirycznej, w atmosferze oratorskiej przemowy przedstawiony jest konkretny adresat utworu: Piotr Tomicki. Do przedstawienia tej postaci służy czas terażniejszy oraz opis — charakterystyczny dla liryki pośredniej. Monolog liryczny w sposób emocjonalnie zaangażowany, używając porównań związanych z bóstwami mitologicznymi oraz piękną postacią Katona, kreśli cechy adresata. Cnoty Nestora, który dokonywał cudów męstwa



lub siły, Numy-króla, który odznaczał się prostotą i wielką pobożnością. Katona, który w Rzymie słynął z ofiarności i patriotyzmu zostały przypisane adresatowi po to, aby w sposób poetycki, pochwalny wykreować przedmiot wypowiedzi — bohatera literackiego, wirtualnego odbiorcę. Autor miał na celu przedstawienie pewnego wzorca osobowego godnego naśladowania, który miał się stać symbolem osobowym wartości kulturowych. Miała to być sylwetka mecenasa, dobrego i uczonego biskupa.

W tym czasie w piśmiennictwie panegirycznym stosowano porównania zasług różnych polskich osobistości do czynów znakomitych bohaterów rzymskich czy greckich. I w tym celu (panegirycznym) Stanisław Hozjusz sięga również do wątków antycznych. Wypowiedź monologu lirycznego w tym utworze jest bardzo podobna do wypowiedzi i kreacji bohatera lirycznego przedstawionego w epigramacie: *Do [tegoż] najczcigodniejszego pana i biskupa poznańskiego [Piotra Tomickiego], pana swojego i mecenasa, wielce miłego — Stanisława Hozjusza z Krakowa, sługi najoddańszego*. Używa autor tej samej argumentacji emocjonalnej na zasadzie porównań do tych samych postaci antycznych i peryfraz z dążnością do hiperbolizacji i w formie monologu — przemówienia kreuje podmiot literacki wirtualnego odbiorcę: „Nadziejo Sarmackiej krainy”, „równy pobożnemu Numie”, „Katon prawy”, „jedyna obrońco sztuk pięknych”. Epitetami komplementarnymi, porównaniami do postaci starożytnych poeta chce również wpłynąć na uczucie odbiorcy. Do tego celu potrzebny był autorowi postulat *delectare*. Różnią się tylko te dwa utwory strukturą tytułu. W drugiej części utworu (od wersu 11 do 16) podmiot liryczny poleca swemu adresatowi utwór Mikołaja z Szadka, autora licznych prognostyków, który dobrze przewiduje przyszłość. Wiemy, że Piotr Tomicki interesował się astrologią, chętnie czytał prognostyki i przyjmował je. W celu kreacji tej postaci poeta również posługuje się wiedzą mitologiczną, którą wykorzystuje w porównaniach:

„Tobie Mikołaj (Paretonius nie jest lepszy  
Od niego, ani wróżek Prilis z Lesbos)”.

(w. 11 — 12)

Zakończenie utworu stanowi prośba poety do adresata, aby przyjął jego utwór. To taka sama prośba, która była wyrażona we wspomnianym już czwartym epigramacie:

„Gdy bowiem wieku nam z czasem przybędzie, wówczas  
Wszędzie z tej naszej pieśni będziesz znany”.

(w. 19 — 20)

Powtarzam znowu, o czym mówiliśmy podczas analizy epigramatu piątego, że to nie tylko prośba o przyjęcie utworu, ale utrwalenie w literaturze obrazu autora — Hozjusza i adresata — Piotra Tomickiego w świadomości czytelnika. W tym celu używa Hozjusz liczby mnogiej. To epigramat *compositum*, liczy dwadzieścia wersów. Ma ciekawą puentę; różni się ona od charakteru całej wypowiedzi monologowej. Utwór został napisany na chwałę jakiejś osoby (in). Należy do liryki pośredniej o konstrukcji wypowiedzi inwokacyjnej i opisowej. Odznacza się nastrojem retorycznym i zrealizowanym postulatem wobec sztuki słowa — *delectare*. Utwór ma charakter świecki.

8. Tetrastichon Stanisława Hozjusza  
na poczekaniu ułożony

inc. Si iuvat aethereos, lector cognoscere cursus,

Ten krótki czterowersowy utwór jest skierowany do czytelnika. Odbiorca jest określony w incipicie oraz przez użycie form czasownika w drugiej osobie liczby pojedynczej: „pragniesz, byś czytał”. Ten szczególny zwrot podmiotu lirycznego do adresata — czytelnika w formie apostrofy służy nawiązaniu bezpośredniego kontaktu z nim. „Ja” liryczne użyte też jest w liczbie pojedynczej: „radzę”. To indywidualny podmiot liryczny. Wypowiedź ta jest przykładem, ze względu na kreację podmiotu lirycznego, liryki pośredniej, w której eksponowane jest „ty” liryczne, ze względu na konstrukcję stylistyczną wypowiedzi lirycznej należy do liryki inwokacyjnej. W tych ramach liryki ze względu na typ wyraźnego przeżycia zaliczamy ten utwór do liryki refleksyjnej. Kształt językowy tej wypowiedzi monologicznej ma charakter retoryczny. Przypomina początek lub krótką uroczystą mowę, która poleca czytać te karty czytelnikowi w celu poznania przyszłości. Jest to wstęp do prognostyku Mikołaja z Szadka<sup>52</sup>. Poeta poleca tego autora, bowiem ma do niego zaufanie. Mikołaj Szadek, astrolog, uchodził w tych latach za popularnego autora prognostyków i był związany z kręgiem polskich humanistów. Hozjusz napisał epigramat do tego prognostyku, który był ukłonem panegirycznym w stosunku do Mikołaja Szadka, mieszkającego w Krakowie. Musiał znać utwory tegoż astrologa i podobnie jak on czy inni humaniści renesansowi, był pod wpływem neoplatonizmu — prądu filozoficznego o proweniencji antycznej. Więc w związku z osobą Mikołaja z Szadka i jego poglądem filozoficznym odczytujemy elementy biograficzne Hozjusza. Polecanie czytania prognostyków miało na celu poznać przyszłość i uniknąć niebezpieczeństwa. Miało również przygotować do takiego przeżycia:

„Bo przewidziane mniej nam szkodzą strzały,  
I spodziewane nie tak bolą straty”.

(w. 3 — 4)

Użyte są odmiany metafor: metonimia — „przewidziane strzały” (wróg) i peryfraza — „spodziewane straty” (klęska). Mimo to w tej wypowiedzi monologu lirycznego jest eksponowane „ty” liryczne, nie możemy wskazać na konkretnego, wirtualnego odbiorcę. Nie zostało to określone ani w tytule, ani w treści wiersza. To po prostu czytelnik czytający raz po raz, ciągle ten utwór w owych czasach lub współcześnie. A więc czytelnik reprezentuje szeroki krąg odbiorców, chętnych czytania utworów o różnej treści. Konkretny adresat nie został wpisany w dziełko; jedynie został utrwalony autor w tytule.

Jako gatunek literacki należący do liryki zaliczamy ten jednozdaniowy utwór do epigramatu *simplex* o lapidarnej formie. Został napisany do czegoś (ad) w nastroju oratorskim o charakterze aforystycznym. Reprezentuje świecką tematykę i należy do literatury panegiryczno-okolicznościowej.

<sup>52</sup> Tamże, s. 111.

9. Stanisław Hozjusz  
do łaskawego czytelnika

inc. Quod fuerit quiddam praeclarum noscere priscis,

Hozjusz swoim kolejnym utworem poetyckim zachęca czytelnika do czytania prognostyku Walentyna Arnolda, który pozwoli mu poznać przyszłość. Mimo że w tytule Stanisław Hozjusz określa siebie i adresata, to prawie cały wiersz, do osiemnastego wersu, włącznie stanowi mitologiczny monolog; cztery ostatnie wersy to zwrot do czytelnika:

„Lecz ciebie nie obchodzą krainy Plutona,  
Czytaj mój miły, dzieło Filomaty.  
A powiesz, że jest jakby z wieszczego trójnoga  
Ani celniejszy był pocisk Prokrydy”.

(w. 19 — 22)

Wypowiedź monologu lirycznego ujęta jest w narrację. To liryka pośrednia, w której zaznaczona jest sytuacja narracji; podmiot liryczny opowiada o czasie przeszłym o tym, co się zdarzyło poza podmiotem. Autor obficie korzysta z mitologii greckiej, aby pełniej opowiedzieć o wartości prognostyku Arnolda. Wspomina również o wiedzy starożytnych na temat przyszłości, jaką posiadali dzięki astrologii:

„Że starożytni wielce cenili znajomość  
Biegu gwiazd, uczą o tym greckie dzieła”.

(w. 1 — 2)

Z nich można wyczytać było, że potomkowie Tantara mieli konflikty w związku ze schedą po ojcu, a każdy miał być królem, że Grecy temu obiecywali władzę, kogo Minerwa bardziej obdarzy mądrością, że dzięki wróżbie długowiecznego Tejrezjasza, który znalazł mowę ptaków, dzielny Ulises odwiedził bez obaw Styks, aby dowiedzieć się o swojej przyszłości. Świat przedstawiony w tym utworze nosi wyraźnie piętno kreacji artystycznej, jest niewspółmierny z rzeczywistością obiektywną, możliwy do przyjęcia jako wytwór wyobraźni. Kreacja świata poetyckiego w pełni odnosi się do przedmiotu wypowiedzi, do wieszczca Arnolda. Nazywa go autor Filomatą, a jego przepowiednie są jakby z trójnoga i celne jak pocisk Prokrydy. Dzięki użyciu nazw bóstw greckich świata przedstawionego poeta chce w artystyczny sposób zareklamować autora dobrego prognostyku. Zaznacza się przy tym emocjonalny stosunek do Arnolda i panegiryczna forma. Zachwalanie w takiej formie prognostyku konkretnego autora wynikać może tylko z zażytych stosunków Hozjusza z Arnoldem. Na pewno Hozjusz poznał Arnolda w czasie studiów w Krakowie i znalazł jego prognostyki. Mamy więc kolejną postać konkretną, historyczną i jej dziełko, którym został poświęcony ów epigramat. Ma to duży związek z biografią Stanisława Hozjusza. Struktura postaci mitologicznych miała wywołać szczególne wrażenie i wzruszenie u Arnolda i czytelnika, którego osoba jest zaznaczona w tekście odpowiednimi formami czasownika: „ciebie, czytaj, powiesz.” I tym razem silnie zaznacza się kontakt autora z czytelnikiem. Taki zwrot do niego:

„Czytaj mój miły dzieło Filomaty”,

(w. 20)

można uważać za apel, agitację, zachętę do czytania prognostyku Walentyna. Wypowiedź podmiotu lirycznego to specyficzna rozmowa autora z czytelnikiem o kimś i o czymś w pewnym celu. Prawie cały wiersz to narracja z zastosowaniem wiedzy starożytnej, aby sprawić przyjemność autorowi prognostyku. Ze względu na typ przeżyć lirycznych utwor ten zaliczamy do liryki refleksyjnej, a jego charakter jest świecki. Mitologiczna pochwała postaci i jej dziełka napisana przez Hozjusza ma charakter panegiryczny. To epigramat *simplex*. Odznacza się lapidarną formą, liczy dwadzieścia dwa wersy. Został ujęty w formę narracji. Na plan pierwszy w tym epigramacie rzuca się w oczy czytelnikowi erudycja Hozjusza z zakresu mitologii greckiej w celu poetyckiej kreacji Arnolda; w celu uwznioślenia autora trafnego prognostyku.

10. Stanisław Hozjusz  
czytelnikowi

inc. Quis magis est clemens invicto Rege Polono

Incipit utworu wyraźnie mówi o polskim królu. Jego osoby i stanowiska w pewnej ważnej sprawie oraz Andrzeja Krzyckiego dotyczy cały utwór Stanisława Hozjusza. Autor chwali króla, może niepatetycznie, w porównaniach i epitetach metaforycznych z zastosowaniem plejady postaci mitologicznych, ale poprzez użycie peryfraz, które są tu podstawowym zabiegiem stylistycznym dla całej wypowiedzi panegirycznej.

„Chociaż mógł aż do końca wytoczyć krew wroga,  
I dłonią z gardła wydobyć, co wzięli,  
Powstrzymał się i przyjął z wielką uprzejmością  
Tego, co chciał mu wyrwać jego trzewia.”

(w. 3 — 6)

Inna peryfraza odnosi się do Andrzeja Krzyckiego:

„Ten, kto biskupów chwałą, wieszczów chlubą.”

(w. 8)

Spoza wiadomości tekstu literackiego i biografii St. Hozjusza wiemy, że w tym czasie Hozjusz był sekretarzem biskupa Piotra Tomickiego. W napisanym utworze słał Andrzeja Krzyckiego oraz chwalił króla za łaskawość, jaką okazał wobec nieszczęsnego, niewdzięcznego i zwyciężonego Zakonu.

Król Zygmunt I po sekularyzacji księstwa w Prusach mianował Albrechta księciem Prus. Krzycki usprawiedliwiał króla z tej nominacji. „Sekularyzację Zakonu oceniał pozytywnie. Uzasadniał to utraceniem przez Zakon prawa do Prus oraz nadzieją na odzyskanie przez Polskę zagrabionych ziem”<sup>53</sup>. W tej sprawie Andrzej Krzycki napisał w 1525 roku list do nuncjusza apostolskiego na Węgrzech, którym się naraził Stolicy Apostolskiej. Pewnie ten list Hozjusz nazywa prostą książeczką:

„O tym powiada w pięknej i prostej książeczce  
Ten, kto biskupów chwałą, wieszczów chlubą.

<sup>53</sup> Tamże, s. 112.

Gdy czytelniku pilny bacznie ją przeczytasz,  
Dowiesz się, jako sprawy te się działy."

(w. 7 — 10)

W drugim wersie i w dwu ostatnich mamy zwrot do czytelnika i to pilnego, uważnego. Wyraźnie jest on określony poprzez rzeczownik i drugą osobę czasownika w liczbie pojedynczej: „powiedz, kryjesz, przeczytasz, dowiesz się.” Ten krótki epigramat odczytujemy jako wstęp do przeczytania listu — książeczki Andrzeja Krzyckiego w sprawie zdobycia rzetelnej informacji przez czytelnika o stanowisku króla wobec Zakonu po sekularyzacji księstwa w Prusach. St. Hozjusz będąc sekretarzem na dworze biskupa Piotra Tomickiego, miał kontakt z biskupem Andrzejem Krzyckim; zaczynał orientować się w sprawach politycznych kraju i był zapewne świadkiem wielu dyskusji na ten temat. Poeta sformułował i wyraził w wierszu swoje stanowisko w sprawie politycznej: sekularyzacji Zakonu i mianowania wielkiego mistrza księciem świeckim i polskim senatorem w Prusach. Przedstawienie monarchy idzie w kierunku pochwały jego łaskawości i ludzkości, który ponad wojnę przedkłada załatwienie konfliktów drogą ugody. Taka kreacja postaci odpowiada i jest zgodna z duchem przekonania humanisty i erazmianina. Stanisław Hozjusz solidaryzuje się chyba z postawą króla i Andrzeja Krzyckiego, skoro pisze utwór o charakterze pochwalnym, używając pięknych peryfraz wobec króla i biskupa-poety. Być może, że nasz poeta dba o autorytet króla i niepodważanie jego decyzji. Zachowuje się podobnie w stosunku do biskupa. Tak więc ten lapidarny utwór ma charakter polityczny, bo choć w sposób panegiryczny sławi króla polskiego, to jednak dotyczy spraw politycznych.

Wobec tego ten zwięzły epigram — decatostichon jest świadectwem, zapisem wydarzeń, które wówczas miały miejsce w Rzeczypospolitej, a stanowisko króla Jagiellona i biskupa Krzyckiego zostało utrwalone jako dokument życia tej epoki przez Stanisława Hozjusza. Mamy tu kolejny element biograficzny naszego młodego poety renesansowego. Treści autobiograficzne były ważne w liryce renesansowej. Postacią literacką jest nie tylko kreowany bohater — król Zygmunt I, ale również osoba Stanisława Hozjusza wyrażająca określone myśli i uczucia w sprawie politycznej. Jest to widoczne w tytule utworu, w którym autor sam się określa; w treści ukazuje on adresata — czytelnika, który ma się zapoznać ze sprawami, „które się działy”. Utwór jest nie tylko refleksją autora nad wydarzeniami w kraju, ale subtelną pochwałą króla i biskupa, a także zachętą — zwrotem do czytelnika, aby czytał i znał wiadomości z miarodajnych źródeł.

Jest to epigramat *simplex* ujęty w formę prostego opowiadania; ma charakter panegiryczny, okolicznościowo — dworski. Został napisany na okoliczność wydarzeń oraz na czyjąś chwałę (*in*); określa osoby wysoko postawione w hierarchii społecznej. Na usługach wiersza są aż trzy czasy: teraźniejszy, przeszły i przyszły. Stanisław Hozjusz subtelnie i w sposób zwięzły przedstawia osobę króla zgodnie z postulatami *delectare*. Epigramat ten należy do liryki pośredniej. W znacznym stopniu jest ukryte „ja” liryczne. Pojawia się tylko raz: „proszę” — w całej wypowiedzi podmiotu lirycznego. Monolog liryczny występuje w powiązaniu z elementami narracji, pewnym wywodem na temat króla na tle wydarzeń historycznych. Ze względu na typ wyrażonych przeżyć należy ten epigramat zaliczyć do liryki patriotyczno-politycznej. Utwór ma charakter świecki. Na uwagę zasługują w nim elementy biograficzne

Stanisława Hozjusza oraz ważne wydarzenia polityczne dotyczące samej osoby króla Zygmunta I, co było związane z licznymi komentarzami na skutek błędnego odczytania przez wydawców słowa *demens* zamiast *clemens*.

#### 11. Na zwolenników Lutra

Stanisława Hozjusza oktostichon

inc. I nunc, inque modum galli cantato salacis,

Stanisław Hozjusz był świadkiem nie tylko doniosłych wydarzeń politycznych, ale także teologicznych. Nasz młody poeta był pod wpływem poglądów Erazma z Rotterdamu dotyczących przemiany wewnętrznej w Kościele<sup>54</sup>. Znał pisma Marcina Lutra, które wywoływały ferment w życiu religijnym w Polsce. W tym czasie wielki mistrz krzyżacki jako książę świecki w Prusach był zwolennikiem nowej wiary. Miasta pruskie przeżywały rozruchy społeczne na tle religijnym. Dysputy religijne były zagrożeniem dla porządku publicznego i dla państwa. O tym wszystkim wiedział Stanisław Hozjusz i musiał się do tych spraw ustosunkować. Jak podaje ks. Marian Borzyszkowski<sup>55</sup>, Stanisław Hozjusz włączył się w nurt polemiki antyluterańskiej, która swój szczyt osiągnęła w wierszach opublikowanych w *Hyperaspistesie* Erazma z Rotterdamu. Dowodem tego jest powyższy wiersz, który ujawnia, że zagadnienia teologiczne nie były obce Hozjuszowi, choć poznał je jako samouk. Zaczyna pojawiać się nowy element w jego twórczości — dobra znajomość zagadnień religijnych.

Wiersz powyższy był załączony do pisma Erazma z Rotterdamu. Stanisław Hozjusz wyraża się w nim bardzo ironicznie, wręcz sarkastycznie o Marcinie Lutrze i jego zwolennikach:

„Idź, a piej teraz wzorem jurnego koguta  
Lutrze, zanim wygrałeś swoją stawkę.

[...]

Jasno tym ukazujesz, co w twym sercu mieszka  
I sam się zdradzasz, żeś jest jeno myślą”.

(w. 1 — 2; 7 — 8)

Osobie Lutra i jego czynom przeciwstawia autor szlachetną postać Erazma z Rotterdamu:

„Tutaj ozdoba świata Erazm cię poucza,  
Abyś nie gardził każdym poza sobą”.

(w. 3 — 4)

Stanisław Hozjusz nazywa Lutra „jurnym kogutem i myślą”, a Erazma „ozdobą świata”. W wersach trzecim i czwartym zawarta jest prośba poety o tolerancję religijną. Podmiot liryczny poleca czytelnikom przyjmować wywody wielkiego Holendra; potępia Lutra i jego zwolenników. W wypowiedzi tej widoczny jest duży kontrast w określeniu tych postaci. W tym ośmiowersowym wierszu zaznacza się nie tylko element teologiczny, ale także erazmianizm. Stanisław Hozjusz przebywając w Krakowie, zarówno podczas stu-

<sup>54</sup> Szerzej na ten temat pisaliśmy w pierwszej części pracy.

<sup>55</sup> M. Borzyszkowski: Materiały do twórczości poetyckiej..., s. 321.

diów w Akademii Krakowskiej, jak i w czasie pobytu na dworze biskupa Piotra Tomickiego, zapoznał się z ideałami humanizmu, zwłaszcza z wpływowymi poglądami Erazma z Rotterdamu. Szczególne znaczenie miała przynależność Hozjusza do krakowskiego kręgu erazmianistów, powiązania z Leonardem Coxem, wpływ biskupów: Piotra Tomickiego oraz jego siostrzeńca Andrzeja Krzyckiego, kontakty z Janem Łaskim<sup>56</sup>.

Życzliwość i podziw Stanisława Hozjusza dla Erazma z Rotterdamu ujawniły się dość wcześnie w jego twórczości poetyckiej, co wykazał w omawianym utworze *Stanislaus Hos lectori* (inc. *Commoda Tytides quam plurima fecit Achivis,...*). Erazmianizm wykażemy również w dalszej analizie utworów. W pochodzących z lat 1523 — 1527 utworach poetyckich Hozjusz wysławia szereg razy Erazma, zachwyca się jego wiedzą i sławą. W pismach znakomitego humanisty i w jego poglądach widział on broń przeciw protestantom. Toteż jedno zdanie, w tym lapidarnym utworze, określające jednoznacznie Holendra w stosunku do Lutra jest znaczące i wymowne. Hozjusz stwierdza, że nauki Erazma mają wielką wartość i są przekonującym argumentem do tępienia zwolenników luteranizmu.

Oktostichon ten ma charakter religijny, skierowany jest do Lutra i jego zwolenników. Sformułowane to jest w tytule; w tytule również ujawnia się autor tej lapidarnej inwektywy: Stanisław Hozjusz. Odbiorca został przywołany nie tylko w tekście, ale już w tytule utworu dlatego, że autor mówi o ważnych sprawach religijnych w pewnej rzeczywistości społecznej. Adresat jest konkretny; wyeksponowane jest „ty” liryczne: „idź, piej, wygrałeś, cię, abyś nie gardził, pokazujesz, uznajesz, ukazujesz, w tym, zdradzasz”. „Ja” liryczne nie dochodzi do głosu ani razu, jest w całkowitym cieniu. Wypowiedź monologu lirycznego jest pozbawiona patosu; brak porównań do postaci mitologicznych. W ten sposób skonstruowana jest stylistycznie wypowiedź liryczna, ponieważ o wrogach-heretykach, nie można mówić pięknie. To styl niski wypowiedzi, pozbawiony tropów, stosowany w pouczeniach (*docere*). Hozjusz wiedział, że trzeba przeciwników Kościoła katolickiego zwalczać inwektywami. Wiersz ten ze względu na kreację podmiotu lirycznego należy do liryki pośredniej, ze względu na konstrukcję wypowiedzi lirycznej do liryki narracyjnej. Podmiot liryczny nie wyraża swoich przeżyć w bezpośrednim wyznaniu, ale ujawnia swój pogląd poprzez konstrukcję postaci — adresata i odpowiednio ukształtowaną językową wypowiedź. Postacią literacką jest nie tylko Luter i Erazm z Rotterdamu, ale również sam autor — Hozjusz, który wyraża swoje myśli i uczucia. Skłonni jesteśmy uważać ten wiersz za epigramat, ale nie mający nic wspólnego z panegiryzmem.

Wiemy, że treścią epigramatu jest wszystko: wszelkie rzeczy, osoby, czyny, które mogą przyspożyć chwały lub nagany. Tak jest i w tym przypadku. Wobec tego określamy ten wiersz jako epigramat *simplex*. Mocno jest zaznaczona ironia i niski styl wypowiedzi wiążący się z *docere*. Autor gani zwolenników Lutra i poucza czytelników, kto jest autorytetem w sprawach religijnych. Mimo, że to epigramat *simplex*, ma on ostrą puentę uderzającą w Lutra. Utwór został napisany „ze z góry założonego tematu”<sup>57</sup> o jakiejś osobie w celu jej przedstawienia.

<sup>56</sup> Zob. pierwszą część pracy.

<sup>57</sup> T. Michałowska, dz. cyt., s. 133.

12. Na stronników Lutra  
— Stanisława Hozjusza epigram

inc. Qui male sani adeo iuras in verba Lutheri,

Mamy długi wiersz *Hyperaspistes* — jak twierdzą F. Hipler i K. Miaskowski<sup>58</sup>. Dotyczy on również doktryn Marcina Lutra i jego zwolenników. To nie lapidarna inwektywa na stronników Lutra, lecz złożony epigramat napisany w stylu niskim z użyciem wręcz obraźliwych sformułowań:

„Czy nie widzisz, jak rzyga z swej gęby plugawej,  
A obelgami głuszy turkot wozów?

[...]

Maryję, świętych zgania do kupy jak innych”.

(w. 3 — 5, 7)

Tytuł tego utworu jest identyczny, jak poprzedniego. W tytule określony jest odbiorca, autor utworu i gatunek literacki. Wiersz różni się tylko długością tekstu, a temat jest ten sam. Cała wypowiedź podmiotu lirycznego ujęta jest w narrację i skierowana do wszystkich luteran. Wyczuwamy w tej wypowiedzi wielkie oburzenie wobec heretyków naszej wiary. Poprzez odpowiednio ukształtowaną konstrukcję monologu, w sposób nawet wulgaryzowany przedstawia poeta postać Marcina Lutra. Nazywa go „obłąkanym”, „szalejącym mnichem”, odznaczającym się „gębą plugawą”, który „opluwa wszystkich”, „świętych zgania do kupy”, „z pychą bezczelną krzyczy”, „przebiegle szermuje Pismem jak diabeł”. Takie określenia nie przynoszą komuś chluby. Autor użył je w tym celu, aby podkreślić swoje oburzające stanowisko w sprawie szalejącej reformacji i nauk Marcina Lutra. W takiej wypowiedzi można wyraźnie odczuć elementy, które wyznaczają emocjonalny stosunek podmiotu mówiącego do przedstawionej rzeczywistości. Język utworu świadczy o zaangażowaniu podmiotu w sprawach religijnych. Wypowiedź jest wyrazem oburzenia piszącego na stronników Lutra:

„Przestań już słuchać słów szalejącego mnicha,  
Zna tylko spory, klótnie a obelgi.

Tak bardzo pozbawiony ducha pobożności,  
Że chciałby zgładzić wszelkich przeciwników.

[...]

Lucjana chwali, dogmaty Lucjana!

[...]

Wiemy, że Diabeł Pismem przebiegle szermuje,  
Na kupie głązów kusi Pana Boga”.

(w. 31 — 34, 40, 48)

W ten sposób skonstruowana wypowiedź jest nawiązaniem do Pisma Świętego. Marcin Luter jest porównany do diabła, który nie chce mieć przeciwników i silniejszych od siebie. Nowy Testament podaje, że diabeł też kusił Pana Boga, chciał Go upokorzyć i zniszczyć. Hozjusz chciał podkreślić, że autorytetem jest nauka Ojców i Pismo Święte, a nie komentarze i dogmaty

<sup>58</sup> M. Borzyszkowski: *Aneks...*, s. 114.



Lucjana, które propaguje Luter. W tym typie wiersza odgadujemy obecność przeżywającego podmiotu lirycznego. To liryka pośrednia. Świat jest przedstawiony narracyjnie jako pewna sytuacja, a nawet zdarzenie, w którym podmiot mówiący wyraźnie nie uczestniczy, a zajmuje pozycję komentatora, obserwatora. „Ja” liryczne pojawia się tylko dwa razy (zginę, wiemy) w dość długiej wypowiedzi narracyjnej. To adresat jest osią konstrukcji stylistycznej. Do niego skierowany jest cały monolog. Określony jest nie tylko w tytule, ale już na początku utworu:

„Ty, co obłąkanemu tak wierzysz Lutrowi”  
(w. 1)

Ten wers i dalsze, które już cytowaliśmy (do wersu czwartego włącznie), pełnią rolę apostrofy. Inne zwroty, które eksponują „ty” liryczne, to: „wiedzisz, przestań, mów, ty się chwyć, się, szukaj, nie zważaj”. Ekspozycja „ty” lirycznego ma na celu pewien apel do odbiorcy, aby zrozumiał, jakie zło nauki głosi Luter. Ten apel nie ma nic wspólnego z liryką inwokacyjną. Stąd styl tej wypowiedzi niski w celu *docere*. Autor przedstawiając postać Marcina Lutra rzucał pod jego adresem inwektywy po to, aby na zasadzie kontrastu opisać wielkość i wiarygodność Erazma z Rotterdamu. A więc pojawia się druga postać nie tylko literacka, ale i historyczna, która jest wpisana w utwór poetycki. Już z kreacją postaci przedstawionych na zasadzie kontrastu spotkaliśmy się w epigramacie *Ad[eundem] Reverendissimum Dominum Episcopum Posnaniensem [Petrum Tomicium] Dominum ac Maecenatem suum opidoque gratiosum Stanisłai Hosii Cracoviani clientuli deditissimi epigrama* (inc. *Ut graphice numero depingit teque sub astra...*). Zupełnie inne, odmienne jest nastawienie autora wobec Lutra i Erazma. Hozjusz nazywa tego ostatniego „nieśmiertelnym” i uważa, że w głoszonych przez niego doktrynach brak mu współcześnie równego.

„Czyż nie słusniejsza czytać dniami i nocami,  
Nieśmiertelnego Erazma traktaty?

[...]

A ty się chwyć Erazma obiema rękami,  
Któż go potępi, chyba ktoś bez serca.  
On cię pouczy, jak fałszywy błąd Marcina,  
Jak mylnie losom przypisuje wszystko.  
Śmieszne! Mówi, że godzi w samą pierś Erazma,”

(w. 25 — 26; 35 — 39)

W tym przypadku liryka pośrednia reprezentowana jest przez typ opisowy. Autor posługuje się charakterystycznym dla tego typu liryki zaimkiem (on). Uwznieszenie postaci Erazma z Rotterdamu miało na celu wzmocnienie efektu wypowiedzi podmiotu lirycznego. Wypowiedź zawiera wiele pochlebnych słów wobec Erazma, a bardzo krytycznych wobec Lutra. Powoływanie się przez Hozjusza na traktaty wielkiego humanisty było skutecznym argumentem w walce z reformacją w obronie pobożnych pism Ojców. Cechą tego wiersza jest element teologiczny i erazmianizm. Atmosfera Krakowa, dworu i poglądy erazmianistów zostały utrwalone w tym wierszu. To elementy biograficzne Stanisława Hozjusza. Na przykładzie tego wiersza można powiedzieć, że Stanisław Hozjusz zaczyna interesować się patrystyką, bo zaleca

czytać pisma Ojców, które są prawdziwym źródłem wiedzy chrześcijańskiej. Podmiot liryczny rozpoczyna swą wypowiedź i zamyka zwrotem do zwolennika Marcina Lutra, do zaślepionego luteranina. „Ja” liryczne użyte jest natomiast raz w liczbie pojedynczej (zginę), a drugi raz i ostatni w liczbie mnogiej (wiemy). Cała jednak wypowiedź skierowana jest do wszystkich stronników Lutra. Odbiorcą nie jest osoba czcigodna ani wysoko postawiona w hierarchii społecznej, tylko wróg wiary katolickiej i Kościoła. Stąd brak użycia wysokiego stylu i przyjemnego tonu wypowiedzi podmiotu lirycznego. Celem autora było *docere* odbiorcy. Jedyne partie opisowe dotyczące postaci wielkiego Holendra są pisane stylem średnim w celu *delectare*, który miał satysfakcjonować Erazma z Rotterdamu. W kreacji jego postaci używa Hozjusz peryfraz: „był bez zółci”, „w jego pismach prawość życia”, „taka blyszczący wiedza”, „pobożnych pism Ojców stroną wielki Erazm trzyma”. Korzystanie z mitologii przez autora jest skąpe:

„Widzisz ptaki Psafona? Jedno mu ostaje,  
Aby wszem wobec orzekł, że jest Bogiem.  
Niech zginę, jeśli ustępuje mu w szaleństwie  
Orestes lub Labeon obłąkany”.

(w. 11 — 14)

Za pomocą porównań do bohaterów greckich, którzy odznaczyli się niechlubnymi czynami, wręcz zbrodniami, wyraża się poeta o Marcinie Lutrze. Chce w ten sposób wpłynąć na kształtowanie się opinii publicznej w sprawach teologicznych. To epigramat *compositum* napisany odnośnie do czegoś (ad). Liczy czterdzieści osiem wersów. Zawiera ciętą puentę — inwektywę w stosunku do Lutra. Utwór ma charakter religijny, bowiem został napisany w związku z wydarzeniami religijnymi, jakie miały wówczas miejsce w Polsce; jest pozbawiony panegiryzmu. Cechuje go styl niski i ironiczny nastrój.

13. Do przewielebnego  
pana biskupa krakowskiego  
[Piotra Tomickiego] sługi jego  
Stanisława Hozjusza epigram

inc. Antistes, cuius volitat aethera nomen,

Piękną apostrofą rozpoczyna Hozjusz epigramat napisany na cześć biskupa Piotra Tomickiego, swojego mecenasa i dobroczyńcy. Zajmuje ona połowę utworu:

„Biskupie, twoje imię wzłata aż do nieba,  
Prawdziwieś zwany ojczyzny ozdobą.  
Twarz rzeźbiły Charyty, w sercu twym Pallada  
Mieszka, na ustach usiada syn Mai.  
Innych przewyższasz jako Tytan gwiazd światłości  
Łaskami losu, umysłu darami.  
Biskupie sławny, dobry Mecenasiu, przyjmij  
Uprzejmym czołem co ci Cox daruję,”

(w. 1 — 8)

To bezpośredni, patetyczny zwrot do osoby, której zawdzięczał bardzo wiele. Gdyby druga część utworu nie dotyczyła innej postaci — Leonarda Coxa, moglibyśmy uważać tę całą wypowiedź za piękną mowę, w stylu wysokim. Ale to nie jest oda czy pean, tylko epigramat z rozbudowaną apostrofą. To typowy utwór poetycki, który zaliczamy do liryki inwokacyjnej. Podmiot liryczny jest wyraźnie nastawiony na adresata — „ty” liryczne. Określa go już w tytule utworu, wymienia konkretne nazwisko i używa przyimka „do” oraz kilkakrotnie zwraca się do niego w utworze: „biskupie, twoje, twym, przewyższasz, przyjmij, twojego, ci, przyjmiesz”. Podmiot liryczny nie ujawnia się ani razu w całej wypowiedzi.

W utworach tego typu monolog liryczny skonstruowany jest najczęściej jako retoryczny zwrot do odbiorcy; występuje więc w ścisłym związku z nastawieniem monologu oratorskiego. Wobec tego ten epigramat ma charakter takiego monologu. Zaliczamy go do liryki pośredniej, inwokacyjnej. Funkcja „ty” lirycznego polega tu bowiem na uwydatnieniu przeżyć i stanu emocjonalnego podmiotu mówiącego. Adresat „ty” liryczne — pojedyncza osoba — stanowi dominujący czynnik kompozycji utworu. Często liryka inwokacyjna tak bardzo wysuwa na plan pierwszy adresata, że zbliża się swym charakterem do pośredniej liryki opisowej. Przykładem takiego ujęcia wypowiedzi jest ten wiersz, a konkretnie jego połowa (do ósmego wersu włącznie). Odbiorca reprezentuje tych, którzy mieli duże zasługi w rozwoju mecenatu kulturalnego XVI w. W atmosferze dworów magnackich i biskupich powstawała humanistyczna poezja łacińska okolicznościowa St. Hozjusza. W latach tych przebywa Hozjusz na dworze biskupa Piotra Tomickiego, który stworzył mu warunki do pracy twórczej<sup>59</sup>. Dlatego między innymi na jego cześć wychodziły spod pióra Hozjusza utwory okolicznościowo — panegiryczne. Powyższy epigramat jest tego dowodem. Z pochwałą mecenasa i tym samym charakterem wypowiedzi lirycznej spotkaliśmy się w poprzednich epigramatach: *Dignissimo Praesuli Praemisliensi, Domino Andreae Critio, optimorum eruditissimo et eruditissimorum optimo ac Maecenati suo colendissimo, Stanislaus Hosius, clientulus, deditissimus et se, et praesens commendant prognosticon* (inc. Antistes celebris, vates doctissime, nostri) oraz *Stanislai Hosii Cracoviani epigramma ad lectorem*. (inc. Optime doctorum Maecenas, inclite Praesul,...). To są wypowiedzi wzorowane na mowach Cycerona. Takie utwory były dowodem podziękowania za łaskę i szacunku autora wobec mecenasa. Wpisanie konkretnej postaci w utwór odczytujemy jako ścisły związek z biografią Hozjusza. Oratorski ton i postaci mitologiczne służą poecie jako symbole moralne, które mieszczą się w systemie etyki chrześcijańskiej. Biskup przedstawiony jest jako „ozdoba ojczyzny” i wzór „łaskawcy”. Porównany jest do „Tytana gwiazd światłości”, jego piękną twarz rzeźbiły Charyty” — boginki ubrane w kwiaty, w jego sercu „mieszka Pallada” — symbol mądrości, usta ma jak „syn Mai”, czyli Hermes, który odznaczał się darem kuszącej mowy. Chodzi w tym porównaniu o ukazanie zalet biskupa, który potrafił gasić spory i godzić nieprzyjaciół. Zapewne chodziło również i Hozjuszowi o przedstawienie biskupa Tomickiego jako „dobrego pasterza” — Hermesa, który podobnie jak ów bóg z barankiem na ramionach troszczy się o zdrowie i paszę dla owiec i kóz, a w ręce trzyma pastorał. Jest symbolem dobrego opiekuna i nauczyciela. Poeta ukazał więc swego mecenasa nie tylko pięknego, ale także jako „bóstwo pasterskie”,

<sup>59</sup> Zob. część pierwsza pracy.

które czuwa nad powierzoną trzodą — Polakami chrześcijanami. Właśnie dla opisanego realnego stanu uczuć odwołuje się Hozjusz do wiadomości mitologicznych. Druga część utworu dotyczy Leonarda Coxa, wybitnego erazmianisty angielskiego działającego w Polsce, zwolennika i propagatora poglądów Erazma z Rotterdamu. Hozjusz zaliczał Coxa do wielbicieli biskupa Tomickiego; Cox też dedykował mu swoją pracę. W słowach pełnych uwielbienia, w imieniu Coxa, Hozjusz prosi adresata o jej przyjęcie jako daru, który jest dowodem czci i pochwały jego osoby, a więc jest i druga postać historyczna, która wychwala biskupa i dedykuje mu swoje dzieła. Odnotowujemy to jako fakt biograficzny St. Hozjusza. Znal on z autopsji nie tylko biskupa P. Tomickiego, ale także Leonarda Coxa, który w Akademii Krakowskiej był jego nauczycielem. Nazywa go „jedyną nadzieją młodzieży” i zapewnia Tomickiego, że jego motywy działania są szczerze, pozbawione „kardzidla i grudki soli”. To liryka pośrednia, opisowa. Zakończenie utworu, podobnie jak tytuł i początek, stanowi zwrot do biskupa:

„Jednak wie, że gdy przyjmiesz ubogie te dary,  
Niedługo większe przynieść się spodziewa”.

(w. 15 — 16)

Taka konstrukcja stylistyczna wypowiedzi nazywa się pierścieniowa. Częste stosowanie przyimka „do” w tytule pozwala określić charakter konwencji poetyckiej oddziedziczonej po antyku. To wzorzec wymowy retorycznej Cicerona. Humanizm polski zawdzięczał Cynceronowi również motywy patriotyczne w ideale renesansowego społeczeństwa. Powyższy wiersz ma charakter świecki. Należy do liryki inwokacyjno-opisowej o odmianie patriotyczno-obywatelskiej. To epigramat *simplex*, liczy szesnaście wersów, ma charakter okolicznościowo — panegiryczny. Napisany jest w celu *delectare*.

14. S[tanisław] H[ozjusz] K[rakowianin]

inc. Quem tibi mortalem facies haec monstrat Erasmus,

To jest dwuwiersz napisany na cześć Erazma z Rotterdamu. Stanisław Hozjusz mówi o jego śmiertelnym obliczu, a nieśmiertelnych pismach; przeciwstawia śmiertelność człowieka nieśmiertelnym jego pracom. To było charakterystyczne dla myślenia renesansowego. Ten lapidarny utwór jest kolejnym dowodem kultu humanisty Erazma z Rotterdamu. Poeta w jednym zdaniu wyraża cześć i uwielbienie dla holenderskiego humanisty (pamiętamy, że Erazm był duchowym przywódcą Hozjusza w sprawach religijnych). Nazywa siebie w tytule wiersza Krakowianinem. Takie określenie może świadczyć, że w pełni czuje się Polakiem, patriotą któremu bliskie są losy ojczyzny, że drodzy są mu ci, którzy wiele dobrego dla jego kraju uczynili. Jest to dystych w swej treści jednak dobitny. Ma charakter sentencjonalnego zapisu panegirycznego, który może być po śmierci Erazma wykorzystany jako epitafium.

15. S[tanisław] H[ozjusz] K[rakowianin]

inc. Cuius imago haec est? Erasmi, Cuius Erasmi?

Jest to również dwuwiersz umieszczony pod wizerunkiem Erazma z Rotterdamu (chyba gdzieś wydrukowany). Poeta nazywa go „Najmędrszym w całym świecie”. Wiersz ten zawiera renesansowy motyw „dobrej sławy” dla

uczonych o światowej randze. Nie będziemy powtarzać wiadomości, które podaliśmy odnośnie do epigramatu poprzedniego (inc. *Quem tibi mortalem facies haec monstrat Erasmus,...*). Te same myśli przypisujemy i temu lapidarnemu utworowi.

16. Do przesławego biskupa przemyskiego,  
[Andrzeja Krzyckiego]  
autora dzieła, najczcigodniejszego pana  
— Stanisława Hozjusza,  
sługi najoddańszego epigram

inc. *Quid tibi non debet communis patria nostra,*

To nie pierwszy i ostatni utwór panegiryczny w tomiku Stanisława Hozjusza na cześć jego mecenasa, biskupa Andrzeja Krzyckiego. Również nie pierwszy raz będziemy mówili i o tym, że przedmiotem wypowiedzi lirycznej jest konkretna osoba historyczna związana z biografią naszego poety, atmosferą dworu i toczących się walk — polemik religijnych. Andrzej Krzycki był wzorem literackim dla St. Hozjusza, miał duży wpływ na jego poglądy polityczno — religijne oraz na kształtowanie się twórczości poetyckiej. Długi tytuł i charakterystyczny przyimek „do” wyraźnie podkreśla, że podmiot liryczny — poeta kieruje swoją wypowiedź do konkretnego adresata: Andrzeja Krzyckiego. O wirtualnym odbiorcy mówi cały monolog, a zaczyna się eksklamacją:

„Ileż wdzięczności winna ci ojczyzna nasza,  
Ileż ci winne wiernych zgromadzenie!”

(w. 1 — 2)

Kontakt między nadawcą a odbiorcą jest podkreślany przez odpowiednie użycie form czasowników w drugiej osobie liczby pojedynczej, zaimki i zwroty: „biskupie, ci (aż sześć razy), przydajesz, sprawiasz ty, strzeżesz, bronisz, tobie, przeżywasz, wykładasz, rozwijasz, ukazujesz” i wiele innych. Wiersz jest przykładem liryki pośredniej o konstrukcji wypowiedzi lirycznej inwokacyjnej. Dominantą takiej konstrukcji wypowiedzi jest „ty” liryczne. Adresat liryczny jest indywidualny; natomiast podmiot liryczny, wbrew temu o czym sugeruje tytuł, jest zbiorowy, użyty w liczbie mnogiej: „nasza (dwa razy), myśleliśmy, wierzymy”. Stanisław Hozjusz jest reprezentantem wielbicieli A. Krzyckiego i jego dzieł. Jest również odbiorcą wiary katolickiej w Polsce. Podmiot liryczny w swojej wypowiedzi wyraźnie jest ukierunkowany na adresata, który ma cechy konkretyzacji. Adresat został wpisany w tekst, a dość patetyczny, oratorski ton służy realizacji postulatów *delectare*. Taka konstrukcja mowy jest zmanifestowaniem emocjonalnej postawy wobec odbiorcy — adresata wpisanego w dzieło. Chodziło o wyróżnienie Andrzeja Krzyckiego przez charakterystykę bezpośrednią w celu sprawienia mu przyjemności. Naczelnym motywem tematycznym tego utworu jest motyw „dobrej sławy”. Podmiot liryczny sławi bohatera literackiego za jego twórczość poetycką i wysiłki na rzecz obrony i jedności religijnej w Polsce:

„Ojczyźnie blask przydajesz piórem, cny biskupie,  
Sprawiasz, że coraz bardziej słynie w świecie”.

[...]

(w. 3 — 4)

„A dziś, gdy mądrze słowa świętego poety  
Wykładasz, by się zbyły niejasności,  
Gdy w sensie alegorii święte słowa wieszczą  
Rozwijasz dzięki bożemu natchnieniu,  
Gdy ukazujesz, od początku Kościół święty  
Jak się przemienia, żyje i boleje;”

(w. 13 — 18)

Chodzi na pewno Hozjuszowi o sposób korzystania z Pisma Świętego, o jasne tłumaczenie „świętych poetów”. Dobro ojczyzny widzi poeta w ścisłym połączeniu patriotyzmu z zachowaniem wiary katolickiej. W „dobrym komentarzu” Pisma Świętego i nauk Krzyckiego dostrzega oręż przeciw luteranom. Na zwolenników reformacji rzuca autor inwektywę:

„Z powietrza smrodliwego wznoszą ołtarz Bogu,  
I do wina mieszają całe rzeki”.

(w. 27 — 28)

Należy ją rozumieć w ten sposób, że wino w pismach świętych jest symbolem jasnej nauki Ojców, a mieszanie go z wodą znaczy zatracenie sensu i smaku nauki. „Smrodliwym powietrzem” jest fałszowanie prawdy wiary zawartej w Piśmie Świętym. W tym wierszu mamy wyraźnie zaznaczone kwestie patriotyczno-religijne i elementy biograficzne Hozjusza. Podmiot liryczny nie tylko ukazuje zasługi konkretnego odbiorcy, ale także chce przekonać czytelników o tym, że jedynie postępowanie jego mecenasa jest słuszne. Solidaryzuje się z postawą Krzyckiego. W tonacji patetycznego przemówienia, w sposób bezpośredni charakteryzuje jego poglądy w obronie religii, używając mitologicznych i biblijnych określeń:

„Ty szaty Pańskiej całodziennej strzeżesz dotąd,  
I bronisz z całych sił od rozerwania,  
Iżby dzik Kaledoński nie porył winnicy,  
Bo ceną Chrystusowej krwi kupiona”.

(w. 5 — 8)

Dalej stwierdza, że piękną mową przewyższa Latynów (wzory wymowy), z jego „ust płynie nektar” i że dzięki Bożemu natchnieniu głosi słuszną naukę Pisma Świętego.

Wiersz ten w pełni realizuje typowy dla epoki Renesansu wzorzec liryczny, czyli ukształtowany sposób przekazywania wzruszeń i odczuć podmiotu lirycznego w celu wywoływania *delectare* u wirtualnego odbiorcy. Topika wstępu i tytułu utworu też wskazuje na reminiscencje antyczne, cycerońskie. To epigramat *compositum* o charakterze pochwalnym i dowcipnej puencie:

„Ile zawdzięcza ci religia święta nasza,  
Tyś nie dopuścił, by ją psy stargały”.

(w. 31 — 32)

Został napisany na cześć konkretnej postaci określonej historycznie, która miała wielkie zasługi w obronie wiary chrześcijańskiej. Krzycki „nie dopuścił, by ją psy stargały” (kacerze zniszczyli). Ma to duży związek z bio-

grafią Hozjusza. Wiersz napisany jest stylem średnim, w miarę ozdobnym i realizuje postulat *delectare*. Jest odpowiedni dla mowy okolicznościowej. Posiłkuje się czasem terażniejszym. Liczy trzydzieści dwa wersy.

17. Do tego samego [Andrzeja Krzyckiego]  
Tetrastichon [Stanisława Hozjusza]

inc. Quid mirum, enarras si Christo dedite Vates,

Ten lapidarny czterowersowy, dwuzdaniowy epigramat jest skierowany do Andrzeja Krzyckiego. Adresat i podmiot wypowiedzi są określani w tytule wiersza. Cała wypowiedź dotyczy cech moralnych i chrześcijańskich sławnego biskupa oraz jego mądrości. Podmiot liryczny używając pięknej peryfrazji, nazywa go „wieszczem — sługą Chrystusowym” i poetą, który podobnie jak natchniony król Dawid tworzy psalmy i przepowiada w nich przyjście Chrystusa:

„Z natchnienia ducha tworzył psalm święty poeta,  
Tak samo ty, poeto, go objaśniasz”.

(w. 3 — 4)

Nasz poeta tak bardzo mocno wierzy w autorytet wiary Krzyckiego i jego znajomości Pisma Świętego, że w zachwycie przypisuje mu psalmy, których przecież nie pisał<sup>60</sup>. Poprzez tak skonstruowaną wypowiedź liryczną autor epigramatu przekazuje swoje poglądy na temat religii, autorytetu Pisma Świętego i znajomości treści nauk Ojców Kościoła przez biskupa. Odczytujemy w tej wypowiedzi monologowej elementy biograficzne Stanisława Hozjusza, jego cechy osobowe i poglądy religijne. Cały epigramat stanowi apostrofę do konkretnej osoby. „Ja” liryczne w tekście nie ujawnia się ani razu. To pozorna wypowiedź bezosobowa. Wypowiedź ta jest przykładem liryki pośredniej ze względu na kreację podmiotu lirycznego, bo w niej ośrodkiem kompozycji jest „ty” liryczne: „wykładasz, ty, poeto, objaśniasz”. Ze względu na konstrukcję stylistyczną wypowiedzi należy do liryki inwokacyjnej. Ze względu na typ wyrażonego przeżycia zaliczamy ten utwór do liryki religijnej. Kształt językowy wypowiedzi lirycznej przypomina początek lub krótką w miarę uroczystą mowę, która zaleca czytać komentarz Krzyckiego do psalmu Dawida. Jest to typowa kreacja wypowiedzi, bowiem A. Krzycki nie pisał psalmów ani hymnów. To jest pewnego rodzaju mistyczny klimat wypowiedzi; apoteoza Krzyckiego w celu sprawienia przyjemności (*delectare*) odbiorcy i osiągnięcie milego nastroju lekkiego wzruszenia (*motus lenis*). Mimo że monolog liryczny dotyczy konkretnej osoby biograficznie określonej, może też wskazywać innych odbiorców — czytelników. Świadczy o tym zwrot na początku utworu (pierwszy wers): „nie dziw”, który ma znaczenie rzeczownikowe. Tak więc czytelnicy odbierający psalm Dawida czy komentarz Krzyckiego do niegoż mają być przekonani, że to poeci natchnieni przez Boga w swych psalmach i naukach „mówią prawdę objawioną”. Na samym początku naszych rozważań określiliśmy ten utwór jako epigramat. Jego ce-

<sup>60</sup> Zob. hasło A. Krzycki [w:] Bibliografia literatury polskiej. *Nowy Korbut* (t. II), Piśmiennictwo staropolskie, Hasła osobowe A — M. Warszawa 1964, s. 425 — 427.

chy to: zwięzłość formy, lapidarność stylu, odmiana prosta — simplex, określający osobę w sposób panegiryczny i napisany do kogoś (ad).

18. Stanisław Hozjusz Polak  
do pilnego czytelnika

inc. Illustrante Domitio hunc libellum,

W kolejnym utworze Hozjusza mamy zastosowaną konstrukcję tytułu, z którą spotkaliśmy się już kilkakrotnie. Określony jest autor i odbiorca: „pilny czytelnik”. Hozjusz określa się jako Polak. Świadczy to, że Baderczyk spolonizował się całkowicie, wrósł w polskie sprawy, a imię jego ojczyzny — Polski było mu bardzo bliskie. Wiemy, że Hozjusz ma dopiero dwadzieścia trzy lata, jest wiernym synem ojczyzny i oddanym sługą dynastii Jagiellonów. Zaszczycie rozumiał obowiązki Polaka — patriotę. Poza topiką tytułu nie mamy bezpośredniego zwrotu do adresata. Wypowiedź monologowa ujęta jest w narrację. To liryka pośrednia, w której zaznaczona jest sytuacja narracji. Podmiot liryczny opowiada w czasie przeszłym o tym, co się wydarzyło poza podmiotem. Na plan pierwszy wysuwa rzeczywistość — sytuację przedstawioną, a sam poprzestaje na roli obserwatora. Jednak monolog narracyjny stanowi tło, w którym uczestniczy, aby przedstawić dwie sylwetki: Domicjana i Coxa. Kreuje poeta te konkretne postacie za pomocą konstrukcji wypowiedzi lirycznej, która się odnosi do liryki pośredniej ujętej w formę opowiadania. Narracja odnosi się w pełni do podmiotu wypowiedzi: Domicjana i Coxa. W lirycznym monologu narracyjnym występują elementy typowe dla każdego opowiadania: bohater i zdarzenia. „Ja” liryczne ani razu nie dochodzi do głosu — to pozorna bezosobowa narracja. Ponieważ monolog narracyjny dotyczy dwóch postaci, stąd jakby dwie części tego utworu. Na początku wypowiedzi i na końcu mowa jest o Domicjanie:

„Choć sam Domicjusz objaśnił tę książeczkę,  
Nie dla uczniów ona nieuczonych”.

(w. 1 i 2; 20 i 21)

Z Aneksu ks. M. Borzyszkowskiego<sup>61</sup>, dowiadujemy się, że chodziło o utwory poetyckie *Sylvae* Stacjusza, które nie należały do łatwych. Jego wiersze komentował Domicjusz, a potem Cox. Domicjusz, o którym mówi podmiot liryczny w tym wierszu, popełnił wiele błędów:

„Z wielu błędami przekazane wiersze  
Nawet i on oczyścić ich nie zdołał,  
Nie wszystkie miejsca słusznie skomentował,”

(w. 3 — 5)

O sztuce poetyckiej Stacjusza wyraża się, że ma nadmiar szorstkości i, że to „kolczaste gaje” — zawilości, a czytelnik podczas jej czytania „nuży się ziewa”. Domicjusza natomiast nazywa „umysłem wykwinnym”, „uczonym Politianusem” — krytykiem świetnym. Wydanie takiej opinii świadczyć może, że Stanisław Hozjusz był czytany w trudnej poezji, że znał wartość

<sup>61</sup> M. Borzyszkowski: Aneks..., s. 119.



komentarzy poetyckich oraz uważał się za poetę z pewnym dorobkiem literackim. Miał już chyba wyrobiony pogląd na własną młodzieńczą twórczość. W drugiej części utworu (od dziesiątego wersu) podmiot liryczny mówi za pomocą charakterystyki bezpośredniej o Leonardzie Coxie i jego sympatykach:

„Tymczasem dzielnie błądzi po tych lasach  
Cox, ta nadzieja wrażliwej młodzieży,”

(w. 10 — 11)

Chodzi o erazmianistów krakowskich, do którego grona i Hozjusz należał. I tym razem mamy prawdziwą postać, która jest związana z życiem Stanisława Hozjusza. Na usługach wiersza jest czas teraźniejszy: „błądzi, krok wstrzymując kroczy, bacząc”, który podkreśla aktualność sytuacji. Monolog narracyjny wyraża się pochlebnie o komentarzu Coxa do utworu Stacjusza, który został „oczyszczony” i stał się dostępny dla czytelnika, ale wykształconego:

„Wszystkie te kolce w jeden stos zgromadził,  
Więc szlak przetarty może być zwiedzany  
Niby labirynt jaki lub Meander”.

(w. 17 — 19)

Bez trudu można zauważyć, że podmiot mówiący wyżej ceni komentarz Coxa od Domicjusza. On wszystkie zawilości „usunął” i przyczynił się do tego, że poezja Stacjusza stała się przystępna i jak „szlak przetarty”. Cox jako drugi komentował utwory Stacjusza, więc miał pewne ułatwienie. Jednak nie o taki wniosek i wypowiedź chodziło Hozjuszowi. Cox to przecież szermierz idei Erazma z Rotterdamu, „nadzieja wrażliwej młodzieży”, — bowiem w latach 1518 — 1519 oraz 1525 — 1527 wykładał przedmioty humanistyczne w Akademii Krakowskiej. Chodziło zapewne Hozjuszowi o wyrażenie stosunku do erazmianisty, humanisty polskiego, Leonarda Coxa. W tym celu narracja realizuje postulat *docere* i *delectare*. Stąd panegiryczny charakter wypowiedzi, która dotyczy Leonarda Coxa. Niezbyt wyraźny zwrot do czytelnika (już cytowaliśmy) w formie jednego zdania zamyka i otwiera utwór. To kompozycja pierścieniowa. Podmiot liryczny od razu wprowadza czytelnika w temat kategorię stwierdzenia, że „książeczka Domicjusza” nie jest przeznaczona dla „nieuczonych uczniów”. Pierścień zamykający cały wiersz może też tu pełnić funkcję wzmocnienia emocjonalnego w stosunku do czytelnika. Nie wgłębiamy się w treść utworu *Sylvae* Stacjusza, ale na podstawie typu wyrażonego przeżycia przez podmiot zaliczamy wiersz *Stanislaus Hosius Polonus studioso lectori* (inc. „Illustrante Domitio hunc libellum...”) do liryki patriotyczno-obywatelskiej. Jest to epigramat simplex, liczy dwadzieścia jeden wersów. Odnacza się panegiryzmem i pierścieniową kompozycją. Został napisany na pochwałę umiejętności poetyckich Leonarda Coxa. Realizuje postulat *docere* i *delectare*, bo są zawarte w nim wskazówki dla czytelnika i pięknie określone zasługi Coxa w sztuce poetyckiej. Epigramat ma charakter świecki. Jako gatunek należący do liryki został przeniesiony do naszej literatury w tradycji poezji antycznej.

19. Najdostojniejszemu panu Janowi Łaskiemu,  
prepozytowi łączyckiemu i gnieźnieńskiemu,  
kustoszowi płockiemu,  
kanonikowi krakowskiemu,  
panu mojemu,  
wśród pierwszych najszacowniejszemu  
— Stanisław Ho[zjusz] p[rzesyła] s[erdeczne]  
p[ozdrowienia]

inc. Dum varias terras peragres, optime Lasce,

Jest to wiersz napisany na cześć Jana Łaskiego, młodszego bratanka prymasa Polski Jana Łaskiego. Z ukształtowania tytułu dowiadujemy się, kim jest odbiorca utworu oraz jakie piastuje funkcje kościelne. Długi, ozdobny tytuł traktujemy jako pochwałę adresata ujętą w formie dedykacji. W tytuł zostali wpisani odbiorca i autor. Cała wypowiedź podmiotu lirycznego jest skierowana do młodszego Jana Łaskiego, ale pośrednio również dotyczy innych humanistów: Erazma z Rotterdamu i Leonarda Coxa. Została ujęta w formę narracji prostego opowiadania z licznymi elementami opisu. Tematem wiersza jest właśnie obszerny opis podróży po Europie Jana Łaskiego. Poeta rozpoczyna opowiadanie od apostrofy:

„Jak wiele krajów zwędrowałeś, Janie Łaski,  
Chlubo Polaków, sławo i ozdobo”,

(w. 1 — 2)

W całym utworze na plan pierwszy wysuwa się „ty” liryczne, które staje się dominantą kompozycyjną. Wiele razy jest podkreślany adresat — odbiorca wirtualny poprzez użycie odpowiednich zwrotów, form czasowników i zaimek: „Janie Łaski, czcigodny panie, swoje rzucasz, tyś zawędrował, udałeś się, ci, zdążasz, twoja, sam próbowałeś, masz, ujrzałeś, nie zwlekałeś, znałeś” i wiele innych. „Ja” liryczne też się ujawnia w wypowiedzi monologicznej, nawet w liczbie mnogiej: „nie wymienię, powiadam, mi, poznałiśmy, nam, nas, uwielbiłem, nie śmiałem, zbywałem się”, ale nacisk jest położony na „ty” liryczne. Jest to przykład liryki pośredniej, inwokacyjnej — liryki zwrotu do adresata. „Ty” liryczne jest również bohaterem lirycznym prezentowanym za pomocą charakterystyki bezpośredniej. Kreacja postaci bratanka prymasa jest dokonana przez opowiedzenie jego podróży zagranicznych. Hozjusz wspomina jego podróże do Francji, Włoch i Szwajcarii. Podobnie, jako jego kreowana postać, chwali te kraje. O Francji tak się wyraża:

„Udałeś się więc wprzód do Galii bogatej,  
Która kulturą Italii dostoi,  
Z wielkoduszności swego króla znana, darów”

[...]

(w. 27 — 29)

„Zasobna w pieniądź i w rozum zasobna”

(w. 38)

Znajduje się także krótka wzmianka o chłopcu „darze Galii”, pocie Anianie Burgeniuszu, którego Łaski przywiózł później do Polski i dał kształcić u Leonarda Coxa<sup>62</sup>:

„Jeszcze ci oto daje twe kochanie, chłopca,  
Białość Erginii w nim rozeznać łatwo”.  
(w. 39 — 40)

Hozjusz wspomina następny pobyt na studiach bratanka Jana Łaskiego we Włoszech; chwali profesora wymowy — Romulusa:

„A zaraz potem zdążasz do italskich brzegów.  
Tu umysł swój z pożytkiem kształcić można,  
[...]  
Jeno by przydać korzyści ojczyźnie”.  
(w. 41 — 42 i 44)

„Wyraźnie to jaśniej w twej ogromnej wiedzy,  
We wdzięku mowy bliskiej Romulusa”.  
(w. 47 — 48)

Wydaje się, że jest tu poczyniona aluzja do kraju, w którym też można się kształcić, aby potem służyć narodowi oraz do wielu Polaków wyjeżdżających na studia do Włoch. Następnym etapem podróży Jana Łaskiego była Szwajcaria; Hozjusz wspomina jego pobyt u Erazma z Rotterdamu w Bazylei:

„Godniejszy jest widzenia Erazm nieśmiertelny,  
Ku niemu z całej ziemi płyną tłumy.  
Nie zwlekałeś, by tego czyje serce nieraz  
Widziałeś z dala, ujrzeć i oblicze”.  
[...]  
(w. 59 - 62)

„Jakże cię przyjął mąż ów, jakże umiłował,  
Nadto wiadome, aby mówić o tym”.  
(w. 65 — 66)

Poeta nazywa Erazma „nieśmiertelnym”, „najmądrzejszym”; zapewnia, że Erazm kocha Jana Łaskiego i rozślawia go. Jan Łaski dzięki wpływom swojego stryja — prymasa mógł zapewne wspomagać finansowo wielkiego Holendra, toteż można mówić o ich przyjacielskich stosunkach i nie dziwią nas słowa Hozjusza skierowane do Łaskiego, iż Erazm:

„I za powrotem każdym ciebie widzieć pragnie”.  
(w. 74)

Stanisław Hozjusz wspomina również o innych szwajcarskich humanistach, którym Jan Łaski mecenasował:

„A przecież i Renanus ze wszech miar szczęśliwy  
Składa ci nieśmiertelne dary myśli.  
Ciebie wśród mędrców w książce chwali Glareanus,  
Który jest pierwszą sławą u Helwetów”.  
(w. 69 — 72)

<sup>62</sup> Tamże, s. 121 — 122.

Z treści wiersza wynika, że inspiracją dla Hozjusza do napisania tego utworu dotyczącego kanonika krakowskiego było opowiadanie samego Łaskiego. Swoje wrażenie z podróży zapewne wspominał wśród znajomych humanistów w Krakowie. Uczestnikiem tego spotkania mógł być także Hozjusz i Cox:

„Owszem poznaliśmy cię wszyscy głębiej jeszcze,  
Z wiedzą twą taka uprzejmość złączona,”

[...]

(w. 81 — 82)

„Tak dla każdego przystępny w rozmowie,  
Tak dla większej odwagi dodawałeś ducha  
Z taką szczerością służyć nam dawałeś siebie”,

[...]

(w. 81 — 85)

„Nie śmiałem jednak w twoje zasłuchany słowa  
Przedłożyć pod twój ostry sąd swe próby,  
Bowiem lękając się iść własną drogą, tobie  
Zawdzięcza nie wiem ile wiersz ubogi.  
A jakaż trwoga dręczyć może serce młode?  
Cox to wyraził, wielka nasza światłość.  
Słuchając cię z wdzięcznością zbywałem się lęku  
I niewczesnego wstydu wieśniaczego”.

(w. 89 — 96)

Hozjusz w słowach pełnych zachwytu dla kanonika Jana Łaskiego wyraża swoją wdzięczność — chyba też za wsparcie finansowe — chwali go za szczerość, uprzejmość, pokorę i pęd do wiedzy.

Używa w tym celu peryfraz:

„Chlubo Polaków, sławo i ozdobo”

(w. 2)

[...]

„... i bez gniewu Muz sam próbowałeś sztuki,  
A nawet sprzyjał ci płowy Apollo,”

(w. 45 — 46)

lub:

„Ptakiem szczęśliwym, stopą uskrzydloną biegleś  
Ujrzyć twarz tego, kogo umysł znałeś”.

(w. 63 — 64)

Hozjusz przedstawia w formie poetyckiej fragment życia dostojnej osoby. W każdej tej podróży podkreśla cel:

„Tak tyś zwędrował wiele rozległych stref świata  
Dla samej chęci wiedzy i poznania”.

(w. 25 — 26)

[...]

„Jeno by przydać korzyści ojczyźnie”.

(w. 44)

To nie tylko fragment biografii kanonika Jana Łaskiego, ale także elementy biografii naszego poety. Stosunki Hozjusza z Janem Łaskim w tym czasie były zażyłe. Potwierdzają to listy Hozjusza pisane do Łaskiego<sup>63</sup>. Młodszy Jan Łaski wtedy był jeszcze daleki od reformatorskich poglądów religijnych:

„Lecz że nauka twoja wszystkim była znana”,  
(w. 79)

[...]  
„Jeśli myśl pana poznałem, to czy tak każe,  
Czy owak radzi, zawsze będzie dobrze”.  
(w. 101 — 102)

Ks. Marian Borzyszkowski podkreśla, że „Pod wpływem Erazma z Rotterdamu przejawiał wówczas Łaski globalną niechęć do reformacji luterkańskiej i samego Marcina Lutra. [...] Zarazem jednak okazywał także pod wpływem Erazma, niechęć do zabobonów i pragnienie wewnętrznej odnowy Kościoła”<sup>64</sup>. Wydaje się nam, że to było też bardzo ważną przyczyną uwielbienia Jana Łaskiego i napisanie utworu okolicznościowego w duchu panegirycznym przez Hozjusza. Poeta przedstawiając jego podróże po świecie porównał do wędrowki: Ulissea, który był „po lądach i głębinach rzucały”; Pitagorasa, którego „ziemia Memficka poznała, Persowie i Spartanie obaczyli”; Platona, który „zwidził Egipt, Grecję wszerej i wzdłuż zwędrował” oraz Apoloniusza, który poznał starożytne kraje i ludy Środkowego Wschodu.

Nawiązanie poety do opowieści dziejopisarzy o bohaterach starożytnych było celowe w związku z kreacją bohatera lirycznego. Hozjusz chciał poprzez świat przedstawiony ujęty w formę narracji, która dotyczyła tych postaci, określić sylwetkę Jana Łaskiego i jego rozległą wiedzę zdobytą poza granicami kraju. Przedstawione postacie i ich dzieje w pełni odnoszą się do adresata. Pełnią one funkcję symbolicznego opisu. Zakończenie utworu stanowi więc prośba poety do Łaskiego, aby życzliwie przyjął utwór młodzieńca:

„... pierwsze moje próby  
Przyjmij, czcigodny panie, i z łaskawą twarzą,  
A co ci miłe, bierz, jak zwykłeś, wdzięcznie.  
Młodość wiele tłumaczy, zwłaszcza gdy Apollo  
Jest mi przyjazny, a Thalia mi sprzyja”.  
(w. 104 — 108)

Jest to epigramat *compositum*, liczy sto dwadzieścia wersów. Jego treść oraz puenta świadczą o panegirycznym tonie. Został napisany na chwałę (in) bratanka Jana Łaskiego. Wiersz należy do liryki pośredniej o odmianie rodzajowej liryki refleksyjnej; ma charakter świecki.

## 20. Łódź odpowiada Korabiowi

inc. Vasta ratis, nisi te multo praestantior essem,

W dotychczasowej analizie utworów Stanisława Hozjusza po raz pierwszy spotykamy się z nowym tytułem oraz z inną topiką wypowiedzi. To uper-

<sup>63</sup> K. Miaskowski, dz. cyt., s. 10 — 11.

<sup>64</sup> M. Borzyszkowski: Aneks..., s. 121.

sonifikowane przedmioty, w których jeden prowadzi dialog monologiczny. Poeta skonstruował przeżycie podmiotu lirycznego poprzez realizację liryki pośredniej. Obecność przeżywającego podmiotu mówiącego odczytujemy za pośrednictwem zabiegu personifikacyjnego: Łódź to herb Piotra Tomickiego, a Korab — herb Łaskich. Obrazy Łodzi i Korabia wyznaczają emocjonalny stosunek podmiotu lirycznego do przedstawionej rzeczywistości. To liryka inwokacyjna, bo tej wypowiedzi lirycznej towarzyszy wyraziste nastawienie na adresata — tym razem nie ujawnionej konkretnej postaci, ale upersonifikowane pojęcie: statek — Korab. Tradycję oratorskiego stylu ma figura retoryczna, zwana prozopopeją<sup>65</sup>:

„Statku ogromny, gdybym lepsza nie była od ciebie,  
Nie byłaby ci przykra moja sława.

[...]

Ilem ja, Łódź, zaciejsza jest od ciebie”.

(w. 1 — 2, 6)

lub:

„Jeśli masz serce, wierzę, sam mi przyznasz, o okręcie,  
Że Łódź i Piotr szczęśliwie się kojarzą”.

(w. 51 — 52)

lub:

„Tylem lepsza od ciebie, statku. A teraz uciekaj,  
Idź już i tak strwoniłam nadto czasu”.

(w. 71 — 72)

Są to bowiem słowa przypisane Łaskim i ich zwolennikom, którzy nie mogli zabrać głosu w pewnej sprawie. Kierowane są do pojęcia upersonifikowanego. Prozopopeja jako figura retoryczna wspiera argumentację mówcy, kreującego w obrębie własnego przemówienia upersonifikowany obraz swych sprzymierzeńców i oponentów:

„Tym okręt sprzyja, którzy w strasznej lubują się broni,  
I którym miło zysk ciągnąć z łupiestwa.

A ja wedle nauczycielskich słów Chrystusa Pana”.

[...]

„Zostanę przy Biskupie, bo mu Łódź Kościołem świętym,”

(w. 53 — 55, 57)

W owych czasach toczyła się polemika literacko-polityczna między zwolennikami biskupa Piotra Tomickiego i prymasa Jana Łaskiego. Wiersz Hozjusza nawiązuje do tej ostrej polemiki literackiej, jaka wywiązała się po napisaniu w roku 1528 przez Andrzeja Krzyckiego pochwalnego epigramatu na cześć herbu biskupa Tomickiego, zwłaszcza, że wcześniej napisał kilka oszczerczych wierszy na prymasa Łaskiego. Epigram *Na Łódź* wywołał reakcję ze strony zwolenników prymasa Łaskiego. Jest rzeczą jasną, że Stanisław Hozjusz opowiada się po stronie swojego mecenasa, mimo że napisał piękne epigramaty *compositum*: inc. *Dum varias terras peragraret, optime Lasce...* oraz inc. *„Pontifices, quod erant praefecti legibus olim...”* na cześć prymasa Jana Łaskiego:

<sup>65</sup> M. Głowiński: *Słownik terminów...*, s. 349.

„Statki nie łodzie przeklinano, rzecz Meonida,  
Ja twoich zalet sobie nie przywłaszczam.

[...]

Ileż szlachectwem, cnotą i zacnością wyżej stoi,  
Godnością, wiedzą, obejściem, umysłem,  
Wierszami wytwornymi, ten, co mnie poświęcił niż wieszcz,  
Ten sam, którego moja sława gniewa”.

(w. 65 — 68)

Ta propozycja przytoczona przez monolog liryczny pełni rolę cytatu z wypowiedzi Piotra Tomickiego. Podmiot mówiący skonstruowany jest upersonifikowaną Łodzią i określa swoje stanowisko wobec biskupa jako swego stronnika. Wiersz ten traktujemy jako jedną wielką metaforę, która formuluje temat utworu. Tu dominantą kompozycyjną jest personifikacja, która stanowi podwalinę konstrukcji całej wypowiedzi. Prozopopeja natomiast stanowi zarazem hiperbolę:

„Czy myślisz, że do portu mógłbyś wpłynąć bez pomocy,  
Gdybym ci wprzódy jej nie użyczyla?

[...]

Samemu przebyć morze ci pozwoli?  
Dlatego kiedy żagle podasz wiatrom, trudno będzie  
Obejść się statku ogromny, beze mnie.  
Już statku wielki, Piotrową gdy wspominasz zagadkę,  
Musisz się Sfinksa radzić lub Edypa”.

(w. 39 — 40, 42 — 46)

Użycie hiperboli jest znakiem silnego zaangażowania emocjonalnego podmiotu lirycznego w celu wywołania podobnej reakcji u odbiorcy. W tym celu poeta zastosował retoryczny postulat *delectare* jako środek artystyczny wypowiedzi. Odbiorcami tej wypowiedzi lirycznej są: Piotr Tomicki i Jan Łaski oraz ich zwolennicy; to ludzie wysoko postawieni w hierarchii społecznej i wykształceni. Utwór ten ma silny związek z biografią Stanisława Hozjusza. Wiemy, że w latach 1520 — 1530 na polskich humanistów silnie oddziaływały poglądy Erazma z Rotterdamu. Powstały koła polskich erazmianistów: Łaskich, Tomickiego, Decjuszów oraz profesorów krakowskich. Erazmianistą był również Stanisław Hozjusz. Być może, że gorąca polemika między Łaskimi a kręgiem Tomickiego dotyczyła też poglądów religijnych oraz moralnych. Jedni pod wpływem pism Erazma wybrali kierunek patrystyczny, a drudzy byli zwolennikami „nowinek religijnych” płynących z Zachodu. Jan Łaski był jednym z głównych orędowników reformacji, a Stanisław Hozjusz obrońcą Kościoła w Polsce. Temat wiersza rozwija się wokół jednego problemu dotyczącego dwóch postaci, za pośrednictwem rozbudowanej metafory: personifikacji z zastosowaniem prozopopei. Bardzo wyraźna jest tu odmiana paralelizmu tematycznego, a mianowicie: kontrast tematyczny, który polega na regularnie przeprowadzonym przeciwstawianiu motywów:

„Ilem ja, łódź, zacniejsza jest od ciebie,  
Po cóż i innych wielu przekonywać, gdy sam zdradzasz  
Własnym osądem, żeś podobien myszy”.

[...]

(w. 6 — 8)

„On mnie przez Syrty, on mnie pośród Charybd przeprowadził,  
I poprzez Scyllę bez twojej pomocy”.

(w. 29 — 30)

Widzimy w tym kontraście tematycznym użycie mitologii w celach porównawczych. *Łódź* mówi o sobie, że dzięki „zasługom sternicznym” biskupa Tomickiego przepłynęła morza i ominęły ją wielkie czyhające niebezpieczeństwa wciągające żeglarzy. Natomiast odnośnie do *Korabia* wyraża się, że nie wiek sędziwy pomoże mu przebyć morze i rozwinąć „Piotrową zagadkę”, ale Edyp, który objaśnił zagadkę Sfinksa o czworonożnym zwierzęciu obdarzonym głosem ludzkim. Z takim sposobem kompozycyjnym wypowiedzi spotkaliśmy się już w epigramatach: *Ad [eundem] Reverendissimum Dominum Episcopum Posnaniensem [Petrum Tomicium] Dominum ac Maece-natem suum oppidoque gratiosum Stanisłai Hosii Cracoviani clientuli deditissimi epigramma* (inc. Ut graphice numero depingit teque sub astra,...) oraz *Stanisłai Hosii Cracoviani in Lutheri sectatores epigramma* (inc. Qui male sani adeo iuras in verba Lutheri,...). Nasz wiersz należy do liryki pośredniej, inwokacyjnej o odmianie refleksyjnej. Ma charakter świecki. Liczy siedemdziesiąt dwa wersy.

21. Parafraza psalmu 50  
Stanisława Hozjusza  
wierszem napisana

inc. Magne Deus, qui cuncta vides, qui cuncta gubernas,

Nie ulega żadnej wątpliwości, że *Parafraza psalmu 50* różni się od pozostałych utworów Stanisława Hozjusza pod względem tematyki, gatunku literackiego i reminiscencji biblijnych. Tu najobficiej nasz poeta korzysta z Biblii. Poemat ten swymi rozmiarami i kunsztem literackim daleko wykracza poza ramy pozostałych utworów poetyckich. Ponieważ inspiracją do napisania *Parafrazy* przez Hozjusza był psalm 50, chcemy w skróty sposób podać wiadomości o psalmach i wykorzystać odpowiednie fragmenty psalmu 50 do omówienia wiersza.

Poeta i tłumacz *Księgi Psalmów*, Czesław Miłosz podkreśla, że „Psalmy należą do najwyższych osiągnięć literatury wszystkich czasów”<sup>66</sup>. Są wiecznie aktualne; dotyczą nieskończoności Boga i ułomności człowieka. W psalmach rozpoznaje się jednostka i naród; każdy czyta w nich o sobie. „Psalterz nie jest moralitetem. Psalmy rozpoznają rzeczywistość, mówią o tym, jak jest naprawdę. [...] Psalterz jest dramatem wolności”<sup>67</sup>. Cały dramat ludzki, dramat jednostki i społeczności jest rozłożony na wszystkie czasy. „Psalmy są nade wszystko fenomenem religijnym. [...] Jedno jest pewne: w Biblii, a zwłaszcza w psalmach, źródłem i centrum całego życia religijnego jest wiara. Wiara więc będzie stanowiła o niepowtarzalności fenomenowi psalmów”<sup>68</sup>. Wiara biblijna jest przedsięwzięciem, poszukiwaniem, poczuciem pewności, mocy, opieki, zaufania, zawierzenia: „Pokropisz mię hyzopem, a będę oczyszczony: omyjesz mię, a będę nad śnieg wybielony”.

<sup>66</sup> Cz. Miłosz: *Księga Psalmów*, Paryż 1981, s. 9.

<sup>67</sup> Tamże, s. 21.

<sup>68</sup> Tamże, s. 13.



(Ps. 50, w. 9)<sup>69</sup>. Poczucie zaufania płynie z przeświadczenia o wierności Boga, którego słowo nie kłamie. Przemózny akt wiary odnosi się do zakresu życia doczesnego<sup>70</sup>. W psalmach jest odbicie dramatu świata rozbitego: dobrego i złego. To zasadnicza myśl psalmów. Pod tym względem jest zawarty w nich prastary wątek biblijny: wybór drogi przez człowieka; dobra i zła, prawdy i fałszu. Bohaterami są dwie postacie: Bóg i człowiek; sprawiedliwy oraz nieprawy. Człowiek grzeszny jest w konflikcie z Bogiem, toczy z nim tragiczną walkę, jednak zawsze jest skazany na klęskę. Człowiek wzgardzony, doświadczony przez cierpienia, w psalmach nazywa się ubogim. Może on wywodzić się z każdej warstwy społecznej, może być nawet królem jak Dawid. Jest pokornym pielgrzymem, który poza Bogiem nie ma niczego, ale jemu wierzy bezgranicznie. Przejmującym rysem psalmów, jakby podłożem egzystencjalnym jest spontaniczny zwrot do Boga, wołanie o pomoc, skarga, krzyk rozpacz człowieka nieprawego: „Nie odrzucaj mię od oblicza twego i Ducha świętego nie bierz ode mnie” (Ps. 50, w. 13). W tych różnych uniesieniach duchowych człowieka Bóg jest Kimś wzruszająco bliskim: „Oto bowiem umiłowałeś prawdę: nieświadome i skryte rzeczy mądrości twojej objawiłeś mi” (Ps. 50, w. 8). Człowiek może Mu wypowiedzieć cały swój niepokój. „Zadziwiająca jest bezpośredniość, z jaką człowiek biblijny zwraca się do Boga. Bóg posiada przy tym cechy ludzkie”<sup>71</sup>. Zauważamy to również w psalmie 50: „Odwróć oblicze twoje od grzechów moich” (Ps. 50, w. 11). Bóg jest Kimś konkretnym, trafia się do Niego przez własne doświadczenie. W psalmach Bóg i człowiek nie występują osobno: przynależą do siebie. Ideą przewodnią psalmów jest przymierze Boga z człowiekiem; Bóg jest zawsze dla człowieka: „Panie, otworzysz wargi moje: a usta moje opowiadają będą chwałę twoją” (Ps. 50, w. 17). Obok antropomorfizmu w psalmach należy wspomnieć o liryzmie. Wszystkie psalmy należą do lirycznej poezji religijnej. Zaznacza się w nich obiektywizacja przedmiotu, przedstawienie uczuć i stanów psychicznych, pozorowany dialog oraz monolog jako formy podawcze. Należą do liryki refleksyjnej, zwanej w literaturze Starego Testamentu „mądrościową” z pierwiastkiem intelektualnym i pouczającym, a także zawierającą refleksję o charakterze społecznym<sup>72</sup>. We wszystkich dominuje postawa religijna jednostek lub grup społecznych, która jest wyrażona w uwielbieniu, hymnie czy błaganii. W zależności od wyrażonych uczuć przez psalmistę wyróżnia się siedem grup psalmów, m.in.: błagalne, dziękczynne, pochwalne, królewskie. W każdej z nich dominują różne motywy, które również związane są z gatunkami literackimi psalmów: hymnami, lamentacjami itd. Do lamentacji indywidualnych związanych z odpuszczeniem grzechów zaliczamy psalm 50. Autor tego psalmu używa argumentów celem przekonania Boga o swojej niewinności. Pokropienie hyzopem miało charakter symboliczny. Ideal moralny człowieka znalazł swoje odbicie w psalmach. Pokora łączy się z ufnością, bowiem ufność jest częścią składową wiary. Świadomość własnej niemocy i potęgi wszechmocnego Stwórcy skłania człowieka do szukania pomocy w Bogu, który zdoła pomóc w nieszczęściu: „Słuchowi memu dasz radość i wesele: i rozradują się kości poni-

<sup>69</sup> W ten sposób cytujemy fragmenty Psalmu 50 przełożonego przez J. Wujka zawartego [w:] Nowy Pana Naszego Jezusa Chrystusa Testament, Lipsk 1914, s. 32.

<sup>70</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 16: „W psalmach wierzy się w Boga, ponieważ jest Bogiem, a nie dlatego, że nagradza po śmierci”.

<sup>71</sup> Tamże, s. 26.

<sup>72</sup> W. Borowski: *Psalmy. Komentarz biblijno - ascetyczny*, Kraków 1983, s. 16.

zone” (Ps. 50, w. 10). Z tej świadomości rodzi się ufność wyrażona w psalmach lamentacyjnych i błagalnych. W psalmach mówi się również o miłości Bożej. Tragicznym faktem w życiu człowieka jest grzech. Autor psalmu 50 zdaje sobie sprawę, że ciąży na nim grzech, ale prosi Boga, aby On go od niego uwolnił: „Jeszcze więcej omyj mię od nieprawości mojej; i z grzechu mojego oczyść mię” (Ps. 50, w. 4). Bóg domaga się od grzeszników przede wszystkim skruchy, wyznania grzechów: „Ofiara Bogu, duch strapiony; serca skruszonego i uniżonego, Boże, nie wzgardzisz” (Ps. 50, w. 19). Psalm 50 wyraża pokorę, poddanie się Bogu i przestrzeganie Jego nakazów. Psalmista od Boga spodziewał się odpuszczenia win. Ten psalm ma charakter penitencjalny; podstawowym tematem jest Boże miłosierdzie wychwalane za dar odpuszczenia grzechów. Świadomość grzechu łączy się też z pokorą, dziękczynieniem za przywrócony spokój duszy, uwielbieniem Bożego miłosierdzia okazanego skruszonemu grzesznikowi. Jest to osobisty akt żalu i lamentacja. Od dwudziestego wersu: „Uczyń dobrze Panie Syonowi...” psalm przybiera charakter społeczny. Psalmi były i są źródłem inspiracji wielu pisarzy i poetów w zakresie tłumaczenia czy parafraz. Tak było w przypadku Stanisława Hozjusza czy Jana Kochanowskiego. Ks. Marian Borzyszkowski zauważa, że „Wzorem Parafrazy psalmowej dla Hozjusza była twórczość Erazma z Rotterdamu”<sup>73</sup>. Erazm interesował się przede wszystkim Nowym Testamentem, ale dla *Psalterza* uczynił wyjątek i kilka psalmów opatrzył własnym komentarzem. „W swych uwagach o psalmach i innych częściach Pisma Świętego Erazm kładł duży nacisk na zagadnienie rodzajów literackich, figur poetyckich i wyrażen idiomatycznych używanych w Piśmie”<sup>74</sup>. Prawdopodobnie Erazm z Rotterdamu pominął Hozjusza w swoich komentarzach psalmowych i w ten sposób wpłynął pośrednio na wybór przez niego właśnie psalmu 50<sup>75</sup>.

Zgodnie z duchem psalmu 50 spróbujemy ukazać wartość artystyczną *parafrazy psalmu 50* Stanisława Hozjusza. Zwrócimy uwagę na następujące zagadnienia:

1. wyodrębnienie części stanowiących zarazem poetycki obraz psalmu 50 i *Parafrazy* według konwencji stylistycznych; 2. koncepcję Boga; 3. przeżycia podmiotu lirycznego; 4. reminiscencje antyczne i biblijne; 5. paralelizmy; 6. epitetkę; 7. rozbudowane porównania. Konwencje stylistyczne: paralelizmy synonimiczne i antyetyczne dzielą psalm 50 i *Parafrazę* na kilka części. Psalm 50 zaczyna się od wołania podmiotu lirycznego o litość: „Zmiluj się nade mną Boże, według wielkiego miłosierdzia Twego” (Ps. 50, w. 3), będącego prośbą o odpuszczenie grzechów. Jest to jedyna droga podmiotu do celu, aby zmasać i oczyścić się z winy. Bóg ma przebaczyć grzesznikowi poprzez „wymazanie, omycie”: „Jeszcze więcej omyj mnie od nieprawości mojej; i od grzechu mojego oczyść mię” (Ps. 50, w. 4). Psalmista jest w konflikcie z Bogiem i dlatego pragnie poprzez moralną czystość, wewnętrzne zmasanie plamy grzechu otrzymać Jego łaskę i słać Jego imię. A jak jest w *Parafrazie* u St. Hozjusza? Utwór rozpoczyna również wołanie — apostrofa do Boga, który jest określony peryfrazami:

<sup>73</sup> M. Borzyszkowski: *Aneks...*, 124.

<sup>74</sup> J. Ziomek: Jan Kochanowski. *Psalterz Dawidów*, Wrocław 1960, s. XXXIV.

<sup>75</sup> Por. M. Borzyszkowski: *Aneks...*, 124.

„Boże wielki, co wszystko widzisz, wszystkim władasz,  
Który morze i niebo, i ziemię poruszasz”,  
(w. 1 — 2)

Od wersetu 3 do 14 jest ukazany obraz Boga. Stanisław Hozjusz przedstawia Go jako miłosiernego, dobrego, sprawiedliwego, łagodnego, łaskawego. Podobnie, jak w psalmie 50, podmiot liryczny prosi Boga o litość:

„O wielki Boże, zmiłuj się nade mną, litość  
Twa niezmierną, dobroć twoja wielką”,  
(w. 15 — 16)

Podmiot liryczny ma również silne poczucie grzechu i prosi o jego zmazanie:

„O jedno błagam, w niebo wznioślszy korne dłonie,  
Gdy Twa łagodność nie zna miary, abyś zmazał  
Te zbrodnie, jakich się nieszczęsny dopuściłem”.  
[...]  
(w. 27 — 29)

„Ty i najsroźsze me przewiny obmyj kroplą  
Jedną i duszę czystą zwróć mi, masz tę władzę”  
(w. 39 — 40)

Pierwszy obraz, dotyczy wołania do Boga o litość z prośbą o zmazanie grzechu, w psalmie 50 zajmuje wersy: 3 — 5; natomiast u St. Hozjusza zajmuje wersy: 1 — 40. Przeżycia podmiotów lirycznych w obu pierwszych częściach tych utworów są takie same: wołanie do Boga o litość, które jest prośbą grzesznika o dopuszczenie grzechów i zmazanie win. W obu wypadkach człowiek grzeszny zawiera Bogu i prosi o litość. Hozjusz określa Boga wieloma epitetami: u Dawida jest On wielce miłosierny i ma „mnóstwo litości”. W *Parafrazie* Hozjusz nazywa również Boga „źródłem życia”. Korzysta w porównaniach z wątków mitologicznych, które również określają cechy Boga:

„Nie tego, Boże, pragnę, nie tysiąc talentów  
Krezusa, ani płynnych bogactw z wód Paktolu”,  
(w. 18 — 19)

Grzesznik nie prosi Boga o bogactwa i złota z rzeki Paktolu, jak to uczynił Midas wobec Dionizosa, tylko pragnie być omyty z plamy grzechu. Epitetów określających i dotyczących Boga jest wobec tego więcej u Hozjusza niż u Dawida.

Paralelizm syntetyczny (wers 6) rozpoczyna drugą część — obraz psalmu 50: „Tobiem samemu zgrzeszył; i uczyniłem złość przed Tobą”, (Ps 50 w. 6). Tu psalmista uznaje swój grzech nie tylko za plamę, ale za poważną obrazę Bożego majestatu. Nawiązuje do moralnej słabości człowieka, zakłada dziecięce obciążenie woli ludzkiej: „Oto bowiem, w nieprawościach jestem poczęty: a w grzechach poczęła mię matka moja” (Ps 50 w. 7). Dawid antropomorfizuje Boga („abyś się usprawiedliwił w mowach twoich”, „zwiączył, gdy cię posądzają”); wierzy jednak w Jego potęgę. Ten obraz uczuć mówiącego zawarty jest na przestrzeni wersetów: 6 — 7.

U Hozjusza w *Parafrazie* podmiot liryczny również mówi nie o jednym grzechu, ale o wielu swoich nieprawościach. Jest bardzo szczery wobec Boga, bowiem wierzy, że nie ukryje przed Nim swego grzechu, gdyż przed Jego wzrokiem [...] wszystko otwarte. Jest właściwie „zbiorowiskiem grzechów”. Podmiot mówiący wyznaje Bogu (nazywa Go Wieszczem, Władcą Nieba, Bogiem Ojców, Władcą ludzi) wiele grzechów:

„Których się mową, myślą, czynem dopuściłem”  
[...]  
(w. 56)

„A już najgorzej członków ciała używając”.  
(w. 69)

Hozjusz nawiązuje do Pisma Świętego i ukazuje grzeszne ciało człowieka, które jest skłonne do złego. Inne grzechy, które popełnił podmiot mówiący w *Parafrazie* to: obrażanie biskupów i króli, zaparcie się Boga, uznawanie herezji, złamanie obiecanej wierności, szafowanie imieniem Boga.

Mówi:

„Tak żyłem dotąd, jakby nie istniało niebo,  
Ni czarny Tartar, ...”  
[...]  
(w. 117 — 118)

„Więcej bogom ciosanym wierzyło pogaństwo,  
Niż ja Tobie, o bogów Ojczy, władco ludzi”.  
(w. 122 — 123)

Odczuwamy ten fragment wypowiedzi jako spowiedź chrześcijanina. Hozjusz nawiązuje do postaci biblijnych oraz do prawd wiary i przykazań Bożych:

„Napisano: nie będziesz zwierzchnikom złorzeczyl”.  
[...]  
(w. 88)

„Wreszcie: nie ma takiego członka ciała, abym  
Ja głupi, ohydnie nie dożał go nadużyć.  
Gdy czytałem o Piotrze, co Ciebie się zaparł,  
Dziwiłem się, a zbrodnię tę sam popełniłem”.  
(w. 101 — 104)

Motywy biblijne i mitologiczne wzajemnie się uzupełniają:

„Nie iżbyś był hartowny jak pancerz Dafity,  
Lecz byś nie doznał męki w jaskini Plutona.  
Kore, Dathan, Abiron gdy się sprzeciwili  
Mojżeszowi, śmiercią Amfiaraosa padli”.  
(w. 88 — 92)

Hozjusz sięgając do wątków mitologicznych podkreśla, że człowiek wiele razy sprzeciwił się Bogu, podobnie jak wyżej wymienione postacie. Przy-

kładów takich jest więcej. Podamy także przykład na bogactwo epitetów i porównania rozbudowanego:

„więcej w miecz swój wierzy Scyta,  
Egipcjanin w Apisa, w bożków, z których sztydzi  
Akwinata, już więcej Pers ma wiary w ogień,  
Indus w Bachusa, więcej Libijczyk w Atlanta”,  
(w. 118 — 121)

Podobnie, jak w drugiej części psalmu 50, tak i tu też w tej samej części *Parafrazy* podmiot liryczny nawiązuje do dziedzicznych grzechów popełnionych przez Adama i Ewę oraz Kaina. Przeżycia podmiotu lirycznego w tej części zajmują wersety: 41 — 124. W obu przypadkach grzesznik zdaje sobie doskonale sprawę, że zawinił. W *Parafrazie* Hozjusza grzesznik jest chrześcijaninem, bo mówi:

„Czyż nie oddałem Ci się, gdy w świętej chrzcielnicy  
Mnie zanurzono i otrzymałszy słowo, Słowo  
Przysięgłem,...”

(w. 59 — 61)

W trzeciej części psalmu 50 (wersy 8 — 11) psalmista powraca znowu do obrazu grzesznej plamy, która tkwi w jego sercu. Prosi o oczyszczenie z niej za pomocą pokropienia hyzopem; o oczyszczenie przez obmycie. W przenośni oznaczało to oczyszczenie z brudu moralnego. Warunkiem tego oczyszczenia była „skruszona dusza” (dosłownie kości) wobec Boga. On wtedy „odwróci oblicze od grzechów” błagającego. Paralelizm antytetyczny otwiera tę część psalmu: „Oto bowiem umiłowałeś prawdę:...” (Ps. 50, w. 8).

W *Parafrazie* Hozjusza trzecią część rozpoczyna paralelizm syntetyczny:

„Śmierć Twego Syna, widzę cierpienia okrutne,  
Przeklinam tego, co Go męczył Apollina”.

(w. 125 — 126)

Podmiot liryczny również i tu wspomina o grzechu; ale jakby społecznym:

„Ciebie występki nasze do krzyża przybiły,  
Myśmy oplwali Cię, ubiczowali nieraz,  
O Chryste ja sam biczem padałem na Ciebie,  
Od stóp do głowy jedną Cię czyniłem raną”.

(w. 130 — 133)

Dalej porównuje się do „osła krnąbrnego, byka rozjuszonego w dzikości, sępa chciwie wypatrującego ścierwa wstrętnego, wilka z paszczą rozdziawioną, muła tłustego, garbatego wielbłąda”. Mówi sam o sobie:

„Bestia, niegodny aby zwano mnie człowiekiem”.

(w. 144)

W psalmie i *Parafrazie* człowiek wierzy Bogu, dlatego Bóg przychodzi mu z pomocą:

„Nie twarz czyni człowieka, lecz Twój obraz, Ojczy”,  
[...]

(w. 146)

„Się uciekam; do Ciebie, o ucieczko nasza”,

(w. 152)

Dalej podmiot mówi o Bogu cierpliwym, łaskawym, łagodnym, o wielkim Jego miłosierdziu (znowu mamy bogactwo epitetów) i o Tym, który może zmienić człowieka. Przyznaje się, że zgrzeszył i, że „przewiny” bardzo go męczą. Wierzy, że mu „Prawdomówny” przebaczy, gdy okaże wielki żal:

„Przeto, jakoś obiecał, kto szczerze żałuje,  
Z całego serca wzdycha, będzie oczyszczony  
Od wszelkiej zbrodni...”

[...]

(w. 177 — 179)

„Wszak nie rozpaczam, Ojczy najlepszy, usłyszysz  
Przysięgi moje i darujesz mi przewiny”.

(w. 188 — 189)

Hozjusz korzysta z mitologii, nawiązuje do duchowej przemiany Achaba i Menasesa. Wspomina również o grzechu pierworodnym, mówi, że „każdy jest kłamcą, wszyscy grzeszymy spolem” i, że:

„Zawsze był grzech, grzeszyli rodziciele nasi,  
A z ich przestępstwa przeszedł dalej grzech na wszystkich”.

(w. 200 — 201)

Potwierdza słuszność oczyszczenia się siarką i ziołami. Mówi, że plamę grzechu dziedziczymy po brzemiennej matce, która nas nosiła w łonie.

Dawid w psalmie mówi, że: „... a w grzechach poczęła mię matka moja” (Ps. 50, w. 8). Bez grzechu jest poczęty święty Jan — Idajos i Taltybiusz — syn Boga oraz Najświętsza Maryja Panna nawet jako matka. Podmiot liryczny wie, że trzeba „odsłonić” swoje grzechy, które porównuje do robactwa przed Bogiem; bardzo żałować, a wtedy otrzyma się Jego łaskę. To jest warunek oczyszczenia z win. Nawiązuje do Biblii i mówi, że za sprawą Boga eaprorok Elizeusz uleczył z trądu Naamana, a sam Chrystus dziesięciu trędowatych. W *Parafrazie* Hozjusz też mówi o pokropieniu hyzopem, który jest tu symbolem pokory i „oczyszczenia” przez obmycie:

„Pokrop hyzopem, nie tym, co jest jeno z nazwy  
Zielem pokornym, ale obdarz nas pokorą”,

[...]

(w. 265 — 266)

„A ufam, będę oczyszczony, obmyjesz mnie,  
A ponad śnieg bielszym się stanę...”

(w. 274 — 275)

Przez to obmycie z grzechów wrócą mu siły — tak zapewnia autor Boga. Wierzy, że:

„Tyś radością, wesele dasz, gdy od win naszych  
Odwrócisz oczy, albowiem zawsze czyste są”  
(w. 284 — 285)

Podobnie w psalmie 50: „odwróć oblicze Twoje od grzechów moich; a zglądź wszystkie nieprawości moje” (Ps. 50, w. 11). *Parafraza psalmu 50* tej części liczy wiele wersów: 125 — 285. Paralelizm antytetyczny (od wersu 12) rozpoczyna czwarty obraz uczuć psalmisty w psalmie 50: „Serce czyste otwórz we mnie Boże...” (Ps. 50, w. 12). Autor, który utożsamia się z „ja” lirycznym, modli się o „odnowienie” człowieka przez Ducha Świętego, bowiem wierzy, że „duch przedniejszy” pomoże mu wytrwać w dobrym. On także będzie sprawcą jego czystego serca: „Nie odrzucaj mię od oblicza twego; i Ducha Świętego twego nie bierz ode mnie” (Ps. 50, w. 13). Następny obraz — czwarty — przeżyć podmiotu lirycznego u Hozjusza rozpoczyna wers 286:

„.... Ty zgladzisz  
Mój grzech, jeśli utworzysz we mnie serce czyste”.  
(w. 286 — 287)

Podmiot prosi (podobnie jak w psalmie), o pomoc Ducha Świętego:

„.... Lecz niech Duch Twój Święty  
Mnie nie opuszcza, bowiem jeśli mnie odstąpisz,  
Będę już tylko ciałem,....”  
(w. 302 — 304)

W obu wypadkach: w psalmie i w *Parafrazie* podmioty liryczne proszą o radość, którą utracili z powodu grzechu oraz wnoszą błagania o pomoc od Ducha Świętego:

„Lecz duch potężny niech umacnia i utwierdza.  
Gdy będzie ze mną, wówczas zawsze mocny w sobie”  
(w. 311 — 312)

I w tej części parafrazy Hozjusz sięga do wątków biblijnych:

„Boś rzekł: błogosławieni są czystego serca,  
I będą mogli wejść na świętą górę Pana”.  
(w. 288 — 289)

Słowa te pełnią funkcję prozopoei. Czwarta część psalmu 50 liczy wersy: 12 — 14, a *Parafrazy*: 286 — 334. Piąta część psalmu 50 (wersy 15 — 17) to „wyznanie” gotowości głoszenia chwały Bożej. Autor przyrzeka głoszenie słowa Bożego ludziom pogrążonym w grzechu, żyjącym (podobnie jak on sam) dotychczas: „Będę nauczał nieprawie dróg twoich; a niezbożni do ciebie się nawrócą” (Ps. 50, w. 15). Psalmista uważa, że Bóg ocalił go od śmierci i za Jego łaskawość, miłosierdzie należy Boga chwalić, aby on grzesznik nie był wiecznie potępiony (z czego nie bardzo zdaje sobie sprawę). Paralelizm syntetyczny (wers 335) otwiera piątą część *Parafrazy* Hozjusza:

„Wonczas radością zabrzmiała moja mowa głosząc  
 Twą sprawiedliwość, ale i łagodność wielką,  
 Bo ona mnie ustrzegła od srogości piekła”.

(w. 335 — 337)

Podmiot liryczny u Hozjusza już dobrze rozumie i wie o przepaści zła i wiecznego nieszczęścia. Zapewnia Boga, że będzie chwalił Jego sprawiedliwość, łagodność, a usłyszą nawet go głusi:

„Zawsze będziesz w moich ustach i posiejesz słowo  
 Na wargi moje, że usłyszą nawet głusi.  
 Wonczas Twą chwałę głosić będę, imię Twoje”

(w. 350 — 352)

A w psalmie 50: „Panie, otworzysz wargi moje: a usta moje opowiadać będą chwałę twoją” (Ps. 50, w. 17). Część piąta *Parafrazy* kończy się wersem 354. Hozjusz nawiązuje do postaci mitologicznych: Hektora, Serafina, Idajosa. Paralelizm syntetyczny otwiera szóstą część psalmu 50 (wers 18) oraz *Parafrazy* Hozjusza (wers 355), w którym nawrócony grzesznik składa z siebie ofiarę Bogu. Ofiarą psalmisty jest „skruszony duch” pychy i wyniosłości: „Albowiem gdybyś był chciał ofiary wżdybych był dał: [...]. Ofiara Bogu, duch strapiiony: serca skruszonego i unizonego, Boże nie wzgardzisz” (Ps. 50, w. 18 — 19). Ofiara z własnego „ja” na rzecz posłusznego poddania się Bogu jest ofiarą wielką; największą w porównaniu do ofiar składanych ze zwierząt. W *Parafrazie* (od wersu 355) podmiot liryczny wylicza Bogu, jakie ofiary ze zwierząt składają ludzie. Są to: „spaśne woły, jagnię, tłuste koźle, żółte synogarlice, miłutkie gołębie. Zapewnia Go, że nie z taką ofiarą przyszedł, bo wie, że Bóg „cielca krwi nie lubi”:

„... nie całopalenie,  
 Nie baran Tobie miły, żadnych takich darów”

(w. 364 — 365)

W psalmie 50 jest tak samo: „... w całopalnych nie będziesz się kochał” (Ps. 50, w. 18). Motywy biblijne i mitologiczne w *Parafrazie* przeplatają się harmonijnie:

„... jak Ci przyniósł  
 Król Moab wnętrzości Jeftego.  
 Przez Tałtybuisza, Ozeasza, Micheasza,  
 Przez Malacha pouczasz:...”

(w. 361 — 364)

Podmiot liryczny w *Parafrazie* nawiązuje do głównych prawd wiary: do trzech Osób Boskich, do nieśmiertelnej duszy ludzkiej oraz do łaski Boskiej:

„Nie żądasz od nas nic innego prócz nas samych,  
 Lecz żeś jest duchem, i że umysł nasz stworzony  
 Na obraz Twój, to ciało nasze całkiem indziej  
 Patrzy, gdy dusza cząstką jest boskiej światłości”

(w. 370 — 373)



Siódmą i ostatnią część psalmu (wers 20 — 21) i parafrazy (wersy 381 — 409) stanowi kontynuacja przeżyć podmiotów lirycznych odnośnie do ofiary z samego siebie, ale tym razem wewnętrznej ofiary. Są to ofiary duchowe. Ofiary duchowe, pokorna skrucha grzesznika mają przyczynić się do zbudowania murów Jeruzalem: „Uczyń dobrze Panie Syonowi w dobrej woli twojej, aby się zbudowały mury Jeruzalem” (Ps. 50, w. 20). A jak jest u Hozjusza?

„Nie proszę, byś jednego mnie oczyścił z grzechu,  
Pragnę, by Syjon cały radował się Tobą”.

[...]

(w. 381 — 382)

„Umocnij, Boże, święte mury Jeruzalem,  
Te bowiem znaczą dla nas także Kościół Boży”.

(w. 386 — 387)

Hozjusz nazywa Kościół Syjonem i Jeruzalem. Kościół właśnie ma pomóc człowiekowi w jego doskonaleniu się. Bóg w *Parafrazie psalmu 50* jest zantropomorfizowany i bardzo bliski człowiekowi:

„Ty zaś, o Boże, słowa, które Dawid słyszał,  
Do mnie wypowiedz, uczyni godnym ich wysłuchać”.

[...]

(w. 402 — 403)

„... okrutnej śmierci sam się dla nas poddał,”

[...]

(w. 405)

„Umarł niewinny, by winnego ciebie zbawić”

(w. 408)

Mowa jest tu o mesjanizmie. Hozjusz nawiązuje i w tej części *Parafrazy* do Pisma Świętego. Zauważamy również wiele epitetów, porównań i przenośni. Paralelizmy syntetyczne oddzielają ostatnie części psalmu 50 i *Parafrazy* psalmowej. Z pobieżnej analizy tych dwóch utworów widzimy, że *Parafraza psalmu 50* Stanisława Hozjusza jest ściśle związana z treścią psalmu 50. W odniesieniu do jego treści można też wyodrębnić siedem części — siedem różnych stanów przeżywającego podmiotu:

#### Parafraza psalmu 50

I	—	1 w.	—	40 w.
II	—	41 w.	—	124 w.
III	—	125 w.	—	285 w.
IV	—	286 w.	—	334 w.
V	—	335 w.	—	354 w.
VI	—	355 w.	—	380 w.
VII	—	381 w.	—	409 w.

#### Psalm 50

I	—	3 w.	—	5 w.
II	—	6 w.	—	7 w.
III	—	8 w.	—	11 w.
IV	—	12 w.	—	14 w.
V	—	15 w.	—	17 w.
VI	—	18 w.	—	19 w.
VII	—	20 w.	—	21 w.

Hozjusz uczucia podmiotu lirycznego rozbudował, bo paralelnie łączył wątki biblijne i mitologiczne. Obrazowość jest jedną z naczelných cech pracy Hozjusza nad parafrazą. Nasz poeta hasło, symbol zastąpił obrazem, porównaniem, metaforą. Takie ujęcie parafrazy stało się środkiem wychowującym w duchu chrześcijańskiej pokory. W *Parafrazie* przeżycia podmiotu są głębsze niż w psalmie, bo przedstawione są za pomocą rozbudowanych obrazów. Obrazy te wyodrębniają różne rodzaje paralelizmów. Koloryt antyczny nadają reminiscencje mitologiczne, czego absolutnie nie ma w psalmie 50. Człowiek zawsze występuje blisko Boga (jak we wszystkich psalmach); jest od niego zależny. Zwraca się do Boga zawsze w drugiej osobie liczby pojedynczej. Podmiot mówiący jest zawsze bardzo pokorny. Bóg jest zantropomorfizowany. Hozjusz używa wielu synonimów i epitetów wobec Niego: „Boże Wielki, źródło życia, Wieszczo, Władco Nieba, o bogów Ojcie, ucieczko nasza, najwyższy Rządco Nieba, prawdomówny, Ojcie najlepszy, Tyś radością, Pan, źródło naszego zbawienia”. Zawsze jednak Bóg jest potężny i największy; jest partnerem podmiotu lirycznego i przedstawiany w ludzkich kategoriach. Hozjusz wyeksponował w swojej *Parafrazie* problem zbawienia człowieka przez Chrystusa. Nawiązuje do prawd wiary: Niepokalane-go Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, czego nie ma w psalmie 50. Sposób przeżywania podmiotów lirycznych i temat lamentacji są takie same. Jako gatunek literacki zaliczamy utwór Hozjusza do religijnej liryki elegijnej o charakterze refleksyjnym.

Nie analizowaliśmy ani stylu, ani kwestii językowych, tylko niektóre aspekty artystyczne dotyczące *Parafrazy* i sposobu przeżywania podmiotu lirycznego.

22. Do przewielebnego w Chrystusie  
ojca i pana, pana Jana Łaskiego  
z Bożej łaski arcybiskupa gnieźnieńskiego  
prymasa i legata papieskiego etc.  
pana swego najczcigodniejszego  
— Stanisława Hozjusza Polaka  
epigram

inc. Pontifices, quod erant praefecti legibus olim

Długi i ozdobny tytuł, który wylicza szereg zalet arcybiskupa Jana Łaskiego; informuje o konkretnym, realnym odbiorcy, nadawcy oraz o gatunku literackim. Uwypuklony adresat pełni rolę czynnika strukturalnego utworu. On staje się punktem centralnym całej wypowiedzi lirycznej; autor prezentuje jakby jego portret w pewnej sytuacji. Odbiorca jednostkowy — Jan Łaski — to adresat, do którego skierowana jest całość wypowiedzi; on jest obecny w całym utworze, określony nawet z godności kościelnej, którą piasłował i ewokowany osobowymi formami czasownikowymi, zaimkami:

„Pośród Biskupów naszych wielka chlubo,  
Nie ma dla ciebie większej i naglejszej rzeczy,  
Jak trzodzie twojej przyczyniać pożytku”.

(w. 20 — 22)

Inne przykłady zwrotów do adresata to: „zdobyłeś, swojej, przykładasz się, natężasz, twe, okazujesz, jesteś, czynisz, twoje, cię, ześ się, troskał”. Zapew-

niają te formy komunikatywność wypowiedzi. Autor jest też częścią strukturalną utworu: sam się ujawnia w tytule i pod postacią podmiotu lirycznego: „naszych, mówię”. Indywidualizacja jest postawą konkretyzacji podmiotu monologu lirycznego. Portret wirtualnego odbiorcy został ukształtowany za pomocą charakterystyki pośredniej. Już sam tytuł wiersza kreśli portret wirtualnego odbiorcy. Sam tytuł jest swego rodzaju dedykacją, która leży u podstaw konstrukcji całego tekstu; wydaje się, że jest ona punktem wyjścia do przekazania uwielbienia adresata biograficznie określonego. Pełni określone funkcje kompozycyjne — stanowi delimitację w stosunku do treści utworu. To szczególny zwrot do adresata, któremu został przypisany utwór poetycki. Obok dedykacji utwór ten można potraktować jako swoisty napis panegiryczny, będący pochwałą wybranej osoby. Wiersz zaliczamy do liryki pośredniej, opisowej. Opis przybiera formę narracji. Utwór składa się z dwóch form wypowiedzi: narracji i opisu. Obie jednak są podporządkowane jako całość wypowiedzi podmiotowi lirycznemu na temat zalet i zasług arcybiskupa Jana Łaskiego. Pierwsza część utworu (do osiemnastego wersu włącznie) stanowi narrację, która jest prośbą określenia powinności i charakteru wysokiej godności biskupiej; nosi znamiona wykładu poglądów Hozjusza na obowiązki wzorowego biskupa. Nasz poeta kreuje pewien typ postaci biskupa, który w jego oczach powinien być wzorowym chrześcijaninem i odznaczać się wielką moralnością. Zauważamy więc kształtowanie się poglądów młodego Hozjusza na urząd biskupi:

„Kaplani niegdyś nad ustawodawstwem byli  
Przełożonymi, uczą święte prawa.  
W ich rękę była cała stanowienia władza,  
Kto się przeciwi im, ponosi winę”  
[...]

(w. 1 — 4)

„Zwłaszcza, że oni to stanowią zdrowe prawa,  
Stąd chrześcijaństwo i pożytek rośnie”

(w. 17 — 18)

Uwidaczniają się w tej wypowiedzi pewne elementy doktryny Hozjusza o biskupstwie. Autor przypomina, że biskupom powierzono władzę ustawodawczą. Ich uchwały są święte i nie można im się sprzeciwiać. Do wypowiedzenia takiego stanowiska posłużył się Hozjusz prozopopeją, która jest nawiązaniem do słów ewangelii św. Łukasza:

„Ten, kto was słucha, mówię, mnie samego słucha,  
Kto wami gardzi i ja nim pogardzę”

(w. 7 — 8)

W drugiej części wiersza podmiot mówiący kreśli w czasie teraźniejszym osobowość wzorowego biskupa poprzez ukazywanie cnót wirtualnego odbiorcy:

„Ku jednemu przykładasz się, wszystkie wysiłki  
Natężasz, tu są wszystkie twe starania,  
By trzoda owiec twojej pieczy powierzona  
Żyć mogła wedle twych pobożnych ustaw”

(w. 25 — 28)

W uwielbieniu konkretnego odbiorcy, Jana Łaskiego, przez autora świadczy mocny ton panegiryczny, podniesienie jego zasług, które są wypowiedziane w formie retorycznej:

„Jak mądry jesteś i jak bogobożny”,  
[...]

(w. 30)

„Wznosi się twoje imię do gwiazd wdzięcznych”,

(w. 32)

Takie wypowiedzi miały proveniencję antyczną i miały być przyczyną wywołania przyjemności (*delectare*) u odbiorcy. Miały również wzruszać (*movere*), aby wstrząsnąć odbiorcą i zmienić jego postępowanie. Mamy tu przykład realizacji trzech stylów<sup>76</sup>. Jednak na plan pierwszy wysuwa się styl wzniosły, bo dotyczy osoby wysoko postawionej i ważnych z nią związanych spraw. Swoje poglądy na temat władzy i moralności biskupiej poeta przekazuje poprzez prezentację bohatera lirycznego, a zwłaszcza jego działań. Wiąże się to ze zdecydowanym antropocentryzmem widocznym w poezji Stanisława Hozjusza. Postacią szczególnie często pojawiającą się wśród adresatów utworów Hozjusza jest mecenas; tym razem Jan Łaski. W tych latach stosunki poety z Janem Łaskim były zażyłe. Hozjusz był pod urokiem działalności i osobowości arcybiskupa, mimo, że był wrogiem Habsburgów. Może i doznawał finansowego poparcia. Autor chwalił wybranych patronów; idealnie kreował ich wizerunki. Utwór ten jest znowu odzwierciedleniem znajomości teologicznych Hozjusza, krystalizacji poglądów religijnych. To kolejny dowód na występujące elementy biograficzne. Wiersz dotyczy patrystyki, został dołączony do statutów synodalnych z lat 1527 — 1528, ma wymiar świecki (tak twierdzi Waław Odyńiec)<sup>77</sup>. Według nas należy go zaliczyć do utworów o tematyce religijnej. Jak sam poeta określa w tytule — to epigramat simplex o proveniencji antycznej. Należy do liryki, odznacza się zwięzłością formy, liczy trzydzieści cztery wersy. Prezentuje typowy utwór okolicznościowy o charakterze panegirycznym z XVI-wieczną konstrukcją tytułu. Realizuje postulaty *delectare* i *movere* w stosunku do odbiorcy.

23. Do przewielebnego  
w Chrystusie ojca i pana,  
Pana Jana z książąt litewskich,  
wybranego i zatwierdzonego z Bożej łaski  
biskupa wileńskiego,  
pana najczciodszejszego  
Stanisława Hozjusza pieśń

inc. Qui certis totum terrarum dirigit orbem

Mamy znowu ozdobny tytuł, który pełni funkcję dedykacji. Akt dedykacji leży u podstaw konstrukcji całej wypowiedzi. Ukazuje on autora i liczne cechy adresata. Jest nacechowany emocjonalnie, spełnia również funkcję kom-

<sup>76</sup> Zob. hasło: Teoria trzech stylów. [w:] Słownik terminów..., s. 461.

<sup>77</sup> W. O d y n i e c, dz. cyt., s. XXVI.

pozycyjną. Punktami wyjścia do analizy stały się pojęcia: autor i adresat jako postaci konkretne, realnie istniejące. Autor jest też składnikiem struktury utworu. Sam tytuł obok dedykacji, uważamy za napis panegiryczny na cześć jakiejś osoby. Tą osobą, której przypisuje się cały utwór jest biskup wileński Jan, syn naturalny Zygmunta I, wówczas jeszcze księcia opawskiego i glogowskiego oraz Katarzyny Telniczanki<sup>78</sup>. Szczególny zwrot do wirtualnego odbiorcy, wpisanego w utwór, służy nawiązaniu bezpośredniego kontaktu z nim, pobudza niejako do uczestnictwa; pełni funkcję interlokutora:

„Którym gdy ty Biskupie przesławny sterujesz,  
Chcąc, aby w święte szli ślady Chrystusa,  
Ukazujesz, jak w sercu swym oddany jesteś  
Pobożności, jak wiarę miłujący”,

(w. 15 — 18)

Inne formy ukazujące nastawienie na adresata — „ty” liryczne to: „to-bie, abyś, czynił swoje, ciebie, byś zdołał, twojej, czyni, abyś, był, ci dokonasz”. Utwór ten należy do liryki pośredniej, inwokacyjnej. Cała wypowiedź oraz kunsztowny tytuł ujęte są w formę opisu. Monolog liryczny występuje w ścisłym związku z nastawieniem monologu oratorskiego. To antyczna spuścizna literacka. Portret wirtualnego odbiorcy został przedstawiony za pomocą charakterystyki bezpośredniej. Mówimy więc o indywidualizacji postaci; zostały ukazane jednoaspektowo pewne ilości cech jednostkowych adresata wirtualnego. Hozjusz nazywa go: „najczciwodzijszym, przesławnym, pobożnym, wiarę miłującym”, tym, który „prowadzi ludzi do zbawienia”. Na przykładzie tego wiersza możemy mówić nie tylko o indywidualizacji postaci wirtualnej, ale również o typizacji. Wyliczenie zalet biskupa Jana dotyczących moralności chrześcijańskiej, sprawowania urzędu biskupiego powoduje kreację pewnego typu postaci; wzorca osobowego biskupa godnego naśladowania. Ale i nie tylko. Są też w tym utworze zawarte poglądy — nauki Hozjusza na urząd biskupi:

„Że nic dla ciebie nie jest pierwsze, ni ważniejsze,  
Jeno byś zdołał dbać o swoje owce.  
Cześć twojej cnocie, a ty o to czyni staranie,  
Abyś był święty poprzez święte czyny,  
Oby nagrody cnoty udzielił ci Chrystus”

(w. 19 — 23)

Podobnie jak w poprzednim epigramacie, Stanisław Hozjusz wypowiada poprzez podmiot liryczny namiastkę doktryny o biskupstwie. Przypomina biskupom o ich obowiązkach i o ich prawach:

„Jako i ty ludowi dajesz prawa”.  
[...]

(w. 4)

„Co uczą, w jakim winien żyć sposobie kapłan  
Chrystusa, święte sprawując obrzędy  
Ten, co ciało, świat cały słowem swym uzdrawia.  
To czyni co Duch Boży mu dyktuje”.

(w. 7 — 10)

<sup>78</sup> M. Borzyszkowski: Materiały do ..., s. 314.

Poeta podkreśla, że prawa ustanowione przez biskupów mogą kapłani w naukach wykorzystać jako wzory życia zacnego. Zachęca również swojego adresata do życia w świętości; życzy mu długich lat życia i zbawienia wiecznego. Stanisław Hozjusz idealizuje biskupa Jana. Ma to związek z jego biografią. Poeta w ten sposób chciał chyba wyrazić swoją wdzięczność za przyznanie mu dochodów z beneficjów, albo oczyścić jego osobę z krążących zarzutów na temat niewłaściwie spełnianych obowiązków duszpasterskich<sup>79</sup>. Wyczuwamy bardzo mocno panegiryczny ton wypowiedzi. Na uwagę zasługują w tej konstrukcji stylistycznej wypowiedzi piękne peryfrazy dotyczące Boga, które są klamrą spinającą cały utwór:

„Niech ten, co w ścisłych prawach cały wszechświat trzyma”,  
(w. 1)

oraz

„Zgotuje Stwórcą rodzaju ludzkiego”.  
(w. 28)

To specyficzny sposób kompozycyjny, który wiąże się z tematem wiersza. Dotyczy kilku wypowiedzi, bowiem mowa jest o Chrystusie i jest właściwością stylu poważnego oraz sposobem poruszania ważkich spraw. W ten sposób zawartość znaczeniowa wypowiedzi wzbogaciła się ogromnie. Reminiscencją antyczną jest forma pochwalna ujęta w monologową narrację z pewnymi cechami stylu oratorskiego. Jest to jednak styl średni z realizacją postulatu *delectare* wobec odbiorcy. Z pochwały adresata wynika, że poeta w sposób pośredni realizuje *docere*, stawiając biskupa za wzór postawy moralnej. Uważamy ten utwór za mowę pochwalną. Termin *pieśń* został ujęty jako synonim utworu lirycznego w ogóle, jako najstarszy i najbardziej powszechny gatunek poezji zagadnień religijnych<sup>80</sup>. Został włączony, jak poprzedni *Ad Reverendissimum in Christo Patrem et Dominum, Dominum Joannem de Lasco, Dei gratia Archiepiscopum Gnesnensem et Primatelem Legatumque natum etc., Dominum suum colendissimum Stanisłai Hosii Poloni epigramma* (inc. Pontifices, quod erant praefecti legibus olim...) do wydawnictwa statutów synodalnych z lat 1527 i 1528<sup>81</sup>. Składa się z dwudziestu ośmiu wersów.

#### 24. Do czytelnika

inc. Scire cupis, sacrae quid sit liturgia missae,

Ten lapidarny utwór jest skierowany do czytelnika w ogóle. Tym razem wirtualny odbiorca wpisany w utwór nie jest konkretną postacią określoną biograficznie. Reprezentuje bowiem pewien krąg odbiorców, którzy mają bliżej poznać liturgię i znaczenie jej symboli. Spoza tekstu wiersza wiemy<sup>82</sup>, że Stanisław Hozjusz wydał traktat Andrzeja Krzyckiego skierowany przeciwko protestantom. W nim pisze Krzycki o prawdziwej liturgii chrześcijańskiej, tłumaczy podstawy Mszy świętej, wskazuje dokładnie błędy przy celeb-

<sup>79</sup> Tamże, s. 314.

<sup>80</sup> Szerzej o tym w drugiej części pracy.

<sup>81</sup> W. Odyniec, dz. cyt., s. XXV.

<sup>82</sup> M. Borzyszkowski: Aneks..., s. 126.

racji. Występuje przeciw dogmatom heretyków. Tę książkę Krzyckiego poleca St. Hozjusz czytelnikowi w formie epigramatu, który odczytujemy jako wstęp do niej:

„Pragniesz wiedzieć, co mszalna oznacza liturgia,  
 Jak się odprawia, co mówią jej znaki,  
 Jak ją święcono ongiś, co zbrodnicze moce  
 Dziś odrzucają, tu wszystko się dowiesz”.

(w. 1 — 4)

Ten zwrot do czytelnika w formie apostrofy służy do nawiązania bezpośredniego kontaktu podmiotu lirycznego z „ty” lirycznym; akcent jest właśnie położony na „ty” liryczne. „Ja” liryczne nie ujawnia się, ale odczuwamy jego obecność. Wypowiedź ta ze względu na kreację podmiotu lirycznego jest przykładem liryki pośredniej. Z uwagi na konstrukcję stylistyczną wypowiedzi lirycznej należy do liryki inwokacyjnej. W tych ramach liryki w zakresie typu wyrażonego przeżycia zaliczamy ten utwór do liryki religijnej. Podmiot mówiący czyni aluzję do reformatorów religijnych, którzy odrzucili liturgię mszalną; nazywa ich „zbrodniczymi mocami”. Ten wiersz jest dowodem krystalizacji poglądów kontrreformacyjnych Hozjusza. W tych latach nasz poeta jest zagorzałym przeciwnikiem poglądów reformatorskich, docierających z Zachodu do Polski. Jest zdecydowanym kontrreformatorem i obrońcą wiary chrześcijańskiej oraz jej rytuału. W tym utworze ujawnia się postawa religijna Hozjusza. Kształt językowy wypowiedzi lirycznej odznacza się stylem prostym, niskim i pełni funkcję dydaktyczną; łączy się z postulatem *docere* wobec czytelnika. Mimo, że mamy zwrot do pojedynczego czytelnika, to cała wypowiedź jest odczuwana jako zwrot do szerokiego kręgu odbiorców, być może, że do wszystkich Polaków — katolików, którzy zętknęli się z reformacją. Ten epigramat *simplex* zawiera treść religijną i ma cechy parenezy. Autor tą drogą, zresztą nie po raz pierwszy, chce uchronić Kościół katolicki i wiarę od rozbicia przez heretyków. Po raz siódmy zauważamy, że poeta w utworach zwraca się do czytelnika w pewnej sprawie. Epigramat ten jest utworem okolicznościowym wiążącym się tematycznie z trudną sytuacją religijno-polityczną Rzeczypospolitej. Jako gatunek literacki odznacza się lakonicznością stylu, jednozdaniową wypowiedzią. Liczy cztery wersy. Ma charakter aforystyczny.

## 25. Piotr Tomiciolus przemawia do stryja

inc. Patruē, qui nomen meruisti dulce parentis,

W analizowanych dotychczas utworach Hozjusza spotykaliśmy się zawsze z liryką pośrednią i eksponowaniem „ty” lirycznego; z odbiorcą wirtualnym wpisanym w epigramat. W tym wierszu mamy inny rodzaj literacki.

Na początku lat trzydziestych XVI wieku dorobek poetycki Hozjusza wzbogacił się o elegię. Napisał je w związku ze smutnym wydarzeniem: śmiercią piętnastoletniego Piotra Tomickiego, najmłodszego z bratanków biskupa Piotra Tomickiego. Zmarł on w Padwie. W czasie pobytu we Włoszech Stanisław Hozjusz opiekował się nim. Biskup Tomicki wiązał duże nadzieje z bratankiem. Po śmierci synowca Piotra Hozjusz wyraził jego stryjowi

współczucie w formie poetyckiej. W tym utworze ciekawa jest kreacja podmiotu lirycznego; autor w imieniu zmarłego chłopca (jako duch) przemawia do Tomickiego. Treścią wypowiedzi jest pocieszenie biskupa przez bratanka, który bardzo przejmował się jego stratą. Chłopiec nazywa go „rodzicem, drogim bratem ojca, swoim stryjem” i zapewnia biskupa, że to on „zawarł ugodę ze śmiercią” po to, aby długo przedza jego żywota się snuła”. Używa i innej pięknej metafory:

„Lecz nie inaczej mogłem skłonić okrutne trzy Parki  
Jeno ceną dni moich twoje kupić życie.  
Tym dłużej niech się niebo karmi mojej śmierci pastwą,  
Aby tym więcej tobie dni wieku dodało”.

(w. 11 — 14)

Chłopiec — podmiot liryczny zapewnia stryja o swojej miłości do niego, szacunku i uwielbieniu; mówi o jego doświadczeniu duszpasterskim, zasługach dla ojczyzny, nazywa go „synem wielkiego ojca” i tym, który może „godny nosić ojca najświętsze nazwanie”. Podmiot liryczny prosi o jedno:

„Łaskę, o którą proszę, zechciej mi obiecać.  
Nie smuć się moją śmiercią, błagam i odrzuć żalobę  
Lecz raczej czoło twoje niech radość rozjaśnia.  
Czy nie byłoby straszne, abyś poddał się boleści,  
Ty, co jesteś biskupem i Piotrem Tomickim?”

(w. 30 — 34)

Życzy mu długich lat życia i dobrego zdrowia, bo są one mu potrzebne do pracy w służbie ojczyzny:

„Rzecz Pospolita, kłoniąc się ku tobie, odpoczywa,  
Na twoich barkach wsparta trwa ojczyzna nasza”.

(w. 15 — 16)

Podmiot liryczny indywidualny jest jawny w swym monologu, towarzyszy mu dominacja czasu teraźniejszego (czas przeszły jest podporządkowany teraźniejszemu). „Ja” liryczne występuje w takich formach gramatycznych, w których uobecnia wprost świat swoich myśli: „mój, mnie, moją, ja, sobie, samemu, zapragnąłem, zawarłem, mogłem, we mnie, ode mnie, marzyłem, ja byłbym, mi” itp. Podmiot liryczny jest autorem monologu, który ma za przedmiot sytuację nie własną, ale stryja, biskupa Tomickiego. Ów monolog rozpoczyna apostrofą:

„Stryju, co zasłużyłeś na słodkie miano rodzica  
O drogi bracie ojca, o mój ojczu raczej.  
Jeżeli mnie miłujesz stryju, a wszakże miłujesz,  
Niechaj naszego grobu nie zmoczą łzy twoje”.

(w. 1 — 4)

Nie tylko w apostrofie, ale także w całym utworze znajdziemy przykłady na konsekwentne podkreślanie „ja” lirycznego; ale również i „ty” lirycznego (biskupa Tomickiego): „stryju, zasłużyłeś, miłujesz, twoje, ci, ty dla ciebie,



tobie, twego, twoich, z twym, nie chciałeś, cię, kochasz, abyś poddał się, ty jesteś". Biskup jest przedmiotem wypowiedzi lirycznej i bohaterem lirycznym. Z nim „ja” liryczne (jego bratanek) prowadzi smutną rozmowę po swojej śmierci. Taką konstrukcją stylistyczną wypowiedzi możemy nazwać dialogiem monologizowanym z dominantą nastawienia na „ja” liryczne. Wiersz z tego względu zaliczamy do liryki bezpośredniej, osobistej. W nim twórca przekazuje własne uczucia, nadają mu kształt mowy wypowiedzianej przez fikcyjną postać. Kreatywnie są wyrażone fikcyjne przeżycia zmarłego Piotra Tomickiego, których odbiorcą jest zasłużony biskup. Zgodnie z zaleceniami pisarzy rzymskich w elegii autor utożsamiał się z duszą zmarłego i poprzez kreację podmiotu lirycznego wypowiadał swoje prośby i uczucia. To zabieg stylistyczny odziedziczony po antycznych wzorach; zresztą jak sam gatunek liryczny. W tym smutnym utworze, obok przeżyć podmiotu mówiącego, mamy przedstawioną postać biskupa w najlepszym świetle. Są podkreślone jego cechy osobowe i zasługi dla Rzeczypospolitej: dobroć i miłość ojcowska, skłonność do żalu i trosk, patriotyzm. Należy rozumieć, że biskup Piotr Tomicki był wzorem dobrego opiekuna i Polaka. W utwór zostały wpisane dwie prawdziwe postacie historyczne. Hozjusz znał je bardzo dobrze i był z nimi związany więzami przyjaźni. Do ich kreacji i napisania wiersza przyczyniło się prawdziwe wydarzenie z życia biskupa Tomickiego. Te fakty odczytujemy jako elementy biograficzne Stanisława Hozjusza. Sposób wypowiedzi „ja” lirycznego oraz treść poważna, refleksyjna wskazują na cechy gatunkowe wiersza. To elegia żałobna, utrzymana w tonie smutnego rozpamiętywania, dotyczy spraw osobistych, a nawet problemów egzystencjalnych: przemijania, śmierci, miłości. Zaliczamy tę elegię do liryki refleksyjnej z typowym dla retoryki toposem pocieszenia. Składa się ona z trzydziestu wierszy.

## 26. Do czcigodnego

Piotra Tomickiego biskupa krakowskiego  
podkanclerzego Królestwa Polskiego  
pocieszenie z powodu śmierci  
siostry jego Magdaleny Wrzesieńskiej, wdowy  
ulożone przez [H]ozjusza

inc. Magnanime Antistes, patriae spes aetra nostrae,

Mamy drugą elegię żałobną napisaną przez Hozjusza z powodu śmierci siostry biskupa Tomickiego, Magdaleny Wrzesieńskiej. Wypowiedź liryczna podmiotu jest skierowana do adresata określonego już w tytule. Hozjusz, podobnie jak w epigramatach, zastosował tę samą konstrukcję tytułu, ale utwór dotyczy innej sytuacji adresata. Poeta w formie poetyckiej wyraża swoje współczucie i pocieszenie wobec zbolełego podkanclerzego Królestwa Polskiego. Zwraca się do niego eksklamacją:

„Sławny Biskupie, druga ojczyzny nadziejo,  
Porzuć żalobę, porzuć już i smutki!”

(w. 1 — 2)

Adresata wypowiedzi zapewnia, że jego siostra cieszy się wiecznym weselem jak bogini, bowiem pije nektar i ambrozię. Pociesza go w nieszczęściu i dzieli z nim wielki smutek:

„Widziałeś szloch i nasze łzy, najlepszy Ojcze,  
 Widziałeś, gdy o życie twe szła sprawa.  
 Kamienie by płakały nawet, bestie dzikie  
 Widząc to, nie ukryłyby wzruszenia.  
 I wszystko pełne było smutku i żałoby”.

(w. 31 — 35)

Podmiot liryczny prosi, aby biskup odrzucił żal, pozwala lekarzom śpieszyć mu z pomocą, ponieważ jest bardzo potrzebny narodowi i ojczyźnie. Przypomina, że rozum powinien mu przyjść z pomocą i przezwyciężyć ból, bo tak przystoi na biskupa:

„Wolno się innym smucić i żałować, tobie  
 Broni żaloby twa godność biskupia.  
 Jako innych przewyższasz cnotą i zacnością,  
 Jedna ci twarz przystoi: spokój czoła”.

(w. 5 — 8)

Poeta pocieszając adresata, kreśli jego sylwetkę i uczucia; ukazuje indywidualną i konkretną postać za pomocą dodatnich epitetów: „sławny biskupie, Książę, najlepszy Ojcze”, oraz peryfraz: „druga ojczyzny nadziejo, innych przewyższasz cnotą i zacnością, pierwsze bólu poruszenie, Książę nad innych roztropny”. Z największą trwogą w prośbie o zdrowie biskupa podmiot liryczny wyraża się w ten sposób:

„Sławny biskupie, Książę nad innych roztropny,  
 Prosi cię naród, ojczyzna cię prosi,  
 Odrzuć już żal, wygładź namarszczone czoło”.

[...]

(w. 25 — 27)

„Niech ojczyzna bez ojca nie będzie sierotą.  
 Gdzież podobnego znajdzie, gdzie równego?”

(w. 41 — 42)

Skonstruowanie w ten sposób wypowiedzi lirycznej jest celowe — Hozjusz i w tym smutnym utworze chciał podkreślić godność swojego mecenasa, uwypuklić jego cnoty moralne, a przede wszystkim patriotyzm i służbę wobec narodu. Podmiot mówiący jako jednostkowy jest także reprezentantem smutnych odczuć wielu wielbicieli i bliskich biskupa Tomickiego, o czym świadczą takie zwroty: „z nami prosi, nasze łzy, nas nie rzucal”. W przytoczonych fragmentach wiersza oraz w całej wypowiedzi zauważamy liczne zwroty do adresata: „biskupie, porzuć, twoja, tobie, przewyższasz, ci, cię, bolejesz, odrzuć, wygładź” itp. Zindywidualizowany adresat to znacząca postać historyczna w owym czasie w Rzeczypospolitej. Jej został przypisany cały utwór. Hozjusz jako osoba mająca wiele do zawdzięczenia biskupowi i przywiązana emocjonalnie do niego w chwilach cierpienia jest z nim: mową wiązana ukazuje współczucie i w ten sposób chce przyczynić się do złagodzenia bólu mecenasa po zmarłej siostrze. Ton sytuacji wypowiedzi jest związany z biografią naszego poety. „Ja” liryczne jest ukryte w sytuacji wyznania wobec podmiotu wypowiedzi. Bohaterem lirycznym jest „ty” liryczne:

biskup Piotr Tomicki. Funkcja eksponowania „ty” lirycznego polega tu bowiem na uwydatnieniu przeżyć i stanu podmiotu mówiącego. Adresat — „ty” liryczne staje się dominującym czynnikiem kompozycji. Wypowiedź tę określamy jako lirykę inwokacyjną. Podmiot liryczny został skonstruowany w ten sposób, że decyduje on w tonie, w jakim się mówi do adresata; o tonie intymnym, a nie obiektywnym, nie retorycznym, tonie pełnym osobistego, czulego żalu. Poeta skonstruował więc przeżycie podmiotu lirycznego jako równoprawny, drugi czynnik kompozycyjny i tematyczny obok przeżyć „ty” lirycznego. Ta liryka inwokacyjna w niektórych częściach wypowiedzi podporządkowuje się liryce bezpośredniej (wersy: 29, 31, 39, 43) i pośredniej z elementami narracji i opisu:

„Bo siostra twoja w niebie wiecznego zażywa  
Wesela, nektar i ambrozię spija”.

(w. 3 — 4)

lub

„Zgasła ci siostra droga, ale droższą była  
Temu, komu oddała serce — Bogu”.

(w. 19 — 20)

Właściwie ta wypowiedź liryczna skomponowana jest niejednolicie; artystycznie celowo łączy elementy wyznania, liryki inwokacyjnej, pośrednich konstrukcji opisowych i narracyjnych. Jednak nie zacierają się ich odrębności, ale tworzą różne napięcia. Ze względu na intymność przeżyć podmiotu lirycznego, treść poważną, smutny nastrój zaliczamy tę wypowiedź inwokacyjną do elegii żałobnej odznaczającej się stylem średnim wypowiedzi. Zgodnie z gatunkiem lirycznym poeta zastosował topos pocieszenia. Elegię tę w ramach odmian rodzajowych liryki ze względu na typ wyrażonych przez nią przeżyć zaliczamy do liryki refleksyjnej; ma charakter świecki. Jest kontynuacją gatunku lirycznego tradycji antycznej. Składa się z pięćdziesięciu wierszy.

27. [Elegia Stanisława Hozjusza  
na śmierć Piotra Tomickiego,  
biskupa krakowskiego,  
podkanclerzego Królestwa Polskiego]

inc. Ergo te quoque iam rapuerunt impia fata,

Utwór został napisany w roku 1536 wkrótce po śmierci mecenasa Hozjusza, biskupa Piotra Tomickiego. Na gatunek literacki, adresata wirtualnego, okoliczność i twórcę utworu wskazuje konstrukcja tytułu. Mamy więc kolejny przykład utworu, pod względem kreacji podmiotu lirycznego, na lirykę pośrednią, inwokacyjną z wyeksponowanym „ty” lirycznym. Odbiorcą, bohaterem lirycznym jest biskup P. Tomicki. „Ty” liryczne jest centralnym elementem konstrukcji tego utworu. Poprzez jego dominantę kompozycyjną „ja” liryczne wyraża swoje intymne myśli i przeżycia. Wypowiedzi lirycznej towarzyszy nastrój poważny, smutny; dotyczy spraw osobistych. Tematem jest śmierć bardzo bliskiej Hozjuszowi osoby. Podmiot liryczny jest określony bliżej przez przeżycie stanu smutku, melancholii:

„Więc i ciebie porwały już okrutne losy,  
 Ojczy, Ojczyzny twojej wielka chlubo.  
 I twoją nie przecięły bezlitosne Parki”,  
 [...]

(w. 1 — 3)

„Ach, słońce swe straciła polska ziemia!”  
 [...]

(w. 10)

„Biada! Jakież to cios dla Rzeczypospolitej!  
 O, jaka strata dla duchownych grona!”

(w. 19 — 20)

To są eksklamacje będące wyrazem emocjonalnego zaanagżowania mówcy. W innym miejscu wypowiedzi lirycznej eksklamacje przybierają postać apostrofy:

„... Opiekunie drogi.  
 Ż lamentem, ze łzami: O, niedobry losie!  
 Zły losie! Wcześniej zostałeś porwany!”

(w. 72 — 74)

Ze względu na formę wierszową, treść pochwalną, ton smutny i kreację podmiotu lirycznego zaliczamy ten utwór do elegii żałobnej. Włączamy tę elegię do liryki refleksyjnej ze względu na typ wyrażonych przez nią przeżyć w wymiarze świeckim. Odznacza się stylem średnim, w miarę ozdobnym, Hozjusz zgodnie z XVI-wiecznym charakterem normatywnym obowiązującym w poetyce w zakresie *decorum* posłużył się postulatami *delectare*. Ten retoryczny postulat jest wykorzystany przez Hozjusza w celu ukazania pięknej postaci biskupa Piotra Tomickiego. Czytelnicy, przyjaciele, znajomi, podopieczni odbierający tę elegię mieli odczuć smutek, ale i również przyjemność, że postać tak zacnego człowieka, podkanclerzego została utrwalona w literaturze:

„Osieroceni przez Pasterza i Doradcę  
 Winniśmy własne opłakiwać losy.  
 Osieroceni przez Patrona dobrych, mądrych,  
 Osieroceni przez światło słoneczne”

(w. 59 — 62)

Zastosowana anafora, która jest odmianą paralelizmu syntaktycznego, mocno podkreśla zasługi biskupa jako mecenasu i patrioty. Poeta nazywa go: „Ojcem, chlubą ojczyzny, chwałą religii, ozdobą Kościoła, Pasterzem wiernym, przewodnikiem uczonym, obrońcą ubogich, słońcem wynagradzającym wszelką cnotę, łagodnym, ufny, oddanym królowi Zygmuntovi i ojczyźnie”.

Jak w jakimś skarbcu zgromadzone zostały najpiękniejsze cechy ludzkie i przypisane P. Tomickiemu. Poeta użył również kreacji bohatera lirycznego liczących peryfraz:

„On jeden dawał wszystkim światło swojej rady,  
Pomocy szczodrobliwej wraz udzielał”.

(w. 11 — 12)

lub:

„On umiarkowaniem samym we wszech sprawach”,

(w. 29)

albo:

„W ustach jego mieszkała ta celność wymowy,  
Która z łatwością jednała mu serca”.

(w. 35 — 36)

Te peryfrazy mogą być też, między innymi, dowodem, że wypowiedź liryczna podporządkowana jest liryce pośredniej, i że w kreacji bohatera lirycznego zastosowana jest bezpośrednia charakterystyka. Analizujemy trzecią elegię Stanisława Hozjusza. Jest ona najdłuższa wobec dwóch poprzednich, liczy siedemdziesiąt osiem wersów; właściwie każda następna składa się z większej liczby wersów. Na tej podstawie chociażby, odczuwamy pewną gradację uczuć poety. W kolejnej elegii jego smutek wzrasta, jest głębszy. Pierwsza, *Petrus Thomiciolus patrum alloquitur* (inc. *Patruē, qui nomen meruisti dulce parentis...*) dotyczyła przeżyć biskupa Tomickiego w związku ze śmiercią jego bratanka; druga *Ad Reverendum Petrum Tomitium Episcopum Cracoviensem, Vicecancellarium Regni Poloniae, consolatio in morte sororis Magdalenae Wrzesienska viduae, per [H]osium* (inc. *Magnanime Antistes, patriae spes altera nostrae...*) była związana ze śmiercią jego siostry. W trzeciej wielka rozpacz dosięgła i samego Hozjusza z powodu śmierci biskupa, jego umiłowanego mecenasa. W tej elegii przedstawił zatem wzruszający obraz swojego silnego zaangażowania wobec dobroczyńcy. Bardzo żałuje, że zmarł biskup, ubolewa z tego powodu nad stratą dla ojczyzny, określa go najwznieślej; wynosi ponad wszystkich biskupów, ogłasza go jako wzór wszelkiego dobra i moralności. Wydaje się, że w tym utworze jak w soczewce skupiły się wszystkie przymioty biskupa, uprzednio akcentowane w epigramatach panegirycznych. Hozjusz w elegii nie ukrywa, że jest wpisany w dzieło, że jest też osią konstrukcji wypowiedzi: postacią biograficznie określoną i kategorią obrazu autora, stworzonego przez tekst:

„Ten, co Tobie zawdzięcza wszystko, że w Italii  
Tak go przyjęto wraz z domownikami,  
Hozjusz to wdzięcznym i pobożnym sercem składa  
Na twoim grobie, Opiekunie drogi”.

(w. 69 — 72)

Poeta w piękny poetycki sposób składa hołd swojemu dobremu opiekunowi, wyraża na piśmie swoje podziękowanie za mecenat nad studiami we Włoszech. W ten sposób utrwalił swoją postać w wierszu obok adresata. Taka konstrukcja wypowiedzi ujawnia wątki biograficzne Hozjusza.

Wypowiedź podmiotu lirycznego ujęta jest w monolog z elementami narracji i opisu, co jest charakterystyczne dla liryki pośredniej. Elegia ta dotycząca tragedii losu ludzkiego, przynależna do liryki inwokacyjnej jest wyrazem intymnych przeżyć podmiotu lirycznego. Spuścizną literacką po antyku jest kontynuacja gatunku (elegii) oraz stylu średniego i użycie postulatu *delectare* wobec odbiorców.

## IV. OCENA HOZJUSZOWEJ LIRYKI

Spróbujmy ocenić poezję Hozjusza uwzględniając te aspekty, które były brane pod uwagę w analizie przeprowadzonej w części III pracy.

Przy badaniu podmiotu lirycznego jako czynnika strukturalnego dzieła literackiego, zagadnienie identyfikacji go z autorem uznajemy jako sposób konstrukcji podmiotu; jest to jedna z postaci, w jakiej się pojawia w niektórych utworach. Sprawą szczególnie istotną w ukształtowaniu i przejawianiu się podmiotu w utworach Hozjusza jest jego indywidualizacja, konkretyzacja z sytuacją przedstawioną jawność, aktywna postawa: wzruszenie, zaangażowanie. Wiąże się z tym charakter wypowiedzi podmiotu, jej pośredniość lub bezpośredniość, retoryka czy nawet dydaktyzm. Hozjusz często określa swoją osobę w konstrukcji tytułu lub w puencie utworu. Ale nawet i w tym przypadku nie może być mowy o utożsamianiu postaci autora z podmiotem lirycznym. Autor w tym znaczeniu stanowi jeden ze składników dzieła, wyraźny jest poprzez tekst. I tylko z dzieła dowiadujemy się o nim; stanowi swego rodzaju informację tematyczną. Podmiot mówiący nie jest panem sytuacji. On w swojej wypowiedzi, wyraźnie ukierunkowanej, podnosi znaczenie adresata i dlatego schodzi na plan dalszy w tekście. Pojawia się „ty” liryczne, słuchający odbiorca. Jest to jakby partner biorący udział w przedmiotowej sprawie. Hozjusz szczególnie wypuklił rolę adresata wirtualnego jako czynnika strukturalnego utworu. Wiąże się to zapewne ze zdecydowanym antropocentryzmem widocznym w jego twórczości. Toteż punktem centralnym staje się adresat i jego sprawy, jego uczucia, sytuacja, w jakiej jest zaprezentowany, a nawet jego portret bywa wyłączną tematyką jego wierszy. Wynikiem przesunięcia punktu ciężkości na sprawy adresata jest struktura apelu. Informacja, pocieszenie, rada, pouczenie, czasem przestroga leżą u podstawy koncepcji wielu utworów. Wśród adresatów epigramatów i elegii przeważają w sposób zdecydowany nad personifikacjami lub bóstwami postacie ludzkie, jednostkowe, czasem reprezentujące zbiorowość. Odbiorcy jednostkowi to najczęściej adresaci, do których skierowana jest całość wiersza, którym dedykowana niejako jest jej myśl naczelna, są obecni w całości utworu i funkcjonalnie włączeni w realizację koncepcji tej całości. Są oni jawni, nazwani imieniem, ewokowani osobowymi formami czasownikowymi, zaimkami, wołaczami. Imiona te wydobywają jakąś cechę charakterystyczną postaci. Jest to prośba oryginalnych i rodzimych ujęć portretowych. Formuluje się więc w literaturze XVI-wiecznej portret postaci jako forma samodzielna, w przeciwieństwie do średniowiecza, gdzie człowiek był pojmowany jako jednostka nieautonomiczna. Wprowadzenie zaś do literatury Renesansu zindywidualizowanej postaci bohatera, który w formie portretowej stał się wyłącznym podmiotem opisu, ujawniło tendencję do widzenia człowieka w jego niepowtarzalności, zastępując średniowieczne pojmowanie go w kategoriach uniwersalnych. H. Dziechcińska stwierdza, że „Portret wnosi pojęcie tego człowieka w miejsce człowieka w o g ó l e”.

Portret bohatera lirycznego w utworach Hozjusza został ukształtowany drogą prezentacji sytuacyjnej (eksponowanie jego pamiętnego czynu) lub poprzez związki serdeczności łączące go z podmiotem. Odbiorcami w poezji Stanisława Hozjusza byli: czytelnik w ogóle, F. Kallimach, P. Tomicki, A. Krzycki, J. Łaski, Erazm z Rotterdamu, L. Cox, potencjalnie M. Luter i jego zwolennicy. Poeta słał ich wartości moralne (z wyjątkiem Lutra),

dziękował za mecenat, współczuł w trudnych chwilach, rzucił inwektywy na reformatorów religijnych. Chcemy podkreślić, że portrety Hozjusza, tak jak utwory, są pochwalne, panegiryczne. Łatwo można dostrzec wzorce osobowe, które kreował. Jego poezja ma więc nie tylko charakter okolicznościowo-panegiryczny, ale także jest literaturą postaci i to postaci zindywidualizowanej. Indywidualizacja, a więc ukazanie pewnej ilości cech jednostkowych bohatera lirycznego, przebiega drogą charakterystyki bezpośredniej, przy akcentowaniu cech wybranych. W kreacji odbiorców indywidualnych — wirtualnych Hozjusz posłużył się ozdobnymi tytułami pełniącymi rolę dedykacji; ukazują postaci wzorcowe, godne naśladowania. Akt dedykacji leży u podstaw konstrukcji całego tekstu, wydaje się punktem wyjścia do przekazania uwielbienia adresata, biograficznie określonego. Szczególne zwroty do odbiorcy dzieła w postaci apostrof służyły nawiązaniu bezpośredniego kontaktu z nim, pełniły funkcje kompozycyjne i były nacechowane emocjonalnie. To umożliwiała porozumienie się nadawcy i odbiorcy utworu — sprzyjało pewnej komunikatywności wypowiedzi. Podstawowym zabiegiem stylistycznym u Hozjusza w kreacji bohatera lirycznego i wypowiedzi panegirycznych są peryfrazy oraz paralelizm tematyczny z odmianą kontrastu tematycznego. Kompozycja pierścieniowa, odmiany paralelizmu oraz uwznioślające epitety mówią dobitnie o emocjonalnym zaangażowaniu podmiotu lirycznego wobec odbiorcy wirtualnego. W poezji Hozjusza notujemy ustawiczne nastawienie wypowiedzi na jakiegoś odbiorcę: od dystansu przemówienia po intymny ton. Uderza ciągła pamięć o odbiorcy, jego indywidualności, jego sytuacji. Różnorodnie kształtowana jest wypowiedź dostosowana do indywidualności adresata i jego sytuacji. Oczywista jest stała niemal obecność odbiorcy w utworach Hozjusza. Stała relacja „podmiot — adresat” wykracza poza krąg prywatnego ich stosunku; to utrwalenie w literaturze pewnych faktów historycznych, postaci historycznych, kultury epoki oraz obrazu autora. Zdajemy sobie doskonale sprawę, że nie chodzi o utożsamienie owego „ty” lirycznego z konkretną osobą (podobnie jak „ja” lirycznego), ale o pewne typy odbiorców. Używanie konkretnych nazwisk odbiorców przez poetę miało na celu określenie pewnego kręgu odbiorców. I tak najliczniejszą grupę stanowią mecenasi — biskupi, dygnitarze kościelni i państwowi, poeci humaniści, potem Luter i jego zwolennicy oraz czytelnicy. Zauważamy, że przeważają odbiorcy, którzy należą do pewnej elity społecznej. Jednak postacią szczególnie często pojawiającą się wśród adresatów utworów Hozjusza jest mecenas. Wiąże się to z panegirycznym charakterem poezji Hozjusza, bowiem wyrosła z kręgu dworskiego i była związana z mecenatem artystycznym w tym czasie. Zwrot do wybranego adresata ukazuje uczucie powiązania autora i odbiorcy. Prezentowanie ich postaci odbywa się poprzez eksponowanie „ty” lirycznego, które jest rzeczywiście dominantą i osią konstrukcyjną całej wypowiedzi lirycznej. Taka konstrukcja stylistyczna monologu lirycznego pozwala nam zaliczyć wszystkie utwory Hozjusza (z wyjątkiem elegii *Petrus Thomiciolus patruum alloquitur*) do liryki pośredniej o różnych odmianach: inwokacyjnej (liryki zwrotu do adresata), opisowej, w której opis pełni funkcję aktualizacji sytuacyjnej i portretuje adresata; narracyjnej, w której opowiadanie będące podłożem strukturalnym wypowiedzi jest zależkową informacją lub kreacją świata przedstawionego w pełni odnoszącego się do podmiotu. Zauważamy pewną synkretyczność konstrukcyjno-stylistyczną wypowiedzi językowej. Jego utwory prezentują lirykę kolokwialną o typie poetyckiej rozmowy, której podmiot jest uczestnikiem; poezję zretoryzowa-

ną o charakterze apelu — przemówienia oraz refleksję, która podporządkowana jest różnym tendencjom. Poprzez wirtualnego odbiorcę, sposób wypowiedzi lirycznej oraz aktualizację sytuacji polityczno — religijnej odczytaliśmy elementy biograficzne autora. Młodzieńcza poezja ukazuje go jako autora — człowieka związanego z kręgiem erasmianistów polskich żywiącego wielki szacunek i cześć dla Erazma z Rotterdamu, okazującego wdzięczność i szacunek dla swoich mecenasów i przyjaciół oraz dynastii Jagiellonów. Jego poezja pozwoliła nam również odczytać jego stosunek do luteranizmu. Stanowi ona świadectwo humanizmu, racjonalistycznego pojmowania człowieka i jego życia; kształtowania laickich przeżyć — przelomu renesansowego, a równocześnie ukazuje jego zaangażowanie w obronie chrześcijańskich wartości religijnych. Jego poezja jest dokumentem kultury i literatury renesansowej w Polsce w I połowie wieku XVI. Wnosi bardzo wiele realiów z życia i kultury w owych czasach. W poezji Stanisława Hozjusza zauważamy również reminiscencje antyczne i biblijne. Według wzorów klasycznych poetów greckich i rzymskich Hozjusz konstruował tytuł, kreację adresata oraz sposób wypowiedzi podmiotu lirycznego. Elementy antyczne były dla niego doskonałymi środkami wyrazu artystycznego i ideowego. Motywy losów bohaterów i bóstw mitologicznych posłużyły mu w porównaniach do kreacji adresata; nadały swoisty klimat wypowiedzi i świata przedstawionego. Nasz poeta wtopił je we własne refleksje i nadał tym elementom antyku kolorytu aktualnej rodzimej rzeczywistości. Wydobył te postaci antyczne, które posłużyły mu w odpowiedniej interpretacji do osiągnięcia celu moralno-religijnego czy patriotyczno-politycznego. Z tego też względu sposób przeżywania podmiotu lirycznego w jego utworach pozwala nam je zaliczyć do liryki: refleksyjnej, religijno-politycznej oraz do patriotyczno-obywatelskiej. Mitologia u Hozjusza pełni rolę tworzywa poetyckiego. Przekonanie o wartości cnót prezentowanych bohaterów antycznych użytych w porównaniach i symbolach przez Hozjusza jest także podaniem przykładu i wzoru wszelkiej moralności kreowanych przez niego postaci. W ten sposób wydobył w swoich utworach sens moralny i aktualne pouczenie w duchu chrześcijańskim. Wpływ antyku na poezję St. Hozjusza zauważamy również w kształcie językowym liryki inwokacyjnej, w zastosowaniu figur retorycznych oraz stylu wypowiedzi lirycznej. Reminiscencją antyczną jest forma pochwalna ujęta w monologową narrację lub opis. Nosi ona pewne cechy stylu oratorskiego. Hozjusz w swoich utworach poetyckich zastosował jedną z odmian stylowych, która wykształciła się w retoryce starożytnej. Zgodnie z zasadami obowiązującymi *decorum*, do określonych okoliczności posłużył się stylem średnim, w miarę ozdobnym, za pomocą którego satysfakcjonował w odbiorze, bowiem stawiał na pierwszym miejscu postulat retoryczny *delectare*. Zauważamy również użycie stylu niskiego i realizację postulatu *docere*. Stwierdzamy więc, że poezja Hozjusza posiada charakter normatywno-opisowy; w związku z funkcją estetyczną wiąże się ze stylem średnim i postulatem *delectare*, a funkcja dydaktyczna łączy się ze stylem niskim i formułuje postulat *docere*. Najogólniej rzeczy biorąc jego poezja sprawiała przyjemność odbiorcy, ale pośrednio uczyła. Reminiscencji mitologicznych jest więcej niż biblijnych. Motywy Biblii zauważamy szczególnie w *Parafrazie psalmu 50*. Tym utworem Stanisław Hozjusz dowiódł swego talentu poetyckiego. W analizowanych dwudziestu siedmiu utworach przeważają epigramaty, są też trzy elegie. Wszystkie gatunki są kontynuacją poezji tradycji antycznej. Są epigramaty *simplex* i *compositum*, dłuższe i bardzo krótkie, z puentą i bez niej.



Zostały napisane na okoliczność wydarzeń oraz na czyjaś chwałę; określają osoby wysoko postawione w hierarchii społecznej. Przeważa średni styl wypowiedzi o tonie retorycznym. Czasami, choć rzadko, epigramat jest napisany w stylu niskim. Prawie wszystkie epigramaty związane z określoną sytuacją mają charakter panegiryczny, a nieliczne aforystyczny. Sposób wypowiedzi ujęty jest w narrację lub opis. Obowiązuje je zasada *decorum*. Wszystkie należą do liryki pośredniej, inwokacyjnej. Hozjusz zastosował obowiązujący topos w Renesansie, który był wymagany przy pisaniu utworów panegiryczno-okolicznościowych. Elegie mieszczą się w ramach gatunku literackiego, należą do liryki inwokacyjnej o charakterze refleksyjnym. Dwie pierwsze: *Petrus Thomiciolus patrum alloquitur* i *Ad Reverendum Petrum Tomitium Episcopum Cracoviensem, Vicecancellarium Regni Poloniae, consolatio in morte sororis Magdalenae Wrzesiensae viduae, per [H]osium* zawierają topos pocieszenia, charakterystyczny dla tego gatunku lirycznego. Mają charakter świecki. Staraliśmy się, aby nasza praca wzbogaciła wiedzę o osobowości twórczej przyszłego Kardynała i uświadomiła historykom literatury konieczność włączenia Hozjusza w poczet renesansowych poetów polsko-facińskich, obok Andrzeja Krzyckiego, Klemensa Janickiego i Jana Dantyszka.

#### DIE ANALYSE DER DICHTERISCHEN JUGEND — WERKE DES S. HOZJUSZ

##### ZUSAMMENFASSUNG

Das Hauptthema dieser Arbeit ist die Analyse der Dichterischen Jugendwerke des Stanisław Hozjusz der Jahre 1522 bis 1536, die „Pojezierze“ 1980 verlegt hat. Die Dissertation setzt sich zusammen aus der Einleitung und vier folgenden Kapiteln. Die Einleitung informiert über den Stand der Forschung, über die dichterischen Jugendwerke von Hozjusz. Ferner beschreibt sie den Charakter und die angewandte Methode der Dissertation: Kapitel I — Stanisław Hozjusz vor dem Hintergrund der Kultur und Literatur der Renaissance in Polen, Kapitel II — Die poetischen Jugendwerke des Stanisław Hozjusz, Kapitel III — Die Analyse von einiger künstlerischer Bewertungen, Kapitel IV — Der künstlerische Wert und die Besonderheit der Poesie von Stanisław Hozjusz.

Hinzuzufügen sind noch der Annex und Anmerkungen. Im ersten Kapitel wird Stanisław Hozjusz als Dichter vorgestellt. Ferner wird der kulturgeschichtliche Hintergrund seiner Epoche dargestellt. Es werden das Wesen der Renaissance, der Humanismus, die Reformation die Erasmianismus, die Einflüsse der Antike und der Bibel auf die Entwicklung der polnischen Literatur und die Rolle des Mäzenatentums, sowie der lateinisch — polnischen Dichter aufgezeigt. Im zweiten Kapitel wird die Quelle, aus der sich die panegyrische Poesie unseres Dichters entwickelte, genannt. Es wird die Aufmerksamkeit gerichtet auf die Thematik und die Entwicklung seiner Dichtung und auf die Änderungen der Theman seines Werkes. Im dritten Kapitel wird die Analyse einiger künstlerischer Bewertungen der Poesie von Stanisław Hozjusz durchgeführt. Sie besteht aus fünf Elementen: 1. Schaffung des lyrischen Gegenstandes 2. die Charakteristik der Leser oder der Hörer der Gedichte. 3. die autobiographischen Elemente in seiner Poesie. 4. mythologische und biblische Reminiscenzen. 5. der Charakter und die Kategorie der analysierten Werke. Im vierten Kapitel dieser Arbeit ist Bewertung der Jugendlyrik von Stanisław Hozjusz enthalten. Die Dissertation bereichert das Wissen über die schöpferische Persönlichkeit der Jugendlyrik des neulateinischen Dichters, der in eine Reihe gestellt wird mit den humanistischen Dichtern der Renaissance wie: Andrzej Krzycki, Klemens Janicki und Jan Dantyszek.



## KANCELARIA BISKUPIA MARCINA KROMERA (1569 — 1589)<sup>1</sup>

T r ę ś ć: Wstęp. I. Struktura kancelarii biskupiej Kromera. II. Akta własne kancelarii *curiae episcopalis*.  
III. Losy akt kancelarii kromerowskiej. Zusammenfassung.

### WSTĘP

Marcin Kromer (1512 — 1589), znany historyk, dyplomata i następca Hozjusza na warmińskiej stolicy biskupiej w latach 1569 — 1589 doczekał się wprawdzie kilku opracowań biograficznych<sup>2</sup>, ale nie posiada nowoczesnej monografii<sup>3</sup>.

W dotychczasowych badaniach problem kancelarii biskupiej Kromera został jedynie zasygnalizowany przez kilku autorów zajmujących się działalnością ustawodawczą, duszpasterską i korespondencją Kromera<sup>4</sup>. W pracy traktującej o kancelarii kromerowskiej objęto badaniami cały okres rządów Kromera na Warmii, który zamykają lata 1569 — 1589. W tym czasie rządził on diecezją jako administrator, koadiutor i biskup warmiński, dlatego użyto w tytule pracy wyrażenia *kancelaria biskupia*, a nie *kancelaria biskupa Kromera*. Prezentowana rozprawa ma za zadanie ukazać struktury rządzące aparatem biurowym biskupa, które powodowały powstawanie określonych rodzajów akt biskupich. Natomiast tworzenie tych struktur wynikało z potrzeby praktycznego kierowania biskupstwem i księstwem warmińskim.

Brak literatury przedmiotu spowodował, że praca została oparta na źródłach, które stanowią akta nagromadzone przez kancelarię kromerowską.

<sup>1</sup> Nowa redakcja pracy doktorskiej napisanej w Instytucie Historii i Archiwistyki Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu pod kierunkiem prof. dra hab. Andrzeja Tomczaka.

<sup>2</sup> A. Eichhorn: *Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst*, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (1868) t. IV [dalej ZGAE]; S. Bodniak: Marcin Kromer, rkps w zbiorach Biblioteki PAN w Kórniku; C. Walewski: Marcin Kromer, Warszawa 1874; L. Finkel: Marcin Kromer historyk polski XVI wieku, Rozbiór krytyczny, Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności, t. XVI, Kraków 1883; H. Barycz: Marcin Kromer, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XV, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970; Tenże: Dwie syntezy dziejów narodowych przed sądem historii: Szlakami dziejopisarstwa staropolskiego, Wrocław 1981.

<sup>3</sup> Monografię taką przygotowuje dla olsztyńskiego *Pojezierza* ks. dr hab. Alojzy Szorc.

<sup>4</sup> F. Dittlich: *Geschichte des Katholizismus in Altpreussen von 1535 bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts*, *Ermländische Zeitung* [=dalej EZ] (1900) t. XIII, s. 56-67; A. Eichhorn: *Martin Kromer Gedichte, Synodalreden und Pastoral Schreiben*, ZGAE (1894) t. X, s. 145-278; F. Hipler wydał: *Constitutiones synodales Varmienses, Sambiensis, Pomesanien-sis, Culmensis, necnon provinciales Rigenses, Braunsbergae 1899* oraz *Monumenta Cromeriana — Martin Kromer Gedichte, Synodalreden und Hintenbriefe*, Braunsberg 1892; J. Jasiński: *Ustawy kościelne, Warmia i Mazury* (1970) nr 7; J. Kalinowska, J. Wiśniewski:

Tylko dobrze zachowane źródła mogą posłużyć do odtworzenia pełnego zasobu aktowego tej kancelarii. Drugą grupę źródeł stanowią informacje dotyczące samej kancelarii, personelu i organizacji pracy zawarte w samych aktach kancelarii lub innych zespołach.

Najwięcej źródeł do opracowania kancelarii kromerowskiej znajduje się dziś w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (= ADWO). Materiał, wykorzystany do omówienia tego zagadnienia, zgromadzony jest w działach: A, B, C, D, E. Dział D i E dostarczył przede wszystkim informacji o pismach, dokumentach i korespondencji, wychodzących z kancelarii biskupiej. Ponadto materiał źródłowy, przeważnie korespondencje, odnaleziono w dziale rękopisów Biblioteki Czartoryskich, Biblioteki Jagiellońskiej i Biblioteki Kórnickiej. Korespondencja kromerowska znajduje się także w zbiorach Państwowego Archiwum w Berlinie Zachodnim oraz w bibliotekach w Linköping, Sztokholmie i Uppsali.

Ten materiał źródłowy był już wykorzystany w znacznej części przez innych autorów zajmujących się Kromerem i Warmią XVI wieku<sup>5</sup>. Należy zaznaczyć, że oparcie pracy głównie na materiale źródłowym spowodowało konieczność wyciągania pewnych wniosków przez analogię do innych diecezji. Najczęściej sięgano do diecezji wrocławskiej, której kancelarię opracował prof. Andrzej Tomczak. Jego praca zatytułowana *Kancelaria biskupów wrocławskich w okresie księgi opisów* stała się wzorcem przy opisie kancelarii Kromera<sup>6</sup>.

Praca została podzielona na trzy rozdziały. I tak w rozdziale pierwszym przedstawiono organizację kancelarii Kromera i rodzaje akt wystawianych i odbieranych przez nią. Na czele biskupiej kancelarii Kromera stał kierownik zwany sekretarzem. W latach 1569 — 1572 funkcję tę pełnił Albert Sperling, a w latach 1573 — 1589 Jan Creczmer, który od 1578 roku przyjął tytuł kanclerza. Stwierdzono, że pozostały personel kancelarii Kromera tworzył zespół 3 — 4 notariuszy publicznych, 3 — 4 pisarzy i 1 — 2 praktykantów. Znani są imiennie następujący notariusze publiczni: Krzysztof Haria, Fryderyk Berenth, Stanisław Orzech i Leonard Marcinkowski. Zapłatą za pracę w kancelarii kromerowskiej stanowiły dochodowe beneficja.

Najstarszy warmiński formularz wizytacyjny z czasów biskupa Marcina Kromera (1581), *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* [=dalej KMW], 1979 nr 2; J. Karłowicz wydał: Listy Marcina Kromera do F. Stankara, *Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, Poznań 1887, t. XV; J. Mattek: Z poszukiwań materiałów do historii Prus w Skandynawii, *KMW*, 1968 nr 3; J. Sojka: Ustawodawstwo synodalne biskupa Marcina Kromera (+1589), *Studia Warmińskie* t. VII (1970), A. Szorc wydał: Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego. Rok 1564, *Studia Warmińskie* XIII (1976), oraz Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego. Rok 1565, *Studia Warmińskie* XV (1978), W. Wisłocki wydał: Listy Kromera, *Przegląd Lwowski* (1875), t. I; S. Żukowski wydał: Listy do Kromera, *Dziennik Wileński* (1816 — 1817), t. III — VI.

<sup>5</sup> J. Obłąk: Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii, *Studia Warmińskie* t. II (1965), s. 7 — 30; Tenże: Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku, *Studia Warmińskie* t. VI (1969), s. 5 — 23; Tenże: Zagadnienia duszpasterstwa ludności polskiej na Warmii w II połowie wieku XVI, *Studia Warmińskie* t. VII (1970), s. 9 — 33; H. Gulbinowicz: Geneza Konstytucji Hozjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie, *Studia Warmińskie* t. V (1968), s. 43 — 65; W. Nowak: Geneza *Agendy* biskupa Marcina Kromera, *Studia Warmińskie* t. VI (1969), s. 173 — 210; E. Przekop: Powstanie i organizacja prawna kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście do roku 1429, *Studia Warmińskie* t. VI (1969), s. 78 — 82; J. Kalinowska, J. Wiśniewski, dz. cyt.

<sup>6</sup> A. Tomczak: *Kancelaria biskupów wrocławskich w okresie księgi opisów*, Toruń 1964.

Wygotowane pisma biskupie w kancelarii uwierzytelniano podpisem i pieczęcią. Pisma wychodziły z kancelarii podpisane przez biskupa, kanclerza lub notariusza publicznego. Zatwierdzenia umów, niektóre wyroki i orzeczenia biskupie wychodziły bez podpisu.

W dalszej części rozdziału omówiono dokumentację aktową wychodzącą z kancelarii. Wychodziły z niej pisma biskupie, zwane zamiennie dokumentami, które wprowadzały nowe prawa jak statuty synodalne i wilkierze oraz te, które zmieniały istniejące normy prawne jak dekrety, edykty i zarządzenia. Swoistą grupę pism biskupich stanowi dokument *sensu stricto*, do którego zaliczono przywilej przyznawany jednej lub wielu osobom. Trzecią grupę pism tworzyły omówione w pracy mandaty, komisje i listy okólne. Natomiast do akt personalnych zaliczono prezentę, list wierzytelny i absolucję. Wreszcie oddzielną grupę pism kromerowskich tworzy dokumentacja sądowa jak pozew, upomnienie, prośba, wyrok przedstanowczy i ostateczny, odwołanie, suspensa i ekskomunika. Specyficzną też grupę stanowi korespondencja. Wszystkie rodzaje pism kromerowskich, z wyjątkiem korespondencji, posiadają podobny formularz. W kancelarii Kromera używano pergaminu i papieru sprowadzanego z Gdańska, Kartuz i Lublina.

W rozdziale drugim przedstawiono bliżej akta własne biskupiej kancelarii kromerowskiej, a wśród nich rejestry: czynności biskupich, spraw duszpasterskich, korespondencji wychodzącej i spraw gospodarczych prowadzone w postaci ksiąg wpisów większymi partiami, prawie równocześnie z brudnopisem spraw załatwianych w urzędzie. Redaktorem rejestrów był kierownik kancelarii, a pisarzom zlecano sporządzanie czystopisów.

W czasie rządów Kromera na Warmii odbyły się dwie wizytacje: w 1572 roku, która była kontynuacją wizytacji kardynała Hozjusza z 1565 roku i wizytacja generalna przeprowadzona na przełomie 1581 i 1582 roku. Wizytacje pozostawiły protokoły wizytacyjne, które są przedmiotem rozważań w dalszej części rozdziału.

Wreszcie oddzielnie omówiono *Opis Warmii* (*Descriptio Episcopatus Varmiensis*) Marcina Kromera. Dostrzeżono w nim dwa elementy, mianowicie: część historyczną, a oprócz tego opis aktualnego stanu posiadania diecezji warmińskiej. Niewątpliwie redaktorem dzieła był sam Kromer, natomiast Jakub Metmer zebrał materiał historyczny i przeprowadził selekcję akt wizytacyjnych wykorzystanych do opracowania dzieła, zaś kancelaria kromerowska sporządziła jego czystopis.

W kancelarii gromadziły się także akta luźne. Zwracają wśród nich uwagę koncepty listów w postaci jak gdyby szczątków rejestrów korespondencji. Te i inne „luźne papiery” dotyczyły różnych spraw kościelnych i państwowych.

Spośród trzech tomów rejestrów gospodarczych z czasów rządów Marcina Kromera na Warmii, sporządzonych na polecenie ekonoma Michała Neumana, zachował się jeden z 1587 roku. Współudział kancelarii w powstawaniu tej księgi polegał na sporządzeniu czystopisu.

W rozdziale trzecim nakreślono krótką historię losów akt kromerowskich, które po śmierci Kromera przekazano do biskupiego archiwum w Lidzbarku. Warmia wraz z Lidzbarkiem ucierpiała kilkakrotnie w czasie działań wojennych: 1626, 1703 — 1704, 1806 — 1814. W czasie wojny północnej Szwedzi wywieźli z archiwum lidzbarskiego 4 wozy archiwaliów, pomimo że główną część akt tego archiwum uratowano przed grabieżą wywożąc je wcześniej do Królewca.

Losy archiwum biskupiego dzieliły akta kromerowskie, które wywiezione (częściowo) do Szwecji już nigdy nie powróciły do właściwego archiwum, ginąc w czasie pożarów bibliotek i archiwów szwedzkich lub też zostały zniszczone w czasie działań wojennych.

Zajmując się losami akt kromerowskich, siłą rzeczy, trzeba było wkroczyć w dzieje całego archiwum biskupiego Warmii. W rozdziale tym jednak, w najmniejszym stopniu, nie próbowano dać pełnych dziejów archiwum.

## I. STRUKTURA KANCELARII BISKUPIEJ KROMERA

### A. ORGANIZACJA KANCELARII KROMEROWSKIEJ

#### 1. Kancelaria jako pomocniczy organ zarządzania

##### a) Rola kancelarii w sprawowaniu władzy biskupiej

Marcin Kromer jako biskup i pan świecki Warmii zarządzał przy pomocy urzędników skupionych na jego dworze biskupim w Lidzbarku. Do tej grupy należał także personel kancelarii *curiae episcopalis*. Skuteczne kierowanie diecezją oraz dobrami biskupimi zależało od dobrze zorganizowanej kancelarii. Tam polecenia biskupie nabierały konkretnego wymiaru. Tam utrwalano formalno — prawną stronę poleceń biskupich. Kancelaria, którą tworzyła grupa notariuszy publicznych i pisarzy, obsługiwała także urzędników sądowych biskupstwa<sup>7</sup>.

Zadaniem kancelarii biskupiej było wykonywanie ściśle poleceń biskupa, jego urzędników oraz praca samodzielna jako właściwa część urzędu biskupiego — o czym niżej<sup>8</sup>. W związku z tym uzasadnione było to, że mieściła się ona na dworze biskupim, przy osobie rządcy diecezji i pana Księstwa — Biskupstwa.

Sądownictwo leżało w kompetencjach władzy biskupiej, którą biskup wykonywał osobiście, albo przez sędziów. W jednym, jak i w drugim przypadku, prowadząc sprawy sądowe, korzystał z pomocy kancelarii kurii biskupiej. Znajdował tu bowiem personel o odpowiednich kwalifikacjach wymaganych przez przepisy prawa kościelnego, zwłaszcza notariuszy publicznych<sup>9</sup>. Kancelaria obsługując sądownictwo biskupie często stawała się urzędem samoistnym, gdyż jej personel był w stanie samodzielnie załatwiać niektóre sprawy.

<sup>7</sup> Podobnie rzecz wyglądała w kancelarii biskupów wrocławskich — por. A. Tomczak, dz. cyt., s. 41 — 42.

<sup>8</sup> ADWO, AB, A 4, Acta Curiae Episcopalis Varmiensis temporibus Martini Cromeri Episcopi ab anno 1580, 16 Juni ad annum 1588, 15 Septembris [dalej A 4], k. 262 v „Quae quidem omnia ad memoriam et fidem, rei ita gesta in Actae Cancellariae relata, et annotata sunt” oraz k. 262 — „comparavit eoram... et actis Cancellariae eiusdem Episcopalis”; odbieranie przysięgi przed przedstawicielem kancelarii ma potwierdzenie źródłowe. Zob. ADWO, AB, A 3, Acta Curiae episcopalis Martini Cromeri coadiutoris postea episcopi Varmiensis 1571 — 1580, [dalej A 3], k. 506 — i 511 v.

<sup>9</sup> Podobne zasady obowiązywały w kancelarii biskupów wrocławskich, jak stwierdził A. Tomczak, dz. cyt., s. 57 — 58. Marcin Kromer wydał 2 października 1573 roku stały porządek prawny dla sądów, który wydrukowano sześć lat później, pt.: *Processus iudicarius episcopatus Varmiensis, ex laude olim statuum et ordinum episcopatus Varmiensis sancitus ac iudiciis omnium instantiarum observatus, nunc marginalibus notis auctus et impressus Germanice et Latine, Olivae 1579*; por. ADWO, AB, A3, k. 55—57.

Do takich należały: sprawy niesporne<sup>10</sup>, jak: oblatowanie dokumentów na życzenie osób trzecich, przyjmowanie przysięgi na wierność (iuramentum fidelitatis). Kancelaria była również upoważniona do przyjmowania i rejestrowania w aktach czynności biskupich (acta episcopalia), spraw dotyczących pożyczek, przekazów pieniężnych, rezygnacji, darowizn i transakcji między poddanymi biskupa oraz odnotowywania w nich ważniejszych wydarzeń z życia diecezji i działalności biskupa<sup>11</sup>.

Praktyczna strona załatwiania tego rodzaju spraw wyglądała następująco: osoby zainteresowane zgłaszały się do kancelarii biskupiej, gdzie relacjonowały sprawę, czy też przedstawiały odpowiedni dokument pracownikowi kancelarii. Tego rodzaju sprawy zwykle załatwiali wszyscy pracownicy kancelarii (za wyjątkiem praktykantów) w obecności świadków, którymi bywali dworzanie biskupi. Nie zawsze jednak wymagano obecności świadków. Natomiast złożenie przysięgi na wierność biskupowi wymagało obecności kancelerza lub oficjała biskupiego. Tak załatwioną sprawę wciągano do protokołów kancelaryjnych, a następnie do księgi rejestrów. O takim trybie samodzielnego załatwiania spraw przez kancelarię kromerowską świadczą niektóre wyrażenia używane w aktach spraw przez pracowników kancelarii: „quae quidem omnia ad memoriam et fidem rei ita gesta in Actae Cancellariae relata, et annotata sunt”, „comparavit coram... et actis Cancellariae eiusdem Episcopalis”, „... ego Joannes Crezmerus Cancellarius in manibus meis acceptavi ab eo ipso Burgrabio fidelitatis iuramentum...”<sup>12</sup>

Poza tym, kancelaria biskupia miała swój udział w tworzeniu akt jednorazowych komisji biskupich, powoływanych do wykonania specjalnego zadania, np. przeprowadzenia wizytacji. Członkowie takich komisji byli zobowiązani uzupełnić jej skład o notariusza publicznego, który sporządziłby dokumentację z wykonanego zadania. Często owym notariuszem zostawał ktoś z pracowników kancelarii biskupiej<sup>13</sup>. Znaczniejszy wkład kancelarii uwidaczniał się w kopiowaniu protokołów wizytacyjnych, co było częstym zjawiskiem. Przede wszystkim jednak, udział kancelarii polegał na przygotowaniu pism poprzedzających wizytację: dokument zapowiadający ją i promulgujący wizytację. Kancelaria sporządzała kwestionariusz pytań dla wizytatorów, celem umożliwienia sprawnego przeprowadzenia kontroli i łatwego sporządzenia protokołu wizytacyjnego<sup>14</sup>. Całość jednak spraw związanych z wizytacją była inspirowana przez Marcina Kromera, a kancelaria spełniała rolę wykonawcy poszczególnych etapów podjętego zadania.

#### b) Miejsce i czas urzędowania kancelarii biskupiej

Większość zachowanych pism kromerowskich sporządzona była w Lidzbarku. Fakt ten świadczy o ścisłym powiązaniu kancelarii z osobą biskupa. Niektóre tylko pisma biskupie datowane są z Barczewa, Biskupca, Braniewa, Dobrego Miasta, Ornety, Reszla i Smolajń koło Dobrego Miasta<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Por. rozdz. II, pkt 4 prezentowanej pracy.

<sup>11</sup> ADWO, AB, A 3, k. 506—506 v; por. rozdz. II, pkt 4 tejże pracy.

<sup>12</sup> Por. przypis 8 i 11.

<sup>13</sup> Por. rozdz. II, pkt 2 zatytułowany: Opis akt wizytacyjnych i przebieg wizytacji. Dla kancelarii biskupów wrocławskich. Zob. A. Tomczak, dz. cyt., s. 59—60.

<sup>14</sup> Por. J. Kalinowska, J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 139—164.

<sup>15</sup> Na przykład: ADWO, AB, A 3, k. 127 — Barczewo, k. 319 — Biskupiec, k. 367 — Braniewo, k. 266 — Dobrze Miasto, k. 366 — Orneta, k. 355 — Reszel; ADWO, AB, A 4, k. 123 — Smolajny koło Dobrego Miasta oraz k. 312 — Jeziorany.

Jak łatwo zauważyć, miejscowości te były przeważnie siedzibami archiprezbiteratów części biskupiej. Zatem kancelarię kromerowską można zaliczyć do „ruchomych” urzędów biskupa, towarzyszących mu w podróżach po diecezji. Zrozumiałą jest rzeczą, że w takiej podróży uczestniczył jeden, a najwyżej dwóch pracowników kancelarii biskupiej<sup>16</sup>.

Marcin Kromer podróżował także poza granice diecezji. Powstaje zatem pytanie, czy Kromerowi, w czasie takich podróży, towarzyszył ktoś z pracowników jego kancelarii? Na obecność „sekretarza” podróżującego z Kromerem w czasie dalszych wyjazdów wskazuje list napisany w Szczecinie dnia 2 grudnia 1569 roku<sup>17</sup>.

Nie udało się ustalić z całą dokładnością istnienia prywatnego sekretarza Kromera. Najprawdopodobniej Kromer nie miał takiego, a korzystał z pomocy pracowników swojej kancelarii. Są znani dość liczni pisarze i notariusze zatrudnieni w kancelarii biskupiej Kromera, ale żaden z nich nie tytułował się pisarzem czy sekretarzem kromerowskim<sup>18</sup>. Wprawdzie ekonom Neuman wspominał o „pisarzu Leonardzie”, pobierającym wynagrodzenie w wysokości 18 florenów, ale ponieważ nie wymienił innych pracowników kancelarii biskupiej należy przypuszczać, że był to pisarz ekonomy generalnego, zwany prokuratorem<sup>19</sup>.

Niestety nie posiadamy informacji co do konkretnego zlokalizowania kancelarii biskupiej na zamku lidzbarskim. Należy jednakże przyjąć, że istniała wydzielona część zamku przeznaczona na lokal kancelaryjny. Mogło to być jedno lub więcej pomieszczeń — łatwo dostępnych dla interesantów — przeznaczonych na miejsce urzędowania personelu kancelaryjnego. Inaczej nie można wyobrazić sobie sprawnego działania tego urzędu. Tam też przygotowywano wszelkie pisma biskupie, a także dokonywano wpisów do rejestrów kancelaryjnych. O ile jednak jakiegoś wpisu dokonywano w innych okolicznościach, wtedy zaznaczano to w dacie. Dla przykładu: „Acta sunt haec in Conclavi Episcopali Castri Heilspergensis, anno, die, quibus supra”<sup>20</sup>.

Marcin Kromer, wraz z niektórymi członkami personelu kancelaryjnego, opuszczał swoją rezydencję w ponad stu przypadkach udając się do siedzib archiprezbiteratów, leżących w biskupiej części Warmii. Kromer opuszczając Lidzbark w celu załatwienia spraw swoich poddanych w siedzibach poszczególnych archiprezbiteratów musiał ekonomicznie gospodarować swoim czasem, aby zrealizować plan wyjazdów. Na przykład wyjeżdżając z Lidzbarka udawał się do Dobrego Miasta, Barczewa, Biskupca oraz Reszla, a stamtąd powracał do „Castrum”, jak określano rezydencję biskupów warmińskich w Lidzbarku<sup>21</sup>. Za jednym wyjazdem z Lidzbarka Kromer odwiedzał

<sup>16</sup> Tamże, k. 575 — Ełbląg 22.11.1569 r. — adres wpisany przez sekretarza Marcina Kromera; tamże, k. 254 — list z 24 listopada 1564 — tu też adres listu wpisany inną ręką.

<sup>17</sup> Biblioteka Czartoryskich [dalej BC], Dział IV, nr 1610, Listy do Jana Lehmana, Marcina Kromera, Stanisława Hozjusza i innych z lat 1515—1570, k. 579 — adres umieszczony przez sekretarza na liście Marcina Kromera z 2.12.1569 roku, napisanym w Szczecinie.

<sup>18</sup> Por. rozdz. I, pkt 1 B tego artykułu: Pozostały personel kancelarii.

<sup>19</sup> ADWO, AB, C 68, k. 93;

<sup>20</sup> Wpis z 22 czerwca 1577 roku — Biblioteka Jagiellońska [dalej BJ], rkps 60/3, Listy Stanisława Hozjusza do Kromera z lat 1537 — 1579, k. 1105 v oraz ADWO, AB, A 3, k. 258 — *Actum Heilspergae in conclavi Episcopali, die XXIII mensis Martii 1576* oraz k. 341 — z 4 marca 1578 roku dokument wydany „in Conclavi Episcopali Castri”.

<sup>21</sup> ADWO, AB, A 3, k. 430 — 431 — 18 i 19 lipca Kromer był w Dobrym Mieście; k. 431 — 433 — od 22 do 24 lipca przebywał w Barczewie; k. 434 — 27 lipca w Biskupcu; k. 334 — 337 — od 28 lipca do 2 sierpnia 1579 roku przebywał w Reszlu; k. 437 — a 3 sierpnia w Jezioranach.



z reguły Ornetę i Braniewo<sup>22</sup>, choć zdarzało się, że oddzielnie zajeżdżał do Braniewa lub Ornety<sup>23</sup>. Robił to wtedy, gdy miał pilne sprawy w Braniewie. Jechał wówczas krótszą drogą przez Pieniężno z pominięciem Ornety.

Wyjazdy Kromera z Lidzbarka nie były częste, ale za to dłuższe. Następowaly przede wszystkim w okresie wiosenno-letnim, w miesiącach: od kwietnia do września. Sporadycznie jednak opuszczał swoją rezydencję w innym okresie od października do marca<sup>24</sup>.

Niezmiernie trudno ustalić czas urzędowania kancelarii kromerowskiej. Funkcjonowanie kancelarii biskupiej jako kancelarii sądowej, ustalało prawo kanoniczne, które wyznaczało poniedziałki, środy i piątki na odbywanie posiedzeń sądowych<sup>25</sup>. Wszystko jednak wskazuje na to, że kancelaria kromerowska nie bardzo przestrzegała tych ustaleń, ale kierowała się potrzebą załatwienia danej sprawy, jaka wpłynęła do sądu. Wielokrotnie sąd biskupi wydawał wyroki dzień po dniu, co wskazuje na to, iż nie przestrzegano dni sądowych<sup>26</sup>. Natomiast w sprawach innych, np. niespornych i pozasądowych kancelaria działała w zależności od potrzeby osób przybywających z zewnątrz. Codziennie natomiast była do dyspozycji biskupa warmińskiego<sup>27</sup>.

## 2. Personel kancelarii kromerowskiej

### a) Kierownik zespołu kancelaryjnego

Zgodnie z wymogami prawa kanonicznego, kierownikiem kancelarii biskupiej powinien być notariusz publiczny<sup>28</sup>. W Polsce XVI wieku było inaczej. Osobami stojącymi na czele kancelarii byli kanclerze nadworni. W związku z tym niektóre synody polskie zajmowały się ustaleniem wymogów na ten urząd. Na przykład synod biskupów w 1542 roku postanowił, aby biskupi powoływali kanclerzy z grona wykształconych prałatów i kanoników.

Nieco inaczej rzecz wyglądała w kancelarii biskupiej Marcina Kromera. Na jej czele stał sekretarz posiadający uprawnienia notariusza publicznego. Kancelaria biskupia, ze względu na to, iż obsługiwała sąd biskupi, wymagała obecności notariusza publicznego w gronie pracowników kancelaryjnych. On to, ze względu na posiadane uprawnienia, stosunkowo najczęściej występował w formule świadków w pismach biskupich i jako taki był najbardziej predysponowany do kierowania kancelarią<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> ADWO, AB, A 3, k. 172 — w Orniecie był 17 kwietnia 1575 r. oraz k. 173 — w Braniewie 21 kwietnia tegoż roku.

<sup>23</sup> ADWO, AB, A 3, k. 289 — 290 — w Braniewie bawił od 17 — 20 września 1576 r.; ADWO, AB, A 4, k. 356 — w Orniecie był 15 kwietnia 1585 r.

<sup>24</sup> Por. aneks I — itinerarium Marcina Kromera po diecezji warmińskiej.

<sup>25</sup> A. Tomczak, dz. cyt., s. 62.

<sup>26</sup> ADWO, AB, A 4, k. 25 — 26 — sentencja z 27 i 28 września 1580 roku oraz k. 51—55 — wyrok z 3 i 4 lutego 1580 r.; tamże, k. 184—188 — w lutym 1583 roku wydano sentencje 3, 4, 18, 19 i 26 dnia, k. 271—272 — 7 i 8 czerwca; k. 280—281 — 7 i 6 lipca 1584; k. 314—315 — 24 i 25 stycznia 1585 r. oraz k. 368 — 24 i 25 września 1585 r.

<sup>27</sup> ADWO, AB, A 4, k. 4—15 — w lipcu 1580 r. Marcin Kromer korzystał z jej usług w dniach: 5, 13, 14, 15, 17, 19, 20; ADWO, AB, A 3, k. 150 — 156 — w styczniu 1575 roku, dnia 4, 15, 19, 21, 23, 28.

<sup>28</sup> W. Padacz: Notariusze w procesach beatyfikacyjnych, *Polonia Sacra*, 1957, z. 2—3, s. 313; J. Grabowski: Notariusze w ustawodawstwie kościelnym, *Collectanea Theologica*, XVI (1935), s. 383 — 636.

<sup>29</sup> ADWO, AB, A 3, k. 15, 143.

Zachowały się dokumenty potwierdzające ten stan rzeczy, dotyczące dwóch znanych kierowników kancelarii kromerowskiej: Alberta Sperlinga i Jana Kreczmera<sup>30</sup>. Albert Sperling był kierownikiem kancelarii do 1573 roku. Po nim nastąpił Jan Kreczmer<sup>31</sup>. On też od 1578 roku aż do śmierci swego pryncypała pełnił funkcję kanclerza kancelarii biskupiej<sup>32</sup>. Następca Kreczmera za rządów Andrzeja Batorego został kanonik Kapituły Kolegiackiej w Dobrym Mieście Henryk Hindenberg<sup>33</sup>. Dotychczasowy kanclerz kancelarii biskupiej awansował na administratora diecezji w czasie wyjazdu kardynała Batorego do Siedmiogrodu<sup>34</sup>.

Jak wynika z powyższego, kancelaria kromerowska przez około 9 lat była kierowana przez sekretarza, a przez 11 lat przez kanclerza<sup>35</sup>. Kanclerz, a wcześniej sekretarz Kromera — Jan Kreczmer, posiadał kwalifikacje notariusza publicznego i z tej racji mógł awansować w kancelarii biskupiej aż do urzędu kanclerza. Bardzo wyraźne potwierdzenie tego znajduje się w jego wpisach, znajdujących się w księdze rejestrów wraz z wyrysowanym znakiem notarialnym<sup>36</sup>. A oto początek wpisu notarialnego Jana Kreczmera stwierdzającego jego uprawnienia jako notariusza publicznego: „... ja Jan Kreczmer, sekretarz Najprzewielebniejszego Pana Koadiutora Warmińskiego i notariusz publiczny z ustanowienia Stolicy Apostolskiej”<sup>37</sup>. Znak notarialny, którego używał Jan Kreczmer, przedstawia kotwicę z dwoma ramionami zakończonymi ostrzem w kształcie trójkąta. Kotwica stoi na postumencie, na którym widniał skrót imienia i nazwiska<sup>38</sup>.

Poprzednik Kreczmera, Albert (Wojciech) Sperling potwierdził dokument z 19 lutego 1571 roku dotyczący koadiutorii Kromera na Warmii poprzez wpis i wyrysowanie znaku notarialnego. Tak oto brzmi wpis notarialny Sperlinga: „Et ego Albertus Sperling a Reichenau Pomesaniensis dioecesis laicus, Sacra Apostolica et regali auctoritatibus Notarius...”<sup>39</sup> Sperling uży-

<sup>30</sup> ADWO, AB, A 3, k. 15, 111, 143, 264; Archiwum Secretum Vaticanum [dalej Arch. Vat.] rkps *Miscellanea Armadium II*, vol. 68, k. 12. Albert Sperling występował jako „secretarius noster”, a Jan Kreczmer jako „secretarius Reverendissimi Domini Coadiutoris Varmiensis” lub też „secretarius noster”.

<sup>31</sup> Por. C. Walewski: dodatek — s. 22.

<sup>32</sup> ADWO, AB, A 3, k. 341 — dokument z 4 marca 1578 roku.

<sup>33</sup> ADWO, AB, A 5, k. 223, 231, 195 — dokument z dnia 5 lutego 1592 roku: ADWO, AB, A 88, k. 162 v.

<sup>34</sup> ADWO, AB, A 5, *Acta Curiae episcopalis Varmiensis temporibus Martini Cromeri et Andreae Bathory episcoporum Varmiensem ab 26 VII 1587 ad 20 VII 1600* [dalej A 5], k. 69 — był administratorem od 7 czerwca 1589 do 16 listopada 1590 roku.

<sup>35</sup> ADWO, AB, A 3, k. 115; ADWO, AB, A 4, k. 181, 232, 415 v — kanclerz kromerowski występował z tytułami: „cancellarius”, „cancellarius noster”, „curiae episcopalis cancellarius”.

<sup>36</sup> ADWO, AB, A 3, k. 264; BJ, Rkps 60/3, k. 1105.

<sup>37</sup> BJ, Rkps 60/3, k. 1105 v — wpis z 22 czerwca 1577 roku: „... ego Joannes Kreczmerus, Reverendissimi Domini Coadiutoris Varmiensis Secretarius, et Sacra Apostolica auctoritate notarius publicus...”; ADWO, AB, A 3, k. 263—264: wpis Kreczmera pod zarejestrowanym dokumentem „Reverendissimi Domini Coadiutoris protestatio de nullitate sententiae Reverendissimi Domini Vincentii Laurei Nuncii Apostolici in Polonia”. Por. życiorys Jana Kreczmera w: Słownik polskich teologów katolickich, t. II, Warszawa 1982, s. 423—424; T. Oracki: Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku, t. I, Olsztyn 1984, s. 153—154.

<sup>38</sup> BJ, Rkps 60/3, k. 1105.

<sup>39</sup> Arch. Vat., rkps *Miscellanea Armadium II*, vol. 68, k. 17.

wał znaku notarialnego, który przedstawiał krzyż umieszczony na podstawie złożonej z trzech stopni. Na końcach belki poziomej i u dołu pionowej krzyża widnieją trzy gwoździe, przypominające miejsca ran Jezusa, a u szczytu belki pionowej krzyża wyrysowano tabliczkę, na której widać litery I.N.R.I. (= Jesus Nazarenus Rex Judeorum). Na podstawie krzyża wpisano litery A.S.A.R. (= Albertus Sperling a Reichenau) oraz hasło notariusza: „Mihi autem absit gloria nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi” (moją chwałę zaś znajduję w krzyżu Pana naszego Jezusa Chrystusa).

## b) Pozostały personel kancelarii

Kierownik kancelarii miał do pomocy notariuszy i pisarzy, którzy wykonywali zasadniczą pracę w *curiae episcopalis*, taką jak sporządzanie dokumentów i pism biskupich, prowadzenie rejestrów kancelaryjnych czy też załatwianie korespondencji biskupiej.

Odnosnie do personelu kancelarii kromerowskiej jest wiele wątpliwości i niejasności, ponieważ nie pozostawiono wyraźnych informacji w tej sprawie w *acta episcoporum* i innej spuściźnie aktowej. Pomimo to, można wymienić imiennie kilku notariuszy kancelarii Marcina Kromera występujących na przestrzeni kilku lat. Dwóch z nich wystąpiło w formule świadków: Krzysztof Haria i Fryderyk Berenth. Krzysztof Haria był świadkiem nadania inwestytury Ertmannowi Tolksdorffowi dnia 9 lipca 1585 roku<sup>40</sup>. Tam został określony jako *notarius noster*. Natomiast drugi *Reverendissimi Domini notarius* — Fryderyk Berenth był obecny przy sporządzaniu dokumentu dotyczącego pożyczki zaciągniętej przez seminarium duchowne w Braniewie od biskupa Kromera dnia 19 kwietnia 1584 roku<sup>41</sup>. Trzecim spośród znanych z imienia i nazwiska notariuszy kromerowskich był Leonard Marcinkowski, którego nazwisko występuje w liście z 10 marca 1585 roku. Podpisując dokument użył dla określenia swojej funkcji następującego sformułowania: „Sancta, apostolica autoritate Publicus et Reverendissimi Domini Notarius”<sup>42</sup>. Bezimiennie wystąpił notariusz kromerowski w sentencji wydanej 27 lutego 1589 roku. Tenże notariusz publiczny sporządzał ów wyrok, na co wskazuje następujące sformułowanie tam użyte: „... et manu Notarii Publici subscripti curavimus”<sup>43</sup>. Nie wiadomo jednak czy chodzi tu o któregoś z wyżej wymienionych notariuszy kancelarii biskupiej, czy też o jej kierownika, czy wreszcie o zupełnie innego pracownika kancelarii Kromera. Nie wyjaśniona zostaje także pozycja tzw. „Sekretarza” Kromera — Fryderyka Bernhardi, którego biskup wysłał na sejm pruski do Grudziądza 28 lutego 1582 roku w sprawie odłączenia Warmii od Prus i zerwania wszelkich powiązań z tą prowincją<sup>44</sup>. „Sekretarz” Szymon Behm, który towarzyszył Samsonowi z Woryn w czasie wizytacji archiepiskopatu braniewskiego, nie należał do

<sup>40</sup> ADWO, AB, A 88, k. 139 v—140.

<sup>41</sup> ADWO, AB, A 4, k. 262.

<sup>42</sup> Por. ADWO, AB, D 120 b, Scripta Cromeri seu Epistolae, ordinationes, acta et Statuta synodalia Martini Cromeri episcopi Varmiensis ex annis 1549—1589, k. 76—76v — list z 10 marca 1585 r.

<sup>43</sup> ADWO, AB, A 5, k. 62—63 — z 27 lutego 1589 roku.

<sup>44</sup> Być może, że jest nim ten sam sekretarz, o którym mówi: Paul Prendt: „Urkunden und Akten zur Geschichte der katholischen Kirchen und Hospitäler in Allenstein”, *EZ*, t. XXIII, 1907, s. 208—209 — Fryderyk Bernhardi występuje tu jako nauczyciel z Olsztyna.

kancelarii kromerowskiej, ale był notariuszem publicznym w Elblągu, a w latach 1585 — 1601 sekretarzem Rady Miasta w Kneipshof<sup>45</sup>.

Na czoło personelu kancelarii Marcina Kromera, za wyjątkiem Sperlinga i Kreczmera, wysuwa się notariusz Stanisław Orzech. On to podpisując dokument kromerowski z 8 lutego 1575 roku użył następującego zwrotu: „Stanisław Orzech, Notarius”<sup>46</sup>. Stanisław Orzech był delegatem koadiutora Kromera do Kapituły Warmińskiej w sprawie obsadzenia kanonii po śmierci Eustachego Knobelsdorffa<sup>47</sup>. On również przepisywał dzieło Marcina Kromera *Descriptio episcopatus Varmiensis*<sup>48</sup>. Wreszcie spotyka się też ślady jego ręki w rejestrach kancelaryjnych (acta episcoporum) Marcina Kromera<sup>49</sup>.

Na tym kończy się lista członków kancelarii biskupiej Marcina Kromera znanych z nazwiska. Było ich więcej, o czym przekonują wpisy w rejestrach kancelaryjnych. Z 10 wyodrębnionych charakterów pisma zidentyfikowano pismo Alberta Sperlinga, Jana Kreczmera i Stanisława Orzecha<sup>50</sup>. Inne wpisy należały chyba do Krzysztofa Harii, Fryderyka Berentha, Leonarda Marcinkowskiego. Pozostają 4 niezidentyfikowane charaktery pisma. Zapewne należały one do niższego personelu kancelaryjnego: pisarzy i praktykantów. Trzeba też dodać, że wszystkie charaktery pisma — z wyjątkiem Sperlinga i Kreczmera — występują jednocześnie<sup>51</sup>.

Można więc stwierdzić, że na czele kancelarii biskupiej Marcina Kromera stał kierownik (kanclerz), który miał do pomocy 3 lub 4 notariuszy publicznych<sup>52</sup> oraz niższy personel kancelaryjny, składający się z 3 lub 4 pisarzy i 1 lub 2 praktykantów. Kancelaria kromerowska należałaby więc do bardziej

<sup>45</sup> Por. *Altpreussische Biographie*, t. 1, s. 41; ADWO, AB, H 120, Copiae edictorum, mandatorum, monitorium, jubileorum 1569—1578, 1602 [dalej H 120], k. 22v i 24 v. Szymon Behm w 1572 roku (16 lipca) występuje jako pisarz lidzbarski (por. tamże, k. 27v), a już w listopadzie tego roku jako notariusz w Lipsku (por. tamże, k. 24v). Odnośnie do F. Bernhardii zob. ADWO, AB, D 73, Acta et epistolae 1570—1573 [dalej D 73], k. 142.

<sup>46</sup> ADWO, Dokumenty kapituły dobromiejskiej [dalej Dok. KDM], D 11, Contractus inter V. Capitulum Gutstatense et Dominum Philippum Tubal parochum Scalmiensem, omnesque successores causa 2 Lastorum frumenti initus et perpetuo durandus [dalej D 11], — z 8 lutego 1575 r.

<sup>47</sup> Spotkanie z kapitułą warmińską odbyło się 15 listopada 1571.

<sup>48</sup> Por. rozdz. II, cz. II Księgi — *Descriptio Episcopatus Varmiensis* biskupa Marcina Kromera.

<sup>49</sup> Na przykład: ADWO, AB, A 4, k. 78.

<sup>50</sup> ADWO, AB, A 3, k. 95, 143, 115v, 175, 116, 105v, 14, 34, 96, 237; ADWO, AB, A 4, k. 1, 9, 12, 13, 44, 53, 78, 87, 183; ADWO, AB, A 88, k. 10, 14, 19, 90, 126, 132, 139, 140a, 143.

<sup>51</sup> Dla przykładu podaje się numery kart, na których można odnaleźć poszczególne charaktery pisma: ADWO, AB, A 2, k. 209b — pisarz I, k. 209v — pisarz II, k. 212 — pisarz III, k. 216v — pisarz IV, k. 218v — pisarz V, k. 262 — pisarz VI, k. 28z — pisarz VII; ADWO, AB, A z, k. z — pisarz VIII, k. z4 — pisarz IX, k. 2z4 — pisarz X.

<sup>52</sup> ADWO, AB, A 3, k. 76—82v; ADWO, AB, A 4, k. 40—46; ADWO, AB, A 3, k. 66—80. Pracownicy kancelarii kromerowskiej przyjmowali tytuł „notariusza”. Stąd też powstaje pytanie czy wszyscy byli notariuszami publicznymi. Nie wyklucza się możliwości jednoczesnego istnienia kilku notariuszy publicznych w kancelarii Kromera. Za istnieniem ich kilku w kancelarii świadczy brak chronologii (biorąc pod uwagę datę) wpisów dokumentów biskupich w rejestrach kancelaryjnych. Na przykład w lutym 1574 roku do rejestrów wpisano najpierw dokumenty wystawione 4, 10 i 21, a dopiero później wystawiono 18 i 16 lutego tegoż roku. Zdarzały się też takie przypadki, że dokumenty wystawione w sierpniu wpisano do rejestrów dopiero po dokumentach wystawionych w październiku, a opublikowane w roku poprzednim umieszczono w rejestrach wraz z dokumentami, które wyszły z kancelarii w bieżącym roku. To wymieszanie

rozbudowanych urzędów *curiae episcopalis*<sup>53</sup>. O zorganizowaniu takiego aparatu urzędniczego musiała decydować przede wszystkim potrzeba. Warmia przeżywająca swój „złoty wiek” potrzebowała dobrze działającej kancelarii biskupiej. Marcin Kromer widząc potrzeby w tym względzie dążył zapewne do zorganizowania swojej kancelarii biskupiej na wzór kancelarii królewskiej, w której praktykował przez wiele lat.

Oprócz wymienionych kancelistów w skład omawianego urzędu wchodził pracownicy sądu biskupiego: audytor, sędziowie assesorowie, instygator oraz adwokaci kurialni zwani prokuratorami (nie należeli do kancelarii biskupiej w ścisłym sensie), którzy wraz z wikariuszem *in spiritualibus* tworzyli zespół urzędników sądowych. Działali oni z mandatu biskupa. Zakres ich kompetencji był różny. W tych przypadkach, w których sądził sam biskup, wtedy audytor i sędziowie assesorowie stanowili otoczenie biskupa i służyli jemu fachową radą prawniczą. Pozostali: instygator występował zawsze jako oskarżyciel, a notariusz (czasem kanclerz) był świadkiem urzędowym i protokolantem procesu. Audytor praktycznie prowadził — w imieniu biskupa — całość spraw, gdyż wikariusz *in spiritualibus*, będąc zazwyczaj oficjałem, przewodniczył sądom w konsystorzu. Gdy audytor był nieobecny, wtedy zastępował go sędzia assesor, względnie kanclerz, ale bez możliwości wyrokowania.

Sędzia audytor należał do nadwornych urzędników biskupa i rozstrzygał sprawy sporne osób należących do dworu biskupiego. Z czasem biskupi zaczęli przekazywać im także sprawy sądowe, podlegające biskupowi z prawa kościelnego. W ten sposób audytor stawał się sędzią delegowanym (z nominacji) w sprawach nadwornych, a także w imieniu biskupa załatwiał sprawy administracyjne.

Sędziowie assesorowie tworzyli w sądzie biskupim ciało doradcze. Zazwyczaj kancelaria biskupia zatrudniała ich kilku. Przygotowywali oni instrukcje do poszczególnych procesów, a w przypadkach nieobecności audytora jeden z assesorów przewodniczył procesowi. Jednakże zawsze do pełnienia tej funkcji był powoływany przez biskupa lub audytora.

Instygator (fiskał), czyli publiczny oskarżyciel, wnosił do sądu sprawy o naruszenie porządku publicznego. Prowadził i przedkładał sądowi wszelkie sprawy karne wnoszone nawet przez stronę. Do jego zadań należała troska o beneficja w diecezji; był także reprezentantem interesów biskupich w dobrach stołowych księcia Warmii.

Bardzo rzadko zdarzało się w sądach biskupich, by strona działała samodzielnie. Z reguły prowadził ją pełnomocnik strony zwany prokuratorem, albo syndykiem, gdy reprezentował interesy osoby prawnej. Prokuratorzy również podejmowali się obrony stron i stąd nazywano ich także adwokatami. Na temat wynagrodzenia personelu kancelarii kromerowskiej nie ma żadnych informacji za wyjątkiem kanclerza, który otrzymywał roczną pensję

---

chronologiczne było spowodowane tym, że poszczególni notariusze publiczni w dowolnych odstępach czasów dokonywali selekcji w swoich brudnopisach (protokółach) i niektóre zapisy rejestrowali sami w czystopisie czynności biskupich lub polecali wykonanie tego zadania niższemu personelowi kancelarii biskupiej.

<sup>53</sup> Por. A. Tomczak, dz. cyt., s. 76 — biskup Drzewiecki miał aż 12 notariuszy — pisarzy, a przeciętnie biskupi wrocławscy zatrudniali 5—6 pisarzy; natomiast książę pruski Albrecht zatrudniał w swojej kancelarii 10 osób — kanclerza, sekretarza, pisarza sądowego, 6 kancelistów i pisarza łacińskiego — por. Kaspar von Nostitz: *Haushaltungsbuch des Fürstenthums Preussen...* 1578, Leipzig 1893, s. 126. Por. A. Tomczak, dz. cyt., s. 78.

w wysokości 60 florenów. Można chyba przyjąć, iż tę sprawę, jak w innych kancelariach biskupich, regulowano według ściśle określonych taks kancelaryjnych. Zapewne również Marcin Kromer nie płacił pensji pracownikom kancelarii za ich pracę bieżącą, ale nadawał im dochodowe beneficja, z których czerpali dochody i które stanowiły ich źródła utrzymania. Stąd też zabiegi Marcina Kromera o prowizję papieską na kanonię warmińską (fromborską) dla swojego sekretarza (później kanclerza) Jana Kreczmera<sup>54</sup>.

### c) Kwalifikacje

Kancelaria biskupia Marcina Kromera należała do dobrze zorganizowanych urzędów. Spośród kolejnych kierowników kancelarii, Albert Sperling był osobą świecką, a Jan Kreczmer duchownym. Sam Sperling stwierdził ten fakt we wpisie notarialnym: „... ego Albertus Sperling a Reichenau Pomesaniensis diocesis laicus”<sup>55</sup>. Natomiast Jan Kreczmer jeszcze jako kleryk, a jednocześnie i sekretarz Kromera, wygłaszał mowę wprowadzającą na synodzie lidzbarskim w 1575 roku<sup>56</sup>. Pretendował do kanonii po zmarłym w 1572 roku Walentym Kuczborskim, dzięki prowizji papieskiej, jaką otrzymał dzięki staraniom Kromera. Wtedy jednak Kreczmer kanonii warmińskiej nie otrzymał, gdyż Kapituła przyznała ją Hannoviusowi; Jan Kreczmer do grona kanoników został przyjęty dopiero 27 kwietnia 1576 roku. Kromer przywiązywał szczególną wagę do przyznania kanonii Kreczmerowi, a to dlatego, aby mieć w nieprzychylniej sobie kapitule warmińskiej zaufanego człowieka. Od momentu objęcia kanonii, kierownik kancelarii kromerowskiej przyjął następującą tytułaturę: „ego Joannes Creczmerus, Canonicus Varmiensis...”<sup>57</sup>. Dopiero jednak zimą 1579 roku przyjął święcenia kapłańskie<sup>58</sup>. Natomiast 6 maja 1588 roku, po śmierci Kempena, kapituła warmińska doceniając zasługi Kreczmera obrała go dziekanem.

Zespół pracowników kancelarii *curiae episcopalis* cechowała znajomość języka łacińskiego, niemieckiego oraz polskiego, gdyż w takich językach sporządzano rejestry kancelaryjne, dokumenty, pisma biskupie, a także prowadzono korespondencję. Zapewne każdy z pracowników musiał legitymować się biegłą znajomością jednego z tych języków. O przydatności danego pracownika w kancelarii decydowała przede wszystkim jego umiejętność sporządzania pism i dekretów biskupich, a także prowadzenia korespondencji. Chodziło tu przede wszystkim o to, aby poszczególne rodzaje listów, dokumentów biskupich i sądowych zostały sporządzone według właściwego formularza. Świadczył on o autentyczności i decydował o prawnym charakterze pisma wystawionego przez kancelarię biskupią Kromera. Decydowało to w konsekwencji o skutkach prawnych mających swoje reperkusje w życiu osoby prywatnej czy też całej grupy społecznej, której pismo dotyczyło.

<sup>54</sup> Por. aneks III — pensję kanclerza podano zestawiając „wykaz wynagrodzenia niektórych urzędników biskupich”.

<sup>55</sup> Arch. Vat., rkps Miscellanea Armadium II, vol. 68, k. 7.

<sup>56</sup> ADWO, AB, A 3, k. 199—215.

<sup>57</sup> Tamże, k. 264; ADWO, AB, A 4, k. 29v—30, 232, 273.

<sup>58</sup> Por. przypis 37 — Słownik polskich teologów katolickich i Słownik biograficzny T. Orackiego podają podstawową literaturę dotyczącą Jana Kreczmera.

Kancelaria kromerowska zapewne korzystała z formularzy kancelaryjnych, o czym świadczą zachowane *Libri formularum*<sup>59</sup>. Były to najprawdopodobniej prywatne formularze personelu kancelaryjnego.

### 3. Przygotowanie pism biskupich w kancelarii

#### a) O podziale czynności w kancelarii kromerowskiej

Wprawdzie nie ma żadnych informacji dotyczących podziału pracy w samej kancelarii biskupiej Marcina Kromera, ale już sama hierachia wewnątrz-kancelaryjna zda się przemawiać za różnym zakresem pracy poszczególnych pracowników kancelarii.

Zadania kierownika kancelarii kromerowskiej można ustalić jedynie w najogólniejszym zarysie, na podstawie konkretnych wzmianek o sekretarzu, a potem kanclerzu Janie Kreczmerze, w rejestrach kancelaryjnych. Kierownik kancelarii biskupiej dokonywał anulowania, kasacji wpisanych dokumentów do rejestrów kancelaryjnych na prośbę tych, których rzecz dotyczyła<sup>60</sup>. Dokonywał wpisu konkluzji sprawy przedstawionej i odnotowanej w rejestrach kancelaryjnych, a rozstrzygniętej w późniejszym okresie<sup>61</sup>. Kanclerz kromerowski bywał upoważniany przez Marcina Kromera do przyjmowania i rejestrowania przysięgi na wierność, tzw. *iuramentum fidelitatis* od nowo mianowanych przez biskupa na urzędy w księstwie — biskupstwie<sup>62</sup>. Delegację otrzymywaną od biskupa potwierdzały zwroty umieszczone w księdze rejestrów kancelaryjnych: „... ex eiusdem Reverendissimi commissione, ego Joannes Creczmerus, Cancellarius in manibus meis acceptavi...”, czy też „Reverendissimi in Christo patris ac Domini Domini Martini Cromeri Dei gratia Episcopi Varmiensis mandatu, ego Joannes Creczmerus C.V. (= Canonicus Varmiensis) et Cancellarius in manibus meis recepi...”<sup>63</sup> Jan Kreczmer był także świadkiem prawnego ustanowienia domu zakonnego Sióstr Katarzynek w Braniewie<sup>64</sup>. Poza tym kierownik kancelarii uczestniczył jako świadek nadawanych przywilejów i inwestytury przez zwierzchnika diecezji<sup>65</sup>. Udział kanclerza był szczególnie zauważalny w czasie dokonywania różnego rodzaju transakcji, a także występował w sprawach o pożyczki pieniężne. W niektórych Kreczmer występował jako uczestnik, a w innych jako świadek

<sup>59</sup> ADWO, AB, H 54, Mensi tariffales in Episcopatu Varmiensis 1718. O *Formulare manuscriptum pro Dioecesi Varmiensis de anno 1605* pisał J. M. Saage; ADWO, bez sygnatury i karty tytułowej, Katalog archiwum 1837 [dalej J.M. Saage, Katalog], s. 5.

<sup>60</sup> ADWO, AB, A 3, k. 106-110.

<sup>61</sup> Tamże, k. 115-115v — tak było z kielichem mszalnym z parafii Lamkowo: wpisu w tej sprawie dokonano 5 lipca 1574 roku, a wpis kanclerza pochodzi z 6 maja 1578 roku wraz z podpisem „Joannes Creczmerus, Cancellarius”.

<sup>62</sup> Tamże, k. 505v — wpis przysięgi z 30 maja 1580 roku oraz k. 510 — wpis z 15 czerwca 1580 roku: ADWO, AB, A 4, k. 118v — wpis z 21 maja 1582 roku.

<sup>63</sup> ADWO, AB, A 4, k. 29v—30 — z 16 października 1580 roku: „Nobis et Venerabilis Capituli Cathedralis Ecclesiae nostrae Varmiensis mandatario, Venerabili Domini Joanni Creczmero dictae Ecclesiae Canonico et Cancellario nostro...”.

<sup>64</sup> Tamże, k. 237v: „Annus probationis Monialium Braunsbergensium” z czerwca 1583 roku.

<sup>65</sup> ADWO, AB, A 3, k. 15; ADWO, AB, A 88, k. 139v—140; w dokumencie z 2 września 1572 roku występuje kierownik kancelarii Kromera, Wojciech Sperling, a w dokumencie zatytułowanym *Investitura Ertmani Tolksdorf* z 9 lipca 1585 roku — jako świadek występuje Jan Kreczmer i Krzysztof Haria.

powstającej umowy, czy wreszcie jako ten, który potwierdzał zawartą transakcję<sup>66</sup>.

Można chyba powiedzieć, że kierownik kancelarii biskupiej Marcina Kromera z racji funkcji uczestniczył, czy też był świadkiem wszystkich wydarzeń, jakie zachodziły na dworze księcia-biskupa warmińskiego. Wydaje się, że obowiązki kierownika kancelarii były znacznie szersze, szczególnie w zakresie jego uprawnień wynikających z prawa notariatu publicznego. Zapewne na jego polecenie sporządzano przynajmniej niektóre dokumenty, a pewną część pism biskupich redagował on sam, jako kanclerz, na polecenie Marcina Kromera. Podpisywał szereg pism biskupich wychodzących z kancelarii kromerowskiej<sup>67</sup>. Do obowiązków kierownika kancelarii biskupiej Kromera, najprawdopodobniej, należało pieczętowanie dokumentów biskupich. Wprawdzie jest to tylko przypuszczenie, ale oparte na analogii do innych kancelarii biskupich<sup>68</sup>. Kierownik kontrolował prace wykonane przez pozostały personel kancelaryjny; dokonywał też wpisów do *acta actorum*. Były one częstsze w pierwszym okresie, a rzadsze później<sup>69</sup>. W miarę przybywania zajęć Kreczmer nie miał czasu zajmować się rejestrami, a tego rodzaju zajęcie z powodzeniem mógł przekazać niższemu personelowi kancelaryjnemu. Najprawdopodobniej, będąc jeszcze notariuszem publicznym, Kreczmer uczestniczył w procesach sądowych, którym przewodniczył Kromer lub też inny sędzia. Przede wszystkim jednak do jego zadań należało nadzorowanie pracy całej kancelarii oraz rozdział prac koniecznych do wykonania, a także kontaktowanie się z biskupem.

Jeżeli chodzi o niższy personel kancelarii, to nie dopuszczano go do uczestnictwa w procesach sądowych ze względu na to, iż prawo kościelne wymagało jedynie obecności notariusza publicznego. Pisarze nie mogli prowadzić samodzielnie brudnopisów spraw załatwianych przez kancelarię, do czego byli uprawnieni notariusze publiczni. Zatem mogli wykonywać najbardziej podstawowe prace pomocnicze w kancelarii, którymi kierował kanclerz albo jeden z notariuszy publicznych. Jednakże każda z wykonanych prac musiała być sprawdzona przez wyższy personel kancelaryjny, np. wypis z ksiąg w dokumencie (kromerowskim) z czerwca 1573 roku został sprawdzony przez

<sup>66</sup> ADWO, AB, A 3, k. 143 — bierze udział; ADWO, AB, A 4, k. 413v — jest świadkiem układu z 19 stycznia 1584 roku; k. 271 — potwierdza udzielenie pożyczki 25 czerwca 1584 r.; k. 232 — tutaj Jan Kreczmer występuje jako świadek (dokument opiewający na pożyczkę z dnia 4 grudnia 1583 r.); k. 178v—181 — układ braci Hozjusza z 24 lutego 1583 roku, którego potwierdzenia dokonał Kromer wobec Jana Kreczmera.

<sup>67</sup> ADWO, Dokumenty Dobrego Miasta [dalej Dok. D.M.], E 12, *Anniversariae exequiae Venerabili Domini Valentini Helvingo Praepositi Guststatensis, suorum parente, fratrum et sororis* z 20 marca 1587 roku [dalej E 12]; ADWO, Dok. D.M., B 15, *Sententia lata super 5 mansos in Plattenn, et remissio partium ad Venerabile Capitulum causa variorum debitorum* [dalej B 15], z 11 kwietnia 1578 roku; ADWO, Dok. D.M., C 14, *Sententia super 20 iugera per providum Senatam oppidi Gutstatensis quondam Collegio huic donata* [dalej C 14], z 14 kwietnia 1575 roku; ADWO, AKDM, G 13, *Sententia Reverendissimi Domini Martini Cromeri Coadiutoris et designati episcopi Varmiensis: super IV mansos parochiales Ecclesiae Gutstatensis* [dalej G 13], z 3 lutego 1575 roku; ADWO, AKDM, G 21, *Sententia Reverendissimi Domini Coadiutoris super VI mansos in Vierzighuben* [dalej G 21], z 3 lipca 1571 roku — tu występuje podpis Wojciecha Sperlinga.

<sup>68</sup> H.E. Wyczański, dz. cyt., s. 54; dla kancelarii biskupów wrocławskich wykazał: A. Tomczak, dz. cyt., s. 66.

<sup>69</sup> ADWO, AB, A 3, k. 110, 115, 139; ADWO, AB, A 88, k. 98—104; ADWO, Dok. D.M., E 12; B 15 i C 14, G 13 i G 21.



notariusza publicznego Fryderyka Bernhardi następującymi słowami: „Extractum est hoc decretum... ex libro causarum arcis Heilsbergensis, et collacionatum... concordat cum suo vero originali de verbo ad verbum quod ego Fridericus Bernhardi publicus Sacra Apostolica autoritate Notarius, hac manu mea propria attestor”<sup>70</sup>. Wydaje się, iż właśnie niższy personel kancelarii wykorzystywano do sporządzania czystopisów korespondencji, ponieważ Marcin Kromer przeważnie sam sporządzał koncepty listów, a nawet przygotowywał brudnopis całego listu<sup>71</sup>. Wiele też razy Kromer przygotowywał teksty zarządzeń czy listy okólne do diecezjan lub duchowieństwa<sup>72</sup>. Rola pisarza kancelaryjnego ograniczała się, jak wspomniano, do przepisania konceptu listu czy pisma biskupiego, albo do zaadresowania i wysłania korespondencji kromerowskiej<sup>73</sup>. Poza tym, pisarze i praktykanci dokonywali wpisu, wybranych przez notariusza publicznego zapisków z protokołów, czyli brudnopisów spraw, do rejestrów czynności biskupich. Zdarzało się, że niektórym członkom kancelarii zlecano wykonanie specjalnych prac, jak np. Stanisławowi Orzechowi<sup>74</sup>.

Nie zachowały się bezpośrednie informacje co do samej organizacji pracy w kancelarii kromerowskiej. Można prawie bez wątpliwości powiedzieć, że pewną część akt, dokumentów i pism przygotowywała sama kancelaria z minimalnym udziałem samego biskupa, ale pod nadzorem kierownika kancelarii lub innego notariusza publicznego. Notariusze publiczni sporządzali sami pewną część dokumentacji i ją podpisywali<sup>75</sup>. Nie wszystkie akta wychodzące z kancelarii wymagały uprzedniego przygotowania ich w postaci konceptu. O ile trzeba było sporządzić typowy dokument, np. jak nadania czy nominacje, wtedy przedkładano je do aprobaty biskupa w postaci czystopisu, gdyż w tych przypadkach kancelaria korzystała z gotowych formularzy<sup>76</sup>. Natomiast wtedy, kiedy rzecz dotyczyła przedmiotu wyjątkowego, nie spotykane, czy ściśle określonego, wówczas sporządzano koncept. Zajmował się tym sam biskup, kanclerz lub ktoś z kancelarii biskupiej<sup>77</sup>. Po czym koncept prze-

<sup>70</sup> ADWO, AB, D 73, k. 142—142v: „Ten dekret wyciągnięto... z księgi wydarzeń w zamku lidzbarskim i sprawdzono jego zgodność... z prawdziwym oryginałem, słowo w słowo, co ja Fryderyk Bernhardi, notariusz publiczny, ustanowiony autorytetem Stolicy Apostolskiej, tą moją ręką poświadczam”.

<sup>71</sup> BC, Dział IV, 1619, Korespondencja Marcina Kromera, różne listy i akta z lat 1579—1586 oraz listy i akta Mikołaja Kopernika z 1529 roku [dalej 1619], k. 163, 171, 175; ADWO, AB, D 120b — por. rozdz. I, pkt 1b, — Miejsce i czas urzędowania kancelarii biskupiej (ustęp o pisarzu prywatnym).

<sup>72</sup> ADWO, AB, D 120b, k. 69—116; BC, Dział IV, 1610, k. 285—320, 467; BC, Dział IV, 240, Korespondencja Marcina Kromera, Stanisława Hozjusza, Jana Dantyszka, Tiedemanna Giesego i innych biskupów chełmińskich i warmińskich z lat 1527—1582, [dalej 240], k. 23.

<sup>73</sup> BC, Dział IV, 1611, Listy Marcina Kromera i różne akta z lat 1570—1572, [dalej 1611], k. 411-413, 545, 553, 611 — sekretarz pisze adresy; Tamże, k. 623, 635 oraz BC, Dział IV, 1610, k. 575 — listy sporządził sekretarz, a Kromer wpisywał pozdrowienia i czasem nagłówki listu; por. Bibliothecae Lincopiensis ex Donatione C.J. Benzeliū, Epistolae ad Martinum Cromerum 1580—1589, Centrala Filmarkivet AB EXP MB 10/55 [dalej BL, 10/55], k. 132; BC, Dział IV, 1617, Korespondencja Marcina Kromera i różne akta z lat 1573—1578 [dalej 1617], k. 137.

<sup>74</sup> Por. rozdz. II — *Descriptio Episcopatus Varmiensis* biskupa Marcina Kromera.

<sup>75</sup> ADWO, Dok. D.M., D 11; Por. rozdz. I, cz. I, pkt 3b — uwierzytelnianie pism wychodzących.

<sup>76</sup> Podobnie jak w kancelarii biskupów włocławskich. Zob. A. T o m c z a k, dz. cyt., s. 93; por. rozdz. I, cz. I, pkt 2d — kwalifikacje personelu.

<sup>77</sup> BC, Dział IV, 1610, k. 325 — Kromer; BC, Dział IV, 1619 — sekretarz — k. 97; Kromer — 168, 175; sekretarz — 179, 591, 593; Kromer i sekretarz — k. 623—625; BL, 10/55,

kazywano wybranemu pisarzowi w celu przygotowania czystopisu. Następnym etapem było potwierdzenie pisma przez biskupa lub kanclerza, opieczętownie dokumentu i jego ekspedycja.

#### b) Uwierzytelnienie pism wychodzących

Wszystkie pisma opuszczające kancelarię kromerowską uwierzytelniano. Istniało kilka sposobów uwierzytelniania pism kromerowskich: dokumentów, pism urzędowych, korespondencji. Warmińska kancelaria biskupia Marcina Kromera uwierzytelniała pisma wychodzące z kancelarii pieczęcią i podpisem. Bywało tak, że stosowano tylko pieczęć albo pieczęć i podpis jednocześnie. Na pismach kromerowskich widniał zawsze tylko jeden podpis: Marcina Kromera<sup>78</sup> lub kierownika kancelarii biskupiej<sup>79</sup>, albo notariusza publicznego<sup>80</sup>. Pewna część pism biskupich opuszczała kancelarię biskupią bez podpisu<sup>81</sup>. Kancelaria kromerowska wystawiała bez podpisu następujące pisma: pozew sądowy, zatwierdzenie układów i umów oraz niektóre wyroki i orzeczenia biskupie. Są ślady, iż kontrakty, transakcje podpisywali notariusze publiczni. Kierownicy kancelarii kromerowskiej podpisywali zasadniczo wyroki, natomiast Marcin Kromer podpisywał przywileje, statuty oraz całość korespondencji<sup>82</sup>. Biskup składał swój podpis z lewej strony pisma pod zakładką<sup>83</sup>. Natomiast personel kancelaryjny składał swój podpis z prawej strony — także pod zakładką<sup>84</sup>.

Jak już wspomniano, Marcin Kromer podpisywał osobiście swoje listy, nawet wtedy, gdy cały list przygotowywał ktoś z kancelarii biskupiej<sup>85</sup>. Kromer dopisywał też sam formułę grzecznościową, a pod nią: imię i nazwisko

Vol. II, k. 131 i nn — Kromer; ADWO, AB, D 120b, k. 15 — Kromer, k. 19 — sekretarz; k. 47 — Kromer i sekretarz oraz sporządzanie dokumentów: por. tamże, k. 51 i nn — sekretarz.

<sup>78</sup> ADWO, AB, Ee 154, Marcin Kromer potwierdza przywilej z 1328 roku dla Szylen (Schilien) dnia 5 września 1584 roku (dalej Ee 154); ADWO, Dok. D.M., F 8, Statuta nova Capituli Collegiatae Gutstatensis [dalej F 8], z 31 stycznia 1583 roku.

<sup>79</sup> ADWO, Dok. D.M., E 12, B 15, C 14, C 13, G 21.

<sup>80</sup> ADWO, Dok. D.M., D 11.

<sup>81</sup> ADWO, Dok. D.M., D 14, Biskup Kromer zatwierdził układ między dobromiejskimi prowizorami szpitala i wdową Zofią Döring i jej dziećmi zawarty z powodu 1 łana ziemi 11 stycznia 1585 roku; ADWO, Dok. D.M., 0 20, Sententiae prioris confirmatio, qua etiam silentium perpetuum actoribus causa 6 mansorum in Vierzighuben indicitur [dalej 0 20], z 13 kwietnia 1575 r.; ADWO, Dok. D.M., G 1, Orzeczenie biskupa Marcina Kromera w sporze kolegiaty i Miasta o dziesięcinę z Nekistern [dalej G 1], z 10 października 1581 r.; ADWO, Dok. D.M., G 11, Biskup Kromer zatwierdza umowę zawartą we dworze Regertel 27 czerwca 1580 roku między Kapitułą Kolegiacką a Wilhelmem z Oleśnicy w sprawie łąnów w Desterwalde [dalej G 11].

<sup>82</sup> Por. przypis 158, 159, 160, 161.

<sup>83</sup> ADWO, Dok. D.M., Ee 154 — Idem qui supra Martinus Cromerus Varmiensis Episcopus; ADWO, Dok. D.M., F 8 — Martinus Cromerus idem manu p[ro]pria s[u]p[er]p[re]s[er]ipt[is]

<sup>84</sup> ADWO, Dok. D.M., G 13 — Joannes Cretzmerus. Secretarius sup[er]p[re]s[er]ipt[is] i G 21 — Albertus Sperling a R[eichenau] P[ro]mesaniensis] apostolica Regalique autoritatibus Notarius. Secretarius manu sua; ADWO, Dok. D.M., B 15 — Joannes Cretzmerus C[anon]ic[us] V[armi]ensis] Secretarius sup[er]p[re]s[er]ipt[is]; ADWO, Dok. D.M., C 14 — Joannes Cretzmerus Secretarius sup[er]p[re]s[er]ipt[is] i ADWO, Dok. D.M., D 11 — Stanislaus Orzech Notarius; ADWO, Dok. D.M., E 12 — Joannes Cretzmerus C[anon]ic[us] V[armi]ensis] et Curiae Episcopalis Cancellarius s[u]p[er]p[re]s[er]ipt[is].

<sup>85</sup> BC, Dział IV, 1611, k. 623.

oraz tytułaturę. Na przykład: „Reverendissime dominationis vestrae” umieszczano po lewej stronie — „Addictissimus” oraz poniżej podpis: „Martinus Cromerus Coadiutor E[iscopatus] V[armiensis] — w zależności od tego czy był koadiutorem czy, już biskupem warmińskim.

Marcin Kromer posiadał dwa typy tłoków pieczętnych — inne w okresie swojej koadiutorii i inne w czasie sprawowania władzy biskupa warmińskiego. Pieczęcie kromerowskie były określane dwojako: *sigillum maius*<sup>86</sup>, *sigillum nostrum*<sup>87</sup>, albo po prostu *sigillum*.

Zachowały się cztery pieczęcie Marcina Kromera z czasu, kiedy był koadiutorem. Dwie z nich miały kształt owalny, a dwie były okrągłe. Serię pieczęci kromerowskich z okresu 1569 — 1579, rozpoczyna okrągła pieczęć o średnicy 40 mm, którą wyciskano w czerwonym wosku. Ta pieczęć bywała zawieszana do dokumentu za pomocą paska pergaminowego<sup>88</sup>. Wyobrażenie napieczętne, czyli pole pieczęci, zostało podzielone na cztery części. W lewym górnym polu widnieje obraz baranka ze sztandarem (herb diecezji warmińskiej), a w lewym dolnym polu umieszczono kielich. Prawa strona pola pieczęci przedstawia symbole tarczy herbowej Marcina Kromera: w prawym górnym polu widnieje połowa orła ze wzniesionymi skrzydłami — na szyi orła widać wieniec laurowy, natomiast w prawym dolnym polu pieczęci widnieje flaga wyraźnie podzielona na dwie części, która przypomina barwy narodowe polskie: biało-czerwone<sup>89</sup>.

Wszystkie inne pieczęcie koadiutora Kromera posiadają identyczny podział pola pieczętnego<sup>90</sup>. Druga okrągła pieczęć służąca do wyciskania w opłatku zabarwionym na kolor czerwony, posiadała tłok o średnicy 30 mm<sup>91</sup>. Większa owalna pieczęć koadiutorska posiadała wymiary 30 x 35 mm, natomiast najmniejsza pieczęć posiadała wymiary 20 x 25 mm<sup>92</sup>. Pierwsze trzy tłoki pieczętne posiadały w otoku następujący napis, wykonany majuskułą: MART CROMERUS COADIUTOR EP VARMIIENSIS, natomiast najmniejszy tłok pieczętny posiadał pierwsze litery tego napisu umieszczone poza tarczą herbową koadiutora: w lewym górnym rogu widniała litera M (= Martinus), w górnym prawym — litera C (= Cromerus), a w części środkowej strony lewej — litera V (= Varmiensis), a w stronie prawej E (= Episcopatus), a litera C (= Coadiutor) była umieszczona w pośrodku dolnej części tarczy herbowej na polu pieczętnym<sup>93</sup>. O ile w dokumencie został użyty zwrot *sigillum maius* przykładano wówczas, czy raczej zawieszano,

<sup>86</sup> ADWO, Ab, A 2, k. 260; ADWO, AB, A 3, k. 96, 124, 134, 172; ADWO, AB, A 4, k. 31.

<sup>87</sup> ADWO, AB, A 2, k. 268, 271; ADWO, AB, A 3, k. 34, 38, 39, 59, 60, 62, 71, 129, 177; ADWO, AB, A 88, k. 94v. Por. MHV, t. III, Braunsberg 1866, opr. C.P. Woelky, J.M. Sage — Ordinanza Castri Heylesbergg, s. 316—347 — tu autorzy wymieniają 8 pieczęci (Acta sunt, sigilla officialia castri Heilsberg) między innymi dwie pieczęcie biskupie: „sigillum maiestatis”, „sigillum ordinarii”.

<sup>88</sup> ADWO, Dok. D.M., D 11.

<sup>89</sup> ADWO, AB, H 35, Varmiensis Episcopalis Historia Auctore Thoma Tretero Canonico Varmiensi [dalej H 35], k. 58, rozdział XXII, Por. J. O b l a k: Pieczęcie kancelarii biskupiej i kapitulnej na Warmii, *Rocznik Olsztyński*, t. II (1959), s. 125: „Od połowy XVI wieku do końca XVIII wieku w pieczęciach biskupich znajdują się już tylko wyłącznie ich herby rodowe”.

<sup>90</sup> ADWO, Dok. D.M., A 11, B 15, C 14, D 11, G 13, G 21, ) 20.

<sup>91</sup> ADWO, Dok. D.M., G 21.

<sup>92</sup> ADWO, Dok. D.M., B 15, C 14, G 13, ) 20; pieczęć najmniejsza — ADWO, Dok. D.M., A 11.

<sup>93</sup> ADWO, Dok. D.M., A 11.

dużą pieczęć koadiutora o średnicy 40 mm. Natomiast wtedy, kiedy stwierdzano przyłożenie *sigillum nostrum*, wówczas używano zapewne którejkolwiek z pozostałych pieczęci. Pieczęć o wymiarach 20 x 25 mm można nazwać pieczęcią sygnetową, której używano najczęściej do wyciśnięcia jej na złożonym liście, plombując go<sup>94</sup>. Pieczęć wielką przykładano do statutów, przywilejów oraz kontraktów. Natomiast pozostałych używano do uwierzytelnienia pism sądowych i korespondencji, a także innych rodzajów pism. Z oglądu dokumentów wynika, że użycie rodzaju pieczęci było zależne od woli pracowników kancelarii<sup>95</sup>.

Gdy Kromer został biskupem warmińskim, zaszła potrzeba przygotowania nowych tłoków pieczętnych. Zachowały się trzy rodzaje pieczęci z okresu 1579-1589. Największy tłok pieczętny, okrągły, miał średnicę 60 mm<sup>96</sup>. Tę pieczęć przywieszano do dokumentu biskupiego za pomocą paska pergaminowego<sup>97</sup>, albo jedwabnego sznurka biało-czerwonego<sup>98</sup>. Tłok pieczętny wyciskano w czerwonym wosku umieszczonym w czarce z białego wosku, która miała 60 mm średnicy<sup>99</sup>. Wyobrażenie napieczętne posiada cztery pola. Po stronie lewej, w górnej części, został umieszczony baranek z chorągiewką (herb diecezji), a w części dolnej — kielich. Natomiast po stronie prawej widnieją symbole herbu Kromera — orzeł i flaga<sup>100</sup>. W otoku pieczęci był wytłoczony napis: MARTINUS CROMERUS DEI GRA EPISCOPUS VARMIIEN.

Druga co do wielkości pieczęć owalna miała średnicę 25 x 45 mm<sup>101</sup>. Tę pieczęć przytwierdzano do dokumentu lub wyciskano w opłatkku zabarwionym na czerwono<sup>102</sup>. Tutaj dostrzega się wyraźną zmianę, która zachodzi w wyobrażeniu napieczętnym, mianowicie: w polu pieczęci, podzielonym poziomo na dwie równe części, widnieje herb Marcina Kromera — u góry orzeł, a w części dolnej flaga z podziałem na dwie części. Otok pieczętny posiada następujący napis: MARTINUS CROMERUS EP VARMIIEN<sup>103</sup>.

Najmniejsza pieczęć, pochodząca z tego okresu, posiadająca takie samo wyobrażenie napieczętne — herb Kromera, była owalna, opłatkowa o średnicy 25 x 35 mm z napisem: MARTINUS CROMERUS D G EPISCOPUS VARMIIEN<sup>104</sup>.

Pieczęcią wielką — *sigillum maius* — potwierdzano, podobnie jak za czasów koadiutorskich, przywileje oraz statuty. Natomiast dwóch pozostałych, opłatkowych, używano do uwierzytelniania pozostałych pism wystawianych przez kancelarię biskupią Marcina Kromera<sup>105</sup>.

Zwrot *sigillum maius*, jakiego używano w formułach koroboracyjnych, należy odnieść do pieczęci wyciskanej w czerwonym wosku o średnicy 60 mm

<sup>94</sup> BC, Dział IV, 1610, k. 325.

<sup>95</sup> ADWO, Dok. D.M., B 15, C 14, J 20, A 11, D 11, G 21, G 13.

<sup>96</sup> ADWO, Dok. D.M., E 12, F 8; ADWO, AB, Ee 154.

<sup>97</sup> ADWO, Dok. D.M., E 12; ADWO, AB, Ee 154.

<sup>98</sup> ADWO, Dok. D.M., F 8.

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> ADWO, Dok. D.M., G 11.

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> Najprawdopodobniej i ten rodzaj pieczęci mógł posiadać skrót zwrotu „Dei Gratia” — „D G”, gdyż zachowana pieczęć, na skutek uszkodzenia i słabego wyciśnięcia, jest słabo czytelna.

<sup>104</sup> ADWO, Dok. D.M., G 1, D 11.

<sup>105</sup> ADWO, AB, Ee 154; ADWO, Dok. D.M., E 12, D 11; G 1, G 11, F 8.

i przywieszanej do dokumentu<sup>106</sup>. Nazwę *sigillum nostrum* stosowano wtedy, gdy dokument biskupi potwierdzano mniejszą pieczęcią i wyciskano w opłatku<sup>107</sup>, bezpośrednio na papierze.

W kancelarii kromerowskiej pieczęć opłatkową wyciskano następująco: poniżej zapisanego tekstu umieszczano kawałek kwadratowego papieru, a w środku — pomiędzy papier dokumentu a kartkę — wkładano opłatek zabarwiony na czerwono i od strony zapisanej odciskano pieczęć<sup>108</sup>. Nie ma żadnej różnicy pomiędzy sposobami opieczętowywania i przywieszania pieczęci do dokumentów, pism urzędowych oraz korespondencji, w okresie koadiutorstwa i biskupstwa Marcina Kromera.

Spośród wszystkich znanych dokumentów, wystawionych przez kancelarię biskupią, wszystkie posiadają pieczęć potwierdzającą, czyli uwierzytelniającą<sup>109</sup>. Jedyne dwa dokumenty oryginalne posiadają pieczęć potwierdzającą, ale jednocześnie była ona pieczęcią zamykającą zakładkę pisma biskupiego<sup>110</sup>. Pieczęcie stosowane w korespondencji zawsze zamykały list. Nie spotkano pieczęci tylko potwierdzających przy wysyłaniu listów biskupich natury prywatno-publicznej. W listach okólnych, czyli publicznych, stosowano najprawdopodobniej pieczęć tylko uwierzytelniającą<sup>111</sup>.

Tak przygotowany i uwierzytelniony dokument biskupi wciągano do protokołów kancelaryjnych, a później do księgi rejestrów zwanej induką, o ile nie dokonano tego wcześniej na podstawie konceptu<sup>112</sup>. Ostatnim etapem pracy nad pismem biskupim było wypisanie adresu, który umieszczano po przeciwnej stronie pisma złożonego, niż pieczęć zamykająca<sup>113</sup>. Korespondencję składano tak, że karta użyta do napisania listu, po złożeniu, tworzyła osiem równych prostokątów. Kartę składano cztery razy poprzecznie i raz podłużnie. Następnie tak złożony list odpowiednio nacinano, a przez nacięcie przewlekano pasek, którego końcówki zamykano pieczęcią. Inny sposób plombowania listów polegał na przyłożeniu pieczęci w miejscu złożenia pisma, która łączyła papier z końcem listu<sup>114</sup>.

Przywileje posiadały kształt zeszytu i wtedy dokonywano dwukrotnego złożenia podłużnego i jednego poprzecznego, gdy dokument spisano na pojedynczym arkuszu. Dokumenty biskupie, które uwierzytelniano pieczęcią wiszącą, posiadały dodatkowe złożenia — zakładkę. Adresy wpisywali pracownicy kancelaryjni. Inaczej rzecz wyglądała w odniesieniu do korespondencji. Tu bardzo często adres wpisywał sam Kromer, o ile cały list pisał osobiście<sup>115</sup>. Następnie ekspediowano pismo do konkretnego adresata. Natomiast pisma

<sup>106</sup> ADWO, AB, A 4, k. 31, 181.

<sup>107</sup> ADWO, Dok. D.M., D 14, G 1.

<sup>108</sup> Por. ADWO, Dok. D.M., A 11, B 15, C 14, D 14, G 1, G 11, G 21, O 20.

<sup>109</sup> ADWO, Dok. D.M. D.M., F 8, A 11, B 15, C 14, D 14, E 12, G 1, G 11, G 13, G 21.

<sup>110</sup> ADWO, Dok., D.M., D 11.

<sup>111</sup> Por. A. Tomczak, dz. cyt., s. 84, przypis 251. Tego rodzaju listy krążyły po diecezji otwarte. Niestety nie odnaleziono ani jednego oryginalnego listu okólnego z okresu kromerowskiego. Zapewne tak było również na Warmii, skoro takowe odnaleziono dla innych diecezji z tego samego okresu.

<sup>112</sup> Por. na ten temat rozdz. II, pkt 3a i 3b — Rejestry kancelarii kromerowskiej. Nie ma wyraźnych śladów, na podstawie których można by jasno stwierdzić, co było podstawą wpisu do protokołu kancelaryjnego: oryginał czy koncept dokumentu.

<sup>113</sup> ADWO, Dok. D.M., B 15, C 14, D 14, E 12, G 13, G 21, O 20.

<sup>114</sup> BC, Dział IV, 1617, k. 395—398.

<sup>115</sup> Por. ADWO, AB, D 120b — całość.

przeznaczone dla całej diecezji szły tzw. drogą okólną, czyli przekazywano je od parafii do parafii<sup>116</sup>. Niekiedy kancelaria żądała potwierdzenia otrzymania pisma znajdującego się na *via cursoria* przez umieszczenie na nim podpisu. Składano go na odwrotnej stronie dokumentu<sup>117</sup>. Przypuszcza się, że omówiony sposób ekspediowania pism biskupich drogą okólną, stosowano również w kancelarii biskupiej Marcina Kromera, chociaż nie odnaleziono żadnych śladów takiej praktyki. Brak wyraźnych dowodów na stosowanie takiej metody przez kancelarię biskupów warmińskich nie oznacza, iż jej nie stosowano.

### c) Nowe elementy w kancelarii Kromera

Marcin Kromer przejął kancelarię swojego poprzednika, kardynała Stanisława Hozjusza, który w Rzymie utworzył sekretariat obsługujący jego osobę. Stąd też nie można mówić o dwóch równoległych kancelariach Kromera — koadiutora i Hozjusza — ordynariusza, ale o jednej kancelarii biskupiej, obsługującej faktycznego rządcę diecezji.

Kromer, jako były sekretarz królewski, wiedział dobrze, jak powinna działać kancelaria z prawdziwego zdarzenia. Kancelaria biskupia zapewne została rozbudowana i ożywiła swoją działalność po objęciu rządów przez Kromera. O tym świadczy chociażby ilość akt własnych kancelarii w porównaniu z okresem rządów poprzednika. Hozjusz faktycznie rządził Warmią 18 lat (1551 — 1569), a Kromer 20 lat (1569 — 1589). Rejestry kancelaryjne Hozjusza zostały zamieszczone na około 100 kartach, gdy tymczasem rejestry kromerowskie obejmują kilka tomów. Hozjusz wprowadził specjalną księgę rejestrów spraw duszpasterskich, dokonując w niej tylko kilka własnych wpisów. Dopiero za Kromera została ona rozbudowana. To wskazuje na inny rodzaj działania jego kancelarii. Ożywienie działalności spowodowało konieczność rozbudowania ilości personelu kancelaryjnego, co ujawniło się w awansowaniu sekretarza na kanclerza kancelarii. Widocznie potrzeba spowodowała utworzenie pełnej hierarchii w kancelarii Kromera. Należy tu dodać, iż Hozjusz redagowanie korespondencji (za wyjątkiem listów do osób zaufanych) zlecał personelowi kancelarii (Walentemu Kuczberskiemu, Stanisławowi Reszce, Maciejowi Heinowi). Natomiast Kromer z zasady sam sporządzał koncepty listów, a także sam wpisywał dzień i miesiąc otrzymania korespondencji pod jej adresem. Podpis swój składał po lewej stronie dokumentu. Były to nawyki wyniesione z czasów sekretarzowania w kancelarii królewskiej.

<sup>116</sup> Podobnie było w diecezji włocławskiej; zob. A. T o m c z a k, dz. cyt., s. 101—102.

<sup>117</sup> Por. rozdz. I, cz. II — akta ustawodawcze (statuty synodalne) — tak zalecano, ale nie ma śladów na to, że tak czyniono. Tak było w innych diecezjach. Złożony podpis oznaczał, że pismo doręczono i jego treść przyjęto do wykonania.

## B. KANCELARIA BISKUPIA JAKO WYSTAWCA I ODBIORCA DOKUMENTÓW

## 1. Pisma wychodzące z kancelarii

## Podstawa podziału

Do zadań kancelarii należało przygotowanie poszczególnych pism biskupich, które następnie wysyłano do konkretnego adresata<sup>118</sup>. Można wyróżnić kilka zasadniczych typów dokumentów, które wystawiła kancelaria biskupia Marcina Kromera, w okresie jego administrowania, koadiutorii i biskupstwa. Jedną z funkcji kancelarii biskupiej było również przyjmowanie korespondencji, pism urzędowych i prywatnych od interesantów pojedynczych oraz innych kancelarii, chociażby one stanowiły tylko materiał informacyjny (pro informatione).

Wśród pism opuszczających kancelarię można wyróżnić kilka typów. Jedne z nich zawierały przepisy dla poddanych i swoją mocą wprowadzały te przepisy w życie. Ta grupa pism zwana *aktami ustawodawczymi* skupiała statuty synodalne, wilkierze, dekryty reformacyjne, edykty i zarządzenia. Inne pisma biskupie wprowadzały nowy stan prawny, w odniesieniu do pojedynczych osób. Były to przywileje i nadania beneficjów. Ta grupa pism biskupich była wydawana przez kancelarię biskupią w formie klasycznego dokumentu (*sensu stricto*). Inną grupę pism stanowiły nadania urzędów, albo wezwania do wykonania konkretnego polecenia biskupiego. W tej grupie pism należałoby wyróżnić: listy okólne, mandaty, komisje i akta personalne. Osobna grupa pism łączyła się z działalnością sądowniczą i została określona mianem dokumentacji sądowniczej. Zatem akta sądowe tworzą najwyraźniej oddzielną grupę pism, podobnie jak korespondencja.

## a) Akta ustawodawcze

**Statuty synodalne** — Statuty to ordynacje biskupa warmińskiego regulujące życie duchowieństwa, wiernych oraz instytucji kościelnych. Marcin Kromer w okresie swoich rządów na Warmii opublikował trzykrotnie statuty synodalne, po kolejnych synodach diecezjalnych odbytych w Lidzbarku<sup>119</sup>. Pierwszy warmiński synod diecezjalny Marcina Kromera odbył się 14 czerwca 1575 roku<sup>120</sup>, drugi został zwołany 3 lipca 1577 roku<sup>121</sup>, natomiast trzeci biskup zorganizował na 28 czerwca 1582 roku<sup>122</sup>. W schemacie kromerowskich statutów synodalnych można wydzielić trzy zasadnicze partie. Pierwszą z nich stanowił krótki wstęp, drugą, najistotniejszą, tworzyły tzw. konstytucje synodalne, a trzecią zakończenie, zawierające również polecenia dla proboszczów o przepisaniu statutów i umieszczeniu ich w inwentarzu parafial-

<sup>118</sup> Podobnie sprawa wyglądała w kancelarii biskupów wrocławskich; por. A. Tomczak, dz. cyt., s. 55, 57, 113, 114.

<sup>119</sup> Tylko biskup ordynariusz mógł zwoływać synody i ogłaszać jego statuty. Jednakże Kromer, już jako koadiutor odbył dwa synody diecezjalne w 1575 i 1577 roku i ogłosił ich statuty, ale działał tu z wyraźnego polecenia kardynała Hozjusza, który przebywał w Rzymie.

<sup>120</sup> S. Rudnicki: *Constitutiones synodales dioecesis Varmiensis, Braunsbergae 1612*, s. 78—100.

<sup>121</sup> Tamże, 100—110.

<sup>122</sup> Tamże, 110—121.

nym. Konstytucje synodalne ujmowano w punkty. I tak, synod z 1575 roku zawarł je w 51 punktach, następny z 1577 roku w 12 punktach, a trzeci synod kromerowski, całość zagadnień ujął w 29 punktach regulujących życie diecezjalne<sup>123</sup>. Nie zachowały się co prawda oryginały kromerowskich statutów synodalnych. Teksty te są znane dzięki temu, że ogłoszono je łącznie ze statutami biskupa Szymona Rudnickiego (*Constitutiones synodales diocesis Varmiensis, Braunsbergae 1612*). Być może, istniało wiele egzemplarzy statutów synodalnych Kromera, ale zapewne nie tyle, aby otrzymał je każdy proboszcz warmiński. Kromer ogłaszając statuty wyraźnie zaznaczył, aby proboszczowie posiadali odpisy tychże statutów, a na dowód tego, że wypełnili polecenie, powinni wpisywać swoje nazwisko i imię na odwrocie oryginału statutów<sup>124</sup>. Zatem kancelaria przenosiła niejako swój obowiązek dokonywania odpisów statutów na duchowieństwo diecezjalne. Marcin Kromer nie polecał drukować statutów synodalnych, jak to uczynił biskup Szymon Rudnicki, o czym wspomniano wyżej<sup>125</sup>.

**W i l k i e r z e** (*articuli vilkure, landordnung*). Wilkierze to zbiory ustaw i przepisów, przy pomocy których biskup warmiński rządził księstwem — biskupstwem, sprawował władzę dyscyplinarną oraz regulował sprawy porządku publicznego. Wilkierze dotyczyły całej diecezji, jak również poszczególnych jej części (miast, parafii, archiprezbiteratów) oraz wybranych grup społecznych czy zawodowych. Kancelaria kromerowska wystawiała bardzo wiele wilkierzy<sup>126</sup>. W zależności od tego czy dotyczyły całej diecezji czy jej części, posiadały jednego lub dwóch wystawców: Marcina Kromera lub Kromera i kapitułę warmińską, gdy odnosiły się również do części kapitulnej<sup>127</sup>. W adresie (*adresatio*) wystawcy zwracali się (gdy rzecz dotyczyła części biskupiej i kapitulnej) do wszystkich „*subditis hanc dioecesim incolentibus, necnon coeteris in ea bona possidentibus*”<sup>128</sup>. We wstępie do konkretnych postanowień ujmowanych w punkty, czyli artykuły, uzasadniano celowość podjętych decyzji<sup>129</sup>. Po czym następowały poszczególne artykuły, a każdy z nich dotyczył oddzielnego zagadnienia. Wyrażeniem „*constituimus... et innovamus*” wprowadzano w życie dane postanowienia<sup>130</sup>. Wilkierze kończyła formuła

<sup>123</sup> Tamże, s. 78—121; J. Sojka, dz. cyt., s. 342, 347, 350.

<sup>124</sup> S. Rudnicki, dz. cyt., s. 109 — „*Haec autem parochus quisque; ad viciniorem sibi parochum de more mittat, et descripta habet, sub poena synodali. Postremo vero in Cancellariam nostram referenda curet, et unusquisque parochus nomen suum a tergo inscribat*”: ADWO, AB, A 3, k. 215 — najprawdopodobniej tak czyniono, chociaż nie ma na to wyraźnych śladów: por. przypis 197 i rozdz. I, pkt — uwierzytelnianie pism wychodzących oraz ustęp o edykcje biskupim.

<sup>125</sup> S. Rudnicki, dz. cyt., s. 78—121.

<sup>126</sup> ADWO, AB, A 2, k. 247—249; ADWO, AB, A 3, k. 98—103, 118—121, 269—277, 360—364, 439—450.

<sup>127</sup> ADWO, AB, A 3, k. 55 — „*Nos Martinus Cromerus Coadiutor et designatus Episcopus Varmiensis, Johannes Leomannus Custos et Johannes Rosenbergius Canonici eiusdem Ecclesiae et Venerabili Capituli cum plena potestate ad conventum deputati nuncii testatum facimus omnibus...*”.

<sup>128</sup> Tamże, k. 55.

<sup>129</sup> Tamże, k. 55: „*Quod cum in superiori conventu anno 72 Heilsbergae habito, inter alia, quae ad communem huius Episcopatus utilitatem spectare viderentur, quosdam articulos assentientibus omnibus qui aderant, tam terrestribus quam oppidanis nunci statuissimus ad alias priores huius Episcopatus ordinationes publicas adiungendos. Neque tamen promulgati fuissent. Idcirco in hoc conventu sunt publicati, communi ordinum consensu approbati et acceptati*”.

<sup>130</sup> ADWO, AB, A 3, k. 57.



koroboracyjna oraz polecenie ogłoszenia wszystkim, do których były one kierowane. Publikacja wilkierzy następowała poprzez wywieszenie ich w miejscu publicznym<sup>131</sup>. Dokument zamykało datowanie (datatio).

**Dekrety reformacyjne** (decretum reformationis) i **edykty** (edictum). Bywały one następstwem przeprowadzonej wizytacji diecezji warmińskiej, podczas której zazwyczaj Marcin Kromer wskazywał na błędy oraz dawał zalecenia do wykonania: poszczególnym osobom, określonej grupie społecznej, parafii albo całej diecezji<sup>132</sup>. Dekrety kromerowskie dotyczyły różnych spraw: życia osobistego<sup>133</sup>, spraw gospodarczych<sup>134</sup>, naprawy życia moralnego diecezjan<sup>135</sup>, czy wreszcie wydawano je w związku ze sprawami sądowymi<sup>136</sup>.

Na początku dekretu figurował wystawca. Czasem ograniczano się do podania jego imienia i nazwiska, ale często ujmowano go w specjalną formułę — w zależności od tego, czy Marcin Kromer był aktualnie administratorem, koadiutorem czy wreszcie biskupem warmińskim, brzmiała np. „Martinus Cromerus, Coadiutor et designatus Episcopus Varmiensis”<sup>137</sup>. Drugim elementem dekretów reformacyjnych był adres, bardzo często połączony z pozdrowieniem tej osoby czy grupy osób, do której Kromer się zwracał. Niektóre dekrety reformacyjne nie zawierały pozdrowienia. Z reguły formuła ta brzmiała następująco: „notum testatumque facimus omnibus et singulis quorum interest, vel intererit”<sup>138</sup>. Po czym następował wstęp informacyjny o odbytej wizytacji, w czasie której zostały ujawnione poszczególne błędy, usterki, a niekiedy wykroczenia przeciwko prawu i obyczajom. W dalszej kolejności Kromer wyłuszczał wszystkie niedociągnięcia i uchybienia, polecając ich naprawienie słowami: „decernimus, volumus, statuimus et mandamus...”<sup>139</sup>. Niekiedy zarzuty bywały ujmowane w punkty<sup>140</sup>. Marcin Kromer, powodowany troską o zbawienie dusz, przekazywał swoje spostrzeżenia, zalecenia i postulaty poprzez swych kapłanów i polecał ich wykonanie w całej parafii<sup>141</sup>. Niekiedy w dekrecie wskazywany był egzekutor — wykona-

<sup>131</sup> Tamże, k. 59.

<sup>132</sup> ADWO, AB, A 3, k. 72—73 (szczegółowo); ADWO, AB, A 88, k. 34v—37 (ogólne — do całej diecezji).

<sup>133</sup> ADWO, AB, A 4, k. 32 — „Decretum contra Christopherum Fischer ob incestum” — z 25 października 1580 r.

<sup>134</sup> ADWO, AB, A 3, k. 321 — z 30 maja 1577 roku — „Decretum Reverendissimi quod hortus inter Castrum Vormitense et lacum molendinarium situs ad Reverendissimum spectet”, ADWO, AB, A 4, k. 159 — z 22 sierpnia 1582 roku.

<sup>135</sup> ADWO, AB, A 3, k. 324—326 — „Decreta Synodalia de morum reformatione” z 15 lipca 1577 roku.

<sup>136</sup> ADWO, AB, A 3, k. 133v—134 — „Decretum Contumaciae Pauli Plutowsky, ad instantiam Adami Grembeczky latum” z 19 października 1574 roku.

<sup>137</sup> ADWO, AB, A 3, k. 4; ADWO, AB, A 88, k. 69.

<sup>138</sup> ADWO, AB, A 3, k. 96, 95v, 14v.

<sup>139</sup> Por. tamże, k. 98, 146.

<sup>140</sup> ADWO, AB, A 3, k. 324 i następne.

<sup>141</sup> Tamże, k. 96 — „Cum ex proxima visitatione cognovissemus; non nullos defectus et abusus cum in Ecclesiae tum in hospitalibus oppidi nostri Vormdit suppullulasse. Pro ratione officii nostri cupientes, ut omnia tam ad animarum salutem quam ad pauperum sustentationem pertinentia, recte et ordine fierent; vocato ad nostram praesentiam Parocho cum Capellano et vicario, Magistratu item et vitricis eiusdem Ecclesiae, nec non curatoribus hospitalium; quae emendatione indigere, ea ita, uti sequitur, reformavimus videbantur”.

wca decyzji kromerowskiej. Z reguły był nim burgrabia danego okręgu<sup>142</sup>. Dekrety kończyła formuła koroboracyjna oraz datacja — „In quorum omnium fide sigillum rerum praesentibus appressum est. Actum et datum...”<sup>143</sup> Należy zauważyć, że dekrety reformacyjne wydawano w tej parafii, której dotyczyły, a nie w siedzibie kancelarii w Lidzbarku.

Każdy edykt, tak samo jak dekret reformacyjny, na pierwszym miejscu wymieniał wystawcę. Stosowano tu formułę długą lub skróconą. Adres łączono zawsze z formułą pozdrowienia. W zależności od tego do kogo, czy do jakiej grupy osób kierowano edykt, umieszczano odpowiedni adres i pozdrowienie — „Venerabilibus et Honorabilibus Archipresbyteris, ac Parochis, eorumque Vicariis, in dioecesi nostra Varmiensi commorantibus, salutem in Domino. Venerabiles ac honorabiles in Christo nobis dilecti”<sup>144</sup>. Następnym elementem edyktu kromerowskiego, to część zasadnicza, w której rządca Warmii przedstawiał adresatowi sprawę, dla której ów dokument został wydany. Edykt mógł dotyczyć promulgacji tzw. jubileuszu, czyli „roku świętego”, wydarzeń ogólnokościelnych, rozporządzeń, modlitw w sprawach ogólnopństwowych (np. wybór króla), czy wreszcie zagadnień ogólnodiecezjalnych lub dotyczących pojedynczych parafii: ogłoszenia wizytacji, usuwania niewłaściwości z życia religijno-moralnego, regulowania spraw porządkowych<sup>145</sup>. W części końcowej edyktu umieszczano polecenia, aby to pismo przekazano wszystkim proboszczom, których zobowiązano do przepisania edyktu i wpisania na odwrocie swojego nazwiska na dowód wykonania polecenia. Nakazywano, aby ostatni posiadacz edyktu zwrócił go do kancelarii biskupiej<sup>146</sup>. Pismo zamykała formuła koroboracyjna i data — „Datum sub sigillo nostro...”<sup>147</sup>

**Z a r z ą d z e n i a** (ordinationes). Ten rodzaj pisma biskupiego spotyka się nader rzadko w kancelarii kromerowskiej, zaledwie w kilku przypadkach. *Ordinationes* Marcina Kromera dotyczyły ustaleń zasięgu oddziaływania duszpasterskiego proboszcza. Wystawiano je przy wyznaczaniu granic parafii lub też przy dokonywaniu ich zmian<sup>148</sup>. Zarządzenia także zawierały wystawcę wymienionego na pierwszym miejscu, z dość rozwiniętą formułą określającą piastowaną godność i urząd Marcina Kromera. Adres występuje tutaj bez pozdrowienia, stosowanego w innych rodzajach pism. Brzmiał on: „notum facimus...” albo też „testatum facimus omnibus et singulis quorum interest”<sup>149</sup>. *Zarządzenia* zawierały krótką relację sprawy, decyzję Kromera

<sup>142</sup> ADWO, AB, A 4, k. 159—160.

<sup>143</sup> Por. formuły podobne: ADWO, AB, A 3, k. 73—74 — wydane w Reszlu 3 lutego 1574; k. 98 — wydano w Ornece 3 czerwca 1574; oraz k. 134, 123—124, 152.

<sup>144</sup> ADWO, AB, A 2, k. 216, ale inaczej w: ADWO, AB, A 88, k. 59—60 — do archiprezbiteratu orneckiego oraz tamże, k. 37, 62.

<sup>145</sup> ADWO, AB, A 88, k. 29v, 37, 72, 105.

<sup>146</sup> ADWO, AB, A 88, k. 72—73v — „Volumus autem et mandamus ut hoc nostrum, edictum Archipresbyter ad viciniorem sedi suae Plebanum; ille porro pro solito more, ad alium ordine dimittat, et quilibet descriptum habeat, manusque suae subscriptione testetur, a se acceptum descriptumque esse. Postremus tandem ad Cancellariam nostram remittat, sub poena Synodali”.

<sup>147</sup> Tamże, k. 73v — „... Heilspergae die 31 Januarii, Anno MDLXXII”.

<sup>148</sup> ADWO, AB, A 3, k. 59—59v — *Ordinatio Parochiae in Lemkendorff*; Tamże, k. 116 — „Curia cum adiunctis Hortulanis in Poludnevo praefecturae Varteburgensis applicatur Ecclesiae in Bartelsdorff.

<sup>149</sup> Tamże, k. 94v.

i jej uzasadnienie. Bardzo charakterystyczne dla zarządzeń kromerowskich było używanie słów: „destinavimus”<sup>150</sup>. Po owych ustaleniach występowała formuła koroboracyjna „In quorum omnium fide[m] sigillum nostrum praesentibus est appressum” oraz datacja.

#### b) Dokument (sensu stricto)

**Przywilej (privilegium).** Przywilej jest to udzielenie, przyznanie jakiejś osobie łaski<sup>151</sup>. Należy on do rzadziej spotykanych dokumentów w kancelarii kromerowskiej. W swej konstrukcji zachował wszystkie elementy dokumentu biskupiego. Początek, tj. imię i nazwisko wystawcy, ujmowano w rozbudowaną formułę. Drugi element tworzył adres, który brzmiał: „notum testatumque facimus universis ac singulis, quorum id scire interest, vel quamvis modo futuris temporibus intererit”<sup>152</sup>. W dalszej kolejności wystawca krótko relacjonował sprawę i prezentował osobę obdarzoną przywilejem. Po czym następował akt nadania łaski.

Uprzywilejowanemu przypomniano o jego obowiązkach wobec dawcy przywileju. Część końcowa dokumentu zawierała formułę koroboracyjną rozbudowaną o nazwiska i funkcje tych, wobec których dokonano aktu łaski wraz z podaniem miejsca i daty wystawienia przywileju<sup>153</sup>.

Nominacja była szczególnym przypadkiem przywileju. Kancelaria kromerowska wystawiała nominacje na urzędy ogólnodiecezjalne, jak również na inne, mniej ważne stanowiska kościelne<sup>154</sup>. Po wystawcy i adresie, pismo nominacyjne nakreślało sytuację, z powodu której należało dokonać tego aktu. Następnie przedstawiano kandydata na wakujące stanowisko lub urząd. Po prezentacji, wystawca dokonywał aktu nominacji używając odpowiedniej formuły: „harum vigore facimus, constituimus et creamus”<sup>155</sup>. Po tej czynności, określano, a raczej przypomniano, obowiązki i prawa nominata oraz zakres władzy przekazywanej w nominacji<sup>156</sup>. Dokument nominacyjny, w formie koroboracyjnej, nie tylko mówił o przyłożonej pieczęci wystawcy, ale także o złożonym na nim podpisie<sup>157</sup>. Datowanie zawierało miejscowość, dzień i miesiąc oraz rok dokonania nominacji. Rządca diecezji, obsadzając stanowiska kościelne, musiał liczyć się ze zdaniem kapituły fromborskiej,

<sup>150</sup> Tamże, k. 59v.

<sup>151</sup> Tamże, k. 14–15 — „Privilegium Venerabilis domini Isaac Homer Parochi Heilspergensis super aedes prope Pontem Allae ex una, et cruce[m] versus Pilnik altera parte sitas”.

<sup>152</sup> Tamże, k. 14–15.

<sup>153</sup> Tamże, k. 15 — „In quorum omnium fide[m] et testimonium praesentes litteras sigilli nostri appensione communiti fecimus. Coram aderant Nobiles: Joannes ab Hatten Aeconomus, Erhardus Janoschitz a Glanden Burgrabius Castri nostri Heilspergk, Albertus Sperlingk a Reichenau Secretarius noster”.

<sup>154</sup> ADWO, AB, A 2, k. 216; ADWO, AB, A 3, k. 59; ADWO, AB, A 5, k. 6; ADWO, AB, A 88, k. 143v.

<sup>155</sup> ADWO, AB, A 88, k. 144 — „...ipsum Dominum Joannem Rosenbergium, nostrum Vicarium et officialem generalem in Episcopatu nostro Varmiense harum vigore facimus, constituimus et creamus”.

<sup>156</sup> Tamże, k. 144 — „Dantes et concedentes ei plenam et liberam potestatem et mandatum speciale, causas matrimoniales et beneficiales, et quascunque alios ad forum Ecclesiasticum, spectantes, audiendi et de ipsis cognoscendi”.

<sup>157</sup> Tamże, k. 144: „In cuius rei testimonium praesentes litteras sigilli nostri appensione et manus nostrae subscriptione muniri fecimus”.

stąd specyficzny rys dokumentu biskupiego, tzw. *institutio*. Na pierwszym miejscu występował wystawca, tak jak w innych dokumentach biskupich. Adres nie był kierowany do nominata, ale do kapituły warmińskiej. Ten element zawierał również prośbę kierowaną do kapituły, aby nominata przyjęła i wprowadziła w urząd. Dalej wystawca przedstawiał kandydata i uzasadniał wybór<sup>158</sup>. Po prezentacji umieszczano nieco rozbudowaną formułę ko-  
roboracyjną<sup>159</sup>. Ostatnim elementem pisma była datacja.

### c) Inne pisma urzędowe

**L i s t o k ó ł n y** (*processus*). *Processus* służył biskupowi diecezji do przekazywania, przede wszystkim duchowieństwu, zarządzeń i poleceń wykonawczych. Przy pomocy listów okólnych Marcin Kromer promulgował wizytacje, publikował jubileusze, ogłaszał zastrzeżone prawa papieskie, biskupie i archiprezbiterów, a także ogłaszał posty w diecezji oraz nakazywał usuwanie wykroczeń religijno-moralnych<sup>160</sup>. Wreszcie list okólny mógł dotyczyć poszczególnych osób czy całej grupy społecznej, np. kapituły warmińskiej<sup>161</sup>.

Charakterystyczne dla kromerowskich listów okólnych jest wyraźne odzielenie graficzne formuły wystawcy, adresu i pozdrowienia, od pozostałych części tekstu pisma. Formułę wystawcy umieszczano na pierwszym miejscu wraz z tytułacją. Adres łączono z pozdrowieniem i zazwyczaj wymieniano w nim wszystkie rodzaje duchowieństwa, do których kierowano słowo biskupie<sup>162</sup>. W przeważającej większości przypadków główna część listu biskupiego bywała ujmowana w punkty, które oddzielano od siebie odstępami. Po czym Marcin Kromer umieszczał jeszcze dodatkowe, wyraźne, zarządzenie wykonania wszystkiego, co zostało przedstawione w liście, używając następującego zwrotu: „mandamus nobis in virtute sanctae obedientiae” lub „sub poena Synodali”<sup>163</sup>. Najbardziej charakterystycznym elementem listów okólnych Marcina Kromera było zalecenie obiegu pisma w archiprezbiteratach (*via cursoria*)<sup>164</sup>. Tak jak większość pism kromerowskich, również list

<sup>158</sup> ADWO, AB, A 88, k. 87v — „...atque eximiae virtutis viro Domino Andreae Patritio Nidetzky Utriusque Juris Doctori Cracoviensis vel alterius dioecesis actu presbytero, et Serenissimae Maiestatis Regiae Secretario”; Tamże, k. 88v—89 — „Cum Canonicatus et praebenda quos nos Martinus Cromerus antedictus, hactenus in memorata Ecclesiae Varmiensis obtinimus, per liberam, puram et simplicem resignationem de mense Octobri proxime praeterito in manibus Notarii publici, et coram eo, ac testibus, sponte ab eisdem nobis factum, vacaverint et vacant ad praesens: Nos Episcopus et Capitulum praefati, ad quos coniunctim, electio, collatio, provisio, et omnimoda dispositio de dictis Canonicatu et praebenda pleno iure pertinere dinoscitur”; oraz tamże, k. 105.

<sup>159</sup> Tamże, k. 88; por. przypis 112.

<sup>160</sup> ADWO, AB, A 3, k. 10, 82, 244; ADWO, AB, A 4, k. 175, 207; ADWO, AB, A 3, k. 11, 13, 14, 20, 27, 32, 33, 34, 82, 106, 130; ADWO, AB, A 2, k. 207, 235, 269, 271, 283.

<sup>161</sup> ADWO, AB, A 3, k. 51, 259, 130v — przeciwko kapitule warmińskiej.

<sup>162</sup> ADWO, AB, A 2, k. 217v: „Universis et singulis Dominis Praelatis, Canonicis, Archipresbyteris, Parochis, Vicariis, Capellanis, et quibusvis aliis Clericis eiusdem Varmiensis Dioeceseos fratribus suis in Christo charissimis. Salutem in eo ipso Christo Domino”.

<sup>163</sup> Tamże, k. 235; ADWO, AB, A 3, k. 131.

<sup>164</sup> ADWO, AB, A 3, k. 244—245: „Hunc autem processum nostrum volumus ut Archipresbyter primum ad viciniorem sedi suae plebanum; ille porro ad diu ordine mittat, et quilibet manus suae subscriptione testetur a se acceptum et perfectum esse atque descriptum: Postremum tandem signatum ad Cancellariam nostram referat vel remittat”.

okólny kończyła formuła koroboracyjna, czasem połączona z datacją, ale najczęściej umieszczana bezpośrednio przed datacją pisma<sup>165</sup>.

**M a n d a t** (mandatum). Mandaty stanowiły poważną grupę pism wychodzących z kancelarii Marcina Kromera. Były to pisma, przy pomocy których rządcą diecezji zlecał konkretnej osobie, czy kilku osobom jednocześnie, wykonanie jakiegoś zadania. Wolę Marcina Kromera wyrażano poprzez użycie słowa „mandamus” — chociaż nie zawsze — gdyż spotyka się inną formułę: „volumus et hortamur”<sup>166</sup>. Poza tym, bardzo często, wystawca mandatu wyznaczał egzekutora polecenia biskupiego<sup>167</sup>.

Mandaty rozpoczynały się, albo wymiennieniem wystawcy, albo też, co zdarzało się częściej, pozdrowieniem z następującą formułą: „Venerabilis in Christo nobis dilecte”<sup>168</sup>. O ile pismo rozpoczynało się imieniem wystawcy, wtedy formuła pozdrowienia występowała na drugim miejscu. Następnym elementem mandatu była szczegółowa relacja zagadnienia, połączona w końcowej fazie, wraz z nakazem wykonania woli przełożonego. Charakterystyczne dla mandatów było to, że nie występowała tu formuła koroboracyjna, ale bezpośrednio po „mandamus” umieszczano *datatio*, czyli dokładną datę wystawienia pisma<sup>169</sup>.

**K o m i s j e** (comissio), to odmiana mandatu, w których Kromer polecał kilku osobom wykonanie specjalnego zadania. Typowym przykładem tego rodzaju pisma kromerowskiego może być np. *Commissio officialatus Elbingensis*. W komisji tej biskup Marcin Kromer zlecał zbadanie spraw elbląskich „authoritate nostra ordinaria, examinandas et decidendas”<sup>170</sup>. Układ wewnętrzny komisji był prawie identyczny z mandatem. Pismo rozpoczynała formuła wystawcy, a w dalszej kolejności adres, w którym wymieniano imię i nazwisko osoby (osób) delegowanej (delegowanych) wraz z informacją o piastowanym urzędzie w diecezji. Po adresie umieszczano pozdrowienie w krótkiej formie: „Salutem in Domino”. Następnie przedstawiano sprawę, do której załatwienia, zbadania kierowano komisję egzaminatorów. Po tym następował akt nominacji i przekazania władzy, którą osoby wybrane sprawowały mocą władzy wystawcy. Trzeba też zauważyć, że komisja zawierała formułę koroboracyjną, po której dopiero wpisywano datację<sup>171</sup>.

**A k t a p e r s o n a l n e**. Wspólną cechą akt personalnych było to, że rządcą diecezji przy ich pomocy załatwiał sprawy dotyczące konkretnych osób duchownych swojej diecezji, albo przybywających lub odchodzących z niej.

„*Litterae receptoriae*” nie występowały często w kancelarii biskupiej Kromera, a były raczej zjawiskiem wyjątkowym wśród pism kromerowskich. Być może, że Kromer obawiał się przyjmować wóbecy duchownych do swojej diecezji ze względu na szerzący się ruch innowierczy. Takie pismo wystawił Kromer prosząc o przyjęcie do seminarium duchownego kleryka

<sup>165</sup> Tamże, k. 245: „datum...sub sigillo...”; ADWO, AB, A 88, k. 19—21: „Harum, quibus sigillum nostrum est appressum testimonio literarum” oraz podobny tekst ADWO, A 3, k. 90.

<sup>166</sup> ADWO, AB, A 88, k. 49; oraz ADWO, AB, A 3, k. 261v.

<sup>167</sup> ADWO, AB, A 88, k. 50: „Horum autem omnium executio magistratibus Episcopalibus et civitatum mandata est ut puniant transgressores, aut si non poterunt ipsi domino Coadiutori deferat sub poena ipsis, irroganda si negligentes fuerint”.

<sup>168</sup> Tamże, k. 49 i 92v; ADWO, AB, A 3, k. 261v.

<sup>169</sup> ADWO, AB, A 88, k. 49, 25, 92v; ADWO, AB, A 3, k. 261v.

<sup>170</sup> ADWO, AB, A 4, k. 71.

<sup>171</sup> Tamże, k. 71.

Grzegorza z Eppingen<sup>172</sup>. Pismo to można nazwać swego rodzaju prezentą. Zawiera ono na pierwszym miejscu wystawcę oraz adres wraz z pozdrowieniem. Jednakże adres nie dotyczył osoby, która miała być przyjęta do seminarium duchownego, ale odnosiła się do kanoników warmińskich oraz rektora kolegium braniewskiego<sup>173</sup>. Następnie wystawca prezentował swego kandydata do seminarium i omawiał warunki, pod jakimi miał zostać przyjęty<sup>174</sup>. „Litterae receptoriae” zamykała formuła koroboracyjna i dokładna data wystawienia prezenty.

Do grupy akt personalnych należy zaliczyć także list wierytelny. Kancelaria *curiae episcopalis* wystawiała pismo tego rodzaju wtedy, gdy Kromer wysyłał kogoś ze swoich poddanych, aby w jego imieniu przeprowadzał pertraktacje<sup>175</sup>. Tu także pismo rozpoczynała formuła wystawcy. Adres łączono z pozdrowieniem: „Salutem in Domino”. W tym dokumencie Marcin Kromer zwracał się nie do delegata, ale do tych, którzy mieli delegata przyjmując i uznać, np. w liście z 9 VIII 1570 roku zwraca się do wszystkich stanów duchownych diecezji warmińskiej<sup>176</sup>. Dalej, wystawca dokonywał subdelegacji wraz z uzasadnieniem i przekazaniem pełnej władzy w tej konkretnej sprawie<sup>177</sup>. W tego rodzaju pismach nie występowała formuła koroboracyjna, a więc bezpośrednio po nominacji następowała data, w której podawano miejscowość, dzień, miesiąc i rok wystawienia pisma.

Kolejnym rodzajem pisma, zaliczanym do grupy akt personalnych kromerowskiej kancelarii biskupiej, była *absolutio* (absolutio). Ona przywracała poprzedni normalny stan prawny danej osoby. Mogła dotyczyć zwolnienia z urzędu, z kary lub przeszkody kanonicznej<sup>178</sup>. Cechą charakterystyczną tego pisma było używanie przez wystawcę sformułowania: „absolvimus et absolutum esse declaramus”<sup>179</sup>.

W zależności od tego, jakiej sprawy dotyczyła absolutja, takiego zwrotu używano w adresie, który zawsze umieszczano po formule wystawcy. Jeżeli ordynariusz diecezji uwalniał mocą swej zwyczajnej władzy biskupiej, wtedy po krótkiej relacji zagadnienia następowała decyzja zwalniająca. Natomiast wtedy, gdy biskup działał mocą władzy delegowanej przez Stolicę Apostolską, wtedy po wstępie inserowano dokument zwierzchnika biskupiego lub przekazywano jego treść w absolutji biskupiej z wyraźnym powołaniem się na dokument papieski<sup>180</sup>. W każdym przypadku wspomniano o użyciu pieczę-

<sup>172</sup> Tamże, k. 62—62v: „Quibus conditionibus Georgius ab Eppingen in Seminarium est receptus” z 18 kwietnia 1581 roku (prawa duchownego nabywało się poprzez przyjęcie tonsury).

<sup>173</sup> Tamże, k. 62: „Venerabilibus Dominis Joanni Leomanno Gudstadi, Sampsoni a Worein Iuris Utriusque Doctori, Canonicis Varmiensibus etc. et Patri Philippo Vidmanstadio Rectori Collegii Braunsbergensis fratribus in Christo honorandis salutem in Domino”.

<sup>174</sup> Tamże, k. 62.

<sup>175</sup> Por. delegację z dnia 9 sierpnia 1570 roku: ADWO, AB, A 88, k. 13v — „Cum ad pacificationem in Pomeraniam proficisceretur vices suas Domino Gaspari Hannovio delegavit”.

<sup>176</sup> Tamże, k. 13v: „Omnibus Archipresbyteris, Parochis, et quisbusvis aliis presbyteris, et Clericis dioecesis Varmiensis salutem in Domino”.

<sup>177</sup> Tamże, k. 13v: „... supra memoratae, pro officio nostro prospicere: subdelegavimus vices nostras in spiritualibus negotiis et ad iurisdictionem ecclesiasticam pertinentibus Reverendo Domino Gaspari Hannovio Utriusque Iuris Doctor et...”

<sup>178</sup> ADWO, AB, A 3, k. 137, 464; ADWO, AB, A 4, k. 206v—207, 212v.

<sup>179</sup> ADWO, AB, A 3, k. 264.

<sup>180</sup> ADWO, AB, A 4, k. 206v—207 — insert; ADWO, AB, A 3, k. 464 — powołanie się na odpowiednie dokumenty papieskie.

ci, aby potwierdzić, że akt był prawomocny i autentyczny. Na końcu umieszczano miejsce i datę sporządzenia dokumentu.

#### d) Dokumentacja sądowa

**P o z e w** (citatio). Pierwszym aktem procesowym było zawsze zawiązanie sporu (litis contestatio). Skargę do sądu wnosił powód (actor) lub instygator (fiskal). Na tej podstawie sędzia wystawiał pozew (citatio) lub obwieszczał go stronie pozwanej przez notariusza publicznego, proboszcza, względnie wikariusza w miejscu zamieszkania oskarżonego<sup>181</sup>.

**U p o m n i e n i e** (monitorium). Monitorium było nadzwyczajnym pozwem, kierowanym do osoby, która nie zareagowała na pierwsze wezwanie. Wówczas prokurator, lub sam powód, zaskarżał pozwanego do sądu. Ten stwierdzał urzędowo jego uporczywość, po czym notariusz sporządzał protokół. Ta uporczywość strony (contumacia) nie powodowała wstrzymania procesu. Natomiast pozwany otrzymywał upomnienie z zagrożeniem ekskomuniką, jeżeli nie przybędzie do sądu w oznaczonym terminie. Należy w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że w spuściźnie kromerowskiej nie spotkano upomnień ściśle sądowych. Kromer napominał i piętnował w nich brak życia religijno-moralnego swoich diecezjan<sup>182</sup>. Owe napomnienia miały postać zbliżoną do wyżej omówionego dokumentu biskupiego. Otóż na początku upomnienia sytuowano imię wystawcy, a następnie rozbudowany adres z formułą pozdrowienia. Charakterystyczne było to, że Marcin Kromer nie zwracał się w monicie do wiernych, których ta sprawa dotyczyła, ale do duchowieństwa diecezji — egzekutorów danego upomnienia. Stąd też po wypunktowaniu wszystkich negatywów życia religijno-moralnego, wystawca nakazywał duchownym wpisanie noty stwierdzającej wykonanie polecenia<sup>183</sup>. Poza tym *monitorium* zawierało polecenie obiegu pisma według z góry ustanowionego porządku. Jak wszystkie inne pisma, także upomnienie kończyła formuła datacji.

**P r o ś b a o z w ł o k ę** (prorogatio). Prośba o zwłokę, czyli przełożenie terminu posiedzenia sądu biskupiego, należy do dokumentacji ściśle sądowej. Nie chodziło tu o sam fakt złożenia czy wniesienia takiej prośby, ale o wydanie przez wystawcę odpowiedniego orzeczenia, które pozostawiało trwałe ślad w kancelarii kromerowskiej i wychodziło na zewnątrz.

Wystawcę, jak zwykle, umieszczano na pierwszym miejscu. Pozdrowienie stanowi formuła: „notum facimus...”. Istotną część prośby o zwłokę stanowiła relacja wystawcy w sprawie wniesionej przed sąd, która wymagała przesunięcia, czyli odroczenia posiedzenia sądu. Następnie wyznaczano nowy, dokładny termin kolejnego posiedzenia sądu biskupiego w danej sprawie. Formuła koroboracyjna występowała w następującym brzmieniu: „in quorum fide sigillum nostrum”. Posiedzenia sądy odbywały nie tylko w stolicy — siedzibie księcia-biskupa, ale także w innych miejscowościach, gdzie prze-

<sup>181</sup> Stąd też w spuściźnie kromerowskiej nie odnaleziono tego rodzaju pism. O występowaniu tych pism w kancelarii biskupów wrocławskich pisał prof. Andrzej Tomczak.

<sup>182</sup> ADWO, AB, A 88, k. 54 — „Monitorium de amovendis concubinis et haereticorum consuetudine vitanda” z 9 października 1574 roku oraz k. 55 — „Admonitiones ad pie vivendum” z 12 lutego 1575 roku.

<sup>183</sup> ADWO, AB, A 88, k. 54v: „Hoc autem monitorium nostrum volumus et mandamus, ut quilibet cum executionis nota in calce harum manibus suis apposita...”.

bywał biskup. Dlatego też należy zwracać szczególną uwagę na daty, a przede wszystkim na miejscowość, w której dokonano tego aktu<sup>184</sup>.

**Ekscepcja** (exceptio). Kiedy pozwany stawał przed sądem w oznaczonym terminie, albo godził się na żądanie powoda lub wnosił obronę, wtedy mogło dojść do sporządzenia ekscepcji. Jedną z form obrony była właśnie ekscepcja, w której pozwany kwestionował kompetencje sądu, bądź zarzucał powodowi, że jest małoletnim, ekskomunikowanym, heretykiem czy wreszcie występował przeciwko prokuratorowi strony, że działa bez mandatu, itp. Można rozróżnić ekscepcje odwlekające i niweczące, po wniesieniu i rozpatrzeniu których, proces stawał się bezprzedmiotowy. Były one sporządzane na piśmie przez pozwanego, a odpisy dostarczane powodowi, który dawał na nie odpowiedź. Następnie powód prosił o wydanie w tej kwestii wyroku przedstanowczego.

**Wyrok przedstanowczy** (sententia interlocutoria). Zdarzało się tak, że sąd biskupi, rozpatrując sprawę główną, musiał wcześniej rozstrzygnąć kwestię inną, która ujawniła się w trakcie procesu, a bez której nie można było orzekać w sprawie zasadniczej. Stąd też sąd był zobowiązany najpierw wydać wyrok co do szczegółu sprawy głównej, czyli wyrok przedstanowczy. Taki wyrok sądu nazywano *interlocutorium* w odróżnieniu od *sententia*, która stanowiła rozstrzygnięcie ostateczne<sup>185</sup>. Takie *interlocutorium* rozpoczynało się wymienieniem wystawcy oraz adresem. Następnie przypomniano sprawę główną, w wyniku której ujawniła się kwestia uboczna, a w dalszej kolejności umieszczano wyrok. Rozpoczynał się on od słów: „Nos examinatis diligenter partium propositionibus et presponsis decrevimus et decernimus per praesentes”<sup>186</sup>. Wyrok przedstanowczy zawierał także wyznaczony nowy termin posiedzenia sądowego w sprawie głównej<sup>187</sup>. Formuła koroboracyjna była krótka — „in quorum omnium fidei”, a datacja zawierała zwrot „actum et datum”, po którym wpisywano miejscowość i datę<sup>188</sup>.

**Wyrok sądowy** (sententia). Sąd wydawał wyrok w sprawach spornych, w sprawach niespornych wydawał orzeczenia, a w kwestiach małżeńskich wydawał wyroki, jak również orzeczenia o rozejściu się małżonków. Wszystkie wyroki wydawane przez sąd biskupi Marcina Kromera, rozpoczynały się nazwiskiem i imieniem wystawcy w rozbudowanej formie. Następnie wpisywano adres, który zasadniczo posiadał następującą formę: „significamus tenore praesentium universis et singulis quorum id interest” lub nieco inną: „notum facimus universis et singulis, quorum interest”<sup>189</sup>. Kolejnym elementem wyroku sądowego była prezentacja osób, które stały w kon-

<sup>184</sup> Por. podobną formułę — ADWO, AB, A 3, k. 122; ADWO, AB, A 4, k. 34 — „Dat Heilsbergae 26 die Octobris Anno Domini MDLXXX”.

<sup>185</sup> ADWO, AB, A 3, k. 162 i 152 — „Interlocutoria, quod Adamus Grembeczky contra Paulum Plutowsky non potuerit per Epistolam procuratorem constituere” z 25 stycznia 1575 roku oraz inny wyrok przedstanowczy z 26 lutego 1575 roku.

<sup>186</sup> Tamże, k. 162.

<sup>187</sup> Tamże, k. 162 — „Actor autem petisset, sibi exhiberi copias debitorum. Nos aequum iudicavimus, easdem illi copias dari: eique vigesimum sextum diem mensis Martii proxime venturum praefiximus, ad respondendum coram nobis” — z 26 lutego 1575 r.

<sup>188</sup> Tamże, k. 162.

<sup>189</sup> ADWO, AB, A 2, k. 259v—260; ADWO, AB, A 3, k. 163v — tu występuje formuła „significamus”. Natomiast „notum facimus” występuje w ADWO, AB, A 3, k. 32, 37, 116, 158, 179, 238v oraz ADWO, AB, A 4, k. 115.



kretniej sprawie przed sądem biskupim. Demonstrowanie osób rozpoczynała formuła: „quod hodie in iudicio nostro inter...”, albo „quod coram nobis pro tribunali sedentibus in hodierno termino comparuerunt nobili...”, czy też „quod cum in causa matrimoniali...”, „quod cum controversia quadam inter...”<sup>190</sup>. Dalej, wystawca orzeczenia sądowego omawiał sprawę prowadzoną przed trybunałem sądowym wraz z podaniem racji stron, czy przyczyn rozpadu małżeństwa<sup>191</sup>. Właściwy tekst wyroku rozpoczynał się od następującego sformułowania: „Nos igitur visis toties et auditis partium propositionibus allegationibus, et responsis, maturo praehabito consilio, decernendum duximus, uti decernimus per praesentes: quandoquidem”<sup>192</sup>. Bardzo często wyroki zawierały klauzulę dotyczącą możliwości odwołania się do wyższej instancji, konkretnie do nuncjusza Stolicy Apostolskiej w Królestwie Polskim<sup>193</sup>. Przede wszystkim taka sytuacja istniała przy rozpatrywaniu kwestii małżeńskich. Zastrzeżenie mogło dotyczyć również wyznaczenia egzekutora, czyli wykonawcy wyroku sądowego, szczególnie w sprawach spornych. Zazwyczaj wykonawcą wyroku mianowano burgrabiego, z tej racji, że posiadał władzę zwyczajną w danym okręgu księstwa-biskupstwa<sup>194</sup>. Zdarzało się także, że wystawca wyroku nakazywał wpisać orzeczenie sądu do *actorum librum* — co także zaznaczano w klauzuli wyroku sądowego<sup>195</sup>. Orzeczenie sądowe Marcina Kromera w klauzuli nakazywały dokonania pewnych opłat przez strony na rzecz sądu biskupiego<sup>196</sup>. Spora część wyroków sądowych posiadała zastrzeżenie przed datacją, w którym wystawca informował, iż jest to jego ostateczne, definitywne rozstrzygnięcie w danej sprawie<sup>197</sup>. Zazwyczaj, powyższe zastrzeżenie łączono z formułą koroboracyjną. Tak połączona formuła koroboracyjna brzmiała następująco: „haec mediante definitiva sententia nostra, cui in fidei premissorum sigillum nostrum est apressum”<sup>198</sup>. Wyrok sądowy zamykała formuła *datatio*.

O d w o l a n i e (reces). Sąd biskupi Marcina Kromera był także instancją odwoławczą dla poddanych: mieszczan i szlachty w sprawach cywilnych, ale

<sup>190</sup> ADWO, AB, A 2, k. 259v—260; ADWO, AB, A 3, k. 256; 281; 66.

<sup>191</sup> ADWO, AB, A 2, k. 259v—260; ADWO, AB, A 3, k. 37 — „... cum non probentur usitata sponsalia de futuro inter ipsos intercessisse, promississe tamen Matheus eam se ducere velle non diffiteatur. Gertrudis autem bis terne sese non stiterit” również k. 411v — „...fassi sunt, quod se ut invitis parentibus contraherent non ita pridem extra hanc dioecesim, ab homine prophano et haeretico contra Concilii Tridentini decreta non sine gravi scandalo, copulari fecerint”.

<sup>192</sup> ADWO, AB, A 2, k. 66 i 163v; ADWO, AB, A 2, k. 259v—260.

<sup>193</sup> ADWO, AB, A 3, k. 163v: „Ab hoc autem decreto memoratus reus ad Reverendissimum Dominum Nuncium Apostolicum in regnum Poloniae appellavit. Cui quidem Appellationi ob reverentiam suae Reverendissimae Dominationis detulimus; et utrisque partibus diem quartum mensis Maii proximum praefiximus: pro ut praefigimus per praesentes, ut tum coram eodem Reverendissimo Domino Nuncio ad prosequendam appellationem se sistant”.

<sup>194</sup> ADWO, AB, A 4, k. 25 oraz ADWO, AB, A 3, k. 471v: „Executionem huius Decreti Burgrabio Wartenburgensi demandavit”.

<sup>195</sup> ADWO, AB, A 3, k. 411v: „Quod ad rei gestae fidem et memoriam in hunc actu librum referri fecimus” — w wyroku sądowym z 16 marca 1579 roku zatytułowanym: „Matrimonium inter Bucholtz et Dorotheam Libenbergensem nullum”.

<sup>196</sup> ADWO, AB, A 4, k. 115v — „Pro expensis vero 2 marcas Actori dependat”.

<sup>197</sup> Tamże, k. 25v oraz ADWO, AB, A 3, k. 281, 292, 239, 482v.

<sup>198</sup> ADWO, AB, A 3, k. 257v, podobnie 239, 3, 86, 233 — tu wystawca rezerwuje sobie wymierzenie kar („Reliquum autem poenale omnium eorum iudicium, competenti iudici reservamus”).

nie karnych<sup>199</sup>. *Recessus* składał się jakby z dwóch zasadniczych części. Pierwszą z nich stanowiła relacja o przebiegu sprawy w sądzie niższej (pierwszej) instancji, czyli przedstawiono historię procesu aż do momentu wniesienia odwołania<sup>200</sup>. Drugą część pisma sądowego drugiej instancji stanowił właściwy wyrok, który opuszczał kancelarię biskupią w formie *sententia* wraz z wszystkimi jej elementami (uwzględniając tę różnicę, o której powiedziano wyżej), a więc: wystawcą, adresem, wyrokiem, ewentualną klauzulą, formułą koroboracyjną i datacją. Bardzo często sprawy odwołań były załatwiane przez Kromera przy okazji pobytu czy podróży po diecezji. Na to wskazuje datacja. Wyrok ogłaszano w różnych miejscowościach diecezji<sup>201</sup>.

e) *Ekskomunika, suspensa* (*excommunicatio, suspensium*). Ten rodzaj wyroku sądowego Kromera służył do nałożenia kary duchownemu (*suspensa*), lub wiernym (*ekskomunika*) za przekroczenie w zakresie prawa religijno-moralnego<sup>202</sup>. Polegała ona na wyłączeniu ze społeczności ludzi wierzących, w przypadku ekskomuniki, albo na pozbawieniu osoby duchownej wykonywania funkcji kapłańskiej, w przypadku suspensy. Ekskomunikę wydawano w wyniku czyjegoś doniesienia lub z inicjatywy samego wystawcy. Wydawano ją najczęściej bez wzywania osoby niesubordynowanej przed sąd biskupi. Ekskomunice mogła również podlegać osoba, która nie popełniła wykroczenia, ale udzielała pomocy, czy schronienia przestępcy.

Dokument ten zasadniczo nie różnił się od innych orzeczeń sądowych, wydawanych przez biskupa. Na pierwszym miejscu wyroku umieszczano formułę wystawcy, a następnie adres, który był ogólny — „*notum testatum que...*”, albo też był kierowany do konkretnej osoby — „*przeważnie proboszcza, na którego terenie przebywał ekskomunikowany*”<sup>203</sup>. W przypadku suspensy kapituły katedralnej warmińskiej, wystawca w adresie zwracał się do „*Honorabilibus Vicariis Cathedralis Ecclesiae Varmiensis seu hebdomadario chori praesentium tenore requirendo salutem in Domino*”<sup>204</sup>. Dopiero po takim wstępie i zrelacjonowaniu przestępstwa, za które udzielano kary, następował akt ekskomunikowania lub suspensy<sup>205</sup>. Do pełnego aktu suspensy czy ekskomuniki należało nałożenie odpowiedniej pokuty, którą ukarany musiał wypełnić, aby zostać uwolnionym z kary specjalnym pismem (*absolucją*)<sup>206</sup>. Dlatego wystawca zastrzegał sobie, że penitent zostanie uwolniony z kary wyłączenia ze społeczności wiernych, o ile wypełni wolę prawodawcy i odmieniony zwróci się po absolucję do biskupa diecezji<sup>207</sup>. Często wystawca żądał ogłoszenia wyroku w sposób publiczny, przez przybicie go do drzwi

<sup>199</sup> ADWO, AB, B 1a, *Descriptio Episcopatus Varmiensis auctore Martino Cromero Episcopo Varmiensi* [dalej = B 1a], k. V: „*Ab omnibus porro ordine provocatoribus ad Episcopum, exceptis criminalibus causis*”.

<sup>200</sup> ADWO, AB, A 2, k. 259.

<sup>201</sup> Tamże, k. 259: „*Datum Wartemburgk, 1 die Junii, Anno 1570*”.

<sup>202</sup> ADWO, AB, A 3, k. 32 — z 17 czerwca 1573 roku.

<sup>203</sup> ADWO, AB, A 5, k. 9 — „*Honorabili in Christo nobis dilecto Sebastiano Rembowski Parocho in Clakendorff salutem in Domino*” — w „*Excommunicatio Rabovae*” z 13 stycznia 1588 roku.

<sup>204</sup> ADWO, AB, A 3, k. 133v.

<sup>205</sup> Tamże, k. 32, 489 i 134; ADWO, AB, A 4, k. 9, 73, 511; ADWO, AB, A 5, k. 9.

<sup>206</sup> ADWO, AB, A 3, k. 134.

<sup>207</sup> Tamże, k. 489—489v: „*Quo pudeant et ad sanioem mentem reversi nobis et Ecclesiae Dei, quam laeserunt per competentem poenitentiam satisfaciant*” z 10 marca 1580 roku.

kościola<sup>208</sup>. Formuła koroboracyjna, czasem łączona z datacją, zamykała dokument ekskomunikujący lub suspensujący<sup>209</sup>. *Datatio* zawierała miejsce wydania orzeczenia sądowego oraz dzień, miesiąc i rok<sup>210</sup>.

#### f) Korespondencja

Jak można zauważyć, omówione rodzaje akt wychodziły z kancelarii biskupiej Marcina Kromera w związku ze sprawowaniem władzy, którą posiadał jako administrator, koadiutor i biskup warmiński oraz zwierzchnik terytorialny księstwa-biskupstwa. Listy natomiast posiadały charakter mieszany. Marcin Kromer występował w nich nie tylko jako piastujący godność kościelną, ale także jako senator, polityk i przede wszystkim osoba prywatna. Kromer należał do tych osobistości XVI wieku, które utrzymywały rozległe kontakty listowne z ówczesną najwyższą hierarchią kościelną i dygnitarzami świata polityczno-państwowego. Na to wskazuje długa lista osób korespondujących z Kromerem — począwszy od Stanisława Hozjusza, innych kardynałów i biskupów, poprzez szerokie grono jego przyjaciół krakowskich, kapitułę warmińską, a skończywszy na księciu pruskim i królu polskim oraz osobach skupionych na jego dworze.

Każdy list kromerowski rozpoczynał się zwrotem grzecznościowym, który był oderwany od całości tekstu i miał formę nagłówka nad tekstem<sup>211</sup>. Marcin Kromer rozpoczynał swoje listy następującymi zwrotami: „Illustrissime et Reverendissime”, „Reverende domine, frater et amice observande”, „Reverendissime in Christo pater, et domine patrone clementissime”<sup>212</sup>. Użycie odpowiedniego zwrotu grzecznościowego zależało od godności i więzów osobistych łączących go z adresatem listu. Formuła *adresatio* bywała wpisywana na odwrocie listu. List składano zazwyczaj raz w połowie szerokości karty i czterokrotnie po linii długości karty papieru. Zatem po rozłożeniu listu otrzymywano jego podział na osiem prostokątnych części. Adres umieszczano, licząc od góry, w trzecim lewym prostokącie na odwrotnej stronie listu, a w polu prawym przykładano pieczęć wystawcy<sup>213</sup>. Była ona jednocześnie pieczęcią potwierdzającą i zamykającą. Każdy list kromerowski kończył się życzeniami lub pozdrowieniami do adresata. Listy Kromera zasadniczo posiadały krótką formułę pozdrowienia: „vale”, ale stosowano także inne formuły, jak: „bene vale”, „bene valeat”, „dominatio vestra Reverendissima”<sup>214</sup>. W dalszej kolejności wpisywano datę napisania listu. Prawie każdy z listów Marcina Kromera posiadał jeszcze jedną, dodatkową formułę grzecznościową, która także oderwana od właściwego tekstu listu, występowała bezpośrednio przed podpisem wystawcy. Ta formuła widniała po lewej stronie

<sup>208</sup> Tamże, k. 133v: „Volumus etiam et mandamus vobis, ut hoc ipsum mandatum nostrum, ad ostia Ecclesiae, dum sacra peraguntur affigatis”.

<sup>209</sup> ADWO, AB, A 5, k. 9–9v — „In quorum omnium fidem et testimonium praesentes litteras nostras consueti sigilli nostri appressionem communiri fecimus”.

<sup>210</sup> Tamże, k. 9v; ADWO, AB, A 3, k. 134.

<sup>211</sup> BC, Dział IV, 240, k. 1 — do końca; BC, Dział IV, 1602, Listy do Stanisława Hozjusza z lat 1549–1555 [dalej 1602]; BC, Dział IV, 1610; BC, Dział IV, 1611; ADWO, AB, D 120b, k. 1–51; BL, 10/55, Vol. II, k. 131–137.

<sup>212</sup> Por. przypis 211.

<sup>213</sup> BC, Dział IV, 1617, k. 395.

<sup>214</sup> Por. przypis 211.

listu, a sam podpis po prawej jego stronie. Kromer używał w tym miejscu następujących form grzecznościowych: „Reverendissimae dominationis vestrae obsequus frater”, „Illustrissimae dominationi vestrae addictissimus”, „Serenissimae Maiestati vestrae Regiae servus”, „Tibi addictissimus”<sup>215</sup>.

## 2. Formularz pism kancelarii Kromera

Będzie tu chodziło o wydobycie wspólnych elementów pism kromerowskich. Wszystkie pisma opuszczające kancelarię w formie dokumentu posiadały kilka elementów wspólnych. Formularz dokumentu kromerowskiego tworzył: wystawca, adres, formuła koroboracyjna oraz formuła *datatio*. Formuła wystawcy rozpoczynała, z pewnymi wyjątkami, wszelkiego rodzaju pisma biskupie kancelarii kromerowskiej. Sama formuła intytulacji ulegała zmianie w zależności od tego, czy Marcin Kromer w tym okresie pełnił urząd administratora, koadiutora, czy biskupa warmińskiego. W pierwszym dziesięcioleciu, za wyjątkiem okresu administratury, kiedy Marcin Kromer był koadiutorem, formuła wystawcy brzmiała następująco: „Martinus Cromerus, Coadiutor et designatus episcopus Varmiensis”<sup>216</sup>. W pierwszym roku po śmierci kardynała Stanisława Hozjusza wystawca występował w następującej formule: „Martinus Cromerus Dei gratia electus et confirmatus Episcopus Varmiensis”, dla podkreślenia pełności i prawomocności posiadanej władzy<sup>217</sup>. W nieco późniejszym okresie, kiedy Marcin Kromer został ogłoszony biskupem warmińskim, kancelaria zaczęła używać formuły „Martinus Cromerus Dei gratia Episcopus Varmiensis”<sup>218</sup>.

Drugim elementem wspólnym pism opuszczających kancelarię Marcina Kromera był adres. Trzeba jednak zaznaczyć, że mamy tu do czynienia z dość znacznym zróżnicowaniem, które polegało na stosowaniu dwóch form adresu, z których jedna była ogólna, a druga szczegółowa i wymieniała konkretne osoby, do których kierowano pismo wystawcy. Oprócz tego zasadniczego rozróżnienia formuły adresu, wielką różnorodność napotyka się przy stosowaniu ogólnej formuły adresu, np.: „notum facimus vobis quod...”, „notum facimus omnibus, quorum interest vel deinceps intererit”, „significamus tenore praesentium universis et singulis, quorum id interest”<sup>219</sup>. Natomiast w pismach adresowanych do określonej grupy osób czy pojedynczej osoby, adres rozpoczynał się od słów: „universis et singulis...”, „Venerabili...”, a następnie wymieniano stany duchowieństwa czy też nazwiska i imiona zainteresowanych<sup>220</sup>.

Do stałych elementów każdego pisma biskupiego Marcina Kromera należała formuła koroboracyjna. Zazwyczaj bywała ona ogólna, ale można napotkać także przypadki, kiedy szczegółowo wymieniano osoby obecne przy dokonywaniu danej czynności prawnej. Pracownicy warmińskiej kancelarii biskupiej czasów Kromera używali wówczas następujących sformułowań: „in quorum omnium fide”, „in cuius rei testimonium sigillum nostrum sub impressimus”, „in cuius rei testimonium. Sigilla nostra huic diplomati im-

<sup>215</sup> BC, Dział IV, 1602, k. 455; BC, Dział IV, 1610, k. 264, 403; BC, Dział IV, 1611, k. 611.

<sup>216</sup> ADWO, AB, A 88, k. 50.

<sup>217</sup> Tamże, k. 87v.

<sup>218</sup> Tamże, k. 105, 130, 140v.

<sup>219</sup> Tamże, k. 132; ADWO, AB, A 3, k. 257; ADWO, AB, A 2, k. 259v—260.

<sup>220</sup> ADWO, AB, A 88, k. 25; ADWO, AB, A 2, k. 218.

pressimus: et ego Coadiutor manu mea subscripsi”, „in quorum omnium fidem sigillum nostrum praesentibus est appressum”, „harum quibus sigillum nostrum est appressum testimonio litterarum”<sup>221</sup>. W niektórych przypadkach nie umieszczano listy świadków obecnych przy akcie prawnym przed datacją, ale po niej<sup>222</sup>.

Najmniej zróżnicowany w pismach kromerowskich był czwarty element, wspólny dla wszystkich dokumentów wychodzących z kancelarii biskupiej, nawet listów. Chodzi tu o formułę określającą datę oraz miejscowość, w której wystawiano pismo. Cechą charakterystyczną kancelarii Marcina Kromera było datowanie pism opuszczających miejsce wystawienia przez wskazanie kolejnego dnia, miesiąca i roku<sup>223</sup>. Kancelaria kromerowska bardzo rzadko w formule datacji używała określenia dnia tygodnia, lub stosowała stare nazwy rzymskie w odniesieniu do poszczególnych dni miesiąca<sup>224</sup>. Początek formuły rozpoczynał się zwrotem „datum”, czasem „actum et datum” lub też „promulgatum et datum”, albo używano tylko samego zwrotu „actum”<sup>225</sup>. W dalszej kolejności wpisywano miejscowość wystawienia danego pisma, które czasem łączono z sygilacją. A oto stosowane określenia miejscowości: „in castro Heilsbergensi”, „Heilsbergae”, „ex castro nostro Heilsbergensi”, „datum Heilsbergae sub sigillo nostro”, „in Cellaria Heilsbergensis castri”, „in oppido nostro Wormditt”, „in arce Heilsberg”, a dopiero następnie wpisywano dzień, miesiąc i rok<sup>226</sup>. Do cech charakterystycznych należało również to, że datacja kończyła właściwy tekst, a po niej następował podpis i przyłożenie pieczęci.

Jak można zauważyć, formularz kancelaryjny *curiae episcopalis* Marcina Kromera był bardzo zróżnicowany. Owo zróżnicowanie jednakże nie było czymś nowym w kancelarii biskupów warmińskich. Potwierdza to znany z publikacji A. Kolberga formularz warmiński zawierający różne wzory pism odnoszące się do 1500 roku, które należały do spuścizny po biskupie Łukaszu Watenrode<sup>227</sup>.

Pisma kromerowskie wychodziły w postaci pojedynczych pism lub dokumentów, albo jako transumpty i inserty. Kancelaria biskupia wystawiała też wypisy z ksiąg rejestrów czy kopie luźnych dokumentów. Dokument wychodził z kancelarii jako oryginał albo kopia.

### 3. Opis zewnętrzny pism wychodzących z kancelarii biskupiej

Kancelaria biskupia używała pergaminu i papieru. Statuty, przywileje, orzeczenia biskupie w sprawach dotyczących posiadanego przywileju, fundacje oraz ważne kontrakty sporządzano na pergaminie. Być może kancelaria

<sup>221</sup> ADWO, AB, A 88, k. 35, 45; ADWO, AB, A3, k. 80; 290; 59—60; ADWO, AB, A 2, k. 271.

<sup>222</sup> ADWO, AB, A 4, k. 178—181.

<sup>223</sup> Tamże, k. 181: „Actum et datum in castro nostro Heilsbergk, die 24 februarii, Anno Domini 1583”.

<sup>224</sup> Spotyka się też inny sposób datowania — ADWO, AB, A 88, k. 36v, 90v: „Datum Heilbergae sub sigillo nostro Calendis Martii, Anno Domini 1580”.

<sup>225</sup> Tamże, k. 71; ADWO, AB, A 3, k. 8; k. 89v i 134; k. 162v i 411v.

<sup>226</sup> ADWO, AB, A 88, k. 71; k. 32v; ADWO, AB, A 3, k. 80; ADWO AB, A 88, k. 90v; ADWO, AB, A 3, k. 506; k. 96; k. 146.

<sup>227</sup> A. Kolberg: Ein Preussisches Formelbuch des 15 Jhr., ZGAE (1891), s. 274.

wystawiała na pergaminie jeszcze inne pisma biskupie zbliżone wagą do wyżej wymienionych, ale nie ma na to wyraźnych śladów potwierdzających. Na papierze sporządzano wyroki sądowe, pozostałą dokumentację sądową, potwierdzenie umów, transakcji, korespondencję oraz pozostałe pisma biskupie nie objęte pierwszą grupą<sup>228</sup>.

Format pergaminu nie był ustalony. Przycinano go w zależności od potrzeby. Inaczej rzecz wyglądała z wielkością pism biskupich sporządzanych na papierze. Otóż można, bardzo ostrożnie, mówić o trzech formatach papieru używanego przez kancelarię biskupią Marcina Kromera. Pierwszy format papieru, największy, posiadał wymiary: ok. 300 x 400 mm, drugi: ok. 300 x 200 mm oraz trzeci: 250 x 200 mm<sup>229</sup>.

Pisma sporządzane na pergaminie posiadały u dołu dokumentu zakładkę<sup>230</sup>. Owe zakładki miały różną szerokość, ale zasadniczo mieściły się w granicach 30 — 40 mm<sup>231</sup>. Po zrobieniu zagięcia — zakładkę oraz dokument pod zakładką — odpowiednio nacinano, a przez nacięcia przewlekano pasek pergaminu, którego obydwie końce zamykano pieczęcią<sup>232</sup>. Najbardziej obszerne dokumenty, np. statuty, ze względu na długość tekstu sporządzano w postaci zeszytu, w skład którego wchodziły trzy karty pergaminu złożone w połowie, zszyte jedwabnym biało-czerwonym sznurkiem, do którego końców przytwierdzano wiszącą pieczęć woskową<sup>233</sup>. Zdarzały się przypadki, że do pisma sporządzonego na pergaminie przykładano pieczęć oplatkową<sup>234</sup>. Z reguły jednak pergamin posiadał *sigillum maius*, czyli wielką czerwono-woskową pieczęć wiszącą. Natomiast wszystkie pisma przygotowywane na papierze uwiaryzelniano za pomocą mniejszych pieczęci oplatkowych<sup>235</sup>.

Z trzech wymienionych wyżej formatów kart papierowych, na których przygotowywano pisma biskupie, kancelaria dokonywała różnych kombinacji<sup>236</sup>; z nich sporządzano pisma biskupie w postaci jednej karty (folium) lub dwóch kart (bifolium)<sup>237</sup>. Pracownicy kancelaryjni, przygotowujący czystopisy dokumentów biskupich, zachowywali marginesy, z których lewy miał od 20-30 do 60 mm szerokości, górny 20-40 mm, natomiast margines prawy wynosił od 20 do 30 mm. Margines dolny, na którym przytwierdzano pieczęć i umieszczano podpis biskupa lub kogoś z personelu kancelaryjnego (albo jednego i drugiego), miał około 70 mm szerokości<sup>238</sup>. Istnieją ślady na to, że

<sup>228</sup> ADWO, Dok. D.M., G 1 — 345 x 227 (44); ADWO, Dok. D.M., D 11 — 468 x 224 (75); F 8 — 205 x 205 (6 kart); ADWO, DOK. D.M., E 12 — 406 x 803 (65); Dokumenty wystawiane na papierze — ADWO, Dok. D.M., G 13 — 323 x 418; G 11 — 251 x 312 (bifolium); G 21 — 324 x 213 (bifolium); A 11 — 338 x 210; B 15 — 185 x 260 (2 karty bifolium); C 14 — 323 x 416; D 14 — 310 x 398.

<sup>229</sup> Tamże, por. zestaw dokumentów z przypisu 228 — należy wziąć pod uwagę możliwość istnienia pewnych odchyśleń w wymiarach podanych w tekście.

<sup>230</sup> Por. przypis 228 — wymiary załadek podano w nawiasach obok wymiarów dokumentów.

<sup>231</sup> Por. przypis 228.

<sup>232</sup> Por. przypis 228.

<sup>233</sup> ADWO, Dok. D.M., F 8.

<sup>234</sup> ADWO, Dok. D.M., G 1.

<sup>235</sup> ADWO, Dok. D.M., G 11 i G 13 oraz G 21, A 11, B 15, C 14, D 14, O 20.

<sup>236</sup> Por. przypis 228 — dokumenty wystawione na papierze.

<sup>237</sup> Folium — ADWO, Dok. D.M., A 11, C 14, D 14, O 20; bifolium — ADWO, Dok. D.M., B 15, G 11, G 21.

<sup>238</sup> Kolejność podawanych marginesów w tekście: lewy, górny, prawy, dolny — ADWO, Dok. D.M., D 11: 45, 47, 25, —; ADWO, Dok. D.M., E 12: 50, 20, 25, —; A 11: 53, 20, 25, —;

pisarz lub notariusz albo praktykant przygotowujący czystopis dokumentu, uprzednio wyrysowywał, na papierze lub pergaminie, linie ułatwiające późniejsze wypisywanie treści pisma<sup>239</sup>.

Kromerowska kancelaria biskupia używała do sporządzania rejestrów listów i innych dokumentów papieru czerpanego, który posiadał znaki wodne. Filigrany pomagają ustalić pochodzenie papieru stosowanego w kancelarii Marcina Kromera. Ustalono, iż w kancelarii biskupiej w Lidzbarku korzystano zasadniczo z papieru pochodzącego z czterech papierni. Papier ten posiada następujące znaki wodne: 1. dwa (lub jeden) krzyże umieszczone na tarczy herbowej (taki filigran wskazuje na papier pochodzący z Gdańska<sup>240</sup>), 2. *karp* pochodzący z papierni koło Kartuz występował w dwóch wersjach, jako *karp* prosty i *karp* w kole z literami „CG” na grzbiecie<sup>241</sup>, 3. krzyż z półkolem ozdobnym — jest to herb Lubicza, co świadczy o pochodzeniu papieru z tamtej papierni<sup>242</sup>, 4. brama miejska w otoczeniu dwóch wież — nie udało się ustalić pochodzenia papieru z tym znakiem wodnym<sup>243</sup>.

#### 4. Pisma wpływające do kancelarii kromerowskiej

Kancelaria kromerowska przyjmowała także akta napływające z zewnątrz. Można mówić o trzech rodzajach akt wpływających, a mianowicie o pismach urzędowych papieskich oraz korespondencji, a także niewielkiej ilości materiałów informacyjnych. W grupie korespondencji należy wyróżnić listy urzędowe wpływające od króla, stanów pruskich i kapituły warmińskiej, a także listy adresowane do Kromera od osób prywatnych.

Pisma urzędowe, napływające do kancelarii kromerowskiej, to przede wszystkim dokumenty papieskie dotyczące promulgacji jubileuszów czy też doktryny katolickiej, które noszą nazwę bulli papieskich<sup>244</sup>. Bulle papieskie wchodziły do okólników Marcina Kromera jako inserty, albo też stanowiły do nich załączniki<sup>245</sup>.

Ogromną grupę pism przychodzących do kancelarii biskupiej stanowiła jednak korespondencja, która przytłaczała swoją objętością pisma inne, napływające do urzędu biskupiego. Marcin Kromer utrzymywał szerokie kontakty z królem Polski jako senator Rzeczypospolitej oraz płatnik kontrybucji;

C 14: 50, 20, 25, —; D 14: 50, 40, 20, 70; G 1: 30, 20, —, —; G 11: 60, 20, —, 70; G 13: 55, 25, 30, —; G 21: 60, 20, 20, —.

<sup>239</sup> ADWO, Dok. D.M., D 11.

<sup>240</sup> ADWO, AB, A 2, k. 209, 212 i k. 214, 237, 291; Por. H. K o h t z: Ostpreussische Papierfabrikation, Königsberg 1934, rozdz. I, s. 20 — „Danziger Wasserzeichen zeigen”.

<sup>241</sup> ADWO, AB, A 4, k. 35, 373, 109, 380, 21; Por. H. K o h t z, dz. cyt., s. 20 — z tej papierni wysyłano papier do Królewca.

<sup>242</sup> ADWO, AB, A 3, k. 1, 22, 49, 157, 168, 175, 172; Por. M. G ę b a r o w i e z: Z dziejów papiernictwa XVI — XVIII w., *Roczniki Biblioteczne*, t. X, z. 1—2, Wrocław 1966, s. 4—5, 38 — na terenie Warmii sprzedawano papier w Braniewie, a poza nią w Królewcu, Gdańsku i Malborku. Por. F. P i e k o s i ń s k i: Średniowieczne znaki wodne zebrane z rękopisów przechowywanych w archiwach i bibliotekach polskich, głównie krakowskich, Kraków 1893, wyd. 2, s. 38 — typ VI.

<sup>243</sup> ADWO, AB, B 1a, k. CCLCI; ADWO, AB, B 2, k. 15.

<sup>244</sup> ADWO, AB, A 88, k. 132 — bulla papieża Grzegorza XIII z 1584 roku oraz k. 41; ADWO, AB, A 3, k. 549.

<sup>245</sup> ADWO, AB, A 88, k. 14, 25, 31, 132, 141.

korespondował także z królem w sprawie umocnienia swojej pozycji jako prezesa stanów pruskich i urzędu koadiutora<sup>246</sup>. Utrzymywał także kontakty listowne z nuncjuszem Stolicy Apostolskiej w Rzeczypospolitej, który posiadał pełnomocnictwa odnośnie do biskupstwa warmińskiego oraz pełnił funkcję instancji odwoławczej od orzeczeń biskupa warmińskiego z tego powodu, iż Warmia podlegała egzempcji<sup>247</sup>. Poza osobistościami wyżej wymienionymi, biskup warmiński korespondował z księciem pruskim<sup>248</sup>. Drugą kategorię ogromnej ilości korespondencji wpływającej do kancelarii kromerowskiej, stanowią listy prywatne od dostojników Kościoła, utrzymywane w tonacji przyjacielskiej, dotyczące aktualnych spraw życia publicznego Kościoła i państwa, a także odnoszące się do spraw prywatnych respondentów.

Najprawdopodobniej Kromer sam otwierał i czytał doręczoną korespondencję. Za tym przemawia fakt, iż listy posiadają, poniżej adresu, wpisana własnoręcznie przez niego datę wpływu listu. Zawierała ona dzień, miesiąc, a czasem miejscowość, w której dostarczono list adresatowi<sup>249</sup>.

## II. AKTA WŁASNE KANCELARII *CURIAE EPISCOPALIS*

### Rodzaje akt kancelarii kromerowskiej

Kancelaria biskupia Marcina Kromera prowadziła u siebie, poza aktami obcymi wpływającymi do kancelarii, akta własne. Gromadzono je w kancelarii przede wszystkim w postaci ksiąg, albo akt luźnych. Wśród ksiąg wyróżniamy kilka rodzajów rejestrów kancelaryjnych, czyli ksiąg wpisów. Do tej grupy należy zaliczyć akta wizytacyjne i dzieło Kromera *Descriptio Episcopatus Varmiensis*, powstałe przy współudziale pracowników kancelaryjnych, oraz akta własne ekonoma biskupiego, które powstały poza kancelarią biskupią. W drugiej grupie akt własnych kancelarii kromerowskiej gromadzonych *in curia* należy wyróżnić: koncepty listów opuszczających kancelarię biskupią i luźne kopie materiałów wysyłanych na zewnątrz. Narastające w kancelarii kromerowskiej akta zostaną omówione według następującego porządku: 1. księgi, 2. akta luźne, 3. akta wytworzone *in curia* poza właściwą kancelarią.

<sup>246</sup> ADWO, AB, A 2, k. 225, 261.

<sup>247</sup> ADWO, AB, A 3, k. 372v i następne, 424, 430.

<sup>248</sup> ADWO, AB, A 3, k. 538—544.

<sup>249</sup> BC, Dział IV, 1637, Listy biskupów warmińskich i chełmińskich: Łukasza Watzenrode, Fabiana Luzjańskiego, Jana Dantyszka, Tiedemanna Giese, Stanisława Hozjusza, Marcina Kromera i Szymona Rudnickiego oraz akta z lat 1500—1617 — wszystkie listy kromerowskie; ADWO, AB, D 73, k. 47, 109; ADWO, AB, D 121, Litterae diversorum ad Rev. Martinum Cromerum coadiutorem postea episcopum Varmiensem ex annis 1576—1585, k. 81 — „Braun-berg 23 Octobris (1588); BC, Dział IV, 1637, k. 69 — „6 Octobris, Vormit”; BL, 10/55—I, k. 113, 143; ADWO, AB, D 24, Litterae Cardinalis Commendonii ad Hosium et aliorum Cardinalium ad Hosium et Cromerum ex annis (1565—1615), k. 86; ADWO, AB, D 124, Litterae Capituli Varmiensis ad Martinum Cromerum episcopum Varmiensem ex annis 1577—1596, k. 44 — „Ressel, 21 aprilis”.



## I. KSIĘGI

## REJESTRY KANCELARYJNE

## 1. Podstawowe wiadomości o rejestrach kancelaryjnych

## a) Ogólne uwagi o rejestrach kancelaryjnych na tle rejestrów poprzedników

Zapis czynności własnych urzędu lub osoby posiadającej określony zakres władzy, nosi nazwę rejestru kancelaryjnego. Mianem tym określa się również zapisaną czynność dokonaną przed urzędem lub osobą przez osoby trzecie<sup>250</sup>. Zasadniczo rejestr jest to wykaz spraw załatwianych przez dany urząd<sup>251</sup>.

Najogólniej rejestry można podzielić na: ogólne i specjalne. Zależy to od tego, czy dokonywano w nich zapisu całokształtu czynności danego urzędu, czy też wycinka spraw.

Prawie każdy rejestr był redagowany w dwóch etapach, zanim został ostatecznie ukształtowany. W pierwszym spisywano czynności urzędu czy osoby trzeciej w brudnopisie, który określa się mianem protokołu (manualu). Następnie, po zamknięciu pewnego okresu działalności danego urzędu, dokonywano przepisywania protokołu do czystopisu (indukty). Bardzo często, przy tej okazji, dokonywano selekcji zapisów, która polegała na wpisywaniu do czystopisu spraw najważniejszych<sup>252</sup>.

Kancelaria biskupia panów warmińskich musiała znać rejestrację już na początku XIV wieku, skoro rejestry prowadzono w sąsiedniej kancelarii biskupiej diecezji sambijskiej już od 1327 roku<sup>253</sup>. Nie wyklucza się jeszcze wcześniejszego stosowania rejestrów na Warmii, ale to zagadnienie oczekuje na swego badacza.

Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie posiada zbiory akt odnoszących się do następujących biskupów: Mikołaja Tungena (1467 — 1489), Łukasza Wattenrodego (1489 — 1512), Fabiana z Łęczan (1512 — 1523), oraz Maurycego Ferbera (1523 — 1537). Są jednak poważne wątpliwości co do tego, czy można je zaliczyć do rejestrów w ścisłym tego słowa znaczeniu. Szczegółowe omówienie tej kwestii wymaga również osobnej monografii.

Najstarszą grupą akt jest tom obejmujący lata 1485 — 1517, zatytułowany *Annales temporibus Nicolai Lucas et Fabiani Varmiensis Episcoporum conscripti*<sup>254</sup>. Kolejne dwa tomy dotyczą tylko działalności biskupa Maurycego Fer-

<sup>250</sup> A. Wolff: *Metryka Mazowiecka*, układ pierwotny. Sposób rejestracji, Warszawa 1929; S. Kętrzyński: *Zarys nauki o dokumencie polskim wieków średnich*, Warszawa 1934, s. 415 i nn; A. Tomczak, dz. cyt., s. 119.

<sup>251</sup> „Momentem do pewnego stopnia rewolucyjnym w pracy każdej kancelarii jest zaprowadzenie w niej rejestrów. Wprowadzane jako czynność pomocnicza i usprawniająca działalność urzędu, urastało stopniowo rejestrowanie do zasadniczej pracy w każdej Kancelarii, a to w miarę zdobywania sobie przez rejestr — księgę wpisów — coraz większej samodzielnej wartości dowodowej” pisał prof. Andrzej Tomczak, dz. cyt., s. 85.

<sup>252</sup> A. Tomczak, dz. cyt., s. 119.

<sup>253</sup> E. Weise: *Das Urkundenwesen der Bischöfe von Samland*, *Altpreussische Monatschrift* (1922) t. 59, s. 157; W. Semkowicz: *Uwagi o początkach dokumentu polskiego*, *Kwartalnik Historyczny*, t. 49 (1935), s. 52; A. Tomczak, dz. cyt., s. 124.

<sup>254</sup> ADWO, AB, A 85, k. 319.

bera. Są to: *Annales temporibus Mauritii Ferber Episcopi Warmiensis conscripti* oraz *Epistola Mauritii Episcopi Warmiensis*<sup>255</sup>.

Nie ma wątpliwości co do prowadzenia rejestrów w kancelarii biskupiej za: Jana Dantyszka, Tiedemanna Giesege i Stanisława Hozjusza. Zebrane razem z dołączoną częścią rejestrów Marcina Kromera zostały opracowane w jedną księgę i otrzymały następujący tytuł: *Acta Curiae Episcopalis Warmiensis temporibus Joannis Dantisci, Tiedemanni Giese, Stanislai Hosii et Martini Cromeri Coadiutoris. Ab anno 1539, 14 Februarii ad annum 1572, 18 Januarii*<sup>256</sup>.

b) Wiadomości wstępne o zachowanych rejestrach w kancelarii biskupiej Marcina Kromera

Kancelaria biskupia Marcina Kromera pozostawiła trzy rodzaje rejestrów: rejestry czynności ogólnych (*acta actorum*), rejestry spraw duszpasterskich (*libri processuum*) i rejestry spraw gospodarczych<sup>257</sup>. *Acta actorum* zawierały zapisy czynności biskupa, sądu biskupiego, dokumentów biskupich, a także spraw załatwianych przez personel kancelarii oraz osoby trzecie. *Liber processuum*, to rejestr specjalny, inaczej księga wpisów spraw duszpasterskich, która obrazuje czynności Marcina Kromera jako zwierzchnika, najwyższego kapłana diecezji warmińskiej; natomiast inwentarz gospodarczy ekonoma Michała Neumanna zawierał wpisy bieżących spraw związanych z administracją dóbr biskupich.

Nie odnaleziono w spuściźnie Kromera rejestrów korespondencji. Nie wyklucza się jednak możliwości istnienia rejestrów korespondencji w kancelarii biskupiej Kromera. Być może sam osobiście prowadził rejestry korespondencji, skoro sam też redagował i pisał przeważającą część listów do respondentów, na co wskazują pewne pozostałości konceptów korespondencji<sup>258</sup> oraz pewna ilość nagrodzonych oryginalnych listów otrzymanych, które tworzyły w kancelarii pokaźny materiał<sup>259</sup>.

## 2. Przegląd rejestrów kromerowskich

Na początku należy zaznaczyć, że rejestry czynności biskupich Kromera umieszczone zostały w pięciu księgach, z których cztery zachowały się do dziś i są przechowywane w ADWO, w dziale *Akta Kurii*. Trzy księgi związane są z rządami Kromera, natomiast dwie obejmują rejestry również innych biskupów. Księgi te znane są pod różnymi tytułami, które nadawane im były

<sup>255</sup> ADWO, AB, A 86, k. (217) 145; ADWO, AB, A 1 (1528—1537), k. 451.

<sup>256</sup> ADWO, AB, A 2, k. 291 — tyle kart liczy ten tom rejestrów.

<sup>257</sup> ADWO, AB, A 2, A 3, A 4, A 5, A 88 oraz C 68.

<sup>258</sup> Por. rozdz. II, cz. III — o konceptach listów wychodzących z kancelarii.

<sup>259</sup> BL, 10/55, Vol. II; ADWO, AB, D 102, *Miscellanea Latina seu varia acta et litterae res ecclesiasticas et civiles respicientia ex annis 1537—1609* [dalej D 102], k. 215; ADWO, AB, D 120b, k. 181, BC, Dział IV, 240, k. 268; BC, Dział IV, 1602, k. 1412; BC, Dział IV, 1610, k. 608; BC, Dział IV, 1611, k. 898; BC, Dział IV, 1615, Listy do F. Luzjańskiego, M. Ferbera, J. Dantyszka, M. Kromera i innych (do 1572), [dalej 1615], k. 626; BC, Dział IV, 1617, k. 584; BC, Dział IV, 1618, Listy Zygmunta I, Zygmunta Augusta, królowej Elżbiety i Katarzyny, Stanisława Hozjusza do Jana Dantyszka i Marcina Kromera oraz różne akta z lat 1530—1577 [dalej 1818], k. 1000; BC, Dział IV, 1619, k. 624.

przez archiwistów biskupich. W niniejszym przeglądzie poszczególne księgi nazwane są, ze względów porządkujących, rejestrami czynności biskupich 1 - 5.

Rejestr nr 1 (ADWO, A nr 2) obejmuje lata 1539 — 1572, posiada zapisy w języku łacińskim i niemieckim. Wymiary księgi są następujące: 335 mm x 220 mm. Zawiera ona 291 kart z dodatkiem 9 kart dublowanych. Spisano ją kilkoma rękami. Księgę oprawiono (przełom XVII/XVIII?) w de-ski i skórę. Widoczne są ślady nie istniejących już klamer, a także ślady po zniszczonych wytłokach na okładkach. Narożniki okładki były uzupełniane brązową skórą.

W 1733 roku tytuł tego tomu rejestrów był następujący: *Liber in pergameno albo cum clausuris continens acta curiae episcopalis ab anno 1539 sub Hosio et Cromero episcopis*<sup>260</sup>. Obecnie istnieją dwa inne tytuły tej księgi. Tytuł niemiecki umieścił Marcin Saage — archiwista i sekretarz biskupi około 1850 roku. Został on wpisany na doklejonej karcie na początku księgi. Używany obecnie, łaciński tytuł księgi brzmi: *Acta curiae episcopalis Varmiensis temporibus Joannis Dantisci, Tiedemanno Giso, Stanislai Hosio et Martino Cromero — coadiutoris, ab 14 II 1539 ad 18 I 1572 a.*

Rejestry Marcina Kromera zostały zamieszczone na około 100 kartach (199 v — 291). Karty 1 — 199 zawierają rejestry kancelarii biskupów, poprzedników Kromera: Jana Dantyszka, Tiedemanna Giesege oraz Stanisława Hozjusza. Rejestry kromerowskie rozpoczęto wpisem informacyjnym, że administratorem diecezji został Marcin Kromer, doktor obojga praw<sup>261</sup>. Pierwszą czynność zapisano pod 10 października 1569 roku. Natomiast ostatnim wpisem tej księgi był „Vertrag...” z 18 stycznia 1572 roku.

Rejestr nr 2 (ADWO, A nr 3). Księga obejmuje lata 1571 — 1580. Na grzbiecie księgi istnieje napis *Acta Curiae 1571 — 1580*. Tytuł księgi pochodzi od Marcina Saagego, który wpisał na kolejnej karcie pochodzącej z XVIII [?] wieku: *Acta curiae episcopalis Martini Cromeri, coadiutoris postea episcopi Varmiensis 1571 — 1580*. Rejestry sporządzało kilku pisarzy w języku łacińskim i niemieckim. Wymiary księgi wynoszą: 340 mm x 220 mm. Zawiera ona 571 kart. Tę księgę rejestrów kromerowskich oprawiono w białą skórę. Okładki posiadają ślady złotych zdobień, a także pozostałości po skórzanych wiązaniach. Oprawa księgi była uzupełniona brązową skórą — narożniki i grzbiec.

Rejestr nr 3. Ta księga obejmowała zapisy czynności biskupich za lata 1579 — 1582. Niestety nie zachowała się do naszego czasu, chociaż wymieniano ją jeszcze w 1733 roku<sup>262</sup>. Jej tytuł brzmiał: *Liber actorum in pergameno albo ab anno 1579 usque ad annum 1582*.

Rejestr nr 4 (ADWO, A nr 4). Księga obejmuje rejestry tylko z czasów Kromera. Na grzbiecie jest dawna nazwa określająca lata, które obejmują rejestry: *Acta Curiae 1580 — 1588*. Księgę spisało kilka osób w języku niemieckim i łacińskim. Wymiary księgi wynoszą: 360 mm x 230 mm. Liczy ona 521 kart oraz 31 kart dodatkowych. Została oprawiona w skórę

<sup>260</sup> ADWO, AB, C 53, Clavis Archivi Heilsbergensis [dalej C 53, Clavis], k. 95—96; Opis rejestrów sporządzono według: Wytyczne opracowania rękopisów w bibliotekach polskich, Wrocław 1955; Inwentarz rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, opr. A. Jabrzykowska, Kraków 1972; Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, Katalog rękopisów 1962, s. VII.

<sup>261</sup> ADWO, AB, A 2, k. 199.

<sup>262</sup> ADWO, AB, C 53, Clavis, k. 95.

brązową [XVIII w.?]. Widoczne są uszkodzenia na grzbiecie. W oprawie widnieją ślady czterech wiązań skórzanych.

W tym przypadku także *Clavis Archivi Heilsbergensis* stosował inne określenie tej księgi i ten tytuł należy uznać za pierwotny: *Liber actorum in pergameno* albo *ab anno 1579 usque ad annum 1588*<sup>263</sup>. Obecnie używany tytuł pochodzi od archiwisty — Marcina Saagego: *Acta curiae episcopalis Varmiensis temporibus Martini Cromeri, ab anno 1580 — 16 juni, ad annum 1588 — 15 septembris*.

Pierwsze 31 kart dodatkowych, zapewne doszytych po zamknięciu rejestrów czynności tej księgi, zawiera alfabetyczny indeks wpisów do księgi<sup>264</sup>. Po indeksie, dwie karty zajmuje wpis dekretu biskupiego z 24 maja 1579 roku<sup>265</sup>. Należy zaznaczyć, że ten wpis posiadał swoją własną paginację, od 1 -2v, co świadczy o tym, że został tam umieszczony w czasie późniejszym. Dopiero następną kartą rozpoczyna właściwe rejestry, od nagłówka: *Acta a die XVI junii, anno 1580*<sup>266</sup>.

Rejestr nr 5 (ADWO, A nr 5). Na grzbiecie kolejnej księgi rejestrów widnieje stara nazwa: *Acta Curiae 1587 — 1600*. Tytuł księgi pochodzi od Marcina Saagego. Brzmi on następująco: *Acta curiae episcopalis Varmiensis temporibus Martini Cromeri et Andreae Bathori episcoporum Varmiensium, ab anno 1587 — 28 julii, ad annum 1600 — 20 julii*. Księga została spisana kilkoma rękami w języku niemieckim i łacińskim. Wymiary księgi wynoszą: 350 mm x 240 mm. Ta część księgi, która dotyczyła działalności Kromera objęła 65 kart: 1 — 65. Pierwsza karta księgi posiada znaczne uszkodzenia. Księga została oprawiona w tekturę i skórę brązową. Na okładkach pozostały szczątki skórzanych wiązań.

Wpisy kromerowskie zakończono informacją o śmierci Marcina Kromera — „Anno Domini 1589, die 23 martii hora 4 matutina, Reverendissimus in Christo pater ac Dominus Dominus Martinus Cromerus Dei Gratia Varmiensis Episcopus natus annos 77 ex hac vita mortali decessit. Cuius animae Dominus propitius esse velit”<sup>267</sup>. Poniżej tej wiadomości, bezpośrednio, wpisano czynności kardynała Andrzeja Batorego — bez jakiegokolwiek zapowiedzi.

## Rejestry spraw duszpasterskich

Archiwista biskupi Marcin Saage wśród braków powstałych w 1633 roku w archiwum biskupim wymienił dwie księgi: *Liber in flavo pergameno continens edicta ad parochos*. W zbiorach wspomnianego archiwum posiadały one sygnaturę: „Nr 18” i „Nr 32”. Opierając się na informacji Saagego można przyjąć, że omówiony niżej *Liber processuum ad parochos* był jednym z brakujących w 1633 roku rejestrów spraw duszpasterskich<sup>268</sup>. Druga księga zginęła bezpowrotnie.

<sup>263</sup> Tamże.

<sup>264</sup> ADWO, AB, A 4, k. 1—31.

<sup>265</sup> Tamże, k. 1—2 (wstępnej paginacji).

<sup>266</sup> Tamże, k. 1 — poniżej tego tytułu wpisano: „Bestettigung der Scharwercks Ordnung zu Scheburg”. Akt ten wydano 16 czerwca 1580 roku.

<sup>267</sup> ADWO, AB, A 5, k. 65.

<sup>268</sup> J. M. Saage: Katalog, Zusammenstellung der Defecte des Bischöflich Ermländischen Archivs zu Frauenburg, soweit sie sich den vorhandenen ältern Verzeichnissen und Repertorien haben ermitteln lassen, k. 1—X.

Rejestry spraw duszpasterskich nr 1 — zachowane. Trudno ustalić, czy księga przechowywana w ADWO w dziale *Akta Kurii* pod sygnaturą: „A nr 88” miała dawną sygnaturę „Nr 18” czy „Nr 32”. Jest to czystopis — pisany jedną ręką, w języku łacińskim. Księga posiada następujące wymiary: 310 mm x 210 mm. Całość rejestrów zawiera 400 kart, z czego 180 zajmują rejestry należące do biskupa Marcina Kromera<sup>269</sup>. Oprawa księgi pochodzi z XX wieku, a stanowi ją tektura i papier.

Być może, że pierwotny tytuł księgi miał takie brzmienie, jakie przekazał nam Saage. Obecnie używany tytuł księgi pochodzi od wspomnianego archiwisty i brzmi: *Liber processuum ad parochos dioecesis Varmiensis ex annis 1554 — 1612*. Rzecz charakterystyczna, że Eugeniusz Brachvogel wpisał tytuł księgi na karcie pochodzącej najprawdopodobniej z przełomu XVI/XVII wieku.

Księga rozpoczyna się indeksem w formie spisu treści, ułożonym według kolejności wpisów. Na następnych kartach umieszczono poczet rządców Warmii, który zamyka kardynał Andrzej Batory. Kromer figuruje jako 22 biskup diecezji warmińskiej. Właściwe rejestry Kromera poprzedzają wpisy czynności zdziałanych przez Stanisława Hozjusza, poprzednika biskupa Marcina Kromera.

Karta 10 rozpoczyna rejestry kromerowskie, na której wpisano między innymi: „Eius igitur edicta Clero promulgata ordine annotata sequuntur”<sup>270</sup>. To stwierdzenie przekonuje, że mamy do czynienia z czystopisem, czyli induktą.

Pod nagłówkiem „processus de anno 1570 (na karcie 11) umieszczono pismo Marcina Kromera z 13 lutego 1570 roku, które otworzyło wpisy spraw duszpasterskich. Notatka o śmierci biskupa Marcina Kromera zamknęła tę część rejestrów specjalnych<sup>271</sup>. Dalsza część rejestrów to czynności zdziałane przez administratora diecezji Jana Kreczmera oraz kardynała Andrzeja Batorego i jego następców<sup>272</sup>.

Rejestry spraw duszpasterskich nr 2. Tę księgę przechowuje ADWO w dziale: Rękopisy i rzadkie druki, pod sygnaturą H 120. Omawiana księga została spisana w języku łacińskim. Jest kopią księgi rejestrów spraw duszpasterskich noszącej tytuł: *Liber processuum ad parochos dioecesis Varmiensis ex annis 1554 — 1612*. Zawiera jednak skopiowane jej fragmenty, które ograniczają się do lat 1569 — 1578 oraz 1602 roku. Wymiary księgi są następujące: 275 mm x 185 mm. Całość księgi obejmuje 88 kart. Została spisana przez Jana Kreczmera — kanclerza, najprawdopodobniej jeszcze w okresie jego urzędowania. Kopia fragmentów księgi *Liber processuum* obejmuje czas od objęcia rządów przez Kromera aż do mianowania

<sup>269</sup> ADWO, AB, A 88, k. 10 — 148.

<sup>270</sup> Tamże, k. 10 — całość tekstu brzmi: „Cum anno Domini 1569, Illustrissimus Dominus Cardinalis, a rege Sigismundo Augusto arduorum negotiorum causa, Romam mitteretur; eiusdem regis mandato Reverendissimum ac clarissimum virum Dominum Martinum Cromerum J.U.D., Cracoviensem, Varmiensem etc. Canonicum, Generalem in Spiritualibus ac temporalibus Episcopatus Varmiensis Vicarium et administratorem constituit. Qui deinde altero postanno a Sancta Sede Apostolica cisudem Episcopatus designatus est Coadiutor cum futura successione. Eius igitur edicta Clero promulgata ordine annotata sequuntur”.

<sup>271</sup> Tamże, k. 148.

<sup>272</sup> Tamże, k. 148 i nn.

Kreczmera kanclerzem kancelarii biskupiej w 1578 roku. Księga została oprawiona w tekturę i papier w XIX wieku.

Jan Kreczmer, ową księgę kopii rejestrów spraw duszpasterskich zatytułował: *Copiae edictorum, mandatorum, monitorium, jubileorum 1569—1578, 1602*.

Rejestr korespondencji wychodzącej — Nie zachowała się księga rejestrów korespondencji. Jednakże zachowane w spuściźnie kromerowskiej koncepty listów wysyłanych z kancelarii, występujące pewnymi seriami do tego samego adresata, przemawiają za istnieniem księgi wpisów korespondencji wychodzącej z kancelarii.

Rejestry gospodarcze — istniały trzy księgi tych rejestrów. Są one owocem, wynikiem działalności ekonoma biskupiego Michała Neumanna. Wszystkie trzy tomy rejestrów czynności ekonoma Neumanna nosiły wspólny tytuł: *Rationes oeconomii* oraz wskaźnik rocznika, którego dotyczyły<sup>273</sup>. Do naszych czasów zachowała się tylko jedna księga rejestru czynności ekonoma Neumanna za rok 1587<sup>274</sup>. Pozostałe dwie księgi za lata 1586/1587 i 1587/1588, zaginęły poprzez wieki. Owe rejestry należą do grupy akt gromadzonych poza właściwą kancelarią.

### 3. Sposób prowadzenia rejestrów kancelaryjnych

#### a) brudnopisy i indukty

Wszystkie przedstawione wyżej rejestry kancelarii kromerowskiej są czystopisami. Nie odnaleziono protokołów kancelaryjnych pochodzących z czasów rządów Marcina Kromera. Nie twierdzi się jednak, że takowe nie były prowadzone w kancelarii w brudnopisie, z którego dopiero indukowano akta do czystopisów. Brudnopisy nigdy nie noszą nazwy „acta”, tytuły ich brzmią: *Protocollon, actionum...*, *Protocollon causarum...*, *Protocollum actorum Curiae...*, *Terminarium Actorum Curialium...*<sup>275</sup>. Rejestry czynności kromerowskich, w żadnym przypadku nie posiadają wyżej podanych tytułów, a to świadczy, że ma się do czynienia z czystopisem<sup>276</sup>.

Istnieją jeszcze inne cechy charakterystyczne, które wskazują na to, że rejestry kancelarii Kromera są induktami, a nie brudnopisami. Nie ma w omawianych rejestrach skreśleń, które stanowiłyby dowód na to, że protokół poprawiano wielokrotnie. W czystopisach właśnie brak jest ciągłych uwag marginalnych, poprawek tekstowych, co chyba byłoby niemożliwe do uniknięcia w prowadzonym z dnia na dzień brudnopisie<sup>277</sup>. W zachowanych brudnopisach są zawsze oryginalne podpisy osób sporządzających je. Czystopisy natomiast są zawsze nie podpisane. Rejestry czynności biskupich Mar-

<sup>273</sup> ADWO, AB, C 68, C 70; por. Z. Marchwiński: Rozliczenie ekonoma Neumana z lanowego i akcyzy Warmii Biskupiej (1581—1587), *Rocznik Olsztyński* (1968), t. VIII, s. 187—198.

<sup>274</sup> Zachowana księga jest przechowywana w ADWO w dziale: Świecki zarząd biskupstwa, sygnatura C 68.

<sup>275</sup> Por. rozdz. II, cz. II, pkt 2 — przegląd rejestrów kancelaryjnych; Dla diecezji wrocławskiej por. A. Tomczak, dz. cyt., s. 175.

<sup>276</sup> Na przykład: ADWO, AB, A 3, k. 209—226.

<sup>277</sup> ADWO, AB, A 2, k. 222—224.

cina Kromera zawierają między innymi wpis zatytułowany *Processus ad Universos Varmiensis Dioecesis clericos destinatus*. Poniżej umieszczono list do wszystkich archiprezbiteratów, który nie zawierał ani podpisu potwierdzającego odbiór danego pisma, ani noty kancelaryjnej o jego ekspedycji<sup>278</sup>.

Najistotniejsze jednak w powyższej sprawie było zdanie pisarza kancelaryjnego, rozpoczynające rejestry czynności Marcina Kromera. W notatce informacyjnej o fakcie mianowania Kromera administratorem diecezji warmińskiej, dodał on: „Quocirca omnia acta, quae vicariatus et administrationis tempore, praedicti Reverendi atque eximii viri Domini Martini Cromeri intercesserunt in hunc Codicem, uti sequitur, sunt relatu atque ordine suo descripta”<sup>279</sup>. Powyższe zdanie wskazuje, że na życzenie Marcina Kromera uporządkowano i wpisano akta do księgi rejestrów. Rodzi się zatem pytanie, kiedy tego dokonano? W rejestrach nie wspomina się zupełnie, na podstawie czego dokonywano indukowania poszczególnych zapisków.

Interesujący jest również problem rytmu pracy nad redagowaniem indukty. Na podstawie wnikliwego przeglądu rejestrów Kromera można twierdzić, że były one sporządzane większymi częściami, ale nie według jakiejś określonej reguły, zawierającej przykładowo jeden rok działalności<sup>280</sup>. Tę drugą część powyższego zdania należy odnieść do początkowej fazy sporządzania indukty rejestrów kancelaryjnych, gdyż w następnych latach wyraźniej dostrzega się, że czystopis sporządzano po roku działalności<sup>281</sup>. Godne uwagi jest jeszcze jedno spostrzeżenie. Otóż w całej księdze rejestrów widoczne są w różnych miejscach zmiany charakteru pisma<sup>282</sup>. Dlatego można sądzić, że czystopis rejestrów kromerowskich powstawał jednocześnie z brudnopisem<sup>283</sup>.

#### b) redaktor i pisarze

Redaktorem rejestrów, tzw. ogólnych (*acta actorum*) był przeważnie kierownik kancelarii biskupiej Marcina Kromera. Natomiast wykonawcami, czyli pisarzami, mógł być niższy personel kancelarii: pisarze-praktykanci, a w niektórych przypadkach notariusze publiczni, a nawet kierownik kancelarii. Selekcji materiału wchodzącego do księgi *Acta actorum* dokonywano według norm ustalonych przez kierownika kancelarii, albo notariuszy publicznych.

Nieco inaczej rzecz przedstawiała się w rejestrach tzw. specjalnych, jak na przykład w księdze spraw duszpasterskich. Ta księga była prowadzona zasadniczo przez jednego pracownika kancelarii — w tym przypadku Jana

<sup>278</sup> Tamże, k. 209b.

<sup>279</sup> Tamże, k. 209.

<sup>280</sup> ADWO, AB, A 2, k. 209—254; ADWO, AB, A 3, k. 3—15.

<sup>281</sup> ADWO, AB, A 3, k. 1—15; oraz k. 16 i nn. Dostrzega się tu wyraźnie zmianę charakteru pisma, a przecież k. 15 notuje czynność z 27.09.1572 r., a k. 16 z 14.02.1573 r., zaś k. 66 posiada wpis wykonany inną ręką.

<sup>282</sup> Na przykład — pismo II występuje w ADWO, AB, A 2, k. 209v, 214v, 222, 227, 229, natomiast pismo V — na k. 218v i 238v.

<sup>283</sup> Tamże, k. 80—81v. Inną ręką napisano: „Ecclesia in Barteltowo nondum consecrata” (z 18 lutego 1574), a druga: „De salario Vicarii Scheburgensis” (z 16 lutego 1574), a jeszcze inną „Decem Marcarum census in bonis Lemitten quae Pakusch nunc tenet constitutus et Vicariae Wormditensis donatus” itd.

Kreczmera, którego pismo udało się zidentyfikować<sup>284</sup>. Natomiast pisarze kancelarii wspomagali Kreczmera w rejestrowaniu niektórych komunikatów do duchowieństwa<sup>285</sup>. Po prostu kierownik kancelarii zlecał niższemu personelowi, konkretnemu pisarzowi-praktykantowi przepisanie pewnej partii brudnopisu do indukty. Czuwał jednakże nad wykonaniem zleconego zadania. W niektórych partiach rejestrów redaktor był również tym, który sam wносił wpisy do księgi, pozostałą część wpisów dokonywano według jego uwag.

### c) język

W rejestrach kromerowskich występowały zapisy po łacinie i po niemiecku. W języku łacińskim sporządzano pisma do duchowieństwa oraz ekskomuniki<sup>286</sup>, w języku niemieckim wydawano tylko wilkierze<sup>287</sup>. Natomiast wyroki sądowe, dekrety, transakcje, edykty, mandaty, przywileje i inne dokumenty sporządzano zarówno w języku łacińskim jak też niemieckim<sup>288</sup>. Do rzadkości należało posługiwanie się językiem polskim w sporządzaniu rejestrów kancelaryjnych<sup>289</sup>.

### d) budowa wewnętrzna

Część rejestrów kromerowskich została oprawiona razem z *acta actorum curiae episcopalis Varmiensis* biskupa Dantyszka, Giesego oraz kardynała Hozjusza. Rejestry Kromera, o czym wspomniano wyżej, rozpoczął wpis umieszczony pod datą 18 sierpnia 1569 roku, informujący o tym, iż Marcin Kromer został mianowany administratorem diecezji warmińskiej na czas nieobecności kardynała Stanisława Hozjusza<sup>290</sup>. Po tym dość lakonicznym wprowadzeniu do księgi wpisów, pracownicy kancelarii odnotowują kolejne czynności zdziałane przez kancelarię lub osoby trzecie.

Można powiedzieć, że wpis z 18 sierpnia 1569 roku jest specjalnym nagłówkiem dla całości rejestrów, która z kolei została podzielona na mniejsze części poprzez nagłówki rozpoczynające wpisy w poszczególnych latach. Wreszcie trzeci niejako rodzaj nagłówków to ten, który oddziela od siebie pojedyncze wpisy księgi.

Z łatwością daje się zauważyć, że nie było specjalnego nagłówka rozdziałającego rocznik wpisów 1569 i 1570<sup>291</sup>, 1570 i 1571<sup>292</sup>, 1571 i 1572<sup>293</sup>.

<sup>284</sup> BJ, Nr 60/3, k. 1105 i 1105v — wpis Jana Kreczmera, a u boku wyrysowany przez niego jego własny znak notarialny — „kotwica”. Por. ADWO, AB, A 88, k. 19.

<sup>285</sup> ADWO, AB, A 88, k. 14—19.

<sup>286</sup> Tamże, całość; ADWO, AB, A 3, k. 489; ADWO, AB, A 4, k. 373; ADWO, AB, A 5, k. 9.

<sup>287</sup> ADWO, AB, A 3, k. 360, 439 oraz k. 266v, 286, 410; ADWO, AB, A 4, k. 16—23, 65—69.

<sup>288</sup> ADWO, AB, A 3, k. 256, 286, 351, 390, 264, 281 (sentencja); ADWO, AB, A 4, k. 96, 165, 203 (absolucja); Tamże, k. 32, 356, 357, 442 (dekrety); Tamże, k. 27, 60, 42, 73, 56, 138, 141 (transakcje).

<sup>289</sup> Na przykład: ADWO, AB, A 2, k. 276—277.

<sup>290</sup> Tamże, k. 209b.

<sup>291</sup> Tamże, k. 214—215, 216v—217.

<sup>292</sup> Tamże, k. 254—254v.

<sup>293</sup> Tamże, k. 287.



Pierwszy nagłówek, który rozpoczynał wpisy nowego roku pojawił się w 1574 o następującym brzmieniu: „acta anno domini M.D. LXIII”<sup>294</sup>. W następnym roku wystąpiła skrócona forma tego rodzaju nagłówka: „Acta Anni 1575”<sup>295</sup>. Natomiast rejestry roku 1576 wpisywano pod marginalną uwagą „1576”<sup>296</sup>. Tak samo uczyniono odnośnie do roku 1578 i 1581. Nagłówek rozwinięty posiadał rocznik 1579, 1580 i 1587<sup>297</sup>. Pozostałe roczniki wpisów pozostawiono bez nagłówków.

Poszczególne wpisy do księgi rejestrów posiadały również własne nagłówki. Jedne z nich były bardzo zwięzłe, nie wnikały w treść aktu i ograniczały się tylko do zatytułowania go: „sentez”, „memoria”, „consensus”, „iuramentum”, „privilegium”<sup>298</sup>. Ten rodzaj nagłówków, w kancelarii kromerowskiej należał jednak raczej do rzadkości. Prawie wszystkie akta posiadały tytuły wskazujące jednocześnie na rodzaj sprawy, np. „Sententia inter Parochum in Plausen et Scultetum in Lingelacken de decimis a taberna ibidem solvendis”<sup>299</sup>. Stosowano również nagłówki, w których wskazywano dokładną datę zapisu, np.: „Abscheidt des heilsbergischen Landtages so anno 81 den 23 tag Maii gehalten”<sup>300</sup>. W wielu przypadkach istniały obok nagłówka, prawie na marginesie, określenia aktu od strony formalnej, np.: „Margaretha Georgii Lotke filia a sponsalibus Jacobi Schwarcz absoluta”, z notatką obok „absolutio”<sup>301</sup>. Bardzo często taka notatka bywała po prostu maksymalnym streszczeniem sprawy bez wymieniania osób, — „divortium” zostało umieszczone obok następującego nagłówka: „De Vita Schlebba Berlingensis recopulando cum sponsa sua”<sup>302</sup>. Owe dodatki do nagłówków są pochodzenia późniejszego. Wpisywano je inną ręką.

Jeżeli chodzi o układ poszczególnych spraw, w ramach jednego roku, to pozostawał on zasadniczo chronologiczny. Można jednakże napotkać przedstawienie kolejności spraw<sup>303</sup>. Zdarzało się personelowi kancelarii, że akta datowane wcześniej wpisywano pod dokumentem czy sprawą później załatwianą, czy też dokument wystawiony w późniejszym miesiącu umieszczano pomiędzy aktami wystawionymi przez kancelarię miesiąc wcześniej. Zapewne wynikało to z faktu, że kilku notariuszy prowadziło oddzielne bruliony, które w różnym czasie przepisywano do księgi rejestrów, a zatem musiało nastąpić zaburzenie chronologii w *acta actorum*<sup>304</sup>.

<sup>294</sup> ADWO, AB, A 3, k. 66.

<sup>295</sup> Tamże, k. 151v.

<sup>296</sup> Tamże, k. 244.

<sup>297</sup> Tamże, k. 382v — rok 1579: „Acta de Anno Domini 1579”; oraz k. 470v — rok 1580: „Acta de anno 1580” oraz ADWO, A 4, k. 451 — za rok 1587: „Acta anni 1587”.

<sup>298</sup> ADWO, AB, A 4, k. 280, 239v, 208v, 191v, 147v.

<sup>299</sup> ADWO, AB, A 4, k. 25.

<sup>300</sup> Tamże, k. 70.

<sup>301</sup> Tamże, k. 165.

<sup>302</sup> Tamże, k. 191.

<sup>303</sup> Tamże, k. 9v — 15. Tu zapisano poszczególne wpisy pomijając chronologię dzienną — najpierw umieszczono akt z 17 lipca 1580 roku, a potem z 15, 14, 17, 19, 15, 19, 20 lipca tegoż roku. Natomiast k. 23 i 24 wykazują, że najpierw umieszczono dokument z października, a następnie z września 1580 roku.

<sup>304</sup> Por. rozdz. I, cz. I — personel kancelarii kromerowskiej.

## e) ilość wpisów

Różnorodność i liczba wpisów w rejestrach zależała od samej działalności biskupa i kancelarii, a także od zakresu spraw załatwianych przez tychże. Wydaje się, że Marcin Kromer, sądząc tylko po wpisach, należał do tych biskupów, którzy w swojej działalności wykazywali wiele energii i inicjatywy. Przeciętna bowiem ilość wpisów w ciągu jednego roku wynosiła około 60. Celem pewnego porównania należy dodać, że biskup wrocławski Stanisław Karnkowski (1567 — 1581), rówieśnik Kromera, pozostawił w swoich rejestrach, w ostatnich dwóch latach rządów diecezją od 5 - 8 wpisów<sup>305</sup>. Kromer pozostawił najmniejszą liczbę wpisów za rok 1569 (objął rządy w sierpniu), gdyż zaledwie 10, a największą ilość za 1579 rok — 122. Zapewne ta duża ilość zapisek została spowodowana faktem, iż od 5 sierpnia 1579 roku (śmierć kardynała Stanisława Hozjusza) Kromer przejął ster rządów diecezji jako książę-biskup Warmii. A oto szczegółowy wykaz ilości wpisów, jakie pozostały w rejestrach z czasów działalności Kromera jako administratora, koadiutora i biskupa warmińskiego: w roku 1569 — 10 wpisów; 1570 — 42, 1571 — 54, 1572 — 36, 1573 — 65, 1574 — 104, 1575 — 105, 1576 — 71, 1577 — 30, 1578 — 65, 1579 — 122, 1580 — 109, 1581 — 74, 1582 — 75, 1584 — 71, 1585 — 83, 1586 — 53, 1587 — 53, 1588 — 73, 1589 — 17<sup>306</sup>. Trzeba też dodać, że ilość wpisów nie zawsze oznacza ilość załatwianych spraw, bo nie zawsze wystawiony dokument był wpisany do księgi rejestrów. Sprawa proporcji między liczbą wpisów a poszczególnymi funkcjami zostanie omówiona w następnym punkcie rozdziału.

#### 4. Treść rejestrów kancelaryjnych

##### a) rejestracja czynności pontyfikalnych i obecności biskupa w różnych miejscach diecezji

W *acta actorum* czynności te notowano sporadycznie. Jednakże w każdym przypadku opatrywano je datą. Tak samo zostały skąpe zapisy o czynnościach Marcina Kromera wynikających z posiadania święceń biskupich.

Korzystając tylko z kromerowskich rejestrów kancelaryjnych trudno jest ustalić jego podróże po diecezji czy też poza nią. Rejestry Kromera prawie zupełnie nie zawierały tego typu adnotacji<sup>307</sup>. Na takiej bazie nie można absolutnie odtworzyć podróży biskupich po diecezji. Owszem istnieją pewne pośrednie przesłanki, które informowały o miejscu pobytu Marcina Kromera. Na przykład — notatka o poświęceniu cmentarza orneckiego przez biskupa warmińskiego Kromera pośrednio informowała, iż biskup przebywał w Orniecie w święto Bożego Ciała 1580 roku<sup>308</sup>. Można przypuszczać, że

<sup>305</sup> A. Tomczak, dz. cyt., s. 209.

<sup>306</sup> ADWO, AB, A 2 — A 5.

<sup>307</sup> ADWO, AB, A 3, k. 470v — do 1579 roku Kromer nie miał sakry biskupiej.

<sup>308</sup> Tamże, k. 505v: Anno 1580 ipso die Sacratissimi Corporis Christi per Reverendissimum in Christo patrem et Dominum Dominum Martinum Cromerum Dei Gratia Episcopum Varmiensem solenniter benedictum est cimiterium Vormittae extra Moenia ad viam Brunsbergensem situm, ad honorem Dei et ob memoriam Sancti Joannis Baptistae”.

Kromer przewodniczył wówczas uroczystościom. Bezpośrednią informacją o podróżach Kromera po diecezji, celem odebrania homagium od poszczególnych stanów diecezji, był wpis w księdze rejestrów czynności o ustanowieniu Marcina Kromera koadiutorem warmińskim<sup>309</sup>. Innym źródłem informacji o wyjazdach biskupa Marcina Kromera były także dokumenty przez niego wystawione<sup>310</sup>. Prawie każdy dokument urzędowy wychodzący z kancelarii biskupiej posiadał datę jego wystawienia, a poprzedzała ją notatka informująca o miejscu dokonania tej czynności. Zatem bardzo często miejsce pobytu biskupa było miejscem wystawienia pisma biskupiego. Jako typowy przykład można podać następujący dokument: „Sententia inter Agnete et Georgium Pientacum ex Roglacken de stuori poena”<sup>311</sup>. Istotne było to, że wyrok został opatrzony datą „actum Bischburgi 27 julii 1579”. Nieco wyżej, dokument w swej treści informował o spotkaniu Kromera z Agnieszką Pientak: „coram Reverendissimo comparavit Agnete”. Przede wszystkim słowo „coram” podkreślało fakt obecności Kromera w Biskupcu. W kilka dni później, bo 3 sierpnia, Marcin Kromer rozstrzygał sprawę sporną w Jezioranach i tam wydał wyrok<sup>312</sup>. Można zatem twierdzić, że na przelomie lipca i sierpnia 1579 roku Kromer przebywał w różnych miejscowościach, gdzie załatwiał sprawy swoich poddanych<sup>313</sup>.

Bardzo interesującą rzeczą jest fakt, że również 6 grudnia 1579 roku (po konsekracji Kromera na biskupa) nie spotkano zapisów jego czynności wynikających z sakry. Chodziłoby o udzielanie takich sakramentów, jak: bierzmowanie, a przede wszystkim święcenia kapłańskie. Wiadomą jest rzeczą, że sobór trydencki nakazał prowadzenie ksiąg metrykalnych<sup>314</sup>. Wydaje się nieprawdopodobne, aby na Warmii należącej do tych diecezji w Europie, które pierwsze realizowały uchwały Trydentu, pominięto tego rodzaju postanowienia soborowe. *Acta curiae episcopalis*, ani rejestry spraw duszpasterskich, nie pozostawiły pełnej (z wyjątkiem konsekracji kościołów i kaplic) działalności sakramentalnej biskupa Marcina Kromera. Nie ulega żadnej wątpliwości, że Kromer po otrzymaniu sakry biskupiej korzystał z uprawnień wynikających ze święceń biskupich. Na przykład, biskup Kromer wykonsekrował kaplicę Ducha Świętego niedaleko Dobrego Miasta 3 lipca 1580 roku. Pełny zestaw kościołów konsekrowanych przez biskupa warmińskiego Marcina Kromera wpisano do rejestrów spraw duszpasterskich<sup>315</sup>.

<sup>309</sup> ADWO, AB, A 2, k. 273—273v.

<sup>310</sup> Por. aneks I — Itinerarium biskupa M. Kromera po diecezji.

<sup>311</sup> ADWO, AB, A 3, k. 433—433v.

<sup>312</sup> Tamże, k. 437—437v: „Sententia inter Vitricos Ecclesiae Bischburgensis et Parochum ibidem de oblationibus ipso die Patrocinii in Ecclesia factis — Actum Scheburgii 3 Augusti Anno 1579”.

<sup>313</sup> Tamże, k. 356—356v — Barczewo dnia 25 czerwca 1578 roku.

<sup>314</sup> J. Kurpas: Początki ksiąg metrykalnych, *ABMK*, nr 2, z. 1—2, Lublin 1961, s. 24 i nn.; J. O b l a k: Wprowadzenie uchwał Soboru Trydenckiego na Warmii. Obowiązek prowadzenia ksiąg metrykalnych. [w:] Księga pamiątkowa jubileuszu Seminarium Duchownego w Tarnowie, Tarnów 1972, s. 239 i nn.

<sup>315</sup> J. O b l a k: Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii, *Studia Warmińskie II* (1965), s. 19 i 28; ADWO, AB, A 88, k. 137v i nn.: „Ecclesiae a Reverendissimo in Christo patre ac D.D. Martino Cromero Episcopo Varmiensi consecratae sunt quae sequuntur”, a także ADWO, AB, H 120, k. 88, (jest to kopia księgi *Liber processuum* za lata 1569—1578).

## b) rejestracja przewodów sądowych

*Acta actorum* były zasadniczo miejscem wpisywania czynności sądowych biskupa czy też wyznaczonego przez niego trybunału sądowego. Akta przewodu sądowego rejestrowano w różnej formie i od niej właśnie zależała kompletność informacji o przebiegu procesu sądowego. W rejestrach czynności sądowych Marcina Kromera można wyróżnić trzy formy zapisu procesu sądowego.

Pierwsza z nich, to zapiska w postaci relacji o dokonanej czynności prawnej, drugą formę stanowiła „sententia” zredagowana w postaci dokumentu sensu stricto oraz trzecią najbardziej rozwiniętą formę, stanowił pełen opis czynności sądowych poprzedzających wydanie wyroku.

Zwięzła relacja pracownika kancelarii zawierała datę, streszczenie sprawy, prezentację stron — powoda i pozwanego oraz rozstrzygnięcie sądu biskupiego<sup>316</sup>. trzeba jednak z naciskiem podkreślić, że tego rodzaju relacji jest niezmiernie mało.

Drugim rodzajem rejestrowania czynności sądowych biskupa były wpisy wyroków sądowych w postaci właściwej dla samoistnych dokumentów. Na pierwszym miejscu umieszczano wystawcę wraz z tytułaturą. Dalej występowała skrócona formuła: „notum facimus”, po której wymieniano strony sprawy spornej, poczynając od słów: „quod cum...”<sup>317</sup>. Po krótkiej relacji dotyczącej meritum sprawy protokołowano tekst wyroku. Rozstrzygnięcie sprawy poprzedzano zazwyczaj słowami wprowadzającymi: „Nos igitur auditis utriusque partis propositionibus et responsis...”<sup>318</sup>. Po czym wpisywano formułę świadków, których nie wyszczególniano z imienia. Dokument kończyła datacja.

Istniały wyroki biskupie zawierające klauzulę, w której wystawca informował: czy wyrok był ostateczny czy też przysługiwała możliwość apelacji od tego wyroku do wyższej instancji. Przykładem może być wyrok wydany przez Marcina Kromera w sprawie małżeństwa Jana Schlunga i Anny Boxin. W sentencji zaznaczono: „Ab hoc autem decreto memoratus reus ad Reverendissimum Nuncium Apostolicum in regnum Poloniae appellavit”. Z kolei

<sup>316</sup> ADWO, AB, A 3, k. 6: „Quod iuditor Bischburgensis teneatur Parocho suo decimas pendere.

In rei memoriam. Quod Anno domini 1572, die 7 Martii, Reverendissimus Dominus Martinus Cromerus Coadiutor Episcopatus Varmiensis: inter Honorabilem Simonem Petitionum Parochum in Bischpurg actorem ex una, et Consules Bischpurgense: reos conventos ex altera partibus occasione decimarum quas praedictus Parochus sibi ex Molendino ibidem in Bischpurg quotannis deberi asserebat, cognita exacte causa sententiam tulit. Molitorem in Bischpurg ad annum solutionem Decimarum ex communi more et consuetudine huius terrae suo Parocho ibidem obligari, atque anni huius proxime praeteriti decimas ad festum proxime futurum Paschae iure ab eo dependi debere. Actum in Castro Heilsperg 7 die Mensis Martii. Anno 1572”; ADWO, AB, A 2, k. 244 — z 4 kwietnia 1570 r.; k. 259 — z 21 czerwca 1571; ADWO, AB, A 3, k. 37—37v: „Causa matrimonialis inter Matthaicum Pelez et Gertrudem Nicolai Scholez filiam” — z 21 lipca 1573 r.; k. 433—433v: „Sententia inter Agnetem, et Georgium Pientacum ex Roglacken de stupri poena” — w Biskupcu 27 lipca 1579 r.; ADWO, AB, A 4, k. 206v — „Processus contra Dominum Georgium Anebat, natione Livone Parochum Langwaldensis institutus ab una vita scandalosa”.

<sup>317</sup> ADWO, AB, A 3, k. 151v (przykładowo).

<sup>318</sup> Tamże, k. 151v i 163v — „Nos igitur visis totius et auditis” oraz k. 73 — „Nos auditis partium propositionibus et responsis, decernendum duximus...”.

inne rozstrzygnięcia spraw posiadały następującą klauzulę: „Executionem autem huius decreti nostri advocato nostro quando hisce requisitus fuerit, iniungimus, hac mediante definitiva sententia nostra...”<sup>319</sup> Ten typ relacji z procesów sądowych występował w około 90% wszystkich wyroków. Właściwie trzeba tu mówić o podwójnym charakterze tego rodzaju zapisów czynności prawnych. Wydaje się, że był to nie tylko protokół czynności prawnej sądu biskupiego, ale jednocześnie wpis aktu opuszczającego kancelarię biskupią. Tak sporządzony zapis stawał się bowiem podstawą do wydania dokumentu zawierającego wyrok sądowy. Oczywiście, że w takim dokumencie umieszczano jedynie samą sentencję, z pominięciem wszelkich danych co do okoliczności jego wydania<sup>320</sup>.

Trzecim sposobem rejestrowania przewodu sądowego był zapis rozbudowanego wyroku, zawierający szczegółowy opis czynności sądowych poprzedzających jego wydanie. Typowym przykładem tego rodzaju wpisu przewodu sądowego jest wyrok przeciwko księdzu Wawrzyńcowi Kenchelowi, proboszczowi z Lubomina, który wydano w Lidzbarku 26 września 1578 roku<sup>321</sup>. Pracownik kancelarii biskupiej relacjonował we wstępie, że dnia 22 września 1578 roku koadiutor wysłuchał zdania Tomasza Bucholtza w sprawie proboszcza z Lubomina. Po jego przesłuchaniu, koadiutor wysłał delegata w osobie Alberta Hedemana do Ornety, który na miejscu zbadawszy sprawę przedstawił ją Kromerowi. Ów wpis zawierał cały tekst relacji Alberta Hedemana sporządzony w języku niemieckim. Po czym, w cztery dni od zawiązania sprawy, wydano wyrok sądowy<sup>322</sup>. Trzeba dodać, że ta forma rejestrowania przewodów sądowych bywała bardzo rzadko stosowana w kancelarii biskupiej Marcina Kromera. Stosowano ją jeszcze rzadziej niż formę relacji notariusza. W tej trzeciej formie zapisu można właściwie mówić o zlepku poprzednich dwóch form rejestrowania spraw spornych w kancelarii biskupiej Kromera. Zawierała ona bowiem relację notariusza, jak również elementy charakterystyczne dla dokumentu samoistnego.

A zatem drugą formę stosowano najczęściej. Była ona najwygodniejsza, ponieważ w każdym przypadku trzeba było sporządzić dokument, który wręczano stronom; wtedy łatwo było zlecić pisarzowi kancelarii uprzednie wpisanie go do rejestrów.

W sprawach spornych dotyczących granic, obok właściwego pisma biskupiego, u jego dołu sporządzano prowizoryczny plan sytuacyjny, w którym zaznaczano posiadłość wraz z nakreśleniem zabudowań oraz dróg<sup>323</sup>. Nie stanowił on czegoś samoistnego, ale ściśle należał do danego dokumentu biskupiego, bez którego byłby niezrozumiały<sup>324</sup>.

<sup>319</sup> Tamże, k. 162v—163v — Lidzbark, 8.03.1575 r. oraz ADWO, AB, A 4, k. 25 — „Haec mediante definitiva sententia nostra” — Lidzbark 28 września 1580 roku.

<sup>320</sup> Podobnie w kancelarii biskupów włocławskich, por. A. T o m c z a k, dz. cyt., s. 194.

<sup>321</sup> ADWO, AB, A 3, k. 368v—371v.

<sup>322</sup> Tamże, k. 368v i nn.

<sup>323</sup> R. M a r c h w i ń s k i: Plany i mapy majątkowe Warmii z lat 1580—1600 w ADWO, *KMW* (1982) nr 3, s. 176.

<sup>324</sup> ADWO, AB, A 5, k. 7v i 9; ADWO, AB, A 4, k. 41v — dokument z 17 września 1580 r. oraz k. 370v—372v: „Limites circa Cathorinen et Nassau” z 3 października 1585 roku oraz k. 372—373v: „Limites circa maiorem et minorem Bessau pagos Venerabilis Capituli Gutstatensis” z 19 września 1585 roku, a także k. 380v — dokument z 5 września 1585 roku.

## c) rejestracja dokumentów i pism urzędowych

W aktach biskupich rejestrowano dokumenty i pisma urzędowe wystawiane przez kancelarię kromerowską. Sprawy duszpasterskie rejestrowano w specjalnej księdze noszącej tytuł *Liber processuum*. Rejestrowane w niej sprawy zasadniczo dotyczyły kwestii ogólnokościelnych i ogólnodiecezjalnych. Dlatego też ten specjalny rejestr rozpoczął wpis edyktu Kromera zapowiadający kontynuowanie wizytacji diecezji rozpoczętej przez kardynała Hozjusza<sup>325</sup>. Również tutaj umieszczano dokumenty kierowane do duchowieństwa warmińskiego, a dotyczące rezerwacji papieskich i biskupich<sup>326</sup>. Bardzo często spotyka się w tej księdze promulgacje dokumentów papieskich obowiązujących także w Kościele warmińskim<sup>327</sup>. Wreszcie rejestrowano tu dokumenty informujące o wydarzeniach na dworze królewskim. Na przykład — Marcin Kromer zarządził w diecezji modlitwy w związku ze śmiercią królowej Katarzyny i króla Zygmunta Augusta<sup>328</sup>. Wśród wpisów w rejestrach umieszczono także protokół powizytacyjny, dotyczący sposobu usunięcia nadużyć w życiu religijno-moralnym, ujawnionych w czasie wizytacji 1565 — 1572: „Post visitationem anno proximo peractam de tollendis quibusdam defectibus et abusibus”<sup>329</sup>. Typowym przykładem kwestii duszpasterskiej, odnotowanej w *Liber processuum*, był edykt Kromera z 12 lutego 1575 roku: „admonitiones ad pie vivendum” poprzedzający synod w Lidzbarku. To pismo kromerowskie zapowiada notatka informacyjna, że w 1575 roku odbył się synod lidzbarski, z którego pochodzą akta i statuty znajdujące się w księdze dekretów na karcie 199 i następnych<sup>330</sup>. O charakterze ściśle duszpasterskim był również wpis nakazujący „ut populus peccata sua in Quadragesima sacerdotibus confiteatur” z 15 marca 1576 roku<sup>331</sup>. Do spraw duszpasterskich zaliczano również kwestię uposażenia nauczycieli, stąd Kromer powołując się na statuty synodalne wystawił pismo w tej sprawie: „Ut ludi magistri salarium augeantur”<sup>332</sup>. Duszpasterstwo mogło być właściwie prowadzone wtedy, gdy księża posiadali odpowiednie księgi liturgiczne i katechetyczne. Dlatego też Koadiutor Warmiński m.in. polecił stosować przez siebie opracowane *Agenda Liturgiczne*<sup>333</sup>. Pisma kromerowskie dotyczyły także zmian w kapitule war-

<sup>325</sup> ADWO, AB, A 88, k. 11—12v — Lidzbark, z 13 lutego 1570 r.

<sup>326</sup> Tamże, k. 19—21: Processus in quo casus reservati enumerantur — z 11 kwietnia 1571 roku.

<sup>327</sup> Tamże, k. 25—29: Mandatum ad Archipresbyteros de publicando infrascripto Jubileo (formularz pisma), a poniżej: „S.D.N.D Papae V Jubilaem Universale pro agendis Deo gratis implorandoque eius auxilio pro victoria contra Turcas”. — z 29 maja 1571 r. oraz k. 29v—32, 82—83 — z 21 lutego 1579 r.

<sup>328</sup> Tamże, k. 33v: Processus de morte Catharinae Reginae Poloniae — z 14 kwietnia 1572 r. oraz k. 34 — Processus de obitu regis Sigismundi Augusti Knischini defuncti die 7 Julii eiusdem anni”, a także k. 43—45 znajdują się modlitwy o wybór króla i modły dziękczynne za elekcję króla Henryka.

<sup>329</sup> Tamże, k. 34v—37 oraz k. 81v: „Edictum de reformatione quorundam defectuum” z 31 stycznia 1577 roku.

<sup>330</sup> Tamże, k. 55: „Hoc anno celebrata est synodus Heilsbergensis, de cuius actis et statutis, vide in libro decretorum fol. 199 et sequentibus”, a po niej zamieszczono „admonitiones ad pie vivendum”.

<sup>331</sup> Tamże, k. 62.

<sup>332</sup> Tamże, k. 70v—71.

<sup>333</sup> Tamże, k. 78v i 89v: „Adhortatio ad faciendum officium”.

mińskiej<sup>334</sup>. Tam też wpisywano dokumenty poprzedzające wizytację diecezji<sup>335</sup> oraz obchodzenie świąt nowo ustanowionych<sup>336</sup>.

Prawie każda wyżej przedstawiona kwestia w jakiś sposób wiązała się z kultem Bożym, czy też życiem religijno-moralnym. Tego typu wpisy pomiano w *acta curiae episcopalis*, chociaż w pierwszym i drugim roku administratury Kromera zauważono, iż nie były one obce rejestrom kancelaryjnym<sup>337</sup>.

Kancelaria kromerowska wydawała również pisma urzędowe zupełnie nie związane z kultem, które rejestrowano w *acta actorum*. Przykładem niech będzie *Promulgatio accisae* Marcina Kromera z 30 marca 1586 roku<sup>338</sup>. Innym przykładem może być dokument „Ressel führer verboten” z 20 września 1582 roku<sup>339</sup>. Do tej grupy należały także przywileje, mandaty, dekry ekskomunikacyjne<sup>340</sup> oraz wilkierze<sup>341</sup>. W zachowanym materiale mało jest informacji na ten temat, a nie odnaleziono żadnych poprawek tekstowych, które wskazywałyby na to, że owe pisma były rejestrowane na podstawie konceptu czy minuty. Dokumenty wystawiane przez kancelarię nie były, przy ich zapisie do rejestrów, poprzedzane jakąkolwiek informacją, która wskazywałaby na motyw skłaniający wystawcę do wydania takiego pisma. Tekst wystawionego dokumentu wciągano do rejestrów w postaci czystej. Był to jedyny sposób rejestrowania dokumentów wychodzących z kancelarii kromerowskiej. A zatem pod odpowiednim nagłówkiem wpisywano właściwy tekst dokumentu.

Była też i taka forma wpisu do księgi rejestrów polegająca na tym, że odnotowywano jedynie fakt wystawienia danego dokumentu, nie zwracając uwagi na jego treść. Taka metoda wciągania dokumentów do księgi wpisów w kancelarii Kromera należała do rzadkości.

Ten sposób rejestrowania stosowano również przy stwierdzaniu złożenia wyznania wiary i posłuszeństwa ordynariuszowi. Nie zawsze wiązało się to z obejmowaniem nowego stanowiska<sup>342</sup>.

Istniał jeszcze trzeci sposób dokonywania wpisów dokumentów, jaki stosowano w kancelarii Kromera. Chodzi tu o wysyłanie identycznych pism do różnych adresatów, np. archidziebiterów. Wówczas postępowanie pracow-

<sup>334</sup> Tamże, k. 87—89.

<sup>335</sup> Tamże, k. 92v, 101—105v.

<sup>336</sup> Tamże, k. 132v np.: „Promulgatio edicti de celebrando festo S. Annae matris Deiparae Virginis” — z 24 listopada 1584 r.

<sup>337</sup> ADWO, AB, A 2, k. 218, 219, 228.

<sup>338</sup> ADWO, AB, A 4, k. 423 — język niemiecki.

<sup>339</sup> Tamże, k. 162 — język niemiecki.

<sup>340</sup> Tamże, k. 9: „Joannes Fleischer Baisensis agricola et Walpurgis uxor illius absolvuntur ab excommunicatione” — z 15 lipca 1580 r., a także „Privilegia” z 18 maja 1582 r. znajdujące się na k. 122v oraz k. 382v—384: „Bestallung Nickell Schultzens Landmesers” z 21 października 1585 r. (język niemiecki), czy wreszcie k. 381v—382: „Limites circa villam Ridbach” — z 20 października 1585 r.

<sup>341</sup> ADWO, AB, A 3, k. 360—364, 439—444v, 444v i nn., k. 360—364; k. 360—364: „Wilkure der Kurschner zu Wartenburgk” z 12 lipca 1577 r.; k. 339v—444v: „Wilkure des Resselischen töpper wercks” z 31 sierpnia 1579 r.; k. 444v i nn.: „Der Rade und Schirmmacher zu Ressel wilkure”.

<sup>342</sup> ADWO, AB, A 4, k. 118: „Joannes Zawaczky iura: Anno Domini 1582, die 21 Maii, nobilis Joannes Sawaczky tanquam emptor et novus possessor bonorum Krausen Cameratus Seheburgensis, suo et fratris sui Reverendi Domini Bartholomei Sawaczky, Canonici Cracoviensis nominibus iuramentum fidelitatis, Reverendissimo in Christo patri ac Domino Domino Mar-

ników kancelarii było następujące: wpisywali oni do księgi wpisów tekst owego dokumentu opuszczając konkretnego adresata. W to miejsce wstawiano literkę „N”. Przykładem niech będzie „processus ad parochos de poenitentia agenda et vitanda communione haereticorum etc.” z 14 stycznia 1576 roku. Dokument rozpoczynał adres wystawcy: „Martinus Cromerus, Venerabili = N — Archipresbytero et Parocho civitatis nostrae N”<sup>343</sup>.

*Acta actorum* lub *Liber processuum* zawierały pisma biskupie zarządzające różne modlitwy w diecezji, np.: o dobry wybór króla, czy z racji śmierci króla lub kardynała Hozjusza. Kancelaria biskupia w „post scriptum” umieszczała wezwania modlitewne podając także nuty. Ten nieliczny rodzaj pism kromerowskich nie należał do samoistnych; stanowił jedynie uzupełnienia publikowanego listu ogólnego, czy też jakiegoś pisma urzędowego. Marcin Kromer, zarządzając publiczne modlitwy, dodawał do okólnika gotowy tekst modlitw mszalnych wraz z innymi dodatkowymi oracjami poprzedzonymi antyfonami, do których dodawano nuty. Tak samo Kromer uczynił po ucieczce króla Henryka de Valois z Polski, gdzie do nakazu modlitw błagalnych została dołączona specjalna antyfona „Pro Rege et pastore” wraz z nutami melodii, według której miała być wykonywana owa wstępna modlitwa błagalna w czasie nabożeństwa<sup>344</sup>.

#### d) rejestrowanie dokumentów wchodzących do kancelarii

W księgach wpisów czynności biskupich — *acta actorum* — rejestrowano różnorakie pisma, których odbiorcą był biskup. Część z nich, przede wszystkim dokumenty papieskie, bywała zazwyczaj publikowana w diecezji i przy okazji wpisywano je do rejestrów, stwierdzając fakt publikacji<sup>345</sup>. Jednakże w większości tego rodzaju dokumenty wpływające do kancelarii rejestrowano w księdze wpisów bez żadnej informacji wyjaśniającej. Tak właśnie uczyniono w kancelarii kromerowskiej z „Litterae Regiae, nomine exactionis” Zygmunta Augusta z 15 stycznia 1570 roku<sup>346</sup>. Identycznie postąpiono z „Regiae Maiestatis literae per Nobiles Sebastianum Kobrzeum et Melchiorem Lesgewang Reverendissimo Domino Martino Cromero Coadiutori Varmiensi: 26

tino Cromero, Dei gratia Episcopo Varmiensi iuxta formulam praescriptam et consuetam praestitit. Quod quidem iuramentum ego Joannes Crezmerus, Cancellarius, e commissione eiusdem Reverendissimi ab eo recepi. Actum in Castro Heilspurgensi in praesentia nobilium Alberti a Schedlin, et Sigismundi Gemelsky aulici Reverendissimi”; ADWO, AB, A 3, k. 506—506v: „Joannes Henig ex Burgersdorff absolutus a Sponsalibus cum Euphaemia Kikitensis contractis” — z 27 maja 1580 r.; por. tamże, k. 511.

<sup>343</sup> ADWO, AB, A 2, k. 273A—274; por. „Iuramentum Nobilium”; ADWO, AB, A 3, k. 244—245 oraz ADWO, AB, A 88, k. 25: „Mandatum ad Archipresbyteros de publicando infrascripto Jubileo”, formularz bez daty wystawienia; k. 142v—143 z 14 lipca 1586 r.

<sup>344</sup> ADWO, AB, A 88, k. 57—58v: „Ut hoc tam tristi reipublicae statu publicae supplicationes fiant” z 25 czerwca 1575 r.

<sup>345</sup> Tamże, k. 29v — „Edictum ad Parochos de promulgando Jubilaeo Universali” oraz k. 39v—42 — dokument papieski z września 1572 r. ogłoszony przez Marcina Kromera 9 stycznia 1573 roku; Tamże, k. 132—133 — pismo z maja 1584 roku zamieszczone w dokumencie Kromera z 24 listopada 1584 roku; ADWO, AB, A 3, k. 146 — „Litterae confirmatoriae et erectionis Vicariae S. Trinitatis in Parochiali Allensteinensis” z grudnia 1574 r.

<sup>346</sup> ADWO, AB, A 2, k. 225 — król naznacza Andrzeja, sędziego malborskiego na poborcę podatkowego w biskupstwie warmińskim. List adresowany do Marcina Kromera — „Venerabili Martino Cromero Administratori Episcopatus Varmiensis devote nobis dilecto”. Por. także, k. 227 — list króla z 10 marca 1570 r.



die Mensis Maii, Anno etc., 71 exhibitae"<sup>347</sup>. Do wyjątku jednak należało publikowanie samodzielnego tekstu dokumentów papieskich. Zazwyczaj inserowano je wewnątrz pisma biskupiego<sup>348</sup>. Najczęściej biskup wydawał osobno, własne pismo urzędowe, w którym nakazywał publikację listu czy dekretu papieskiego. Po wpisaniu zarządzenia, pracownik kancelarii rejestrował dekret papieski, który prawdopodobnie wraz z pismem biskupim, jako załącznik, wysyłano do poszczególnych archidiecezji<sup>349</sup>.

W kancelarii Marcina Kromera wpisywano do rejestrów materiały, które nie miały wpływu na dalszy tok pracy kancelarii. Do tej grupy należały pisma różnego rodzaju rozsyłane biskupom w postaci kopii *pro informatione*<sup>350</sup>.

Krótko mówiąc, pisma wpływające do kancelarii były dokumentami od papieża, króla albo kopiami różnych pism przekazywanymi kancelarii do wiadomości biskupa. Znaczna ich większość występowała jako pisma oblatowane w związku z ich publikacją lub jako załącznik do pisma biskupa promulgującego akta zwierzchnika. Zatem trzeba dodać, że trudno mówić tu o *acta actorum* jako o rejestrze pism przychodzących do kancelarii. Raczej trzeba te wpisy traktować jako inserty, a nie jako rejestry. W taki sposób nigdy nie wpisywano do księgi rejestrów korespondencji, a jedynie niektóre pisma i dokumenty wpływające.

#### e) rejestracja zeznań w sprawach niespornych

Część rejestrów kancelaryjnych w *acta actorum* zajmowały zeznania w sprawach niespornych. Stanowiły one niewielki procent. Można tu rozróżnić dwie formy wpisywania tych zeznań. Jedne z nich wciągano do księgi wpisów w postaci relacji notariusza, który stwierdzał, w jakiej sprawie złożono zeznanie, kto je składał, kiedy i wobec kogo<sup>351</sup>, zazwyczaj jednak przy składaniu przysięgi na wierność (*iuramentum fidelitatis*). W tych też przypadkach wymagano osobistego złożenia podpisu w aktach. Na to wskazywała następująca formuła: „... et manu propria subscripsi”<sup>352</sup>.

Stosowano także inną formę rejestrowania zeznań w sprawach niespornych. Była nią postać właściwa dla dokumentu. Używano ją do zarejestrowania wszelkiego rodzaju innych spraw niespornych, jak: rezygnacje, darowizny czy transakcje. Choć w sprawach wyżej wymienionych stosowano

<sup>347</sup> Tamże, k. 261; ADWO, AB, A 3, k. 424—425: „Literae Stephani Regis, quibus perspicuum est, Dominos Consiliarios Prussiae, non posse quicquam in hunc Episcopatum statuere, Reverendissimo Domino Coadiutore inscio et invito” — Wilno, 27 marca 1579 roku.

<sup>348</sup> ADWO, AB, A 88, k. 41.

<sup>349</sup> Tamże, k. 25 — „Mandatum ad Archipresbyteros de publicando infrascripto Jubilaeo”, a niżej umieszczono: „S.D.N. D. Papae V Jubilaeum Universale...” z 29 maja 1571 roku, a także k. 29v—32, 37v—39.

<sup>350</sup> ADWO, AB, A 3, k. 374 — „Declaratio Regia ad Illustrissimum D. Georgium Fridericum Marchionem Brandenburgensis missa, quod Reverendissimus possit et debeat libere exercere iurisdictionem suam in subditos suos domicilium in Ducatu habentes” — Kraków z 18 października 1578 r. oraz k. 326 — „Varmiensis Ecclesia a provincia Gnesnensis exempta” — dekret Mikołaja Dzierzgowskiego wydany w Piotrkowie 8 listopada 1554 roku.

<sup>351</sup> Tamże, k. 379—379v: „Iuramentum Domini Laurentii Keuchel quod in dioecesim haereticam migraturus non est” z 14 grudnia 1578 roku.

<sup>352</sup> Tamże, k. 380: „In quorum omnium fidem sigillum meum hisce impressi et manu propria subscripsi...”.

także wpisy w postaci relacji notariusza<sup>353</sup>. Typowym przykładem tego rodzaju wpisu kancelaryjnego może być „Resignatio Ecclesiae in Sonnenthalde a Domino Laurentio Parocho in Laissen coram Domino Officiali facta” z 27 listopada 1574 roku<sup>354</sup>. Tu też wyraźnie zaznaczono, że „... parochus in Laissen sponte, libere et ex certa scientia renunciavit commendae suae...”, a to swoje oświadczenie potwierdził podpisem „manu propria”. Nie zawsze jednak w tego rodzaju zeznaniach wymagano podpisów czy podpisu w aktach<sup>355</sup>.

Zeznawano również w sprawach pożyczek, przekazów, czyli darowizn. Rejestrowanie tego typu spraw potwierdza następujący dokument: „Agenti Reverendissimi ex sorore nepti septuaginta talari mutuati” z 2 stycznia 1584 roku<sup>356</sup>. Również „Jacobi Molneri singrapha super 400 marcarum a Reverendissimo mutuatis” z 25 czerwca 1584 roku<sup>357</sup>.

#### f) oblatowanie dokumentów w rejestrach na życzenie osób trzecich

Oblatowanie, to wniesienie dokumentu do księgi wpisów („acta actorum”) celem zabezpieczenia czynności prawnej w nim utrwalonej.

Dokumenty oblatowano z inicjatywy samego biskupa lub personelu kancelarii. Oblatowano również dokumenty na życzenie osób trzecich: duchownych i poddanych w dobrach biskupich. Za przykład niech posłuży „Responsum hoc Principi Illustrissimo Domino Cardinali, cum esset Wartemburgi, in perfectione versus a Reverendo domino Joanne Leomanno, 21 augusti, in scriptionibus est oblatum”, a poniżej w księdze rejestrów wpisano list datowany w Lidzbarku 11 października 1569 roku<sup>358</sup>.

Do oblatowania przedstawiano testamenty osób duchownych i świeckich. One to w *acta curiae* Kromera zajmują dość znaczne miejsce. Wpisywano je także w dwojaki sposób: jako gotowy dokument lub w formie relacji notariusza<sup>359</sup>.

#### g) rejestracja wydarzeń

Tego rodzaju wpisy były rzadkością w rejestrach Marcina Kromera. Chodzi tu o te wydarzenia, które notariusz uznał za bardzo ważne. Wśród tych

<sup>353</sup> Tamże, k. 92v: „Confirmatio testamenti Stanislai Drogusch Stabularii quondam Heilspergensis”, a k. 70—70v podaje „Confirmatio testamenti honorabilis Calixti Sculteti parochi Wormditensis”, w formie dokumentu kancelaryjnego.

<sup>354</sup> Tamże, k. 150—150v.

<sup>355</sup> Tamże, k. 93—93v z 26 kwietnia 1574 r.

<sup>356</sup> ADWO, AB, A 4, k. 238 i nn. oraz k. 262—262v: „Cautio et hypotheca sub qua V. Collegio Societatis Jesu Brunsbergensi mutuatae sunt a Reverendissimo 1000 marcae pro emptione praedi Sandekaw” — z 15 IV 1584 r.

<sup>357</sup> Tamże, k. 272—272v i 308: „Adami Brodlicz syngrapha super prusicis 200 marcis a Reverendissimo mutuatis” — Lidzbark, 1 grudnia 1574 r., a na marginesie notatka inną ręką „redditum”.

<sup>358</sup> ADWO, AB, A 2, k. 210.

<sup>359</sup> ADWO, AB, A 3, k. 70: „Confirmatio testamenti honorabilis Calixti Sculteti Parochi Wormditensis” oraz k. 92v — „Confirmatio testamenti Stanislai Drogusch Stabularii quondam Heilspergensis”, a następnie zanotowano: „Stanislai Stabularii testamentum 2 die mensis Aprilis anno 1574, Reverendissimo Domino Coadiutori oblatum est: qui attente, quod testator per multos annos in hoc castro fideliter inservivit, illud confirmavit, quatenus a nemine legitime impugnabitur. Ea tamen adiecta conditione id ratum habuit, ut quae testator expresse non legavit, cum voluntate et scitu Reverendissimi expendantur. Actum Heilspergae die et anno quibus supra”.

zarejestrowanych w *acta curiae* kancelarii biskupiej Kromera należy wydzielić zdarzenia dotyczące życia lub śmierci biskupa, zmian na tronie księstwa-biskupstwa warmińskiego, a także czynności pontyfikalnych biskupa, o których była już mowa<sup>360</sup>.

Zapiski tego rodzaju były bardzo podobne do wpisów o podróżach biskupich, czy też zeznań w sprawach niespornych. Ponieważ tego rodzaju relacje notarialne utrwalające wydarzenia spotykano rzadko, dlatego wypada je zaprezentować. Jedną z relacji informowała o objęciu funkcji administratora biskupstwa warmińskiego<sup>361</sup>, kolejna dotyczyła jego nominacji na koadiutora<sup>362</sup>. Dnia 6 grudnia 1570 roku Kromer przyjął sakrę biskupią w Warszawie, o czym informowała kolejna notatka notariusza w *acta curiae*<sup>363</sup>. Konsekracja Kromera nastąpiła dopiero po śmierci kardynała, o czym donosił wpis w *Liber processuum*, gdzie także zamieszczono „Vita eiusdem D. Cardinalis etc”<sup>364</sup>. *Acta curiae* zamykała relacja o śmierci Kromera w dniu 23 marca 1589 roku<sup>365</sup>.

Notariusz kancelarii kromerowskiej uznał za słuszne wpisać pod nagłówkiem „Processus de anno 1575” notę dotyczącą synodu diecezjalnego: „W tym roku odbył się synod lidzbarski, którego akta i statuty znajdują się w księdze dekretów — folium 199 i następne”<sup>366</sup>. Podobną treść miała relacja informująca o odbytych synodzie na Warmii w 1577 roku<sup>367</sup>.

#### AKTA WIZYTACJI MARCINA KROMERA

### I. Wizytacje kanoniczne parafii w diecezjach

#### a) ogólne wiadomości o wizytacjach

Urząd biskupi nakładał na każdego ordynariusza diecezji obowiązek wizytowania podległego jego władzy terenu kościelno-administracyjnego<sup>368</sup>. O realizacji tego nakazu często zapomniano aż do połowy XVI wieku. Dopiero sobór trydencki (1545 — 1563) dokonał reformy wizytacji<sup>369</sup>. Nakazał biskupom rezydencjalnym jak i administratorom prawnie ustanowionym, wizytować podległy sobie teren osobiście, a w razie niedyspozycji, przynajmniej katedrę i parafie kolegiackie, istniejące na terenie podlegającym jego jurysdykcji. Pozostałe parafie, na specjalne polecenie biskupa, winni wizyto-

<sup>360</sup> Tamże, k. 106v — przedstawia poświęcenie cmentarza w Orneccie oraz katalog kościołów wykonsekrowanych przez Marcina Kromera. Por. ADWO, AB, A 88, k. 137—139.

<sup>361</sup> ADWO, AB, A 2, k. 206.

<sup>362</sup> Tamże, k. 273—274.

<sup>363</sup> ADWO, AB, A 3, k. 470.

<sup>364</sup> ADWO, AB, A 88, k.k. 85—85v — chodzi tu o kardynała Stanisława Hozjusza.

<sup>365</sup> ADWO, AB, A 5, k. 64v.

<sup>366</sup> ADWO, AB, A 88, k. 55 oraz przypis 330.

<sup>367</sup> Tamże, k. 73v.

<sup>368</sup> P. Melchers: *De canonica dioecesis visitatione*, Coloniae 1893; por. S. Librowski: *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, Lublin 1964, *ABMK*, t. VIII, s. 13; A. Tomczak, dz. cyt., s. 45.

<sup>369</sup> A. Tomczak, dz. cyt., s. 45. Tą sprawą zajął się sobór na XXIV sesji i przypomniał o obowiązku wizytacji w kanonie 2—3.

wać archidiakoni, jako osoby delegowane przez rządzącego diecezji. W każdym przypadku biskupi odpowiadali za przeprowadzenie wizytacji w swojej diecezji<sup>370</sup>. Najogólniej mówiąc, wizytacji kanonicznej biskupa diecezjalnego (osobiście czy przez wizytatora delegowanego) podlegały osoby, instytucje i rzeczy znajdujące się na terenie diecezji<sup>371</sup>. Powszechne prawo kościelne przewidywało i rozróżniało dwojakiego rodzaju wizytatorów: zwyczajnych i nadzwyczajnych. Do zwyczajnych zaliczano biskupów na terenie ich własnej diecezji, archidiakonów w ich archidiakonatach oraz dziekanów w ich dekanatach. Natomiast do grupy wizytatorów nadzwyczajnych, czyli delegowanych specjalnym aktem do wykonania wizytacji danego okręgu czy też całej diecezji, zaliczano każdego godnego tej funkcji duchownego, nie pomijając archidiakonów i dziekanów<sup>372</sup>.

Można wyróżnić kilka rodzajów wizytacji diecezji. Istniały wizytacje zewnętrzne, którym podlegały kościoły, instytucje, dochody, parafianie i całe duszpasterstwo oraz wewnętrzne, w czasie których kontrolowano życie moralne duchowieństwa i wiernych. Zwykle te dwa rodzaje wizytacji dokonywano jednocześnie. Biorąc pod uwagę zakres i charakter wizytacji można wyróżnić wizytacje generalne i zwykłe. Zazwyczaj z wizytacją generalną łączono wizytowanie terenu całej diecezji, ale to jeszcze nie stanowiło o charakterze generalnym wizytacji. Przede wszystkim cel, jaki miała osiągnąć wizytacja, powaga, częstotliwość i kompleksowość decydowała o generalnym charakterze wizyty. Wizytacjami zwykłymi nazywano te, które przeprowadzano najpierw każdego roku, a w późniejszym czasie co trzy lata<sup>373</sup>.

Wynikiem przeprowadzonej wizytacji bywały pisemne protokoły sporządzone przez notariusza publicznego, którego dobierali sobie wizytatorzy. Sporządzone akta wizytacyjne przekazywano do kancelarii biskupiej, gdzie dość często przepisywano je na czysto. Poprzez to nadawano im właściwy wygląd zewnętrzny, a następnie oprawiano je w księgę<sup>374</sup>.

#### b) przedkromerowskie wizytacje warmińskie

Sobór trydencki przyniósł ogromne ożywienie życia religijnego w Kościele, a także wzmożenie działalności administracyjno-dyscyplinarnej. Trydent stał się stymulatorem rozkwitu akcji wizytacyjnych w poszczególnych diecezjach Europy, a także w Polsce. Diecezja warmińska może poszczycić się faktem, że jako jedna z pierwszych (równocześnie z diecezją krakowską) rozpoczęła realizowanie uchwał soboru trydenckiego, dotyczących wizytowania parafii w diecezji<sup>375</sup>. Kardynał Stanisław Hozjusz, legat soboru tryden-

<sup>370</sup> Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum, Tomus sextus Actorum pars tertia, Vol. I, Friburgi 1950, s. 182—185 (sesja XXIV, kan. 2—3); por. S. Librowski, dz. cyt., s. 105, przyp. 764; A. Tomczak, dz. cyt., s. 47.

<sup>371</sup> H. E. Wyczański, dz. cyt., s. 79—83, 144—148.

<sup>372</sup> S. Librowski, dz. cyt., s. 110—126 — nie omawia się tutaj szczegółowo tego zagadnienia, gdyż byłoby to powtórzeniem pracy S. Librowskiego.

<sup>373</sup> Tamże, s. 116—122.

<sup>374</sup> Tamże, s. 130—132; A. Tomczak, dz. cyt., s. 59—60.

<sup>375</sup> T. Głeńma: Wizytacje diecezji krakowskiej z lat 1510—1570, *Nasza Przeszłość* (1946), s. 43—96; S. Librowski, dz. cyt., s. 108—109. Można nawet twierdzić, że diecezja warmińska i krakowska rozpoczęły i zapoczątkowały jako pierwsze w Europie ożywiony ruch wizytacyjny po Soborze Trydenckim (trzeba tu jeszcze wspomnieć diecezję bergamską — wizy-

kiego, ogłosił wizytację diecezji warmińskiej na 1565 rok. Wizytacja ta, z przerwami spowodowanymi zmianą rządcy diecezji, trwała do 1572 roku. Wizytację rozpoczętą przez Hozjusza, dokończył jego następca, koadiutor Marcin Kromer<sup>376</sup>. Ten drugi przeprowadził za swoich rządów jeszcze jedną wizytację w diecezji, która przypadła na lata 1581 — 1582<sup>377</sup>.

W Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie przechowywane są protokoły wizytacyjne pochodzące z okresu potrydenckiego. Nie odnaleziono innych, przedtrydenckich protokołów wizytacyjnych diecezji warmińskiej. Zapewne odbywały się wizytacje w okresie przedtrydenckim, o czym dobitnie świadczy instytucja sądów synodalnych, znana w biskupstwach pruskich oraz tzw. ordynacja zamku lidzbarskiego z połowy XV wieku, która informuje o sposobie przeprowadzania wizytacji<sup>378</sup>. Pierwsza zachowana księga protokołów wizytacyjnych, o sygnaturze B 3, zawiera akta wizytacyjne z lat 1565 — 1572. Właśnie tę część protokołów wizytacyjnych, (za okres 1565 — 1572), które powstały za rządów Stanisława Hozjusza przed jego odejściem do Rzymu, można by nazwać przedkromerowskimi protokołami wizytacyjnymi diecezji warmińskiej. Druga część akt wizytacyjnych jest tworem administracji Marcina Kromera jako koadiutora warmińskiego<sup>379</sup>.

Udział Marcina Kromera był widoczny w realizowaniu uchwał soborowych nie tylko przez kontynuowanie wizytacji zorganizowanej przez Hozjusza, ale również w przeprowadzeniu samodzielnej wizytacji zapowiedzianej na połowę 1581 roku. Na pewno była ona lepiej przygotowana niż pierwsza potrydencka wizytacja warmińska, którą przeprowadził do końca według wskazań Kardynała<sup>380</sup>. Za taką tezę przemawia fakt, że Marcin Kromer miał w tym względzie wielkie doświadczenie. Przed przybyciem na Warmię był aktywnym dostojnikiem Kościoła krakowskiego, biorąc udział w ważniejszych akcjach, przeprowadzonych na terenie tej diecezji, na przykład w roku 1550 został wraz z kanclerzem Przeclawskim mianowany wizytatorem kościoła i klasztoru w Pińczowie. Wprawdzie do tej wizytacji nie doszło, ale mimo to sami wizytatorzy musieli poczynić pewne przygotowania w tym kierunku. Nie obeszło się bez dokładnego przestudiowania *Formy wizytacji* z 1546 roku, a także przeglądu protokołów wcześniejszych wizytacji krakowskich. Poza tym będąc w Krakowie do 1569 roku zapewne żywo interesował się Kromer wizytacjami, przeprowadzanymi za biskupa Filipa Padniewskiego. Zostawszy w 1569 roku koadiutorem warmińskim przystąpił do zakończenia wizytacji, rozpoczętej przez kardynała Stanisława Hozjusza<sup>381</sup>. Tak więc Kromer jako koadiutor, organizując wizytację generalną (1581 — 1582) w diecezji warmińskiej, mógł wzorować się na wcześniejszych wizytacjach przeprowadzonych w diecezji krakowskiej i warmińskiej.

tacje z 1565 roku). Do takiego wniosku skłania fakt, idąc za S. Librowskim, że w Mediolanie rozpoczęto akcję wizytacyjną w 1566 roku, a w Kolonii w 1569 roku. Zatem biskupi polscy byli prekursorami w tej dziedzinie.

<sup>376</sup> ADWO, AB, A 88, k. 11.

<sup>377</sup> ADWO, AB, A 88, k. 105.

<sup>378</sup> J. Wiśniewski: Warmińskie wizytacje kromerowskie, *ABMK*, t. 43 (1981), s. 183.

<sup>379</sup> ADWO, AB, B 3, k. 221—259.

<sup>380</sup> ADWO, AB, A 88, k. 11; por. J. Kalinowska, J. Wiśniewski: Najstarszy warmiński formularz wizytacyjny z czasów biskupa Marcina Kromera (1581), *KMW*, nr 2 (1979), s. 142—143.

<sup>381</sup> ADWO, AB, B 3, k. 11.

## c) podstawowe wiadomości o wizytacjach biskupa Marcina Kromera

Marcin Kromer, zapowiadając kontynuowanie wizytacji rozpoczętej przez kardynała Hozjusza, wyraźnie powoływał się na postanowienia i statuty synodalne. W liście do duchowieństwa diecezji warmińskiej z 13 lutego 1570 roku tak pisał: „Cum primum per anni tempus, et alias occupationes meas licuerit, visitationemque a quibusdam praelatis, iussu eiusdem Reverendissimi et Illustrissimi Domini prius institutam, debitae executioni secundum Canones SS. Conciliorum et Statuta Synodalia, mandarae in animo habeo”<sup>382</sup>. Niewątpliwie chodziło tu o postanowienia soboru trydenckiego, a także statuty synodu diecezjalnego, odbytego za czasów kardynała Stanisława Hozjusza, w roku 1565, „którego celem było wprowadzenie w życie uchwał soboru trydenckiego”<sup>383</sup>.

Druga generalna wizytacja diecezji warmińskiej, przypadająca na drugą połowę 1581 roku i pierwszą część roku 1582, została zorganizowana przez biskupa Marcina Kromera. Celem właściwego przygotowania tej wizytacji, Marcin Kromer wydał odpowiednie dokumenty do duchowieństwa diecezjalnego: edykt zapowiadający wizytację i promulgujący ją. W edyktie do duchowieństwa warmińskiego z 15 listopada 1580 roku tak pisał: „Pastoralis officii nostri non memores optamus nos, quidem pro virili nostro Domino adiuvante perastare cum alia officia nostra tum ea, quae Deus ipse per Ezechielem prophetam, in pastoribus requirit. Quae sane frequenti visitatione Ecclesiarum, et Synodorum institutione potissimum peraguntur: Verum in utraque hoc certis nec inconvenientibus causis hactenus per aliquot annos impediti sumus. Ne modo quidem partim eadem, partim aliae impedimenta desunt. Qualia sunt, tempus anni, morbi populares, et pestis per nonnulla episcopatus nostri loca serpens aliis etiam imminens”<sup>384</sup>. W *Promulgatio visitationis* z 20 kwietnia 1581 roku Marcin Kromer powołuje się jednocześnie na źródło i prawo przeprowadzania wizytacji w diecezji: „saepe nobis, hisce annis in animo fuit, ut pro officio nostro, rursus rebus et sacris canonibus ita postulandibus, generalem visitationem per hanc dioecesim nostram institueremus”<sup>385</sup>.

Można zatem twierdzić, że Marcin Kromer zapowiadając kontynuowanie, czy też organizując wizytację w diecezji warmińskiej, zawsze powoływał się na powszechne prawo kościelne oraz na prawo partykularne (statuty synodów warmińskich).

## d) formularz wizytacyjny i treść wizytacji

Kromer przystępując do kontynuowania wizytacji diecezji, w liście pasterskim z 14 lutego 1570 roku, zapowiedział, że będzie ją dokonywał „... debitae executioni secundum Canones SS. Conciliorum et Statuta Synoda-

<sup>382</sup> ADWO, AB, A 88, k. 11 — ponieważ wspomniane statuty powstały za rządów kardynała Hozjusza nie omawia się ich bliżej na tym miejscu. Nie odnaleziono zarządzenia kardynała o wizytacji, ani też formularza wizytacyjnego z 1565 roku, co wcale nie oznacza, że takowe nie istniały.

<sup>383</sup> J. S o j k a, dz. cyt., s. 342.

<sup>384</sup> ADWO, AB, A 88, k. 92v—94v — list Marcina Kromera do duchowieństwa z 15 listopada 1580 roku.

<sup>385</sup> Tamże, k. 105.

lia...<sup>386</sup> Ostatni synod warmiński Hozjusza, po którym następowała wizytacja, czy raczej zakończenie wizytacji przeprowadzonej przez Kromera, miał miejsce w Lidzbarku w 1565 roku<sup>387</sup>. Należy zatem przypuszczać, że kardynał Stanisław Hozjusz zarządzając wizytację być może nie wydawał, ani też nie nakazał opracować specjalnego formularza wizytacyjnego. Mógł bowiem kierować się wyłącznie tym, co zostało postanowione na wyżej wspomnianym synodzie diecezjalnym. Tak samo zapewne postąpił jego następca, wtedy jeszcze koadiutor, Marcin Kromer. Kromer mógł w swym liście pasterskim, powiadamiającym o wizytacji, wskazać na prawo powszechne i partykularne, co wcale nie oznaczało, że delegaci kromerowscy nie otrzymali lub nie opracowali, pod kierunkiem koadiutora szczegółowego formularza wizytacyjnego. Za powyższym może przemawiać to, że hożańska „część” wizytacji (1565 — 1572) wypada niekorzystnie na tle „części” kromerowskiej.

Inaczej rzecz przedstawiała się w przypadku ogłoszenia wizytacji generalnej na przełomie 1581 — 1582. W rejestrze kancelaryjnym zatytułowanym *Liber processuum ad parochos dioecesis Varmiensis* znajduje się formularz przysłej, mającej się odbyć wizytacji<sup>388</sup>. Te artykuły wizytacyjne wpisano pod następującym tytułem: *Ratio visitandi ecclesias dioecesis Varmiensis*.

Jaką zatem treść i rodzaj informacji kryje kromerowski formularz wizytacyjny z 1581 roku? Całość spraw podlegającą badaniom wizytatorów można zgrupować w dziesięciu głównych punktach: 1. Beneficja, 2. Bractwa, 3. Sprawy gospodarcze, 4. Liturgia-kult, 5. Klasztory, 6. Kонтрреформacja, 7. Personalia, 8. Stypendia lipskie, 9. Szkoły, 10. Szpitale<sup>389</sup>.

Każdy protokół wizytacyjny konkretnej parafii rozpoczynał się wstępem, określającym jej przynależność administracyjną. Kromerowski formularz wizytacyjny nie zawiera wstępu. Jednak w protokołach stanowił on podstawowy element, którego nie sposób było pominąć i przejść do dalszych zagadnień. Był więc czymś tak oczywistym, że uznano za rzecz zbędną umieszczenie go w kwestionariuszu. Zatem akta wizytacyjne stają się doskonałym źródłem do opracowania sieci parafialnej i przynależności do archidiecezji warmińskiej<sup>390</sup>. Dalej akta wymieniają poszczególne wsie w ramach parafii, co stwarza możliwość badań nad osadnictwem warmińskim II połowy XVI wieku.

Następne zagadnienia to beneficja i sprawy gospodarcze, które można nazwać ogólnie uposażeniem. Odróżnia się tu uposażenie proboszcza i kościoła parafialnego od innych instytucji kościelnych. Protokoły wizytacyjne nie ograniczają się tylko, w myśl zaleceń formularza wizytacyjnego, do opisu aktualnego stanu posiadania danego beneficjum, ale wskazują źródła, z których powstało uposażenie. Omawiają one także kwestię prawnego korzystania z uposażenia, łączenia beneficjów oraz spełniania woli fundatorów. Dalej, zajmują się stanem zachowania budynków sakralnych, mieszkalnych

<sup>386</sup> Tamże, k. 11.

<sup>387</sup> *Constitutiones synodales dioecesis Varmiensis, Braunsberg 1612*, a także wydanie krytyczne — F. H i p l e r: *Constitutiones synodales Varmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmensis, necnon provinciales Rigenses, Braunsberg 1899*.

<sup>388</sup> ADWO, AB, A 88, k. 94v—104; por. J. Kalinowska, J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 144-145, 156-165.

<sup>389</sup> J. Kalinowska, J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 156—163: tłum. formularza „Sposób wizytowania kościołów diecezji warmińskiej”.

<sup>390</sup> Wykorzystała to źródło A. O l e z y k: *Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525*, Lublin 1961.

i gospodarczych oraz tym, w jakiej formie te dochody napływają do korzystającego z uposażenia. Bardzo ważne dla historyków sztuki są uwagi wizytatorów o wyposażeniu kościoła.

Osobne zagadnienie stanowią bractwa: historia ich powstania oraz kwestia zachowania pewnych zwyczajów i obrzędów, obowiązujących członków danego bractwa. Kwestionariusz porusza również sprawę dochodów bractw i opisuje ich aktualny stan posiadania.

Bodajże najobszerniej kromerowski formularz wizytacyjny traktuje sprawę liturgii i kultu Bożego. Według kwestionariusza wizytatorzy powinni głównie sprawdzać zachowywanie odpowiednich przepisów w czasie sprawowania poszczególnych sakramentów i odprawiania nabożeństw, a także poszczególnych paramentów kościelnych. Jest to zagadnienie ważne nie tylko dla historyka liturgii, ale i historyka sztuki.

Szczególnie dokładnie kwestionariusz poleca zająć się duchowieństwem. Biskupa interesowało pochodzenie proboszcza i innych duchownych, a także inne dane personalne: wykształcenie, stan życia religijno-moralnego, posłuszeństwo wobec przełożonych (zwłaszcza biskupa) oraz jego najbliższe otoczenie i kontakty towarzyskie. Do grupy spraw personalnych należy wliczyć opinie o obyczajach, wierze i wynagrodzeniu służby kościelnej: ministrantów, kościelnych, zarządców dochodów parafialnych oraz innych pomocników przykościelnych. Parafianie byli badani pod względem uczestnictwa we Mszy św. i nabożeństwach. Wizytatorów interesowało też, czy na terenie parafii są heretycy, czy praktykuje się obrzędy zabobonne i jakie jest morale parafian.

Akcja kontrreformacyjna dotyczyła ścisłej kontroli bibliotek i książek nauczycieli oraz pieśni wykonywanych w czasie nabożeństw. O ile wizytatorzy natknęli się na książki lub pieśni zagrażające wierze, mieli obowiązek je usunąć. Ratowaniu Warmii przed zalewem innowierstwa służyć miały imienne spisy heretyków, aby później podjąć wobec nich odpowiednią akcję.

W czasie wizytacji klasztorów zwracano uwagę na ćwiczenia duchowne, warunki mieszkaniowe, liczbę członków.

Wizytacje szpitali obrazują stan ówczesnego lecznictwa, opieki nad chorymi i warunki przyjęcia do zakładu leczniczego. Protokoły wizytacyjne przedstawiają dość szczegółowo stan uposażenia szpitali.

Osobną kartę stanowi szkolnictwo: stypendia lipskie i szkoły parafialne. Formularz zalecał spisać wszystkich uczniów korzystających ze stypendium oraz wskazać jego fundatora. Historycy szkolnictwa parafialnego mogą sporo dowiedzieć się z protokołów wizytacyjnych o liczbie uczniów, sposobie nauczania i obyczajach nauczycieli.

Formularz wizytacyjny dla diecezji warmińskiej z 1581 roku wskazuje, że protokoły wizytacyjne 1581/1582 są wszechstronnym źródłem dla badań historycznych. Mogą posłużyć do szczegółowego przedstawienia wielu spraw Warmii II połowy XVI wieku, przede wszystkim zagadnień religijno-moralnych, ale nie tylko. Uwidacznia się tam przecież problematyka administracyjno-osadnicza, gospodarcza, bibliotekoznawcza, szkolna, dotycząca szpitalnictwa oraz budownictwa sakralnego i sztuki.

Kromerowski formularz wizytacyjny, tzw. wizytację zewnętrzną tytułuje: *De visitatione ecclesiarum parochialium* (Wizytacja kościołów parafialnych); wizytacja wewnętrzna nosi tytuł: *Visitatio domus parochialis, parochi et parochianorum* (Wizytacja domu parafialnego, proboszcza i parafian), zaś trzecią część wizytacji stanowiły te instytucje, które nie były ściśle związane z działal-



lnością Kościoła, mianowicie biblioteki, szkoły i szpitale. Można zatem powiedzieć, że schemat wizytacji kromerowskiej z przełomu 1581/1582 był taki sam jak w diecezji krakowskiej, którą to wizytację przeprowadzono za rządów biskupa Padniewskiego (1560 — 1578). Zresztą warmiński formularz wizytacyjny w zasadniczym zrebie nie odbiegał też od krakowskiej *Formuły wizytacji kościołów, kleru i świeckich, szpitali i klasztorów z r. 1546...* Kwestionariusze klasztorów stanowiły integralną część całej *Formuły wizytacji* z 1546 roku, ale praktycznie były trzecim etapem wizytacji parafialnej, poza częścią zewnętrzną i wewnętrzną<sup>391</sup>.

Omawiany formularz wizytacyjny stanowił swego rodzaju przewodnik i podręcznik dla delegowanych przez biskupa wizytatorów. Pouczał o sposobie przeprowadzenia wizytacji, a także o tym, jak należy sporządzać protokoły wizytacyjne poszczególnych parafii<sup>392</sup>. Celem wizytacji była przede wszystkim ochrona Kościoła przed rozprzestrzenianiem się protestantyzmu.

## 2. Opis akt wizytacyjnych i przebieg wizytacji

### a) akta wizytacyjne za lata 1565 — 1572

Opis akt. — Owe akta wizytacyjne przechowywane są w ADWO, w dziale: Archiwum Biskupie, pod sygnaturą B 3. Protokoły wizytacyjne zostały spisane w języku łacińskim, a także w bardzo nielicznych przypadkach w języku niemieckim (sprawy gospodarczo-ekonomiczne)<sup>393</sup>. Księga „in folio” o wymiarach 350 mm x 240 mm powstała w II połowie XVI wieku. Liczy 259 kart paginowanych oraz kilka początkowych kart nie numerowanych. Protokoły akt wizytacyjnych, wizytacji przeprowadzanej z polecenia Marcina Kromera jako koadiutora w 1571/1572, zostały spisane na kartach 221 — 259<sup>394</sup>. Protokoły wizytacyjne Hozjusza i Kromera zostały oprawione pod koniec XIX lub początkach XX wieku w okładki z tektury i papieru. Grzbiet księgi został zabezpieczony w biały półskórek. Księga jest zachowana w dobrym stanie.

Początkowo omawiany zbiór akt wizytacyjnych z lat 1565 — 1572 obejmował dwie księgi zatytułowane: *Liber visitationum de anno 1565*<sup>395</sup> i *Liber visitationis generalis anni 1572, visitatore Samsona a Woreine*<sup>396</sup>. Dopiero w połowie XIX wieku scalono je w jedną księgę opatrzoną przez Marcina Saagego tytułem: *Acta visitationum ecclesiarum episcopatus Varmiensis 1565 — 1572*<sup>397</sup>. Po następnej oprawie księgi [XIX/XX?] Eugeniusz Brachvogel

<sup>391</sup> J. Kalinowska, J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 141—142, 146—156.

<sup>392</sup> S. Librowski, dz. cyt., s. 125.

<sup>393</sup> Omawiając kwestię języka akt wizytacyjnych Marcina Kromera pominięto pierwszą część księgi protokołów wizytacyjnych B 3, w której zebrano akta parafii zwizytowanych za czasów Stanisława Hozjusza. Jego koadiutor zakończył wizytowanie diecezji w latach 1571—1572. Np.: księga B 3 — tu użyto języka niemieckiego na k. 379.

<sup>394</sup> ADWO, AB, B 3, k. 221—259.

<sup>395</sup> ADWO, AB, C 53, Clavis, k. 95.

<sup>396</sup> J.M. Saage: Katalog, s. VII.

<sup>397</sup> ADWO, AB, B 3, k. 1.

dopisał tytuł określający księgę akt wizytacyjnych 1565 — 1572: *Bischöfliche Archiv zu Frauenburg Ostpreussen, B no 3*<sup>398</sup>.

W związku z powyższym księgę akt wizytacyjnych — B 3 — trzeba podzielić na dwie zasadnicze części. Pierwszą część stanowią protokoły wizytacyjne powstałe w wyniku przeprowadzonych wizytacji z polecenia kardynała Stanisława Hozjusza<sup>399</sup>. Drugą część księgi tworzą protokoły wizytacyjne sporządzone przez Marcina Kromera<sup>400</sup>. W tej drugiej części należy wydzielić akta wizytacji kościołów archiprezbiteratu fromborskiego<sup>401</sup> i dobromiejskiego<sup>402</sup>. Protokoły dotyczące okręgu fromborskiego zostały tam przepisane przez kogoś z personelu *curiae episcopalis*. Należy również brać pod uwagę to, że notariusz towarzyszący delegatowi biskupiemu w czasie wizytacji mógł, po jej zakończeniu, przepisać na czysto protokoły wizytacyjne. Mamy tu więc do czynienia z indukta. Do takiego wniosku skłania podwójny nagłówek, który mogła sporządzić kancelaria po otrzymaniu gotowych protokołów wizytacyjnych<sup>403</sup>. Druga partia akt wizytacyjnych dotycząca archiprezbiteratu dobromiejskiego wydaje się być brudnopisem, pisanym na gorąco przez delegata biskupiego w Dobrym Mieście. Przekonywującym argumentem zdaje się być wielka ilość skreśleń i poprawek dokonanych w aktach wizytacyjnych. Innym argumentem może być chaotyczność. Przykładem tego może być opis rozmowy wizytatorów z dziekanem kapituły kolegiackiej zamieszczony na kartach 239 — 242, który został zakończony na 254 stronie tego protokołu. Również to samo odnosi się do *examen Domini Vincentii*, zawartego na kartach 245 — 248, a którego końcówkę podaje strona 251 pod znamienym tytułem *Continuatio examinis Domini Vincentii*<sup>404</sup>. To przekreśla jakiegokolwiek przypuszczenie o możliwości przemieszania kart przy oprawie.

Druga nie paginowana karta rękopisu zawiera alfabetyczny spis parafii, których protokoły wizytacyjne znajdują się w księdze. Ten spis został sporządzony najprawdopodobniej w XVII — XVIII wieku. Jego autor podał również numerację kart, na których można odszukać żądany protokół wizytacyjny odpowiedniej parafii<sup>405</sup>.

Należy zaznaczyć, że księga akt wizytacyjnych za lata 1565 — 1572 nie zawiera w sobie tzw. dekretów reformacyjnych. Nie znaczy to wcale, aby takowych nie wydano. Kromer jako koadiutor warmiński wydał jeden dekret reformacyjno-powizytacyjny do całego duchowieństwa diecezji<sup>406</sup>, który zatytułował: *Post visitationem anno proximo peracta de tollendis quisbusdam defectibus et abusibus*. Został on wydany w Lidzbarku 23 listopada 1573 roku<sup>407</sup>. Koadiutor w swoim dekreście zwracał szczególną uwagę na konieczność czytania statutów synodalnych i innych zarządzeń diecezjalnych oraz ogólnokościelnych. Podkreślił doniosłość troski o *inventaria ecclesiarum*. Następnie

<sup>398</sup> Tamże, k. 1-2.

<sup>399</sup> Akta wytworzone w tym okresie nie interesują autora, gdyż nie należą do zakresu czasowego określonego w temacie pracy.

<sup>400</sup> ADWO, AB, B 3, k. 221—259.

<sup>401</sup> Tamże, k. 221—238.

<sup>402</sup> Tamże, k. 238—259.

<sup>403</sup> Tamże, k. 221.

<sup>404</sup> Tamże, k. 239—242, 245—248, 251—254.

<sup>405</sup> Tamże, k. 3 dodatkowej paginacji.

<sup>406</sup> ADWO, AB, A 88, k. 34—37.

<sup>407</sup> Tamże, k. 36v.

omawiał m.in. kwestię chorych, katechezy, brewiarza, spowiedzi, zagadnienie konkubinatu, uczęszczania duchownych do karczmy oraz sprawowania kultu Bożego. Jako dodatek do dekretu reformacyjnego załączono wzór wpisu do księgi chrztów i małżeństw (chodzi o tzw. księgi metrykalne)<sup>408</sup>. Marcin Kromer uczynił, w tym samym piśmie, każdego z archiprezbiterów wykonawcą dekretów reformacyjnych: „Volumus autem ut hoc edictum Archipresbyter quilibet, cum executionis, nota, in calce harum manibus suis apposita, ad proximum parochum, et ille rursus ad alium de more transmittat, ultimus vero huc in Cancellariam nostram referat, at quilibet descriptum habeat, sub poena synodali”. Innymi słowy, dziekan (archiprezbiter) był odpowiedzialny za rozpowszechnienie tekstu tego dekretu w całym archiprezbiteracie i jego wykonanie.

### *Organizacja i przebieg wizytacji*

Marcin Kromer, po objęciu rządów w diecezji warmińskiej w 1569 roku, w specjalnym liście do księży, powiadamiającym o wyznaczeniu jego osoby na administratora biskupstwa, zapowiedział kontynuowanie wizytacji rozpoczętej za rządów jego poprzednika. Wizytatorem z ramienia Kromera został mianowany Walenty Sculteti, proboszcz i archiprezbiter dekanatu fromborskiego<sup>409</sup>. Informował o tym protokół wizytacyjny: „In nomine Domini. Amen. Visitatio ecclesiae parochialis in Oppido Tolkmith Archipresbyteratus Frauenburgensis de mandato Reverendissimi Domini Martini Cromeri Episcopatus Varmiensis Coadiutoris etc. per Dominum Valentinum Sculteti parochum Frauenburgensem et eiusdem dioecesis archipresbyterum”<sup>410</sup>. Kromer zatem ściśle przestrzegał uchwał i postanowień soboru trydenckiego, gdyż do wizytowania okręgu fromborskiego wyznaczył archiprezbitera tego rejonu<sup>411</sup>.

Niestety, ani list Marcina Kromera do duchowieństwa diecezji, ani protokoły wizytacyjne nie wspominały i wyraźnie nie mówiły o pisarzu, który towarzyszył wizytatorowi. Jedynie na podstawie notatki sporządzonej na końcu protokołu z wizytacji parafii Tolkmicko, można przypuszczać, że notariuszem wizytacji przeprowadzonej w dekanacie fromborskim był niejaki Laszkowski „scriba”, który „in ecclesiam venit”<sup>412</sup>. Ten sam notariusz towarzyszył Scultetiemu w czasie wizytowania pozostałych parafii dekanatu, o czym świadczy identyczny sposób sporządzania protokołów wizytacyjnych<sup>413</sup>.

<sup>408</sup> Tamże, k. 36v–37; por. J. O b l a k, dz. cyt., s. 239 i nn.

<sup>409</sup> Walenty Sculteti urodził się w 1535 roku. W 1565 roku otrzymał nominację na komendariusza w Błudowie, będąc jednocześnie proboszczem we Fromborku. W 1573 roku zostaje dziekanem fromborskim i kaznodzieją katedralnym. Zmarł we Fromborku w 1578 roku; por. EZ, t. IV, s. 177, 184, 212, 236, 338.

<sup>410</sup> ADWO, AB, B 3, k. 221 — „W imię Pana. Amen. Wizytacja kościoła parafialnego w mieście Tolkmicko, archiprezbiteratu fromborskiego, z mandatu Najprzewielebniejszego Pana Marcina Kromera, koadiutora biskupstwa warmińskiego, przez Walentego Scultetiego, proboszcza fromborskiego i archiprezbitera tej diecezji”.

<sup>411</sup> Concilium Tridentinum, Vol. I, s. 139 — sesja XXIV, de reformatione, pkt 3; por. A. T o m c z a k, dz. cyt., s. 47.

<sup>412</sup> ADWO, AB, B 3, k. 230v — notatkę poczyniono innym charakterem pisma niż cały protokół. To jeszcze bardziej utwierdza w przekonaniu, iż protokoły wizytacyjne były przepisywane na czysto, albo w kancelarii biskupiej, albo przez innego pisarza, przed oddaniem ich do kancelarii.

<sup>413</sup> Tamże, k. 221–238.

Do zwizytowania archiprezbiteratu dobromiejskiego Marcin Kromer delegował innych duchownych, wydając w tej sprawie specjalny dekret 15 lipca 1572 roku<sup>414</sup>. Wizytatorami zostali: Samson z Woryn, oficjal i kanonik warmiński oraz Izaak Homer, archiprezbiter i proboszcz lidzbarski. Akta wizytacyjne również wyraźnie określały delegatów biskupich: „Anno Domini 1572, die 16 Julii, Reverendus Dominus Samson a Worein, Juris Utriusque Doctor, canonicus et officialis Varmiensis: ac Venerabilis Dominus Homer Isaacus Archiprezbyter et Parochus Heilsbergensis, a Reverendissimo Domino Martino Cromero Episcopatus Varmiensis Coadiutore visitatores...”<sup>415</sup> Także i w tym wypadku nie ma mowy o wyznaczeniu specjalnego notariusza publicznego, który towarzyszyłby delegatom biskupim w czasie podróży wizytacyjnej.

Omawiane protokoły wizytacyjne rozpoczynały się inwokacją dewocyjną: „W imię Pana. Amen”. Po czym wymieniano wizytowany kościół parafialny, inicjatora wizytacji, delegatów (delegata) wizytujących daną miejscowość wraz z podaniem ich godności i stanowisk, a także dokładną datę odbycia wizytacji<sup>416</sup>. Po określeniu czasu i miejsca wizytacji Walenty Sculteti, wizytator archiprezbiteratu fromborskiego, dokonywał ogólnego przeglądu kościoła parafialnego ze szczególnym zwróceniem uwagi na ołtarz i tabernakulum. Następnie przedstawiał stan zachowania i troskę proboszcza o baptysterium, czyli chrzcielnicę. W dalszej kolejności prezentował stan ołtarza głównego, zakrystii i ołtarzy bocznych, znajdujących się w świątyni. Po omówieniu spraw dotyczących kultu, Sculteti przedstawiał kwestie dotyczące organizacji życia parafialnego, a mianowicie: krótki życiorys proboszcza, jego beneficjum, o którym szczegółowo mówił protokół w części: *Inventarium Parochiae post obitum Domini Fabiani, Domini Gaspari Gundtero parochi traditum atque consignatum*<sup>417</sup>. Dość lapidarnie opisano działalność szkoły parafialnej. O życiu parafialnym świadczyła ilość bractw działających przy danym kościele, dlatego też sporo miejsca poświęcano temu zagadnieniu w czasie wizytacji. Po zrelacjonowaniu najważniejszych kwestii życia parafialnego autor protokołu pokrótce omówił działalność szpitala, jeżeli taki istniał na terenie parafii — w przypadku Tolkmicka — szpital był poza murami (extra oppidum)<sup>418</sup>. Ostatnim punktem każdego protokołu wizytacyjnego dotyczącego archiprezbiteratu fromborskiego był nagłówek „schismatici”. W tym punkcie wizytator informował imiennie o każdym niesubordynowanym wierzącym wraz z krótką jego charakterystyką. Na przykład tak określano winę jednego z obywateli Tolkmicka: „Lampert Gross, obywatel Tolkmicka, nazwał swojego proboszcza wilkiem i złym pasterzem, pouczony o prawdziwej wierze, prosił o czas uwolnienia od kary”<sup>419</sup>.

Wizytator zdając sprawozdanie z kontroli parafii wiejskich w tekście protokołu nie oddzielał uwag dotyczących poszczególnych zagadnień. Nie zapo-

<sup>414</sup> Tamże, k. 239.

<sup>415</sup> Tamże, k. 237v: „16 lipca 1572 roku Pańskiego. Przewielebny Samson z Woryn, doktor obojga Praw, kanonik i oficjal warmiński z Czcigodnym Panem Izaakiem Homerem proboszczem i dziekanem lidzbarskim — wizytatorzy z ustanowienia Najprzewielebniejszego Pana Marcina Kromera, koadiutora biskupstwa warmińskiego...”.

<sup>416</sup> Tamże, k. 221.

<sup>417</sup> Tamże, k. 228.

<sup>418</sup> Tamże, k. 229.

<sup>419</sup> Tamże, k. 230: „Lampertus Gross civis Tolckmittensis, nominavit parochum suum lupum et non verum pastorem, diu admonitus de vera religione petit delibrandi spatium”.

wiadał też tych zagadnień specjalnym nagłówkiem. Po prostu protokół wizytacyjny stawał się ciągłym opowiadaniem, z tym, że relacja o nowej kwestii zawsze rozpoczynała się od nowej linii<sup>420</sup>. Bywało również tak, że ważniejsze sprawy anonosowano uwagą na marginesie protokołu, np. — „Sacristia”, „Redditus ecclesiae”<sup>421</sup>.

Relacje z wizytacji przeprowadzonej w dekanacie dobromiejskim nieco odbiegały układem od akt wizytacyjnych archiprezbiteratu fromborskiego. Ten protokół wizytacyjny można podzielić na część wstępną i część zasadniczą. W części wstępnej pojawiła się szczegółowa informacja o przybyciu wizytatorów biskupich do Dobrego Miasta i publicznym odczytaniu dekretu nominacyjnego, wydanego przez koadiutora warmińskiego. Część zasadnicza zawierała sprawozdania z rozmów przeprowadzonych z poszczególnymi kanonikami kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście. Następnie prace wizytatorów skupiły się na przeglądzie biblioteki, a także utrzymania członków kapituły. Ostatnie punkty protokołu przedstawiają *Visitatio scholae* oraz *Visitatio Vicariorum et domus illorum*. I dopiero po załatwieniu tych spraw dotyczących Kolegiaty protokoły relacjonują: *Examen aeditui et visitatio Sacrarum*<sup>422</sup>.

Niżej umieszczona tabela przedstawia przebieg końcowej fazy wizytacji diecezji przeprowadzonej przez Kromera w 1572 roku:

Lp.	Nazwa parafii w ADWO, B 3	Obecna nazwa parafii	data wizytacji	karty
1.	Tolkemith	Tolkmicko	5-6.05.1572	221-230 v
2.	Newkyrch	Pogrodzie	7.05.1572	231-234
3.	Bludau	Bludowo	22.06.1572	234-236 v
4.	Gutstadt	Dobre Miasto	16.07.1572	137
			24.07.1572	112
			29.07.1572	120 v
			30.07.1572	121-130 v

W powyższym zestawieniu dat wizytacji poszczególnych parafii zastanawia rozpiętość czasowa, która dochodziła aż do półtora miesiąca. Najprawdopodobniej w tym czasie Walenty Sculteti wizytował inne parafie archiprezbiteratu fromborskiego, których protokoły, niestety, nie zachowały się do naszych czasów. Za powyższym przemawia też fakt, że Sculteti zwizytował tylko cztery parafie swojego archiprezbiteratu. Nie odnaleziono również protokołów wizytacyjnych pozostałych parafii dekanatu fromborskiego, które powstały po wizytacji przeprowadzonej z polecenia kardynała Hozjusza<sup>423</sup>.

Samson z Woryn i Izaak Homer istotnie przeprowadzili wizytację tylko w parafii i kolegiacie dobromiejskiej z polecenia Marcina Kromera, bowiem protokoły wizytacyjne innych parafii archiprezbiteratu dobromiejskiego znajdują się w pierwszej części omawianej księgi wizytacyjnej, która pozostała po Hozjuszu<sup>424</sup>.

<sup>420</sup> Tamże, k. 231—234.

<sup>421</sup> Tamże, k. 234—236.

<sup>422</sup> Tamże, k. 258v—259.

<sup>423</sup> Tamże, k. 1—221; por. Aneks II.

<sup>424</sup> Tamże, k. 1—221.

## b) akta wizytacji generalnej 1581 — 1582

ADWO przechowuje w swoim zasobie także księgę wizytacji w dziale: Archiwum Biskupie pod sygnaturą B 2. Zasadniczy trzon akt wizytacyjnych został spisany w języku łacińskim, ale również sporządzono je w języku niemieckim. W języku niemieckim sporządzono wszelkiego rodzaju inwentarze zamieszczone w aktach wizytacyjnych<sup>425</sup>. Księga powstała w czwartym ćwierćwieczu XVI wieku. Mamy tu do czynienia z księgą „in folio” o wymiarach 340 x 220 mm. Na początku księgi znajduje się kilka kart niepaginowanych, a cała księga liczy 509 kart numerowanych. W interesującej nas księdze brakuje wiele kart<sup>426</sup>. W aktach wizytacyjnych natomiast, występuje pewna liczba doszytych później składek 2 lub 4 kartkowych. Na kartkach dosztych sporządzono inwentarze. Księgę wizytacyjną za lata 1581 — 1582 oprawiono w tekturę i brązową skórę, przypuszczalnie w XVIII wieku. W oprawie są wyraźnie widoczne w czterech miejscach szczątki wiązań. Księga jest zachowana w dobrym stanie i nie posiada śladów starych sygnatur.

Pierwotny tytuł omawianej księgi akt wizytacyjnych za lata 1581 - 1582 brzmiał: *Acta visitationum de anno 1581 et 1582*<sup>427</sup>. Obecnie księga posiada inny tytuł pochodzący z połowy XIX wieku. Wpisał go Marcin Saage następująco: *Acta visitationis generalis ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1581*<sup>428</sup>. W kancelarii kromerskiej były przechowywane jeszcze dwie księgi akt wizytacyjnych, których tytuły znamy: *Liber visitationum totius dioecesis de anno 1581 in corio subrubro*<sup>429</sup> oraz *Acta visitationum in corio subrubro lacero de anno 1582*<sup>430</sup>. Należy przypuszczać, że owe księgi, nie zachowane do naszych czasów, to brudnopisy protokołów wizytacyjnych; z czystopisów sporządzono księgę akt wizytacyjnych (czystopis) i ta przetrwała do naszych czasów.

W tych aktach wizytacyjnych można wydzielić część wstępną i zasadniczą tomu. W części wstępnej, niepaginowanej, wpisano alfabetyczny spis miejscowości zwizytowanych w trakcie podróży wizytatorów po diecezji oraz umieszczono drugi spis parafii, ale tym razem według przynależności do archiprezbiteratu<sup>431</sup>. W części zasadniczej, paginowanej, spisano protokoły wizytacyjne poszczególnych dekanatów (archiprezbiteratów): fromborskiego, pieniężnińskiego, orneckiego, lidzbarskiego, dobromiejskiego i jeziorańskiego<sup>432</sup>. Jednakże te protokoły nie zostały ułożone alfabetycznie według dekanatów, ale według kolejności wizytowania poszczególnych parafii. Nie odnaleziono w tej księdze protokołów wizytacyjnych następujących archiprezbiteratów: elbląskiego, braniewskiego, biskupieckiego i reszelskiego<sup>433</sup>. Na

<sup>425</sup> ADWO, AB, B 2, np.: k. 3, 25, 159.

<sup>426</sup> Tamże; por. rozdz. II, pkt 2a: Organizacja i przebieg wizytacji.

<sup>427</sup> ADWO, AB, C 53, Clavis, k. 95; ADWO, AB, C 68.

<sup>428</sup> ADWO, AB, B 2, k. k 1 niepaginowana.

<sup>429</sup> ADWO, AB, C 53, Clavis, k. 95.

<sup>430</sup> Tamże.

<sup>431</sup> ADWO, AB, B 2, karty niepaginowane.

<sup>432</sup> Tamże, k. 1—26v i 99—107 — archiprezbiterat fromborski; k. 108—151 — archiprezbiterat pieniężniński; k. 151—203 — archiprezbiterat ornecki; k. 204—251 — archiprezbiterat lidzbarski; k. 251—402 — archiprezbiterat dobromiejski; k. 402v—509 — archiprezbiterat jeziorański.

<sup>433</sup> ADWO, AB, B 1a, k. XXXV — Tu Marcin Kromer podał następujący zestaw archiprezbiteratów diecezji warmińskiej — Frauenburg (Frombork), Elbing (Elbląg), Braunsberg

leży przypuszczać, że protokoły powizytacyjne tych archidiecezji zaginęły. O tym przekonuje brak 73 kart, o których była mowa, oraz alfabetyczny spis parafii, w których przy poszczególnych miejscowościach podano kartę księgi wskazującą na miejsce protokołu wizytacyjnego. Najprawdopodobniej dopiero po zaginięciu tej partii protokołów wizytacyjnych, reszta została oprawiona w jedną księgę, ale już po raz drugi. Za tym przemawia także podawanie karty, na której ongiś mógł być spisany protokół z wizytacji parafii, nie zachowany do naszych czasów.

Wszystkie protokoły wizytacyjne, pomijając karty później doklejone i inne uzupełnienia (o czym niżej), zostały napisane przez tę samą osobę. Sporządził je notariusz Marcina Kromera — Stanisław Orzech na podstawie brudnopisu przekazanego kancelarii *curiae episcopalis* przez wizytatorów. Orzech był członkiem personelu tejże kancelarii biskupiej.

Stanisław Orzech solidnie podszedł do swojej pracy i starał się dokładnie wywiązać z poleconego zadania. Zdarzały się jednak przypadki, że pod nagłówkiem nie umieszczał żadnego tekstu. Zapewne czynił tak ze względu na brak materiału lub oczekiwania na jego wpływ do kancelarii w najbliższym czasie, np. pozostawił puste miejsce pod nagłówkiem *De capella in Crossen praedio*<sup>434</sup>. Konkretnie pod punktem odnoszącym się do inwentarza ołtarza w kościele filialnym parafii orneckiej w Opinie, odnotował następujące zdanie: „Revisum est inventarium huius altaris, et concordat cum inventario superioris visitationis”<sup>435</sup>.

W całym tomie akt wizytacyjnych spotyka się, na marginesie, znak krzyża, który był stawiany ręką biskupa Marcina Kromera. Znaczyło to, że opracowana w kancelarii *curiae episcopalis* przez Stanisława Orzecha księga wizytacyjna była osobiście sprawdzana przez biskupa Marcina. Kromer czytając dzieło wniósł do tekstu wiele uwag. Na przykład w protokole dotyczącym parafii Pieniężno dopisał: „Breviarium novum a me donatum ecclesiae, ubi est”<sup>436</sup>. Zdarzało się, że biskup wskazywał na brak jakiegoś zagadnienia i wtedy po prostu dopisywał nagłówek, pod którym w przyszłości winno się wpisać odpowiednią notatkę, np.: *visitatio scholae*<sup>437</sup>. Spotyka się także często uzupełnienia całych ustępów, dokonanych osobiście przez Kromera. I tak zredagował on następujące tytuły: *Redditus hospitalis*, *Domus Conventualis*, *Examen Organistae*, *Ratio vitricorum*, *De capella Sancti Nicolai*<sup>438</sup>. W niektórych miejscach dopisywał swoje własne uwagi do tego, co zebrał Orzech. Tak uczynił w przypadku akt wizytacyjnych parafii Bażyny w dekanacie orneckim oraz w wielu miejscach protokołu wizytacyjnego parafii Orneta, Lidzbark, Dobre Miasto<sup>439</sup>. Do opisu kaplicy w Krośnie koło Ornety dodał: „In hac capella contra statuta synodalia hic abusus invaluit, ut pueri ministrantes ad altare sacerdoti sacris operanti, nullo utantur superpellicio.

(Braniewo), Creissburg [?], Wormditt (Orneta), Melsack (Pieniężno), Preisseilavien [?], Gutstadt (Dobre Miasto), Heilsberg (Lidzbark), Seeburg (Jeziorany), Bistergen [?], Fidlanden [?], Reselien (Reszel), Schippenpilen [?], Bischofsbergk [?]. Podkreślone archidiecezjotermy leżące w wielkiej diasporze, tzw. pruskie archidiecezjotermy, Marcin Kromer potraktował jednym słowem — „vacat”.

<sup>434</sup> ADWO, AB, B 2, k. 200v.

<sup>435</sup> Tamże, k. 202v.

<sup>436</sup> Tamże, k. 115, 207, 213, 251, 314v, 315—315v, 316, 317, 318v.

<sup>437</sup> Tamże, k. 246 — parafia Stolcenhagen.

<sup>438</sup> Tamże, k. 14—14v, 226, 311v, 313v, 314.

<sup>439</sup> Tamże, k. 15v, 169, 173; Lidzbark — k. 213, 225—225v; Dobre Miasto — k. 301, 302.

Capellani rogati causam, dixerunt, nullum in hoc sacello extare eiusmodi paruum superpellicium, quod ad formam pueri quadraret<sup>440</sup>.

Przez inne osoby zostały sporządzone wszelkiego rodzaju inwentarze znajdujące się w aktach wizytacyjnych, np. *Inventarium ecclesiae parochialis Frauenburgensis*<sup>441</sup>. Tak samo postąpiono z inwentarzami kościołów w: Tolkmithen (Tolkmicko), Plastwigk (Płoskinia), Baisen (Bażyny), Wormditt (Orneta), Heilsberg (Lidzbark), Wargitten (Worgity), Stolcenhagen (Kochanówka), Reichemberg (Kraszewo), Gutstadt (Dobre Miasto)<sup>442</sup>. Wszystkie wyżej wymienione inwentarze pochodzą z czasu przeprowadzania wizytacji w poszczególnych parafiach. Zostały one niejako „żywcem” wciągnięte do akt, protokołów wizytacyjnych ze względu na to, aby były bardziej wiarygodne, gdyż dokonywano spisu rzeczy w obecności wizytatorów<sup>443</sup>.

Wizytacja generalna diecezji warmińskiej z lat 1581 — 1582 była aktem przygotowującym synod diecezjalny w Lidzbarku, który miał się odbyć w dniach 24 — 28 czerwca 1582 roku<sup>444</sup>. Zapewne dlatego nie spotykano w protokołach wizytacyjnych tzw. zaleceń powizytacyjnych. Z zasady wydawał je ordynariusz diecezji, ale w tym przypadku naprawą błędów ujawnionych w trakcie wizytowania diecezji miał się zająć zapowiadany synod diecezjalny<sup>445</sup>. Wiele dekretów powizytacyjnych wydawano oddzielnie dla każdej parafii<sup>446</sup>.

### Organizacja i przebieg wizytacji

Biskup Marcin Kromer, w liście okólnym do duchowieństwa diecezji warmińskiej z 20 kwietnia 1581 roku, promulgował wizytację generalną i mianował swoich delegatów do wykonania tego zadania. Kromer tak pisał: „Venerabilibus Dominis Joanni Cretzmero Canonico Varmiensi et Cancellario nostro, Patri item Joanni Schonnoviano Societatis Jesu Collegii Braunsbergensis Theologo et Professori vices nostras delegavimus eisque iniunximus, ut mox sub finem Maii, vel initium Junii Mensis proxime venturi...”<sup>447</sup> Również same protokoły wizytacyjne, a w szczególności tzw. inwentarze wymieniały

<sup>440</sup> Tamże, k. 202.

<sup>441</sup> Tamże, k. 3.

<sup>442</sup> Tamże, k. 25, 99—100, 154, 161 i 170, 206a, 244a, 246a, 249a, 285—289 — na tych kartach znajdują się wspomniane inwentarze poszczególnych parafii.

<sup>443</sup> Tamże, k. 3 — „Inventarium Ecclesiae Parochialis Frauenburgensis renovatum anno Domini 1581, 22 septembris in praesentia [podkreślenie moje — J.W.]. Reverendi Domini Joannis Cretzmeri, Canonici Varmiensi et Cancellarii Reverendissimi Domini Episcopi Varmiensis, nec non Reverendi Patris Joannis Schonnoviani Theologi Societatis Jesu”.

<sup>444</sup> J. S o j k a, dz. cyt., s. 350.

<sup>445</sup> ADWO, AB, A 88, k. 106—126 — brak. Być może, że zaginione karty zawierały dekry reformacyjne po wizytacji biskupiej. Na karcie 106 zapisane są ostatnie informacje z 1581 roku, a na k. 126 wpisano „processus” biskupa do duchowieństwa z 1584 roku.

<sup>446</sup> Por. paragraf o rejestrach biskupa Marcina Kromera.

<sup>447</sup> ADWO, AB, A 88, k. 105: „Czcigodnych Panów, Jana Kreczmera, kanonika warmińskiego i kanclerza naszego, a także Jana Schonnoviusa, Ojca z Kollegium Towarzystwa Jezusowego w Braniewie, teologa i profesora, zamiast nas delegujemy i nakładamy ten obowiązek, aby niebawem pod koniec maja, albo na początku miesiąca czerwca mogli wyruszyć...”



wizytatorów parafii<sup>448</sup>. Niestety, akta wizytacyjne i list Kromera *Promulgatio visitationis* nie zajmowały się pisarzem. Zatem, dobieranie notariusza publicznego, który wspomagałby delegatów biskupich w czasie wizytacji, leżało w gestii członków delegacji biskupiej. Na pewno notariuszem wizytacyjnym nie był Stanisław Orzech, który sporządził induktę, ale raczej ktoś inny z personelu kancelarii. Można wziąć pod uwagę inną ewentualność, wizytatorzy mogli prosić na swego notariusza przygodnych notariuszy publicznych, zatrudnionych w terenie. Nieobecność Orzecha w czasie sporządzania protokołów wizytacyjnych w parafii potwierdziła znaczna ilość poprawek naniesionych przez biskupa Marcina Kromera. Gdyby Stanisław Orzech uczestniczył osobiście w wizytacjach jako notariusz, zapewne wiele spraw mógłby sam zaobserwować i następnie wnieść je do protokołów wizytacyjnych w trakcie dokonywania ostatniej redakcji akt wizytacyjnych.

Schemat omawianych zagadnień w protokołach wizytacyjnych, był w głównych zarysach ten sam, gdyż musiał odpowiadać wskazaniom zawartym w formularzu wizytacyjnym. Każdy protokół wizytacji generalnej zawierał bardziej czy mniej szczegółowe omówienie następujących spraw: inwentarz tabernakulum (inventarium ciborii), chrzcielnica (baptysterium), inwentarz kościoła (inventarium ecclesiae), księgi kościelne (libri ecclesiae), rozmowa z parafianami (examen parochianorum), utrzymanie kościoła (ratio ecclesiae), rozmowa z proboszczem (examen parochi), inwentarz domu proboszcza (inventarium domus parochi), o dochodach proboszcza (de redditibus parochi), rozmowa z nauczycielem (examen ludimagistri)<sup>449</sup>. Treść protokołu wizytacyjnego była zawsze poprzedzana tytułem, w którym wyszczególniano parafię, jej przynależność do archiprezbiteratu, a także podawano tzw. „ius patronatus”, czyli prawo patronatu nad kościołem. Na marginesie, obok nagłówka lub bezpośrednio pod nazwą parafii, zamieszczano datę rozpoczęcia wizytacji w danej parafii<sup>450</sup>. Czas pobytu wizytatorów w parafii zależał od jej wielkości.

Niżej umieszczono tabelę, która obrazuje idealny przebieg wizytacji generalnej odbytej w latach 1581 — 1582. Do sporządzenia takiego zestawienia posłużyły zachowane protokoły wizytacyjne zebrane w księdze B 2 oraz zamieszczony tam alfabetyczny spis zwizytowanych parafii. Wpisano go zapewne przed zaginięciem wielu protokołów wizytacyjnych, które dopiero później ponownie oprawiono w jedną księgę. Stąd też udało się umiejscowić zaginione protokoły wizytacyjne w szeregu pozostałych akt wizytacyjnych, oznaczonych w tabeli krzyżkami.

Z poniższego zestawienia zwizytowanych parafii przez wizytatorów wynika, że zaginęły aż 43 protokoły wizytacyjne. Protokoły te znajdowały się na brakujących kartach księgi B 2: 27-98, 181-203v, 259-278, 323-353v, 390-399, 423-508 oraz 513-521 [?]. Należy zaznaczyć, że w końcowej części księgi istnieje wielki nieporządek — najpierw występuje karta 512 v, a potem 508 v. Powyższe braki w księdze wizytacyjnej nie świadczą o przerwach w pracy wizytatorów, ale o tym, że owa księga w pierwszej fazie po jej spisaniu przez

<sup>448</sup> Por. przyp. 443.

<sup>449</sup> ADWO, AB, B 2, k. 104—108 (na przykład).

<sup>450</sup> Tamże, k. 1 — data występuje pod nazwą parafii; k. 99, 112, 132v — data występuje na marginesie.

L.p.	Nazwa parafii w ADWO, B 2	Nazwa parafii obecna	Data wizytacji	Karty
1	2	3	4	5
1.	Frauenburg	Frombork	22—25.09.1581	1—19 v
2.	Tolkemithen	Tolkmiecko	28.09.1581	24—26 v
3.	+ Neikirch	Pogrodzie		33
4.	+ Bludau	Bludowo		37
5.	+ Rautenbergk	Żelazna Góra		41
6.	+ Tirmansdorff	Chruściel		46
7.	+ Pitelkau	Pierzchały		48
8.	+ Schalmia	Szalmia		56
9.	+ Braunsbergk	Braniewo		57
10.	Plastwigk	Płoskinia	11.10.1581	99—103 v
11.	Tolksdorff	Tolkowiec	12.10.1581	104—107 v
12.	Peterswaldt	Piotrowiec	13.10.1581	108—112
13.	Melsack	Pieniężno	15—17.10.1581	112v—125v
14.	Laisse	Łajsy	18.10.1581	126—128 v
15.	Plautten	Pluty	18.10.1581	129—132
16.	Sonnenwaldt	Zalesie	19.10.1581	132v—133v
17.	Henrichau	Henrykowo	19.10.1581	134—139v
18.	Langwald	Długobór	20.10.1581	140v—145
19.	Wusen	Osetnik	22.10.1581	145v—150v
20.	Baisen	Bażyny	23.10.1581	151—152v
21.	Wormitt	Orneta	24—30.10.1581	153—178v
22.	Open	Opin	31.10.1581	179—180v
23.	+ Mingein	Mingajny		181
24.	+ Lichtenau	Lechowo		186
25.	+ Frauendorff	Babiak		191
26.	+ Raunau	Runowo		193
27.	+ Reimerswaldt	Ignalin		195
28.	Heilsberg	Lidzbark	7—14.11.1581	204—229
29.	Roghausen	Rogóż	15.11.1581	229v—233v
30.	Krikolen	Krekole	16.11.1581	234—238v
31.	Wargiten	Wargity	17.11.1581	239—244v
32.	Stolcenhagen	Kochanówka	18.11.1581	245—246v
33.	Reichemberg	Kraszewo	18.11.1581	247—251v
34.	Peterswaldt	Pietraszewo	22.01.1582	251v—254
35.	Benerh	Bieniewo	22.01.1582	254—256v
36.	+ Arendorf	Lubomino		259
37.	+ Kalkstein	Wapnik		264
38.	+ Elditten	Eldyty Wlk.		268
39.	+ Walffsdorff	Wilczkowo		271
40.	+ Rogetlen	Rogiedle		276
41.	Gudstadt	Dobre Miasto	28.1.—4.2.1582	278v—319
42.	Nosbergk	Orzechowo	5.02.1582	319—322
43.	Eschenau	Jesionowo	5.02.1582	322v
44.	+ Susenthal	Sętał		324
45.	+ Munsterberck	Cerkiewnik		327
46.	+ Glotau	Glotowo		328
47.	+ Rosengarten	Różynka		331
48.	+ Quecz	Kwiecewo		332
49.	+ Heiligenthal	Świątki		336

1	2	3	4	5
50.	+ Scholitten	Skolity		339
51.	+ Cukendorf	Nowe Kawkowo		340
52.	+ Jonkendorf	Jonkowo		344
53.	+ Schonbergk	Wrzesina		346
54.	+ Dittrichswaldt	Gietrzwałd		349
55.	+ Schonbruck	Sząbruk		352
56.	Grisling	Gryżliny	14.02.1582	354—356v
57.	Bertingk	Bartąg	14.02.1582	356v—359v
58.	Vutrin	Butryny	15.02.1582	359v—362
59.	Purden	Purda Wlk.	16.02.1582	363v—365v
60.	Clebergk	Klebark	16.02.1582	363v—365v
61.	Klakendorf	Klewki	17.02.1582	366—368v
62.	Allenstein	Olsztyn	18—21.02.1582	369—385v
63.	Gotkendorf	Gutkowo	22.02.1582	386—387
64.	+ Braunswaldt	Brąswald		390
65.	Divitten	Dywity	22.02.1582	387v
66.	Gotkendorf	Gotkowo	22.02.1582	388—389v
67.	Seibertswaldt	(Żegoty?)	11.03.1582	399v—402
68.	Francknau	Franknowo	12.03.1582	402v—404
69.	Locau	Tłokowo	12.03.1582	404v—405v
70.	Scheburg	Jeziórany	13—14.03.1582	406—416v
71.	Lemkendorf	Lamkowo	15.03.1582	416v—419v
72.	Alt Wartemburgk	Barczewko	15.03.1582	419v—420v
73.	+ Wartemburgk	Barczewo		423
74.	+ Bartelsdorf	Bartoły		439
75.	+ Ramsau	Ramsowo		440
76.	+ Bischburck	Biskupiec		444
77.	+ Besau	Biesowo		448
78.	+ Lautern	Lutry		453
79.	+ Bischofstein	Bisztynek		457
80.	+ Schulen	Sułowo		460
81.	+ Wuselcken	Wozławki		466
82.	+ Kiwitten	Kiwity		469
83.	+ Glockstein	Unikowo		474
84.	+ Scholen	Szyleny		479
85.	+ Colonia (Kollen)	Kolno		481
86.	+ Leginen	Leginy		485
87.	+ Ressel	Reszel		490
88.	+ Flemingk	Frączki		494
89.	+ Freitenberck	Radostowo		495
90.	+ Blauckensche	Błaszkki		498
91.	Santhoppen	Sątopy	8.05.1582	508v—512v
92.	Sturmhibel	Grzęda	9.05.1582	513—513v
93.	+ Plausen	Paluzy		517
94.	+ Prassiten	Prosity		520

Stanisława Orzecha nie była oprawiona. Dokonano tego w znacznie późniejszym czasie, gdy już zaginęła część protokołów<sup>451</sup>.

Nasuwa się także inne spostrzeżenie, które wskazuje na to, że wizytatorzy prawie nigdy nie rozpoczynali wizytowania poszczególnych archidiecezji-

<sup>451</sup> Została ona jednak odprawiona w niedługim czasie, o czym świadczą dodatkowe karty wklejone do oprawionej już księgi. Posiadają one daty sporządzenia. Pierwsza karta doklejona w późniejszym terminie znajduje się pomiędzy k. 4 i 5 otrzymując paginację 4a. Owa karta

ratów od ich stolicy, ale od parafii leżącej na jego skraju<sup>452</sup>. Sprawa była dość prosta, delegaci kromerowscy jeździli z parafii do parafii, od kościoła do kościoła, nie bacząc na przynależność danej parafii do dekanatów, by w ten sposób zaoszczędzić nieco czasu pomijając zbędne przejazdy. Stąd też cała księga akt wizytacji generalnej 1581 — 1582 została ułożona według trasy wizytacyjnej, a nie jak można by się spodziewać, zgodnie z przynależnością archiepiscopalną.

Również trudno precyzyjnie ustalić datę wizytowania parafii, których protokoły zaginęły. Można natomiast ustalić przybliżony czas przeprowadzania wizytacji. Delegaci biskupa Marcina Kromera podjęli pracę 22 września i kontynuowali ją bez przerwy do 18 listopada 1581 roku<sup>453</sup>. Od 18 XI 1581 do 22 stycznia 1582 roku wizytatorzy nie prowadzili wizytacji. Należy przypuszczać, że przerwa ta została spowodowana okresem adwentu oraz Bożego Narodzenia, a także (i to chyba jest najbardziej przekonywującym argumentem) trudnymi warunkami zimowymi. Delegaci — wizytatorzy wznowili swoją działalność 22 stycznia 1582 roku i pracowali z przerwą na święta wielkanocne do połowy maja tego roku<sup>454</sup>.

### 3. Generalna wizytacja kromerowska a schemat wizytacyjny innych diecezji polskich

W diecezji warmińskiej można mówić o wizytacjach potrydenckich. Wizytacje warmińskie z lat 1565 — 1572 i 1581 — 1582 należą, o czym była mowa wyżej, obok wizytacji diecezji krakowskiej, do pierwszych w Polsce, a nawet w Europie przeprowadzonych po soborze trydenckim. Zapewne kardynał Hozjusz i biskup Marcin Kromer, jako kontynuator pierwszej potrydenckiej wizytacji warmińskiej i autor drugiej, napotkali na różne trudności organizacyjne i formalne w związku z zapowiedzianymi wizytacjami. Po prostu chodziło o to, iż musieli wypracować na podstawie kanonów reformacyjno-wizytacyjnych soboru trydenckiego, nową praktyczną formę wizytacji. Stąd też w omawianych wizytacjach kromerowskich nie można tak wyraźnie wydzielić wszystkich elementów prawno-liturgicznych, o których wiemy z okresu późniejszego, np. z wizytacji przeprowadzanych w XVII i XVIII wieku, kiedy to wszystkie elementy wizytacyjne osiągnęły swoje apogeum.

---

pochodzi z 1586 roku, gdyż w dolnej partii widnieje notatka o tym świadcząca: „Haec omnia ita acta sunt in domo parochiali praefatae ecclesiae Frauenburgensis: post Deum, Divo Nicolao consecratae. Anno Salutis per Christum restitutae MDLXXXVI, mense Julio die vero 28”. Na potwierdzenie prawdziwości sporządzonego aktu podpisał się Jan Speicherman, kantor warmiński i proboszcz kościoła św. Mikołaja we Fromborku „Et ego Georgius Mollerus notarius scripsi et subscripsi. Anno et die ut supra”. W taki sposób, przynajmniej podpisem notariusza, była zaopatrywana prawie każda z doklejonych kart; Tamże, po k. 159 — z 1588 r.; po k. 161 — z 1588; k. 169v — z 20 maja 1586 r., a także: po k. 170, po k. 207 doklejono jako 207—II, III, IV, V, VI, po k. 225 jako k. 225—II. Ów zestaw to przykłady tych kart.

<sup>452</sup> Por. tabelę wizytacji zwracając szczególną uwagę na datę jej odbycia.

<sup>453</sup> Tamże, k. 1—244v — rzecz zadziwiająca, dlaczego tak późno (bo aż we wrześniu) wizytatorzy rozpoczęli wizytowanie parafii, jak wynika z protokołów wizytacyjnych. Gdy tymczasem *Promulgatio visitationis* z 20 kwietnia 1581 roku wyraźnie określiła, że delegaci rozpoczęli wizytowanie pod koniec maja lub na początku czerwca. Nie jest wykluczone, że tak było. Jednakże w tym czasie panowała zaraza na Warmii, co zapewne powstrzymywało prowadzenie wizytacji parafialnych.

<sup>454</sup> Tamże, k. 245—512v.

Opierając się na schematach wizytacji krakowskiej i wrocławskiej, które omówili księża: T. Glemma i S. Librowski, usiłuje się wykazać różnice, jakie istnieją w sposobie wizytowania parafii w kilka lat po soborze trydenckim a wiekiem XVII — XVIII. Pozwoli to w jakimś zakresie ukazać rozwój i zmiany zachodzące w schematach wizytacyjnych, tych najprostszych i tych bardziej rozwiniętych. T. Glemma i S. Librowski w schemacie wizytacji generalnej, którą przeprowadzali archidiaconi lub wizytatorzy delegowani, mówią o sześciu zasadniczych jej elementach. Na pierwszym miejscu wymienia się zapowiedź wizytacji, drugim elementem było mianowanie wizytatorów, trzecim — wydanie artykułów wizytacyjnych, czwartym — odezwa wizytatora(ów) do duchowieństwa, piątym — wizytacja, spisanie protokołu i wydanie zaleceń powizytacyjnych, zwanych dekretami reformacyjnymi oraz szóstym — przekazanie księgi protokołów wizytacyjnych biskupowi.

Rozpatrując schemat wizytacji kromerowskich, szczególną uwagę należy zwrócić na wizytację generalną 1581 — 1582. Marcin Kromer był jedynym autorem schematu, według którego tę wizytację przeprowadzono. Natomiast wizytację z lat 1565 — 1572 zaprogramował jego poprzednik, kardynał Stanisław Hozjusz.

Wizytację poprzedzały następujące czynności: 1. edykt biskupa z 5 listopada 1580 roku zapowiadający wizytację generalną z określeniem zakresu spraw podległych kontroli wizytacyjnej, 2. wydanie artykułów wizytacyjnych (za przejściem takiej kolejności przemawia fakt, że owe pytania wizytacyjne są umieszczone przed nominacją wizytatorów), 3. mianowanie wizytatorów i określenie czasu rozpoczęcia wizytacji. W schemacie wizytacji kromerowskich nie ma odezwy wizytatora do duchowieństwa. Po tych trzech aktach przygotowujących wizytację następuje sama lustracja oraz spisanie protokołów wizytacyjnych. Schematy kromerowskie nie zawierają punktu wydania zaleceń powizytacyjnych. Ten punkt schematu przesuwają na miejsce szóste, kiedy to biskup wydaje dekrety reformacyjne po przekonsultowaniu sprawy z wizytatorem. Zatem przed wydaniem dekretu powizytacyjnego nastąpiło przekazanie protokołów wizytacyjnych do kurii biskupiej.

Jak powiedziano wyżej, wizytacje kromerowskie zawierają tylko same protokoły wizytacyjne. Odnaleziono indywidualne dekrety reformacyjne skierowane do poszczególnych parafii diecezji. Były one wydawane osobno i część z nich zaginęła, albo też wydawano jeden wspólny, o którym powiedziano wyżej. Akta wizytacji Marcina Kromera zostały ułożone w formie opowiadania ciągłego, przerywanego odpowiednim nagłówkiem, który informował o dalszej treści sprawozdania dotyczącego konkretnej parafii.

Wizytacji podlegały wszystkie osoby, instytucje i sprawy gospodarczo-ekonomiczne. Słowem wszystko, co miało jakikolwiek związek ze sprawnym i efektywnym działaniem duszpasterskim. Zgodnie z postanowieniem soboru trydenckiego, w wizytacjach kromerowskich nie spotyka się rozstrzygnięcia spraw spornych, napotykanych przy okazji wizytowania parafii, które były kompetencją sądów<sup>455</sup>.

<sup>455</sup> Por. J. Wiśniewski, dz. cyt., s. 199—201.

## 1. Wiadomości wstępne o *Descriptio Episcopatus Varmiensis*

### a) przyczyny powstania dzieła

Kancelarie biskupie dysponowały opisami inwentarza swoich diecezji. Warmia nie posiadała *Liber beneficiorum*, stąd też Marcin Kromer przystąpił do sporządzania *Opisu biskupstwa warmińskiego*<sup>456</sup>. Nie można zaprzeczyć, że to były zainteresowania historyczne. Drugim powodem sporządzania przez Kromera *Opisu Warmii* był zapewne wzgląd praktyczny. Dzieło zostało tak skonstruowane, że można tam było śledzić stan posiadania biskupstwa warmińskiego w ujęciu historycznym. Nie ulega wątpliwości, że brała udział — w jego przygotowaniu — kancelaria kromerowska.

### b) *Opis Warmii* a księga uposażenia innych biskupstw

*Opis Warmii* zbliżony jest do *Liber beneficiorum* innych biskupstw, aczkolwiek tego dzieła kromerowskiego nie można nazwać księgą uposażenia w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ posiada również wspólne elementy z aktami wizytacyjnymi oraz zawiera materiał historyczny. *Opis Warmii* był księgą uposażenia w tych partiach, w których mówiono o aktualnym stanie posiadania Kościoła warmińskiego<sup>457</sup>. W nich to Kromer powoływał się również na przywileje i nadania wystawione bardzo wcześniej, ale mające swoje reperkusje współczesne i poświadczające obecny stan posiadania<sup>458</sup>. Układ wewnętrzny i podział całego materiału zbliża *Opis Warmii* do *Acta visitationis* diecezji warmińskiej z lat 1581 — 1582. To dzieło, choć brakuje w nim trzeciej części, stworzyło pewne szanse odtworzenia zaginionych fragmentów protokołów z wizytacji kromerowskich. Natomiast wstęp do *Opisu Warmii* oraz omówienie, czy cytowanie przywilejów i nadań, które nie miały znaczenia aktualnego, należy zaliczyć do historycznych elementów dzieła kromerowskiego poświęconego biskupstwu warmińskiemu<sup>459</sup>.

## 2. Geneza *Descriptio Episcopatus Varmiensis*

### a) czas i miejsce powstania

Trudno ustalić w jakim czasie zrodziła się myśl napisania *Opisu Warmii* oraz kiedy rozpoczęto prace nad tym dziełem. Można jednak pokusić się o przypuszczenie, że ten pomysł powstał dość wcześnie — być może w pierw-

<sup>456</sup> ADWO, AB A 1a i B 1b — *Descriptio episcopatus Varmiensis* otrzymuje polski tytuł *Opis biskupstwa warmińskiego*, który skróto — w trakcie wykładu — nazywa się *Opisem Warmii*.

<sup>457</sup> ADWO, AB, B 1b, k. 17—18; por. S. Smółka: Archiwa w Wielkim Księstwie Poznańskim i w Prusiech Wschodnich i Zachodnich, Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności, t. IV, Kraków 1875, s. 229—230 oraz 276 in.

<sup>458</sup> ADWO, AB, V 1b, k. 18.

<sup>459</sup> A. Eichhorn: Der ermländische Bischof Martin Kromer als Schriftsteller, Staatsman und Kirchenfürst, Braunsberg, 1868, ZGAE, t. IV; F. Hippler: Die deutschen Predigten und Katechesen der ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer, Köln 1885.

szych latach rządów Marcina Kromera na Warmii. Wtedy zapewne najdotkliwiej odczuwał on brak tego rodzaju księgi uposażenia biskupstwa w praktycznym zarządzie diecezją. Podjęcie napisania takiego dzieła było dla Kromera o tyle łatwe, że miał on już spore doświadczenie w tej kwestii zdobyte chociażby w trakcie pisania *Polonia sive de situ, populis, moribus, magistratibus et republica regni Polonici libri duo*.

Nie ulega wątpliwości, że *Opis Warmii* został napisany przed kwietniem 1583 roku. Z tego bowiem czasu pochodzi pismo Marcina Kromera wprowadzające czytelnika w problematykę i celowość tego zamierzenia<sup>460</sup>. Kromer w przedmowie do dzieła pisał: „Ex quo divinitus nullis nostris meritis in hac specula Varmiensis Episcopae primum Coadiutor Illustrissimi et Reverendissimi olim Domini Stanislai Hosii, S.R.E. Cardinalis presbyteri, deinde ut Successor et Episcopus collocati sumus, studuimus pro virili nostra conditionem eius ipsius Episcopae atque dioeceseos non modo in Spiritualibus, verum etiam in temporalibus meliorem reddere [...] Ita igitur successoribus nostris et supra memoratae Varmiensis Ecclesiae relinquimus et donamus. Sperantes id non modo ipsis successoribus et Ecclesiae gratum, sed etiam apud Deum optimum maximum nobis meritorium fore. Datum Heilsbergae, mense Aprili Anno Domini 1583”<sup>461</sup>. Wskazanie miejscowości napisania przedmowy potwierdza to, że dzieło powstało na Warmii, a konkretnie w siedzibie biskupiej — Lidzbarku. Nie da się wykluczyć udziału kancelarii kromerowskiej w tworzeniu *Opisu Warmii*. Dobitym tego przykładem jest cytowana wyżej przedmowa do dzieła pióra Marcina Kromera, która została przepisana przez jednego z pracowników kancelarii<sup>462</sup>.

Udział kancelarii biskupiej Kromera polegał zapewne na kwerendzie przeprowadzanej w archiwum lidzbarskim i fromborskim, aby nagromadzić odpowiednie materiały źródłowe. Do zadań pracowników *curiae episcopalis* należała zapewne selekcja fragmentów protokołów wizytacyjnych, które zostały włączone do *Opisu Warmii*. Dzieło to powstawało na pewno przez szereg lat. Faktem jest, że ukończono je po dwóch wizytacjach, które zostały przeprowadzone w diecezji w latach 1565 — 1572 oraz 1581 — 1582 roku, a także po synodzie diecezjalnym w Lidzbarku z 1582 roku<sup>463</sup>. Nie ulega więc wątpliwości, że wizytacje i synod były okresem zbierania dokumentacji i materiałów, które miały w przyszłości wejść, przynajmniej w znacznej części, do *Descriptio episcopatus varmiensis*. Nie tylko wizytacje i synod stały się źródłem, z którego czerpano materiał do *Opisu Warmii*, ale także inne mate-

<sup>460</sup> ADWO, AB, B 1a, k. 3 niepaginowana — „Quod quidem nemini obscurum est: nisi si quis forte malignitate excaecatus est. Cum autem antiquitas nullae extarent parochiarum et aliorum sacerdotiorum cum suis rationibus, oneribus et proventibus descriptiones, quae Episcopo cognitu necessariae sunt, operae precium esse iudicavimus curare ut eae undique conquirentur in ordinem redigerentur et conscriberentur. Unde tria haec volumina confecta sunt”.

<sup>461</sup> Tamże.

<sup>462</sup> Tamże, przedmowa zatytułowana: „Varmiensis Episcopi Domini Domini Martini Cromeri, Proemium”.

<sup>463</sup> O tym świadczą następujące dokumenty z późniejszego okresu, a także wzmianki tekstowe: ADWO, AB, B 1a, k. VIIIv—Xlv — dokument z 3 czerwca 1583 roku; Tamże, k. XLV: „Observandum quod restantes pecuniae haereditariae in huc librum descriptae sunt ex libro visitationis factae Anno Domini 1572. Quantum vero interim solutum fuerit, ex regestis constabit. Idem de pecunia parata”; Tamże, k. XLVII: „Auctus inventarium parochialis ecclesiae in Tolkemite in actis visitationis anno 1581 habitae fol. 25 accurate descriptum est”; Tamże, k. Lv: „Auctus inventarium hospitalis Tolkemitenensis in visitatione anni 1581 — vide fol. 28”.

riały nagromadzone w kancelarii *curiae episcopalis* przez poprzedników biskupa Marcina Kromera. Następnie tak zebrany materiał dokumentacyjny porządkowano chronologicznie według miejscowości i poszczególnych zagadnień rzeczowych.

b) redaktor i pisarz *Opisu Warmii*

Inicjatorem i ostatecznym redaktorem omawianego dzieła był sam biskup warmiński Marcin Kromer, o czym nadmieniono w tytule dzieła: „auctore Martino Cromero Episcopo Varmiensi”. Wynika to jasno z jego zainteresowań historycznych i również potrzeb praktycznych. To dzieło pozwalało Kromerowi sprawnie zarządzać i szybciej podejmować decyzje dotyczące spraw Księstwa Warmii. Za wyraźnym autorstwem Kromera dwóch ksiąg *Opisu Warmii* przemawia identyczny układ wewnętrzny, a także przedmowa do dzieła z kwietnia 1583 roku<sup>464</sup>. Nie zachował się do naszego czasu brudnopis tekstu *Opisu Warmii*. W spisie archiwaliów zwróconych do archiwum biskupiego w 1711 roku widniały między innymi następujące: *Liber archipresbyteratum scriptum per Jacobum Metmer, die 29, mensis julii, anno 1581* oraz *Liber archipresbyteratus de anno 1582*<sup>465</sup>. Przypuszcza się, że te dwie księgi były brudnopisami *Opisu Warmii*. Nie mogły to być protokoły (brudnopisy) wizytacyjne, ponieważ początek wizytacji generalnej diecezji w latach 1581 — 1582 przypadł na wrzesień 1581 roku, a Jakub Metmer ukończył jedną księgę *Liber archipresbyteratus* w lipcu 1581 roku. Nie był to więc materiał zebrany w trakcie wizytacji generalnej. W związku z powyższym Jakub Metmer był tym, który zebrał i opracował część archiprezbiteratów diecezji warmińskiej. Nie wiadomo, czy on też zajmował się zbieraniem materiałów do drugiej księgi brudnopisu *Liber archipresbyteratus* z 1582 roku. Uwzględniając to, że księgi powstały w różnym czasie, można by przypuszczać, iż tej pracy dokonał ten sam człowiek — Jakub Metmer. Zatem, zachowując należną wątpliwość, można przyjąć, że kompilatorem materiałów do *Opisu Warmii* był Jakub Metmer, a redaktorem biskup Marcin Kromer. Do wykonania indukty *Opisu Warmii* zostali wyznaczeni dwaj pisarze kancelaryjni, którzy posługiwali się własnym znakiem identyfikacyjnym. Być może, że były to znaki notarialne występujące w skróconej formie. Jeden z nich używał znaku „listek”, a drugi „kwiatek”. Umieszczali oni swój znak pod, czy też na końcu nagłówka rozpoczynającego nową część dzieła<sup>466</sup>. Pisarz identyfikujący się „kwiatkiem” pracował nad pierwszym tomem dzieła kromerowskiego. Być może, przyczynił się także do zbierania materiału dokumentacyjnego, odnoszącego się do następujących archiprezbiteratów: Frauenburg (Frombork), Elbing (Elbląg), Braunsberg (Braniewo), Creüzburgk [?], Wormditt (Orneta), Eilau (Hawa Pruska), oraz Fridland [?]<sup>467</sup>. Natomiast pisarz oznaczony „listkiem” opracował drugi tom *Descriptio episcopatus varmiensis*, dotyczący archiprezbiteratów: Dobre Miasto, Lidzbark, Pieniężno i częściowo Braniewo wraz z Seminarium Duchownym<sup>468</sup>.

<sup>464</sup> ADWO, AB, B 1a, k. 3 niepaginowana; por. paragraf o czasie i miejscu powstania.

<sup>465</sup> ADWO, AB, C 4, k. 68.

<sup>466</sup> ADWO, AB, B 1b, k. 11 — „listek”; ADWO, AB, B 1a, k. VI — „kwiatek”. Nie udało się ustalić nazwisk pisarzy ukrytych pod tymi znakami notarialnymi.

<sup>467</sup> ADWO, AB, B 1a.

<sup>468</sup> ADWO, AB, B 1b.



O trzecim tomie *Opisu Warmii* nie da się nic powiedzieć, ponieważ nie zachował się do naszych czasów. Tak jednemu, jak i drugiemu pisarzowi pomagał w pracy nad dziełem również niższy personel kancelarii, o czym będzie mowa przy opisie zewnętrznym *Opisu Warmii*.

### c) Opis zewnętrzny dzieła

#### *Sygnatura i oprawa.*

Pierwszy tom *Descriptio episcopatus varmiensis auctore Martino Cromero Episcopo Varmiensis* posiada sygnaturę B 1 a, a przechowuje go ADWO. Księgę oprawiono w brązową skórę najprawdopodobniej na przełomie XVII i XVIII wieku. Oprawa książki o wymiarach 320 x 210 mm posiada 4 skórzane wiązania. Księga liczy 462 karty.

Drugi tom dzieła kromerowskiego, którego posiadaczem jest także ADWO, otrzymał sygnaturę B 1 b. Tom został oprawiony w okładki tekturowe, a grzbiet książki pokryto angielskim płótnem. Przypuszcza się, że książka została oprawiona przez archiwistę i sekretarza biskupiego Marcina Saagego około 1850 roku. Księga o wymiarach 360 x 240 mm liczy 558 kart.

Trzeci tom dzieła, jak już wspomniano, zaginął. O jego istnieniu wyraźnie wspominał biskup Marcin Kromer: „Unde tria haec volumina confecta sunt”<sup>469</sup>.

#### *Tytuł*

Pierwszy tom nie posiada oryginalnego tytułu. Zapewne karta, na której umieszczono tytuł, uległa zniszczeniu. Istniejący tytuł książki, wpisany na doklejonej karcie przez Marcina Saagego w połowie XIX wieku, brzmi: „Descriptio episcopatus varmiensis cum suis parochiis et aliis sacerdotiis. Auctore Reverendissimo Martino Cromero Episcopo Varmiensis. Vol. I. Continens Dioecesim in genere et Archipresbyteratus Frauenburgensi, Elbingensi, Braunsbergensi, Cruceburgensi, Wormdittensi, Eilaviensi et Friedlandensi. Fol. 462. Bischöflicher Archiv zu Frauenburg, B no 1 a”. Z łatwością dostrzega się tu kilka części: tytuł zasadniczy, podtytuł, który wymieniał omówione w tomie archiprezbiteraty, a także trzecią partię karty tytułowej, która wskazywała na sygnaturę i właściciela książki — archiwum.

Drugi tom posiada również tylko tytuł pochodzący od Marcina Saagego. Skomponował on następujący tytuł tej książki: „Descriptio episcopatus varmiensis cum suis Parochiis et aliis Sacerdotiis. Auctore Reverendissimo Martino Cromero Episcopo varmiensi. Vol. II. Continens Archipresbyteratum Gutstadtensem, Heilsbergensem, Mehlsacensem et descriptionem nonnullarum ecclesiarum in decanatu Braunsberg”<sup>470</sup>.

#### *Język*

*Descriptio episcopatus varmiensis auctore Martino Cromero Episcopo Varmiensis* spisano w dwóch językach: łacińskim i niemieckim. Jednakże zauważa się znaczną przewagę języka łacińskiego. Zdarzało się, że nagłówki wpisy-

<sup>469</sup> ADWO, AB, B 1a, k. 3 niepaginowana — przedmowa do dzieła.

<sup>470</sup> Por. karty tytułowe — ADWO, AB, B 1a oraz ADWO, AB, B 1b.

wano w języku łacińskim, a treść w języku niemieckim. Zawsze, o ile zamieszczano cały tekst jakiegoś dekretu czy przywileju, przepisywano go w takim języku, w jakim został on uprzednio wystawiony. Wydaje się, biorąc pod uwagę charakter pisma pracowników kancelarii biskupiej, że redakcja językowa zależała tylko i wyłącznie od pisarza, a nie od autora dzieła. Najogólniej można stwierdzić, że przede wszystkim język niemiecki służył do sporządzania wszelkiego rodzaju spisów: dochodów, inwentarza<sup>471</sup>.

### *Pismo*

Oprócz tych dwóch pisarzy, oznaczonych znakami „listek” i „kwiatek”, spotyka się jeszcze charaktery pisma innych osób. Są to partie materiału wpisane zapewne przez praktykantów kancelarii kromerowskiej. Najwięcej tego rodzaju wpisów inną ręką napotyka się w pierwszym tomie *Opisu Warmii*<sup>472</sup>. Na przykład na karcie 110, innym charakterem pisma dopisano, co następuje: „Bibliothecae templi S. Nicolai in Civitate antiqua Elbingensi index. Anno Domini 1569”<sup>473</sup>. Na kartach 263 — 265 jeden z pisarzy zanotował: „leges convictorum Societatis Jesu Braunsbergensis Collegii”<sup>474</sup>. W drugim tomie *Opisu Warmii* Kromera znajduje się znacznie mniej tekstów wpiśnianych przez innego pisarza. Na przykład, inną ręką wpisano: „Anniversarius Domini Fabiani Romani quondam Canonici Gutstadensis” z dnia 16 września 1585 roku<sup>475</sup>. Poza tym inne pismo występowało w kilku innych miejscach<sup>476</sup>.

### *Korekta dzieła i późniejsze uzupełnienia*

Całość *Opisu Warmii* posiada bardzo niewiele poprawek. Występowały zasadniczo w formie uwag marginalnych, które należy traktować jako podtytuły wyjaśniające tekst. Wpisano je później, aby łatwiej i szybciej można było dotrzeć do interesującego zagadnienia. To zostało podyktowane względami praktycznymi. Na karcie 65 można, na marginesie tekstu, odczytać taką uwagę: „Stipendia pro Scholarum Lipsiae studentibus”<sup>477</sup>. Tak samo należy traktować uwagi marginalne poczynione w tomie drugim *Descriptio episcopatus varmiensis*. Dla ilustracji — na marginesie tekstu „Vicaria Sancti Mathiae et omnium Apostolorum” dopisano słowa — „obligationes”, „ius Patronatus”<sup>478</sup>. Charakter pisma wskazuje na biskupa Marcina Kromera dokonującego niektórych poprawek. Jednak najczęściej uwagi te wychodziły spod pióra kierownika kancelarii kromerowskiej, Jana Kreczmera.

<sup>471</sup> ADWO, AB, B 1b, — następujące karty zostały napisane w języku niemieckim: 34v, 71, 90, 160v, 168, 176, 183, 205v, 226—280, 286—287, 290, 296, 301v, 302, 311, 312, 320 oraz ADWO, AB, B 1a, k. XXXII, XXXVIII, XLIIv, XLVI, XLIX, LXLIII—CXL, rachunki — CXLV, CLIII, CLV, CLIX, CLXXI, CL, CVI, CCX, CCCXXII, CCCXLVI—CCCLXXVII.

<sup>472</sup> Na przykład — ADWO, AB, B 1a, k. X—XIV — z 3 czerwca 1583 r.; tamże, k. XXV, XXXIII — inventarium hospitalis; tamże, k. XXXVIII — inventarium ecclesiae parochialis Fraumburgensis.

<sup>473</sup> Tamże, k. CX.

<sup>474</sup> Tamże, k. CCLXIIIv—CCLXV.

<sup>475</sup> ADWO, AB, B 1b, k. 17.

<sup>476</sup> Tamże, k. 90 z 1580 r.; Tamże, k. 93—97v, 100v; Tamże, k. 333—334, 392—404.

<sup>477</sup> ADWO, AB, B 1a, k. CLCV.

<sup>478</sup> ADWO, AB, B 1b, k. 53v.

W całym *Opisie Warmii* występowały dwojakiego rodzaju uzupełnienia w tekście: w postaci krótkich notatek typu: „Aucta anno 1581”, „Agenda Sacramentalis”, „Agenda Ceremonialis”<sup>479</sup>, a także uzupełniano brakujące tytuły — np. *Inventarium Scholae, anno 1581*<sup>480</sup>. Dopowiedzenia tekstowe zazwyczaj wpisywano pod nagłówkiem. Inaczej postąpił kierownik kancelarii biskupiej, który uzupełnienie wpisał pod tekstem — „Vicariorum distinctorum”. Tekst owego uzupełnienia brzmiał: „Huius vicariae S. Crucis institutio, provisio, et collatio ad D. Episcopum pro tempore existentem spectat ut ex foundationis libris in Archivo Heilsbergensi existent de anno 1506”<sup>481</sup>. Tego rodzaju uzupełnienia zostały wpisane już po kwietniu 1583 roku, a więc po napisaniu przedmowy do całości dzieła<sup>482</sup>.

Oddzielną zupełnie grupę uzupełnień stanowiły wpisy dokonane przez następców Marcina Kromera na stolicy Księstwa Warmińskiego. Chodzi tu przede wszystkim o biskupa Szymona Rudnickiego i sporadyczne wpisy kardynała Andrzeja Batoiego. Bardzo dużo wpisów biskupa Rudnickiego można odnaleźć w drugim tomie *Opisu Warmii*. I tak od Rudnickiego pochodzą te partie dzieła, które zostały zawarte na kartach 102 — 159 oraz 436 — 459. Wpisy tego typu stały się możliwe dzięki temu, że pisarze dzieła zostawiali puste karty po zrelacjonowaniu jakiegoś ważniejszego zagadnienia lub po zakończeniu opisu parafii czy archiprezbiteratu<sup>483</sup>. O tym, że w przyszłości zamierzano wypełnić puste miejsca i że taki sposób postępowania w kancelarii kromerowskiej był celowy, świadczą wpisane, w trakcie sporządzania całości dzieła, nagłówki. Na przykład w opisie dobromiejskiej kapituły kolegiackiej pozostawiono nie opracowane następujące tytuły: „de mensa Capitulari, de officio Praepositi Gudstatensi, de officio Decani Gudstatensi, de officio Aeconomi”<sup>484</sup>. To samo dotyczyło nagłówka „De capella Sancti Nicolai extra muros sita et cimiterio ei adiuncto” i statutów Bractwa Kapłańskiego w Olsztynie<sup>485</sup>. Oczywiście, że wszelkiego rodzaju wpisy i uzupełnienia były pozbawione estetyki graficznej, jaką zauważa się u pisarzy oznaczonych symbolami „listek” i „kwiatek”.

### 3. Układ i treść opisu Warmii

Wstępne karty tomu pierwszego zawierają alfabetyczny spis parafii i filii omawianych w dziele, po którym wystąpił spis archiprezbiteratów. Wymieniając miejscowości podano kartę, na której można odnaleźć interesujący czytelnika materiał. Wydaje się, że nie jest to wynik pracy pisarzy samego dzieła; sporządzono je najwcześniej w XVII wieku. Po prostu kancelaria biskupia korzystając z *Opisu Warmii*, dostrzegła konieczność takiego skorowidzu dla ułatwienia pracy.

Na początku dzieła, po tytule książki pierwszej, została zamieszczona przedmowa biskupa Marcina Kromera, napisana w kwietniu 1583 roku w Lidzbarku Warmińskim<sup>486</sup>. Pierwszą część *Descriptio episcopatus varmiensis* za-

<sup>479</sup> ADWO, AB, B 1a, k. XLv, XLI, XLIIv.

<sup>480</sup> Tamże, k. XXXVII.

<sup>481</sup> Tamże, k. XV.

<sup>482</sup> Tamże, k. XXXV.

<sup>483</sup> Tamże, k. XXXVII; ADWO, AB, B 1b, k. 173—174, 395—396, 189—199, 286—270.

<sup>484</sup> ADWO, AB, B 1b, k. 38—39v.

<sup>485</sup> Tamże, k. 89 i 172v.

<sup>486</sup> ADWO, AB, B 1a, k. 3 niepaginowana.

powiedziano tytułem: *Varmiensis Episcopatus et Episcopus*<sup>487</sup>. W tej części autor wyjaśnił nazwę diecezji, a następnie omówił bullę papieża Innocentego IV, powołującą do życia w 1243 roku cztery diecezje pruskie: chełmińską, pomezzańską, sambijską i warmińską. W dalszej kolejności omówiono przynależność metropolitarnej Warmii, a także następujące zagadnienia: tytuł książe biskupa warmińskiego (episcopus Varmiensis princeps Imperii), wybory biskupa (electio episcopi), prezydent senatu pruskiego (princeps senatus Prussici), rozdział biskupstwa od Państwa Krzyżaków (episcopalis sors a Crucigeris distincta)<sup>488</sup>. Dalej autor przeszedł do zaprezentowania „matki kościołów warmińskich” — katedry. Nie pominął przy tym pierwszorzędного znaczenia kościoła braniewskiego (pierwszej katedry diecezji warmińskiej), opisując go przed katedrą fromborską. Po czym Kromer charakteryzował mieszkańców diecezji oraz ich prawa. W części zatytułowanej *arces et oppida* zajmował się hierarchią miast warmińskich<sup>489</sup>. Po przedstawieniu tych wstępnych zagadnień Kromer przeszedł do omówienia ustroju i urzędów warmińskich. Omówienie tych spraw ujęto w następujących punktach: synod (conventus), biskup prezesem stanów pruskich (episcopus praest conventibus Prussicorum), prefekci i burgrabiowie (praefecti et burgrabii), burmistrzowie (magistri civium), adwokat ziemski (advocatus terrestris), sądy (iudicia) ekonom (oconomus), kanclerz (cancellarius), oficjał (officialis)<sup>490</sup>.

Drugą część tomu pierwszego stanowią zagadnienia dotyczące „bazyliki katedralnej” we Fromborku. Sprawy te zostały zebrane pod wspólnym nagłówkiem — „Cathedralis ecclesia sive Basilica Frauenburgensis”<sup>491</sup>. Tutaj materiał ułożono wokół kilku głównych zagadnień:

1. „Prelati” — prepozyt, dziekan, kustosz, dochody prałatów, archidiacon, scholastyk, uprawnieni do głosowania (suffraganeus).

2. „Canonici” — liczba kanoników, dochód św. Andrzeja, hierarchia kanoników, kapituła, członkowie kapituły (kapitulanci), wybór, prawo nominacji przez papieża, dochód kapituły, dobra kapituły, podział dochodu, zarząd i magistrat. Natomiast po kwietniu 1583 roku dopisano inną ręką „Statutum de Canonico in residentia defuncto, super participatione consolationum” wydane przez Marcina Kromera 3 czerwca 1583 roku<sup>492</sup>.

3. „Vicarii perpetui” — tu omówiono sprawę obowiązków wikariuszy oraz całość zagadnień zebranych pod nagłówkiem: „Vicariorum distinctorum

<sup>487</sup> Tamże, k. 1.

<sup>488</sup> Tamże, k. I—III.

<sup>489</sup> Tamże, k. III—IV — „Condita sunt autem secundum supramemorata Brunsbergum oppida, Wormita sive Wormdita, Melsacum, Gutstadia, Heilsberga, Seeburgum, Reselia, Vartemberga et Allesteinum cum adiunctis arcibus et domibus sive curiis dominicis: Sine arcibus vero Fraumburgum, Bisteinum et Bisburgum. Tametsi Bisburgum quoque quod Biskupiec a Polonis dicitur, olim arcem habuit, cuius adhuc apparent vestigia in colle oppido imminente: Bisteinum vero curiam: Fraumburgi basilica moenibus cincta pro arce est”.

<sup>490</sup> Tamże, k. IVv i V — Nie jest to koniec opisu, gdyż Jan Kreczmer u dołu karty V dopisał: „Reliqua vide initio fo: 8”. Por. MHV, t. IV, s. 236—246 — wydawca owego tekstu pominął tę uwagę jakoby jej nie było i nie miała żadnego znaczenia.

<sup>491</sup> Tamże, k. VI—XI — praepositus, decanus, custos, proventus praelatorum, archidiaconus, scholasticus, suffraganeus.

<sup>492</sup> Tamże, k. XI — canonicorum numerus, Andreae paebenda, ordo canonicorum, capitulum, capitulares, electio, compactata, proventus capituli, bona capituli, distributio proventuum, ordines et magistratus.

et aliorum sacerdotiorum in ecclesia Varmiensi fundationes, tituli, proven-  
tus, et collationes”.

4. „Inventarium” — dostatecznym wyjaśnieniem zawartego tu materiału był sam nagłówek: „Inventarium suppellectilis sacrae et ornamentorum vicariorum et altarium in ecclesia cathedrali Varmiensi conscripta”. Rewizji dokonał „z polecenia koadiutora Marcina Kromera kustosz Jan Leomann, kanonik warmiński, a spis sporządził Klemens Kalhorn, notariusz publiczny Kapituły Warmińskiej, dnia 24 marca i w następane dni 1578 roku”<sup>493</sup>.

5. „Hospitale Frauenburgensis” — omówiono tu źródła dochodu, przedstawiono inwentarz: szpitala, kaplicy szpitalnej i zakrystii<sup>494</sup>.

Jednakże zasadniczą, trzecią część dzieła — obejmującą dalsze karty tomu pierwszego i cały drugi tom *Descriptio episcopatus varmiensis* — stanowił materiał nagromadzony pod ogólnym nagłówkiem: ARCHIPRESBYTERATUS<sup>495</sup>. We wstępie do tej części napisano, że po omówieniu wszystkich zagadnień dotyczących kościoła katedralnego we Fromborku przystąpiono do przedstawienia organizacji probostw. Wśród wielkiej ilości kościołów parafialnych wyróżniono 14 probostw, które „obdarzone przywilejami” otrzymały nazwę archiprezbiteratów, czyli parafii dziekańskich. *Opis Warmii* informował, że „ich proboszczowie stają się jakby stróżami i zwierzchnikami” księży dekanatu.

Marcin Kromer pisał w *Descriptio episcopatus varmiensis*, że na Warmii istniały od dawna dekanaty: fromborski, braniewski, Creitzburgen, ornecki, pieniądzeński, Preiseilavien, dobromiejski, reszelski, Schippenpillen<sup>496</sup>. Niektóre z nich odpadły od biskupstwa warmińskiego przez fakt przejścia na protestantyzm księcia Albrechta I, a inne zostały włączone do parafii. Jedyne dekanat elbląski wraz z należącymi do niego parafiami uległ nauce Lutra „przez zuchwałość i pobłażanie naszych władz”<sup>497</sup>.

Przeglądając dzieło kromerowskie łatwo można spostrzec, że brakuje w nim opracowania archiprezbiteratu reszelskiego i jeziorańskiego<sup>498</sup>. Ta właśnie część dzieła zaginęła.

Układ wewnętrzny trzeciej części *Opisu Warmii* był prosty i przejrzysty. Każdy następny archiprezbiterat rozpoczynano na nowej karcie, na której umieszczano nagłówek zapowiadający kolejny okręg administracyjno-kościelny. Pod nagłówkiem redagowano krótkie wprowadzenie. Najczęściej ograniczono się do wyliczenia parafii archiprezbiteratu. Na przykład — „Wormit sedes archipresbyteralis. Ecclesia est archipresbyteralis, tituli SS. Joannis

<sup>493</sup> Tamże, k. XII—XIII. Na tych kartach znajduje się koniec „inventarium”, którego pierwszą partię zamieszczono na kartach XXIII—XXIV. Na całej długości tej partii materiału znajdują się obszerne uwagi marginalne pisarza, który określił się znakiem „Kwiatek” — „ex mandato Reverendissimi Domini Coadiutoris, presente Reverendo Domino Joanne Leomano Custode et Canonico Varmiensi: per me Clemente Kalhorn publicum sacra Apostolica auctoritate et Venerabilis Capituli Varmiensis notarium. Anno Domini 1578, mense martio, die XXIII et sequentibus”.

<sup>494</sup> Proventus, inventarium sacellum hospitalis, inventarium sacrarii hospitalis.

<sup>495</sup> ADWO, AB, B 1a, k. XXXV.

<sup>496</sup> Dla tych trzech dekanatów nie zdołano ustalić polskich odpowiedników. Były to dekanaty oderwane od biskupstwa warmińskiego w czasie reformacji.

<sup>497</sup> ADWO, AB, B 1a, k. XXXV.

<sup>498</sup> Tamże, k. XXXV — Frauenburg, Elbing — K. LXII, Braunsberg — k. CCCI, Preiseilavien — K. CCCXI, Fridland — k. CCCLI; ADWO, AB, B 1b, k. 1 — Gutstat, Heilsberg — k. 271, Melsack — k. 341, Braunsberg — k. 392 (część).

Baptistae et Evangelistae, habens unitam sibi ecclesiam in Open, subiectas vero parochiales in Arensdorff, Beieren, Wolfsdorff, Rogetlen, Elditten, Kalkstein, Baisen: olim etiam subiectas habuit ecclesias in Libstat cum eius filia in Hertzogenwaldt, Reichau, Hermansdorff, et Doberen. In Wormit praeter parochum quondam erant quatuor vicarii<sup>499</sup>. Po takim wprowadzeniu w teren dekanatu, autor omawiał poszczególne parafie tego rejonu. Można wyróżnić kilka zagadnień, na które zwracał uwagę Marcin Kromer: inwentarz tabernakulum, ołtarzy, kościoła, utrzymanie kościoła, dochód proboszcza, inwentarz domu parafialnego<sup>500</sup>. W zależności od wielkości parafii, a co za tym idzie, od złożoności problemów życia parafialnego, nie pomijano innych spraw związanych integralnie z całością administrowania parafią. Stąd też uwzględniono w opracowaniu parafii inne zagadnienia, takie jak: działalność bractw różnego typu, funkcjonowanie kaplic (tak szpitalnych, jak i innych, istniejących na terenie parafii), szpitale, cmentarze oraz inne sprawy<sup>501</sup>.

Na terenie diecezji warmińskiej istniały tzw. dekanaty pruskie, które w czasach Kromera leżały w granicach Prus Książęcych i nie podlegały jurysdykcji biskupa warmińskiego. Pomimo to Marcin Kromer umieścił je w swoim *Opisie Warmii* jako należące do diecezji. Chodzi tu o następujące archiprezbiteraty: Creitzburgensis, Preisseilaviensis, Fridlandensis, Schippenpilensis<sup>502</sup>. Parafie tych dekanatów nie prowadziły żadnej działalności, gdyż nie było tam katolików. Stąd też brak jakichkolwiek materiałów dotyczących tych parafii. Dla zilustrowania można podać, w jaki sposób wprowadzano czytelnika, korzystającego z dzieła, w dekanaty staropruskie oraz jak opracowywano poszczególne parafie. Taką oto sporządzono notatkę dla archiprezbiteratu Preisseilaviensis: „De archipresbyteratu in Preuscheeylau. Ad sedem archipresbyteralem in Preuscheeylau, antiquitus pertinent Ecclesiae sequentes Dechsen, Krucken, Dollenstette, Mülhausen, Gesau, Trunckaym, Uderwange, Abswange, Almenhausen, Domnau, Schmeditten”<sup>503</sup>. Zatem wprowadzenie w archiprezbiterat staropruski stanowiły nazwy parafii, które należały do omawianego terenu. Podobnie rzecz przedstawiała się z poszczególnymi parafiami<sup>504</sup>.

## B. AKTA LUŻNE

### 1. Koncepty listów wychodzących z kancelarii biskupiej

Omówione wyżej akta własne kancelarii biskupiej Marcina Kromera tworzyły księgi, które zachowały się do naszych czasów. W odniesieniu do kancelarii biskupiej można mówić tylko o zachowanych konceptach listów i niektórych pism przez nią wysłanych.

<sup>499</sup> ADWO, AB, B 1a, k. CCCI. Por. tamże, k. LXII — archiprezbiterat elbląski; oraz k. CLXIX — archiprezbiterat braniewski. Natomiast w przypadku archiprezbiteratu Creitzburg nie wymieniono poszczególnych parafii tego rejonu — k. CCLXXXIII.

<sup>500</sup> Tamże, k. CCCLXXVII — Vernersdorff, k. CCCLXXXII — Open, k. CCCLXXXIX — Wolfsdorff, a także k. XXXVv i nn — inventarium ciborii, de altaribus, inventarium ecclesiae, ratio ecclesiae, redditus parochi, inventarium domus parochialis.

<sup>501</sup> Tamże, k. XXXV i nn., k. LII i nn.

<sup>502</sup> Tamże, k. CCXXXIII — CCC (Creitzburgen), k. CCXI—CCCCXXII (Preiseilavien), k. CCCCXXV—CCCCXXXI (Fridlanden), k. CCCCLI—CCCCLX (Schippenpilen).

<sup>503</sup> Tamże, k. CCCCXI.

<sup>504</sup> Tamże, k. CCCCXVIII.

Koncepty listów kromerowskich zachowały się dzięki temu, że zostały oprawione z innymi czystopisami listów, które napłynęły do kancelarii. Większość zachowanych konceptów została osobiście sporządzona przez Marcina Kromera. Niewielka ilość konceptów korespondencji została spisana przy udziale sekretarza lub któregoś z pracowników kancelarii. Niektóre z konceptów pism posiadały naniesione poprawki, a inne, szczególnie kromerowskie, były jak gdyby czystopisem konceptu, który nie zawierał żadnej uwagi lub też jakiegokolwiek skreślenia. Trzeba dodać, że koncepty listów wychodzących z kancelarii kromerowskiej, powstawały pewnymi seriami, czyli na tej samej karcie znajdowało się kilka pism kierowanych do tego samego adresata. Wtedy to Kromer nie powtarzał tytułatury, którą umieszczał wyżej, ale stosował wyrażenie „eidem”. Natomiast występujące różnice w datach wskazywałyby na istniejący w kancelarii Kromera rejestr korespondencji.

Układ graficzny konceptu listów zasadniczo zawierał wszystkie elementy oryginału, chociaż były one ujęte skrótowo. Mianowicie: tytuł czy adres podawano następująco: „Varm. Capitulo”, „D. Sampsoni a Vorein Ca. Varm.” Po czym w koncepcie umieszczano treść listu w pełnym brzmieniu. Koncept kończyła formuła pozdrowienia oraz data, ujęta w formie skróconej, np.: „B. V. Fr. V. H. 17 die febr. 1576” (Bene vale et frater vestrae, Heilsbergae 17 die februarii 1576). Nigdy jednak koncept nie posiadał podpisu autora, w imieniu którego kancelaria wystawiała i ekspediowała (list) do adresata.

Do akt luźnych należących do spuścizny kromerowskiej należy również zaliczyć różne papiery, jakie pozostawił po sobie, działający poza kancelarią biskupią, głównie na terenie Krakowa, agent Kromera, ksiądz Tomasz Płaza.

## 2. Inne akta

Poza tym kancelaria biskupia Marcina Kromera gromadziła inny, bardzo zróżnicowany, formalnie i treściowo, materiał luźny, dla którego trudno znaleźć właściwe określenie. Niewiele zachowało się tego rodzaju materiału. Były kopie dokumentów dotyczące biskupstwa, prowizji, spraw pruskich, czy spraw ogólnopństwowych z różnych okresów dziejów Warmii, Prus i Państwa. Wśród tych miscellaneów można odszukać po kilka lub kilkanaście dokumentów, pochodzących z okresu rządów koadiutora, a potem biskupa warmińskiego Marcina Kromera<sup>505</sup>.

### C. AKTA WYTWORZONE *IN CURIA* POZA WŁAŚCIWĄ KANCELARIĄ BISKUPIĄ

Mówiąc o kancelarii biskupiej Kromera nie można pominąć akt ekonomy warmińskiego Michała Neumana<sup>506</sup>. Istniały trzy księgi jego rozliczeń z lat 1586 (1588, 1587) 1588 i 1587<sup>507</sup>. Zachowała się tylko jedna księga *Rationes oeconomi de anno 1587*. Księga ta zawiera rozliczenia dochodów biskupstwa

<sup>505</sup> ADWO, AB, D 102, k. 215; ADWO, AB, D 104, k. 230; ADWO, AB, D 111, Miscellanea 1500—1737 [dalej D 111], k. 86; ADWO, AB, D 110, Miscellanea 1531—1723 [dalej D 110], k. 88; ADWO, AB, D 120b, k. 181; ADWO, AB, D 121, k. 19; BC Dział IV, 1618, k. 67; 199, 259, 637, 691.

<sup>506</sup> J. M. S a a g e: Katalog, s. I—IX.

<sup>507</sup> Por. rozdz. II — B przegląd rejestrów kromerowskich (rejestry gospodarcze).

warmińskiego (części biskupiej), co należało do podskarbiego; można zatem przypuszczać, że ekonom Michał Neuman łączył w jednym ręku funkcję podskarbiego i ekonomy biskupiego<sup>508</sup>. Wspomniana księga zawiera zestawienie ogólnych dochodów i rozchodów biskupiej części diecezji ułożone według poszczególnych kamer (cameratus).

*Rationes oeconomii de anno 1587* jest księgą oprawioną w tekturę, o wymiarach 310 x 185 mm; liczy 109 kart. Została sporządzona w języku łacińskim i niemieckim. Nie posiada żadnych poprawek, stąd wnioskuje się, że po jej opracowaniu przepisano ją w kancelarii biskupiej Kromera, a dokonał tego jeden z pracowników, ponieważ tekst pisany jest tym samym charakterem pisma. Być może po jej sporządzeniu pozostała owa księga wśród innych akt własnych kancelarii kromerowskiej.

Układ wewnętrzny *Rationes oeconomii* Michała Neumana był prosty. Dokumentacja gromadzona jest według poszczególnych komornictw (kamer) biskupiej części Warmii: braniewskiego<sup>509</sup>, orneckiego<sup>510</sup>, dobromiejskiego<sup>511</sup>, jeziorańskiego<sup>512</sup>, barczewskiego<sup>513</sup>, reszelskiego<sup>514</sup> i lidzbarskiego<sup>515</sup>. Na końcu księgi zamieszczono sumaryczny, ogólny spis dochodów i rozchodów wszystkich komornictw wraz z podaniem salda<sup>516</sup>. Każde rozliczenie w ramach kamery posiadało dział dochodów i rozchodów. W dziale dochodów... (praecepta) sporządzono listę podatkową według miejscowości oraz listę dochodów specjalnych (specialia praecepta)<sup>517</sup>. Na końcu wycień podano ogólną sumę dochodów danego okręgu administracyjnego. Drugi dział każdego komornictwa stanowiły rozchody, wydatki (exposita). W tej części umieszczano wynagrodzenie dla służby oraz niektórych urzędników opłacanych z kasy biskupiej, a także wszystkie wydatki ekonomy i burgrabiego danego okręgu<sup>518</sup>. Trzeci dział tworzyły dochody i rozchody żywności — „ratio frumentorum”<sup>519</sup>. Tutaj jednak na przemian występowały „praecepta” i „exposita” przy wyszczególnianiu artykułów żywnościowych.

Trzeba zaznaczyć, że najbardziej rozbudowane rozliczenie posiadała kamera lidzbarska ze względu na to, że tam mieściła się siedziba biskupia, a w związku z tym dotacje na utrzymanie dworu biskupiego były duże. Wiązało się to z bardzo rozwiniętym aparatem zarządzania biskupstwem oraz utrzymania sporej ilości służby dworskiej. W tym też przypadku dochody komory lidzbarskiej nie wystarczały na pokrycie wydatków<sup>520</sup>.

<sup>508</sup> Por. dla diecezji wrocławskiej — A. Tomczak, dz. cyt., s. 230 oraz zob. R. Marchwiński: Rozliczenie ekonomy Neumana, s. 187—198; Altpreussische Biographie, t. I, s. 465.

<sup>509</sup> ADWO, AB, C 68, k. 1—14v.

<sup>510</sup> Tamże, k. 15—24v.

<sup>511</sup> Tamże, k. 25—28v.

<sup>512</sup> Tamże, k. 29—32v.

<sup>513</sup> Tamże, k. 33—43v.

<sup>514</sup> Tamże, k. 44—59v.

<sup>515</sup> Tamże, k. 60—97.

<sup>516</sup> Tamże, k. 97v—109.

<sup>517</sup> Tamże, k. 15—17 (kamera ornecka).

<sup>518</sup> Tamże, k. 21 — „Summa omnium tam per me (chodzi o ekonomy) quam per Burgrabium Wormditensem expositorum” oraz k. 8v, 38.

<sup>519</sup> Tamże, k. 58v—59v; k. 38v—43v; k. 28, 21v—23v; k. 9—11v.

<sup>520</sup> Tamże, k. 67v i 97 — dochód kamery wynosił 8.756 florenów.



Działalność ekonoma Neumana (ekonoma biskupiego) obejmowała tylko biskupią część diecezji warmińskiej. Kapituła katedralna rządziła się sama i zakres władzy ekonoma biskupiego nie obejmował kapitulnej części Warmii.

Po sporządzeniu listy dochodów i rozchodów Warmii biskupiej przez ekonoma, sprawozdanie to przedstawiano Marcinowi Kromerowi do wglądu, który potwierdzał fakt sprawdzenia własnoręcznym wpisem<sup>521</sup>. Uwagi biskupa Kromera pochodzą z 19 listopada i 6 grudnia 1587 roku.

Omówione w rozdziale akta własne kancelarii ilustruje załączona tabela:

Lp.	Nazwa	Protokół	lata	Archiwum	Sygnatura	Dawna sygnatura
1.	Rejestr czynności biskupich	—	1569—1572	ADWO	A 2	Acta Curiae 1539—1572
2.	Rejestr czynności biskupich	—	1571—1580	ADWO	A 3	Acta Curiae 1571—1580
3.	Rejestr czynności biskupich	—	1579—1582	—	—	—
4.	Rejestr czynności biskupich	—	1580—1588	ADWO	A 4	Acta Curiae 1580—1588
5.	Rejestr czynności biskupich	—	1587—1589	ADWO	A 5	Acta Curiae 1587—1600
6.	Rejestry spraw duszpasterskich	—	1569—1589	ADWO	A 88	Nr 18 (?)
7.	Rejestry spraw duszpasterskich	—	—	—	—	Nr 32
8.	Rejestry spraw duszpasterskich (kopia)	—	1569—1578	ADWO	H 120	—
9.	Akta wizytacyjne	dotyczy D. Miasta	1565/1572	ADWO	B 3	„B no 3”
10.	Akta wizytacyjne	2 tomy	1581—1582	ADWO	B 2	—
11.	Księga uposażenia „Opis Warmii”	2 tomy 1581—1582	do 1583	ADWO	B 1a	—
12.	Księga uposażenia „Opis Warmii”	2 tomy 1581—1582	do 1583	ADWO	B 1b	—
13.	Księga uposażenia „Opis Warmii”	—	—	—	—	—
Akta własne kancelarii kromerowskiej II. Rejestry specjalne						
14.	Rejestry korespondencji wychodzącej	—	—	—	—	—
15.	Rejestry gospodarcze	—	1587	ADWO	C 68	—
16.	Rejestry gospodarcze	—	1586/1588	—	—	C 69
17.	Rejestry gospodarcze	—	1587/1588	—	—	C 70

<sup>521</sup> Tamże, k. 98 oraz 100.

## III. LOSY AKT KANCELARII KROMEROWSKIEJ

## 1. Zarys dziejów archiwum biskupstwa warmińskiego

Biskupi warmińscy przechowywali swoje akta od chwili powstania biskupstwa do końca XIV wieku we Fromborku, później złożono je na stałe w siedzibie biskupów warmińskich w Lidzbarku<sup>522</sup>.

Archiwum biskupie, w którym znajdowały się akta Marcina Kromera jako administratora, koadiutora i biskupa warmińskiego, ucierpiało na skutek napadu Szwedów w latach 1703 — 1704. Stało się tak dlatego, ponieważ biskup Andrzej Chryzostom Załuski (1698 — 1711) nie uznał króla szwedzkiego Karola XII pozostając wierny Koronie, dlatego Szwedzi zajęli Lidzbark wraz z zamkiem biskupów warmińskich, gdzie mieściło się archiwum biskupie. Karol XII poznawszy jego zasobność, nakazał wywieźć siedem wozów 4—konnych z archiwaliami lidzbarskimi do Szwecji<sup>523</sup>. Na ten temat pisał biskup warmiński Teodor Potocki (1711 — 1723) w sprawozdaniu do Stolicy Apostolskiej z 25 lutego 1714 roku<sup>524</sup>. Największa ilość tych archiwaliów i księzek została zgrupowana w uniwersyteckiej bibliotece w Abo, spalonej w 1827 roku. Na przełomie XVIII/XIX wieku, zachowane w innych bibliotekach archiwalia i książki, odzyskała Polska lub archiwum w Królewcu<sup>525</sup>.

<sup>522</sup> T. G l e m m a : O archiwach warmińskich we Fromborku, *Archeion*, 1931, t. I, s. 21. Poza tym pisali: E. B r a c h v o g e l : Die Archiv in Frauenburg, nadbitka z: *Korespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts und Altertumsvereine*, Opera et vita 1928; oraz t e n z e : Zur Geschichte der ermländischen Archive und Bibliotheken, *ZGAE*, t. XXII, s. 162—165; X. K. , Akta archiwum biskupiego we Frauenburgu, *Dziennik Warszawski* (1855) nr 164; R. N i r : Informator o archiwach, bibliotekach i muzeach w Polsce, *Chrześcijanin w świecie* (1977) nr 6, s. 62—86; J. Z a w a d z k i : Sprawozdanie ze stanu biblioteki i archiwum diecezji warmińskiej, *Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu* (1947), t. XIII, z. 1—4; A. K u r p i e l : Sprawozdanie ze studiów w archiwach frauenburskim, gdańskim i królewieckim, Sprawozdanie z czynności i posiedzeń Akademii Umiejętności, 1906, nr 2; F. H i p l e r : *Analecta Varmiensa. Studien zur Geschichte der Ermländischen Archive und Bibliotheken*, *ZGAE* (1870), t. V, s. 316—332.

<sup>523</sup> T. G l e m m a : O archiwach, s. 21; E. B r a c h v o g e l , Die Archiv, akp. III.

<sup>524</sup> ADWO, AB, H 18, *Miscellanea Varmiensa caepta colligi et conscribi anno 1763 a me Joanne Nepomuceno Augustino Katenbringk, Sacerdote Saeculari Varmiensi, Tomus I, Colligite Fragmenta ne pereant*, [dalej H 18, Katenbringk], k. 155 — „Fulgent Episcopi Varmiensa etiam ab immemorabili tempore titulo: Principis Sacri Romani Imperii, extantque apud Capitulum inter alia documenta, bina diplomata, Imperialia, Originalia cum aureis Bullis nam Capitulum sub Incursione Svetica proxima Anno 1703 archivum suum ex protoliolo suo per aquas Habi in securiora loca Gedanum et Regiomontum deportaverat, ex bibliotheca vero episcopali secedente tunc ex episcopatu immediato. Praedecessore meo episcopo Załuski in eius, et religionis odium, post expugnatum Thoronum et occupatam Elbingam, inopinato in hunc episcopatum in numerosissimo exercitu inundando, residentia quoque episcopali Heilsbergam per Regem inesssa, septem inde currus quadrigis iunctos munimentorum, praeterea sumptuosam fontanam ex puro aere fusam, aliagi decora et ipsas effigies omnium episcoporum Varmiensium numero XXXIII Praedecessorum meorum, inter quos XIII Aeneas Sylvius...”; J. M. S a a g e : *Katalog*, s. 1—2.

<sup>525</sup> A. B i r k e n m a j e r : O. Waldego, s. 74.

Jednak główną część archiwum uratowano przed Szwedami, wywożąc archiwalia do Królewca w maju 1703 roku; powrócili one do Lidzbarka 17 czerwca 1711 roku<sup>526</sup>. Tę część archiwum biskupiego rekonstruowano w 1733 roku z polecenia biskupa Andrzeja Krzysztofa Szembeka (1724 — 1740)<sup>527</sup>. Natomiast biskup Ignacy Krasicki (1767 — 1795) nakazał oprawić w tomy dokumenty i listy przechowywane dotąd luźno<sup>528</sup>. O tej akcji tak pisał ks. Tadeusz Glemma: „Był to pomysł niezbyt szczęśliwy, bo niejedno się przy tym poniszczyło, a porządkowano według różnych zasad, głównie chronologicznie, czasem i rzeczowo, nawet według języka, w którym dokumenty były spisane”. Za rządów biskupa Ignacego Krasickiego część akt lidzbarskich przeniesiono do archiwum kolegiaty w Dobrym Mieście. Nie wiadomo, jaka była bezpośrednia przyczyna tej decyzji, ale należy przypuszczać, że wpłynęła na to sytuacja polityczna kraju (rozbiory). W 1795 roku biskup warmiński przeniósł swoją siedzibę z Lidzbarka do Fromborka. Archiwum jednak, jeszcze na kilkadziesiąt lat pozostało w Lidzbarku, bo aż do 1839 roku, kiedy to cały zasób archiwum biskupiego przeniesiono do siedziby biskupów warmińskich we Fromborku<sup>529</sup>.

Jeszcze przed zajęciem Warmii przez wojska napoleońskie (1806 — 1807 oraz 1812 — 1814) archiwum biskupie podzielono tak, że większa część archiwum mieściła się w gmachu sądu biskupiego, a pozostała w zamku biskupim. Tym razem był to szczęśliwy przypadek rozparcelowania archiwum, gdyż w czasie działań wojennych znacznie uszkodzono zamek biskupi w Lidzbarku, a tym samym zniszczono wiele archiwaliów. Od 1827 roku rozpoczął się proces stopniowego przenoszenia archiwaliów do Fromborka, który zakończył się w 1839 roku ukonstytuowaniem archiwum biskupiego we Fromborku<sup>530</sup>.

W 1800 roku archiwum królewieckie zaczęło stopniowo otrzymywać archiwalia biskupów warmińskich wywiezionych do Szwecji za czasów Karola Gustawa<sup>531</sup>. Następna partia archiwaliów warmińskich została przekazana archiwum w Królewcu w 1801 roku na prośbę zarządu archiwum biskupiego w Lidzbarku. Ta część dokumentów została zwrócona do właściwego archiwum we Fromborku dopiero w 1930 roku<sup>532</sup>. Wówczas przekazano pewną część dokumentów wywiezionych w czasie działań wojennych w 1704 roku przez Karola XII. Owe akta posiadają do dziś ślady sygnatury królewieckiej.

Archiwariuszem ukonstytuowanego w 1839 roku archiwum biskupiego w Fromborku został sekretarz biskupi ks. dr Alojzy Marquardt. Natomiast uporządkowanie zbioru archiwalnego polecono Janowi Marcinowi Saagemu,

<sup>526</sup> J. M. Saage: Katalog, s. 5 — Von den in Jahre aus Koenigsberg zurueckgekommenen Archivalien; ADWO, AB, C 4, Liber Privilegorium ab Illustrissimis et Reverendissimis episcopis Varmiensibus Andrea Zaluski et Theodoro Potocki concessorum, k. 68 — „Comnotatio librorum Archivi Heilsbergensis die nona Maii Anno 1703 in duabus cistis depositorum, quos una cum quibusdam munimentis et scriptis, per extraditionem Illustris Domini Andreae Marquart Canonici Gutstadiensis et Parochi Reimerswaliensis sequenti numero et eorundem annotatione percepi, die 18 ... Junii anno 1711 Heilsbergae ad bibliothecam”.

<sup>527</sup> ADWO, AB, C 53, Clavis, k. 95 i 101; F. Hipler podaje podział tego zasobu archiwalnego, EZ, t. V, s. 319 i nn.; Por. T. Glemma: O archiwach, s. 21.

<sup>528</sup> J. M. Saage: Katalog, s. 1—2; T. Glemma: O archiwach, s. 21.

<sup>529</sup> J. M. Saage: Katalog, k. 1—2; T. Glemma: O archiwach, s. 21.

<sup>530</sup> J. M. Saage: Katalog, k. 1—2; T. Glemma: O archiwach, s. 21—22.

<sup>531</sup> E. Brachvogel: Die Archiv, akp. III.

<sup>532</sup> J. M. Saage: Katalog, k. 1—2; E. Brachvogel: Die Archiv, akp. III.

sekretarzowi i archiwariuszowi kurii biskupiej, który także był organistą katedralnym. Saage wykonał tę pracę w latach 1841 — 1857 pozostawiając trzy inwentarze: główny (z krótką historią archiwum z 8 marca 1857 r.) oraz dwa szczegółowe: spraw świeckich i spraw kościelnych (według miejscowości). Na początku XX wieku został sporządzony kartkowy katalog listów szesnastowiecznych, dotyczący działu D, ułożony w porządku chronologicznym<sup>533</sup>. Kolejny katalog opracował i opublikował ks. Tadeusz Glemma w 1931 roku, zachowując w nim podział przyjęty przez J. M. Saagego<sup>534</sup>. Najnowszym katalogiem archiwum biskupiego fromborskiego jest *Wykaz ksiąg A.D.V* sporządzony przez Niemców w 1940 roku — niestety nie opublikowany.

Porządek ustalony przez J. M. Saagego przetrwał niezmienny do naszych czasów. Został także zachowany w katalogu niemieckim z 1940 roku. Saage podzielił archiwum biskupie na 9 działów, oznaczając je literami alfabety od A do J. Poszczególne działy posiadają układ zasadniczo chronologiczny, za czym idzie numeracja tomów.

Okres wojny, to czas przerwy w działalności archiwum fromborskiego, rozproszenie akt, a także braku należytej troski o nie. Po zakończeniu działań wojennych diecezja warmińska podjęła próby odzyskania całego zasobu archiwalnego. Nie wykonała w pełni tego zamierzenia ze względu na obiektywne trudności. Zaniepokojony tą sytuacją prezes Towarzystwa Naukowego w Toruniu ks. Paweł Czaplewski skierował, w czerwcu 1946 roku, pismo w tej sprawie do księdza dra Teodora Benschera — rządcy diecezji warmińskiej w Olsztynie<sup>535</sup>. Ordynariusz warmiński zapewnił prezesa o wysiłkach podejmowanych przez diecezję celem zabezpieczenia archiwaliów fromborskich oraz o swojej trosce o archiwum i bibliotekę seminaryjną. „Trzeba — pisze ks. Henryk Madej — było ogromnego wysiłku, aby zniszczone lub zagrożone zniszczeniem oraz rozproszone zbiory zgromadzić ponownie w murach seminarium duchownego i uczynić z nich warsztat pracy. Z całym oddaniem służył tej pracy długoletni dyrektor biblioteki i archiwum ks. bp dr Jan Oblak<sup>536</sup>”.

Po wojnie Związek Radziecki zwrócił Naczelnej Dyrekcji Archiwów Państwowych archiwalia, między innymi fromborskie. Na posiedzeniu NDAP dnia 2 kwietnia 1954 roku, pod przewodnictwem prof. dr Henryka Jabłońskiego, przyznano Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie prawo do niektórych archiwaliów fromborskich przekazanych przez ZSRR<sup>537</sup>.

Muzeum Narodowe w Warszawie otrzymawszy ze Związku Radzieckiego archiwalia, także fromborskie, przekazało je dnia 12 października 1956 roku Archiwum Głównemu Akt Dawnych w depozyt<sup>538</sup>. Przekazanie archiwaliów

<sup>533</sup> T. G l e m m a : O archiwach, s. 22.

<sup>534</sup> Tamże, s. 19—35.

<sup>535</sup> ADWO, Działalność archiwum od 1945 roku, t. 1, List z dnia 22 czerwca 1946 roku do księdza dra T. Benschera; T. G o c l o w s k i : Jubileusz znakomitego historyka Pomorza, *Nasza Przyszłość*, t. IX (1960), s. 468—469.

<sup>536</sup> H. M a d e j : Wczoraj i dziś Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego i Archiwum Diecezji Warmińskiej, *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, [dalej WWD], Olsztyn 1978, t. 33, nr 2—3, s. 109.

<sup>537</sup> ADWO, Działalność archiwum od 1945 roku, t. 1, List Naczelnej Dyrekcji Archiwów Państwowych z 14 VI 1957 roku (PN—112—1) do Dyrekcji ADWO.

<sup>538</sup> ADWO, Działalność archiwum od 1945 roku, t. 1 — o tym wspomina protokół zdawczo—odbiorczy sporządzony przez doc. dr J. Jankowską z AGAD-u i ks. dra J. Oblaka z ADWO — pismo z 22 czerwca 1957 roku.

— m.in. kromerowskich — Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie nastąpiło 22 czerwca 1957 roku<sup>539</sup>. Ze strony AGAD w Warszawie protokół zdawczo-odbiorczy podpisała doc. dr J. Jankowska, a ze strony ADWO ks. dr Jan Obląk — dyrektor. Diecezja warmińska otrzymała:

- 1) Dział A — Akta Kurii — poz. A 2
- 2) Dział B — Archiwum Biskupie — poz. B 1a
- 3) Dział D — Korespondencja — poz. D 22, D 23, D 24, D 25, D 26, D 27, D 28, D 30, D 31, D 32, D 33, D 35, D 36, D 37, D 38, D 39, D 73, D 75, D 76.

W późniejszym czasie jeszcze kilkakrotnie przekazywano ADWO akta fromborskie, ale już w małych ilościach.

Archiwum i biblioteka seminaryjna znalazły schronienie w gmachu seminarium duchownego w Olsztynie przy ul. Mariańskiej. Po roku 1962 sytuacja stała się znów niekorzystna. Ponownie księgozbiór i archiwalia z konieczności znalazły się w rozproszeniu, gdyż brak pomieszczeń zmuszał do rozlokowania ich w kilku punktach miasta. Na wielu półkach stały już nie dwa, ale trzy i cztery rzędy książek. Wciąż zagrożone wilgocią i szkodnikami, a ich katalogowanie i udostępnianie było utrudnione aż do granic niemożliwości<sup>540</sup>.

Administratorzy apostołscy diecezji warmińskiej w Olsztynie: bp dr Tomasz Wilczyński (1956 — 1965) i bp dr Józef Drzazga (1965 — 1978, a od 1972 roku biskup warmiński) przez szereg lat starali się o zlikwidowanie tego nienormalnego stanu rzeczy, czyniąc wysiłki zmierzające do wybudowania nowego gmachu archiwum i biblioteki. Wysiłki te były w pełni uzasadnione, gdyż dotychczasowe pomieszczenia archiwalne, ciasne, zawilgocone i pozbawione pracowni naukowej, utrudniały prowadzenie prac naukowych i nie dawały bezpiecznego schronienia bezcennym dokumentom<sup>541</sup>.

Wieloletnie starania zostały uwieńczone powodzeniem. Dnia „7 listopada 1967 roku podpisana została decyzja o włączeniu do budownictwa sakralnego na rok 1968 rozbudowy Seminarium Duchownego w Olsztynie przy ul. Kopernika 47 na pomieszczenie Archiwum i Biblioteki. I to jest formalny start sprężenia ludzi dobrej woli. (...) W kwietniu roku 1973 rozpoczęte zostały roboty na placu. Spółdzielnia robót drogowych wykonała wykopy. I wtedy rozpoczęła się właściwa praca budowlana<sup>542</sup>.

Prace budowlane nowego gmachu archiwum i biblioteki diecezji warmińskiej trwały trzy lata. Dnia 21 stycznia 1976 roku komisyjnie przekazano w użytkowanie budynek Archiwum Diecezjalnego i Biblioteki Seminaryjnej<sup>543</sup>.

Ostatecznie zagospodarowano gmach archiwum i biblioteki dnia 20 grudnia 1976 roku, kiedy to dokonano komisyjnego odbioru inwestycji „tak ważnej dla życia Diecezji<sup>544</sup>.

W tym gmachu trzeba było zmieścić dwie instytucje, początkowo połączone unią personalną poprzez osobę dyrektora — ks. bpa dra Jana Obląka.

<sup>539</sup> Tamże.

<sup>540</sup> H. M a d e j, dz. cyt., s. 109.

<sup>541</sup> M. B o r z y s z k o w s k i: Z życia diecezji warmińskiej, *WWD* (1970) nr 4—5, s. 203.

<sup>542</sup> Przemówienie ks. bpa prof. dra hab. Juliana Wojtkowskiego, wikariusza generalnego, na poświęceniu Archiwum i Biblioteki Seminaryjnej w Olsztynie dnia 19 marca 1976 roku, *WWD* (1976), t. 31, nr 3, s. 140.

<sup>543</sup> J. W o j t k o w s k i: Przekazanie w użytkowanie rozbudowanego budynku Seminarium Duchownego, *WWD* (1976), t. 31, nr 2, s. 95.

<sup>544</sup> *WWD* (1977), t. 32, nr 1, s. 48 — ukończenie prac przy Archiwum i Bibliotece.

Od 1975 roku dyrektorem Biblioteki WSD „Hosianum” jest ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, a od 1983 roku również dyrektorem ADWO. Archiwum i Biblioteka mają wspólną czytelnię i salę katalogową. Każda instytucja — Archiwum i Biblioteka — ma własny magazyn i własną pracownię naukową i katalogową<sup>545</sup>.

## 2. Losy akt kromerowskich

Nie wiadomo, czy biskup Marcin Kromer wydał jakkolwiek dyspozycję co do podziału akt po jego śmierci, bowiem nie odnaleziono żadnych przekazów w tej sprawie. Najprawdopodobniej jednak taka wola została wyrażona przez Kromera. Dziwi bowiem, że w spuściźnie kromerowskiej nie odnaleziono materiału nagromadzonego do historycznych dzieł Marcina Kromera. Ponieważ ta grupa spuścizny biskupa Kromera tworzyła jego akta prywatne, stąd też mógł dysponować nimi w sposób dowolny i przekazał je rodzinie, a część z nich zaginęła w czasie wojen. Pozostałe akta kromerowskie, nawet korespondencja, która wiązała się ściśle z jego działalnością książecko-biskupią i senatorską, jak było w zwyczaju, po śmierci biskupa przekazano do archiwum, gdyż były własnością diecezji.

Od XVII wieku ilość akt kromerowskich zaczęła się zmniejszać. W wyniku licznych wojen uległy one rozproszeniu i zniszczeniu. I tak w czasie wojny polsko-szwedzkiej w 1626 roku Szwedzi zagarnęli znaczną partię archiwum kapitulnego we Fromborku. Jan Marcin Saage pisał o brakach, między innymi w spuściźnie kromerowskiej, istniejących w 1633 roku. Zatem owe braki wskazują na to, iż akta kromerowskie po śmierci biskupa przekazano do archiwum kapitulnego i najprawdopodobniej zagrabili je Szwedzi po zajęciu Fromborka w 1626 roku. Saage zaznacza, że w spisie z 1633 roku zabrakło<sup>546</sup>: *Liber visitationis generalis anni 1572, visitatore Samsonie a Vorein*, jednej księgi kromerowskiego *Opisu Warmii — Fundationes, inventaria et iura ecclesiarum totius dioecesis Varmiensis*<sup>547</sup>, a także księgi *Liber in flavo pergameno continens edicta ad parochos*<sup>548</sup>. Ten zestaw akt kromerowskich już nigdy nie powrócił do archiwum biskupiego. Być może, owe akta spłonęły w Szwecji w czasie tak licznych pożarów bibliotek, archiwów i zamków<sup>549</sup>.

Wśród archiwaliów, które wróciły z Królewca do Lidzbarka 18 czerwca 1711 roku znalazły się następujące akta kromerowskie: *Liber actorum de anno 1539 in annum 1572, Liber actorum de anno 1571 in annum 1580, Liber archipresbyteratus de anno 1582, Liber archipresbyteratum scriptum per Jacobum Metmer, die 29, 1580 — 1588*<sup>550</sup>.

Okazało się także, że w czasie działań wojennych 1703 — 1704 wywieziono do Szwecji, wśród dużej ilości akt, listy kromerowskie: *Litterae Latinae ad Cromerum 1578 — 1581* oraz inne, o których się nie wspomina<sup>551</sup>.

<sup>545</sup> J. Wojtkowski: Przemówienie na poświęcenie Biblioteki i Archiwum, WWD (1976), t. 31, nr 3, s. 141.

<sup>546</sup> J. M. Saage: Katalog, s. VII — Zur Orientierung, pkt A.

<sup>547</sup> Tamże — Saage pisał: „Es sind 1633 drei Bände gewesen, jetzt nur zwei”.

<sup>548</sup> Ważna jest tu uwaga J. M. Saagego: „Es waren 2 libri Edictorum numero 18 und 32, davon ist jetzt nur eines sub titulo: Liber processorum ad parochos, abth. A., numero 88”.

<sup>549</sup> A. Birkenmajer, dz. cyt., s. 75 i 76.

<sup>550</sup> ADWO, AB, C 4, k. 68—69.

<sup>551</sup> J. M. Saage: Katalog, s. II; Por. J. Collijn: dz. cyt., s. 59.

Biskup warmiński Krzysztof Szembek w 1733 roku polecił zrekonstruować i zinwentaryzować archiwum biskupie. W spisie akt archiwum lidzbarskiego z tegoż roku podano następujące księgi kromerowskie: *Liber in pergamenno albo cum clausuris continens acta Curiae episcopalis ab anno 1539 sub Hosio et Cromero episcopo, Acta visitationum de anno 1581 et 1582, Acta visitationum in corio sub rubro lacero de anno 1582, Liber visitationum totius dioecesis de anno 1581 in corio sub rubro, Liber actorum in pergamenno albo, ab anno 1579 usque ad annum 1582, Liber actorum in pergamenno albo, ab anno 1579 uque ad anno 1588*<sup>552</sup>.

W związku z powyższym powstaje pewna wątpliwość — dlaczego *Clavis* z 1733 roku nie posiadał w spisie akt kromerowskich zwróconych archiwum biskupiemu 18 czerwca 1711 roku? Być może, owe księgi rozproszyły się w czasie wojny północnej. Pozostało faktem, iż dwie księgi spisu z 1711 roku: brudnopisy *Descriptio episcopatus Varmiensis* oraz *Liber archipresbyteratus* z 1581 i 1582 roku zaginęły bezpowrotnie. Żaden późniejszy katalog archiwum biskupiego o nich nie wspominał.

Najprawdopodobniej w czasie wojen napoleońskich, które dokonały znacznego zniszczenia zamku biskupiego, zostały zlikwidowane brudnopisy ksiąg czynności biskupich z lat 1539 — 1572, 1579 — 1582, 1579 — 1588 oraz brudnopisy protokołów wizytacyjnych z lat 1581 i 1582<sup>553</sup>. Ponieważ wtedy nie zaginęła księga *Acta visitationum de anno 1581 et 1582* (B 2) należy przypuszczać, że czystopisy akt kromerowskich przechowywano w gmachu sądu biskupiego.

Po zorganizowaniu archiwum biskupiego we Fromborku w 1839 roku Jan Marcin Saage sporządził nowy katalog archiwaliów, który pochodził z 8 marca 1857 roku. Wśród archiwaliów wymienił następujące akta kromerowskie: w dziale: Akta Kurii — A 2, A 3, A 4, A 5, A 88; w dziale: Archiwum Biskupie — B 1 a, B 1 b, B 2, B 3; w dziale: Temporalia — C 68, C 69, C 70<sup>554</sup>. Wszystkie owe księgi, za wyjątkiem B 2 — wywiezione z Lidzbarka najprawdopodobniej w 1703/1704 roku — zostały zwrócone archiwum biskupiemu w latach 1798 — 1802 przez pośrednictwo archiwum w Królewcu<sup>555</sup>.

Opublikowany w 1931 roku skrócony katalog archiwum fromborskiego (z krótką jego historią) pt. *O archiwach warmińskich we Fromborku* wyliczył znane do tej pory akta kromerowskie za wyjątkiem ksiąg rachunkowych (rejestrów gospodarczych) — C 68, C 69, C 70<sup>556</sup>. Ks. Tadeusz Glemma, ukazując zasób archiwum fromborskiego wspominał tylko o księgach rachunkowych biskupstwa warmińskiego z lat 1594 — 1651 oraz 1714/1759<sup>557</sup>. Inne akta kromerowskie ks. Glemma wymienił w takim porządku, jak J.M. Saage w 1857 roku oraz katalog niemiecki z 1940 roku.

Obecnie ADWO posiada tylko jedną księgę *Rationes oeconomii Reverendissimi Episcopi Varmiensis 1587*, o czym informował już w 1940 roku wspomniany katalog niemiecki<sup>558</sup>.

<sup>552</sup> ADWO, AB, C 53, *Clavis*, k. 126, 7 i 95 — *Specificatio librorum manuscriptorum*.

<sup>553</sup> Por. spis archiwum lidzbarskiego z 1733 roku w: ADWO, Ab, C 53, *Clavis*, k. 95.

<sup>554</sup> J. M. Saage: *Katalog*, s. I—X.

<sup>555</sup> A. Birkenmajer, dz. cyt., s. 75.

<sup>556</sup> T. Glemma: *O archiwach*, s. 25; J. M. Saage: *Katalog*, s. I—IX.

<sup>557</sup> T. Glemma, *O archiwach*: s. 25.

<sup>558</sup> ADWO, Wyciąg ksiąg ADWO (sporządzony przez Niemców ok. 1940 roku).

### 3. Rozproszenie akt Marcina Kromera

Burzliwa historia Warmii spowodowała, że akta kromerowskie rozproszyły się po różnych archiwach polskich i zagranicznych. Jednakże najwięcej akt kromerowskich znajduje się obecnie w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Tu zostały zgromadzone rejestry czynności biskupich, rejestry specjalne (spraw duszpasterskich, gospodarczych, szczytki rejestrów korespondencji), a także dwie księgi *Opisu Warmii*, akta wizytacji oraz olbrzymia korespondencja<sup>559</sup>. Należy dodać, że najwięcej konceptów korespondencji Kromera znajduje się w księgach oprawionych i opatrzonych następującymi tytułami: *Scripta Cromeri, seu epistolae, ordinationes acta, et statuta synodalia Martini Cromeri episcopi Varmiensis ex annis 1549 — 1589*, czy *Korespondencja Marcina Kromera oraz inne listy oryginalne z lat 1579 — 1580* oraz w innych zbiorach korespondencji. Koncepty listów kromerowskich nigdy nie występują jako luźne akta zebrane w teczkach.

Biblioteka Czartoryskich w Krakowie posiada w zbiorach rękopisów część korespondencji kierowanej do Marcina Kromera i listy do innych osób<sup>560</sup>. Została ona zebrana w 17 tomach wraz z korespondencją Stanisława Hozjusza, Tiedemanna Giesego, Jana Leomana, Jana Dantyszka, Maurycego Ferbera, Fabiana Luzjańskiego.

Biblioteka Jagiellońska w Krakowie posiada w zbiorach korespondencję Kromera, m.in. ze Stanisławem Hozjuszem, Stanisławem Reszką, Stanisławem Sokołowskim, a także fragmenty *Historii Polski* i wyciągi z *Kroniki Kromera*. Ponadto dokumenty kromerowskie dotyczące okresu nie objętego zakresem pracy<sup>561</sup>.

Biblioteka Kórnicka posiada listy Stanisława Orzechowskiego i Possevina do Marcina Kromera oraz spisy listów Kromera do Hozjusza i różnych osób do Marcina Kromera<sup>562</sup>.

<sup>559</sup> Por. rozdz. II — przegląd rejestrów.

<sup>560</sup> Oprócz cytowanych rękopisów BC, Dział IV, 240, 1602, 1610, 1611, 1615, 1617, 1618, 1619 oraz 1637 w jej zbiorach znajdują się następujące rękopisy: BC, Dział IV, 241: Kopia rękopisu korespondencji, legacji i mów Marcina Kromera z lat 1558—1561; BC, Dział IV, 1603: Listy do Tiedemana Giese, Stanisława Hozjusza, Marcina Kromera i Jana Leomana z lat 1549—1560; BC, Dział IV, 1605: Listy do Stanisława Hozjusza z lat 1555—1564; BC, Dział IV, 1607: Listy do Stanisława Hozjusza z lat 1565—1566; BC, Dział IV, 1608: Listy do Stanisława Hozjusza z lat 1551—1569; BC, Dział IV, 1609: Listy do Stanisława Hozjusza z lat 1567—1569; BC, Dział IV, 1620: Listy do Marcina Kromera z lat 1545—1588; BC, Dział IV, 1631: Listy do Marcina Kromera, Szymona Rudnickiego i innych oraz akta z lat 1573—1617; BC, Dział IV, 1680: Listy do Jana Leomana, Marcina Kromera i innych z lat 1560—1719. Akta z XV—XVIII w. dotyczące m.in. konwentu św. Katarzyny w Radomiu.

<sup>561</sup> BJ, rkps 17, Materiały bieckie, m.in. k. 113 „Regestum super summam pecuniarum per... Martinum Cromerum...”; BJ, rkps 28: Listy różnych osób do Marcina Kromera oraz kilka listów Kromera do Stanisława Hozjusza i Stanisława Reszki; BJ, rkps 41: Listy m.in. Marcina Kromera do Stanisława Sokołowskiego; BJ, rkps 60: Listy Stanisława Hozjusza do Kromera z lat 1537—1579; BJ, rkps 114, m.in. k. 71v — „Martino Cromero apud Romanos legato” i inne akta dyplomatyczne z lat 1557 i 1558; BJ, rkps 154, t. I, k. 72—82 zawiera dwa listy Szymona Tańskiego do Kromera z 1560 roku; BJ, rkps 1134 zawiera listy Kromera do Stanisława Hozjusza oraz fragmenty *Historii Polski* Kromera; BJ, rkps 2669 zawiera mowę na pogrzebie króla Zygmunta I; BJ, Przyb. 75/52 zawiera wyciągi z *Kroniki* Marcina Kromera.

<sup>562</sup> BK, sygn. B K 231, c: Spis listów Kromera do Hozjusza, tudzież różnych osób do biskupów warmińskich z lat 1527—1582; BK, sygn. BK 231, d: Spis listów różnych osób do



Spośród archiwów i bibliotek zagranicznych należy wymienić Archiwum Państwowe w Berlinie Zachodnim (dawniej w Göttingen) oraz Bibliotekę Benziliusa w Linköping. W Berlinie Zachodnim zgromadzono oryginalne dyplomy kromerowskie oraz znaczną ilość korespondencji. W Linköping znajdują się dwa tomy listów do Marcina Kromera z lat 1547 — 1589<sup>563</sup>. Natomiast w Carolina Rediviva w Uppsali znajdują się *Epistolae variorum ad episcopos Varmiae* — w tym również do Marcina Kromera<sup>564</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowana praca o kancelarii biskupiej Marcina Kromera jest pierwszą dotyczącą tego zagadnienia w odniesieniu do diecezji warmińskiej. Brak tego rodzaju opracowań uniemożliwił zastosowanie metody porównawczej. Pewne też wnioski wyprowadzono przez analogię do innych diecezji, a zwłaszcza diecezji wrocławskiej.

Kancelaria biskupia Kromera należała do dobrze zorganizowanych urzędów tego typu w Polsce. Świadczy o tym jej struktura i proces powstawania dokumentów. Szefem kancelarii biskupiej był kanclerz, któremu podlegali notariusze publiczni, pisarze i praktykanci. Od kanclerza kancelarii zależał tok pracy, rozdział zadań do wykonania, zakres kompetencji pracowników kancelarii oraz ostateczna forma dokumentów biskupich. Pozostali pracownicy kancelarii biskupiej byli wykonawcami zleconych prac stosownie do wykształcenia, przygotowania i zdobytego doświadczenia, a także występowali często jako świadkowie dokonanych aktów prawnych. Odpowiednia ilość osób zatrudnionych w kancelarii stwarzała możliwość regularnego prowadzenia brudnopisów rejestrów czynności przez notariuszy publicznych, z których do czystopisów wpisywano sprawy ważniejsze. W kancelarii Kromera prowadzono podstawowe rejestry, z wyjątkiem księgi uposażenia. Ta jednak została niejako zastąpiona przez dzieło biskupa Marcina, *Opis Warmii*. Ukazuje ono stan posiadania Kościoła warmińskiego w rozwoju historycznym, dlatego też posiada większą wartość dla badacza niż księga uposażenia, która przedstawiała tylko stan aktualny. Niezmiernie ważne dla historyka są pozostawione przez Kromera protokoły akt wizytacyjnych z lat: 1581 — 1582. Stanowią one przeogromny materiał badawczy odnoszący się do takich zagadnień jak: podział administracyjno-kościelny, poziom życia religijno-moralnego w diecezji w II połowie XVI wieku, szkolnictwo oraz interesujące fragmenty protokołów dotyczące dzieł sztuki sakralnej.

Trzeba też zwrócić uwagę na nagromadzone w kancelarii kromerowskiej tzw. akta luźne. Tworzą je szczątki rejestrów korespondencji oraz inne „papierki”, obrazujące aktualne sprawy kościelne i państwowe. One to wraz z korespondencją przyjmowaną przez kancelarię biskupią tworzą bogaty materiał dotyczący zagadnień życia codziennego, kościelnego i politycznego.

Marcina Kromera; BK, sygn. BK 239: Mowa pogrzebowa na cześć Zygmunta I króla polskiego, napisana przez Marcina Kromera. Przekład z łacińskiego XIX w.: BK, BK 340: List Possevina do Kromera 1587 r.; BK, sygn. BK 1384: Listy Stanisława Orzechowskiego, m.in. do Kromera, Odpisy XIX w.

<sup>563</sup> Archiwum Państwowe w Berlinie Zachodnim, HBAC 1a, Kaste 500 oraz Dział Herzogliches Briefarchiv, HBAC—1, Kasten 478—483; BL, AB, EXP, MB 10/55 oraz 10/75.

<sup>564</sup> J. Małłek: Z poszukiwań materiałów do historii Prus w Skandynawii, *KMW* (1968) nr 3, s. 520—522.

Znaczny przyczynek do dziejów gospodarczych Warmii z czasów Kromera stanowi rejestr gospodarczy z 1587 roku. Przeglądając go można zorientować się w wielkości dochodów i rozchodów biskupstwa warmińskiego oraz kosztach utrzymania dworu biskupiego; pracowników kancelarii i dostojników księstwa warmińskiego oraz służby dworskiej.

Spuścizna aktowa Kromera przedstawiała się bogato, ale uległa najpierw rozproszeniu w bibliotekach i archiwach Szwecji, a dalej dzieląc ich losy część akt zaginęła bezpowrotnie. Zachowały się jednak najważniejsze akta wytworzone przez kancelarię biskupią Marcina Kromera: rejestry, protokoły wizytacyjne oraz *Opis Warmii*. Zachowały się ich czystopisy, a zaginęły brudnopisy. Jednakże tak zachowany materiał źródłowy pozwala w pełni zapoznać się z historią Warmii kromerowskiej.

Należy sądzić, że praca byłaby bardziej wyczerpująca, gdyby wcześniej zostały opracowane inne zagadnienia pośrednio związane z kancelarią biskupią Kromera. Stąd właśnie wynikają postulaty badawcze:

1) Kancelaria kromerowska stanowiła kontynuację kancelarii Hozjusza. Trudno jednak dokładnie ukazać podobieństwa i różnice obydwu kancelarii: Kromera i Hozjusza, gdyż brak monografii na temat pierwszej, która czeka na swego badacza.

2) Badań wnikliwych wymaga tzw. księga wpisów (rejestry). Należałoby odpowiedzieć na następujące pytania: od kiedy stosowano na Warmii rejestry kancelaryjne, czy tak jak w Sambii od 1372 roku, czy wcześniej? Czy „rejestry” [?] Tungena, Watzenrodego, Fabiana z Łęzan i Ferbera można uznać w ogóle za rejestry?

3) Z tego powodu, że akta wizytacyjne są podstawowym źródłem do opracowania wielu zagadnień, m.in. sieci parafialnej, struktury administracyjno-kościelnej diecezji warmińskiej, dlatego postuluje się podjęcie wydania protokołów wizytacyjnych, przynajmniej wizytacji przeprowadzonej przez Hozjusza i kontynuowanej przez Kromera w latach 1565 — 1572 oraz wizytacji kromerowskiej z lat 1581 — 1582. Wykorzystał je m.in. ks. bp Jan Obłak i inni autorzy, tym niemniej wiele zagadnień wymaga opracowania na ich podstawie.

#### DIE BISCHOFSKANZLEI VON MARCIN KROMER (1569—1589)

##### Zusammenfassung

Zu diesem Thema existiert so gut wie keine Literatur. Obwohl die Bibliographie über die Geschichte Warmiens recht zahlreich ist, erwähnen nur einige nebensächliche Arbeiten in wenigen Sätzen die Kanzlei Kromers. Daher stützt sich die Arbeit auch hauptsächlich auf Quellen. Die meisten Quellen stammen aus dem Archiv der Diözese Warmien in Olsztyn, wo Kanzleiregister, Visitationsakten, ein Teil der Korrespondenz und andere Kromerische Akten aufbewahrt werden. Der grösste Teil der an Kromer gerichteten Korrespondenz befindet sich jedoch in der Bibliothek der Czartoryskis.

Im ersten Kapitel wird die Organisation der Bischofskanzlei Kromers und die Arten von Akten vorgestellt, die durch diese herausgegeben und empfangen wurden. An der Spitze der Bischofskanzlei Kromers stand ein Vorsteher, der Sekretär genannt wurde. In den Jahren von 1569 bis 1572 hatte diese Funktion Albert Sperling inne und in den Jahren von 1573 bis 1589 Jan Kreczmer, der seit 1578 den Titel Kanzler führte. Es wurde festgestellt, dass das übrige Personal der Kanzlei Kromers aus einer Gruppe von drei bis vier öffentlichen Notaren, drei bis vier Schreibern und ein bis zwei Praktikanten bestand. Davon sind namentlich folgende öffentliche

Notare bekannt: Krzysztof Haria, Fryderyk Berenth, Stanislaw Orzech und Leonard Marcinkowski. Als Einkommen dienten rentable Pfründe.

Die in der Kanzlei vorbereiteten Bischofsschriften wurden durch Unterschrift und Siegel beglaubigt. Die Schreiben verliessen die Kanzlei mit den Unterschriften des Bischofs, Kanzlers oder Notars. Die Bestätigungen von Verträgen, einige Urteile und bischöfliche Beschlüsse gingen ohne Unterschrift.

Im weiteren Teil des Kapiteles wurde die Aktendokumentation die die Kanzlei verliess, besprochen. Es wurden Schreiben des Bischofs herausgegeben, die neue Rechte als Synodenstatute und Satzungen einführten sowie jene, die bereits existierende rechtliche Normen änderten als Dekrete, Edikte und Anordnungen. Eine andere Gruppe der bischöflichen Schriften ist das Dokument im eigentlichen Sinne, zu dem das Privileg gehört, das einer oder mehreren Personen zuerkannt wurde. Die dritte Gruppe bilden die in der Arbeit erörterten Mandate, Kommissionen und Rundschreiben. Zu den Personalakten hingegen werden die Präsentation, Beglaubigungsschreiben und Absolution gezählt. Eine besondere Gruppe bildet schliesslich die Gerichtsdokumentation wie Vorladung, Mahnung, Bitte, vorgefertigtes und rechtsgültiges Urteil, Berufung, Suspension und Exkommunikation. Eine spezifische Gruppe bildet die Korrespondenz. Alle Arten der Kromerschen Schreiben ausser der Korrespondenz besitzen ein ähnliches Formular. In der Kanzlei Kromers wurde Pergament und Papier, eingeführt aus Gdańsk, Kartuzu und Lublin, verwendet.

Im zweiten Kapitel werden die eigentlichen Akten der Bischofskanzlei Kromers näher vorgestellt, unter ihnen die Register: Bischöfliche Tätigkeiten, seelesorgerische Angelegenheiten, Briefwechsel und Wirtschaftsangelegenheiten, geführt in Form von Eingangsbüchern in grösseren Partien fast gleichzeitig mit dem Brouillon der erledigten Angelegenheiten im Amt. Der Redakteur der Register war der Kanzleivorsteher, und den Schreibern wurde die Reinschrift aufgetragen.

Während der Regierung Kromers in Warmien wurden zwei Visitationen durchgeführt: Im Jahre 1572, was eine Weiterführung der Visitation des Kardinals Hosius aus dem Jahre 1565 war sowie eine Generalvisitation, die in der Wende 1581/1582 durchgeführt wurde. Die Visitationen hinterliessen Visitationprotokolle, die Gegenstand der Erörterungen im weiteren Teil sind.

Schliesslich wurde gesondert „Die Beschreibung Warmiens (Descriptio Episcopatus Warmiensis)“ von Marcin Kromer besprochen. In ihm wurden zwei Elemente erkannt: ein historischer Teil und ausserdem eine Beschreibung des aktuellen Besitzstandes der Diözese Warmien. Zweifellos war der Verfasser dieses Werkes Kromer selbst. Jakub Metmer hingegen sammelte das Geschichtsmaterial und führte die Auswahl der Visitationsakten durch, die zur Bearbeitung des Werks genutzt wurden, die Kanzlei Kromers fertigte die Reinschrift an.

In der Kanzlei sammelten sich auch lose Akten an. Unter ihnen sind die Briefkonzepte beachtenswert, die wie Teile von Korrespondenzregistern gestaltet sind. Diese und andere „lose Papiere“ betreffen verschiedene kirchliche und staatliche Angelegenheiten.

Von den drei Bänden der Wirtschaftsregister aus der Zeit der Regierung Kromers in Warmien, die nach dem Auftrag des Ökonomen Michal Neuman aufgestellt wurden, ist nur einer aus dem Jahre 1587 erhalten geblieben. Der Anteil der Kanzlei am Entstehen des Buches besteht in der Herstellung der Reinschrift.

Im dritten Kapitel wurde kurz die Geschichte des Schicksals der Kromerschen Akten aufgezeichnet, die nach dem Tode Kromers dem bischöflichen Archiv in Lidzbark übergeben wurden. Warmien zusammen mit Lidzbark litt mehrmals unter den Kriegseinwirkungen in den Jahren 1626, 1703—1704, 1806—1814. Während des Nordkrieges führten die Schweden aus dem Lidzbarker Archiv vier Wagen mit Archivalien aus, obwohl der grösste Teil der Akten dieses Archivs vor der Plünderung rechtzeitig nach Królewiec gebracht wurde.

Das Schicksal des bischöflichen Archivs teilten die Kromerschen Akten, die, teilweise nach Schweden ausgeführt, nicht mehr in das eigentliche Archiv zurückkamen und während der Brände der schwedischen Bibliotheken und Archiv vernichtet wurden oder während der Kriegshandlungen verloren gingen.

Um sich mit dem Schicksal der Kromerschen Akten zu beschäftigen, muss man in die gesamte Geschichte des bischöflichen Archivs von Warmien eindringen. Im diesem Kapitel wurde jedoch keinesfalls versucht, ein vollständiges Bild der Geschichte des Archivs zu geben.

Zum eigentlichen Text der Bearbeitung wurden einige Anmerkungen hinzugefügt.

## Aneks I

Itinerarium biskupa Marcina Kromera po diecezji warmińskiej zestawione na podstawie księgi wpisów kancelarii biskupiej — ADWO. Akta Kurii A 2, A 3, A 4, A 5.

Lp.	Miejscowość	Data	Lp.	Miejscowość	Data
1.	Braniewo	2.11.1569	43.	Reszel	2.08.1579
2.	Braniewo	23.07.1571	44.	Jeżiorany	3.08.1579
3.	Biskupiec	19.08.1571	45.	Barczewo	18.01.1580
4.	Braniewo	30.12.1573	46.	Barczewo	19.01.1580
5.	Orneta	3.01.1574	47.	Dobre Miasto	8.02.1580
6.	Reszel	3-4.02.1574	48.	Braniewo	17.02.1580
7.	Braniewo	20.04.1574	49.	Reszel	25.05.1580
8.	Braniewo	26.04.1574	50.	Barczewo	12.06.1580
9.	Reszel	20.09.1574	51.	Biskupiec	24.10.1580
10.	Barczewo	25.05.1574	52.	Barczewo	27.09.1581
11.	Orneta	17.04.1575	53.	Reszel	5.05.1582
12.	Braniewo	21.04.1575	54.	Barczewo	11.05.1582
13.	Barczewo	25.04.1575	55.	Smolajny	18.05.1582
14.	Barczewo	26.04.1575	56.	Dobre Miasto	19.05.1582
15.	Reszel	28.04.1575	57.	Smolajny	28.05.1582
16.	Reszel	29.04.1575	58.	Barczewo	29.05.1582
17.	Reszel	9.08.1575	59.	Reszel	14.07.1582
18.	Reszel	4.04.1576	60.	Barczewo	1.10.1582
19.	Reszel	5.04.1576	61.	Braniewo	1.06.1583
20.	Dobre Miasto	11.05.1576	62.	Barczewo	4.06.1583
21.	Braniewo	17.09.1576	63.	Barczewo	8.06.1583
22.	Braniewo	20.09.1576	64.	Braniewo	14.06.1583
23.	Barczewo	5.12.1576	65.	Reszel	17.06.1583
24.	Biskupiec	23.04.1577	66.	Biskupiec	20.06.1583
25.	Barczewo	27.04.1577	67.	Jeżiorany	25.07.1583
26.	Barczewo	3.09.1577	68.	Reszel	27.07.1583
27.	Biskupiec	5.09.1577	69.	Barczewo	6.07.1583
28.	Reszel	28.06.1578	70.	Barczewo	7.07.1583
29.	Reszel	29.06.1578	71.	Dobre Miasto	11.07.1583
30.	Barczewo	23.06.1578	72.	Orneta	22.08.1583
31.	Barczewo	25.06.1578	73.	Jeżiorany	11.01.1584
32.	Braniewo	27.08.1578	74.	Orneta	15.04.1585
33.	Orneta	29.08.1578	75.	Biskupiec	21.05.1585
34.	Dobre Miasto	18.07.1579	76.	Reszel	22.05.1585
35.	Dobre Miasto	19.07.1579	77.	Braniewo	12.06.1585
36.	Barczewo	22.07.1579	78.	Barczewo	3.07.1585
37.	Barczewo	24.07.1579	79.	Biskupiec	5.09.1585
38.	Biskupiec	27.07.1579	80.	Braniewo	10.09.1585
39.	Reszel	28.07.1579	81.	Reszel	30.09.1585
40.	Reszel	29.07.1579	82.	Biskupiec	30.05.1587
41.	Reszel	31.07.1579	83.	Barczewo	9.12.1587
42.	Reszel	1.08.1579	84.	Braniewo	2—7.09.1588

## Aneks II

Wykaz parafii wizytowanych z polecenia kardynała Stanisława Hozjusza w latach 1565—1567

Lp.	Nazwa parafii w ADWO, B 3	Nazwa parafii — obecna	Data wizytacji początek	Karty w B 3
1.	Heilsberg	Lidzbark	19.01.1565 24.01.1565	1—6 136—153
2.	Freidenbergk	Radostowo	2.06.1565	7—9
3.	Wartenburgk	Barzewo	4.06.1565	10—15v
4.	Resel	Reszel	7.06.1565	15v—21 68-69 188-194
5.	Leginen	Leginy	13.06.1565	22—28v
6.	Strumhebel	Grzęda	14.06.1565	29—30v
7.	Santopen	Sątopy	14.06.1565	31—33
8.	Glokstein	Unikowo	15.06.1565	33v—35
9.	Schelin	Szyleny	15.06.1565	35v—36
10.	Coloina	Kolno	16.06.1565	36v—38
11.	Bischburgk	Biskupiec	18.06.1565	38—40
12.	Besau	Biesowo	19.06.1565	40v—42
13.	Ramsen	Ramsowo	19.06.1565	42v—44
14.	Bartelsdorf	Bartołty	20.06.1565	44—44v
15.	Alt. Wartenburgk	Barzewko	22.06.1565	45—47
16.	Flemingk	Frączki	23.06.1565	48v—48
17.	Nosbergk	Orzechowo	23.06.1565	48v—49
18.	Sisental	Sętał	24.06.1565	50—51v
19.	Brauswald	Brąswald	25.06.1565	51v—54v
20.	Klebargk	Klebark	26.06.1565	61—62v
21.	Klakendorf	Klewki	27.06.1565	63—64
22.	Braunsbergk	Braniewo	9—15.07.1565	65—66 69—71 72—93v
23.	Wormdith	Orneta	18—22.07.1565	66—67 99v—100
24.	Melsack	Pieniężno	16—17.07.1565	94—99
25.	Arensdorff	?	23.07.1565	110v—111v
26.	Colleg. Gudstadt	Kap. Kol. D.M.	24—28.07.1565	112—120v
27.	Allmitki	(Lęgno?)	29.07.1565	120v—121
28.	Gudstaten	Dobre Miasto	30.07.1565	121—130
29.	Krekolen	Krekole	30.07.1565	153—157v
30.	Kivitten	Kiwity	?	157v—161v
31.	Schalmia	Szalmia	6.09.1565	165—167v
32.	Pittelkau	Pierzchały	6.09.1565	168—169
33.	Heiligenthal	Świątki	16.03.1567	170—172v
34.	Scheburgk	Jeziorany	27.03.1567	174—181
35.	Bischoffstein	Bisztynek	29.03.1567	182—184/7
36.	Plausen	Pałuzy	30.03.1567	184v—186v
37.	Elumphke	(Blanki?)	25.05.1567	195—196v
38.	Sesburgtswalde	?	26.05.1567	197—198v
39.	Locau	Tłokowo	26.05.1567	199—199v
40.	Roghausen	Rogóż	23.05.1567	209v—211v
41.	Warngitten	Wargity	24.05.1567	211v—213
42.	Reisenberg	Kraszewo	24.05.1567	213v—216v
43.	Allenstein	Olsztyn	30—31.08.1565(?)	(brak)

## ANEKS III

**Wynagrodzenie niektórych urzędników na podstawie:  
„Rationes oeconomi de anno 1587”**

- Karta 18 — komora ornecka — Burgrabia Alberto Hedeman — 30 fl.  
 Karta 36 — komora barczewska  
 1. D. Capitano — 30 fl.  
 2. Bartholomeo Sylvarum custodi — 12 fl.  
 3. Magistro piscaturae — 12 fl.  
 Karta 47 — komora reszelska  
 1. Mathiae Pakusch Burgrabio — 30 fl.  
 2. Magistro piscaturae — 10 fl.  
 3. Sylvarum custodi — 10 fl.  
 Karta 93—97 — kamera lidzbarska  
 1. D. Cancellario — 60 fl.  
 Eidem pro 8 Uluis panni — 22,8 fl.  
 2. Burgrabio — 50 fl. et 8 uluis panni — 22,8 fl.  
 3. Capello Joanni — 18 fl. + 3 fl. et 7 uluis panni — 17,1 fl.  
 4. Altero Capello Georgio — 15 fl. et eidem loco panni thale 2—3,1 fl.  
 5. Mathiae Brandt — 18 fl. et eidem pro 7 uluis panni — 17,1 fl.  
 6. Scribae Leonardo — 18 fl. et 7 uluis panni — 17,1 fl.  
 7. Sylvarum custodi — 10 fl.  
 8. Magistro piscaturae — 10 fl.  
 9. Pastori aquarum — 6 fl.

## ANEKS IV

**Suma dochodów wszystkich komornictw biskupiej części Warmii według „Rationes oeconomi  
de anno 1587”, k. 97v — (we florenach)**

## Dochody

1. Komora braniewska	— 1570(12)15
2. Komora ornecka	— 3380( 4) 9
3. Komora dobromiejska	— 1859( 4)—
4. Komora jeziorańska	— 1516(15)17
5. Komora barczewska	— 1703( 4)16
6. Komora reszelska	— 3735( 4)—
7. Komora lidzbarska	— 8756( 3)12
<b>Suma</b>	<b>22 521( 6)10</b>

**Suma rozchodów komornictw biskupiej części Warmii według „Rationes oeconomi  
de anno 1587”, k. 97v—98 (we florenach)**

## Rozchody

1. Komora braniewska	— 1630(16)12
2. Komora ornecka	— 595( 3) 3
3. Komora dobromiejska	— 93( 2)—
4. Komora jeziorańska	— 149(15) 6
5. Komora barczewska	— 556( 4) 9
6. Komora reszelska	— 899(12) 6
7. Komora lidzbarska	— 13186(19)15
<b>Suma</b>	<b>17 191(13)15</b>

## ANEKS V

## Stan akt kromerowskich.

Lp.	Akta kromerowskie	Lata	Miejsce przechowywania	Sygnatura
1.	Acta curiae episcopalis	1539—1572	ADWO	A 2
2.	Acta curiae episcopalis	1571—1580	ADWO	A 3
3.	Acta curiae episcopalis	1580—1588	ADWO	A 4
4.	Acta curiae episcopalis	1587—1600	ADWO	A 5
5.	Liber processuum ad parochos	1554—1612	ADWO	A 88
6.	Descriptio episcopatus Varmiensis	—	ADWO	B 1a
7.	Descriptio episcopatus Varmiensis	—	ADWO	B 1b
8.	Acta visitationis	1581—1582	ADWO	B 2
9.	Acta visitationis	1565—1572	ADWO	B 3
10.	Rationes oeconomi	1587	ADWO	C 68
11.	Korespondencja	1548—1589	ADWO	D 22—39; 71—76; 100— —106; 110—111; 120b; 121—124
12.	Liber processuum — copia	1569—1578	ADWO	H 120
13.	Korespondencja	1549—1589	Biblioteka Czartoryskich	240, 1602—1620, 1631 1637, 1680
14.	Listy i akta	1537—1589	Biblioteka Jagiellońska	Rkps 17, 28, 41, 60, 114, 154, 1134, 2669, Przyb. 75/52
15.	Korespondencja	1548—1587	Biblioteka Kórnicka	BK 231, 239, 240, 340, 1389
16.	Korespondencja	1561—1562	Archiwum Państ. Berlin Zachodni	HBA C 1a, Kaste 500 HBA C 1, Kaste 478—483
17.	Korespondencja	1547—1589	Biblioteka Linköping	AB EXP MB 10/55 i 10/75
18.	Korespondencja		Carolina Rediviva — Uppsala	—
19.	Statuty Kościoła warمیńskiego	1571 i 1573	Carolina Rediviva — Uppsala	—
20.	Księgi służb wojskowych		Riksarkivet Sztokholm	Musterzettel — 2 egz.





## POSTAWY WOBEC RELIGII A POSTAWY WOBEC PRACY INTELIGENCJI TECHNICZNEJ

STUDIUM SOCJOLOGICZNE NA PODSTAWIE BADAŃ  
WYBRANYCH GRUP Z „ZAMECHU W ELBLĄGU”

**Treść:** I. Zagadnienia wstępne. — II. Charakterystyka zakładu pracy i badanej zbiorowości. — III. Postawy techników i inżynierów wobec religii. — IV. Typy postaw wobec religii a hierarchia wartości wśród inteligencji technicznej. — V. Typy postaw wobec religii a asocjacje afektywne wobec pracy. — VI. Typy postaw wobec religii a komponent behawioralny postaw wobec pracy. — Zakończenie. — Zusammenfassung.

### I. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Przeobrażenia, jakie dokonały się po II-ej wojnie światowej w Polsce pod wpływem industrializacji<sup>1</sup> i urbanizacji<sup>2</sup> oraz nowe warunki społeczno-ustrojowe, zmieniły w sposób zasadniczy rzeczywistość społeczną. Można powiedzieć, że jest to nowe społeczeństwo ludzi pracy w odróżnieniu od społeczeństwa międzywojennego<sup>3</sup>, a równocześnie społeczeństwo, w którym odsetek ludności wierzącej jest bardzo wysoki (sięga on od 80% do 95% w różnych regionach i środowiskach społecznych)<sup>4</sup>.

J. Wólkowski pisze: „mechanizm motywacji do pracy byłby w socjalizmie mechanizmem pękniętym, pozbawionym właściwej siły motorycznej, jeśli oderwany byłby od światopoglądowych źródeł inspiracji do pracy<sup>5</sup>. Ze względu na społeczną wagę i zainteresowanie poznawcze tym mało zbadanym

\* Praca doktorska pisana na seminarium socjologii religii pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Władysława Piwowarskiego, Lublin 1983 (maszynopis — Archiwum KUL).

<sup>1</sup> Industrializacja to „... przejście od gospodarki tradycyjnej, opartej w znacznej mierze na rolnictwie, do gospodarki opartej o rozbudowany przemysł...” J. Mariański: *Industrializacja a postawy religijne*, W: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej* (pod red. ks. Jana Kruciny), Wrocław 1977, s. 144.

<sup>2</sup> Urbanizacja jest to „proces skupiania się ludności w wielkich miastach, wytwarzanie charakterystycznej kultury wielkomięjskiej i jej upowszechnianie się na inne rodzaje osiedli”. J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 380.

<sup>3</sup> J. Kondziela: *Podmiotowy charakter pracy ludzkiej a społeczna struktura przedsiębiorstwa*, *Studia Śląskie Historyczno — Teologiczne*, t. VI, Katowice 1973, s. 77.

<sup>4</sup> Por. np. W. Piwowarski: *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 360; por. też A. Paulecówna: *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, *Roczniki socjologii wsi, Studia i Materiały*, t. VIII — 1968, Wrocław 1970, s. 73 — 74.

<sup>5</sup> J. Wólkowski: *Filozofia pracy jako płaszczyzna dialogu chrześcijan i marksistów*, *Życie i Myśl* (1977) nr 4, s. 75.

odcinkiem rzeczywistości społecznej zasługuje na wysiłek zbadanie zależności między postawami wobec religii a postawami wobec pracy. Chodzi tu o element „konsekwencyjny” religijności, tzn. czy i o ile religia wpływa na postawy wobec pracy.

Powyższe wpływy są interesujące w aspekcie socjologicznym — gdyż pytamy, jakie zależności występują między postawami wobec religii a postawami wobec pracy, a także w aspekcie socjotechnicznym — gdy w oparciu o wyniki badań socjo-religijnych oraz o normy teologiczno-moralne formułujemy dyrektywy w zakresie kształtowania postaw wobec pracy wśród ludzi wierzących.

Wydaje się zatem, że wybór tematu niniejszej pracy: „Postawy wobec religii a postawy wobec pracy inteligencji technicznej” jest w pełni uzasadniony zarówno z teoretycznego jak również praktycznego punktu widzenia.

Zbadanie zależności między postawami wobec religii a postawami wobec pracy wymaga szerszego omówienia problematyki „wstępnej”. Dlatego rozdział pierwszy poświęcono określeniu pojęć przyjętych w pracy, następnie ukazaniu stanu badań, problemu i hipotez, wreszcie omówieniu metod i opisu badań oraz ocenie wartości zebranych materiałów.

## § 1. Podstawowe pojęcia

Należy obecnie wyjaśnić pojęcia użyte w tytule niniejszej pracy, mianowicie: „postawy wobec religii”, „postawy wobec pracy” oraz „inteligencja techniczna”. Najpierw skoncentrujemy uwagę na treści i zakresie pojęcia „postawa”.

G. W. Allport stwierdza, że pojęcie „postawa” po raz pierwszy zostało użyte przez Spencera i Baina. Rozumieli oni przez to pojęcie „psychiczny stan gotowości do słuchania, uczenia się czegoś, stan, który jest warunkiem sine qua non przyswojenia sobie prawdziwej wiedzy<sup>6</sup>”.

W literaturze psycho-socjologicznej problematyce postaw poświęcono wiele miejsca i to zarówno w rozważaniach teoretycznych, jak i w badaniach empirycznych. Obecnie istnieje wiele definicji pojęcia „postawa”, a sposoby ich ujęcia zależą zwykle od tego, jaką koncepcję teoretyczną przyjmuje badacz za punkt wyjścia.

Istnieją trzy grupy definicji postaw:

1) „definicje nawiązujące do tradycji behawiorystycznej lub psychologii uczenia się”. Chodzi tu o zachowania oraz reakcje stałe i konsekwentne ilekroć pojawi się dana sytuacja;

2) „definicje nawiązujące do koncepcji socjologicznej”, zwracające uwagę na stosunek nosiciela postawy do jej przedmiotu;

3) „definicje nawiązujące do względnie współczesnej teorii poznawczej<sup>7</sup>”, — które uwzględniają w postawach nie tylko elementy behawioralne czy afektywne, ale dostrzegają również elementy poznawcze odnoszące się do przedmiotu.

W 1977 r. M. B. Smith w swej strukturalnej definicji po raz pierwszy wyodrębnił trzy zasadnicze składniki postaw:

<sup>6</sup> St. M i k a : Wstęp do psychologii społecznej, Warszawa 1975, s. 63.

<sup>7</sup> Tamże, s. 64.

- a) składnik afektywny, tj. nasze uczucia o przedmiocie postawy mające określony kierunek i siłę;
- b) składnik poznawczy — zasób informacji u „nosiela” postawy;
- c) aspekt behawioralny, czyli działanie nosiciela postawy wobec jej przedmiotu<sup>8</sup>.

Obecnie strukturalna definicja postawy jest coraz powszechniej akceptowana. W literaturze polskiej stanowisko takie reprezentują T. Mądrzycki, St. Mika<sup>9</sup> i St. Nowak.

T. Mądrzycki uważa, że „postawę można określić, jako względnie trwałą i zgodną organizację poznawczą, uczuciowo-motywacyjną i behawioralną podmiotu, związaną z określonym przedmiotem czy klasą przedmiotów”<sup>10</sup>. Natomiast S. Nowak pisze: „Postawą pewnego człowieka wobec pewnego przedmiotu jest ogół względnie trwałych dyspozycji do oceniania tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszących tym emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałych przekonań o naturze i własnościach tego przedmiotu i względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec tego przedmiotu”<sup>11</sup>.

W powyższych definicjach postawa jednostki jest zawsze postawą wobec czegoś. Przedmiotem postawy może być obiekt materialny, człowiek, zdarzenia, pewne sytuacje aktualne czy sytuacje przyszłe<sup>12</sup>. Postawa zawiera trzy komponenty: emocjonalno-oceniający, poznawczy i behawioralny. Komponent emocjonalno-oceniający, czyli afektywny zdaniem S. Nowaka jest czynnikiem konstytuującym postawę, która może, ale nie musi posiadać pozostałe komponenty, natomiast bez pierwszego byłaby niemożliwa<sup>13</sup>. Komponent poznawczy i behawioralny charakteryzuje podejście do postaw „ze współczynnikiem humanistycznym”.

Komponent afektywny jest to emocjonalno-oceniające ustosunkowanie się jednostki do przedmiotu postawy. Może być ono pozytywne lub negatywne, a także ma określoną intensywność i siłę<sup>14</sup>. Nabyta wiedza i przekonanie o przedmiocie postawy tworzą komponent poznawczy, który można klasyfikować ze względu na prawdziwość wiedzy i jej rozległość, stąd można mówić, że jest on spójny lub niespójny wewnętrznie<sup>15</sup>.

Wreszcie komponent behawioralny to istniejący w psychice danego człowieka „skryształowany program działania wobec przedmiotu postawy. Program ten może być introspekcyjnie postrzegany przez posiadacza postawy jako zamiar, pragnienie, dążenie czy poczucie powinności zachowywania się w określony sposób wobec przedmiotu postawy”<sup>16</sup>. Może on przybierać

<sup>8</sup> Por. S. Nowak: Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych, w: Teorie postaw (pod red. Stefana Nowaka), Warszawa 1973, s. 21.

<sup>9</sup> St. Mika, dz. cyt., s. 66.

<sup>10</sup> T. Mądrzycki: Psychologiczne mechanizmy kształtowania się postaw, Warszawa 1970, s. 19.

<sup>11</sup> S. Nowak, dz. cyt., s. 23.

<sup>12</sup> Tamże, s. 23.

<sup>13</sup> Tamże, s. 24.

<sup>14</sup> B. Sterniczuk, H. Sterniczuk: Postawy wobec pracy, Warszawa 1979, s. 32.

<sup>15</sup> J. Lewczak: Postawy wobec własności społecznej na przykładzie wybranych kategorii społeczno-zawodowych w przedsiębiorstwie przemysłowym. Studium socjologiczne (praca doktorska, KUL), Lublin 1980, s. 15.

<sup>16</sup> S. Nowak, dz. cyt., s. 31.

również postać przymusu wewnętrznego. Wszystkie trzy komponenty są wzajemnie uwarunkowane i silnie powiązane<sup>17</sup>.

Po uwagach dotyczących pojęcia postawy, przejdziemy obecnie do spreycyzowania tego, co weźmiemy pod uwagę, mówiąc o postawach wobec religii i postawach wobec pracy.

Religia posiada stronę zjawiskową, zewnętrzną życia religijnego oraz stronę obejmującą dziedzinę duchowego oddziaływania Boga na człowieka przez łaskę. Na ten społeczny, zjawiskowy aspekt religii zwrócił uwagę E. Durkheim, który religię określa jako jednolity „system wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyłączonych, nakazanych, do wierzeń i praktyk, które zespalają w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem tych wszystkich, którzy do niej należą”<sup>18</sup>.

Pogląd E. Durkheima był punktem wyjścia w badaniach nad współczesną religijnością. W badaniach empirycznych nad religią prowadzonych w Europie początkowo przeakcentowano pod wpływem szkoły G. Le Brasa aspekty zewnętrzne, koncentrujące się głównie na tzw. „kościelności”, tj. związku katolików z Kościołem poprzez udział w praktykach religijnych.

Nestor współczesnej socjologii religii G. Le Bras, pomimo że w pracach swoich koncentrował się przede wszystkim na praktykach religijnych, to jednak przez religijność rozumie dość szeroką sferę zjawisk — wierzenia, praktyki, moralność. Świadczy o tym następująca wypowiedź: „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. Ani czysta ortodoksja, ani doskonała uczciwość, ani przede wszystkim dokładna gorliwość nie mogłyby wystarczyć”<sup>19</sup>.

C. P. G. Tilanus, psycho-socjolog z Pastoralno-Socjologicznego Instytutu w Essen, prześledził wszystkie definicje religijności leżące u podstaw stosowanych skal w mierzeniu postaw religijnych. W wyniku przeprowadzonych analiz, autor określa postawę religijną przez cztery komponenty, z których trzy:

- wiara w jakąś religijną rzeczywistość,
- uznanie pewnych norm moralnych,
- zewnętrzne zachowania religijne indywidualne lub zbiorowe, są jej poziomym ujęciem, natomiast czwarty:
- interioryzacja religii w ogólności, stanowi jej pionowe ujęcie<sup>20</sup>.

Tilanus nie wymienia wprost wspólnotowego elementu życia religijnego. Podkreśla jednak, że implícite zawiera się on w zachowaniach religijnych, które stanowią podstawę do wytworzenia więzi religijnych między wierzącymi i ich przywódcami religijnymi<sup>21</sup>. Włoski metodolog socjologii religii

<sup>17</sup> Tamże, s. 25.

<sup>18</sup> W. Piwo w a r s k i: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne, Warszawa 1971, s. 11.

<sup>19</sup> W. Piwo w a r s k i: Praktyki religijne w diecezji warmińskiej. Studium socjograficzne, Warszawa 1969, s. 29.

<sup>20</sup> C. P. G. T i l a n u s: Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität. Sozialinstitut des Bistums Essen, Bericht 42, 1966, s. 10.

<sup>21</sup> W. Piwo w a r s k i: Postawy religijne a postawy wobec pracy, w: Człowiek i praca. Studia i szkice wokół chrześcijańskiej koncepcji pracy (pod red. Józefa Wołkowskiego), Warszawa 1979, s. 307.

P. De Sandre podkreśla, że koncepcja postawy wobec religii wypracowana przez Tilanusa obejmuje podstawowe aspekty religijności, dlatego może być w pełni wykorzystana w badaniach<sup>22</sup>.

Powyższa koncepcja pozwoli na odróżnienie religijności zinterioryzowanej, świadomej i osobowej od religijności środowiskowo-kulturowej (religijności zakorzenionej w środowisku i kulturze lokalnej społeczności) oraz na dokonanie typologii religijności w zależności od akcentowania określonego komponentu życia religijnego, tj. wiary religijnej, praktyk, czy moralności<sup>23</sup>. Należy zaznaczyć, że zostaną pominięte dokładniejsze analizy czwartego komponentu (interioryzacja religii) wymienionego przez C. P. G. Tilanusa jako pionowe ujęcie postawy religijnej, ponieważ są to badania socjologiczne a nie psychologiczne. Z tej racji postawy wobec religii będą badane przez analizy wskaźników w poszczególnych komponentach, które stanowią poziome ujęcie postawy tzn. wiara religijna, praktyki religijne, moralność religijna. Powyższe komponenty są zbliżone pod względem treści komponentom strukturalnej definicji postawy (komponent poznawczy, emocjonalno-oceniający, behawioralny).

Mówiąc o postawie wobec religii inteligencji technicznej, będziemy mieli na uwadze postawę, która została ukształtowana w ramach tradycji katolickiej oraz związane z nią podmioty socjalizacyjne. One to (jak np.: środowisko rodzinne, środowisko wspólnoty lokalnej) wprowadzają jednostki do udziału w życiu społecznym przekazując wartości, normy i wzory zachowań oraz kształtują postawy wobec religii. Dzięki oddziaływaniu tych podmiotów socjalizacyjnych, postawy wobec religii nacechowane są instytucjonalnie, społecznie i kulturowo, dlatego ten aspekt społeczno-kulturowy będzie stanowił układ odniesienia dla analizy i interpretacji różnych przejawów życia religijnego badanej zbiorowości<sup>24</sup>.

Spośród czynników demograficzno-społecznych w niniejszej rozprawie zostanie uwzględniona struktura płci i wykształcenia. Powszechnie wskazuje się na fakt, że wśród mężczyzn występuje mniejsze nasilenie religijności niż wśród kobiet. G. Le Bras poszukuje wyjaśnienia tego zjawiska w czynnikach społecznych<sup>25</sup>. Kobiety oddając się zajęciom domowym odczuwają potrzebę społecznego dowartościowania w życiu publicznym, którą zaspokajają przez udział w praktykach religijnych.

Odnosnie do struktury wykształcenia stwierdza się, że im wyższy poziom wykształcenia, tym niższy stan życia religijnego. Powyższą hipotezę sprawdzono już w wielu badaniach<sup>26</sup>. Brytyjski socjolog D. B. Clark<sup>27</sup>, badając zmiany postaw wobec religii, rozróżnia trzy typy mobilności: przestrzenną, społeczną i intelektualną. Przez mobilność przestrzenną rozumie zmianę miejsca zamieszkania oraz wszelkie regularne ruchy w przestrzeni, jak dojazd

<sup>22</sup> W. Piwowarski: Religijność wiejska..., dz. cyt., s. 17.

<sup>23</sup> W. Piwowarski: Postawy religijne a postawy wobec pracy, dz. cyt., s. 307.

<sup>24</sup> W. Piwowarski: Typ i charakter religijności katolików polskich a postawy wobec pracy, *Życie i Myśl* 1975, nr 12, s. 8.

<sup>25</sup> G. Le Bras: *Études de sociologie religieuse*, T. I, Paris 1955, s. 358 n.

<sup>26</sup> Por. W. Piwowarski: Religijność miejska..., dz. cyt., s. 67, 336.

<sup>27</sup> D. B. Clark: Local and cosmopolitan aspects of religious activity in a northern suburb, *A. Sociological Yearbook of Religion in Britain* 1970, nr 3 s. 45 — 64, cyt. za B. Leś: Religijność społeczeństw przemysłowych. Studium porównawcze Francji i Wielkiej Brytanii. Warszawa 1977, s. 107—108.

dy do pracy, do szkoły, do miejsc rozrywek, po zakupy itp. Mobilność społeczna to zmiana pozycji w hierarchii społeczno-zawodowej. Wreszcie mobilność intelektualna, poznawcza polega na gotowości akceptacji wartości, idei oraz doświadczeń, które napływają z otoczenia leżącego poza ścisłym kręgiem jednostki, a także w gotowości krytykowania własnego kręgu społecznego. Wysoki poziom mobilności szczególnie intelektualnej kształtuje postawy kontestacji, krytycyzmu wobec instytucjonalnej religii, ale często bez jej dostatecznego zrozumienia i pogłębienia. W społeczeństwie polskim poziom wykształcenia „świeckiego” jest odwrotnie proporcjonalny do wiedzy w sprawach religii i Kościoła<sup>28</sup>.

Gdy chodzi o termin — „postawy wobec pracy”, w literaturze spotykamy wiele rozmaitych definicji. Samo pojęcie „praca” jest określane z różnych punktów widzenia. Jak zauważa Cz. Bartnik, można określenia te sprowadzić do czterech grup:

1. określenia ujmujące pracę samą w sobie;
2. określenia biorące pod uwagę związek działalności ludzkiej z otaczającą rzeczywistością;
3. próby określenia pracy od strony jej relacji do samego człowieka;
4. lingwistyczne próby określenia pracy<sup>29</sup>.

Określenia z drugiej i trzeciej grupy ujmują pracę jako „działalność, która wiąże się z kształtowaniem bytu ludzkiego, jednostkowego i społecznego, a więc tworzy ten byt, podtrzymuje, przekształca i rozwija”<sup>30</sup>.

Obok terminu „postawy wobec pracy” niektórzy autorzy używają określeń „stosunek do pracy”<sup>31</sup> czy „morale pracy”<sup>32</sup>, lecz treść tych terminów jest prawie równoważna. Używanie wielu rozmaitych definicji terminu „postawy wobec pracy” jest związane z różnymi orientacjami teoretycznymi poszczególnych autorów, którzy nawiązują w swoich koncepcjach do motywów, celów, stanu gotowości czy nastawienia do pracy. Na przykład Z. Sufin pisze: „Postawy wobec pracy można rozpatrywać z różnych punktów widzenia. Można obserwować, jak wartościuje się pracę i różne jej aspekty, jak zestawia się pracę z innymi wartościami”<sup>33</sup>.

Analizując pojęcie „postawa” w niniejszej pracy przyjęliśmy wyżej zaproponowaną przez S. Nowaka strukturalną definicję, dlatego przez termin „postawa wobec pracy” będziemy rozumieli za Jadwigą Kalinowską „względnie trwałą umysłową, emocjonalną i behawioralną dyspozycję do reakcji wobec zadań roli zawodowej wynikającej z obowiązujących i zalecanych wzorów”<sup>34</sup>.

Postawy wobec pracy są więc manifestowane przez trzy komponenty:

- wiedza i przekonania dotyczące czynności wykonywanych, warunków pracy i stosunków interpersonalnych (komponent poznawczy);
- emocjonalno-oceniające reagowanie na zadania, sytuację ich realizacji i perspektywę zawodową (komponent emocjonalno-oceniający);

<sup>28</sup> W. Piwowarski: Religijność miejska..., dz. cyt., s. 68.

<sup>29</sup> Cz. Bartnik: Teologia pracy ludzkiej, Warszawa 1977, s. 13—14.

<sup>30</sup> Tamże, s. 15.

<sup>31</sup> A. Sarapata, K. Doktor: Elementy socjologii przemysłu, Warszawa 1963, s. 215.

<sup>32</sup> S. Kowalewska: Psychospołeczne warunki pracy w zakładzie przemysłowym, W: Jak pracuje człowiek, Warszawa 1961, s. 203—204.

<sup>33</sup> Z. Sufin: Zawód — praca — kariera, Warszawa 1965, s. 130.

<sup>34</sup> J. Kalinowska: Postawy robotników wobec pracy, Warszawa 1978, s. 41.

— gotowość do działania i sposób wykonywania tych zadań (komponent behawioralny).

Postawy te wyrastają w konkretnych warunkach, są korelatem stosunku do pracy oraz jako wykładnik realizacji zadań i funkcji przedsiębiorstwa. Stanowią one wypadkową wielu elementów, tak subiektywnych ocen i dążeń, jak i obiektywnych niezależnych od pracownika<sup>35</sup>.

Na ogólną postawę wobec pracy składa się wiele postaw „częstkowych” wobec różnych aspektów obiektu, jakim jest praca. Słusznie zauważa K. Bujak, że liczba i zakres „postaw częstkowych” wobec pracy „zależy przede wszystkim od tego, z jakimi przejawami i aspektami społecznego procesu pracy dany człowiek się styka i jaki jest charakter tych styczności”<sup>36</sup>.

W literaturze naukowej nie ma pełnej zgodności co do wskaźników postawy wobec pracy. Wskaźnikiem może być zadowolenie z pracy, zakładu, wykonywanych czynności lub istniejących warunków w danym zakładzie. Może być również deklaracja dotycząca pozostania w zakładzie lub też ocena wykonywanego zawodu.

Inną metodą określenia postawy wobec pracy jest badanie pozycji, jaką w hierarchii wartości danej jednostki lub zespołu zajmuje praca<sup>37</sup>.

Postawa wobec pracy obejmuje szereg znaczących aspektów, między innymi wartość, którą pragnie się osiągnąć. Przez wartość rozumiemy wszystko to, co stanowi przedmiot potrzeb, aspiracji i dążeń człowieka. Do wartości można zaliczyć przedmioty materialne, zarobek, pracę, idee, typy działania jak i osoby, grupy społeczne, instytucje itp. Wartości można rozpatrywać w kontekście działania człowieka oraz w kontekście jego potrzeb i dążeń. Wynikają one z potrzeb ludzkich, ale ukształtowane są przez wzory kultury danego społeczeństwa w silniejszej mierze niż potrzeby, które też tym wzorom podlegają. Wartości są źródłem selekcji pewnych sposobów postępowania i nadają kierunek działaniu, a dzięki temu pojawiają się określone „orientacje na wartości”<sup>38</sup>.

Praca funkcjonuje jako wartość społeczna, ugruntowana w hierarchii wartości pracownika i jego celach życiowych. Należy więc przypuszczać, że pracownik ocenia cechy wykonywanych zadań i preferuje normy społecznego zachowania w zakładzie pracy w zależności od tego, czym jest dla niego praca<sup>39</sup>.

Postawy wobec pracy w literaturze najczęściej dzieli się na: instrumentalne (praca ma znaczenie jedynie jako środek do osiągnięcia innych wartości) i autoteliczne (praca stanowi wartość samą w sobie)<sup>40</sup>.

„Wiadomo powszechnie, — pisze St. Kryśków — że pogłębia się u nas proces nobilitacji pracy jako nadrzędnej wartości społecznej oraz niezbę-

<sup>35</sup> B. Klimiński: Aspiracje młodych techników i ich postawy wobec pracy zawodowej, Toruń 1977, s. 11 (maszynopis w bibliotece uniwersyteckiej w Toruniu).

<sup>36</sup> K. Bujak: Postawy młodzieży szkolnej wobec pracy jako wartości społecznej. *Studia Socjologiczne* 1977, nr 2, s. 111.

<sup>37</sup> Por. B. Klimiński, jw., s. 51.

<sup>38</sup> D. Dobrowolska: Praca zawodowa jako wartość w życiu jednostki. Zarys problematyki, w: Problematyka i metody badań nad zadowoleniem z pracy (pod red. A. Sarapaty), Wrocław 1973, s. 9—32.

<sup>39</sup> W. Piwowarski: Typ i charakter religijności katolików polskich a postawy wobec pracy, dz. cyt., s. 9.

<sup>40</sup> B. Nowakowski: Czynniki warunkujące postawy wobec pracy, *Studia Socjologiczne* 1977, nr 1, s. 187.

nego warunku indywidualnej satysfakcji. Powszechnie staje się przeświadczenie, że praca ma nie tylko wartość instrumentalną, jako źródło utrzymania pracownika i jego najbliższych, lecz jest także wartością samą w sobie. Wartością, która napędza ludzkie życie istotną treścią, nadaje pracownikowi pełną godność<sup>41</sup>.

Praca zarobkowa dla każdego człowieka służy do zaspokajania potrzeb materialnych, czyli w zasadzie ma charakter instrumentalny. Trudno więc jest w praktyce codziennej stwierdzić, kiedy i który pracownik posiada postawę instrumentalną czy autoteliczną wobec pracy. Można jednak dopatrzeć się pewnych orientacji sięgając głębiej. Pracownik o postawie autotelicznej, dla którego praca jest wartością, będzie przejawiał dyspozycje do realizacji twórczych funkcji pracy, aktywność zwróconą do doskonalenia własnej osobowości w toku pracy, chęć kształtowania stosunków społecznych i służenia dobru społeczeństwa. Natomiast pracownik o postawie instrumentalnej będzie traktował pracę jako normę, czyli środek do osiągnięcia innych wartości, może nawet wartości niższego rzędu, np: korzyści materialne, władza służąca dominacji, egoistyczne cele i interesy. Oprócz postaw skrajnych (instrumentalnych i autotelicznych) mogą kształtować się postawy ambiwalentne, które charakteryzują się współwystępowaniem elementów postaw instrumentalnych i autotelicznych<sup>42</sup>.

Należy również pamiętać, że powyższe postawy wobec pracy kształtują się nie tylko w kontekście zakładu pracy — *Zamech*<sup>43</sup>, ale także w szerokim kontekście kulturowo-społecznym miasta Elbląg. Uzyskane materiały empiryczne pozwolą na uchwycenie tych aspektów.

W temacie niniejszej pracy użyto również pojęcia „inteligencja techniczna” — chodzi tu o inżynierów i techników, których objęto badaniami. Inżynierowie posiadają wykształcenie specjalistyczne, naukowo-praktyczne osiągnięte na wyższej uczelni technicznej, dzięki której zdolni są adoptować swą wiedzę w sytuacjach szczegółowych i rozwiązywać konkretne problemy w dziedzinie materialnej. Technicy zaś posiadają średnie wykształcenie zawodowe, zapewniające im formację praktyczną, związaną jednak z elementami poznania naukowego<sup>44</sup>.

W związku z przyjętą w niniejszej rozprawie koncepcją strukturalnej definicji postawy wobec pracy, w ankiecie zostaną uwzględnione syndromy pytań dotyczących trzech parametrów: hierarchia wartości w pracy zawodowej, asocjacje afektywne<sup>45</sup> wobec pracy, komponent behawioralny postaw wobec pracy. W tych trzech płaszczyznach dokonana zostanie empiryczna weryfikacja postaw wobec pracy badanej inteligencji technicznej.

<sup>41</sup> S. K r y ś k ó w : Wpływ kultury współczesności w socjalistycznym zakładzie pracy na kształtowanie się właściwych postaw pracowniczych, w: *Kultura w środowisku pracy* (pod red. J. Sztumskiego), Warszawa 1979, s. 16—17.

<sup>42</sup> W. P i w o w a r s k i : Postawy religijne a postawy wobec pracy, dz. cyt., s. 309.

<sup>43</sup> *Zamech* — Zakłady Mechaniczne im. Gen. K. Świerczewskiego.

<sup>44</sup> J. S i e g : *Kultura, praca i technika*, w: *Człowiek istnienie i działanie* (pod red. R. Darowskiego), Kraków 1974, s. 177.

<sup>45</sup> Asocjacje afektywne są to związki emocji tworzące komponent emocjonalno-oceniający wobec przedmiotu postawy, por. S. N o w a k , dz. cyt., s. 29—30.



## § 2. Stan badań, cel badań, problematyka, hipotezy

Zagadnienie wpływu religii na pracę człowieka dyskutowane jest w literaturze zachodniej szczególnie od czasu ukazania się książki Maksa Webera, ukazującej wpływ etyki protestanckiej na wytworzenie się ducha kapitalizmu<sup>46</sup>.

Religijny konkretny sposób prowadzenia życia jest jednym z czynników determinujących etykę gospodarczą<sup>47</sup>. „Wpływ religii na rozwój życia gospodarczego, [...] — pisze B. Häring — jest bardzo wielowarstwowy [...] różnorodne zagadnienia zorganizowanej społeczności wiernych często bardzo mocno odbijają się w dziedzinie życia gospodarczego”<sup>48</sup>. Religijna społeczność jako taka posiada wartości gospodarcze, dlatego też gospodarczo postępuje i nadaje piętno życiu gospodarczemu<sup>49</sup>.

M. D. Chenu wykazuje, że tak ogromny rozwój techniki i nauki nastąpił dzięki „odbóstwieniu” świata, które zostało dokonane przez chrystianizm<sup>50</sup>. Człowiek jest współtwórcą dzieła stworzenia, ponieważ przez pracę uczestniczy w działaniu Bożym<sup>51</sup>.

„W kapitale chrześcijaństwa mieści się religijność o zasięgu kosmicznym, a praca jest jednym z jej zasadniczych elementów. „Cywilizacja pracy” — jak to się już określa wiek XX — i służąca jej cywilizacja techniki, są pięknym terenem działania łaski Chrystusowej. Żyjemy oto w epoce, kiedy maluczcy i prostaczkowie — właśnie dzięki temu, że są ludźmi pracy — mogą wejść do królestwa Bożego”<sup>52</sup>. Dzięki humanizacji i chrystianizacji człowiek odkrywa ostateczne znaczenie pracy w ogólnym planie Boga Stworzyciela: „Bóg wezwał człowieka do współpracy w postępującym naprzód organizowaniu świata, dla którego człowiek ma być obrazem Boga, demiurgiem i świadomością”<sup>53</sup>. Aktywnie i dobrowolnie uczestnicząc w stwórczym działaniu Boga, człowiek przez pracę sam doskonali się oraz rozwija swoje środowisko<sup>54</sup>.

Podobnie P. Teilhard de Chardin uważa, że dzieło stworzenia nie zostało jeszcze ukończone. Człowiek jest współpracownikiem, pomocnikiem Boga, „kontynuatorem dzieła stworzenia”. Każda nasza praca „przyczynia się do dopełnienia Chrystusa w Jego całości mistycznej”<sup>55</sup>, ponieważ „stwarzanie świata trwa jeszcze, a w nim Chrystus się dopełnia”<sup>56</sup>. Chryścjanin powinien wykonywać każdą pracę z przeświadczeniem, że Chrystus oczekuje na

<sup>46</sup> M. Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1934, s. 205.

<sup>47</sup> M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. 1, Tübingen 1922, s. 238 n.

<sup>48</sup> B. Häring: *Religia a życie gospodarcze*, w: *Nauka Chrystusa — Socjologia religii*, t. VI, Poznań 1966, s. 164.

<sup>49</sup> Tamże, s. 165—166.

<sup>50</sup> M. D. Chenu: *Człowiek w nowych warunkach cywilizacji technicznej*, w: *Wybór pism*, Warszawa 1971, s. 343—344.

<sup>51</sup> M. D. Chenu: *O teologię pracy*, w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 382.

<sup>52</sup> Tamże, s. 384.

<sup>53</sup> M. D. Chenu: *Teologia pracy*, w: *Wybór pism*, dz. cyt., s. 444.

<sup>54</sup> Tamże, s. 456—460.

<sup>55</sup> P. Teilhard de Chardin: *Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 28.

<sup>56</sup> P. Teilhard de Chardin: *Ecrits du temps de la guerre*, Paris 1965, s. 375.

jej rezultaty, dlatego powinien „chcieć wspierać ludzki wysiłek bardziej niż wszyscy niewierzący”. Wiara w Chrystusa stanowi najpotężniejszy bodziec do ufnej pracy nad budowaniem przyszłości. „Nikt przecież nie ma tyłu, co oni, powodów, by wierzyć we wszechświat, by rzucić się do natarcia i zdobyć go”<sup>57</sup>. A zatem chrześcijanin jest lepiej niż ktokolwiek przygotowany do przyjęcia właściwej (autotelicznej) postawy wobec pracy.

J. Lacroix z dumą stwierdza, że chrystianizm leży u podłoża współczesnego postępu w opanowaniu przyrody i podboju kosmosu<sup>58</sup>.

Badania nad wpływem postaw wobec religii na aktywność gospodarczą zrealizował między innymi D. Moberg. Analiza wyników tych badań wskazuje, że ludzie wierzący przyczyniają się do:

- a) kształtowania uczciwości;
- b) stymulowania konsumpcji;
- c) popierania aktywności gospodarczej<sup>59</sup>.

W aspekcie funkcjonalnym światopogląd<sup>60</sup> jest nadrzędnym stabilizatorem czynników motywacji i satysfakcji z pracy. Ta osobowościowa struktura wpływa na wytworzenie motywów i czynników zadowolenia z pracy oraz zapewnia im pewną trwałość u danej jednostki<sup>61</sup>. W badaniach nad wpływem światopoglądu na wartości pracy, motywy i czynniki zadowolenia z pracy, należy uwzględnić nie tylko typ światopoglądu, ale także i poziom jego rozwoju. Należy zbadać w jakim stopniu idee chrześcijańskie zostały zinterioryzowane i ugruntowane, na ile prawdy chrześcijańskie służą jako kryterium oceny zdarzeń, w jakiej mierze chrześcijańskie ideały stały się programem postępowania. W badaniach amerykańskich stwierdzono, że poziom rozwoju części światopoglądu dotyczącej własnej osoby ma największy wpływ na motywację pracy<sup>62</sup>.

W Polsce problem wpływu religii na postawy wobec pracy nie został dotychczas zbadany i opracowany. Wielokrotnie jednak, najczęściej ubocznie, poruszano interesującą nas problematykę, wskazując na światopogląd jako źródło inspiracji do pracy.

Wybitny psycholog Kazimierz Obuchowski pisze: „Można wykazać, że bez zaspokojenia potrzeby życia człowiek nie będzie pracował z optymalną wydajnością, [...] Człowiek bez określonej filozofii życia, określonej ideologii, dostarczającej tego, co może zapewnić mu poczucie sensowności jego egzystencji, będzie zachowywał się jak pyłek miotany sprzecznymi podmuchami wiatru, nie zdobędzie się na konsekwentną, wytrwałą, wymagającą wielu wyrzeczeń i wysiłku politykę wobec losu, a więc też jego udział w postępie stanie się niemożliwy”<sup>63</sup>.

Motywacje do pracy skutecznie oddziałują na ludzką aktywność, jeżeli są głęboko zakorzenione w świadomości wyznaczonym przez człowieka, zin-

<sup>57</sup> P. Teilhard de Chardin: Pisma wybrane, Warszawa 1967, s. 41—43.

<sup>58</sup> J. Lacroix: Pourquoi le travail?, w: Semaines Sociales de France, Lyon 1965, s. 106.

<sup>59</sup> D. Moberg: The Church as a Social Institution, Englewood Cliffs 1962, s. 170—174.

<sup>60</sup> Światopogląd są to przekonania o sensie świata i życia ludzkiego. Por. W. Marciszewski: O zjawisku światopoglądu, (Próba wiwisekcji), *Znak* 1960, nr 2—3, s. 310—322.

<sup>61</sup> Por. E. A. Locke: Toward a theory of task motivation and incentives, *Organizational Behavior and Human Performance* (1968) 3, s. 157—189, za: Cz. Walesa: Światopogląd a motywacja do pracy, w: Człowiek i praca, dz. cyt., s. 294.

<sup>62</sup> Cz. Walesa: Światopogląd a motywacja do pracy, w: Człowiek i praca, dz. cyt., s. 298.

<sup>63</sup> K. Obuchowski: Psychologia dążeń ludzkich, Warszawa 1967, s. 167.

terioryzowanym przez niego, humanistycznie zorientowanym światopoglądzie<sup>64</sup>.

W wykładzie *Typ i charakter religijności katolików polskich a postawy wobec pracy* wygłoszonym w 1975 r. na KUL-u ks. Władysław Piwowarski wskazując na możliwość oddziaływania postawy religijnej na postawy wobec pracy, zależność tę formuluje w następujący sposób „im bardziej osobowa i zindywidualizowana religijność, tym bardziej intensywna postawa wobec pracy”<sup>65</sup>.

Omawiając *Religijny potencjał pracy*<sup>66</sup> ks. Czesław Bartnik podaje podstawowe jego cechy:

1. Praca posiada w religii oryginalny potencjał w postaci swoistej energii religijnej.
2. Religia chrześcijańska dysponuje potężnymi motywacjami działalności pracy.
3. Chrześcijaństwo traktuje pracę jako wartość ludzką o nieskończonych możliwościach.
4. Chrześcijaństwo chce pomóc ludzkości rozwijać idealnego pracownika jednostkowego oraz kolektywnego.

Można więc powiedzieć, że religia stanowi bardzo szczególne środowisko dla pracy, środowisko o wysokim potencjale pracy. Wyżej wymieniony autor mówi wręcz o „polskim eksperymencie społecznego, a nawet gospodarczego wykorzystania pracy bazującej na zjawisku religijności człowieka”<sup>67</sup>.

Podsumowując swój artykuł *Światopogląd a motywacja do pracy* Cz. Walesa stwierdza m. in., że:

- a) światopogląd jest stabilizatorem motywów pracy oraz współwarunkuje ich wytworzenie;
- b) często decyduje o zainteresowaniu treścią pracy, przez co nasila tendencje przeobrażenia pracy w naczelną potrzebę życiową;
- c) zadowolenie z pracy zależy od uwarunkowanego przez światopogląd wartościowania pracy i jej aspektów;
- d) pośrednio wpływa na motywację do pracy przez modyfikowanie percepcji klimatu pracy, kryteriów sukcesu, odporności na frustrację<sup>68</sup>.

Istnieją jednak stwierdzenia diametralnie różne od powyższych, sugerujące, że to właśnie chrześcijaństwo, a konkretnie religia rzymsko-katolicka, preferuje postawy instrumentalne wobec pracy. A. Wolniak<sup>69</sup> mówi, że praca posiada w aksjologii rzymsko-katolickiej stosunkowo niską wartość w porównaniu ze światopoglądem materialistycznym. Dla osób niewierzących praca i związane z nią wartości stają się jednym z głównych wyznaczników sensu życia, jego zasadniczą treścią umożliwiającą samorealizację i samoekspresję jednostki, natomiast nadrzędne cele katolika związane są z pracą w sposób najwyżej pośredni.

<sup>64</sup> J. Wołkowski: *Filozofia pracy...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>65</sup> W. Piwowarski: *Typ i charakter religijności...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>66</sup> Por. Cz. Bartnik: *Chrześcijańska antropologia pracy*, *Życie i Myśl* 1978, nr 12, s. 96—97.

<sup>67</sup> Tamże, s. 97.

<sup>68</sup> Por. Cz. Walesa, dz. cyt., s. 303—304.

<sup>69</sup> Por. A. Wolniak: *O niektórych światopoglądowych wyznacznikach stosunku do pracy*, *Człowiek i Światopogląd* (1976) nr 12, s. 22.

Upowszechnienie światopoglądu materialistycznego i laicyzacja społeczeństwa powinny doprowadzić z czasem do zaniku tego źródła mniejszego zaangażowania w pracę — konkluduje autorka powyższej wypowiedzi.

Wydaje się, że A. Wolniak mówiąc o przemianach religijności tradycyjnej oparła się na tezie sekularyzacyjnej<sup>70</sup> i traktuje religię wyłącznie jako zmienną zależną od czynników kulturowo-społecznych. Oznacza to, że religijność ulega osłabieniu lub w ogóle zanika wraz z pogłębianiem się przemian w kulturze i w społeczeństwie. Nie uwzględnia jednak nowszych badań<sup>71</sup> stwierdzających, że religia w nowoczesnych społeczeństwach nie zanika, lecz zmienia formy. W miarę kształtowania się nowoczesnego społeczeństwa technicznego upowszechniają się również nowe formy religijności. Socjologowie religii stoją na stanowisku, że religijność w nowoczesnym społeczeństwie technicznym może stanowić czynnik współtworzący to społeczeństwo, a tym samym postawy wobec religii mają realny wpływ na postawy wobec pracy<sup>72</sup>.

W Polsce były to jednak wciąż teoretyczne analizy i rozważania, a wpływ religijności na postawy wobec pracy nie był bezpośrednim przedmiotem badań empirycznych. Istnieją prace, które ubocznie poruszają interesujący nas problem. Koncentrują się one oddzielnie na postawach wobec religii lub postawach wobec pracy.

Badania nad religijnością i postawami religijnymi były i nadal są prowadzone przez różne placówki naukowe. Spośród świeckich środowisk należy wymienić Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy „Polskim Radio i TV” zorganizowany przy końcu 1957 r. Ośrodek ten przeprowadził liczne badania w skali całego kraju oraz w skali miasteczek, miast i regionów<sup>73</sup>.

Z badaniami nad religijnością związane były również: *Polskie Towarzystwo Religioznawcze*, *Euhemer* i *Zeszyty Argumentów (Człowiek i światopogląd)*<sup>74</sup>. Wymienić należy także Wyższą Szkołę Nauk Społecznych oraz katedry socjologii uniwersytetów w Warszawie i Krakowie, gdzie interesowano się problematyką socjo-religijną.

Badania socjologiczne nad religijnością spośród środowisk katolickich prowadzą katedry socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Akademii Teologii Katolickiej, a także niektóre środowiska kościelne, np: Katowice i Kraków.

W dziedzinie problematyki metodologicznej i teoretycznej uzupełnia je Zespół *Więź* w ramach *Biblioteki Więzi*<sup>75</sup>.

S. Wilkanowicz w pracy *Mentalność techniczna a życie religijne*, omawia wpływ typu wykształcenia oraz pracy zawodowej na formowanie się specyficznych mentalności dla tych grup. Ludziom, którzy nie mają znajomości

<sup>70</sup> Por. np. J. Matthes: Bemerkungen zur Säkularisierungstheorie in der neueren Religionssoziologie, w: Probleme der Religionssoziologie, Köln u. Opatów 1966, s. 65—77.

<sup>71</sup> Por. np. Th. Luckmann: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg/B. 1962.

<sup>72</sup> Por. W. Piwowarski: Postawy religijne a postawy wobec pracy, dz. cyt., s. 320—321.

<sup>73</sup> W. Piwowarski: Rozwój kierunków, problematyki i metod badań w polskiej socjologii religii, *Studia Warmińskie*, VIII (1971) s. 363.

<sup>74</sup> Por. K. Judenko, Z. Poniatowski: Socjologia religii, *Euhemer*, Przegląd Religioznawczy 10 (1966), nr 6 s. 39—40.

<sup>75</sup> Por. W. Piwowarski, jw. s. 363.

metod filozofii i teologii, a ponadto przyzwyczajeni są do „uważania eksperymentu i rachunku za nieodłączne składniki metody naukowej”<sup>76</sup> autor próbuje znaleźć sposoby przybliżenia pojęcia Boga.

A. Świącicki<sup>77</sup> oraz J. Tymowski<sup>78</sup> zajmowali się między innymi problemami etyki zawodowej inżyniera. A. Świącicki nie ogranicza się do problematyki ściśle technicznej, wskazuje inżynierom na doniosłość zagadnień humanistycznych.

W 1974 r. M. Józefczyk<sup>79</sup> przeprowadził na terenie parafii św. Mikołaja w Elblągu badania postaw religijnych wybranych grup inteligencji technicznej. Przebadal 180 mężczyzn reprezentujących 3 grupy. 60 abiturientów średnich szkół technicznych w przedziale wieku 20—21 lat przebadal przy pomocy ankiety audytoryjnej. Grupa ta stanowiła 65 % uczniów zobowiązanych do uczęszczania na lekcje religii. Dwie następne grupy po 60 osób to technicy i inżynierowie, którzy zostali przebadani przy pomocy kwestionariusza, który został im doręczony przez dzieci uczęszczające na lekcje religii (93% dzieci uczęszcza na lekcje religii). W podsumowaniu badań autor następująco charakteryzuje poszczególne grupy:<sup>80</sup>

1. Abiturienti techników zajmują pierwsze miejsce w takich wskaźnikach jak praktyki religijne. Odznaczają się większym przywiązaniem do Kościoła parafialnego. Posiadają jednak niski poziom wiedzy religijnej, co nie sprzyja tworzeniu się przekonań religijnych. Wiara tej młodzieży jest poważnie zagrożona, ponieważ laicyzacja przenika od postaw do zachowań szczególnie w zakresie norm moralnych.
2. Technicy odznaczają się religijnością bardziej tradycyjną, cechy pozytywne wskazują jednak na ich podatność na oddziaływania duszpasterskie.
3. Postawy badanych inżynierów wykazują otwartość na wartości religijno-moralne i poczucie wspólnoty. Powyższe konsekwencyjne elementy wiary współlistnieją z zanikającymi negatywnymi cechami religijności tradycyjnej.

Obok badań przedstawicieli poszczególnych grup zawodowych, które są wciąż jeszcze w stadium początkowym, duże znaczenie dla niniejszej pracy w takiej mierze, w jakiej występują w nich interesujące nas zagadnienia, mają dotychczasowe badania środowisk przemysłowych ukazujące stan religijny społeczności globalnej. Na sympozjum polsko-austriackim, na temat: *Człowiek w środowisku miejskim*, które odbyło się w dniach 14—20 maja 1977 r. na KUL-u, między innymi W. Piwowarski<sup>81</sup> prezentował temat: *Wzory życia religijnego w środowisku miejskim na przykładzie wybranych miast*. Autor przedstawił ogólne wnioski wynikające z badań przeprowadzonych

<sup>76</sup> S. Wilkanowicz: Mentalność techniczna a życie religijne, *Znak* 1962, nr 2—3, s. 170.

<sup>77</sup> A. Świącicki: Zasady etyki zawodowej inżyniera, *Gazeta cukrownicza* (1963) nr 9.

<sup>78</sup> J. Tymowski: Propozycje kodeksu etyki inżynierskiej, *Politechnik* (1966) nr 4.

<sup>79</sup> M. Józefczyk: Postawy religijne inteligencji technicznej na przykładzie grup techników i inżynierów w Elblągu, Warszawa 1976, (maszynopis w Archiwum ATK).

<sup>80</sup> Por., tamże, s. 200—203.

<sup>81</sup> Por. W. Piwowarski: Wzory życia religijnego w środowisku miejskim na przykładzie wybranych miast, *Collectanea Theologica*, 46 (1976), z. 2, s. 148—149.

przez siebie w Puławach i Kazimierzu<sup>82</sup>, przez J. Mariańskiego<sup>83</sup> w Płocku i przez N. Karsznia<sup>84</sup> w Nowej Hucie:

1. W uprzemysłowionym środowisku miejskim zmniejsza się poziom religijności tradycyjnej. Około 30 % katolików badanych miast przyjmuje postawy tzw. „wybiórcze”, „selektywne”, które cechuje zachowanie wiary w Boga, przy jednoczesnym kwestionowaniu prawd wiary i norm moralności instytucjonalnej. Utylitaryzm, racjonalizacja postaw i indywidualizm eliminują autorytet Kościoła.
2. Pomimo zmniejszania się religijności tradycyjnej nie zmniejsza się religijność w ogóle. Hipoteza — im wyższe nasilenie procesów uprzemysłowienia, tym niższa religijność, nie została potwierdzona. 40—45 % katolików cechuje silne przywiązanie do wiary, rytualizm, identyfikacja z instytucjami religijnymi, niska wiedza religijna oraz słaby związek religii z moralnością.
3. 15—20 % mieszkańców badanych miast, to obojętni religijnie i niewierzący, natomiast 10—15 % stanowią katolicy o pogłębionej religijności.
4. Potwierdzono wpływ cech społecznych i demograficznych na zróżnicowanie religijności w miastach uprzemysłowionych i zmiany w jej tradycyjnym modelu. Środowisko rodzinne, kultura regionu i wykształcenie są według W. Piwowarskiego zmiennymi globalnymi. Gdy chodzi o pierwszą i drugą zmienną, badania potwierdziły, że sprzyjają one utrzymaniu tradycyjnego modelu religijności, a wykształcenie wpływa na odejście od tradycyjnego modelu przez zmianę systemu legitymizacji postaw i zachowań moralnych.

Widoczne jest upowszechnianie się postaw wybiórczych i skrajnych.

Drugi nurt badań koncentrował się na postawach wobec pracy. Poniżej przytaczamy niektóre z nich.

A. Sarapata<sup>85</sup> przeprowadził w 1959 r. badania nad inżynierami zakładów warszawskich przemysłu maszynowego. Dokonał je przy wykorzystaniu ankiety pocztowej rozesłanej do inżynierów na terenie Warszawy. Autor uzyskał 75% zwrotów w stosunku do ankietowanych. W ramach badań Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk również w 1959 r. Z. Kowalewski<sup>86</sup> przeprowadził badania nad inżynierami-chemikami. Przebadał przy pomocy ankiety i wywiadu 908 osób. Zainteresowania autora obejmują zagadnienia pozycji społecznych i zawodowych inżynierów-chemików i problematykę identyfikacji zawodowych i kulturowych. Z przytoczonych wyników badań, widoczne jest, że identyfikacja z zakładem pracy u inżynierów-chemików jest znacznie rzadsza niż identyfikacja z zawodem. W latach

<sup>82</sup> Por. W. Piwowarski: Religijność miejska..., dz. cyt.,

<sup>83</sup> Por. J. Mariański: Wiąż społeczna parafii miejskiej w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne (Archiwum KUL, maszynopis pracy doktorskiej), Lublin 1972.

<sup>84</sup> Por. N. Karsznia: Przynależność do parafii katolickiej w nowym środowisku wielkomiejskim. Studium psycho-socjologiczne parafii Nowa Huta — Mogiła (Archiwum KUL, maszynopis pracy doktorskiej), Lublin 1973.

<sup>85</sup> A. Sarapata: Studia nad uwarstwieniem i ruchliwością społeczną w Polsce, Warszawa 1965.

<sup>86</sup> Z. Kowalewski: Chemicy w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Studium o pozycji społecznej i kulturalnej inteligencji technicznej, Wrocław 1962.

1960—1963 R. Dyoniziak<sup>87</sup> przeprowadził badania nad społecznym uwarunkowaniem wydajności pracy.

Jest to monografia socjologiczna krakowskiego zakładu przemysłowego, oparta na metodzie wywiadu standaryzowanego.

B. Bielawska<sup>88</sup> badała zadowolenie z pracy techników-włóknarzy. W 1975 r. B. Klimiński<sup>89</sup> przeprowadził badania techników do 30 roku życia, pracujących w Przedsiębiorstwie Przemysłu Chemicznego w Toruniu. Badaniami objął grupę 170 osób, w tym 46,5% kobiet, przy pomocy kwestionariusza i wywiadu.

B. Morawski dokonując przeglądu badań potwierdza wysuwaną przez wielu hipotezę, że pracownicy z niższym wykształceniem i na niższych stanowiskach częściej preferują zarobek niż osoby z wyższym wykształceniem i na wyższych stanowiskach<sup>90</sup>.

Podobnie J. Kulpińska<sup>91</sup> omawiając postawy włóknarzy wobec pracy stwierdza, że częściej deklarują postawy autoteliczne pracownicy inżynierjno-techniczni niż pracownicy na stanowiskach niekierowniczych i robotnicy. M. Lewandowska<sup>92</sup> chcąc wykazać, że kadra inżynierska charakteryzuje się swoistą „mentalnością techniczną”, analizuje wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych przez A. Grzelakową, K. Dyoniziąka, A. Matejko, Z. Kowalewskiego, A. Sarapatę, J. Koralewicz-Zębkę i E. Pierzchałę, w szczególności zaś dane dotyczące systemu wartości uznawanego przez inżynierów oraz postaw i aspiracji życiowych.

Jak widać z przeglądu literatury przedmiotu, brak jest badań dotyczących wpływu postaw religijnych na postawy wobec pracy. Problematyka ta jest obecnie przedmiotem szerszych badań zapoczątkowanych przez Katedrę Socjologii Religii KUL. Dotychczas dostępne są wyniki z badań tego typu zrealizowanych przez Zofię Barnas<sup>93</sup>. Autorka przeprowadziła badania w 1976 r. na terenie Fabryki Łożysk Tocznych w Kraśniku Fabrycznym. W badaniach uwzględniono młodzież obojga płci w wieku 18—30 lat, dzieląc ją na dwie grupy — hotelową (zamieszkałą w hotelach na terenie Kraśnika Fabrycznego) i parafialną (dojeżdżającą do pracy z pobliskich okolic, a skupiającą się w duszpasterstwie parafialnym). Zaplanowano przebadanie po 200 osób z każdej grupy. Po odrzuceniu ankiet nieprawidłowo wypełnionych przez respondentów jako materiał empiryczny autorka zakwalifikowała 364 ankiety (po 182 z każdej grupy), które poddała analizie ilościowej, a następnie dokonane ustalenia zinterpretowała w ramach założonych hipotez oraz stanu wiedzy z zakresu postaw wobec religii i postaw wobec pracy, a także ich uwarunkowań. Analizy wyników badań wykazały, że większe nasilenie właściwych pozytywnych postaw wobec pracy występuje w grupie parafialnej

<sup>87</sup> R. Dyoniziak: *Społeczne uwarunkowania wydajności pracy*, Warszawa 1967.

<sup>88</sup> B. Bielawska: *Zadowolenie młodych techników — włóknarzy z pracy na zajmowanych stanowiskach*, *Humanizm Pracy* (1971) nr 4.

<sup>89</sup> B. Klimiński, dz. cyt.

<sup>90</sup> B. Morawski, dz. cyt.

<sup>91</sup> Por. J. Kulpińska: *Postawy robotników — włóknarzy wobec pracy i zmian w przemyśle*, w: *Włókniarze w procesie zmian*, Warszawa 1975, s. 23.

<sup>92</sup> Por. M. Lewandowska: *Mentalność kadry inżynierskiej w świetle stanu badań socjologicznych* (Archiwum KUL, praca magisterska), Lublin 1978.

<sup>93</sup> Z. Barnas: *Postawy wobec religii a postawy wobec pracy młodzieży pozaszkolnej w wybranych środowiskach społecznych na przykładzie Kraśnika Fabrycznego* (Archiwum KUL, praca doktorska), Lublin 1980.

niż w grupie hotelowej. Została zweryfikowana hipoteza, że młodzież, która związana jest z religią, charakteryzuje się bardziej pozytywnymi postawami wobec pracy we wszystkich ich podstawowych parametrach.

Drugą z hipotez, która mówiła, im bardziej świadoma i pogłębiona religijność, tym bardziej pozytywne postawy wobec pracy, próbowano zweryfikować w oparciu o trzy typy religijności młodzieży: pogłębionej, selektywnej i tradycyjnej. Przeprowadzone analizy wykazały, że zależność nie jest tak wyraźna jak przypuszczano<sup>94</sup>. Autorka kończąc pracę stwierdza: „Jak się okazało hipotezy dotyczące wpływu religii na pracę bardziej weryfikują się w postawach skrajnych wobec religii aniżeli w postawach pośrednich [...]”. Badania nad niewielką grupą młodzieży nie upoważniają do szerszych uogólnień. Dlatego należałoby postulować badania nie tylko różnych kategorii społecznych, np: robotników, rolników, inteligencji, ale także różnych środowisk społecznych<sup>95</sup>.

Mając na uwadze powyższe wyjaśnienia, podstawowy problem tej rozprawy sprowadza się do pytania: czy i w jakim stopniu istnieje zależność między postawami wobec religii a postawami wobec pracy inteligencji technicznej? Chodzi o zbadanie czy i o ile religijność badanych inżynierów i techników wywiera wpływ w zakresie wyróżnionych poprzednio komponentów (poznawczy, emocjonalno-oceniający, behawioralny) postaw wobec pracy.

Na podstawie przeprowadzonej powyżej operacjonalizacji podstawowych pojęć i wiedzy ogólnej w zakresie przedmiotu tej pracy, biorąc pod uwagę zasygnalizowany problem, można w sposób zasadniczy sformułować następujące hipotezy robocze, które zostaną zweryfikowane dzięki analizie wyników przeprowadzonych badań empirycznych:

1. Inżynierowie i technicy w jakikolwiek sposób związani z religią odznaczają się bardziej pozytywnymi postawami wobec pracy aniżeli inżynierowie i technicy religijnie obojętni i niewierzący. Postawy wobec religii ujmujemy w postaci skali continuum, na której krańcach znajdują się niewierzący i głęboko wierzący, a pośrodku wierzący selektywni i religijnie obojętni. Inaczej mówiąc, istnieje zależność między postawami inżynierów i techników wobec religii a ich postawami wobec pracy.

2. Im bardziej jest świadoma i pogłębiona religijność inżynierów i techników, tym bardziej pozytywne są postawy wobec pracy. Chodzi tutaj o trzy postawy religijne, a mianowicie o katolików pogłębionych, katolików tradycyjnych i katolików selektywnych. Przypuszcza się, że wśród tych trzech kategorii postaw najbardziej pozytywne postawy wobec pracy reprezentują katolicy pogłębieni, nieco mniej pozytywne katolicy tradycyjni, zaś najmniej pozytywne katolicy selektywni.

3. Technicy, jako bardziej związani z religią, częściej przyjmują postawy autoteliczne wobec pracy niż inżynierowie. Wydaje się, że hipoteza ta znajduje wyjaśnienie m. in. we wspomnianej uprzednio „mobilności intelektualnej”, która sprzyja kształtowaniu się postawy krytycznej wraz ze wzrostem wykształcenia. W związku z tym można przyjąć, że u techników częściej niż u inżynierów występuje identyfikacja osobistych celów życiowych z celami religii. Religia zaś domaga się rzetelnej, uczciwej i sumiennie wykonywanej

<sup>94</sup> Por. tamże, s. 230—232.

<sup>95</sup> Tamże, jw., s. 232.



pracy. Można więc w sposób zasadny sformułować hipotezę, że technicy posiadają bardziej pozytywne postawy wobec pracy niż inżynierowie.

4. Kobiety, jako bardziej religijne, częściej przyjmują postawy autoteliczne wobec pracy niż mężczyźni. Z badań socjo-religijnych przeprowadzonych w różnych rejonach i środowiskach społecznych wynika wyraźnie, że wśród kobiet występuje większe nasilenie religijności niż wśród mężczyzn<sup>96</sup>. Wydaje się więc słuszne postawienie hipotezy, że kobiety posiadają bardziej pozytywne postawy wobec pracy niż mężczyźni.

W celu rozwiązania postawionego problemu i przeprowadzenia weryfikacji wysuniętych hipotez, w oparciu o zgromadzony materiał w kolejnych rozdziałach zostanie przeprowadzona analiza bardziej szczegółowych zagadnień.

Po wyjaśnieniach wstępnych zostanie przedstawiona charakterystyka zakładu pracy i badanej zbiorowości przez podanie rysu historycznego oraz profilu produkcyjnego przedsiębiorstwa.

Następnie zostaną omówione cechy demograficzno-społeczne respondentów. Opis i ustalenia w tym zakresie pozwolą na ukazanie uwarunkowań badanego wpływu postaw wobec religii na postawy wobec pracy. Problematyka ta będzie przedstawiona w rozdziale drugim.

Rozdział trzeci oparty już o uzyskany materiał źródłowy, będzie zawierał analizy stanu życia religijnego badanych techników i inżynierów. Zgodnie z omówioną w paragrafie pierwszym niniejszego rozdziału koncepcją postawy wobec religii według Tilanusa, będą analizowane w kolejnych paragrafach takie parametry<sup>97</sup> jak: wiara religijna, stan praktyk religijnych oraz moralność religijna, a w ich ramach wskaźniki<sup>98</sup> poszczególnych aspektów religijności badanej inteligencji technicznej. Ostatni paragraf tego rozdziału poświęcony będzie opracowaniu typologii badanej zbiorowości.

Treścią czwartego rozdziału będą analizy wpływu wyodrębnionych (w 4-tym paragrafie 3-go rozdz.) typów postaw wobec religii na hierarchię wartości wśród badanej inteligencji technicznej. W ramach niniejszego komponentu poznawczego zostanie przeanalizowane miejsce pracy w systemach wartości (§ 1) i wartości związane z pracą (§ 2).

W rozdziale V zostanie zbadany (w ramach komponentu emocjonalno-oceniającego) wpływ poszczególnych typów postaw wobec religii na asocjacje afektywne wobec pracy, czyli związki emocji wobec pracy<sup>99</sup>. Analiza tego wpływu przeprowadzona będzie przez badanie zadowolenia z pracy (§ 1) i ocen wykonywanej pracy dokonywanych przez respondentów w poszczególnych typach postaw wobec religii (§ 2).

Wreszcie w rozdziale VI będzie badany wpływ typów postaw wobec religii na komponent behawioralny (działanie) postaw wobec pracy. W tym celu

<sup>96</sup> Por. np. W. Piwowski: *Religijność miejska...*, dz. cyt., s. 366, por. też A. Pawełczyńska: *W powiatowym mieście*, Warszawa 1964, s. 50.

<sup>97</sup> W niniejszym opracowaniu termin parametr (dymensja) odnosić się będzie do podstawowych elementów religijności, jak: wiara religijna, praktyki religijne i moralność religijna. Z poszczególnymi parametrami wiązać się będzie pewna liczba wskaźników.

<sup>98</sup> Wskaźnik to szczegółowe zjawisko lub cecha, dzięki którym można mierzyć parametr. Znaczenie terminu wskaźnik precyzuje S. Nowak: *Metody badań socjologicznych*, Warszawa 1965, s. 202 nn.

<sup>99</sup> S. Nowak: *Pojęcie postaw w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*, w: *Teorie postaw* (pod red. S. Nowaka), Warszawa 1973, s. 39—40.

będą analizowane w poszczególnych typach postaw wobec religii deklarowane zamiary wobec pracy (§ 1) i pragnienia realizowane wobec pracy.

Analizy rozdziałów: IV, V i VI pozwolą na rozwiązanie głównego problemu i przyjętych hipotez w niniejszej pracy. Realizacja nakreślonego programu zmierza do wyczerpującego opisu badanych zjawisk religijnych i społecznych oraz do wykrycia związków między nimi, co wskazuje na jej charakter diagnostyczny i weryfikujący. Będą stosowane metody właściwe dla socjologii (statystyczna, opisowa, porównawcza) i dla socjologii (formułowanie prawidłowości, poszukiwanie zależności).

### § 3. Opis badań, metody i wartość zebranego materiału

Badania empiryczne, które stanowią podstawowy materiał źródłowy, przeprowadzono na terenie miasta Elbląga w okresie od stycznia do maja 1979 r. Objęto nimi inżynierów i techników pracujących w Zakładach Mechanicznych im. Gen. Świerczewskiego. Jest to największy zakład produkcyjny w Elblągu, który zatrudnia ogółem 7600 osób<sup>100</sup>, co stanowi 34,2% pracowników zatrudnionych w przemyśle.

W badaniach wzięto pod uwagę wykształcenie techniczne, dlatego z liczby 2543 pracowników z średnim i wyższym wykształceniem wyłączono 260 osób posiadających wykształcenie humanistyczne. Pozostałe osoby (2283) spisano alfabetycznie na osobne listy uwzględniające wykształcenie i płeć. Inżynierowie stanowili grupę liczącą 532 osoby, natomiast technicy 1751 osób.

Zaplanowano przebadanie kwestionariuszem ankiety po 100 osób z każdej grupy, co dało w sumie 200 odpowiedzi, ponieważ wzięto pod uwagę wykształcenie i płeć. Spis osób objętych badaniem ustalono drogą doboru losowego, typując z listy. Każdą ankietę umieszczono w kopercie z naklejonym znaczkiem pocztowym i zaadresowano na autora niniejszej rozprawy. Tak przygotowane ankiety rozniesiono wylosowanym respondentom do miejsca zamieszkania z prośbą o szczerą i anonimową wypełnienie ankiety oraz odesłanie drogą pocztową na adres wypisany na kopercie. Przewidując, że część ankiet nie zostanie wypełniona i odesłana, ponieważ nie wszystkie wylosowane osoby zastano w domu i pozostawiono ankiety domownikom lub sąsiadom z prośbą o przekazanie, po losowaniu rozniesiono po 150 ankiet z każdej grupy, czyli łącznie 600 egzemplarzy. Uzyskano 427 zwrotów ankiet, w tym 3 nie wypełnione. Jedną z nich posiadała adnotację świadczącą o braku zaufania odnośnie anonimowości odpowiedzi: „Szanowny Panie. Odsyłam Panu kwestionariusz nie wypełniony, gdyż w/g mnie nie jest on anonimowy dlatego, że jeżeli Pan przyniósł tylko do mnie i czeka na otrzymanie go, to i tak będzie Pan wiedział, że to ja pisałem, bo musi Pan tylko jeden egzemplarz otrzymać z powrotem. Proszę nie przysyłać takich kwestionariuszy”. Prawdopodobnie była to ankietą przekazana przez sąsiada z powodu nieobec-

<sup>100</sup> Ustalenia własne — stan na 1.01.1979 r. Miasto Elbląg liczyło w dniu 31 XII 1978 r. 104920 ludności, w tym w wieku produkcyjnym 65801 osób, zaś zatrudnionych w przemyśle 22242 osoby — por. Rocznik statystyczny województwa elbląskiego, Elbląg 1979, s. 72, 343, 344.

ności respondenta w czasie jej dostarczenia. Mimo wyjaśnienia jej celu<sup>101</sup>, jakie było umieszczone we wstępie, pozostała nieuzasadniona obawa przed wymagowanymi konsekwencjami szczerzej odpowiedzi. Odrzucono również kilka ankiet nieprawidłowo wypełnionych. Po otrzymaniu po sto ankiet z każdej spośród czterech grup (technicy: mężczyźni i kobiety, inżynierowie: mężczyźni i kobiety) rozpoczęto ich opracowanie.

W układzie kwestionariusza ankiety składającej się z 79 pytań posługiwało się pytaniami skategoryzowanymi i otwartymi, umożliwiającymi szczerze wypowiedzanie się na temat poszczególnych problemów. Odpowiedzi na pytania otwarte stanowiły materiał dla analiz jakościowych, uzupełniających analizę ilościową. Kwestionariusz zawierał wskaźniki charakteryzujące respondentów pod względem cech demograficzno-społecznych oraz wskaźniki mierzące także zmienne psychologiczno-społeczne i subiektywno-społeczne, jak np. zadowolenie z pracy, poczucie odpowiedzialności za zakład pracy, powiązanie z wiarą i stopień odpowiedzialności za nią. Zawarta w ankiecie problematyka koncentrowała się wokół pytania, jakie zależności występują między postawami wobec religii a postawami wobec pracy.

Respondenci wypełniali ankiety szczerze, widać to wyraźnie z analizy poszczególnych odpowiedzi, a także z opinii o celu ankiety. Pytanie 79 brzmiało „Co Pan [i] sądzi o powyższej ankiecie?”. Pozytywnych opinii zarówno co do celu ankiety, jak i co do jej formy oraz wpływu na życie religijne respondentów było 53%, negatywnych 15,8%. Na postawione pytanie nie umiało odpowiedzieć 6,7% badanych, a 24,5% nie dało odpowiedzi w ogóle.

Oto przykłady opinii pozytywnych wyrażonych przez inżynierów: „Winna dać obiektywny stosunek do życia ankietowanych. Należy kontynuować tego typu ankiety. Możliwość demokratycznych odpowiedzi” (m. l. 38 nr 80)<sup>102</sup>; „Nie zdawałem sobie sprawy z tego, że stosunek do pracy jest funkcją tyłu składowych [...] była dla mnie okazją do refleksji nad moim życiem. „Życzę, aby wyniki tej pracy były wykorzystane w praktycznej działalności Kościoła, a może i Państwa” (m. l. 33 nr 9); „Pozwoli ocenić stosunek do życia religijnego i do pracy obecnego społeczeństwa” (m. l. 45 nr 100); „Spotkałam się pierwszy raz z taką ankietą, nie potrafię chyba trafnie wypowiedzieć swego sądu o niej. Staralam się uczciwie podejść do niej, potraktowałam poważnie!” (k. l. 24 nr 68); „Pozwoliła mi samej zastanowić się nad sobą, swoją postawą społeczną, moralną, religijną, po której stronie stoję, jakie są moje wartościowania. Jest sporządzona rzeczowo, wymaga konkretnych odpowiedzi. Dość obszerna, ale nie nużąca ani męcząca, trudno wykonać by ją krótko. Należy życzyć, by przy pomocy Bożej ankieta spełniła cel, do którego była pomyślana. Mam nadzieję, że o wynikach ankiety będzie można kiedyś usłyszeć” (k. l. 41 nr 56).

<sup>101</sup> „Uniwersytet Lubelski prowadzi badania nad uwarunkowaniami postaw wobec pracy. Celem ich jest zebranie materiału do rozprawy naukowej. Wartość tego materiału zależy przede wszystkim od szczerzych i zgodnych z prawdą odpowiedzi. Zwracając się do Pana [i] z kwestionariuszem ankiety, mamy nadzieję, że spotkamy się ze zrozumieniem, życzliwością i poważnym podejściem do podjętych badań. Ankieta jest anonimowa, nie należy jej podpisywać. Zebrany materiał będzie opracowany w Zakładzie Socjologii Uniwersytetu Lubelskiego”.

<sup>102</sup> Cytując wypowiedzi respondentów zastosowano następujące skróty: i. — inżynier, t. — technik, m. — mężczyzna, k. — kobieta, l. — lat, nr — numer ankiety.

Przykłady opinii pozytywnych wyrażonych przez techników: „Mogłaby być częściej. Świetnie pozwala poznać stosunek młodych ludzi o już prawie ukształtowanym charakterze — do życia” (m. l. 25 nr 99); „Popieram formę anonimowych ankiet. Ankiety tego typu bywają zawsze szczerze. Dają pełny obraz i charakter ludzi ankietowanych oraz ujawniają poziom społeczeństwa” (m. l. 45 nr 49); „Takich ankiet powinno być więcej, a o problemach w nich poruszonych, po wyciągnięciu odpowiednich wniosków, powinno się mówić i pisać szerzej, podając do wiadomości publicznej” (k. l. 29 nr 3); „Ankieta jest konieczna, sądzę, że gdyby wszyscy mogli brać udział, mielibyśmy rozeznanie, że większość ludzi odczuwa potrzeby podobne do moich, po prostu odnajduje poczucie własnej godności, poczucie wartości człowieka, jego celu życia. Niestety nie zawsze chociaż bardzo tego chcemy, jesteśmy tym wzorem do naśladowania, ponieważ zatracamy własną osobowość stając się robotami ustroju socjalistycznego” (k. l. 40 nr 31).

Stosunkowo mniej (15,8%), ale istniały również wypowiedzi krytyczne o formie i celu ankiety. Oto przykłady wypowiedzi inżynierów: „Nie widzę bezpośredniego związku między stosunkiem do pracy a stosunkiem do wiary. Stosunek do wiary wynika z czynników światopoglądowych. Stosunek do pracy wynika głównie z czynników materialnych, ambicjonalnych i poznawczych” (m. l. 52 nr 90); „Nie wiem jakie ona ma dać przydatne dla życia efekty. Z doświadczenia wiem, że ankiety to strata czasu i papieru” (m. l. 36 nr 69); „Zbyt mocno zagłąda do kieszeni i duszy” (m. l. 45 nr 82); „Stereotypowa, nie wnosząca nic nowego w przeprowadzonych dotychczas” (k. l. 38 nr 57).

Przykłady krytycznych wypowiedzi techników: „Nie wierzę, aby wyniki tej ankiety coś komukolwiek pomogły lub zmieniły... (m. l. 45 nr 98); „Mam poważne wątpliwości, czy ta ankieta w czymkolwiek pomoże” (m. l. 33 nr 90); „Jest trudna do wypełnienia i wymaga głębszego przemyślenia” (k. l. 28 nr 95).

Oprócz ankiet wypełnionych przez respondentów, stanowiących podstawowy materiał źródłowy, przeprowadzono wywiady z duszpasterzami miasta Elbląga. Ponadto zgromadzono dane z archiwów parafialnych i publikacje o badanym środowisku.

Wydaje się, że zgromadzony materiał jest wystarczający do opracowania podjętego problemu i związanych z nim hipotez.

## II. CHARAKTERYSTYKA ZAKŁADU PRACY I BADANEJ ZBIOROWOŚCI

Człowiek jest w dużej mierze wytworem środowiska<sup>1</sup> w szerokim tego słowa znaczeniu; ono kształtuje jego osobowość, wyznacza pewne zachowania, decyduje o hierarchii wartości i potrzeb czy kulturze pracy. Badając wpływ postaw wobec religii na postawy wobec pracy uwzględnienie czynników środowiskowych konieczne jest w takim zakresie, w jakim wywierają

<sup>1</sup> Środowisko jest to „układ przedmiotów i innych organizmów żywych, które otaczają człowieka i wywierają jakiś wpływ na procesy zachodzące pod naskórkiem jego organizmu”. J. S z c z e p a ń s k i: *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 250.

one wpływ na kształtowanie się powyższych postaw. Jak zaznacza G. Le Bras, nie można zrozumieć stanu religijnego danej grupy społecznej bez dokonania lustracji terenu<sup>2</sup>. W. Piwowarski stwierdza wyraźnie, że „zjawiska życia religijnego nie występują w izolacji, lecz są umieszczone w szerszym kontekście warunków środowiskowych — geograficznych, społecznych i kulturalnych”<sup>3</sup>. Węższym, ale również ważnym środowiskiem kształtującym postawę człowieka jest zakład pracy. Każdy człowiek jest zarówno podmiotem jak i przedmiotem wychowania<sup>4</sup>.

Stąd też w obecnym rozdziale zostanie przedstawiony krótki rys historyczny miasta Elbląga i *Zamechu*, następnie profil organizacyjny i produkcyjny przedsiębiorstwa i wreszcie cechy demograficzno-społeczne respondentów.

## § 1. Rys historyczny miasta i przedsiębiorstwa

Współczesne miasto Elbląg położone jest na styku dwu skrajnie odmiennych jednostek morfologicznych, co stanowi specyfikę geograficznego środowiska. W południowo-zachodniej części miasta znajduje się najniższy punkt — ok. 0,5 m n. p. m., a bezpośrednio za granicą miasta rozciąga się teren depresyjny (Żuławy) o głębokości do 1,3 m poniżej poziomu morza.

Panuje tu mikroklimat elbląski, tzn. klimat ciepły i wilgotny. Wschodnia część miasta, w której najwyższy punkt w mieście osiąga 131 m.n.p.m. przechodzi w Wysoczyznę Elbląską (najwyższy szczyt wynosi 197 m.n.p.m.), która posiada klimat suchy i zimny (tzw. Syberia Elbląska)<sup>5</sup>.

W 1237 roku Krzyżacy wspomagani przez Lubeczan zbudowali zameczek nad rzeką Elbląg, od tej daty rozpoczynają się pisane dzieje miasta<sup>6</sup>. Elbląg jako osada niemieckich kolonistów, stał się wypadowym punktem dla dalszej ekspansji krzyżackiej. Nowa osada ma dogodne położenie, ponieważ Nogat wpadający do rzeki Elbląg łączy z Wisłą, a nadto wiodą stąd drogi wodne i lądowe do Warmii i Sambii<sup>7</sup>.

Dzięki korzystnemu położeniu miasto szybko rozwijało się. Elbląg w latach 1251—1309 (do czasu przeniesienia stolicy wielkiego mistrza z Wenecji do Malborka) był siedzibą krajowych mistrzów krzyżackich. Oprócz niemieckich osadników z Lubeki osiedlają się tu również Polacy i Czesi. W 1338 r. przybyli do Elbląga polscy dominikanie, którzy walczyli o polskość miasta i oskarżali Krzyżaków o samowolę (np. proces warszawski 1339 r)<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> G. Le Bras: *Études de sociologie religieuse. De la morphologie à la typologie*, t. II, Paris 1956, s. 597—598.

<sup>3</sup> W. Piwowarski: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971, s. 53.

<sup>4</sup> W. Sze w c z u k: *Osobowość pracownika w kontekście zadań wychowawczych zakładu pracy*, w: *Zakład przemysłowy — jednostka funkcji produkcyjnych i wychowawczych. Materiały na konferencję naukową*, Kraków 1975, s. 8.

<sup>5</sup> M. J ó z e f c z y k: *Religijność i moralność na początku samodzielnego życia. Studium socjologiczne na podstawie badań przeprowadzonych wśród osób w wieku 25—30 lat w parafii św. Mikołaja w Elblągu*, Warszawa 1978 (Archiwum ATK, maszynopis pracy doktorskiej), s. 32.

<sup>6</sup> Tamże, s. 34.

<sup>7</sup> S. G i e r s z e w s k i: *Elbląg, przeszłość i teraźniejszość*, Gdańsk 1978, s. 19—20.

<sup>8</sup> W. P i e c h o c k i: *Ostródzko-elbląski szlak wodny*, Warszawa 1982, s. 73.

Przez długi czas Elbląg był jedynym portem morskim na ziemiach staropruskich. Na podgrodziu powstaje nowe miasto i rośnie nienawiść do Krzyżaków. W początkach XV wieku Gdańsk mający dogodniejsze położenie geograficzne, gospodarczo wyprzedza Elbląg<sup>9</sup>.

Po bitwie pod Grunwaldem ludność Elbląga wypędza Krzyżaków i poddaje się (22 lipca 1410 r.) Władysławowi Jagielle, otrzymując specjalne przywileje. Jednakże już we wrześniu Krzyżacy ponownie zdobywają Elbląg i mszczą się na jego mieszkańcach. Ciągłe konflikty pomiędzy władzą krzyżacką a społeczeństwem pomorskim doprowadziły do utworzenia w Elblągu 21 lutego 1440 r. Związku Pruskiego, mającego na celu walkę o sprawiedliwość<sup>10</sup>.

12 lutego 1454 r. podczas wojny trzynastoletniej (1454—1466) wypędzono Krzyżaków i zniszczono zamek. Po złożeniu hołdu Kazimierzowi Jagiellończykowi (1454) Elbląg przeżywa do 1772 r. okres świetności, rozwijając handel zbożem wywożonym za granicę do odległych krajów. Królowie polscy obdarzyli Elbląg przywilejami i daleko idącym samorządem<sup>11</sup>.

Królowie pruscy zawistnym okiem patrzyli na swobody mieszkańców Prus Królewskich. Z chwilą gdy Elbląg w ramach pierwszego rozbioru Polski dostał się pod ich panowanie, ograniczono samorząd miejski, który podlegał urzędnikom mianowanym przez króla, zniesiono prawo lubeckie i zlikwidowano terytorium elbląskie<sup>12</sup>.

Nową szansą dla Elbląga stał się przemysł. Pierwszy elbląski statek parowy został wybudowany już w 1828 r. Ferdynand Schichau w 1855 r. buduje pierwszy w dziejach elbląskich statek o konstrukcji stalowej. Stocznia Schichau'a produkuje statki, torpedowce i lokomotywy. W 1900 roku w stoczni pracuje już 8500 robotników<sup>13</sup>.

Obok stoczni Schichau'a istnieje w Elblągu fabryka F. Komnicka, produkująca maszyny rolnicze i samochody oraz fabryka cygar i tytoniu *Loeser i Wolf*. Koniunkturę ekonomiczną osłabił kryzys gospodarczy po I-ej wojnie światowej. W r. 1933 na ok. 70 tys. ludności miasta zarejestrowano 11700 bezrobotnych. Po opanowaniu rządów w Niemczech przez partię hitlerowską ponownie rozwinął się w Elblągu przemysł metalowy (zbrojeniowy)<sup>14</sup>.

Przed II-gą wojną światową w przemyśle i rzemiośle pracuje 22500 osób, czyli 27% ludności miasta<sup>15</sup>, co nadaje mu rangę miasta przemysłowego<sup>16</sup>.

10.02.1945 r. Armia Radziecka bezpośrednio po wyzwoleniu Elbląga obdarzyła nie zniszczone obiekty przemysłowe. Już w jesieni 1944 r. władze centralne powołały grupy operacyjne zajmujące się organizacją przemysłu.

<sup>9</sup> Tamże, s. 74.

<sup>10</sup> S. Gierszewski, dz. cyt., s. 52—53.

<sup>11</sup> M. Józefczyk, dz. cyt., s. 34.

<sup>12</sup> E. Carstenn: *Geschichte der Hansestadt Elbing, Elbing 1937*, s. 468.

<sup>13</sup> M. Józefczyk, dz. cyt., s. 35.

<sup>14</sup> M. Józefczyk: *Postawy religijne inteligencji technicznej na przykładzie wybranych grup techników i inżynierów w Elblągu*, Warszawa 1976, s. 24 (Archiwum ATK, maszynopis pracy magisterskiej).

<sup>15</sup> S. Smoliński, M. Przedpełski, B. Gruchmann: *Struktura przemysłowa Ziemi Zachodnich w latach 1939—1959*, cz. 2, Poznań 1961, s. 86—88.

<sup>16</sup> Można mówić o mieście przemysłowym, gdy stopień zatrudnienia w przemyśle wynosi 20% w stosunku do ogółu ludności. W. Kawalec: *Problemy rozmieszczenia przemysłu w Polsce Ludowej*, Warszawa 1965, s. 211.

Grupa licząca 33 osoby, która przybyła do Elbląga 23.02.1945 r., wchodziła w skład Morskiej Grupy Operacyjnej, zorganizowanej w Bydgoszczy.

14.06.1945 r. powstaje Zjednoczenie Stoczni Polskich, w skład którego weszła była stocznia Schichau. Stocznię oraz inne jednostki byłych zakładów Schichau'a po zmianach organizacyjnych przemianowano na Zakłady Mechaniczne im. gen. K. Świerczewskiego<sup>17</sup>.

Elbląg liczący w 1939 r., 85,9 tys. mieszkańców w dniu 24.08.1945 r. zamieszkuje zaledwie 23,2 tys. osób, w tym 18,3 tys. Niemców, 4,8 tys. Polaków i około 60 osób innych narodowości. Liczba ludności bardzo szybko wzrasta, w grudniu 1950 r. Elbląg liczy już 48,1 tys. mieszkańców, głównie dzięki migracji. 96,6% mieszkańców miasta stanowiła ludność napływowa z Polski centralnej, repatrianci z ZSRR i reemigranci z innych krajów, a tylko 3,4% polska ludność autochtoniczna<sup>18</sup>.

Fabrykę Lokomotyw Schichau'a<sup>19</sup> przy ulicy Grunwaldzkiej przejęła od władz radzieckich Gdańska Dyrekcja Kolei Państwowych 12.08.1945 r. Budynki były zniszczone w 20%, a wyposażenie w 90%. Pod koniec 1945 r. pracowało w niej 14 Polaków i 31 Niemców. W 1946 r. zmieniono nazwę na Fabrykę Taboru i Sprzętu Kolejowego. Rozpoczęto produkcję budek, popielników parowozowych i słupów semaforowych.

Stocznia<sup>20</sup> przy ulicy Stoczniowej rozpoczęła wykonywanie konstrukcji stalowych dla firm budowlanych, remontowano wagony osobowe i towarowe, cysterny oraz zestawy śluz rzecznych<sup>21</sup>. Uruchomiono odlewnię żeliwa, gdzie produkowano ruszty dla PKP i statków oraz klocki hamulcowe. W 1947 r. wykonywano już ok. 120 ton odlewów miesięcznie. Wyremontowano statek *Borussia*, który wydobyto z kanału, a następnie statek *Antonio*. Służyły one później do przewozu pasażerów i towarów w żegludze przybrzeżnej. 11. 09. 1947 r. na III Zjeździe Przemysłu Ziemi Odzyskanych w Szczecinie postanowiono stworzyć w Elblągu „wielką fabrykę maszyn ciężkich”. Stocznię przy ul. Stoczniowej przejęło Zjednoczenie Przemysłu Maszynowego w Gliwicach w listopadzie 1947 r. i zmieniono nazwę na Fabrykę Turbin i Ciężkich Maszyn. 4.12.1948 r. odbył się pierwszy spust stali. Do końca 1948 r. wyprodukowano 750 ton wlewków stalowych, 1316 ton odlewów żeliwnych i 21 ton odlewów z metali kolorowych<sup>22</sup>.

W kwietniu 1948 r. połączono Fabrykę Turbin i Ciężkich Maszyn z Fabryką Taboru i Sprzętu Kolejowego i nadano nazwę Zakłady Budowy Maszyn i Turbin (ZBMiT). Plan przedłożony władzom zakładał wzrost zatrudnienia do 4000 pracowników w końcu 1948 r. Już we wrześniu 1948 r. ponownie zmieniono nazwę na Zakłady Mechaniczne im. gen. K. Świerczewskiego w Elblągu (*Zamech*). Dzięki wytwarzaniu części wyposażenia statków dla przemysłu okrętowego w latach 1949—50 następuje wzrost produkcji. 17.07. 1949 r.

<sup>17</sup> J. Gierulski: Problemy organizacji i techniki Zakładów Mechanicznych im. gen. K. Świerczewskiego w Elblągu w latach 1945—1975, *Rocznik Elbląski*, t. 8, 1979, s. 231.

<sup>18</sup> I. Sobczak: Oblicze demograficzne miasta Elbląga w latach 1945—1975, *Rocznik Elbląski*, t. 8, 1979, s. 279—282.

<sup>19</sup> Przy ulicy Grunwaldzkiej obecnie znajduje się *Zamech II*, gdzie wytwarza się elementy okrętowe.

<sup>20</sup> Przy ulicy Stoczniowej obecnie znajduje się *Zamech I*, gdzie wytwarza się turbiny, przedkładnie zębate oraz odlewy żeliwa, staliwa i metali kolorowych.

<sup>21</sup> J. Gierulski, dz. cyt., s. 232—233.

<sup>22</sup> Tamże, s. 233—235.

pożar zniszczył większość maszyn. Zakłady Mechaniczne rozbudowały swój potencjał produkcyjny kosztem 227 mln. zł. w okresie planu 6-letniego w latach 1950—1955<sup>23</sup>.

1.01.1951 r. ponownie w części Zakładów Mechanicznych przy ul. Grunwaldzkiej utworzono Zakład Taboru Kolejowego (ZTK) w Elblągu, który podlegał pod Centralny Zarząd Przemysłu Taboru Kolejowego w Poznaniu *Tasko*. Wagony wyprodukowane przez wrocławski *Pafawag* lub Fabrykę H. Cegielskiego przemontowywano z podwozia normalnotorowego na tor szeroki, którym eksportowano wagony osobowe i towarowe do Związku Radzieckiego. W latach 1950—1960 na tor szeroki przemontowano ok. 20 tys. wagonów. Zakłady Taboru Kolejowego od 1958 r. produkowały również wagony specjalistyczne dla PKP, tj. wapiarki, kamionki, cysterny. Od 1963 r. następuje zmniejszenie tej produkcji na korzyść „okrętówki”, która została przeniesiona na teren *Zamechu* przy ul. Grunwaldzkiej (F-2). Produkcję cystern i remontaż wagonów przekazano w 1971 r. do nowego zakładu w Braniewie<sup>24</sup>.

I Oddział Zakładów Mechanicznych 15.12.1951 r. tworzy Elbląską Fabrykę Urządzeń Kuziennych (EFUK), łącząc się z Warmińską Fabryką Wrobów Metalowych. 1. 07. 1960 r. powstaje na powrót jedno przedsiębiorstwo Zakłady Urządzeń Technicznych przez fuzję Zakładów Taboru Kolejowego i Elbląskiej Fabryki Urządzeń Kuziennych. Konieczność rozwoju produkcji turbin i kooperacji z przemysłem stoczniowym szybko zmusza do nowych decyzji. Już 1.01.1962 r. ponownie połączono Zakłady Urządzeń Technicznych z *Zamechem*. Stąd Zakłady Mechaniczne im. gen. K. Świerczewskiego w Elblągu od 1962 r. posiadają obiekty przy ul. Stoczniowej i Grunwaldzkiej i wchodzi w skład Zjednoczenia Przemysłu Budowy Maszyn Ciężkich (*Zemak*) i Ministerstwa Przemysłu Ciężkiego. Wreszcie w marcu 1976 r. *Zamech* podporządkowano nowemu Zjednoczeniu Maszyn i Urządzeń Energetycznych (*Megat*) i przeszedł do nowo utworzonego Ministerstwa Przemysłu Maszyn Ciężkich i Rolniczych<sup>25</sup>.

Pierwsza polska turbina TNO o mocy 0,5 MW, wyprodukowana w *Zamechu* została zainstalowana w kędzierzyńskiej cukrowni. W 1953 r. ukończono montaż pierwszej turbiny o mocy 2 MW — TPZ — dla Kombinatu Bawelnianego w Andrychowie. Pierwszą turbinę o mocy 25 MW *Zamech* wyprodukował na licencji Leningradzkich Zakładów Mechanicznych w 1956 r. W tym czasie rozpoczyna szkolenie w Leningradzie kadra robotników i inżynierów z Elbląga.

W 1961 r. wyprodukowano turbinę o mocy 125 MW na licencji brytyjskiej firmy AEI — Manchester. W 1967 r. wyprodukowano turbinę o mocy 200 MW na licencji radzieckiej. Na rynku światowym cała taka turbina osiąga wartość 6 mln dolarów<sup>26</sup>.

Zatrudnienie w *Zamechu* zwiększało się wraz z rozwojem miasta. W 1970 r. *Zamech* zatrudnia 7353 osób, ogólna liczba mieszkańców Elbląga wynosi 90 052 w tym zatrudnionych w przemyśle 18 486 osób, czyli 20,4%<sup>27</sup>. Można więc mówić ponownie o Elblągu jako o mieście przemysłowym.

<sup>23</sup> Tamże, s. 236—238.

<sup>24</sup> Tamże, s. 262—263.

<sup>25</sup> Tamże, s. 239.

<sup>26</sup> Tamże, s. 247—249.

<sup>27</sup> R. Kukier: Z badań nad stosunkami ludnościowymi Elbląga w latach 1945—1950, *Rocznik Elbląski*, t. 2, Gdynia 1963, s. 248.



Wszystkie zainstalowane turbiny dużej mocy w elektrowniach zawodowych polskiej energetyki w latach 1969—1970 były produkcji zamechowskiej. *Zamech* odpowiadając na zapotrzebowanie polskich stoczni produkuje również śruby okrętowe. W 1964 r. dostarczył ich 120 sztuk. Obok śrub napędowych produkowane są kompletne linie wałów, łożyska nośne wałów i kotwice typu Halla.

W 1971 r. wyeksportowano wyroby za 86,5 mln. zł. dewizowych. Wyroby okrętowe w 1975 r. stanowiły ok. 30% ogólnej produkcji towarowej *Zamechu*. Obok turbin w *Zamechu* produkowano przekładnie. W latach 1956—1970 łącznie wyprodukowano 1753 sztuki przekładni o wadze 11 795 t<sup>28</sup>.

Reasumując, można mówić o trzech etapach historii<sup>29</sup> *Zamechu*:

1. lata 1945—1947, to etap odbudowy Zakładu i różnorodnej oraz nieskomplikowanej produkcji;
2. w latach 1948—1955 uwzględnienie produkcji okrętowej i turbinowej;
3. od 1956 r. ustabilizowany profil produkcyjny i stały rozwój: turbiny, przekładnie, maszyny do obróbki plastycznej metali, wagony i odlewy.

## § 2. Profil organizacyjny i produkcyjny *Zamechu*<sup>30</sup>

Obecnie *Zamech* jest kierowany przez dyrektora, który ma do pomocy głównego księgowego i pięciu zastępców odpowiedzialnych za poszczególne piony. Dyrektorowi bezpośrednio podlega: Dział Głównego Ekonomisty, Biuro Organizacji i Informatyki, Służba Zabezpieczenia Zakładu, Redakcja *Głosu Zamechu* i Radiostudio oraz Biuro Kontroli Jakości.

1. Główny Księgowy organizuje i prowadzi działalność finansowo-rozliczeniową przedsiębiorstwa poprzez: Dział Kosztów, Dział Księgowości, Dział Finansowy, Dział Rachuby Zarobkowej, Dział Kontrolno-Rewizyjny.
2. Zastępca dyrektora do spraw technicznych programuje rozwój techniki i wytwórczości oraz zabezpiecza techniczne przygotowanie produkcji poprzez podległy sobie: Dział Ogólnotechniczny, Biuro Konstrukcyjne, Biuro Technologiczne, Biuro Metaloznawcze, Wydział Montaży Zewnętrznych i Service, Zespół Wydziałów Narzędziowych.
3. Zastępca dyrektora do spraw produkcyjnych koordynuje realizację zadań produkcyjnych przedsiębiorstwa nadzorując pracę: Wytwórni Metalurgicznej, Wytwórni Turbin, Wytwórni Elementów Okrętowych i Maszyn, Wytwórni Przekładni Zębatych. Ta ostatnia jest największym w Europie i jedynym w Polsce producentem przekładni do przenoszenia dużych mocy.
4. Zastępca dyrektora do spraw inwestycji i utrzymania ruchu organizuje realizację zdolności produkcyjnej przedsiębiorstwa założonej planem (remonty, konserwacje, zakupy urządzeń, budowa obiektów). Podlega jemu: Dział Inwestycji, Zespół Wydziałów Głównego Mechanika, Zespół Wydziałów Głównego Energetyka, Samodzielny Oddział Wykonawstwa Inwestycji.

<sup>28</sup> J. Gierulski, dz. cyt., s. 254—259.

<sup>29</sup> Tamże, s. 246—247.

<sup>30</sup> § 2 niniejszego rozdziału opracowano na podstawie artykułu — J. Gierulski, dz. cyt., s. 231—278.

5. Zastępca dyrektora do spraw handlowych organizuje zaopatrzenie materiałowe, transport oraz zbyty wyrobów koordynując pracę: Biura Zastosowań Materiałowych, Biura Techniczno-Handlowego, Wydział Transportu i Zespołu Radców Prawnych.
6. Zastępca dyrektora do spraw pracowniczych ma zapewnić przedsiębiorstwu wykwalifikowaną kadrę i odpowiada za politykę płacowo-socjalną zakładu przez nadzorowanie pracy: Działu Osobowego, Działu Szkolenia, Zespołu Szkół Przyzakładowych, Działu Administracyjno-Socjalnego, Działu Analizy Norm i Płac, Pracowni Psychiczno-Socjologicznej i Wydziału Pracy Chronionej.

W produkcji turbin *Zamech* w oparciu o własne konstrukcje oraz współpracę z ośrodkami zagranicznymi jest na etapie dynamicznego rozwoju produkcji. Filia Politechniki Gdańskiej w Elblągu ma stać się w planach kadry kierowniczej *Zamechu* najsilniejszym ośrodkiem naukowo-badawczym turbin w Polsce.

*Zamech* stał się współtwórcą sukcesów polskiego budownictwa okrętowego dzięki wytwórni elementów okrętowych. Produkcja przekładni szybkoobrotowych należy do specjalności zakładu, który jest jednym z największych w Europie i jedynym w Polsce producentem wysokoobrotowych i okrętowych przekładni do przenoszenia dużych mocy.

Produkowane maszyny do obróbki plastycznej metali odznaczają się nowoczesnymi rozwiązaniami konstrukcyjnymi, które oparte są na doświadczeniach własnych i wzorach zagranicznych. Maszyny produkowane w *Zamechu* pozwalają wykonywać różnorodne operacje jak: kucie, tłoczenie, wykrawanie itp.

Stosuje się elektryczny wytop stali, którą w stanie płynnym przewozi się w 26-tonowej kadzi do formiarni. Oprócz odlewni żeliwa i stali istnieje największa w kraju bateria do wykonywania stopów miedzi. Wykonywane są stopy i odlewy z metali kolorowych, a także wysokogatunkowe stale stopowe.

W laboratoriach *Zamechu* nowocześnie urządzonych prowadzi się próby: na zginanie, przewężanie, udarność, rozciąganie, rozerwanie i badanie składu chemicznego. Produkcja odlewów stalowych obejmuje: odlewy asortymentu morskiego, odlewy turbinowe, odlewy maszynowe. Z odlewów żeliwnych w *Zamechu* produkuje się elementy: dla Wytwórni Turbin, dla Wytwórni Elementów Okrętowych, dla Wytwórni Przekładni, dla przemysłu chemicznego i na własny użytek. Odlewnictwo ciężkie i średnie będzie rozwijane w *Zamechu* aż do 1985 r.

Automatyzacja i mechanizacja prac biurowo-administracyjnych (własny ośrodek przetwarzania informacji, zainstalowanie maszyny matematycznej *Odra 1305*) uwolniła część pracowników od wielu pracochłonnych obliczeń. Istnieje również szkoła przyzakładowa, której absolwenci w 80% trafiają do *Zamechu*.

Fizyczni pracownicy są wynagradzani według następujących systemów płac: dniówkowego, akordowego lub premiowo-dniówkowego. Raz w roku wszyscy pracownicy otrzymują premie z zakładowego funduszu nagród. Pracownicy umysłowi zaszeregowani są w grupy, które tworzą kategorie zaszeregowania od 1 do 20 w zależności od stażu pracy, wykształcenia i zajmowanego stanowiska. Każdej z tych kategorii odpowiada zasadnicza płaca miesięczna. Wyniki produkcyjne decydują w dużej mierze o tempie wzrostu zaspokojenia potrzeb pracowników.

Dla ochrony zdrowia pracowników istnieje własna przychodnia lekarska złożona z 3 gabinetów zabiegowych, 5 poradni ogólnych i 7 specjalistycznych oraz izby chorych. *Zamech* posiada stołówki, kioski spożywcze i punkty z napojami.

W celu odpoczynku i regeneracji sił pracowników przedsiębiorstwo dysponuje ośrodkami czasowymi w Krynicy Morskiej, w Bogaczewie nad Jeziorem Narie i na wyspie Bukowiec na Jezioraku. Posiada także ośrodek kolonijny w Borkowie koło Kartuz. Zakład ma własny żłobek i przedszkole.

Bazę kulturalno-oświatową i rozrywkową dla pracowników stanowi Zakładowy Dom Kultury, w którym działa 14 sekcji kulturalno-rozrywkowych. Obok biblioteki zakładowej, z której korzysta około 2 tys. osób istnieje biblioteka techniczna abonująca czasopisma krajowe i zagraniczne.

*Głos Zamechu* jest dwutygodnikiem o nakładzie 4 tys. egzemplarzy zawierającym wiadomości o życiu produkcyjnym i kulturalno-oświatowym przedsiębiorstwa.

Zakładowy oddział PTTK i klub sportowy *Olimpia* posiada 7 sekcji i wykazuje prężną działalność. Stadion sportowy posiada boiska, korty tenisowe i tor do jazdy szybkiej na lodzie.

Pracownicy *Zamechu* mogą korzystać z trzech form budownictwa: spółdzielczego (w ramach spółdzielni mieszkaniowej *Sielanka*), resortowo-spółdzielczego (realizowane ze środków Zakładowego Funduszu Mieszkaniowego) i zakładowego (realizowane przez *Zamech*).

Zakład posiada dwa hotele robotnicze i około 150 miejsc na kwaterach prywatnych.

### § 3. Cechy demograficzno-społeczne respondentów

Problematyka badań i hipotezy robocze zasygnalizowane w § 2-im pierwszego rozdziału wymagają szczegółowej charakterystyki badanej zbiorowości pod względem cech demograficznych i społecznych. Cechy demograficzne obejmują strukturę płci, wieku, stanu cywilnego i stanu liczebnego rodziny. Spośród cech społecznych zwykle uwzględnia się wykształcenie, czasokres pobytu w mieście oraz pochodzenie terytorialne.

Odnosnie do struktury płci inteligencji technicznej *Zamechu* zgodnie z zamierzeniem, o czym była mowa w § 3-cim rozdziału pierwszego, przebadano kwestionariuszem ankiety 200 kobiet i 200 mężczyzn. Warto jednak zwrócić uwagę, że w strukturze płci pracowników z średnim i wyższym wykształceniem w *Zamechu* występuje znaczna różnica na korzyść mężczyzn. Przedsiębiorstwo zatrudnia 1872 mężczyzn i 672 kobiety. Kobiety stanowią więc tylko 26,4% całej populacji inteligencji przedsiębiorstwa. Zasygnalizowana tutaj prawie trzykrotna przewaga mężczyzn nad kobietami może stanowić czynnik warunkujący kształtowanie postaw wobec religii.

Ważną cechą charakteryzującą pracowników jest wiek zatrudnionych. Respondenci, którzy wypełnili kwestionariusze ankiety mieszczą się w następujących kategoriach wieku (tab. 1):

Analizując wiek respondentów, zauważa się, że dominuje grupa pracowników do 39 roku życia (56,5%). Pracownicy mający 40 i więcej lat stanowią 43,5% badanej populacji. W grupie mężczyzn i kobiet występują jednak znaczące różnice. Wśród mężczyzn grupa pracowników starszych (40 i więcej lat) jest liczniejsza i stanowi 55,5%, a w grupie kobiet jest sytuacja odwrotna. Różnica liczebności grup kobiet jest większa niż u mężczyzn, na korzyść

Tabela 1

## Struktura wieku badanej inteligencji technicznej

Struktura wieku	Płeć		Ogółem N=400	Wykształcenie	
	k. N=200	m. N=200		tech. N=200	inż. N=200
do 39 lat	68,5	44,5	56,5	55,0	58,0
40 lat i więcej	31,5	55,5	43,5	45,0	42,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

kobiet młodszych (do 39 roku życia), których jest 68,5% wśród badanej populacji.

Analiza wieku wśród techników i inżynierów nie wskazuje takiego zróżnicowania. Obie populacje pracowników młodszych stanowią większość: technicy młodszy — 55%, a inżynierowie młodszy 58% badanych respondentów.

Następną cechą demograficzną jest stan cywilny. *Tabela 2* wskazuje, że najliczniej wśród badanej populacji są reprezentowane osoby w stanie małżeńskim (78,0%). Odsetek osób stanu wolnego stanowi 16%, a rozwiedzionych 4,5%.

Tabela 2

## Struktura stanu cywilnego badanej inteligencji technicznej

Struktura wieku	Płeć		Ogółem N=400	Wykształcenie	
	k. N=200	m. N=200		tech. N=200	inż. N=200
stan wolny	24,5	7,5	16,0	15,5	12,5
stan małżeński	66,5	89,5	78,0	79,5	76,5
rozwiedzeni	6,5	2,5	4,5	3,0	6,0
stan wdowi	2,5	0,5	1,5	2,0	1,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Odsetek kobiet stanu wolnego jest trzykrotnie wyższy od mężczyzn analogicznego stanu. Podobna dominacja kobiet występuje wśród osób stanu wdowiego i wśród rozwiedzionych. W województwie elbląskim na 100 mężczyzn przypada 101,6 kobiet<sup>31</sup>, a w mieście Elblągu 106,9 kobiet na 100 mężczyzn.

Wreszcie stan liczby dzieci w rodzinach respondentów, który jest również cechą demograficzną przedstawia *tabela 3*.

<sup>31</sup> Por. Rocznik statystyczny województwa elbląskiego 1079, Elbląg 1979, s. 72.

Tabela 3

Liczebność dzieci w rodzinach badanych  
techników i inżynierów

Liczba dzieci	Tech.		Inż.		Ogółem	
	l.	%	l.	%	l.	%
brak	11	6,5	23	13,8	34	10,1
jedno	56	33,1	55	32,9	111	33,0
dwoje	75	44,4	70	41,9	145	43,2
troje	17	10,1	16	9,6	33	9,8
czworo	—	—	1	0,6	1	0,3
pięcioro	1	0,6	1	0,6	2	0,6
sześcioro	—	—	—	—	—	—
brak odpowiedzi	9	5,3	1	0,6	10	3,0
razem	169	100,0	167	100,0	336	100,0

Z podanego wyżej zestawienia wyłączone zostały osoby stanu wolnego.

Uzyskane informacje wskazują, że wśród badanej inteligencji technicznej najliczniej reprezentowane są rodziny małodzietnie<sup>32</sup> posiadające dwoje dzieci (43,2%), a także rodziny niepełne (43,1%), do których zaliczane są rodziny bezdzietne lub wychowujące tylko jedno dziecko<sup>33</sup>. Rodziny posiadające troje dzieci stanowią 9,8% badanej populacji. Wśród respondentów stwierdzono jedynie 0,9% rodzin z czworgiem i więcej dzieci.

Analizując populację inżynierów i techników, widoczna jest przewaga rodzin niepełnych o 7,1% w grupie inżynierów. Pozostałe typy rodzin w obu populacjach są ilościowo podobne.

Przechodząc do omówienia cech społecznych pomijamy strukturę wykształcenia, ponieważ podobnie jak w strukturze płci przebadano 200 techników i 200 inżynierów. Należy jednak pamiętać, że wykształcenie wyjątkowo sprzyja reinterpretacji tradycyjnego systemu, legitymizacji postaw i zachowań religijnych. Wykształcenie stwarza szanse uczestniczenia w kulturze pluralistycznej a „ruchliwość intelektualna” przyczynia się do upowszechnienia postaw „nonkonformistycznych”<sup>34</sup>.

Biorąc pod uwagę czasokres zamieszkania (tab. 4) stwierdzono, że dominująca większość respondentów (78,8%) stanowią napływowcy do Elbląga, największy ich odsetek (28,5%) przybył do miasta w latach 1951 — 1960. Tylko 19,5% inteligencji technicznej pracującej w *Zamechu* stanowią tubylcy. W pierwszych latach powojennych kompletowano kadrę inżynierską.

<sup>32</sup> Por. W. Piwowarski: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne, Warszawa 1977, s. 222.

<sup>33</sup> J. Śledzianowski: Optymalny model dzietności — Aspekt pedagogiczny. w: Miłość, małżeństwo, rodzina (pod red. F. A dams k i e g o), Kraków 1978, s. 346.

<sup>34</sup> Tamże, s. 367.

Tabela 4

Czasokres zamieszkania w Elblągu  
badanej inteligencji technicznej

Czasokres zamieszkania	Płeć		Ogółem N=400	Wykształcenie	
	k. N=200	m. N=200		tech. N=200	inż. N=200
od urodzenia	25,0	14,0	19,5	25,0	14,0
napływowi w latach 1945–1950	23,0	30,0	26,5	27,5	50,5
napływowi w latach 1951–1960	22,5	34,5	28,5	32,0	25,0
napływowi w latach 1961–1970	24,5	15,5	15,0	12,0	13,0
napływowi po r. 1971	12,5	5,0	8,8	3,5	14,0
brak odpowiedzi	2,5	1,0	1,7	—	3,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Napływowi do 1950 r. stanowią 50,5% całej populacji inżynierów. Wśród napływowych najczęściej kobiet (24,5%) przybyło w latach 1961 — 1970, zaś najczęściej mężczyzn (34,5%) przybyło w okresie wcześniejszym w latach 1951 — 1960.

Tabela 5

Pochodzenie terytorialne badanej  
inteligencji technicznej

Pochodzenie terytorialne	Płeć		Ogółem N=400	Wykształcenie	
	k. N=200	m. N=200		tech. N=200	inż. N=200
od urodzenia w Elblągu	25,0	14,0	19,5	25,0	14,0
napływowi z woj. elbląskiego	5,5	4,0	4,7	6,0	3,5
napływowi z innych województw	64,0	77,0	70,5	64,5	76,5
brak odpowiedzi	5,5	5,0	5,3	4,5	6,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Jak widać z tab. 5, znakomity odsetek badanych (70,5%) spośród napływowych rekrutuje się z innych województw. Tylko 4,7% respondentów to napływowi z województwa elbląskiego. Wśród populacji napływowych z innych województw znacznie więcej jest mężczyzn (o 13%) w stosunku do kobiet i inżynierów (o 12%) w stosunku do techników. Dominacja ludności napływowej niewątpliwie ma wpływ na poziom religijności pracowników badanego przedsiębiorstwa.

Z przeprowadzonych powyżej analiz dotyczących cech demograficznych i społecznych badanej inteligencji technicznej pracującej w *Zamechu* można przypuszczać, że uzyskane wskaźniki będą miały wpływ na kształtowanie się postaw wobec religii. Na uwagę zasługuje struktura płci i wieku. W *Zamechu* istnieje trzykrotna przewaga mężczyzn (73,6%) oraz dominacja pracowników młodszych do 39 roku życia (56,5%). Cechą charakterystyczną jest znacząca przewaga ludności napływowej — 78%, w tym spoza województwa 70,5%. W następnych rozdziałach analizy zebranego materiału wykażą na ile stawiane przypuszczenia i hipotezy znajdują potwierdzenie.

### III. POSTAWY INŻYNIERÓW I TECHNIKÓW WOBEC RELIGII

Uprzemysłowienie i urbanizacja przekształca tradycyjny typ struktury społecznej, burząc ustalony dotychczas porządek rzeczy, stąd pośrednio działa także destrukcyjnie na postawy wobec religii<sup>1</sup>.

W procesie uprzemysłowienia, czyli industrializacji, wzrasta tendencja do specjalizacji życia społecznego. Instytucje społeczne usamodzielniają się. Widoczna jest także tendencja zmniejszenia się wpływu religii na życie społeczne. Społeczność i religia nie tworzą tej jedności, która istniała w okresie przedindustrialnym<sup>2</sup>. To ograniczenie funkcji dotyczy nie tylko Kościoła, lecz także rodziny, ugrupowań politycznych i innych wspólnot. Ponadto każda społeczność, zwłaszcza położona w rejonie uprzemysłowionym, jest różnicowana w zakresie postaw ludności wobec religii<sup>3</sup>.

Chcąc badać wpływ postaw inżynierów i techników wobec religii na postawy wobec pracy, musimy przeanalizować parametry życia religijnego. W kolejnych paragrafach niniejszego rozdziału będą analizowane następujące komponenty religijności: 1) wiara religijna (globalny stosunek do wiary, przekonania religijne), 2) stan praktyk religijnych (praktyki obowiązkowe, praktyki pobożne), 3) moralność religijna (opinie moralne, zachowania moralne). W czwartym paragrafie uzyskane w zakresie powyższych parametrów wskaźniki, będą stanowiły podstawę do sporządzenia typologii badanych. Można będzie również odróżnić religijność zinterioryzowaną, świadomą i osobową od religijności środowiskowej, kulturowej, tj. religijności zakorzenionej w środowisku i kulturze społeczności lokalnej. Analizując postawy wobec religii, należy mieć na uwadze, że zostały one ukształtowane przez Kościół katolicki oraz inne podmioty socjalizacyjne. Formy religijności analizowanej społeczności są więc nacechowane instytucjonalnie, społecznie i kulturowo.

<sup>1</sup> Por. R. R é m o n d : Dechrystianizacja. Aktualny stan zagadnienia, w: *Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 200.

<sup>2</sup> Por. J. M a r i a ń s k i : Industrializacja a postawy religijne, w: *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej* (praca zbiorowa pod red. ks. Jana Kruciny), Wrocław 1977, s. 146 nn.

<sup>3</sup> Por. W. P i w o w a r s k i : Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia (na przykładzie Puław), *Studia Warmińskie X* (1973) s. 413.

## § 1. Wiara religijna

Przez „wiarę” rozumiemy tutaj „pozytywną relację osoby ludzkiej do rzeczywistości pozaempirycznej, opartą na subiektywnym doświadczeniu”<sup>4</sup>. Subiektywne doświadczenie jest różne u każdego człowieka, co sprawia, że ludzie posiadają bardzo zróżnicowane postawy wobec religii, od gorliwych religijnie do zdecydowanych wrogów religii. Pewna liczba katolików akceptuje tylko niektóre prawdy wiary, występuje tu tak zwana „indywidualizacja”, „prywatyzacja” religijności. Typologię odpowiadającą sytuacji społeczeństw industrialnych wypracował P. M. Zulehner<sup>5</sup>, wyróżniając następujące postawy wobec religii: niewierzący, wierzący pasywni, wierzący aktywni oraz selektywni.

Chcąc poznać wiarę religijną respondentów będzie kolejno analizowany globalny stosunek do wiary badanych inżynierów i techników, a następnie ich przekonania religijne.

### 1. Globalny stosunek do wiary

Punkt wyjścia w analizie postaw inteligencji technicznej wobec religii, stanowi zróżnicowanie badanej populacji ze względu na ogólny stosunek do wiary. Przez globalny stosunek do wiary rozumie się autodeklarację respondentów umieszczających samych siebie w jednej z kilku kategorii charakteryzujących ich postawy wobec wiary. Zróżnicowanie postaw w tym zakresie ilustruje tab. 6.

Tabela 6

Autodeklaracja wobec wiary badanych techników  
i inżynierów

Stosunek do wiary	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
głęboko wierzący	10,0	3,5	6,7	9,0	4,5
wierzący	70,5	55,0	62,8	67,0	58,5
niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnej	14,5	24,5	19,5	16,0	23,0
obojętny	3,0	7,5	5,3	3,5	7,0
niewierzący	1,0	7,0	4,0	2,0	6,0
brak odpowiedzi	1,0	2,5	1,7	2,5	1,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$df = 4$ ,  $\chi^2 = 28,048$ ,  $p < 0,001$ ;  $df = 4$ ,  $\chi^2 = 12,964$ ,  $p < 0,02$

<sup>4</sup> W. Piwoński: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne, Warszawa 1977, s. 175.

<sup>5</sup> Podaję za: J. Mariński, dz. cyt., s. 167—169.



Z analizy poniższej tabeli nasuwa się wniosek, że inteligencja techniczna pracująca w *Zamechu* w swej masie<sup>6</sup>, jest mniej lub bardziej związana z wiarą, skoro globalny wskaźnik pozytywnego stosunku do wiary wynosi 89%. Jako głęboko wierzący deklaruje się 6,7% respondentów, 62,8% jako wierzący i 19,5% jako niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej.

Inaczej przedstawia się analogiczny wskaźnik pozytywnego stosunku do wiary w badaniach postaw religijnych inteligencji technicznej, przeprowadzonych w 1976 r. przez M. Józefczyka<sup>7</sup> na terenie parafii św. Mikołaja w Elblągu, gdzie 100% ankietowanych deklaruje się jako wierzący, w tym 27,2% jako głęboko wierzący. Sam autor wyjaśnia — „Brak deklaracji obojętności religijnej, niewiary czy walki z religią jest zrozumiałe ze względu na charakter próby”<sup>8</sup>. Autor badał postawy religijne techników — maturzystów, techników pracujących i inżynierów pracujących zamieszkałych na terenie parafii św. Mikołaja, którzy utrzymują kontakt z parafią poprzez: wizyty duszpasterskie, praktyki religijne, uczęszczanie na katechezę, czy wysyłanie dzieci na religię. M. Józefczyk porównując intensywność postawy religijnej stwierdza, że pierwsze miejsce zajmują technicy pracujący (33,3% — głęboko wierzący), drugie zaś inżynierowie (28,3% głęboko wierzący), a trzecie technicy maturzyści (20% — głęboko wierzący)<sup>9</sup>.

Wysoką zależność statystyczną ( $p < 0,001$ ) występującą między nasileniem postaw wobec wiary, a strukturą wykształcenia stwierdzono u techników i inżynierów pracujących w *Zamechu*, (tab. 6). 10% badanych techników, to ludzie deklarujący głęboką wiarę, natomiast spośród inżynierów, uczyniło to tylko 3,5% respondentów. Niewiarę deklaruje 1% techników i 7% inżynierów ankietowanych. Z tab. 6 widać jasno, że im wyższe wykształcenie, tym mniejsze nasilenie postaw wobec wiary. Wydaje się, że wynika to z tzw. „mobilności intelektualnej”, która wyraża się w gotowości do krytykowania własnego kręgu społecznego, a także w gotowości do przyjmowania wartości, idei oraz doświadczeń napływających z otoczenia leżącego poza ścisłym kręgiem jednostki<sup>10</sup>.

Mniejsza zależność statystyczna, choć również istotna, ( $p < 0,02$ ) występuje pomiędzy strukturą płci a nasileniem postaw wobec wiary. Dwukrotnie więcej tzn. 9% kobiet deklaruje się jako głęboko wierzące. Niewiarę zaś deklaruje 6% mężczyzn i 2% kobiet ankietowanych. Potwierdza się więc hipoteza o większym nasileniu postaw wobec wiary wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Mężczyźni są bardziej zaangażowani w rozwój techniki i przemysłu stąd ulegają w większym stopniu ich wpływom<sup>11</sup>.

Mając na uwadze zróżnicowanie postaw wobec wiary, przyjrzyjmy się obecnie motywacjom. Motywacja łączy się z interioryzacją religii, czyli ugrun-

<sup>6</sup> Por. W. Zdaniewicz: Socjologiczne aspekty religijności rodziny, w: *Rozwój człowieka w rodzinie*, t. 1 (pod red. ks. bpa K. Majdańskiego przy współpracy ks. J. Bajdy i ks. B. Mierzińskiego), Warszawa 1982, s. 291—292; A. Święciecki: Społeczne uwarunkowania polskiej religijności, *Więź* (1977) nr 5—6, s. 3.

<sup>7</sup> M. Józefczyk: *Postawy religijne inteligencji technicznej na przykładzie wybranych grup techników i inżynierów w Elblągu*, Warszawa 1976 (Archiwum ATK, maszynopis pracy magisterskiej), s. 43.

<sup>8</sup> Tamże, s. 43.

<sup>9</sup> Tamże, jw., s. 43 (tab. 7).

<sup>10</sup> W. Piwowarski: *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, dz. cyt., s. 51.

<sup>11</sup> Tamże, s. 127.

towaniem jej w osobowości<sup>12</sup>. Często motywy religijne mogą być powiązane z motywami społecznymi, czyli pewne zachowania religijne czy postawy, mogą być spowodowane motywami kompleksowymi. Aby jednak znaleźć kryterium odniesienia dla interpretacji przejawów życia religijnego i poznać typ religijności, istnieje potrzeba wniknięcia w motywację życia religijnego pomimo złożoności problemu.

Tabela 7 przedstawia listę motywów reprezentowanych przez badanych respondentów.

Tabela 7

Motywy wiary badanych techników i inżynierów

Motywy wiary	Wykształcenie		Ogółem N=379	Płeć	
	tech. N=205	inż. N=174		k. N=197	m. N=182
osobiste przemyślenia i przekonania	30,7	33,9	32,2	32,5	31,9
wpływ nauczania K-ła	12,2	6,3	9,5	11,2	7,7
tradycja i wychowanie w rodzinie	48,3	53,4	50,7	48,2	53,3
przeżycia i doświadczenia życiowe	4,9	3,5	4,2	5,1	3,3
tradycja środowiska	1,0	0,6	0,8	1,0	0,5
brak odpowiedzi	2,9	2,3	2,6	2,0	3,3
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 4,852, p < 0,5; df = 4, \chi^2 = 2,664, p < 0,7$$

Uwaga: Procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów, ponadto uwzględniono tylko osoby wierzące (por. tab. 6).

Jako motyw wiary najliczniej reprezentowany jest wskaźnik — tradycja i wychowanie w rodzinie (50,7%). Do powyższego wskaźnika łączymy następny motyw wiary — tradycja środowiskowa, tworząc grupę motywów tradycjonalistycznych, która łącznie stanowi 51,5% badanej populacji. Drugą grupę motywów wiary — motywy religijne<sup>13</sup> stanowią osobiste przemyślenia i przekonania, wpływ nauczania Kościoła, przeżycia i doświadczenia życiowe. Grupa ta liczy łącznie 46,2% odpowiedzi. Ogólnie biorąc, motywy tradycjonalistyczne przeważają nad motywami religijnymi o 5,3%.

Analizując strukturę wykształcenia, łączny wskaźnik motywów religijnych wynosi u techników 47,8%, zaś u inżynierów 43,7%. Podobnie w strukturze płci, powyższy wskaźnik nie jest zbyt zróżnicowany: u kobiet obejmuje 48,8% badanej populacji, a u mężczyzn 42,9%. W obu powyższych przypadkach nie stwierdzono istotnej zależności statystycznej. Wyniki te wskazują na fakt, że w badanym środowisku dominuje religijność tradycyjna, i to bardziej

<sup>12</sup> Tamże, s. 129.

<sup>13</sup> Tamże, s. 129.

wśród inżynierów i mężczyzn, niż wśród techników i kobiet. Wiara stanowi bardziej dziedzictwo kulturowe, aniżeli osobistą życiową wartość.

Osobistymi przemyśleniami i przekonaniem motywują swoją postawę 32,2% wierzących respondentów. Warto przyrzeć się skrótowno wymienionym motywom: „... obecnie jestem wewnątrznie bardzo przekonana, że istnieje Bóg” (inż., k., l. 40, nr 14), „Większa wiedza, obserwacje, doświadczenia życiowe” (tech., m., l. 41, nr 59), „doświadczenia idące z wiekiem” (tech., k., l. 50, nr 67), „własne przekonanie i życiowe sprawy” (tech., m., l. 28, nr 60), „osobiste przemyślenia” (tech., k., l. 45, nr 72).

Następny motyw — uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych, wpływ księży: „misje święte w 1971 r. miały zasadniczy wpływ na mój powrót” (tech., m., l. 39, nr 35), „uczęszczanie do kościoła i częste przyjmowanie Komunii św.” (tech., k., l. 44, nr 75), „uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań i nauk kościelnych” (tech., m., l. 43, nr 80), „nauki kościelne i przemyślenia” (tech., m., l. 37, nr 31), „postępowanie księdza wobec wiernych ubogich i potrzebujących pomocy i zrozumienia (inż., k. l. 41, nr 58).

Jako osobny motyw, niektórzy (4,2%) wysuwają przeżycia i doświadczenia życiowe, związane z różnymi sytuacjami, bądź z ostatnią wojną: „dziecko cudem uratowane od śmierci” (tech., k., l. 36, nr 15), „odejście mojej najdroższej matki” (tech., k., l. 39, nr 2), „byłem i przeżyłem obóz koncentracyjny” (inż., m., l. 60, nr 65).

Odsetek respondentów, którzy deklarują się jako obojętni wobec religii wynosi 5,3%. Oto przykład uzasadnienia swojej postawy: „obserwacja niektórych ludzi głęboko wierzących” (m., inż., l. 44, nr 45), „istnienie wielu religii, z których każda dla swoich wyznawców jest tą prawdziwą” (k., inż., l. 36, nr 75), „głoszone dogmaty nie wytrzymują weryfikacji współczesnej nauki” (m., inż., l. 38, nr 19), „odzwyczajenie z uwagi na brak czasu + studia + praca + sport” (m., inż., l. 28, nr 73), „religii nie potępiam, bo religia nie uczy złego, sam jednak nie posiadam potrzeby praktykować. Osobiste przemyślenia potwierdzają, że nie trzeba być religijnym, aby być dobrym człowiekiem” (m., tech., l. 45, nr 97), „wpływ wykształcenia, jak również przeżycia i doświadczenia życiowe” (k., inż., l. 27, nr 6), „pozbawiłam się prawa przystępowania do Komunii św. przez rozwód i powtórne związanie z innym człowiekiem” (k., tech., l. 43, nr 89), „sądzę, że przedstawiciele Kościoła sami nie wierzą w to, czego nauczają, nie widać w tym miłości do Boga i bliźniego” (k., tech., l. 35, nr 9), „od ośmiu lat upadki rodzinne i osobiste” (k., tech., l. 42, nr 33).

Niewierzący (4%) swoją postawę uzasadniali następująco: „Zdobyta wiedza, plus obserwacja poczynań ludzi wierzących” (m., inż., l. 45, nr 16), „poznanie praw przyrody” (m., inż., l. 41, nr 35), „wychowanie w rodzinie” (m., inż., l. 52, nr 90), „zło i niesprawiedliwość” (m., tech., l. 26, nr 22), „nigdy nie byłam wierząca” (k., inż., l. 45, nr 11).

Na podstawie wielu wypowiedzi, widać wyraźnie, że w klimacie obojętnym lub wrogim wobec religii, wychowywały się nieliczne jednostki. Większość osób niewierzących i obojętnych wobec religii była wcześniej mniej lub bardziej związana z wiarą. Konsumpcyjne nastawienie wobec życia, materializm praktyczny, rozwój intelektualny z równoczesnym zaniedbaniem rozwoju wiedzy religijnej, powoduje powstanie „religijności niedojrzałej”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Tamże, s. 136.

Wiara dziecięca — „niedojrzała”, która stała się sprawą uczuć, nawyków i obyczaju zostaje odrzucona jako zbędny „balast życiowy”. M. Neusch mówi nawet o wkraczaniu w erę „postateistyczną”<sup>15</sup>, w której ludzie nie interesują się Bogiem, organizują sobie sami własne życie poważnie lub lekkomyślnie.

W socjologicznych badaniach postaw wobec wiary, częstotliwość spełniania praktyk religijnych, traktowana jest jako tzw. pozytywne kryterium przynależności do Kościoła katolickiego<sup>16</sup>. Deklarowana przez respondentów częstotliwość spełniania praktyk pozwoli nam poznać związek badanych z religijnością instytucjonalną oraz zweryfikować znane hipotezy: a) im wyższy poziom wykształcenia, tym mniejsze nasilenie uczestnictwa w praktykach religijnych, b) większe nasilenie praktyk występuje wśród kobiet niż wśród mężczyzn.

Tabela 8

Globalny stosunek techników i inżynierów  
do praktyk religijnych

Częstotliwość spełniania praktyk	Wykształcenie		Ogółem N=400	Płeć	
	tech. N=200	inż. N=200		k. N=200	m. N=200
systematycznie	32,0	21,5	26,8	31,5	22,0
niesystematycznie	43,0	31,0	37,0	39,0	35,0
rzadko	19,5	27,5	23,5	19,0	28,0
wcale	3,0	16,5	9,7	7,0	12,5
brak odpowiedzi	2,5	3,5	3,0	3,5	2,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$df = 3, \chi^2 = 29,420, p < 0,001; df = 3, \chi^2 = 13,109, p < 0,01$

Jak wynika z tab. 8 dominujący odsetek (63,8%) badanej populacji obejmuje tzw. „katolików niedzielnych”<sup>17</sup>, 23,5% techników i inżynierów spełnia praktyki rzadko i można ich zaliczyć do tzw. „katolików świątecznych” lub „sezonowych”<sup>18</sup>. Nie praktykuje 9,7% respondentów.

Pomiędzy strukturą wykształcenia a stosunkiem badanych do praktyk religijnych stwierdza się wysoką zależność statystyczną ( $p < 0,001$ ). Rozpiętość między poziomem wykształcenia, a typem postaw respondentów wobec praktyk religijnych najbardziej uwidacznia się wśród niepraktykujących, różnica w tym przedziale wynosi 13,5%. Po zsumowaniu systematycznie i niesystematycznie praktykujących („katolicy niedzielni”), różnica pomiędzy technnikami i inżynierami jest jeszcze większa, wynosi 22,5% na korzyść pierwszych. Można stwierdzić, że im wyższy poziom wykształcenia, tym mniejsze nasilenie uczestnictwa w praktykach religijnych.

<sup>15</sup> M. Neusch: U źródeł współczesnego ateizmu, Paryż 1980, s. 11.

<sup>16</sup> Por. L. Dingemans, J. Remy: Kryteria żywotności katolicyzmu, w: Ludzie — Wiara — Kościół (analizy socjologiczne), Warszawa 1966, s. 133—134.

<sup>17</sup> Łącząc wskaźnik praktykujących systematycznie i niesystematycznie otrzymujemy odsetek tzw. „katolików niedzielnych”, tzn. takich, którzy biorą udział w Mszy św. przynajmniej raz w miesiącu. Por. W. Piwoński: Religijność miejska..., dz. cyt., s. 137.

<sup>18</sup> G. Le Bras: Études de sociologie religieuse, t. 1, Paris 1955, s. 5—6.

Średnią, ale również istotną zależność statystyczną, ( $p < 0,01$ ) obserwuje się pomiędzy strukturą płci a stosunkiem badanych do praktyk religijnych. Najbardziej różnica uwidacznia się w kategorii praktykujących systematycznie, gdzie przedział wynosi 9,5% na korzyść kobiet. Oznacza to, że większe nasilenie praktyk występuje wśród kobiet niż wśród mężczyzn.

Zaskakująco wysokie odsetki systematycznie praktykujących przedstawia w swojej pracy M. Józefczyk<sup>19</sup> (technicy maturzyści — 68,3%, technicy — 66,6%, inżynierowie — 73,3%. „Katolicy niedzielni” stanowią kolejno: technicy maturzyści — 100%, technicy — 96,6%, inżynierowie — 90%). Wydaje się, że jest to skutek badań niereprezentatywnych. Sam autor powyższej pracy stwierdza: „W tej sytuacji, wyniki powyższej ankiety audytoryjnej nie mogą być reprezentatywne...”<sup>20</sup>

Warto przyrzeć się również, w jaki sposób badani oceniają zmiany już dokonane w ich świadomości religijnej. Chodzi tu o subiektywną „samoocenę” własnej religijności przeprowadzoną przez badanych techników i inżynierów. Tabela 9 podaje odsetki odpowiedzi na pytanie kwestionariusza, które było sformułowane następująco: „Kiedy Pan [i] był [a] bardziej religijny [a]? — dawniej — obecnie — bez zmian”.

Tabela 9

Samoocena zmian postaw wobec religii techników  
i inżynierów

Bardziej religijni:	Wykształcenie		Ogółem N=400	Płeć	
	tech. N=200	inż. N=200		k. N=200	m. N=200
dawniej	42,5	56,0	49,3	46,0	52,5
obecnie	14,0	7,0	10,5	12,0	9,0
bez zmian	43,0	30,0	36,5	38,0	35,0
brak odpowiedzi	0,5	7,0	3,7	4,0	3,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$df=2$ ,  $\chi^2=12,572$ ,  $p < 0,01$ ;  $df=2$ ,  $\chi^2=1,959$ ,  $p < 0,5$

Wysoki odsetek respondentów (49,3%) ocenia siebie jako bardziej religijnych „dawniej”. Ogólnie mówiąc, około 1/2 badanej inteligencji technicznej rozluźniła związek z dawną religijnością. Tylko 10,5% ankietowanych stwierdza, że „obecnie” jest bardziej religijna, co oznacza, że w świadomości respondentów dokonują się zmiany raczej „w kierunku odejścia od prezentowanej dotychczas religijności”<sup>21</sup> niż w kierunku jej pogłębienia.

Średnia, ale istotna zależność statystyczna istnieje pomiędzy strukturą wykształcenia a samooceną zmian religijności. Odsetek osób bardziej religijnych „obecnie” jest dwukrotnie większy w grupie techników. Wśród osób bardziej religijnych „dawniej” odsetek jest wyższy o 13,5% na korzyść inżynierów. Należy stwierdzić, że wykształcenie przyczynia się do stymulowa-

<sup>19</sup> M. Józefczyk, dz. cyt., s. 96.

<sup>20</sup> Tamże, s. 16.

<sup>21</sup> W. Piwowarski: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 147.

nia zmian życia religijnego. Powyższe analizy potwierdzają zależność wprost proporcjonalną między poziomem wykształcenia a słabnięciem religijności.

Słaba zależność statystyczna istnieje pomiędzy strukturą płci, a samooczną zmianą religijności. Wśród osób bardziej religijnych „obecnie” jest wyższy wskaźnik o 3% na korzyść kobiet. Podobna różnica występuje wśród respondentów nie dostrzegających zmian w swoim życiu religijnym. Wskazuje to na fakt, że oddziaływanie procesu uprzemysłowienia jest podobne u obu kategorii osób, z niewielką różnicą po stronie kobiet, jeśli chodzi o pogłębienie religijności i po stronie mężczyzn, jeśli chodzi o zarzucenie religijności.

Zbierając wnioski z przeprowadzonych wyżej analiz trzeba stwierdzić, że mimo preferowania wartości „świata technicznego”, co ma miejsce w środowiskach przemysłowych, wśród badanej inteligencji technicznej stwierdzono dosyć wysoki odsetek (89%) deklarujących wiarę. Deklaracje w zakresie motywacji wiary (tab. 7) wskazują na przewagę o 5,3% motywów tradycyjalistycznych (51,5%) nad motywami religijnymi (46,2%) w badanym środowisku. Przewaga motywów tradycyjalistycznych nad religijnymi powoduje, że wiara wśród badanych techników i inżynierów nie jest w pełni świadoma i refleksyjna. Powolne, lecz systematyczne oddziaływanie procesów uprzemysłowienia powoduje wypieranie wiary „niedojrzałej”. To może tłumaczyć odchodzenie od praktyk religijnych (23,5% respondentów praktykuje rzadko), a nawet zarzucenie ich (tab. 8). Około 1/2 badanych stwierdza, że „dawniej” była bardziej religijna, zaś 36,5% nie stwierdza zmian w postawach wobec religii.

Powyższe analizy potwierdziły również hipotezy o wpływie wykształcenia i płci na stosunek do wiary. Badani technicy posiadają bardziej pozytywny stosunek do wiary niż inżynierowie, podobnie kobiety w porównaniu do mężczyzn, przy czym większy wpływ wywiera wykształcenie.

## 2. Przekonanie religijne

W środowisku objętym procesem uprzemysłowienia nie przetrwa dłużej model katolika nawet głęboko wierzącego, lecz pozbawionego dostatecznej wiedzy religijnej, tak jak nie ostoi się model katolika posiadającego znajomość prawd wiary niezinternalizowanych w przekonaniach religijnych. W przypadku przekonań religijnych chodzi bowiem o ocenę treści wierzeń religijnych. Można wysunąć przypuszczenie, że im intensywniejsza wiara w rzeczywistość pozaempiryczną, tym silniejszy zespół przekonań religijnych<sup>22</sup>. Analiza przekonań religijnych wykaże stopień ich internalizacji.

Jak widać z zestawienia (tab. 10) tylko 56% respondentów akceptuje wszystkie prawdy wiary. Należy zaznaczyć, że pytanie dotyczące akceptacji prawdy wiary było sformułowane ogólnie, dotyczyło wszystkich łącznie. Akceptacja poszczególnych prawd wiary będzie analizowana w dalszej części niniejszego rozdziału.

Zdecydowanie odrzuca niektóre prawdy wiary 13,7% badanej inteligencji technicznej, a jej znaczny odsetek (22,8%) zajmuje postawę niezdecydowaną.

<sup>22</sup> Tamże, s. 193.

Tabela 10

Akceptacja prawd wiary przez  
inteligencję techniczną

Akceptacja prawd wiary	Wykształcenie		Ogółem N=400	Płeć	
	tech. N=200	inż. N=200		k. N=200	m. N=200
wszystkie	69,5	42,5	56,0	60,5	51,5
niektóre	8,0	19,5	13,7	12,0	15,5
nie umiem odp.	18,0	27,5	22,8	21,5	24,0
brak odpowiedzi	4,5	10,5	7,5	6,0	9,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$df=2$ ,  $\chi^2=21,193$ ,  $p<0,001$ ;  $df=2$ ,  $\chi^2=2,515$ ,  $p<0,3$

Analizując strukturę wykształcenia dostrzegamy duże zróżnicowanie pomiędzy technikami a inżynierami. Różnica w akceptacji wszystkich prawd wiary wynosi 27% na korzyść techników. W przedziale grup o postawie niezdecydowanej dominują inżynierowie o 9,5%.

Stwierdzone znaczne rozbieżności, gdy chodzi o ogólną akceptację prawd wiary, między technikami i inżynierami, wskazują na silną zależność statystyczną pomiędzy strukturą wykształcenia, a akceptacją prawd wiary. Duży odsetek inżynierów — 27,5% o postawie niezdecydowanej, wskazuje wyraźnie na pewną dysharmonię, jaka występuje w formacji wielu katolików. W miarę rozwoju intelektualnego występuje często zaniedbanie równoczesnego zdobywania „dojrzałości religijnej”. Człowiek o „religijności niedojrzałej”<sup>23</sup> przyjmuje postawę niezdecydowaną wobec wiary.

Brak natomiast istotnej zależności statystycznej pomiędzy strukturą płci, a akceptacją prawd wiary. Jedynie w akceptacji wszystkich prawd wiary występuje większa różnica (9%) na korzyść kobiet. Wydaje się to potwierdzać hipotezę, że wśród kobiet występuje bardziej intensywne wiara w rzeczywistość pozaempiryczną.

Przejdziemy obecnie do omówienia bardziej szczegółowo wskaźników bezwarunkowej akceptacji poszczególnych prawd wiary (tab. 11). Zasadniczym bowiem kryterium przynależności w pełni do społeczności Kościoła jest akceptacja prawd ustalonych przez Magisterium Kościoła<sup>24</sup>. Jak wiadomo, ludzie o mentalności „technicznej” odrzucają tradycyjne autorytety, poszukując „własnych legitymizacji i motywów dla swego światopoglądu”<sup>25</sup>. W ten sposób pogłębia się pluralizm światopoglądowy, który jest wyrazem przemian zachodzących w świadomości ludzi tkwiących w środowisku otwartym<sup>26</sup>.

Z wymienionych 12-stu prawd wiary w największym stopniu akceptowane są dwie: istnienie Boga i potrzeba odpuszczenia grzechów przynajmniej przed śmiercią. Istnienie Boga bezwarunkowo akceptuje 75,0%, a 15,8% „nie ma zdania”. Zauważa się więc tendencję spadkową (o 14%) odnośnie

<sup>23</sup> D. Ziółkowski: Z zagadnień dojrzałości religijnej, *Znak* 1971, nr 12, s. 1591.

<sup>24</sup> Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w: Sobór Watykański II, Poznań 1968, nr 14, s. 118.

<sup>25</sup> W. Piwowski: Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji, *Przegląd Powszechny* (1982) nr 3, s. 25.

<sup>26</sup> Tamże, s. 25.

akceptacji istnienia Boga w porównaniu z autodeklaracją wobec wiary, gdzie globalny wskaźnik pozytywnego stosunku do wiary wynosił 89%<sup>27</sup>.

Odwrotna tendencja istnieje wśród przeczących istnieniu Boga. W pytaniu o globalny stosunek do wiary 4% respondentów stwierdziło, że są niewierzący, a w pytaniu o istnienie Boga, 5,5% kategorię zaprzecza<sup>28</sup>. Wśród mężczyzn „brak zdania” na temat istnienia Boga sięga aż 20%. Tylko 1% techników przeczy kategorię istnieniu Boga, ale wśród inżynierów grupa ta wzrasta do 10%.

Tabela II

Wskaźniki akceptacji prawd wiary  
badanej inteligencji technicznej

Bezwarunkowa akceptacja prawd wiary	Wykształcenie		Ogółem N=400	Płeć	
	tech. N=200	inż. N=200		k. N=200	m. N=200
Bóg istnieje	79,0	71,0	75,0	82,0	68,0
Trójca Święta	66,5	50,0	58,3	62,0	54,5
Bóg jest Trójcą	70,0	53,0	61,5	71,0	52,0
Chrystus jest					
Bogiem-Człowiekiem	49,0	42,5	45,7	47,5	44,0
Chrystus-Odkupicielem	76,5	58,5	67,5	73,5	61,5
Chrystus ustanowił					
Kościół	70,5	49,5	60,0	64,5	55,5
Pismo Św. jest					
Słowem Bożym	67,0	43,0	54,0	62,0	48,0
Zmartwychwstanie					
ciał	36,0	19,0	27,5	31,0	24,0
odpuszczenie grze-					
chów przed śmiercią	78,5	69,5	74,0	79,0	69,0
nagroda lub kara					
po śmierci	59,5	40,5	50,0	53,5	46,5
piekło istnieje	45,5	26,5	36,0	42,0	30,0
papież jest nieomył-					
ny w sprawach wiary					
i moralności	36,5	23,5	30,0	33,0	27,0
średnia	61,0	45,5	53,3	58,4	48,3

Drugie miejsce w hierarchii nasilenia wskaźników uzyskało przekonanie, że „przynajmniej przed śmiercią należy starać się o odpuszczenie grzechów” (74%). Tylko 8% respondentów zaprzeczyło potrzebie odpuszczenia grzechów a 12,5% „nie ma zdania” w tej sprawie. Przekonanie o potrzebie odpuszczenia grzechów przed śmiercią w grupie techników jest powszechniejsze o 9% w porównaniu z badaną populacją inżynierów, zaś wśród kobiet o 10% w porównaniu z mężczyznami.

Na wysokim, bo trzecim miejscu stanął problem dotyczący wiary w to, że Bóg stał się Człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi. 67,5% respondentów akceptuje tę prawdę, 10% zaprzecza, a 18,3% nie potrafi podjąć

<sup>27</sup> Por. tabela 6.

<sup>28</sup> Tamże.



decyzji. Jedna z respondentek, inżynier, negując przekonanie dotyczące odkupienia ludzkości, pisze: „pojęcie Boga zrodziło się z uwarunkowań społecznych i politycznych w ciągu wieków (nr 52). Akceptacja tej prawdy jest bardziej powszechna wśród techników (76,5%), a wskaźnik nasilenia jej, w porównaniu z nasileniem w badanej populacji inżynierów, jest wyższy o 18%. Podobna tendencja istnieje wśród badanej populacji kobiet (73,5%) i mężczyzn (61,5%), gdzie różnica w akceptacji powyższej prawdy wiary wynosi 12% na korzyść pierwszej z tych grup. We wszystkich powyższych badanych populacjach, niezależnie od struktury wykształcenia i płci, przekonanie dotyczące odkupienia ludzkości, zajmuje zgodnie trzecie miejsce w hierarchii nasilenia wskaźników.

Na czwartym miejscu znalazła się prawda, że Bóg jest Stwórcą całego świata i całej ludzkości. Prawdę tę uznaje 61,5% badanej inteligencji technicznej, 12,3% zaprzecza jej, a 21,2% respondentów stwierdza, że nie umie odpowiedzieć na powyższe pytanie. Biorąc pod uwagę strukturę wykształcenia, wyraźnie jest widoczne, że inżynierowie w większym stopniu negują powyższą prawdę wiary niż technicy, przedział między wskaźnikami akceptacji wynosi 17%. Analogiczna sytuacja istnieje przy uwzględnieniu struktury płci, gdzie wskaźnik akceptacji wynosi 19% na korzyść kobiet w porównaniu z mężczyznami.

Piątą pozycję w hierarchii nasilenia wskaźników zajęła prawda głosząca, że Kościół jest instytucją Boską, ustanowioną przez Chrystusa dla zbawienia wszystkich ludzi. Akceptuje tę prawdę 60% badanej inteligencji technicznej (tabela 11), 13% odrzuca, a 21% respondentów „nie ma zdania”. Istnieje także niejednakowe nasilenie powyższego wskaźnika wśród techników i inżynierów, gdzie różnica wynosi 21% na korzyść pierwszych, a biorąc pod uwagę strukturę płci, różnica ta sięga tylko 9% na korzyść kobiet.

Następną szóstą pozycję zajęła prawda, że Bóg jest jeden w trzech osobach. O prawdziwości tego dogmatu przekonanie swoje potwierdziło 58,3% respondentów, tylko 9,7% neguje prawdziwość tej prawdy, zaś 26% nie umie odpowiedzieć na postawione pytanie. Powyższy dogmat akceptuje 66,5% badanych techników a wśród inżynierów tylko 50%. Analizując strukturę płci, zauważamy mniejszy przedział między wskaźnikami akceptacji, ponieważ wśród kobiet akceptuje tę prawdę 62%, a wśród mężczyzn 54,5% ankietowanych.

Powyższe analizy ujawniają interesujący fakt występowania pewnego typu wierzących, którzy ze względu na obojętność wobec poszczególnych prawd wiary lub odrzucenie ich, nie mieszczą się w doktrynie chrześcijańskiej pomimo, że uważają siebie za ludzi wierzących. Wydaje się, że ludzie o „mentalności technicznej” częściej niż inni posiadają orientację na wartości instrumentalne i konsumpcyjne<sup>29</sup>.

Dopiero siódmą pozycję w hierarchii nasilenia wskaźników uzyskała prawda mówiąca, że Pismo święte jest Słowem Bożym. Przekonanie o słuszności tej nauki Kościoła wyraża 54% badanej inteligencji technicznej, 13,7% zaprzecza jej, zaś 24,3% nie umie zająć stanowiska. Kobieta inżynier, motywując swoją negatywną postawę wobec Pisma św., jako Słowa Bożego stwierdza: „jest to pismo ludzi mądrych gniewających się na autorytet Boga” (nr 52 lat 53). Respondenci przekonani, że Pismo święte jest Słowem Bożym

<sup>29</sup> W. Piwoński: Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji, dz. cyt., s. 24.

i jest aktualne dla współczesnego człowieka, między innymi stwierdzali: „posiada szereg wartości moralnych i historycznych” (nr 9, m., inż.), „nie jest przestarzałe, lecz coraz mniej ludzi potrafi je zrozumieć” (nr 65, k., inż.). Akceptacja powyższej prawdy jest bardziej powszechna wśród techników (67%), a wskaźnik jej nasilenia w porównaniu ze wskaźnikiem populacji inżynierów jest wyższy aż o 24%. Analizując strukturę płci, różnica ta wynosi 14% na korzyść kobiet (tabela 11). Przykładowo można wymienić badania Z. Barnaś zrealizowane w 1976 r. wśród młodzieży pracującej w granicach wieku 18-30 lat w Fabryce Łożysk Toczyńskich w Kraśniku Fabrycznym. Na 364 respondentów 78,5% posiada przekonanie, że Pismo św. jest Słowem Bożym skierowanym do ludzi. W tym w grupie hotelowej (młodzież mieszkająca w hotelach robotniczych na terenie Kraśnika Fabrycznego) wskaźnik wynosi 62,6%, natomiast w grupie parafialnej (młodzież dojeżdżająca do pracy z bliskich okolic a skupiająca się w duszpasterstwie parafialnym) wskaźnik wynosi aż 94,5%. W powyższych badaniach prawda ta uzyskała drugie miejsce w hierarchii nasilenia wskaźników<sup>30</sup>.

Przekonania dotyczące eschatologicznych spraw człowieka, znalazły się na ósmym miejscu w hierarchii nasilenia wskaźników. Prawdę, że po śmierci oczekuje człowieka nagroda lub kara, akceptuje połowa badanych, zaś 15,5% respondentów zaprzecza tej prawdzie (tabela 11). Jeden z techników wręcz stwierdza: „człowiek nie powinien takich problemów w ogóle mieć” (nr 36). Duży odsetek inteligencji technicznej — 29,8% nie umie odpowiedzieć czy wierzy w powyższą prawdę. Wśród techników i inżynierów przekonanych o istnieniu wiecznej nagrody lub kary, przedział między wskaźnikami wynosi 19% na korzyść pierwszych, natomiast wśród kobiet i mężczyzn, przedział ten jest mniejszy i sięga 7% na korzyść kobiet.

Interesująca wydaje się analiza uzyskanych odpowiedzi na pytanie: „Kim jest Jezus Chrystus?”. Poprawne przekonanie, że Jezus Chrystus jest Bogiem — Człowiekiem wyraziło tylko 45,7% respondentów, przez co, powyższa prawda zajęła dopiero dziewiąte miejsce w hierarchii nasilenia wskaźników (tabela 11). Poprzednio jednak, 67,5%<sup>31</sup> badanych wyraziło przekonanie, że „Bóg stał się Człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi”, czyli Chrystus jest Odkupicielem. Można w tym dopatrywać się niekonsekwencji związanej z tradycyjną, mało refleksyjną religijnością, ponieważ 22,5% respondentów wyraża przekonanie, że Jezus Chrystus jest Bogiem, czyli łącznie 68,2% inteligencji technicznej wierzy w bóstwo Chrystusa. Tylko 8,8% badanych twierdzi, że Chrystus to wybitna postać historyczna, 10,5% uważa, że Chrystus jest postacią legendarną, mitem, zaś 10% „nie umie powiedzieć” kim jest Chrystus. Po zsumowaniu wskaźników przekonania: „Chrystus jest Bogiem” i „Chrystus jest Bogiem — Człowiekiem”, analizując strukturę wykształcenia, stwierdza się przedział między wskaźnikami akceptacji powyższych prawd o 24,5% na korzyść techników, w porównaniu z badanymi inżynierami. W strukturze płci, również istnieje przedział między wskaźnikami akceptacji powyższej prawdy, chociaż niższy — wynosi 10,5% na korzyść kobiet w porównaniu z mężczyznami.

<sup>30</sup> Z. Barnaś: Postawy wobec religii a postawy wobec pracy młodzieży pozaszkolnej w wybranych środowiskach społecznych na przykładzie Kraśnika Fabrycznego (Archiwum KUL, praca doktorska), Lublin 1980, s. 77.

<sup>31</sup> Por. tabela nr 11.

Uwzględniono również problem istnienia piekła. Dogmat ten zajął dziesiątą pozycję w hierarchii nasilenia wskaźników. Tylko 36% respondentów wyraża przekonanie o istnieniu piekła, 25% badanej inteligencji technicznej zaprzecza istnieniu stanu potępienia. Kobieta inżynier odrzucająca tę prawdę wiary stwierdza: „piekło może być na ziemi” (nr 17). Czy istnieje piekło „nie umie powiedzieć” 31,3% badanych. Wydaje się, że często ludzie nawet wykształceni posiadają zniekształcone wyobrażenia<sup>32</sup> o piekle co jest przyczyną, że zaprzeczają jego istnieniu lub nie wyrażają sądu. Przedział między wskaźnikami akceptacji istnienia piekła, ze względu na strukturę wykształcenia, wynosi 19% na korzyść techników w porównaniu z inżynierami, a ze względu na strukturę płci, 12% na korzyść kobiet w porównaniu z badaną populacją mężczyzn.

Przedostatnie jedenaste miejsce zajmuje prawda mówiąca, że papież jest nieomylny w sprawach wiary i moralności. Prawdę tę akceptuje 30% badanej inteligencji technicznej, zaś 37,7% respondentów ją neguje. Oto niektóre wypowiedzi: „myślę, że jest człowiekiem i może się mylić mimo swojej mądrości” (nr 2, inż. m.), „może być omylny, jest człowiekiem” (nr 52, inż. k.), „w kwestii moralności papież może być ograniczony względami politycznymi: np: Eugenio Pacelli nie potępił hitlerizmu” (nr 12, inż. m.), „jest człowiekiem, a człowiek może pomylić się” (nr 73, inż. m). Czy papież jest nieomylny w sprawach wiary i moralności „nie umie powiedzieć” 28,5% badanych. Prawdę tę akceptuje 36,5% techników i 23,5% inżynierów, oraz 33% kobiet i 27% mężczyzn.

Na ostatniej pozycji w hierarchii nasilenia wskaźników znalazła się prawda, że „ludzie po śmierci zmartwychwstaną z duszą i ciałem na Sądzie Ostatecznym”. Dogmat ten akceptuje tylko 27,5% badanej inteligencji technicznej, 22,5% respondentów uważa że „będą żyć tylko dusze ludzkie, 11,5% ankietowanych zaprzecza jakimkolwiek życiu po śmierci człowieka, zaś 34% badanych „nie umie nic powiedzieć” na ten temat. Wydaje się, że głównym motywem wątpliwości lub odrzucenia powyższej prawdy wiary są trudności „wyobrażenia sobie” jak się to może dokonać<sup>33</sup>. Oto wypowiedzi: „Jednak sobie tego nie wyobrażam” (nr 28, inż. k.), „wszyscy tego pragniemy, ale jak się to może dokonać” (nr 47, inż. k.). Prawdopodobnie badani nie posiadają spójnego systemu wierzeń i niektóre prawdy wiary funkcjonują na zasadzie „prawd autonomicznych”, to znaczy, że w świadomości katolików nie są one powiązane z prawdami bardziej podstawowymi. Przekonanie o zmartwychwstaniu ciała, a probuje 36% badanej populacji techników i 19% inżynierów, oraz 31% kobiet i 24% mężczyzn.

Średnia wszystkich wyżej omówionych wskaźników akceptacji prawd wiary badanej inteligencji technicznej wynosi 53,3%<sup>34</sup>. Biorąc pod uwagę strukturę wykształcenia zauważa się, że inżynierowie w dużo większym stopniu negują prawdy wiary niż technicy. Ujawnia się to we wszystkich prawdach wiary. Przedział między wskaźnikami akceptacji, ze względu na strukturę wykształcenia, sięga od 6,5 do 21%. Można stwierdzić, że przekonania religijne inżynierów są bardziej niespójne niż przekonania religijne techników. Analogiczna sytuacja istnieje, gdy analizujemy strukturę płci. Przedział między wskaźnikami akceptacji ze względu na strukturę płci sięga od 3,5 do

<sup>32</sup> W. Piwowarski: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 199.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 200.

<sup>34</sup> Por. tabela nr 11.

19%. Przekonania religijne mężczyzn są bardziej niespójne niż przekonania religijne kobiet.

Chcąc uchwycić faktyczne postawy wobec wiary, można, posługując się terminologią G. Lenskiego<sup>35</sup>, wyróżnić wśród badanej inteligencji technicznej następujące grupy: a) „doktrynalnych ortodoksów” — to osoby, które wyraziły aprobatę wszystkich prawd wiary. W analizowanych badaniach grupa ta stanowi około 27,5% respondentów, b) „doktrynalnych heterodoksów” (nieortodoksów) — to osoby o postawach przeciwnych poprzednim, ponieważ mimo pozytywnej autodeklaracji religijnej (89%), mają wątpliwości lub negują podstawowe prawdy wiary. Grupa ta wynosi około 19,3% badanych, o ile włączone zostaną do niej osoby obojętne religijnie (5,3%). Istnieje jeszcze trzecia grupa badanych, zajmująca stanowisko pośrednie pomiędzy „ortodoksami” i „heterodoksami” o postawach „wybiórczych”<sup>36</sup>. Osoby należące do tej grupy odrzucają prawdy wiary tzw. „praktyczne”<sup>37</sup>, a aprobują jedynie prawdy wiary tzw. „teoretyczne”. P. M. Zulehner osoby o postawach wybiórczych nazywa „ambiwalentne”<sup>38</sup>. Grupa ta stanowi ok. 47,5% badanych. Wreszcie ostatnią grupę stanowią osoby deklarujące się jako niewierzący (4% — niewierzący + 1,7% brak odpowiedzi).

Dla pełniejszego poznania zasięgu omawianych grup, korzystając z danych w tab. 6 i 11, zestawiono odsetki w oparciu o skalę continuum (stopnie ortodoksji), uwzględniając strukturę wykształcenia i płci.

Analiza wskaźników stopni doktrynalnej ortodoksji (tab. 12) wskazuje, że najliczniejszą grupę (47,5%) wśród inteligencji technicznej w elbląskim Zamechu stanowią osoby o postawach „wybiórczych” (ambiwalentnych).

Tabela 12

Stopnie doktrynalnej ortodoksji  
wśród badanej inteligencji technicznej

Stopnie ortodoksji	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
doktrynalna ortodoksja	36,0	19,0	27,5	31,0	24,0
doktrynalna ambiwalencja	43,0	52,0	47,5	51,0	45,0
doktrynalna heterodoksja	19,0	19,5	19,3	13,5	24,0
niewierzący	1,0	7,0	4,0	2,0	6,0
brak odpowiedzi	1,0	2,5	1,7	2,5	1,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

<sup>35</sup> Por. G. Lenski: *The Religious Factor*, New York 1961, s. 56 nn.

<sup>36</sup> W. Piowarski: *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, dz. cyt., s. 208.

<sup>37</sup> Prawdy wiary można podzielić na „praktyczne” — bardziej wiążące katolików życiowo i „teoretyczne” — mniej wiążące katolików życiowo, np: nagroda i kara po śmierci to prawda praktyczna, a przekonanie o istnieniu Trójcy Świętej to prawda teoretyczna.

<sup>38</sup> P. M. Zulehner: *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*, Wien — Freiburg — Basel 1969, s. 28.

W grupie „doktrynalnych ortodoksów” technicy dominują nad populacją inżynierów o 17%, zaś kobiety nad mężczyznami o 7%. Inżynierowie częściej (52,0%) przyjmują postawy „doktrynalnej ambiwalencji” (wybiórcze) w porównaniu z technikami (43,0%).

Porównując odsetki w tab. 10 z powyższymi wynikami należy stwierdzić, że respondenci odpowiadając na ogólne pytanie o akceptację prawd wiary znacznie częściej wyrażali ich aprobatę niż w pytaniach o poszczególne prawdy wiary.

Zbierając wnioski z przeprowadzonych analiz można potwierdzić hipotezę, że im wyższe wykształcenie tym niższy wskaźnik aprobujących prawdy wiary. Podobnie potwierdzono hipotezę, że kobiety częściej aprobują prawdy wiary niż mężczyźni.

## § 2 Stan praktyk religijnych

Praktyki religijne, to czynności nakazane lub zalecane przez Kościół<sup>39</sup>. Są one również bardzo ważnym przejawem postaw wobec wiary. Za przykładem Gabriela Le Brasa<sup>40</sup>, wielu socjologów religii badało religijność na podstawie wskaźników uprawiania praktyk. Praktyki są wskaźnikiem obiektywnym, łatwym do ujęcia liczbowego. Katolicy mogą jednak spełniać je z różnych motywów. Zachodzi zatem potrzeba wnikania w intensywność i motywację praktykujących<sup>41</sup>. Istnieje możliwość stwierdzenia korelacji między praktykami religijnymi, a wewnętrzną religijnością katolików. Zdaniem P. De Sandre<sup>42</sup> korelacja ta może zachodzić wówczas, gdy występuje pewne continuum zewnętrznych przejawów życia religijnego. Ma to miejsce, gdy ta sama osoba uczestniczy jednocześnie w wielu praktykach religijnych nadobowiązkowych i obowiązkowych, oraz gdy w różnych środowiskach społecznych spełnia praktyki religijne nakazane pod grzechem ciężkim.

Wśród wielu czynników, które mogą przyczynić się do wzmocnienia lub osłabienia wartości wskaźnikowej praktyk religijnych, szczególnie należy brać pod uwagę kontekst społeczno — religijny oraz ich obowiązywalność instytucjonalno-środowiskową<sup>43</sup>.

W pierwszej kolejności zwróci się uwagę na praktyki obowiązkowe, natomiast w drugiej kolejności na praktyki nadobowiązkowe. Można przypuszczać, że drugie z nich będą prezentować się na niższym poziomie. Nasuwa to hipotezę, że im wyższy stan praktyk religijnych wśród inteligencji technicznej oraz im większy ich wachlarz, tym wyższy jest poziom żywności religijnej. Biorąc pod uwagę strukturę wykształcenia i płci, można wysunąć dalsze hipotezy: a) im wyższe wykształcenie, tym niższy stan praktyk religijnych i odwrotnie, b) kobiety będą posiadać wyższe wskaźniki praktyk religijnych niż mężczyźni.

<sup>39</sup> W. Piwo w a r s k i: Z badań nad praktykami religijnymi w diecezji warmińskiej, *Studia Warmińskie* VI (1968) s. 278.

<sup>40</sup> G. L e B r a s: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968, s. 65.

<sup>41</sup> Por. W. Piwo w a r s k i: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 259.

<sup>42</sup> P. D e S a n d r e: *Sociologia della religiosita, Introduzione al metodo e alle tecniche della ricerca*, Roma 1967, s. 18.

<sup>43</sup> Por. W. Piwo w a r s k i: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 261.

## 1. Praktyki obowiązkowe

Regularnego uczestniczenia we Mszy św., Kościół katolicki wymaga pod sankcją grzechu ciężkiego. Cotygodniowe chodzenie na Mszę św. jest znakiem żywotności religijnej, szczególnie w środowisku pluralistycznym, uprzemysłowionym, ponieważ człowiek nie spotyka się z presją otoczenia. Spełnianie obowiązku religijnego w takiej sytuacji wymaga osobistego zaangażowania<sup>44</sup>.

Tabela 13

Stan dominantes wśród  
badanej inteligencji technicznej

Stan dominantes:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
w każdą niedzielę	23,0	15,5	19,3	24,0	14,5
prawie w każdą niedzielę	34,0	20,5	27,3	28,5	26,0
1-2 razy w miesiącu	16,0	18,5	17,2	19,5	15,0
tylko w wielkie święta	16,0	18,5	17,2	13,0	21,5
tylko z okazji ślubu, pogrzebu	9,0	14,0	11,5	9,5	13,5
nigdy	0,5	9,5	5,0	2,0	8,0
brak odpowiedzi	1,5	3,5	2,5	3,5	1,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

df = 5,  $\chi^2 = 28,668$ ,  $p < 0,001$ ; df = 5,  $\chi^2 = 18,831$ ,  $p < 0,01$

Jak widać z zestawienia (tabela 13) w niedzielnej Mszy św. przynajmniej raz w miesiącu uczestniczy 63,8% badanej inteligencji technicznej („katolicy niedzielni”), w tym w każdą lub prawie w każdą niedzielę 46,6% respondentów, 5% badanych nie spełnia tego obowiązku w ogóle, zaś 28,7% tylko w wielkie święta lub z okazji ślubu, pogrzebu itp. („katolicy świeżaczni, sezonowi”). Analizując strukturę wykształcenia stwierdzamy jednak duże rozbieżności, przedział między wskaźnikami *dominantes* wśród badanych techników i inżynierów „niedzielnych”, sięga 28,5% na korzyść pierwszych. Przedział między wskaźnikami, w grupach osób nie spełniających nigdy powyższego obowiązku, wynosi 9% na korzyść badanych techników w porównaniu z inżynierami.

Analogiczną sytuację stwierdzamy analizując strukturę płci respondentów, pomimo że przedział między wskaźnikami jest niższy niż w strukturze wykształcenia, wynosi 16,5% na korzyść mężczyzn w porównaniu z mężczyznami w grupach „katolików niedzielnych”. W grupach nie spełniających nigdy tego obowiązku przedział między wskaźnikami wynosi 6% na korzyść kobiet.

Dane zawarte w tabeli 13 wskazują na silną zależność statystyczną pomiędzy i strukturą wykształcenia a stanem *dominantes* wśród inteligencji technicznej pracującej w *Zamechu* i średnią, ale również istotną zależność statystyczną pomiędzy strukturą płci a stanem dominantes respondentów.

<sup>44</sup> Por. J. Laskowski: Religijność w środowisku uprzemysłowionym, *Collectanea Theologica* 1979 nr 4, s. 32.

W celu poznania argumentacji uczestniczenia we Mszy św., wydaje się uzasadnione przeprowadzenie analizy deklarowanych motywów.

Z tab. 14 wynika, że najliczniej reprezentowany jest motyw uczestniczenia we Mszy św. jako „spełnienie nakazu sumienia” (47,0%). Wydaje się, że chodzi tu nie tylko o zaspokojenie indywidualnych potrzeb uczestnika Mszy św., lecz zapewne sięga głębiej do religijnego przeżycia sacrum.

Tabela 14

Motywy uczestniczenia we Mszy św.  
deklarowane przez inteligencję techniczną

Typy deklarowanych motywów	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
wypełnianie obowiązku wobec Kościoła	12,5	13,5	13,0	14,0	12,0
spełnianie nakazu sumienia	55,0	39,0	47,0	51,0	43,0
dostosowanie się do wymagań rodziny	6,0	6,0	6,0	3,0	9,0
przeżycie religijne	12,0	14,0	13,0	14,0	12,0
dostosowanie się do ogólnego zwyczaju	4,0	5,5	4,7	3,0	6,5
nie umiem odpowiedzieć	3,0	3,0	3,0	2,5	3,5
brak odpowiedzi	7,5	19,0	13,3	12,5	14,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$df = 5$ ,  $\chi^2 = 4,800$ ,  $p < 0,5$ ;  $df = 5$ ,  $\chi^2 = 10,862$ ,  $p < 0,1$

Podobny motyw zaznacza się w „przeżyciu religijnym” jakie daje uczestnictwo we Mszy św. (13,0%). Ten typ motywacji także można zaliczyć do grupy motywów religijnych, ponieważ wydaje się, że istnieje tu wiara świadoma, refleksyjna, związana z życiem mimo atomizacji i dezintegracji jaka istnieje w środowisku przemysłowym.

„Wypełnienie obowiązku wobec Kościoła” deklaruje, podobnie jak motyw poprzedni, również 13% badanych techników i inżynierów.

Można przypuszczać, że deklarowanie tego typu motywu jest skutkiem oddziaływania duchowieństwa i parafii w Elblągu w zakresie kształtowania postaw religijnych.

Łącząc powyższe typy motywów uczestniczenia we Mszy św. w jedną grupę, uzyskujemy łączny wskaźnik 73% motywów religijnych.

Pozostałe dwa motywy: „dostosowanie się do wymagań rodziny” i „dostosowanie się do ogólnego zwyczaju”, zaliczamy do grupy motywów tradycyjalistycznych. Łączny wskaźnik tej grupy jest o wiele niższy, wynosi 10,7%.

Pierwszy z nich — „dostosowanie się do wymagań rodziny” — wskazuje na akcentowanie tradycji rodzinnej przyjętej od starszego pokolenia w procesie socjalizacji, gdzie podkreślana jest nie tyle treść wiary, ile raczej samo jej przekazywanie jako „czegoś gotowego”<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> J. Szacki: Trzy pojęcia tradycji, *Studia Socjologiczne* 1970 nr 1, s. 135 n.

W poszczególnych wypadkach to „dostosowanie się” może nie raz wynikać ze zwykłego konformizmu życiowego. W drugim zaś motywie — „dostosowanie się do ogólnego zwyczaju” — występuje także przestrzenny wymiar tradycji. Zaznacza się tu „parafialny” charakter religijności związanej ze społecznością lokalną czy regionem<sup>46</sup>.

Ogólnie biorąc motywy religijne bezwzględnie przeważają nad motywami tradycjonalistycznymi (73% i 10,7%). W poszczególnych zaś grupach wskaźniki motywów religijnych wynoszą: technicy — 79,5%, inżynierowie — 66,5%, kobiety — 79%, mężczyźni — 67%.

Przedział między wskaźnikami motywów religijnych w strukturze wykształcenia wynosi 13% na korzyść techników w porównaniu z badanymi inżynierami.

Analizując strukturę płci, również stwierdzono przedział między wskaźnikami motywów religijnych, wynoszący 12% na korzyść kobiet w porównaniu z badaną populacją mężczyzn.

Sobór Laterański IV<sup>47</sup> wprowadził obowiązek odbycia spowiedzi i przyjęcia komunii św. w okresie wielkanocnym. Praktykę tę potwierdził Sobór Trydencki<sup>48</sup> oraz obydwa Kodeksy Prawa Kanonicznego<sup>49</sup>. Powinność ta jest mocno zakorzeniona w środowiskach katolickich.

W badaniach uwzględniono nie tylko stan spowiedzi wielkanocnej, ale także jej częstotliwość w ciągu roku.

Tabela 15

Uczestnictwo w spowiedzi wśród badanej  
inteligencji technicznej

Częstotliwość udziału:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
około raz w miesiącu	3,0	0,5	1,7	3,0	0,5
kilka razy w roku	39,5	21,0	30,3	36,0	24,5
raz w roku	22,0	20,0	21,3	19,5	23,0
co parę lat	23,0	35,0	29,0	28,0	30,0
ani razu od dzieciństwa	4,0	4,0	4,0	2,5	5,5
wcale nie przystępuję	6,5	13,0	9,7	6,5	13,0
brak odpowiedzi	2,0	6,0	4,0	4,5	3,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$df = 5$ ,  $\chi^2 = 24,135$ ,  $p < 0,001$ ;  $df = 5$ ,  $\chi^2 = 15,232$ ,  $p < 0,01$

Jak wskazuje tabela 15, 53,3% badanych spełnia obowiązek odprawienia spowiedzi raz w roku, zaś 32% czyni to więcej razy.

Spowiadających się tylko raz w roku (21,3%) można nazwać formalistami, ponieważ wypełniają nakaz Kościoła. Odbywających spowiedź kilka razy w roku można określić religijnymi (30,3%), zaś około raz w miesiącu

<sup>46</sup> Por. W. Piwoński, dz. cyt., s. 131.

<sup>47</sup> *Breviarium Fidei*, Poznań 1964, VII, s. 435.

<sup>48</sup> Tamże, s. 460.

<sup>49</sup> Por., *Kodeks Prawa Kanonicznego z r. 1917* — kan. 859 i 906; *Kodeks Prawa Kanonicznego z r. 1983* — kan. 920 i 989.



— gorliwymi (1,7%)<sup>50</sup>. Pozostałą grupę 42,7% stanowią osoby o postawach selektywnych, obojętnych wobec religii i niewierzących.

Porównując udział w spowiedzi ze względu na strukturę wykształcenia, stwierdza się, że technicy są bardziej systematyczni od inżynierów. Wskaźnik nasilenia uczestnictwa w spowiedzi wśród techników w kategorii gorliwych jest wyższy o 2,5% od analogicznego wskaźnika wśród inżynierów, w kategorii religijnych o 18,5%, zaś w kategorii formalistów o 2%. Łącznie, przedział między wskaźnikami spełniających obowiązek spowiedzi, ze względu na strukturę wykształcenia, wynosi 23% na korzyść techników w relacji do inżynierów. W pozostałych kategoriach sytuacja układa się odwrotnie.

Analiza powyższych wskaźników wskazuje na wysoką zależność między strukturą wykształcenia a spełnieniem praktyki spowiedzi.

Analogiczną sytuację stwierdza się, analizując strukturę płci. Łącznie, przedział między wskaźnikami spełniających obowiązek spowiedzi wynosi 10,5% na korzyść kobiet w stosunku do mężczyzn. W grupach zaniedbujących ten obowiązek sytuacja układa się odwrotnie. Wskaźniki wskazują na średnią, ale również istotną zależność między strukturą płci a spełnieniem praktyki spowiedzi.

W celu stwierdzenia obiektywności odpowiedzi udzielanych przez respondentów, ponieważ przypuszcza się, że istnieje ogólna tendencja do podnoszenia danych dotyczących zachowań religijnych<sup>51</sup>, postawiono pytanie dotyczące czasu przyjęcia komunii św. po raz ostatni. Wydaje się, że wierni przyjmujący komunię św. co parę miesięcy i rzadziej, korzystają równocześnie ze spowiedzi św.

Tabela 16

Stan *communicantes* wśród  
badanej inteligencji technicznej

Komunia św. przyjęta po raz ostatni:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N=200	m. N=200
w ostatnim tygodniu	10,5	4,5	7,5	9,0	6,0
w ostatnim miesiącu	10,0	8,0	9,0	9,5	8,5
przed paroma miesiącami	28,5	17,5	23,0	29,0	17,0
w okresie ostat. Wielkanocy	8,0	13,0	10,5	10,5	10,5
przed rokiem	8,5	10,0	9,3	10,5	8,5
przed kilkoma laty	26,0	33,0	29,6	23,5	35,5
ani razu od dzieciństwa	2,5	7,0	4,7	4,0	5,5
wcale nie przystępuję	2,5	4,0	3,2	2,5	4,0
brak odpowiedzi	3,5	3,0	3,2	1,5	5,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$df = 7$ ,  $\chi^2 = 14,294$ ,  $p < 0,05$ ;  $df = 7$ ,  $\chi^2 = 19,717$ ,  $p < 0,01$

<sup>50</sup> Por. W. Piwo w a r s k i: Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia, dz. cyt., s. 434.

<sup>51</sup> W. Piwo w a r s k i: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji, Studium socjologiczne, Warszawa 1971, s. 191; por. tenże: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 270.

Pytanie o komunię św. pozwoli nam pośrednio zorientować się o ewentualnej rozbieżności między wskaźnikami częstotliwości udziału w spowiedzi i komunii św. wśród badanych.

Wskaźniki *communicantes* z tabeli 16 wskazują na fakt, że 50% respondentów spełniło obowiązek komunii św. wielkanocnej. Przedział między wskaźnikami uczestnictwa w spowiedzi<sup>52</sup> i *communicantes* w okresie wielkanocnym, wynosi zaledwie 3,3%, co wskazuje, że autodeklaracje badanej inteligencji technicznej ukazują rzeczywisty stan praktyk religijnych.

Obowiązku komunii św. wielkanocnej nie spełnia 39%<sup>53</sup> respondentów, deklarujących pozytywne postawy wobec wiary. Przed kilku laty komunikowało 29,6%, 9,3% przed rokiem, a 4,7% ani razu od dzieciństwa. Wysoki wskaźnik (39%) zaniedbujących obowiązek komunikowania w okresie wielkanocnym, świadczy o wzroście kategorii ludzi o postawach selektywnych i obojętnych.

Analizując strukturę wykształcenia, stwierdza się, że wskaźnik *paschantes*, tzn. przystępujących do komunii św. wielkanocnej, jest wyższy o 14% na korzyść techników (57%) w porównaniu z populacją inżynierów (43%). W grupach zaniedbujących ten obowiązek stwierdzono odwrotną sytuację. Pomiędzy strukturą wykształcenia a spełnieniem obowiązku *communicantes* występuje istotna zależność statystyczna ( $p < 0,05$ ).

Podobną tendencję stwierdza się, analizując strukturę płci. Przedział między wskaźnikami *paschantes* wynosi 16% na korzyść kobiet (58%) w porównaniu do grupy mężczyzn (42%). W grupach zaniedbujących powyższy obowiązek („przed rokiem”, „przed kilkoma laty”, „ani razu od dzieciństwa”), przedział między wskaźnikami wynosi 11%, ale sytuacja układa się odwrotnie (kobiety — 38%, mężczyźni — 49%). Porównując udział w komunii św. ze względu na strukturę płci, stwierdza się średnią istotną zależność statystyczną między strukturą płci a spełnianiem obowiązku *communicantes*.

Do praktyk obowiązkowych zalicza się także przestrzeganie postów. Respondenci wypełniający kwestionariusz odpowiadali również na pytanie odnośnie zachowywania i jakości przestrzeganych postów w ostatnim roku kalendarzowym. Odpowiedzi na powyższe pytania przedstawia tabela 17.

Analizując poniższą tabelę można stwierdzić, że 84,5% badanej inteligencji technicznej odpowiada twierdząco, czyli widzi w postach jakiś sens ascetyczny. Pytanie drugie korespondowało z pierwszym i dotyczyło już faktycznego przestrzegania postów.

Posty wielkie i we wszystkie piątki przestrzega tylko 16,3% respondentów, 1/4 badanych — posty wielkie i czasem w piątki, zaś 47,5% tylko posty wielkie, tzn. ściśle czyli ilościowe (Wielki Piątek, Środa Popielcowa i Wigilia Bożego Narodzenia). Należy zaznaczyć, że posty były traktowane jako ważne kryterium poczucia związku z Kościołem. Wydaje się, że mimo rozluźnienia tego poczucia, nadal wysoki odsetek przestrzega przynajmniej postów wielkich, tzw. ścisłych. Przedział między wskaźnikami przestrzegania postów jest większy w strukturze wykształcenia w porównaniu ze strukturą płci. W pierwszej z nich wynosi 17% na korzyść techników, w drugiej zaś tylko 1% na korzyść kobiet.

<sup>52</sup> Por. tabela nr 15.

<sup>53</sup> Por. tabela nr 6.

Tabela 17

Przestrzeganie postów wśród  
badanej inteligencji technicznej

Zachowanie postów:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
tak	93,0	76,0	84,5	85,0	84,0
nie	3,0	19,0	11,0	10,5	11,5
brak odpowiedzi	4,0	5,0	4,5	4,0	4,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 1, \chi^2 = 26,685, p < 0,001; df = 1, \chi^2 = 0,507, p < 0,5$$

tylko wielkie (Wielki Piątek, Środa Popielcowa, Wigilia Bożego Narodzenia)	50,0	45,0	47,5	41,0	54,0
wielkie i we wszystkie piątki	18,5	14,0	16,3	16,5	16,0
wielkie i czasem piątki	28,5	21,5	25,0	31,5	18,5
brak odpowiedzi	3,0	19,5	11,2	11,0	11,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 2, \chi^2 = 0,671, p < 0,8; df = 2, \chi^2 = 10,329, p < 0,01$$

Analizując wskaźniki przedstawione w drugiej części tabeli 17, w strukturze wykształcenia wśród przestrzegających poszczególne posty nie ujawnia się większe zróżnicowanie, które wskazywałoby na wyraźne zależności statystyczne. W poszczególnych kategoriach postów, wskaźniki w populacji inżynierów są niższe w porównaniu z populacją techników.

Porównując przestrzeganie poszczególnych kategorii postów, ze względu na strukturę płci, uwidacznia się wyraźne zróżnicowanie szczególnie w kategoriach krańcowych. W kategorii „tylko wielkie posty”, przedział między wskaźnikami wynosi 13% na korzyść mężczyzn, zaś w kategorii „wielkie posty i we wszystkie piątki”, wynosi on również 13%, ale na korzyść populacji kobiet. Występuje więc średnia, ale istotna zależność statystyczna pomiędzy płcią a poszczególnymi kategoriami postów.

Z przeprowadzonych wyżej analiz można stwierdzić, że poziom *dominantes* i *communicantes* wśród inteligencji technicznej w Zamechu nie jest wysoki. Obowiązek spowiedzi, przynajmniej raz w roku, spełnia ok. połowa respondentów. Wysoki odsetek badanych stwierdza przestrzeganie postów.

W poszczególnych praktykach bardziej systematyczni są technicy w porównaniu z inżynierami i kobiety w porównaniu z mężczyznami.

Mimo zachodzących przemian kulturowo-społecznych w badanym środowisku uprzemysłowym, dominujący odsetek respondentów uczestniczy w analizowanych praktykach w dużej mierze z pobudek religijnych (73%). Wydaje się, że spełniane są one w warunkach, w których zanika presja środowiska i liczenie się z opinią otoczenia. Praktyki, które wynikają z pobudek religijnych, stanowią przejaw religijności osobistej i mówią o interioryzacji wiary.

## 2. Praktyki nadobowiązkowe

Religijna postawa katolika wyraża się między innymi nie tylko uczestnictwem w praktykach religijnych obowiązkowych, lecz również i w nadobowiązkowych („pobożnych”<sup>54</sup>). Praktyki te spełnia się na zasadzie dobrowolności, bez nakazu ze strony Kościoła. Zalicza się do nich: modlitwę osobistą, Gorzkie Żale, Drogę Krzyżową, nabożeństwo różańcowe, nabożeństwo majowe itp. Zdaniem G. Le Bras praktyki nadobowiązkowe są znakiem intensywnej religijności, ponieważ wykraczają poza minimum wymagań Kościoła<sup>55</sup>. W społeczeństwie przemysłowym następuje rozluźnienie rytmu praktyk religijnych, powstaje pluralizm, który zostawia każdemu swobodę wyboru i żaden obyczaj nie może regulować tych praktyk<sup>56</sup>. Wydaje się, że praktyki motywowane religijnie mogą utrzymać się w społeczeństwie technicznym i przemysłowym.

Poniżej zwrócimy uwagę na kilka praktyk nadobowiązkowych, co do których udało się zebrać potrzebne materiały. Wskaźniki tych praktyk ukażą, na ile można mówić o continuum życia religijnego wśród badanej inteligencji technicznej.

Wyjątkowe miejsce wśród praktyk nadobowiązkowych zajmuje modlitwa. Jest ona znakiem utrzymywania żywej więzi z Bogiem, dlatego odgrywa doniosłe znaczenie w życiu religijnym człowieka. Wielu katolików pod wpły-

Tabela 18

Stan modlitwy osobistej wśród badanej  
inteligencji technicznej

Częstotliwość modlitwy:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
codziennie	39,0	26,0	32,5	40,5	24,5
co kilka dni	13,0	10,0	11,5	14,5	8,5
w niedzielę i święta	0,5	2,0	1,3	1,0	1,5
od czasu do czasu	15,5	20,0	17,7	19,0	16,5
tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych	8,5	11,5	10,0	9,0	11,0
bardzo rzadko	12,5	12,0	12,3	9,0	15,5
nigdy	7,5	14,0	10,7	4,0	17,5
brak odpowiedzi	3,5	4,5	4,0	3,0	5,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 6, \chi^2 = 13,765, p < 0,05; df = 6, \chi^2 = 23,480, p < 0,001$$

<sup>54</sup> W. Piwowarski: Religijność wiejska..., dz. cyt., s. 193.

<sup>55</sup> Por. G. Le Bras, La vitalité religieuse de l'Eglise de France, *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* (1945) s. 277 nn.

<sup>56</sup> E. Pin: Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu, w: Ludzie — Wiara — Kościół. Analizy socjologiczne, Warszawa 1966, s. 188.

wem kazań oraz katechizacji uważa tę praktykę za obowiązkową, a opuszczenie jej za grzech ciężki<sup>57</sup>.

Na podstawie tab. 18 można stwierdzić, że około 1/3 badanej inteligencji technicznej modli się codziennie. Odsetek respondentów modlących się codziennie jest wyższy o 13,2% w porównaniu z odsetkiem (19,3%<sup>58</sup>) uczęszczających w każdą niedzielę na Mszę św. Trzeba wziąć pod uwagę fakt „obowiązkowości” praktyki modlitwy w świadomości wiernych. Pacierz, co kilka dni lub w niedziele i święta odmawia 12,8% badanych. Wydaje się, że zanika poczucie „obowiązkowości” w tym względzie, o czym świadczy zaniedbywanie praktyki modlitwy przez wiele osób. Od czasu do czasu modli się 17,7%, 22,3% tylko w ważniejszych sytuacjach życiowych lub bardzo rzadko, a 10,7% nie modli się wcale.

Biorąc pod uwagę strukturę wykształcenia, stwierdza się, że nasilenie praktyki modlitwy jest większe wśród techników niż wśród inżynierów. Największe różnice widoczne są w kategoriach skrajnych. Wśród modlących się codziennie, przedział między wskaźnikami wynosi 13% na korzyść techników w porównaniu z badaną populacją inżynierów, a wśród nie modlących się nigdy, przedział ten wynosi 6,5%, przy czym wyższy wskaźnik występuje wśród inżynierów. Powyższe dane wskazują na istotną zależność statystyczną między strukturą wykształcenia a częstotliwością modlitwy osobistej wśród inteligencji technicznej.

Analizując strukturę płci, weryfikuje się hipoteza, że nasilenie praktyki pacierza większe jest wśród kobiet niż wśród mężczyzn<sup>59</sup>. Tłumaczy się to faktem, że w zewnętrznych przejawach są one bardziej „religijne” od mężczyzn. Tu przedziały między wskaźnikami w grupach skrajnych są jeszcze większe niż w strukturze wykształcenia. Wśród modlących się codziennie przedział ten wynosi 16%, zaś wśród nie modlących się nigdy 13,5%.

Stwierdza się wysoką zależność statystyczną między strukturą płci a stanem modlitwy osobistej wśród badanej inteligencji.

Znając częstotliwość modlitwy wśród respondentów, wydaje się interesujące przeanalizować, na ile badani posiadają świadomość jej znaczenia w życiu, czy modlą się po prostu z przyzwyczajenia, czy faktycznie ich modlitwa jest nawiązaniem kontaktu z Bogiem, czyli jaka jest jej motywacja? Świadomość znaczenia modlitwy badano za pomocą 3-stopniowej skali intensywności. Skala ta tylko w przybliżeniu ukazuje zmienność opinii. Można ją ująć w postaci continuum: od dużego poprzez niewielkie, aż do jego braku.

Wskaźniki przedstawione w tab. 19 pozwalają stwierdzić, że 45% badanej inteligencji technicznej dostrzega duże znaczenie modlitwy w swoim życiu, a 7,5% respondentów neguje je. Jakie znaczenie ma dla nich modlitwa, nie umie powiedzieć 30,5% techników i inżynierów. Wydaje się, że wynika to z braku uświadomienia religijnego oraz obojętności wobec religii, która orientuje na wartości instrumentalne i konsumpcyjne, czyli materializm praktyczny<sup>60</sup>.

Gdy chodzi o świadomość znaczenia modlitwy, analiza wskaźników wykazuje znaczne różnice między populacją techników i inżynierów, na korzyść pierwszych. Analogiczna sytuacja istnieje między badaną populacją kobiet

<sup>57</sup> Por. W. Piwowski: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 277.

<sup>58</sup> Por. tabela 13.

<sup>59</sup> Por. F. Adamski: Małżeństwo i rodzina (analizy socjologiczne), Lublin 1980, s. 146.

<sup>60</sup> W. Piwowski: Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji, dz. cyt., s. 24.

i mężczyzn. Wskaźniki zawarte w tab. 19 wskazują na wysoką zależność statystyczną między obu strukturami (wykształcenia i płci) a świadomością znaczenia modlitwy wśród inteligencji technicznej.

Z punktu widzenia oficjalnego modelu religijności, ważniejszy od praktyki codziennego pacierza jest udział we mszy św. w dni powszednie i częsta komunie św. W badaniach pominięto pytanie o codzienną Mszę św., uwzględ-

Tabela 19

Świadomość znaczenia modlitwy  
wśród badanej inteligencji technicznej

Znaczenie modlitwy:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
duże	52,5	37,5	45,0	55,0	35,0
niewielkie	11,5	7,5	9,5	7,0	12,0
żadne	3,0	12,0	7,5	2,5	12,5
nie umiem powiedzieć	24,0	37,0	30,5	29,0	32,0
brak odpowiedzi	9,0	6,0	7,5	6,5	8,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

df = 3,  $\chi^2 = 22,934$ ,  $p < 0,001$ ; df = 3,  $\chi^2 = 22,110$ ,  $p < 0,001$

niono jednak pytanie o czas, kiedy respondenci przystępowali ostatni raz do komunii św.<sup>61</sup> Wydaje się, że im bardziej uświadomieni katolicy, tym częściej łączą przyjmowanie komunii św. z uczestnictwem we Mszy św. Wskaźniki *communicantes* przedstawione w tab. 16 uwidaczniają, że wśród badanej inteligencji do komunii św. przystępowało: „w ostatnim tygodniu” — 7,5% respondentów, „w ostatnim miesiącu” — 9%, „przed paroma miesiącami” — 23%. Jeżeli porównamy powyższe dane z uczestnictwem we Mszy św.: „w każdą niedzielę” — 19,3%, „prawie w każdą niedzielę” — 27,3%, „1 — 2 razy w miesiącu” — 17,2% badanych<sup>62</sup>, należy stwierdzić słabe powiązanie udziału we Mszy św. z życiem eucharystycznym. Badania przeprowadzone w różnych regionach i środowiskach potwierdzają ten specyficzny charakter polskiej religijności<sup>63</sup>. R. Rak w szczegółowych badaniach dokonanych w tym zakresie w diecezji katowickiej, w jednym z zasadniczych wniosków stwierdza: „brak właściwego nauczania i wychowania eucharystycznego w diecezji. Mało kto potrafił spojrzeć na Eucharystię w sposób całościowy”<sup>64</sup>. W postulatach zaś mówi o potrzebie wdrażania wiernych do przyjmowania komunii św. podczas każdej Mszy św.

Tabela 20 zawiera wskaźniki udziału badanej inteligencji technicznej w różnego rodzaju nabożeństwach.

<sup>61</sup> Por., tabela 16.

<sup>62</sup> Tabela 13.

<sup>63</sup> W. Piwoński: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 280; F. Adamski, dz. cyt., s. 154.

<sup>64</sup> R. Rak: Wychowanie eucharystyczne w diecezji katowickiej (1922—1972), Studium historyczno-pastoralne, Lublin 1974, s. 311.

Tabela 20

Wskaźniki uczestnictwa w nabożeństwach paraliturgicznych  
przez badaną inteligencję techniczną

Rodzaj nabożeństwa:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
nieszpory	21,0	11,5	16,3	19,5	13,0
majowe	46,5	30,0	38,2	45,0	31,5
różańcowe	35,0	15,0	25,3	31,0	17,5
Droga Krzyżowa	38,5	20,0	29,2	31,5	27,0
Gorzkie Żale	32,5	11,5	22,0	25,0	19,0
średnia	34,7	17,6	26,2	30,4	21,6

Najbardziej frekwentowanym nabożeństwem okazało się nabożeństwo majowe — 38,2%. Podobnego stwierdzenia dokonał M. Józefczyk, który w 1976 r. badał postawy religijne wybranych grup techników i inżynierów w Elblągu — „największą frekwencję wykazuje nabożeństwo majowe”<sup>65</sup>. Autor badał wyłącznie mężczyzn, wśród których 35,7% uczęszczało na nie.

W dalszej kolejności znajduje się wskaźnik uczestnictwa w Drodze Krzyżowej — 29,2%, nabożeństwie różańcowym — 25,3%, Gorzkich Żalach — 22,0% i wreszcie najniższy na nieszporach — 16,3%. Średnia wszystkich wskaźników dotyczących frekwencji w nabożeństwach paraliturgicznych wynosi 26,2%.

Analizując strukturę wykształcenia dostrzega się, że technicy w porównaniu z populacją inżynierów liczniej uczestniczą we wszystkich rodzajach nabożeństw. Przedział między wskaźnikami w omawianej strukturze wynosi od 9,5% do 21%. Biorąc pod uwagę strukturę płci zauważa się, że kobiety w porównaniu z mężczyznami liczniej uczestniczą w nabożeństwach paraliturgicznych, zaś przedział między wskaźnikami powyższych populacji wynosi od 6% do 13,5%.

Tabela 21

Zwyczaje religijne przestrzegane w domach  
badanej inteligencji technicznej

Rodzaj zwyczaju:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
opłatek na Boże Narodzenie	98,5	94,5	96,5	96,5	96,5
święcone na Wielkanoc	84,5	84,7	88,0	88,0	81,5
popielec	53,5	41,5	47,5	56,5	38,5
święcenie gromnicy	27,5	14,5	21,0	25,0	17,0
święcenie palm	57,0	41,0	49,0	53,5	44,5
święcenie ziół	11,5	5,0	8,3	10,5	6,0
wspólne śpiewanie kolęd	56,5	52,5	54,5	53,5	55,5
wspólna modlitwa	7,0	6,5	6,7	7,0	6,5

Uwaga: procent obliczono w stosunku do ogółu badanych, dlatego uzyskane liczby względne nie sumują się do 100,0%.

<sup>65</sup> M. Józefczyk: Postawy religijne inteligencji technicznej..., dz. cyt., s. 104.

Socjologowie polscy wskazują na słabnięcie związków z Kościołem, między innymi przez odchodzenie od praktyk religijnych i unikanie zwyczajów rodzinno-religijnych<sup>66</sup>. Wydaje się uzasadnione przeprowadzenie analizy zwyczajów religijnych przestrzeganych przez respondentów.

Analiza wskaźników przedstawionych w tab. 21 uwidacznia, że wśród badanych respondentów najliczniej przestrzegany jest zwyczaj religijny: łamanie się opłatkiem na Boże Narodzenie (96,5%) i święcenie pokarmów na Wielkanoc (84,7%). Podobne wyniki uzyskała Z. Barnaś, badając zwyczaje religijne w rodzinach młodzieży pracującej. Stwierdziła, że 91,2% respondentów przestrzega łamania się opłatkiem na Boże Narodzenie i 74,5% święci pokarmy na Wielkanoc<sup>67</sup>.

Trzecie miejsce w hierarchii nasilenia wskaźników uzyskał zwyczaj religijny, jakim jest wspólne śpiewanie kolęd (54,5%). Jeden z respondentów uzupełnił odpowiedź stwierdzeniem: „słucham płyt z nagraniami kolęd” (nr 9 inż., m.). Interesujące jest także to, że wskaźnik — wspólne śpiewanie kolęd — jest wyższy o 2% wśród mężczyzn w porównaniu z populacją kobiet.

Dalsze miejsca w hierarchii nasilenia wskaźników zajęły zwyczaje: święcenie palm — 49%, popielec — 47,5%, święcenie gromnic — 21%, święcenie ziół — 8,3%, i na ostatnim miejscu znalazła się praktyka wspólnej modlitwy, którą odmawia tylko 6,7% respondentów.

Analizując strukturę wykształcenia, stwierdza się, podobnie jak przy uczestnictwie w nabożeństwach paraliturgicznych, że technicy częściej spełniają zwyczaje religijne w porównaniu z inżynierami. Przedział między wskaźnikami wynosi od 0,5% do 16%.

W strukturze płci dominują kobiety w porównaniu z mężczyznami, a przedział między wskaźnikami wynosi od 0,5% do 18%. Wyjątek stanowi wskaźnik — wspólne śpiewanie kolęd, gdzie dominują mężczyźni o 2%.

Na podstawie przeprowadzonych w tym paragrafie analiz stanu praktyk obowiązkowych i nadobowiązkowych, można stwierdzić, że mimo dużego zróżnicowania — od głęboko wierzących do niewierzących, badana inteligencja techniczna w dużym stopniu bierze udział w powyższych praktykach. W niektórych biorą udział również osoby religijnie obojętne, a nawet niewierzące. Zostały zweryfikowane hipotezy wysunięte na początku tego paragrafu. Stwierdzono, że wskaźniki praktyk religijnych wśród techników są wyższe niż w badanej populacji inżynierów. To potwierdza hipotezę, że im wyższe wykształcenie, tym niższy stan praktyk religijnych. Zasadna okazała się również druga hipoteza, że kobiety posiadają wyższe wskaźniki religijne niż mężczyźni.

### § 3 Moralność religijna

Po przeanalizowaniu wiary religijnej i praktyk badanych grup inżynierów i techników, osobnego omówienia wymaga trzeci parametr postaw wobec religii, jakim jest „moralność religijna”. Jest ona właściwie moralnością naturalną, uzupełnioną normami specyficznymi religijnymi i stanowi składowy

<sup>66</sup> D. Dobrowolska: Wartości związane z życiem rodzinnym, w: *Przemiany rodziny polskiej*, Warszawa 1975, s. 272; Z. Tyska: *Socjologia rodziny*, Warszawa 1974, s. 121, 196.

<sup>67</sup> Z. Barnaś, dz. cyt., s. 795.



element oficjalnego modelu religijności propagowanego przez Nauczycielski Urząd Kościoła<sup>68</sup>. Istotne znaczenie mają tutaj uzasadnienia, sankcje i motywacje stojące za zinternalizowaną lub tylko uznawaną normą, a nie charakter normy<sup>69</sup>. Zespół norm moralnych, które Kościół głosi, interpretuje i uzasadnia ujmując w system, tworzy obowiązujący model moralności. Głoszony, normatywno-instytucjonalny model religijności ulega „inkulturacji”<sup>70</sup>, co oznacza przystosowanie się do kultury i potrzeb środowiska lokalnego. Ten instytucjonalno-środowiskowy model będzie stanowił układ odniesienia dla wskaźników moralności badanych grup inżynierów i techników.

W ramach omawianego tutaj problemu moralności religijnej, badanie postaw wobec religii sprowadza się do pytania — w jakim stopniu opinie i zachowania moralne badanej inteligencji technicznej pozostają w zgodności z oficjalnie głoszonym w Kościele modelem moralności?<sup>71</sup>

Problematyka ta będzie omówiona w dwóch aspektach: opinii moralnych (przekonań) i zachowań moralnych (postępowań)<sup>72</sup>. Można przypuszczać, że opinie moralne będą bardziej różnicować badane grupy inteligencji technicznej niż zachowania moralne. Wydaje się, że badana grupa techników w większym stopniu przestrzega głoszonego w Kościele modelu moralności religijnej aniżeli grupa inżynierów.

Analogiczną hipotezę można wysunąć porównując badaną populację kobiet z populacją mężczyzn na korzyść grupy pierwszej.

## 1. Opinie moralne

„Przez „opinie moralne” (przekonania) rozumie się poglądy respondentów na różne zjawiska moralne i ocenę tych zjawisk wyrażaną w pochwałę lub naganie, aprobacie lub dezaprobatie”<sup>73</sup>.

Najpierw zwróćmy uwagę na moralność rodzinną i małżeńską.

W wyniku oddziaływania współczesnej kultury pluralistycznej powstają zmiany w mentalności katolików i niejednokrotnie krytyczny stosunek do uznawanej hierarchii wartości<sup>74</sup>.

Jak widać z tab. 22 najbardziej respektowaną normą w środowisku inteligencji technicznej jest zakaz zdrady małżeńskiej. Bez zastrzeżeń normę tę akceptuje 74,5% respondentów. Jedynie 2% badanych nie uznaje normy religijnej nakazującej wierność małżeńską, zaś 14,5% wierność małżeńską

<sup>68</sup> Por. W. Piwoński: Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii, *Studia Warmińskie* III (1966), s. 101.

<sup>69</sup> Por. J. Wiatr: Społeczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej, Warszawa 1981, s. 57.

<sup>70</sup> Por. E. Pin: La paroisse catholique. Les formes variables d'un système social, Rome 1968, s. 39.

<sup>71</sup> Por. W. Piwoński: Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej, dz. cyt., s. 102.

<sup>72</sup> Por. A. Stanisławski: Moralność jako wskaźnik religijności, *Roczniki Filozoficzne* XIV (1966), z. 2, s. 100.

<sup>73</sup> Por. W. Piwoński: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 215.

<sup>74</sup> Tamże, s. 215.

Tabela 22

Wskaźniki akceptacji norm etyki małżeńskiej  
wśród badanej inteligencji technicznej

Akceptacja bez zastrzeżeń norm zakazu:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
współżycia małżeńskiego po ślubie cywilnym a przed kościelnym	30,5	20,0	25,3	28,0	22,5
zdrady małżeńskiej	81,5	67,5	74,5	77,0	72,0
rozwodów	34,5	16,5	25,6	25,5	25,5
stosowania środków antykonceptyjnych	19,0	9,5	14,3	15,5	13,0
przerywania ciąży	58,0	40,5	49,3	55,5	43,0
średnia	44,7	30,8	37,8	40,3	35,2

uzależnia od sytuacji. Jeden z inżynierów usprawiedliwia łamanie wierności małżeńskiej: „gdy współmałżonek jest niezdolny”<sup>75</sup>.

Mimo wysokich wskaźników aprobaty dla normy wierności małżeńskiej, uwidacznia się zróżnicowanie ze względu na strukturę wykształcenia, gdzie przedział między wskaźnikami wynosi 14% na korzyść techników w porównaniu z populacją inżynierów.

Mniejsze zróżnicowanie występuje ze względu na strukturę płci, wynosi ono 5% na korzyść kobiet w porównaniu z grupą mężczyzn.

Drugie miejsce w hierarchii nasilenia wskaźników uzyskała norma zabraniająca przerywania ciąży (tab. 22). Należy pamiętać, że katolicy znaleźli się w zasięgu działania dwóch systemów etycznych — laickiego i religijnego. Od 1956 r. w Polsce istnieje szeroko popularyzowana ustawa zezwalająca przerywanie ciąży. Zaś w myśl etyki katolickiej przerywanie rozpoczętego życia jest bezwarunkowo zabronione. Naukę Kościoła potwierdził papież Paweł VI w *Humanae vitae* — „Moralnie niedopuszczalne jest... bezpośrednie usuwanie poczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednie przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych”<sup>76</sup>.

Okazuje się, że norma zakazująca przerywanie ciąży znajduje aprobatę wśród 49,3% inteligencji technicznej. Istnieje jednak znaczący odsetek respondentów — 30,2%, którzy dopuszczają przerywanie ciąży motywując w następujący sposób: „raczej nie, ale jeśli wyjątkowo ciężka sytuacja do tego zmusza — to raczej tak” (nr 14, k., inż.), „to zależy od sytuacji” (nr 30, k., inż.), „w przypadku zagrażającym życiu kobiety” (nr 82, k., inż.), „chyba, że przemawiają względy zdrowotne” (nr 90, k., inż.).

Aprobata normy zakazującej przerywanie ciąży jest bardziej powszechna wśród badanej populacji techników w porównaniu z grupą inżynierów o 17,5%. Przedział między wskaźnikami w strukturze płci jest niższy i wynosi 12,5% na korzyść populacji kobiet w porównaniu z mężczyznami.

W dziedzinie akceptacji normy o nierozzerwalności małżeństwa dostrzega się mniejszy rygoryzm (tab. 22). Normę tę akceptuje 25,6% respondentów,

<sup>75</sup> Ankieta nr 90, m., l. 52.

<sup>76</sup> Paweł VI, *Humanae vitae*, Kraków 1969, s. 7.

34,2% badanych opowiada się za rozwodami, zaś 29% dostrzega potrzebę rozwodów małżeństwa w szczególnych sytuacjach. Oto niektóre argumenty podawane przez respondentów: „w wyjątkowych wypadkach, mających na celu dobro dzieci” (nr 90, k., inż.), „nie, ale jeżeli w domu jest niezgoda i piekło na ziemi, to chyba dla dobra dzieci lepiej tak! (nr 15, k., inż.), „od tego czy zwycięży miłość bliźniego, czy nienawiść” (nr 41, m., inż.), „jeżeli żyć z alkoholikiem, to nawet Kościół winien udzielać rozwodu” (nr 64, k., tech.), „kiedy nie mogą mieć potomstwa, to mogą się rozejść” (nr 28, m., tech.), „czasem jest tak źle dobrane, że sprzyja złu na codzień i w każdej sytuacji, wtedy lepiej takie rozerwać, uniknie się wielu krzywd i grzechów” (nr 14, k., inż.).

Akceptacja normy o nierozzerwalności małżeństwa jest bardziej powszechna wśród techników (34,5%), przedział między jej wskaźnikami w porównaniu z populacją inżynierów wynosi 18%. W strukturze płci wskaźniki akceptacji powyższej normy wśród badanej populacji kobiet i mężczyzn są równe (25,5%).

Na czwartym miejscu znalazła się norma zabraniająca współżycia małżeńskiego po ślubie cywilnym, a przed kościelnym. Normę tę akceptuje bezwarunkowo 25,3% badanych. Respondenci odwołują się do motywów o charakterze psychologicznym lub religijnym, np: „tego nie zapomina się przez całe życie, po co takie obciążenie człowieka” (nr 2, m., inż.), „na pewno nie, dla głęboko wierzących z uwagi na spokój ich sumienia, ale tak, w stosunku do osób o odpowiedniej postawie etyczno-moralnej” (nr 60, m., inż.). Duży odsetek — 39% respondentów nie akceptuje powyższej normy traktując ślub kościelny jako formalność, sankcjonując rozpoczęte pożycie małżeńskie, zaś 21,2% badanych uzależnia od okoliczności, co można traktować jednoznacznie jako odrzucenie normy zabraniającej współżycia małżeńskiego przed ślubem kościelnym.

Wydaje się, że prawo małżeńskie z 1 stycznia 1946 r. uznające ważność wyłącznie związków małżeńskich zawartych w Urzędzie Stanu Cywilnego, jak również systematyczna ateizacja i laicyzacja nie pozostały bez wpływu na waloryzację w świadomości badanych ślubu cywilnego, a także przyczyniły się do pewnej dewiacji w stosunku do lansowanych przez Kościół norm moralności seksualnej.

Widoczne jest, że technicy w większym stopniu akceptują powyższą normę moralności niż inżynierowie, a przedział między wskaźnikami akceptacji wynosi 10,5%. Podobna sytuacja istnieje w strukturze płci, gdzie przedział między wskaźnikami wynosi 5,5% na korzyść kobiet w porównaniu z mężczyznami.

Z tabeli 22 wynika, że najmniej akceptowaną normą etyki małżeńskiej jest zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych. Zaledwie 14,3% badanej inteligencji technicznej podtrzymuje bez zastrzeżeń naukę Kościoła w tej materii, 57,7% nie uważa za złe głoszenie opinii przeciwnych, a 15,7% uzależnia od okoliczności. Spory odsetek, bo 10,3% nie ma zdania na ten temat. Technicy w 19% akceptują powyższą normę, podczas gdy inżynierowie w 9,5%. W strukturze płci jest mniejszy przedział między wskaźnikami akceptacji i wynosi 2,5% na korzyść kobiet w porównaniu z mężczyznami.

Wydaje się, że brak znajomości metod naturalnego planowania rodziny jest zasadniczym powodem niezrozumienia i braku akceptacji stanowiska Kościoła. Świadczy o tym jedna z wypowiedzi kobiety inżynier: „a co zrobić jeżeli żadna ciąża nie może być utrzymana bez zabiegu operacyjnego, czy

lepiej świadomie poronić w 5 — 6 miesiącu bez żadnych szans dla dziecka? W przypadku uszkodzeń po przebytych, źle prowadzonych porodach? A kalendarzyk małżeński jest tylko dobry przy niezwyklej prawidłowości i regularności, a przy nerwowym pospiesznym życiu niewiele takich wypadków. Uważam, że w specjalnych wypadkach, nie generalnie, powinno być dozwolone. Ale nie warto tego ogólnie pozwalać do używania społeczeństwu" (nr 56).

Średnia pięciu wyżej omówionych wskaźników akceptacji norm etyki małżeńskiej wśród badanej inteligencji technicznej wynosi 37,8%. Biorąc pod uwagę strukturę wykształcenia jest widoczne, że technicy w większym stopniu akceptują normy etyki małżeńskiej niż inżynierowie. Przedział między wskaźnikami akceptacji powyższych norm ze względu na strukturę wykształcenia wynosi od 10% do 18%. Analizując strukturę płci dostrzegamy analogiczną, chociaż o mniejszym zasięgu, rozpiętość wskaźników, tutaj przedział między wskaźnikami akceptacji norm moralnych sięga od 0% do 12,5%. Można stwierdzić, że kobiety w większym stopniu niż mężczyźni akceptują normy etyki małżeńskiej. Wyjątek stanowi aprobata zakazu rozwodów, gdzie wskaźniki w obu grupach są równe i wynoszą 25,5%.

Zagadnieniem związanym z rodziną i małżeństwem są poglądy badanych dotyczące modelu rodziny współczesnej. Nie chodzi tu o faktyczną dzietność w rodzinach respondentów, lecz o wyrażenie opinii — ile dzieci powinno być w rodzinie.

Informacje uzyskane w tab. 23 pozwalają stwierdzić, że preferowany model rodziny w świadomości badanej inteligencji technicznej — podobnie zresztą jak w innych miastach Polski<sup>77</sup> — jest to rodzina dwudzieta. Przyj-

Tabela 23

Model rodziny w świadomości  
badanej inteligencji technicznej

Liczba dzieci:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
jedno	1,0	—	0,5	—	1,0
jedno lub dwoje	3,5	7,0	5,2	4,0	6,5
dwoje	30,0	25,0	27,5	28,0	27,0
dwoje lub troje	16,0	17,0	16,5	15,0	18,0
troje	19,0	17,0	18,0	19,0	17,0
troje lub czworo	2,0	3,5	2,7	1,0	4,5
czworo	0,5	1,0	0,8	1,0	0,5
to zależy od woli Bożej	—	1,0	0,5	0,5	0,5
to zależy od warunków	15,5	14,0	14,8	13,0	16,5
nie umiem powiedzieć	11,5	13,0	12,3	17,0	7,5
brak odpowiedzi	1,0	1,5	1,2	1,5	1,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 9, \chi^2 = 7,011, p < 0,7; df = 9, \chi^2 = 15,964, p < 0,1$$

<sup>77</sup> Por. F. Adamski: *Małżeństwo i rodzina*, Lublin 1980, s. 112; t e n ż e: *Socjologia małżeństwa i rodziny*. Wprowadzenie, Warszawa 1982, s. 278.

mując, że kategoria respondentów podających „jedno lub dwoje” dzieci zdradza tendencję do aprobowania drugiej z tych liczb, a także dodając tych badanych, którzy liczebność dzieci uzależniają od warunków, uzyskamy łącznie 47,5% respondentów opowiadających się za rodziną dwudziętą.

Drugie miejsce zajmuje model rodziny trzydzietnej. Za tą liczbą dzieci w rodzinie opowiada się 34,5% respondentów, jeżeli do tej grupy dołączymy kategorię — „dwoje lub troje” dzieci. Wreszcie 4% badanych preferuje czworo i więcej dzieci w rodzinie, jeżeli zaliczymy do tej grupy następujące kategorie odpowiedzi: „troje lub czworo”, „czworo” oraz „to zależy od woli Bożej”.

Analizując strukturę wykształcenia i płci, model rodziny dwudziętnej bardziej upowszechniony jest wśród techników (49%), niż wśród inżynierów (46%) oraz wśród mężczyzn (50%) w porównaniu z kobietami (45%). Różnice między wskaźnikami poszczególnych populacji preferujących model rodziny trzydzietnej są małe: technicy — 35%, inżynierowie 34%, kobiety 34%, mężczyźni 35%. Gdy chodzi o typ rodziny czterodzietnej i liczniejszej, częściej jest wybierany przez inżynierów (5,5%) niż techników (2,5%), oraz mężczyzn (5,5%) w porównaniu z kobietami (2,5%).

Jeśli chodzi o relacje międzyosobowe w ramach opinii moralnych, uwzględniono również stosunek respondentów do kradzieży własności społecznej i prywatnej. Zestaw wskaźników związanych z moralną oceną kradzieży ilustruje tabela 24.

Tabela 24

Wskaźniki akceptacji norm moralności społecznej  
wśród inteligencji technicznej

Akceptacja zakazu kradzieży:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
własności społecznej	90,5	93,0	91,8	92,0	91,5
własności prywatnej	98,5	98,0	98,3	98,5	98,0

Wskaźniki akceptacji bez zastrzeżeń norm moralno-społecznych są zdecydowanie wyższe od wskaźników akceptacji norm etyki małżeńskiej<sup>78</sup>.

Bardzo wysoki procent respondentów potępia kradzież własności prywatnej, jedynie 0,2% badanych aprobuje kradzieże, a 0,5% uzależnia decyzję od pewnych okoliczności, podając następujące motywacje: „w ważnych wypadkach” (nr 47, m., inż.), „jeżeli jest to własność za duża” (nr 44, m., inż.), „dozwolone w ograniczonych, mocno uzasadnionych przypadkach” (nr 40, m., inż.). Wysoki odsetek badanych (91,8%), chociaż niższy o 6,5% od poprzedniego, potępia bez zastrzeżeń kradzież własności społecznej. Przy tej formie własności 0,5% respondentów wyraża opinię, że kradzież jest dozwolona, zaś 1,7% badanych uzależnia opinię od okoliczności. Respondenci swoje opinie motywują następująco: „zależy jakich rozmiarów” (nr 52, k., inż.), „dopuszczam sytuację, gdy ta własność społeczna może służyć ważnemu celowi a nie jest do zdobycia, np: w sklepie i zużyta jej ilość nie wpłynie źle

<sup>78</sup> Por. tab. 22.

na zakład pracy" (nr 7, k., inż.), „w bardzo uzasadnionych przypadkach" (nr 6, m., inż.), „jeśli nie można kupić" (nr 73, m., inż.). Ogólnie można powiedzieć, że wśród inteligencji technicznej opinie moralne w odniesieniu do kradzieży są prawie właściwe.

Analizując strukturę wykształcenia okazuje się, że bardziej powszechna akceptacja norm zakazu kradzieży własności społecznej jest wśród populacji inżynierów w porównaniu z badaną grupą techników, chociaż przedział pomiędzy wskaźnikami nie jest zbyt wysoki i wynosi 2,5%. Natomiast odnośnie potępienia kradzieży własności prywatnej, przedział ten jest jeszcze mniejszy (0,5%) na korzyść techników w porównaniu z inżynierami.

Istnieje opinia, że kobiety są bardziej wrażliwe na zachowania nienagane niż mężczyźni. Analiza struktury płci wskazuje, że różnica pomiędzy wskaźnikami akceptacji zakazu kradzieży jest niewielka i wynosi 0,5%. Można więc przyjąć, że prawie ten sam odsetek kobiet i mężczyzn podobnie ocenia kradzież własności społecznej i prywatnej.

Wskaźniki przedstawione w tab. 24 nie wskazują na zależność statystyczną między poszczególnymi grupami w strukturze wykształcenia i płci, a akceptacją bez zastrzeżeń zakaz kradzieży.

Chcąc poznać wpływ różnych czynników na życie moralne badanych postawiono pytanie, czym kierują się respondenci w rozwiązywaniu konfliktów moralnych.

Zdecydowana większość badanych (75,2%), jak wskazują informacje uzyskane w tab. 25, jako najwyższy autorytet w rozstrzyganiu konfliktów moralnych wysuwa sumienie. Badania różnych środowisk wskazują, że sumienie staje się powszechną normą moralnego postępowania człowieka<sup>79</sup>. Tylko 9,7% respondentów kieruje się w rozwiązywaniu konfliktów moralnych naukami Kościoła, zaś 2% radami księży (spowiedników). Niewielki wpływ na moralne postępowanie badanych mają również inne czynniki, jak ogólnie ustalone sposoby postępowania (5,4%), rady rodziny i przyjaciel (4,4%).

T a b e l a 25

Najważniejsze autorytety w rozstrzyganiu konfliktów moralnych w świadomości badanej inteligencji technicznej

Rodzaj autorytetu:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
Nauka Kościoła, rady księży	14,3	9,0	11,7	11,8	11,5
własne sumienie	74,1	76,3	75,2	74,2	76,1
rady rodziny, przyjaciół	4,0	4,8	4,4	5,7	3,1
ogólne sposoby postępowania	4,5	6,5	5,4	4,8	6,2
nie umiem powiedzieć	1,8	1,7	1,8	2,2	1,3
brak odpowiedzi	1,3	1,7	1,5	1,3	1,8
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 5, \chi^2 = 3,873, p < 0,7; df = 5, \chi^2 = 2,816, p < 0,8$$

<sup>79</sup> Por. W. Piwo w a r s k i: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 229; Z. B a r n a ś, dz. cyt., s. 113.

Akcentowanie sumienia jako najwyższej normy postępowania moralnego oraz pomijanie autorytetów religijnych, świadczy o słabnącym wpływie Kościoła na wybory moralne i rozstrzyganie konfliktów moralnych wśród badanej inteligencji technicznej. Istnieje duża zbieżność opinii w tym zakresie w poszczególnych populacjach. Wśród techników uwzględnianie nauki Kościoła i rad księży w rozstrzyganiu konfliktów moralnych jest powszechniejsze o 5,3% w porównaniu z populacją inżynierów, zaś wśród grupy kobiet tylko o 0,3% w porównaniu z mężczyznami. W obydwu strukturach nie ma zależności statystycznej.

## 2. Zachowanie moralne

Znając opinie moralne w badanych grupach inżynierów i techników, należy przystąpić do zbadania, czy i o ile zachowania moralne respondentów są zgodne z obowiązującym modelem moralności?

Socjologowie religii badając ten problem podjęli trud ustalenia pozytywnych i negatywnych wskaźników<sup>80</sup>. W niniejszej pracy zostaną przeanalizowane wybrane przejawy życia moralnego: bezinteresowna pomoc i jej zasięg, nieporozumienia i konflikty oraz ich zasięg, pijaństwo, a także stan małżeństw bez ślubu kościelnego.

Jednym ze wskaźników świadczących o żywotności katolicyzmu jest realizacja przykazania miłości bliźniego przez bezinteresowną pomoc.

Podane w tab. 26 odsetki osób świadczących bezinteresowną pomoc są wysokie. Przedział pomiędzy wskaźnikami w badanych grupach wynosi zaledwie 0,5%. Wydaje się, że pomoc udzielana znajdującym się w potrzebie, świadczy o bezinteresowności i często może być spowodowana motywacjami religijnymi. Sugeruje to jedna z wypowiedzi: „przede wszystkim aby w ten sposób spełniło się powiedzenie, jak godzą w ciebie kamieniem, to oddaj mu chlebem — to pomaga”<sup>81</sup>. Oczywiście, motywy religijne nie są jedynymi pobudkami do udzielania bezinteresownej pomocy. Jeden z inżynierów stwierdza, że pomaga „czasem dla własnej satysfakcji”<sup>82</sup>.

Spośród różnych osób, którym udzielana jest bezinteresowna pomoc respondenci na pierwszym miejscu stawiają rodziców — 68,8%, na drugim przyjaciół — 68%, zaś na dalszych miejscach kolejno: rodzeństwo — 63,8%, obcych — 52,3%, sąsiadów — 49,3%, krewnych — 49%, wrogów — 9,5%.

Niektórzy respondenci bezinteresowną pomoc nie uzależniają od stopnia pokrewieństwa czy przyjaźni, ale od potrzeby. Oto kilka przykładów: „każdemu, kto potrzebuje pomocy” (nr 10, m., tech.), „staram się pomagać wszystkim potrzebującym pomocy” (nr 5, k., inż.), „wszystkim, którym jestem w stanie pomóc” (nr 48, k., inż.), „pomóc niezależnie od stopnia pokrewieństwa” (nr 7, m., inż.).

Analizując strukturę wykształcenia i płci wśród poszczególnych grup, jedynie populacja inżynierów uzyskała w hierarchii wskaźników na pierwszym miejscu — „udzielanie pomocy przyjaciołom” (80%), w pozostałych grupach

<sup>80</sup> Por. J. Ma j k a : Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska, *Zeszyty Naukowe KUL* 1960 nr 1, s. 101.

<sup>81</sup> Ankieta nr 69, k., inż., l. 55.

<sup>82</sup> Ankieta nr 12, l. 44.

Tabela 26

Wskaźniki bezinteresownej pomocy udzielanej przez badaną inteligencję techniczną

Udzielanie pomocy:	Wysztalcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
tak	96,5	97,0	96,8	97,0	96,5
nie	1,0	0,5	0,7	1,0	0,5
brak odpowiedzi	2,5	2,5	2,5	2,0	3,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 1, \chi^2 = 0,336, p < 0,7; df = 1, \chi^2 = 0,325, p < 0,7$$

rodzicom	63,0	74,5	68,8	71,5	66,0
rodzeństwu	59,0	68,5	63,8	67,5	60,0
krewnym	44,5	53,3	49,0	50,0	48,0
przyjaciołom	56,0	80,0	68,0	70,0	66,0
sąsiadom	45,0	53,5	49,3	47,0	51,5
obcym	47,0	57,5	52,3	49,5	55,0
wrogom	8,5	10,5	9,5	14,0	5,0
brak odpowiedzi	9,0	3,5	6,3	4,5	8,0
razem	748	719	1467	664	803

Uwaga: procent obliczono w stosunku do ogółu respondentów, dlatego uzyskane liczby względne nie sumują się do 100,0.

na pierwszym miejscu znalazł się wskaźnik — „udzielanie pomocy rodzicom”. Wszystkie wskaźniki wśród badanej populacji inżynierów są wyższe w porównaniu z grupą techników. Przedział między nimi wynosi od 2% do 24%. Uwzględniając strukturę płci, większość wskaźników wśród populacji kobiet jest wyższa w porównaniu z badaną grupą mężczyzn, zaś przedział między nimi wynosi od 2% do 9%. Dwa wskaźniki: udzielanie pomocy „sąsiadom” i „obcym” są wyższe wśród mężczyzn o 4,5% i o 6,5% w porównaniu z populacją kobiet.

Wydaje się, że bezinteresowna miłość nie wskazuje zbyt mocno na ugruntowaną miłość chrześcijańską w badanym środowisku społecznym i nie zawsze świadczy o wpływie religii na życie codzienne<sup>83</sup>. Dla uzyskania pełnego obrazu zachowań moralnych wśród badanej inteligencji technicznej, zostaną przeanalizowane negatywne przejawy moralności, jak: nieporozumienia i konflikty oraz ich zasięg.

Wskaźniki zawarte w tab. 27 świadczą, że zjawisko występowania konfliktów wśród badanej inteligencji obejmuje około 2/3 respondentów (63%). Charakterystyczne jest to, że większe nasilenie tego zjawiska występuje wśród populacji inżynierów (66,5%) w porównaniu z grupą techników (59,5%), natomiast uwzględniając strukturę płci, istnienie nieporozumień i konfliktów częściej stwierdzają kobiety (66%) w porównaniu z mężczyznami (60%).

<sup>83</sup> Por. W. Piwoarski: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji, dz. cyt., s. 244.



Należałoby przypuszczać, że kobiety, wśród których praktyki religijne kształtują się na wyższym poziomie w porównaniu z mężczyznami, powinny częściej unikać nieporozumień, a jednak tak nie jest.

Okoliczności, w których dochodzi do konfliktów bywają różne, np: „z ludźmi o odmiennych poglądach” (nr 25, k., inż.), „zdarzają się rzadko, ale zarówno w pracy, jak w rodzinie, w zależności od nastrojów własnych i bliźnich, od sytuacji, wagi sprawy itp” (nr 48, k., inż.).

Świadczy to o rozdźwięku między wyznawaną religią a praktyką życia codziennego.

Tabela 27

Konflikty i ich zasięg  
wśród badanej inteligencji technicznej

Istnienie konfliktów z:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
tak	59,5	66,5	63,0	66,0	60,0
nie	33,5	24,5	29,0	27,5	30,5
brak odpowiedzi	7,0	9,0	8,0	6,5	9,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 1, \chi^2 = 3,528, \quad p < 0,1; \quad df = 1, \chi^2 = 0,785, \quad p < 0,5$$

rodziną	36,0	37,5	36,7	39,5	34,0
przyjaciółmi	6,0	9,0	7,5	8,5	6,5
znajomymi w tym					
znajomymi z pracy	29,0	37,0	33,0	32,0	34,0
sąsiadami	1,0	4,5	2,8	3,5	2,0
nie umiem powiedzieć	7,0	5,5	6,3	7,5	5,9
brak odpowiedzi	21,0	6,5	13,7	9,0	18,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 5,616, \quad p < 0,3; \quad df = 4, \chi^2 = 2,256, \quad p < 0,7$$

Z zestawienia wskaźników w tab. 27 wynika, że najczęstsze konflikty istnieją z rodziną — 36,7%, następnie ze znajomymi, w tym zakładzie pracy — 33%, dalej z przyjaciółmi 7,5% i wreszcie z sąsiadami — 2,8%. W poszczególnych grupach respondentów hierarchia wskaźników układała się w tej samej kolejności.

Uwzględniając strukturę wykształcenia poszczególne wskaźniki w populacji inżynierów są wyższe w porównaniu z grupą techników. Natomiast w strukturze płci wskaźniki są wyższe wśród badanych kobiet w porównaniu z mężczyznami, z wyjątkiem wskaźnika „konflikty ze znajomymi w tym znajomymi z pracy”, gdzie wśród mężczyzn częstotliwość nieporozumień jest większa o 2%.

Jednym z czynników, który destrukcyjnie wpływa na zachowania moralne jest alkoholizm.

Okazało się, że na 400 badanych 37,7% stwierdziło nadużywanie alkoholu w rodzinie, zaś 51,7% udzieliło odpowiedzi przeczącej. W strukturze wykształcenia występuje zróżnicowanie pomiędzy badaną grupą techników i inżynierów. W rodzinach techników nadużywanie alkoholu występuje liczniej (43,5%) niż w rodzinach inżynierów (32%). Istnieje tu średnia, ale istotna zależność statystyczna.

Tabela 28

Częste spożywanie alkoholu przez członków rodzin badanej inteligencji technicznej

Istnieje nadużywanie:	Wykształcenie		Ogółem N = 400	Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200		k. N = 200	m. N = 200
tak	43,5	32,0	37,7	40,5	35,0
nie	44,0	59,5	51,7	50,0	53,5
nie umiem powiedzieć	10,5	6,0	8,3	7,5	9,0
brak odpowiedzi	2,0	2,5	2,3	2,0	2,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 1, \chi^2 = 7,955, p < 0,01; df = 1, \chi^2 = 0,993, p < 0,5$$

Potwierdzeniem tego stanu mogą być dane Izby Wyrzeźwien w Elblągu za 1978 r., z których wynika, że najliczniejszą grupą zatrzymanych stanowili pracownicy na stanowiskach robotniczych — 3345 osób, następnie bez zawodu nie pracujący najemnie — 1016 osób, a dopiero na trzecim miejscu pracownicy na stanowiskach nierobotniczych — 146<sup>84</sup>. Proces uprzemysłowienia, pomimo że jest korzystny dla ludzkości, ułatwia i potęguje jeden z ubocznych skutków, jakim jest częstotliwość występowania przyczyn dezorganizacji rodziny. Wielkość anonimowych zbiorowości ludzkich oraz potrzeby przemysłu powoduje ruchliwość społeczną, która rozrywa tradycyjne więzi podtrzymujące ustabilizowane zachowania moralne<sup>85</sup>.

Analizując zachowania moralne, wydaje się interesujące zwrócenie uwagi na stan małżeństw ze ślubem kościelnym wśród badanej populacji (tab. 29).

Wśród respondentów, 64. to ludzie stanu wolnego, spośród pozostałych (336) 90,2% badanych posiada ślub kościelny, zaś 9,8% ślubu kościelnego nie ma. Nie pytano badanych o przyczynę braku ślubu kościelnego. Wynikać on może z motywów światopoglądowych lub niemożliwości zawarcia ponownego ślubu w kościele z racji rozpadu poprzedniego małżeństwa katolickiego i zawarcia nowego kontraktu cywilnego. Wśród respondentów, jest o 4,3% inżynierów więcej w porównaniu z badaną populacją techników, żyjących w małżeństwie bez ślubu kościelnego. W strukturze płci przedział między wskaźnikami żyjących w małżeństwie bez ślubu kościelnego jest mniejszy i wynosi 2,7%, ale na niekorzyść kobiet.

Dla pełniejszego obrazu warto zaznaczyć, że o ile średnia rozwodów dla Polski na 1000 ludności w 1980 r. wynosiła 1,1 to w województwie elbląskim

<sup>84</sup> Rocznik Statystyczny Województwa Elbląskiego 1979, s. 340.

<sup>85</sup> Por. Z. T y s z k a: Socjologia rodziny, Warszawa 1976, s. 231 n..

Tabela 29

Stan małżeństw ze ślubem kościelnym  
wśród badanej inteligencji technicznej

Istnieje ślub kościelny:	Wykształcenie		Ogółem N = 336	Płeć	
	tech. N = 169	inż. N = 167		k. N = 151	m. N = 185
tak	92,3	88,0	90,2	88,7	91,4
nie	7,7	12,0	9,8	11,3	8,6
razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 1, \chi^2 = 1,741, \quad p < 0,2; \quad df = 1, \chi^2 = 0,638, \quad p < 0,5$$

wynosiła 1,3. Na 4,2 tys. małżeństw zawartych na terenie województwa, orzeczono w tym samym roku 0,6 tys. rozwodów<sup>86</sup>.

Omówione powyżej wskaźniki zachowań moralnych świadczą wyraźnie, że postępowanie badanych znacznie odbiega od obowiązującego modelu moralności religijnej. Respondenci w swoich zachowaniach najbardziej stosują się do moralności czysto kościelnej, mniej zaś do moralności naturalnej. Należy stwierdzić, że istnieje raczej słabe powiązanie między religią a moralnością w badanym środowisku, na co wskazują wskaźniki opinii i zachowań moralnych.

Analiza wybranych przejawów życia moralnego (bezinteresowna pomoc i jej zasięg, konflikty oraz ich zasięg, nadużywanie alkoholu w rodzinie badanych, stan małżeństw ze ślubem kościelnym) wykazała tylko w jednym przypadku, a mianowicie w badaniu nadużywania alkoholu przez członków rodziny respondentów, średnią, ale istotną zależność statystyczną ( $p < 0,01$ ) w strukturze wykształcenia. W tym wypadku nie została zweryfikowana hipoteza założona, że technicy w większym stopniu przestrzegają głoszonego w Kościele modelu religijności w porównaniu z inżynierami. Jak się okazało, w rodzinach inżynierów w znacznie mniejszym stopniu występuje nadużywanie alkoholu w porównaniu z rodzinami badanych techników (tab. 28). W pozostałych przejawach życia moralnego, istniejące różnice pomiędzy badanymi grupami wykazują słabe lub bardzo słabe zależności statystyczne.

#### § 4. Typologia postaw wobec religii

Szczegółowe analizy wskaźników postaw wobec religii w ich trzech podstawowych wymiarach — wiary, praktyk i moralności, przeprowadzone w poszczególnych paragrafach niniejszego rozdziału, ukazały rozmiary dystansu badanych grup techników i inżynierów w stosunku do zinstytucjonalizowanej religijności. Ujawnił się on w różnym zakresie i intensywności.

Dystans dogmatyczny wyrażał się w odrzuceniu lub kwestionowaniu twierdzeń wiary chrześcijańskiej, dystans liturgiczno-kultowy w zaniedbywaniu całkowitym lub częściowym praktyk religijnych obowiązkowych i nadobowiąz-

<sup>86</sup> Rocznik Statystyczny, Warszawa 1981, s. 55.

kowych, dystans etyczny w przejawianiu opinii i zachowań odbiegających od norm moralnych głoszonych przez Kościół.

Dla wyjaśnienia i uporządkowania wyników badań rzeczywistości społeczno-religijnej oraz uproszczenia w mniejszym lub większym stopniu obrazu badanej inteligencji technicznej użyteczne będzie zastosowanie typologii deskryptywno-empirycznej<sup>87</sup>. Będzie to porządkowanie materiału empirycznego już wcześniej zebranego.

Dla wyróżnienia określonych typów postaw wobec religii zastosowano dwa kryteria: a. Globalna autodeklaracja religijna; b. Całkowita, częściowa lub brak identyfikacji z religią w jej trzech parametrach: wiara religijna, praktyki religijne, moralność religijna<sup>88</sup>.

Uwzględniając pierwsze kryterium uzyskano według ustalonej odgórnie skali, pięć typów postaw wobec religii: głęboko wierzący, wierzący, niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnej — selektywni, obojętni i niewierzący.

Drugie kryterium bazuje na koncepcji totalnej (pełnej), częściowej lub braku identyfikacji z religią zinstytucjonalizowaną.

Do typu o postawie — „głęboko wierzący” zaliczono tych techników i inżynierów, którzy akceptują wszystkie prawdy wiary, wiarę motywują przemyśleniami osobistymi, charakteryzują się w stopniu maksymalnym interioryzacją norm religijno-moralnych, regularnym uczestnictwem w praktykach religijnych obowiązkowych (msza św. w każdą niedzielę i święto, komunie św. kilka razy w roku), uczestnictwem w praktykach nadobowiązkowych. Jest to typ religijności w pełni konsekwentny.

Głęboko wierzący są zaangażowani religijnie i akceptują konsekwencyjny element religijności, czyli opinie i zachowania moralne. Po powtórny przeanalizowaniu odpowiedzi respondentów okazało się, że do powyższego typu postaw wobec religii należy zakwalifikować 16,7% badanych. Ciekawe, że w pytaniu o autodeklarację postawy wobec religii, tylko 6,7% respondentów umieściło siebie w rubryce — głęboko wierzący<sup>89</sup>. W. Piwowarski na Sympozjum Polsko-Austriackim na temat: Człowiek w środowisku miejskim w dniach 14—20 maja 1977 r. na KUL-u prezentując badania własne przeprowadzone w Puławach i Kazimierzu, oraz badania J. Mariańskiego w Płocku i N. Karszni w Nowej Hucie stwierdził, że katolicy o pogłębionej religijności liczą około 10—15%, o religijności tradycyjnej około 40—45%, o postawach „wybiórczych” około 30%, obojętni religijnie i niewierzący stanowią razem około 15—20%<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> „Typologia deskryptywna empiryczna to taki sposób postępowania przy uporządkowaniu materiału empirycznego, który polega na grupowaniu przedmiotów według kryterium ich podobieństwa do wzorca. Zabieg typologiczny polega w tym przypadku na ustaleniu podobieństwa szczególnych, realnie istniejących przedmiotów do wzorca zbudowanego przez badacza. Przedmiot uznany za wzorcowy nazywany jest typem. Typ to tyle co, wzorcowy zespół cech występujących w grupie pokrewnych sobie przedmiotów” (A. C z e r m a k : Rola typologii w budowaniu teorii socjologicznej, *Studia Socjologiczne* 1977 nr 3, s. 240).

<sup>88</sup> J. M a r i a ń s k i : Dynamika przemian religijności wiejskiej w warunkach industrializacji, *Chrześcijaństwo w świecie* 1979 nr 76 s. 58.

<sup>89</sup> Por. tab. 6.

<sup>90</sup> Por. W. P i w o w a r s k i : Wzory życia religijnego w środowisku miejskim na przykładzie wybranych miast, *Collectanea Theologica* 1979 z. 2, s. 148.

Typ postaw, który nazwano — „wierzący” obejmuje respondentów nie w pełni identyfikujących się z wyznawaną religią, to jednak kwestionujących ją tylko w stopniu minimalnym.

Katolicy ci deklarują się jako wierzący, regularnie lub nieregularnie uczestniczą w praktykach religijnych (przynajmniej 1—2 w miesiącu), cechują się nieco pomniejszoną akceptacją dogmatów wiary oraz pomniejszoną internalizacją norm moralnych. Należący do tego typu są na drodze prowadzącej do religijności selektywnej, mogą jednak reaktywować religijność pogłębioną. Reprezentują oni religijność kościelną *sensu lato*<sup>91</sup>. Do powyższego typu postaw wobec religii zaliczono 25,3% respondentów. 62,8% badanych deklarując swoją postawę wobec religii zaliczyło siebie do grupy „wierzących”.

Postawy „selektywne” (wybiórcze) wobec religii to wiara w Boga („siłę wyższą”) z jednoczesnym kwestionowaniem lub odrzucaniem prawd wiary i norm moralności. Następuje zanikanie praktyk religijnych i rozluźnienie więzi z instytucjami religijnymi. Często występuje odrzucenie chrześcijaństwa, Kościoła, wiary w życie pozagrobowe. Utylitaryzm, indywidualizm oraz racjonalizacja postaw eliminuje autorytet Kościoła i tradycji.

Powyższy typ religijności stanowi grupy katolików 40,2% badanych techników i inżynierów<sup>92</sup>. Postawę „selektywną” wobec religii w czasie badań deklarowało 19,5%<sup>93</sup>.

„Obojętni” to grupa osób, których charakteryzuje indyferentyzm religijny i zarzucenie modelu religijności tradycyjnej. Ludzie ci, przestrzegają niektórych praktyk religijnych jednorazowych, uczęszczają na mszę św. w wielkie święta, nie są jednak związani z Kościołem, ale równocześnie nie deklarują wyraźnie niewiary. W badanej populacji grupa ludzi o postawie obojętnej wobec religii stanowi 13%. Postawę tę deklarowało osobiście 5,3% respondentów.

Piąty typ postaw wobec religii to „niewierzący”. Typ ludzi określanych kategorią „niewierzący” charakteryzuje zewnętrzna i wewnętrzna emigracja z Kościoła, brak identyfikacji z religią, całkowite odejście od modelu chrześcijańskiego i religijnego<sup>94</sup>. Ten typ postaw reprezentowany jest przez grupę 4,8% badanych, a w czasie przeprowadzania badań powyższą postawę deklarowało 4% respondentów.

Wydaje się, że pomiędzy typami postaw wobec religii występują empirycznie uchwytne różnice. Wymienione powyżej cechy pozwalają odnieść każdego z badanych respondentów do jednej grupy.

Wśród badanej inteligencji technicznej najbardziej upowszechnioną postawą wobec religii jest typ „selektywny” (wybiórczy) — 40,2%, następnie „wierzący” — 25,3%, „głęboko wierzący” — 16,7%, wreszcie „obojętny” — 13% i „niewierzący” — 4,8%.

Wskaźniki przedstawione w tab. 30 wskazują na wysoką zależność statystyczną występującą między nasileniem postaw wobec religii a strukturą wykształcenia. Zbiorowość katolików o pełnej religijności kościelnej — „głęboko wierzący”, w populacji inżynierów jest mniejsza w porównaniu z grupą techników o 10,5%.

<sup>91</sup> J. Mariański, dz. cyt., s. 59.

<sup>92</sup> W. Piwowarski: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym, dz. cyt., s. 362 n.

<sup>93</sup> Por. tab. 6.

<sup>94</sup> J. Mariański, dz. cyt., s. 58.

Tabela 30

Typy postaw wobec religii  
a struktura wykształcenia

Typy postaw:	Technicy		Inżynierowie		Ogółem	
	l.	%	l.	%	l.	%
głęboko wierzący	44	22,0	23	11,5	67	16,7
wierzący	74	37,0	27	13,5	101	25,3
selektywny	69	34,5	92	46,0	161	40,2
obojętny	11	5,5	41	20,5	52	13,0
niewierzący	2	1,0	17	8,5	19	4,8
razem	200	100,0	200	100,0	400	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 60,890, p < 0,001$$

W następnej grupie o pomniejszonej religijności — „wierzący”, dysproporcja między populacją techników i inżynierów jest jeszcze większa, wynosi 23,5% na korzyść pierwszych. Obie grupy o „religijności kościelnej” obejmują wśród techników 59%, zaś wśród populacji inżynierów tylko 25%. Wraz ze wzrostem wykształcenia poszerza się krąg badanych zaliczanych do typu o postawie „selektywnej”, tzn. ludzi o słabnącym poczuciu identyfikacji z religią zinstytucjonalizowaną. Tu przewaga na korzyść populacji inżynierów w porównaniu z grupą techników wynosi 11,5%, zaś w typie o postawie obojętnej, czyli w typie o cechach indyferentyzmu religijnego przewaga liczebna w grupie inżynierów rośnie do 15% w porównaniu z populacją techników. Traktując łącznie typy postawy „selektywnej” i „obojętnej”, dostreżamy już różnicę 26,5%.

Powyższe analizy potwierdziły w całej rozciągłości hipotezę — im wyższe wykształcenie, tym niższy poziom religijności.

Wykazały również silną dynamikę postaw wobec religii w populacji techników i inżynierów.

Średnia, ale również istotna zależność statystyczna ( $p < 0,01$ ) występuje pomiędzy strukturą płci a nasileniem postaw wobec religii (tab. 31). Podobnie jak w strukturze wykształcenia w pierwszych typach postaw: „głęboko

Tabela 31

Typy postaw wobec religii  
a struktura płci

Typy postaw:	Technicy		Inżynierowie		Ogółem	
	l.	%	l.	%	l.	%
głęboko wierzący	43	21,5	24	12,0	67	16,7
wierzący	59	29,5	42	21,0	101	25,3
selektywni	70	35,0	91	45,5	161	40,2
obojętni	23	11,5	29	14,5	52	13,0
niewierzący	5	2,5	14	7,0	19	4,8
razem	200	100,0	200	100,0	400	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 15,946, p < 0,01$$

wierzący” i „wierzący” dominują kobiety o 9,5% i o 8,5% w porównaniu z populacją mężczyzn, zaś w następnych typach postaw: „selektywny”, „obojętny”, „niewierzący” dominują mężczyźni, kolejno o 10,5%, o 3% i o 4,5%. Obie grupy o „religijności kościelnej”: „głęboko wierzący” i „wierzący” obejmuje wśród kobiet 51% badanych, zaś wśród mężczyzn 33%.

Łącząc typy postawy „selektywnej” i „obojętnej” otrzymujemy wśród kobiet 46,5%, a wśród mężczyzn 60%. Potwierdzona została hipoteza, że kobiety są bardziej religijne od mężczyzn.

Przeprowadzone w niniejszym rozdziale analizy pozwoliły potwierdzić hipotezy o wyższym poziomie religijności techników w porównaniu z inżynierami, oraz kobiet w porównaniu z mężczyznami. Pozwoliły także na sporządzenie typologii postaw wobec religii. Wydaje się, że dysponując dotychczasowymi wynikami z przeprowadzonych analiz, można w następnych rozdziałach (IV, V, VI) przystąpić do zbadania problemu oraz postawionych hipotez w 2 paragrafie 1-go rozdziału — czy i o ile religijność badanych grup respondentów (techników, inżynierów, kobiet i mężczyzn) wywiera wpływ w zakresie poszczególnych komponentów (poznawczy, emocjonalno-oceniający, behawioralny) na postawy wobec pracy.

#### IV. TYPY POSTAW WOBEC RELIGII A HIERARCHIA WARTOŚCI WŚRÓD INTELIGENCJI TECHNICZNEJ

Przechodząc do analizy wpływu postaw wobec religii na postawy wobec pracy, przyjrzymy się najpierw tej zależności w zakresie komponentu poznawczego. Wydaje się interesujące zbadanie, jak respondenci reprezentujący poszczególne typy postaw wobec religii wartościują swoją pracę i różne jej aspekty, jak zestawiają pracę z innymi wartościami.

Zgodnie z socjologiczną praktyką badawczą, o postawach wobec pracy w zakresie komponentu poznawczego będziemy wnioskowali analizując wskaźniki w oparciu o dane pośrednie. Wskaźnikami będą reakcje werbalne — wypowiedzi respondentów na określone pytania zawarte w ankiecie.

W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II ukazuje znaczenie pracy ludzkiej jako współpracy ze Stwórcą w kontynuacji dzieła stworzenia, jako współdziałanie z Chrystusem, który powierzoną sobie Ewangelię wypełnił przede wszystkim czynem — pracą<sup>1</sup>. Wynika z tego, że Kościół w realizacji nowej cywilizacji pracy spełnia szczególną rolę, którą wyraża się w głoszeniu zdrowej nauki o pracy, ukazywaniu jej jako udziału w dziele Stwórcy i jako wartości<sup>2</sup>.

Badania nad hierarchią wartości należą do najtrudniejszych przedsięwzięć w zakresie problematyki socjologicznej. Przez hierarchię wartości<sup>3</sup> rozumiemy zespół wartości ogólnych uporządkowany wzdłuż continuum ważności.

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II: *Laborem exercens*, Warszawa 1982, s. 69—73.

<sup>2</sup> Por. J. Majka: Duchowość pracy — praca jako środek doskonalenia człowieka w nauce Jana Pawła II, w: *Kultura życia wewnętrznego* (pod red. J. Kruciny), Wrocław 1983, s. 166.

<sup>3</sup> Wartości to przedmioty, działania ludzkie, idee, którym w życiu przypisuje się ważną rolę, których urzeczywistnienie uważa się za warunek osiągnięcia sukcesu, satysfakcji, spełnienia obowiązku itp. Por. J. Szczępański: *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 97—98.

Chodzi o wartości uznawane, bądź uznawane i odczuwane<sup>4</sup>, związane z pracą zawodową respondentów. Wartości stanowią podstawę do formułowania określonych norm społecznych, nadają kierunek działaniu i są źródłem różnego typu wyborów. Są one ukształtowane przez wzory kultury danego środowiska, ale wynikają z potrzeb ludzkich. Zależnie od stopnia internalizacji wpływają na zachowania poszczególnych jednostek<sup>5</sup>.

Należy pamiętać, że wartość jest tylko informacyjnym ukierunkowaniem spostrzegania, gdyż na podstawie systemu wartości nie zawsze łatwo jest przewidzieć zachowanie jednostki. Wiedza o systemie wartości badanych umożliwia jednak zrozumienie znaczenia, które respondenci przypisują rozmaitym elementom swego środowiska<sup>6</sup>.

D. Dobrowolska<sup>7</sup> wyróżnia wartości abstrakcyjne i konkretne. Z wartościami konkretnymi mamy do czynienia na co dzień i możemy je podzielić na wartości życia codziennego, czyli różne dziedziny życia i aktywności człowieka (np: praca zawodowa, życie rodzinne, kształcenie się, odpoczynek — rozrywka, praca społeczna i polityczna) oraz szczegółowe elementy różnych dziedzin, np: rodzaj wykonywanych czynności, rozkład w czasie, środowisko fizyczne, stosunki między ludźmi, perspektywy na przyszłość. Wartości abstrakcyjne stanowią podstawę uznania wartości konkretnych i nadają życiu ludzkiemu głębszy sens. Wśród nich wyróżniamy wartości o charakterze osobistym, które są związane z osobistymi dążeniami, celami człowieka i wartości ogólnospołeczne. Do wartości o charakterze osobistym zaliczamy: realizację własnych zdolności, prestiż, sławę, władzę, dobrobyt, etyczne postępowanie, zaś do wartości ogólnospołecznych: dobro społeczne, postęp, pokój, wojny, równość.

Wartości tworzą w świadomości jednostki systemy, nakładające się na siebie, które nie zawsze jeden system wewnętrznie spójny. Często hierarchia wartości występująca w świadomości jednostki jest odbiciem hierarchii dominującej w danym środowisku społecznym<sup>8</sup>.

W kolejnych paragrafach niniejszego rozdziału będzie analizowane miejsce pracy w hierarchii wartości badanych grup, a następnie zostaną przeanalizowane poszczególne aspekty pracy, na ile praca w życiu respondentów jest traktowana jako wartość lub jako norma.

## § 1. Typy postaw wobec religii a miejsce pracy w systemach wartości

Zgodnie z przyjętym za D. Dobrowolską podziałem wartości, w pierwszej kolejności zostanie przeprowadzona analiza miejsca pracy w systemach wartości życia codziennego, a następnie w systemach wartości abstrakcyjnych.

<sup>4</sup> Wartość uznawana i odczuwana wywołuje zaangażowanie emocjonalne, zaś wartość uznawana oparta jest na przekonaniu co powinno być wartościowe.

<sup>5</sup> Por. D. Dobrowolska: Wartość pracy zawodowej dla jednostki a zróżnicowanie społeczno-zawodowe, w: Systemy wartości w środowisku pracy (pod red. Xymeny Gliszczyńskiej), Warszawa 1982, s. 7.

<sup>6</sup> Por. J. Hogue: Wartości cenione przez pracowników w Quebec, w: Systemy wartości w środowisku pracy, dz. cyt., s. 22.

<sup>7</sup> D. Dobrowolska, dz. cyt., s. 37—38.

<sup>8</sup> Por., tamże, s. 38.



Praca zawodowa i społeczna, możliwości dokształcania się, życie rodzinne, odpoczynek i rozrywka czy poczucie dobrze spełnionego obowiązku, stanowią wartość życia codziennego, ze względu na swoją bezpośredniość wobec człowieka.

Nasuwa się pytanie, jakie miejsce zajmuje praca w systemie wartości życia codziennego badanych, tzn. w jakim stopniu orientacja na pracę jako wartość podstawową jest rozpowszechniona wśród poszczególnych typów postaw wobec religii.

Wśród proponowanych kategorii wartości życia codziennego najwyższy odsetek uzyskał wskaźnik „życie rodzinne” (82,5%). Na drugim miejscu znalazła się „praca”, ale tu wskaźnik uzyskał odsetek 2,5 razy niższy od poprzedniego. Liczne badania potwierdzają powyższy wynik, że najważniejsze miejsce w hierarchii wartości zajmuje rodzina.

J.P. Hogue badając francuskojęzycznych Kanadyjczyków w Quebecu stwierdza wprost „niełatwo odchodzą od zainteresowań związanych bezpośrednio z rodziną, nawet po przekroczeniu bramy swego zakładu pracy”<sup>9</sup>. Uwydatnia to potrzebę takiej organizacji zadań pracowniczych, które pozwolą im na zaspokojenie potrzeb i wartości związanych zarówno z pracą, jak i z życiem rodzinnym<sup>10</sup>.

Dalsze miejsca zajmują takie wartości, jak „odpoczynek i rozrywki” — 7,8%, „możliwości dokształcania się” — 3,3%, oraz „poczucie dobrze spełnionego obowiązku” — 2,0%.

Obie populacje badanych, tzn. „religijni” czyli technicy i inżynierowie w jakikolwiek sposób związani z religią oraz „obojętni i niewierzący”, zachowują tę samą kolejność wskaźników w hierarchii wartości życia codzien-

Tabela 32

Typy postaw wobec religii a hierarchia wartości życia codziennego w opinii badanych

Kategorie wartości:	Religijni N=329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
praca	30,4	45,1	33,0
możliwość dokształcania się	2,7	5,6	3,3
życie rodzinne	86,3	64,8	82,5
odpoczynek i rozrywka	6,7	12,7	7,8
poczucie dobrze spełnionego obowiązku	1,5	4,2	2,0
brak odpowiedzi	2,4	4,2	2,8
liczba odpowiedzi	420	94	514

Uwaga: procent obliczono w stosunku do ilości badanych, dlatego uzyskane liczby względne nie sumują się do 100,0.

$$df = 4, \chi^2 = 13,262, p < 0,02$$

<sup>9</sup> J. P. Hogue, dz. cyt., s. 26.

<sup>10</sup> Tamże.

nego. Występują jednak znaczne różnice między odsetkami w poszczególnych kategoriach wartości. Przedział pomiędzy wskaźnikami „życie rodzinne” wynosi 21,5% na korzyść „religijnych”, ale pomiędzy pozostałymi wskaźnikami istnieje przedział od 2,7% do 14,7%, tu dominują „obojętni i niewierzący”.

Wydaje się, że orientacja na „życie rodzinne”, która zdominowała orientację na „pracę”, szczególnie wśród respondentów z grupy „religijni” (86,3%) jest przyczyną, że „obojętni i niewierzący” częściej preferowali „pracę” (45,1%) w porównaniu z pierwszymi (30,4%). Wartość, jaką stanowi „odpoczynek i rozrywka” częściej wybierają „obojętni i niewierzący” (12,7%) niż „religijni” (6,7%).

Pomiędzy powyższymi typami postaw wobec religii a wskaźnikami hierarchii wartości życia codziennego występuje średnia zależność statystyczna ( $p < 0,02$ ).

Spróbujmy jeszcze zbadać, jak przedstawiają się zależności pomiędzy typami postaw religijnych: „pogłębieni”, „tradycyjni”, „selektywni” a hierarchią wartości życia codziennego (tab. 33).

Odsetki przedstawione w poniższej tabeli wskazują, że we wszystkich trzech typach postaw religijnych istnieje zgodność co do kolejności dwóch pierwszych wskaźników: „życie rodzinne” i „praca”.

Orientacja na „życie rodzinne” okazuje się konkurencyjna w stosunku do orientacji na „pracę”, także niezależnie od stopnia zaangażowania religijnego. Wartość — „życie rodzinne” najczęściej wybierają respondenci z grupy: „tradycyjni” — 92,1%, następnie „pogłębieni” — 89,6% i wreszcie „selektywni” — 81,4%.

Tabela 33

Typy postaw religijnych a hierarchia wartości  
życia codziennego w opinii badanych

Kategorie wartości:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
praca	25,4	29,7	32,9
możliwość dokształcania się	1,5	3,0	3,1
życie rodzinne	89,6	92,1	81,4
odpoczynek i rozrywka	4,5	2,0	10,6
poczucie dobrze spełnionego obowiązku	3,0	—	1,9
brak odpowiedzi	3,0	3,0	2,0
liczba odpowiedzi	83	128	209

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.

$df = 8$ ,  $\chi^2 = 10,738$ ,  $p < 0,3$

Następną wartość jaką stanowi „praca” preferują kolejno: „selektywni” — 32,9%, „tradycyjni” — 29,7%, „pogłębieni” — 25,4%.

Na trzecim miejscu badani z grupy „pogłębieni” i „selektywni” preferują wartość „odpoczynek i rozrywka”, zaś „tradycyjni” — „możliwość dokształ-

cania się". Pierwszą z nich aprobują w największym stopniu respondenci z typu „selektywni” (10,6%), a w najmniejszym „tradycyjni” (2%).

Pomiędzy typami postaw religijnych a hierarchią wartości życia codziennego zachodzi słaba zależność statystyczna ( $p < 0,3$ ). Oznacza to, że zaangażowanie religijne nie ma większego wpływu na wybór wartości w życiu codziennym.

Wśród badanych techników jak i inżynierów (tab. 34), „praca” uzyskała drugie miejsce w hierarchii wartości życia codziennego.

Tabela 34

Struktura wykształcenia i płci a hierarchia wartości życia codziennego w opinii badanych

Kategorie wartości;	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
praca	26,5	39,5	25,0	41,0
możliwość doksztalcania się	3,5	3,0	2,0	4,5
życie rodzinne	88,5	76,5	88,0	77,0
odpoczynek i rozrywka	6,5	9,0	4,0	11,5
poczucie dobrze spełnionego obowiązku	1,5	2,5	2,5	1,5
brak odpowiedzi	2,0	3,5	2,5	3,0
liczba odpowiedzi	253	261	243	243

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.

$$df = 4, \chi^2 = 8,128, p < 0,1; df = 4, \chi^2 = 17,429, p < 0,01$$

Jedynie w kategoriach wartości: „życie rodzinne” i „możliwości doksztalcania się”, odsetki populacji techników są wyższe o 12% i o 0,5% w porównaniu z grupą inżynierów. W pozostałych kategoriach wartości dominują inżynierowie w porównaniu z technikami: „praca” — o 13%, „odpoczynek i rozrywka” — o 2,5%, „poczucie dobrze spełnionego obowiązku” — o 1%.

Pomimo strukturę wykształcenia a wskaźnikami hierarchii wartości życia codziennego istnieje słaba zależność statystyczna.

Silniejsza od poprzedniej, ale już istotna zależność statystyczna występuje między strukturą płci a nasileniem wskaźników hierarchii wartości życia codziennego. Rozpiętość między wskaźnikami na korzyść kobiet występuje przy wartości „rodzina” o 11% i „poczucie dobrze spełnionego obowiązku” o 1%. Jest to zupełnie zrozumiałe odnośnie wartości „rodzina”, ponieważ kobiety zwykle ponoszą ciężar wychowania dzieci i utrzymania domu. Przy pozostałych kategoriach wartości większe nasilenie wskaźników ujawnia się po stronie mężczyzn. Tu przedział między odsetkami wynosi od 2,5% do 16%.

W celu uzyskania pełniejszego obrazu wyboru przez badanych wartości życia codziennego, postawiono, respondentom pytanie dotyczące ważności pracy zawodowej oraz czasu wolnego i rozrywki. Obecnie często podkreśla

się wartość czasu wolnego, przeciwstawiając ją wartości pracy<sup>11</sup>. Istnieje pogląd, że cywilizacja przyszłości, będzie cywilizacją czasu wolnego, a nie pracy. Przez czas wolny oznacza się czynności podejmowane bez jakiegokolwiek przymusu, a zmierzającego do uczestnictwa w życiu zbiorowym, odpoczynku i rozrywce. Inni uważają, że praca jest podstawową aktywnością człowieka, dlatego inne wartości nie mogą jej wyeliminować. Wreszcie jeszcze inni stwierdzają, że obie te wartości nawzajem uzupełniają się<sup>12</sup>.

Uderzające jest, że wysoki odsetek respondentów (88%) obydwie wartości, tzn. „praca zawodowa” oraz „czas wolny i rozrywka” uważa za jednakowo ważne w życiu człowieka. Powyższy wynik potwierdza tezę, że obie te wartości mogą nawzajem się uzupełniać, „służąc pełnemu rozwojowi człowieka”<sup>13</sup>.

Tabela 35

Typy postaw wobec religii a preferowane wartości w opinii badanych

Kategorie wyboru wartości:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
praca zawodowa	8,5	9,9	8,7
czas wolny i rozrywka	1,8	5,6	2,5
obydwie jednakowo ważne	89,1	83,1	88,0
brak odpowiedzi	0,6	1,4	0,8
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 2, \chi^2 = 3,906, p < 0,2$$

Łącząc odsetki pierwszej i trzeciej kategorii wyboru wartości (tab. 35) stwierdzamy, że respondenci z grupy „religijni” częściej (97,6%) preferują „pracę zawodową” i „pracę” na równi z „czasem wolnym i rozrywką” niż „obojętni i niewierzący” (93%). Natomiast badani z drugiego typu postaw wobec religii („obojętni i niewierzący”) uzyskali wyższy odsetek (5,6%) w aprobacie wartości — „czas wolny i rozrywka” w porównaniu z grupą „religijni” (1,8%).

Powyższe dane wskazują na kierunek zależności. Oznacza to, że religia wpływa pozytywnie na wybór wartości, dlatego respondenci niezwiązani z nią („obojętni i niewierzący”) częściej preferują „czas wolny i rozrywkę” niż „pracę”.

Słaba zależność statystyczna występuje między typami postaw religijnych a preferowanymi wartościami. Niemniej, po połączeniu odsetków z kategorii wyboru: „praca zawodowa” oraz „obydwie jednakowo ważne” otrzymamy następujące wyniki w poszczególnych grupach: „poglębieni” — 98,5%, „tradycyjni” — 98,0%, „selektywni” — 96,6%.

W kategoriach wyboru „czas wolny i rozrywka” porównując skrajne typy postaw religijnych, stwierdzono, że „poglębieni” rzadziej (1,5%) preferują tę wartość niż „selektywni” (2,5%).

<sup>11</sup> Por. D. Dobrowolska, dz. cyt., s. 42.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Jw., s. 43.

Tabela 36

Typy postaw religijnych a preferowane wartości w opinii badanych

Kategorie wartości:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
praca zawodowa	7,5	9,0	8,7
czas wolny	1,5	1,0	2,5
obydwie jednakowo ważne	91,0	89,0	88,2
brak odpowiedzi	—	1,0	0,6
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 2, \chi^2 = 4,530, p < 0,2$$

Powyższe wyniki sugerują wniosek, że mniejsze zaangażowanie religijne jest przyczyną częstszego aprobowania wartości, jaką jest „czas wolny i rozrywka” w porównaniu z „pracą”.

Istotna zależność statystyczna występuje w zakresie wpływu poziomu wykształcenia na preferowanie wartości. Można powiedzieć, że im wyższe wykształcenie, tym wyższy wskaźnik badanych aprobujących pracę. Znajduje tu potwierdzenie teza, że inżynierowie ze względu na swoje wykształcenie i pełnione funkcje częściej posiadają orientację prospołeczną<sup>14</sup>.

Tabela 37

Struktura wykształcenia i płci a preferowane wartości w opinii badanych

Kategorie wyboru wartości:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
praca zawodowa	5,5	12,0	6,0	11,5
czas wolny i rozrywka	3,5	1,5	1,5	3,5
obydwie jednakowo ważne	90,5	85,5	92,0	84,0
brak odpowiedzi	0,5	1,0	0,5	1,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 2, \chi^2 = 7,040, p < 0,05; df = 2, \chi^2 = 6,114, p < 0,05$$

Odsetki pierwszej i trzeciej kategorii wyboru wartości (tab. 37) wynoszą łącznie: technicy — 96%, inżynierowie — 97,5%. Wartość „czas wolny i rozrywka” częściej preferują badani technicy (3,5%) w porównaniu z inżynierami (1,5%).

Powyższe wyniki sugerują, że obok religii wykształcenie może mieć większy wpływ na preferowanie wartości.

<sup>14</sup> Por. J. Koralewicz-Zębik: Niektóre przemiany systemu wartości, celów i orientacji życiowych społeczeństwa polskiego, w: Systemy wartości w środowisku pracy (pod red. X. Gliszczyńskiej), Warszawa 1982, s. 90.

Podobnie istotna zależność statystyczna występuje między strukturą płci a preferowanymi wartościami. Rozpiętość między wskaźnikami, po połączeniu odsetek pierwszej i trzeciej kategorii wyboru wartości, wynosi 2,5% na korzyść kobiet (98%) w porównaniu z badanymi mężczyznami (95,5%). Analiza struktury płci potwierdziła przewidywania, że mężczyźni jako mniej religijni częściej preferują (3,5%) kategorię wartości — „czas wolny i rozrywka” niż kobiety (1,5%). Oznacza to wpływ religii na wybór wartości.

Obecnie zostanie przeanalizowane miejsce pracy w systemach wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym i o charakterze ogólnospołecznym.

Jak widać z tab. 38 naczelnie miejsce wśród wyszczególnionych kategorii wartości zajmuje „dobrobyt”. Wartość tę preferuje wysoki odsetek badanej inteligencji technicznej (71,7%). Warto zaznaczyć, że wynik ten otrzymano przez połączenie dwóch kategorii: „sytuacja materialna” i „wysokie zarobki”. Drugie miejsce zajmuje „szczęście w życiu rodzinnym” (41,5%), dalsze miejsca: „zadowolenie w życiu osobistym” (12%), „zdrowie” (9,8%), dopiero na piątym miejscu znalazła się „interesująca praca” (9,3%) i na ostatnim „dobre stosunki z ludźmi” (5,3%).

Silną zależność statystyczną obserwuje się pomiędzy typami postaw wobec religii a hierarchią wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym.

Tabela 38

Typy postawy wobec religii a hierarchia wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym w opinii badanych

Kategorie wartości:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
dobrobyt	71,7	71,8	71,7
zdrowie	8,2	16,9	9,8
zadowolenie w życiu osobistym	8,8	26,8	12,0
szczęście w życiu rodzinnym	44,1	29,6	41,5
interesująca praca	6,7	21,1	9,3
dobre stosunki z ludźmi	4,3	9,9	5,3
liczba odpowiedzi	473	125	598

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.

$$df = 5, \chi^2 = 31,556, p < 0,001$$

Jedynie pierwsza wartość „dobrobyt” w obu grupach posiada prawie równy odsetek. Wartość „szczęście w życiu rodzinnym” jest bardziej powszechna wśród grupy „religijni” (44,1%) w porównaniu z grupą „obojętni i niewierzący” (29,6%). Przedział pomiędzy odsetkami wynosi 14,5%. W pozostałych kategoriach wartości dominują „obojętni i niewierzący” w porównaniu z grupą „religijni”. Przedział wynosi od 0,1% do 18%. W powyższej hierarchii wartości o charakterze osobistym w grupie „religijni”, „praca” znalazła się na piątym miejscu, zaś w grupie „obojętni i niewierzący” na czwartym.

Z tab. 39 wynika, że wśród wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym, badani należący do wszystkich typów postaw religijnych na pierwszym miejscu stawiają „dobrobyt”, na drugim „szczęście w życiu rodzinnym”, zaś „interesującą pracę” „pogłębieni” religijnie stawiają na miejscu trzecim, a „tradycyjni” i „selektywni” na piątym.

Tabela 39

Typy postaw religijnych a hierarchia wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym w opinii badanych

Kategorie wartości:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
dobrobyt	70,2	79,2	67,7
zdrowie	6,0	4,0	11,8
zadowolenie w życiu osobistym	4,5	8,9	10,6
szczęście w życiu rodzinnym	50,8	37,6	45,3
interesująca praca	7,5	3,0	8,7
dobre stosunki z ludźmi	6,0	3,0	4,3
liczba odpowiedzi	97	137	239

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.  
df = 10,  $\chi^2 = 13,471$ ,  $p < 0,2$

Analizując typy postaw religijnych (tab. 39) trudno ustalić wyraźny kierunek zależności. Uwzględniając jednak grupy skrajne należy stwierdzić, że „pogłębieni” częściej preferują: „szczęście w życiu rodzinnym” (50,8%), „dobre stosunki z ludźmi” (6,0%), „dobrobyt” (70,2%) w porównaniu z grupą „selektywni” (45,3%, 4,3% i 67,7%). Natomiast respondenci z drugiej grupy częściej aprobują pozostałe wartości osobiste, tzn. „zdrowie” o 5,8%, „zadowolenie w życiu osobistym” o 6,1%, „interesująca praca” o 1,2%.

Pomiędzy strukturą wykształcenia a hierarchią wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym występuje słaba zależność statystyczna ( $p < 0,1$ ). Obie populacje badanych techników i inżynierów najbardziej preferują takie kategorie wartości, jak „dobrobyt” (73,5% i 70,0%), „szczęście w życiu rodzinnym” (49% i 34%), a wartość jaką stanowi „interesująca praca” (6% i 12,5%) znalazła się na piątym miejscu.

Przedział pomiędzy wskaźnikami badanych grup jedynie w kategorii wartości „szczęście w życiu osobistym” jest znaczny i wynosi 15% na korzyść techników. W pozostałych kategoriach jest on mniejszy — od 0,5% do 6,5%.

Podobnie słaba zależność statystyczna istnieje pomiędzy strukturą płci a hierarchią wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym. Rozpiętość między wskaźnikami sięga od 1% do 9,5% na korzyść mężczyzn w porównaniu z kobietami. W obu populacjach w hierarchii wartości na pierwszym miejscu znalazł się „dobrobyt” (69% i 74,5%), zaś na drugim „szczęście w życiu rodzinnym” (40% i 43%). Od trzeciego miejsca następuje zróżnicowanie. Kategoria wartości — „interesująca praca” znalazła się wśród mężczyzn na trzeciej pozycji i jest pod względem nasilenia prawie trzykrotnie

wyższa w porównaniu ze wskaźnikami tej wartości wśród populacji kobiet. Tu wartość powyższa zajęła aż piątą lokatę.

Wreszcie miejsce pracy w hierarchii wartości abstrakcyjnych o charakterze ogólnospołecznym w badanych grupach przedstawiają trzy następne tabele (41, 42, 43). W pytaniu o wartości ogólnospołeczne najbardziej cenione w życiu, zawarta była prośba, aby badani wybrali 3 kategorie wartości. Na 1200 możliwych respondenci dali 1181 odpowiedzi. 10 kategorii wartości za-

Tabela 40

Struktura wykształcenia i płci a hierarchia wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym w opinii badanych

Kategorie wartości:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
dobrobyt	73,5	70,0	69,0	74,5
zdrowie	10,0	9,5	7,5	11,0
zadowolenie w życiu osobistym	11,5	12,5	11,5	2,5
szczyście w życiu rodzinnym	49,0	34,0	40,0	43,0
interesująca praca	6,0	12,5	4,5	14,0
dobre stosunki z ludźmi	5,0	5,5	4,0	6,5
liczba odpowiedzi	310	288	273	325

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.

$df = 5$ ,  $\chi^2 = 9,515$ ,  $p < 0,1$ ;  $df = 5$ ,  $\chi^2 = 8,948$ ,  $p < 0,2$

wartych w ankiecie zredukowano do siedmiu przez połączenie niektórych z nich. Kategorie „praca dla dobra społeczeństwa” i „praca przynosząca osobisty zysk człowiekowi” połączone w jedną — „praca”. Kategorie „postęp techniczny i gospodarczy umożliwiający wygodną egzystencję człowieka” i „dobrobyt materialny” połączone w kategorię „postęp i dobrobyt”. Kategorie „wolność człowieka we wszystkich jego dziedzinach” i „brak wszelkiej tyranii, nietolerancji i dyskryminacji” połączone w kategorię „wolność człowieka i brak tyranii”.

Z tab. 41 można wnioskować, że człowiek współczesny jest niezwykle wyczułony na wolność i brak tyranii. W badanym środowisku wartość ta zajmuje pierwsze miejsce i preferuje ją 72% respondentów. Następne miejsca zajęły takie kategorie wartości, jak: miłość człowieka — 62%, poziom moralny ludzi — 51%, postęp i dobrobyt — 43,7%, całkowita równość społeczna — 27,5%, wreszcie 6-te miejsce wśród wartości ogólnospołecznych zajęła „praca” — 22,5%.

Istnieje silna zależność statystyczna ( $p < 0,001$ ) pomiędzy postawami wobec religii a hierarchią wartości ogólnospołecznych. Wśród takich kategorii wartości, jak: miłość człowieka, całkowita równość społeczna i pogłębiona religijność, większe nasilenie wskaźnika występuje po stronie respondentów z grupy „religijni”. Rozpiętość między wskaźnikami tej populacji w porównaniu z grupą „obojętni i niewierzący” wynosi 25,8%, 12,9% i 20,1%. Wśród wartości ogólnospołecznych 20,1% z grupy „religijni” na naczelnym miejscu umieszcza wartość „sacrum”, preferując kategorię — pogłębiona religijność. W pozostałych kategoriach wartości (praca, poziom mo-



Tabela 41

Typy postaw wobec religii a hierarchia wartości ogólnospołecznych w opinii badanych

Kategorie wartości:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
miłość człowieka	66,6	40,8	62,0
praca	20,7	31,0	22,5
poziom moralny	49,5	57,7	51,0
postęp i dobrobyt	40,7	57,7	43,7
wolność człowieka i brak tyranii	67,5	93,0	72,0
całkowita równość społeczna	29,8	16,9	27,5
pogłębiona religijność	20,1	—	16,5
brak odpowiedzi	5,2	2,8	4,8
liczba odpowiedzi	970	211	1181

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.  
 $df = 6$ ,  $\chi^2 = 24,676$ ,  $p < 0,001$

ralny ludzi, postęp i dobrobyt oraz wolność człowieka i brak tyranii), większe nasilenie wskaźników ujawnia się po stronie grupy „obojętni i niewierzący”. Ci dominują w poszczególnych wskaźnikach od 8,2% do 25,5% w porównaniu z grupą — „religijni”.

Pomiędzy typami postaw religijnych a hierarchią wartości ogólnospołecznych również istnieje zależność statystyczna. W typie „pogłębieni”, wartość — „praca” znalazła się na piątym miejscu w hierarchii wartości, w typie — „tradycyjni” na siódmym miejscu, zaś w typie „selektywni” na szóstym.

Interesujące jest to, że wybór pracy jako wartości ogólnospołecznej w poszczególnych typach postaw najczęściej występuje w grupie „pogłębieni” — 25,4%, następnie „selektywni” — 19,9% i wreszcie „tradycyjni” — 18,8%.

Tabela 42

Typy postaw religijnych a hierarchia wartości ogólnospołecznych w opinii badanych

Kategorie wartości:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
miłość człowieka	73,1	72,3	60,2
praca	25,4	18,8	19,9
poziom moralny ludzi	52,2	57,4	34,8
postęp i dobrobyt	22,4	37,6	50,3
wolność człowieka i brak tyranii	55,2	59,4	77,6
całkowita równość społeczna	22,4	24,8	36,0
pogłębiona religijność	40,3	28,7	6,2
brak odpowiedzi	8,9	1,0	6,2
liczba odpowiedzi	195	302	473

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.  
 $df = 12$ ,  $\chi^2 = 55,999$ ,  $p < 0,001$

Jedynie w trzech kategoriach wartości ogólnospołecznych (postęp i dobrobyt, wolność człowieka i brak tyranii, całkowita równość społeczna) respondenci z typu postaw „selektywni” posiadają wyższe odsetki w porównaniu z badanymi z pozostałych grup.

Analiza danych przedstawionych w tab. 42 wyraźnie wskazuje, że zaangażowanie religijne ma wpływ na preferowanie wartości ogólnospołecznych.

Analizując strukturę wykształcenia (tab. 43) a hierarchię wartości ogólnospołecznych, stwierdzamy silną zależność statystyczną. Wartość — „praca” w populacji techników znalazła się na szóstym miejscu, a w badanej grupie inżynierów na piątym. Wśród inżynierów wskaźnik jest wyższy o 3% w porównaniu z technikami. Jedynie wśród trzech kategorii, tzn.: miłość człowieka, całkowita równość społeczna i pogłębiona religijność, wskaźniki są wyższe od 10% do 14% wśród techników w porównaniu z inżynierami.

Tabela 43

Struktura wykształcenia i płci a hierarchia wartości ogólnospołecznych w opinii badanych

Kategorie wartości:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
miłość człowieka	68,5	55,5	69,0	55,0
praca	21,0	24,0	21,5	23,5
poziom moralny	48,5	53,5	60,5	41,5
postęp i dobrobyt	38,5	49,0	39,5	48,0
wolność człowieka i brak tyranii	60,5	83,5	62,5	81,5
całkowita równość społeczna	32,5	22,5	24,0	31,0
pogłębiona religijność	23,5	9,5	19,0	14,0
brak odpowiedzi	7,0	2,5	4,0	5,5
liczba odpowiedzi	586	595	592	589

$$df = 6, \chi^2 = 28,929, p < 0,001; df = 6, \chi^2 = 20,378, p < 0,01$$

W pozostałych kategoriach odsetki wartości ogólnospołecznych dominują od 3% do 23% wśród inżynierów w porównaniu z technikami.

Pomiędzy strukturą płci a hierarchią wartości ogólnospołecznych występuje średnia, ale również istotna zależność statystyczna. W obu populacjach wartość — „praca”, występuje na przedostatniej szóstej pozycji, chociaż między wskaźnikami jest niewielka różnica 2% na korzyść mężczyzn. W takich kategoriach wartości jak: miłość człowieka, poziom moralny ludzi, pogłębiona religijność dominują odsetki wśród kobiet a przedział między wskaźnikami w porównaniu do mężczyzn wynosi: 14%, 19% i 5%. W pozostałych kategoriach wartości przedział między wskaźnikami wynosi od 2% do 19% na korzyść mężczyzn.

Analizy przeprowadzone w niniejszym paragrafie pozwalają stwierdzić, że w systemach wartości życia codziennego konkurencyjną kategorią wartości w stosunku do pracy jest orientacja na rodzinę. We wszystkich badanych grupach „praca” znalazła się na drugim miejscu. Pomiędzy typami postaw wobec religii a wartościami życia codziennego oraz strukturą płci a war-

tościami życia codziennego, stwierdzono średnio, ale istotne zależności statystyczne.

W systemach wartości abstrakcyjnych tak o charakterze osobistym, jak i o charakterze ogólnospołecznym wartość — „praca” zajmuje dalsze i zróżnicowane miejsce od trzeciego do siódmego w poszczególnych grupach respondentów. Pracę wyprzedzają takie wartości jak: szczęście w życiu rodzinnym, dobrobyt, zadowolenie w życiu osobistym, zdrowie, miłość człowieka, poziom moralny ludzi, wolność i brak tyranii.

Odnosnie wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym (tab. 38, 39, 49) jedynie między typami postaw wobec religii a powyższymi wartościami zachodzi silna zależność statystyczna. Natomiast między typami postaw religijnych i strukturą wykształcenia czy płci, a wartościami o charakterze osobistym, stwierdzono tylko słabe zależności statystyczne. Świadczy to, że badane grupy znajdują się pod wpływem społeczeństwa pluralistycznego. Wydaje się, że ten czynnik w dużym stopniu obok religii oddziałuje na wybór analizowanych wartości.

Wreszcie ostatnie analizy wykazały silne zależności statystyczne pomiędzy poszczególnymi typami i grupami badanych a wartościami ogólnospołecznymi z wyjątkiem struktury płci, a wartościami ogólnospołecznymi, gdzie stwierdzono średnią, ale istotną zależność statystyczną (tab. 41, 42, 43).

Powyższe wyniki analiz świadczą o wpływie religii na kształtowanie systemów wartości wśród badanej inteligencji technicznej.

## § 2. Typy postaw wobec religii a wartości związane z pracą

Obok pytań o miejsce pracy w systemach wartości, również zasadne wydaje się pytanie o najbardziej cenione wartości związane z pracą. Pozwoli to dokładniej poznać orientację w podstawowych dążeniach i aspiracjach badanych. Wydaje się interesujące poznanie charakteru pewnych syndromów wartości realizowanych przez pracę. Na ile w ich strukturach przeważają elementy odpowiadające instrumentalnym aspektom pracy, czy też w większości są one układami wartości autotelicznych? Czy reprezentowanie poszczególnych typów postaw wobec religii wpływa na traktowanie pracy przez badanych jako wartości lub jako normy?

Praca, gdy zaspokaja zainteresowania, zapewnia możliwości dalszego wszechstronnego rozwoju i pozwala wykorzystać zdobyte kwalifikacje, może być traktowana jako wartość sama w sobie. Jej wykonanie jest wystarczającym celem wysiłku i jest ona atrakcyjna sama w sobie. Praca taka przynosi w rezultacie większe szanse rozwoju osobowości oraz łączenia potrzeb jednostkowych z interesami społecznymi — mówimy o niej, że jest wartością autoteliczną<sup>15</sup>. Natomiast praca mająca znaczenie jedynie jako środek do osiągnięcia innych wartości, np: korzyści materialnych, władzy służącej dominacji, egoistycznych celów i interesów, nie przedstawia wartości samej w sobie. Jest wartością instrumentalną, czyli stanowi normę — środek do realizacji celu, wartości wyższej w przekonaniu pracownika<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Por. B. K l i m i ń s k i: Aspiracje młodych techników i ich postawy wobec pracy zawodowej, Toruń 1977, s. 258 (Praca doktorska, maszynopis w bibliotece uniwersyteckiej Toruń).

<sup>16</sup> Por. K. B u j a k: Postawy młodzieży szkolnej wobec pracy jako wartości społecznej, *Studia Socjologiczne* (1977) nr 2, s. 115.

Pojęcie wartości pracy podlega indywidualnej interpretacji przez poszczególne osoby. Wyodrębniając w pracy jej aspekty możemy stwierdzić, które z nich są ważniejsze dla poszczególnych osób<sup>17</sup>.

Chcąc poznać hierarchię wartości związanych z pracą w opinii badanych, postawiono respondentom pytanie o najważniejsze wartości związane z pracą. Badani byli proszeni o podkreślenie trzech odpowiedzi.

Tabela 44

Typy postaw wobec religii a hierarchia wartości związanych z pracą

Najważniejsze wartości pracy:	Religijni N = 959	Obojętni i niewierzący N = 203	Ogółem N = 1162
aby była ciekawa, zgodna z zainteresowaniami i zdolnościami	25,3	29,1	26,0
sam fakt, że pracuję	1,1	2,4	1,4
możliwość rozwoju kwalifikacji	6,4	3,9	5,9
przyjemne stosunki ze współpracownikami	14,0	8,9	13,1
dobry stosunek zwierzchników	12,6	8,4	11,9
samodzielność	13,5	21,7	14,9
możliwość awansu	7,7	7,4	7,6
wysokie zarobki	12,4	13,8	12,6
spokojne, niemęczące zajęcie	1,6	0,5	1,4
warunki pracy	5,4	3,9	5,2
razem	100,0	100,0	100,0

brak odpowiedzi

n = 28

n = 10

n = 38

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów.  
df = 9,  $\chi^2 = 20,210$ ,  $p < 0,02$

Okazuje się, że najbardziej cenione wartości pracy to: aby była ciekawa, zgodna z zainteresowaniami i zdolnościami (26%), samodzielność (14,9%), przyjemne stosunki ze współpracownikami (13,1%), wysokie zarobki (12,6%), dobry stosunek zwierzchników (11,9%). Na dalszych miejscach w hierarchii wartości znalazły się: możliwość awansu, możliwości rozwoju kwalifikacji, warunki pracy, sam fakt, że pracuję, i spokojne, niemęczące zajęcie. B. Sterniczuk i H. Sterniczuk stwierdzają, że oczekiwania samorealizacyjne i społeczne wobec pracy są wyrazem nieinstrumentalnego sposobu traktowania pracy, zaś oczekiwania materialne i dotyczące wszelkich innych rodzajów korzyści, jak: prestiż, władza, wymaganie tylko małego wysiłku, wynikają z instrumentalnego traktowania pracy i wartości z nią związanych<sup>18</sup>.

Zgodnie z powyższym rozróżnieniem, wśród dziesięciu wartości zawartych w tabeli 44, cztery: samodzielność, możliwość awansu, wysokie zarobki

<sup>17</sup> J. Szefer-Timoszenko, T. Stolarz-Raab: Praca jako wartość, w: Wartość pracy zawodowej (praca zbiorowa pod red. J. J. Szefer-Timoszenko), Katowice 1978, s. 31.

<sup>18</sup> B. Sterniczuk, H. Sterniczuk: Postawy wobec pracy, Warszawa 1978, s. 84.

i spokojne, niemęczące życie, są wyrazem instrumentalnego traktowania pracy, zaś pozostałe wynikają z autotelicznej postawy wobec pracy. Wśród respondentów odsetek zaszerzgowanych do pierwszej grupy wynosi 36,5%, a do drugiej 63,5%.

Biorąc pod uwagę obie grupy przedstawione w tabeli 44 należy stwierdzić, że istnieje średnia zależność statystyczna ( $p < 0,02$ ) pomiędzy typami postaw wobec religii a hierarchią wartości związanych z pracą. Respondenci z typu postaw „religijni”, częściej (64,8%) preferują wartości związane z pracą, będące wyrazem autotelicznego traktowania jej w porównaniu z badanymi z grupy „obojętni i niewierzący” (56,6%).

Świadczy to, że religia ma wpływ na preferowanie wartości związanych z pracą, będących wyrazem autotelicznego jej traktowania.

Uwzględniając przyjęty podział wartości na dwie grupy: będące wyrazem instrumentalnego lub autotelicznego sposobu traktowania pracy, analizowano wskaźniki zawarte w tab. 45.

Tabela 45

Typy postaw religijnych a hierarchia wartości związanych z pracą

Kategorie wartości:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
aby była ciekawa, zgodna z zainteresowaniami i zdolnościami	26,0	23,6	26,1
sam fakt że pracuję	1,5	2,0	0,4
możliwość rozwoju kwalifikacji	6,0	5,4	7,1
przyjemne stosunki ze współpracownikami	18,0	15,2	11,5
dobry stosunek zwierzchników	14,5	13,9	11,0
samodzielność	14,0	10,8	14,9
możliwość awansu	7,0	8,8	7,3
wysokie zarobki	9,0	13,2	13,5
spokojne, niemęczące zajęcia	1,0	1,7	1,7
warunki pracy	3,0	5,4	6,5
razem	100,0	100,0	100,0

brak odpowiedzi

n = 1

n = 7

n = 20

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów.  
df = 18,  $\chi^2 = 23,001$ ,  $p < 0,2$

Wskaźniki wartości drugiego z powyższych sposobów traktowania pracy w poszczególnych typach postaw religijnych, kształtują się następująco: „pogłębieni” — 69%, „tradycyjni” — 65,5%, „selektywni” — 62,6%. Odsetki maleją wraz z rozluźnieniem się więzi religijnej.

Oznacza to, że respondenci bardziej związani z religią częściej preferują wartości związane z pracą, będące wyrazem autotelicznego jej traktowania.

Jak informuje tab. 46, wysoka zależność statystyczna ( $p < 0,001$ ) występuje między strukturą wykształcenia a hierarchią wartości związanych z pracą. Wśród badanej populacji 64,7% techników traktuje pracę autotelicznie, w tym 30,2% preferuje samorealizacyjne wartości związane z pracą, zaś 34,5% społeczne.

Tabela 46

Struktura wykształcenia i płci  
a hierarchia wartości związanych z pracą

Najważniejsze wartości pracy:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 587	inż. N = 575	k. N = 576	m. N = 586
aby była ciekawa, zgodna z zainteresowaniami i zdolnościami	22,9	29,2	25,4	26,6
sam fakt, że pracując	2,2	0,5	1,4	1,4
możliwości rozwoju kwalifikacji	5,1	6,8	5,2	6,7
przyjemne stosunki ze współpracownikami	14,8	11,3	16,7	9,6
dobry stosunek zwierzchników	14,1	9,6	12,3	11,4
samodzielność	11,9	17,9	14,2	15,5
możliwość awansu	8,4	7,0	7,8	7,5
wysokie zarobki	13,1	12,2	9,7	15,5
spokojne, niemęczące zajęcia	1,9	0,8	1,6	1,2
warunki pracy	5,6	4,7	5,7	4,6
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

brak odpowiedzi

n = 13

n = 25

n = 24

n = 14

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów.

df = 9,  $\chi^2 = 30,385$ ,  $p < 0,001$ ; df = 9,  $\chi^2 = 21,725$ ,  $p < 0,01$

Inżynierowie (62,1%) w mniejszym stopniu niż technicy traktują pracę autotelicznie i rozkład preferowanych wartości jest nieco inny: samorealizacyjne 36,5%, a społeczne 25,6%. Można więc powiedzieć, że technicy jako bardziej związani z religią nieco częściej (2,6%) preferują wartości związane z pracą, będące wyrazem autotelicznego traktowania jej.

Średnia, ale również istotna zależność statystyczna zachodzi między strukturą płci a hierarchią wartości związanych z pracą. Wśród badanych kobiet 66,7% traktuje pracę autotelicznie w tym: 32% preferuje wartości samorealizacyjne związane z pracą, a 34,7% społeczne. W badanej populacji mężczyzn tylko 60,3% traktuje pracę autotelicznie, w tym 34,7% eksponuje wartości samorealizacyjne, zaś 25,6% wartości społeczne.

B. Sterniczuk, H. Sterniczuk<sup>19</sup> piszą, że kobiety z kwalifikacjami dążą do samorealizacji w pracy. Podobnie H. Najduchowska stwierdza, że studentki znacznie częściej niż studenci preferują ważność zgodności wykonywanej pracy z kwalifikacjami i podkreślają wartości tkwiące w samej pracy<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, s. 86.

<sup>20</sup> H. Najduchowska: Preferencje wartości dotyczących przyszłej pracy, *Studia Socjologiczne* (1975) nr. 2, s. 189.

Potwierdza to hipotezę, że kobiety jako bardziej związane z religią posiadają częściej postawy autoteliczne wobec pracy niż mężczyźni.

Następnie zostaną przeanalizowane odpowiedzi na pytanie próbujące ustalić, jaką postawę wobec pracy rozumianej ogólnie zajmują respondenci z poszczególnych badanych grup.

Tabela 47

Typy postaw wobec religii a praca (wartość czy norma)  
w świadomości badanych

Kategorie twierdzeń:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
dobra jest każda praca, jeśli tylko daje dobry zarobek	3,0	2,8	3,0
dobry jest zarobek, ale również ważna jest interesująca praca	70,2	70,4	70,3
najważniejsza jest praca zgodna z zainteresowaniami	15,9	19,7	16,5
dobra jest każda praca, która jest użyteczna dla społeczeństwa	10,0	4,2	9,0
nie mam zdania + brak odp.	0,9	2,9	1,2
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 3, \chi^2 = 2,750, p < 0,5$$

Pytanie było zamknięte, a respondenci mieli możliwość wyboru jednej z czterech podanych odpowiedzi. Odsetki w poszczególnych wskaźnikach przedstawia tab. 47.

Wyniki badań przedstawione w tabeli wskazują, czym jest praca dla badanej inteligencji technicznej — wartością czy normą. Praca jest normą dla 3% respondentów ceniących przede wszystkim dobry zarobek. Postawę ambiwalentną wobec pracy reprezentują ci respondenci, którzy preferują zarobek, ale również interesującą pracę (70,3%). Do grupy tej można zaliczyć osoby, które nie mają wyrobionego zdania na powyższy temat. Łączenie osoby o postawie ambiwalentnej wobec pracy tworzą grupę 71,5% wśród ogółu badanych. Praca jest wartością autoteliczną dla tych, którzy preferują pracę użyteczną dla społeczeństwa (9%) i podkreślają zgodność pracy z zainteresowaniami (16,5%). Tę postawę wobec pracy przyjmuje 25,5% ogółu badanej inteligencji technicznej.

Porównując typy postaw wobec religii uwidacznia się, że „religijni” nieco częściej podkreślają wartość autoteliczną pracy (25,9%) w porównaniu z grupą „obojętni i niewierzący” (23,9%). W pozostałych kategoriach twierdzeń między powyższymi grupami różnice są nieznaczne.

Wydaje się interesujące ukazanie zależności między typami postaw religijnych („pogłębieni”, „tradycyjni”, „selektywni”) a pracą jako wartością czy normą funkcjonującą w świadomości inteligencji technicznej.

Z zestawienia (tab. 48) wynika, że istnieje średnia, ale istotna zależność statystyczna pomiędzy typami postaw religijnych a pracą (wartość czy norma) w świadomości badanych.

Po połączeniu kategorii twierdzeń: „najważniejsza jest praca zgodna z zainteresowaniami” i „dobra jest każda praca, która jest użyteczna dla społeczeństwa” otrzymujemy odsetki wskazujące na osoby traktujące pracę jako wartość autoteliczną: „pogłębieni” — 38,8%, „tradycyjni” — 24,7%, „selektywni” — 21,1%. Można więc mówić o wpływie religii na funkcjonowanie pracy jako wartości w świadomości respondentów.

Tabela 48

Typy postaw religijnych a praca (wartość czy norma)  
w świadomości badanych

Kategorie wartości:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
dobra jest każda praca, jeśli tylko daje dobry zarobek	3,0	5,9	1,2
ważny jest zarobek, ale również ważna jest interesująca praca	56,7	67,4	77,7
najważniejsza jest praca zgodna z zainteresowaniami	17,9	16,8	14,3
dobra jest każda praca, która jest użyteczna dla społeczeństwa	20,9	7,9	6,8
nie mam zdania + brak odp.	1,5	2,0	—
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 6, \chi^2 = 17,982, p < 0,01$$

Po połączeniu drugiej i piątej kategorii twierdzeń (tab. 48) otrzymujemy postawy ambiwalentne wobec pracy. Tu uwidacznia się zjawisko odwrotne, wraz z rozluźnieniem się więzi religijnych postawy ambiwalentne respondentów są coraz liczniejsze: „pogłębieni” — 58,2%, „tradycyjni” — 69,4%, „selektywni” — 77,7%.

Istnieje słaba zależność statystyczna ( $p < 0,2$ ) pomiędzy strukturą wykształcenia a pracą (wartość czy norma) w świadomości respondentów. Najliczniej reprezentowane są postawy ambiwalentne („ważny jest zarobek, ale również ważna jest interesująca praca” i „nie mam zdania”), które preferuje 72,5% techników oraz 70,5% inżynierów.

Technicy nieco częściej (9,5%) preferują kategorię twierdzenia — „dobra jest każda praca, która jest użyteczna dla społeczeństwa”, w porównaniu z inżynierami (8,5%). Po dodaniu jednak odsetków z kategorii twierdzenia — „najważniejsza jest praca zgodna z zainteresowaniami”, grupa techników okazuje się mniej liczna (23%) w porównaniu z grupą inżynierów (28%). Potwierdza to spostrzeżenie Anny Preiss, która pisze: „Wraz z podnoszącym się stale poziomem wykształcenia, rosną także oczekiwania”<sup>21</sup>. To tłumaczy, że inżynierowie częściej preferują pracę zgodną z zainteresowaniem.

<sup>21</sup> A. Preiss: Wzory zachowań a stosunki społeczne w zakładzie pracy, w: Socjalistyczny wzór osobowy pracownika, dz. cyt., s. 147.



Tabela 49

Struktura wykształcenia i płci a praca (wartość czy norma)  
w świadomości badanych

Kategorie twierdzeń:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
dobra jest każda praca, jeśli tylko daje dobry zarobek	4,5	1,5	4,0	2,0
ważny jest zarobek, ale również ważna jest interesująca praca	70,0	70,5	65,0	75,5
najważniejsza jest praca zgodna z zainteresowaniami	13,5	19,5	19,5	13,5
dobra jest każda praca, która jest użyteczna dla społeczeństwa	9,5	8,5	10,5	7,5
nie mam zdania + brak odp.	2,5	—	1,0	1,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 3, \chi^2 = 5,233, p < 0,2; df = 3, \chi^2 = 9,380, p < 0,05$$

Pomiędzy strukturą płci a pracą (wartość czy norma) w świadomości badanych istnieje mniejsza, ale istotna zależność statystyczna ( $p < 0,05$ ). Postawy autoteliczne wobec pracy reprezentuje 30% kobiet i 21% mężczyzn. Świadczy to, że kobiety jako bardziej związane z religią częściej preferują kategorie twierdzeń będące wyrazem traktowania pracy jako wartości, czyli autotelicznych.

Respondentów pytano również o cenione cechy współpracowników. Wyniki badań są przedstawione w tabeli 50.

Tabela 50

Typy postaw wobec religii a cenione cechy współpracowników  
w opinii badanych

Cechy cenione:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
obowiązkowość i zdyscyplinowanie	59,0	66,2	60,3
fachowość	56,6	67,6	58,5
solidarność ze współpraco- ownikami i zgodność	50,2	33,8	47,3
uczciwość	50,5	32,4	47,3
pracowitość i zamilowanie do wykonywanej pracy	39,2	43,7	40,0
dbałość o wspólne dobro	18,2	21,1	18,8
pomysłowość w pracy	19,1	40,8	23,0
brak odpowiedzi	6,1	4,2	5,8
razem	963	217	1180

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.

$$df = 6, \chi^2 = 20,652, p < 0,01$$

Dziesięć kategorii cech zredukowano do siedmiu przez połączenie niektórych: obowiązkowość i zdyscyplinowanie, solidarność ze współpracownikami i zgodność oraz pracowitość i zamiłowanie do wykonywanej pracy.

Uwzględniając nasilenie wskaźników (tab. 50) zauważa się, że cechami najbardziej cenionymi u współpracowników są: obowiązkowość i zdyscyplinowanie — 60,3%, fachowość — 58,5%, solidarność ze współpracownikami i zgodność — 47,3%, uczciwość — 47,3%. Dalsze miejsca zajmują takie cechy jak: pracowitość i zamiłowanie do wykonywanej pracy — 40%, pomysłowość w pracy — 23%, dbałość o wspólne dobro 18,8%.

Wzrost automatyzacji i mechanizacji produkcji stawia pracownikom coraz wyższe wymagania. Coraz częściej pożądane jest specjalistyczne przygotowanie zawodowe<sup>22</sup>, stąd obowiązkowość i fachowość zajmują naczelną miejsca w obu grupach badanych: „religijni”, „obojętni i niewierzący”, przy czym wśród respondentów z drugiej grupy są preferowane częściej. Następne cechy: solidarność i zgodność oraz uczciwość, są częściej preferowane wśród „religijnych” w porównaniu z „obojętnymi i niewierzącymi”.

Dane zawarte w tabeli 51 ukazują zróżnicowanie pomiędzy poszczególnymi typami postaw religijnych odnośnie preferowania cenionych cech współpracowników. Respondenci z grupy „pogłębieni” najczęściej aprobują: uczciwość — 64,2%, solidarność ze współpracownikami i zgodność — 55,2%, obowiązkowość i zdyscyplinowanie; „tradycyjni”: solidarność ze współpracownikami i zgodność — 65,3%, obowiązkowość i zdyscyplinowanie 69,4%, fachowość — 47,5%; zaś „selektywni”: fachowość — 66,5%, obowiązkowość i zdyscyplinowanie — 59% i uczciwość — 47,2%.

Tabela 51

Typy postaw religijnych a cenione cechy współpracowników w opinii badanych

Cechy cenione:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
obowiązkowość i zdyscyplinowanie	55,2	61,4	59,0
fachowość	46,3	47,5	66,5
solidarność ze współpracownikami i zgodność	55,2	65,3	38,5
uczciwość	64,2	46,5	47,2
pracowitość i zamiłowanie do wykonywanej pracy	49,3	37,6	36,0
dbałość o wspólne dobro	17,9	15,8	19,9
pomysłowość w pracy	10,4	12,9	26,7
brak odpowiedzi	3,0	9,9	5,0
razem	200	290	473

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.

$$df = 12, \chi^2 = 33,318, p < 0,001$$

<sup>22</sup> M. G ó r s k a: Praca, pracownik, przełożony w świadomości robotników, w: Socjalistyczny wzór osobowy pracownika (pod red. Mieczysława Michalika), Warszawa 1977, s. 130.

Mimo wpływu religii na wybór cech cenionych współpracownika, trzeba podkreślić, że wpływ ten nie ujawnia wyraźnego kierunku.

Analiza struktury wykształcenia (tab. 52) potwierdza spostrzeżenia M. Górskiej, która pisze: „Czynnikiem mającym zasadnicze znaczenie w kształtowaniu się opinii o cechach pożądanых u dobrego współpracownika jest pozycja zawodowa badanych. Im wyższa pozycja zawodowa pracownika w zakładzie [...] tym większe znaczenie dla niego mają te cechy, które warunkują prawidłowe wykonanie pracy. A więc fachowość i pomysłowość”<sup>23</sup>.

Tabela 52

Struktura wykształcenia i płci a cenione cechy współpracowników w opinii badanych

Cechy cenione:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
obowiązkowość i zdyscyplinowanie	54,0	66,5	55,5	65,0
fachowość	47,5	69,5	52,5	64,5
solidarność ze współpracownikami i zgodność	64,0	30,5	56,0	38,3
uczciwość	54,0	40,5	50,0	44,5
pracowitość i zamilowanie do wykonywanej pracy	36,0	44,0	39,0	41,0
dbałość o wspólne dobro	23,0	14,5	21,0	16,5
pomysłowość w pracy	16,0	30,0	19,0	27,0
brak odpowiedzi	7,0	4,5	6,0	5,5
razem	589	591	586	594

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby badanych.

$$df = 6, \chi^2 = 52,389, p < 0,001; df = 6, \chi^2 = 14,983, p < 0,05$$

Inżynierowie rzeczywiście preferują wśród cech cenionych na pierwszym miejscu fachowość — 69,5%, zaś technicy solidarność ze współpracownikami i zgodność — 64%. W trzech kategoriach cech cenionych (solidarność ze współpracownikami, uczciwość, dbałość o wspólne dobro) dominują technicy w porównaniu z inżynierami, a przedział między wskaźnikami wynosi od 8,5% do 33,5%. W pozostałych kategoriach cenionych cech współpracowników dominują respondenci z drugiej grupy w porównaniu z badaną populacją techników, zaś przedział między wskaźnikami wynosi od 8% do 22%.

Podobne zróżnicowanie ujawnia analiza wpływu struktury płci na preferowanie cenionych cech współpracowników (tab. 52). Mężczyźni preferują prawie na równi obowiązkowość i zdyscyplinowanie — 65% oraz fachowość — 64,5%, zaś kobiety na pierwszym miejscu stawiają solidarność ze współpracownikami i zgodność — 56%. Potwierdza to spostrzeżenie J. Kulpińskiej, która pisze, że kobiety formułując wzór pracownika preferują cechy

<sup>23</sup> M. Górską, dz. cyt., s. 131.

związane ze stosunkami personalnymi, zaś mężczyźni preferują w większym stopniu cechy zawodowe<sup>24</sup>.

Ponownie należy podkreślić, że mimo wpływu religii na wybór cenionych cech współpracowników, nie ujawnia on wyraźnego kierunku.

Wydaje się interesujące przeanalizowanie pobudek, motywów z jakich respondenci podjęli swoją pracę.

Jak widać z zestawienia (tab. 53), 46% badanej inteligencji technicznej podaje motyw podjęcia pracy jako zarobek na własne utrzymanie. Dalsze motywy to: pomoc rodzinie — 19,3%, zaspokojenie swoich zainteresowań — 15,7%, bez pracy byłoby ciężko żyć — 15,7% i wreszcie służba społeczeństwu — 3,3%. Motywy: zarobek na własne utrzymanie i zaspokojenie swoich zainteresowań można połączyć w jeden i odpowiedzi traktować łącznie (wskaźnik ich wynosi 61,7%) jako akcentowanie indywidualnego aspektu pracy. Podobnie motywy: służba społeczeństwu i pomoc rodzinie tworzą społeczny aspekt pracy; wskaźnik ich wynosi 22,6%. Motyw: bez pracy byłoby ciężko żyć, odznacza się pewną ambiwalencją w zależności od tego, co badani mieli na uwadze preferując go.

Tabela 53

Typy postaw wobec religii a motywy podjęcia pracy

Pobudki podjęcia pracy:	Religijni N = 390	Obojętni i niewierzący N = 88	Ogółem N = 478
jako pomoc rodzinie	21,8	7,9	19,3
zarobek na własne utrzymanie	44,1	54,5	46,0
zaspokojenie swoich zainteresowań	13,8	23,9	15,7
służba społeczeństwu	3,6	2,3	3,3
bez pracy byłoby ciężko żyć	16,7	11,4	15,7
razem	100,0	100,0	100,0

brak odpowiedzi

n = 11

n = 6

n = 17

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów.

$$df = 4, \chi^2 = 15,094, p < 0,01$$

Dostrzega się, że respondenci z grupy „obojętni i niewierzący” (54,5%) częściej niż badani z grupy „religijni” (44,1%) preferują motyw związany z materialnym aspektem pracy. Zaś motywy społeczne częściej wybierają religijni (25,4%) niż obojętni i niewierzący (10,2%).

Okazuje się, że między typami postaw wobec religii a motywami podjęcia pracy zachodzi średnia, ale istotna zależność statystyczna ( $p < 0,01$ ). Stąd można wnioskować, że dla grupy „religijni” praca w większym stopniu stanowi wartość niż normę w porównaniu z grupą „obojętni i niewierzący”. Typy postaw wobec religii mają wpływ na wybór motywów podjęcia pracy.

<sup>24</sup> Por. J. K u l p i ń s k a: Zróżnicowanie wzoru osobowego współpracownika ze względu na pozycję i rolę w społeczności zawodowej, w: Socjalistyczny wzór osobowy pracownika, dz. cyt., s. 122.

Pomiędzy typami postaw wobec religii a motywami podjęcia pracy zachodzi słaba zależność statystyczna (tab. 54).

Tabela 54

Typy postaw religijnych a motywy podjęcia pracy

Pobudki podjęcia pracy:	Pogłębieni N = 82	Tradycyjni N = 110	Selektywni N = 198
jako pomoc rodzinie	24,4	22,7	20,2
zarobek na własne utrzymanie	40,2	48,2	43,4
zaspokojenie swoich zainteresowań	13,4	7,3	17,7
służba społeczeństwu	2,5	4,5	3,5
bez pracy byłoby ciężko żyć	19,5	17,3	15,2
razem	100,0	100,0	100,0

brak odpowiedzi

n = 3

n = 4

n = 4

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów.

$$df = 4, \chi^2 = 8,069, p < 0,1$$

Niemniej, dostrzega się różnicę szczególnie pomiędzy skrajnymi typami postaw religijnych. Respondenci z typu postaw — „pogłębieni” (26,9%) częściej preferują motywy społeczne podjęcia pracy niż respondenci „selektywni” (23,7%), zaś motywy indywidualne są częściej preferowane przez grupę „selektywni” (61,1%) w porównaniu z grupą „pogłębieni” (53,6%). Stąd można wnioskować, że respondenci „pogłębieni” reprezentują bardziej intensywne (autoteliczne) postawy wobec pracy niż „selektywni”, którzy są mniej związani z religią.

Tabela 55

Struktura wykształcenia i płci a motywy podjęcia pracy

Pobudki podjęcia pracy:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 222	inż. N = 256	k. N = 229	m. N = 249
jako pomoc rodzinie	26,5	13,0	19,2	19,3
zarobek na własne utrzymanie	45,5	46,5	46,3	45,7
zaspokojenie swoich zainteresowań	8,1	22,2	15,7	15,7
służba społeczeństwu	2,3	4,3	1,8	4,8
bez pracy byłoby ciężko żyć	17,6	14,0	17,0	14,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

brak odpowiedzi

n = 8

n = 9

n = 7

n = 10

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów.

$$df = 4, \chi^2 = 29,187, p < 0,001; df = 4, \chi^2 = 8,877, p < 0,1$$

Wysoka zależność statystyczna istnieje między strukturą wykształcenia a motywami podjęcia pracy ( $p < 0,001$ ). Technicy częściej preferują społeczne motywy podjęcia pracy (28,8%) niż inżynierowie (17,3%), zaś odsetki motywów indywidualnych są wyższe w populacji inżynierów (68,7%) w porównaniu z populacją techników (53,6%). Technicy, którzy są bardziej związani z religią niż inżynierowie częściej preferują społeczne motywy podjęcia pracy. Oznacza to, że religia ma wpływ na taki stan rzeczy.

Natomiast słabą zależność statystyczną stwierdzono pomiędzy strukturą płci a motywami podjęcia pracy. Przedział między wskaźnikami motywów indywidualnych wynosi tylko 0,6% i jest wyższy wśród kobiet, zaś przedział między wskaźnikami motywów społecznych wynosi 3,1% na korzyść mężczyzn. Trudno w tym wypadku wnioskować o wpływie religii na wybór motywów podjęcia pracy.

Wreszcie zostaną przeanalizowane oczekiwania respondentów wobec swego zakładu pracy.

Najwyższy odsetek respondentów (tab. 56) oczekuje od swego zakładu pracy, która daje satysfakcję i zadowolenie (39,2%). Następne miejsca zajmują oczekiwania: słusznego wynagrodzenia — 24,8% dobrych stosunków w pracy — 12,7%, pracy zgodnej z wykształceniem — 8,3%, możliwości dokształcania się i ustabilizowania w zawodzie — 4,6%, dobrych wyników w pracy — 4,4%, wysokich zarobków — 3,2%, awansu — 2,8%

Oczekiwania wobec swego zakładu pracy takie, jak: możliwości dokształcania się i ustabilizowania w zawodzie, pracy zgodnej z wykształceniem, pracy, która daje satysfakcję i zadowolenie, awansu, wysokich zarobków,

Tabela 56

Typy postaw wobec religii  
a oczekiwania wobec swego zakładu pracy

Kategorie oczekiwań:	Religijni N = 398	Obojętni i niewierzący N = 99	Ogółem N = 497
możliwości dokształcania się i ustabilizowania w zawodzie	4,8	4,0	4,6
pracy zgodnej z wykształceniem	7,5	11,1	8,3
pracy, która daje satysfakcję i zadowolenie	37,6	45,5	39,2
dobrych stosunków w pracy	13,6	9,1	12,7
awansu	2,5	4,0	2,8
słusznego wynagrodzenia	26,4	18,2	24,8
wysokich zarobków	3,3	3,0	3,2
dobrych wyników w pracy	4,3	5,1	4,4
razem	100,0	100,0	100,0

brak odpowiedzi

n = 5

n = 0

n = 5

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów.

$$df = 7, \chi^2 = 6,715, p < 0,5$$

można traktować łącznie (58,1%) jako akcentowanie indywidualnego aspektu pracy. Wskaźnik powyższych oczekiwań indywidualnych wśród respondentów z grupy — „religijni” wynosi 55,7%, zaś wśród badanych z grupy „obojętni i niewierzący” jest wyższy i wynosi 67,6%. Oczekiwania dobrych stosunków w pracy akcentują społeczny aspekt, tu odsetki są wyższe w grupie „religijni” — 13,6% na niekorzyść grupy „obojętni i niewierzący” — 9,1%. Pozostałe kategorie oczekiwań: słusznego wynagrodzenia i dobrych wyników w pracy, odznaczają się pewną ambiwalencją w zależności od tego, co badani mieli na uwadze preferując je. Odsetki tych oczekiwań wynoszą w pierwszej grupie — 30,7%, zaś w drugiej — 23,3% (tab. 56).

Analiza powyższych wskaźników wskazuje na pozytywny wpływ religii w kształtowaniu oczekiwań wobec swego zakładu pracy. Respondenci związani z religią („religijni”) częściej preferują oczekiwania akcentujące społeczny aspekt, zaś „obojętni i niewierzący” indywidualny.

Tabela 57

Typy postaw religijnych a oczekiwania wobec swego zakładu pracy

Kategorie oczekiwań:	Pogłębieni N = 84	Tradycyjni N = 110	Selektywni N = 204
możliwość kształtowania się i ustabilizowania w zawodzie	8,3	3,6	3,9
pracy zgodnej z wykształceniem	10,7	7,3	6,4
pracy, która daje satysfakcję i zadowolenie	38,1	35,5	38,7
dobrych stosunków w pracy	13,1	14,5	13,3
awansu	3,6	0,9	3,0
słusznego wynagrodzenia	19,0	29,1	27,9
wysokich zarobków	3,6	2,7	3,4
dobrych wyników w pracy	3,6	6,4	3,4
razem	100,0	100,0	100,0

brak odpowiedzi

n = 2

n = 1

n = 2

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów.  
df = 14,  $\chi^2 = 12,204$ ,  $p < 0,8$

Po połączeniu kategorii oczekiwań akcentujących indywidualny aspekt pracy otrzymano następujące odsetki: „pogłębieni” — 64,3%, „tradycyjni” — 50%, „selektywni” — 55,4%. Oczekiwania dobrych stosunków w pracy akceptujące społeczny aspekt są preferowane w kolejnych typach postaw przez: 13,1%, 14,5%, 13,3% respondentów. Wreszcie oczekiwania odznaczające się ambiwalencją reprezentuje: 22,6% „pogłębionych”, 35,5% „tradycyjnych” i 31,3% „selektywnych” respondentów.

Nie stwierdzono zależności statystycznej pomiędzy typami postaw religijnych a oczekiwaniami wobec swego zakładu pracy badanej inteligencji technicznej. Trudno także ustalić wyraźny kierunek wpływu religii na preferowanie tych oczekiwań.

Tabela 58

Struktura wykształcenia i płci  
a oczekiwania wobec swego zakładu pracy

Kategorie oczekiwań:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 239	inż. N = 258	k. N = 239	m. N = 258
możliwość doksztalcania się i ustabilizowania w zawodzie pracy zgodnej z wykształceniem	5,9 7,1	3,5 9,3	4,2 9,6	5,0 7,0
pracy, która daje satysfakcję i zadowolenie	33,0	45,0	41,8	36,8
dobrych stosunków w pracy	14,2	11,2	13,0	12,4
awansu	2,1	3,5	1,3	4,3
słusznego wynagrodzenia	29,3	20,5	23,0	26,3
wysokich zarobków	3,8	2,7	2,1	4,3
dobrych wyników w pracy	4,6	4,3	5,0	3,9
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

brak odpowiedzi                      n = 4      n = 1      n = 3      n = 2

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi a nie respondentów.  
df = 7,  $\chi^2 = 12,678$ ,  $p < 0,1^{25}$

Słaba zależność statystyczna istnieje pomiędzy strukturą wykształcenia a oczekiwaniami wobec swego zakładu pracy. Oczekiwania akcentujące indywidualny aspekt pracy preferuje 51,9% techników, zaś inżynierów 64%. W kategorii oczekiwań preferujących aspekt społeczny dominują technicy o 3%, zaś w kategoriach oczekiwań ambiwalentnych dominują również technicy o 9,1% w porównaniu z inżynierami. Mimo słabej zależności statystycznej uwidacznia się, że technicy bardziej związani z religią niż inżynierowie nieco częściej posiadają oczekiwania akcentujące społeczny aspekt pracy, który jest symptomem autotelicznej postawy wobec niej.

Dalsza analiza wskaźników przedstawionych w tab. 58 wskazuje, że odsetki w populacji kobiet dominują o 3,6% w oczekiwaniach akcentujących indywidualny aspekt pracy i o 0,6% w oczekiwaniach preferujących społeczny aspekt pracy, zaś w grupie mężczyzn są wyższe o 2,2% w oczekiwaniach odznaczających się ambiwalencją. Oczekiwania materialne (wysokie zarobki) częściej preferują mężczyźni (4,3%) w porównaniu z kobietami (2,1%). Można więc pośrednio wnioskować, że kobiety jako bardziej związane z religią, częściej posiadają postawy autoteliczne wobec pracy.

Przeprowadzone analizy w niniejszym paragrafie prowadzą do wniosku, że w zależności od typu postaw wobec religii, typu postaw religijnych oraz struktury wykształcenia i płci, zmienia się hierarchia wartości związanych z pracą wśród badanej inteligencji technicznej. Analiza poszczególnych wskaźników wykazała, że respondenci religijni częściej preferowali wartości, motywy i oczekiwania związane z pracą czy zakładem pracy, które są wyrazem autotelicznego jej traktowania w porównaniu z badanymi z typu „obojętni i niewierzący”<sup>25</sup>. To potwierdza wysuniętą hipotezę, że technicy i inżynier-

<sup>25</sup> Obliczenie zależności statystycznej odnosi się do struktur przedstawionych w tab. 58.



rowie w jakikolwiek sposób związani z religią, odznaczają się bardziej pozytywnymi postawami wobec pracy w zakresie komponentu poznawczego aniżeli religijnie obojętni i niewierzący.

Uwzględniając typy postaw religijnych (pogłębieni, tradycyjni, selektywni) również stwierdzono wpływ religii na preferowanie wartości i motywów związanych z pracą będących wyrazem jej autotelicznego traktowania. Jednak analiza jednego ze wskaźników (oczekiwania wobec swego zakładu pracy) nie wykazała wyraźnego kierunku wpływu religii (tab. 57). Można więc utrzymać hipotezę, że technicy i inżynierowie o bardziej świadomej i pogłębionej religijności przyjmują bardziej pozytywne postawy wobec pracy w zakresie komponentu poznawczego. Analizy w następnych rozdziałach uwzględniające parametr emocjonalno-oceniający i behawioralny umocnią lub osłabiają tę hipotezę.

Następnie stwierdzono, że technicy posiadają w swojej świadomości systemy wartości, w których częściej niż inżynierowie preferują samorealizacyjne i społeczne wartości, motywy i oczekiwania będące wyrazem autotelicznego traktowania pracy. Dostrzeżono jednak również, że inżynierowie częściej niż technicy akcentują ważność pracy zgodną z zainteresowaniami<sup>26</sup>. Wskazuje to, że wykształcenie obok religii może mieć duży wpływ na preferowanie wartości, motywów i oczekiwań związanych z pracą lub zakładem pracy. Zjawisko to będzie uwzględnione w analizach w zakresie następnych parametrów postawy wobec pracy (emocjonalno-oceniający i behawioralny). Na podstawie dotychczasowych analiz można utrzymać hipotezę, że technicy jako bardziej religijni częściej przyjmują bardziej pozytywne (autoteliczne) postawy wobec pracy niż inżynierowie w zakresie parametru poznawczego.

Wreszcie w związku z hipotezą, że kobiety jako bardziej religijne posiadają częściej autoteliczne postawy wobec pracy w zakresie komponentu poznawczego w porównaniu z mężczyznami, analizy wskaźników potwierdziły to twierdzenie. Kobiety częściej niż mężczyźni preferują wartości samorealizacyjne i społeczne oraz kategorie twierdzeń będące wyrazem traktowania pracy jako wartości, czyli autotelicznie.

#### V. TYPY POSTAW WOBEC RELIGII A ASOCJACJE AFEKTYWNE WOBEC PRACY

Komponent afektywny, czyli emocjonalno-oceniający, który jest czynnikiem konstytuującym postawę, za S. Nowakiem<sup>1</sup> nazwano asocjacjami afektywnymi. W niniejszych badaniach nie zajmujemy się problemem dokładnego mierzenia stopnia nasilenia zadowolenia z pracy czy stopnia oceny wykonywanej pracy. Analizując uczucia towarzyszące pracy, np: „lubię”, „jest mi ona obojętna”; czy oceny wykonywanej pracy, np: „interesująca”, „ogłupiająca”, „dobra”, „fachowe kierownictwo”, „dobre stosunki”, „warunki zadowalające”, będzie można stwierdzić pozytywne, ambiwalentne lub negatywne postawy wobec pracy w zakresie parametru emocjonalno-oceniającego.

<sup>26</sup> Por., np. tabela 49.

<sup>1</sup> S. Nowak: Pojęcie postaw w teoriach i stosowanych badaniach społecznych, w: Teorie postaw pod red. S. Nowaka, Warszawa 1973, s. 39—40.

Wydaje się, że zaangażowanie religijne pracownika ma wpływ na umacnianie pozytywnych, dodatnich asocjacji afektywnych wobec pracy. T. Mądrzycki pisze: „Gdy mówimy, że ktoś ma ukształtowane uczucia moralne, intelektualne, estetyczne czy religijne, i spodziewamy się, iż będzie on przejawiał te uczucia wielokrotnie w odpowiednich sytuacjach”<sup>2</sup>.

Analogicznie jak w rozdziale poprzednim (IV) będzie analizowane zadowolenie z pracy i ocena wykonywanej pracy w poszczególnych grupach („religijni”, „obojętni i niewierzący”, „pogłębieni”, „tradycyjni”, „selektywni”, technicy, inżynierowie, kobiety, mężczyźni), w celu weryfikacji hipotez postawionych w pierwszym rozdziale, ale zawężonych w treści do komponentu emocjonalno-oceniającego:

a) „religijni” odznaczają się bardziej dodatnimi asocjacjami afektywnymi wobec pracy niż „obojętni i niewierzący”,

b) im bardziej świadoma i pogłębiona religijność tym bardziej pozytywne asocjacje afektywne wobec pracy,

c) technicy jako bardziej religijni posiadają częściej dodatnie asocjacje afektywne wobec pracy niż inżynierowie,

d) kobiety jako bardziej religijne posiadają bardziej pozytywne asocjacje afektywne wobec pracy niż mężczyźni.

### § 1. Typy postaw wobec religii a zadowolenie z pracy

Przez zadowolenie, za J. Reykowskim rozumiemy pozytywny stan emocjonalny, który powstaje pod wpływem kontaktu z przedmiotem, czynnością lub określonym oddziaływaniem, względnie uogólnioną reakcją charakteryzującą stan jednostki jako całość<sup>3</sup>. Zadowolenie ma więc wpływ „konserwujący” na te kontakty z otoczeniem, które je spowodowały<sup>4</sup>.

Ocena wielu poszczególnych aspektów pracy składa się na ogólne zadowolenie z wykonywanej pracy. Jest ono wypadkową zadowoleń cząstkowych. Zadowolenie z pracy, to stan równowagi pomiędzy oczekiwaniami i potrzebami pracownika w stosunku do pracy a ich zaspokojeniem<sup>5</sup>.

W celu poznania zadowolenia lub niezadowolenia z poszczególnych aspektów sytuacji pracy, zostaną przeanalizowane kolejno: zadowolenie z wykonywanego zajęcia, zadowolenie z pracy, i uczucia towarzyszące myślom o pracy. Stan zadowolenia i niezadowolenia z wykonywanego zajęcia ilustruje tab. 59. Swoje zadowolenie deklaruje 79% ogółu badanych, zaś 17,3% swoje niezadowolenie z obecnie wykonywanego zajęcia. Dla pozostałych (3,7%) wykonywanie obecnego zajęcia jest obojętne (1,2%), bądź nie potrafią odpowiedzieć na pytanie (2,5%).

Respondenci z grupy — „religijni” częściej wyrażają zadowolenie z wykonywanego zajęcia w porównaniu z grupą — „obojętni i niewierzący”, ale przedział między odsetkami nie jest wysoki i wynosi 1,9%. Należy również

<sup>2</sup> T. Mądrzycki: Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw, Warszawa 1977, s. 25.

<sup>3</sup> J. Reykowski: Zadowolenie i niezadowolenie a wyniki pracy, w: Problematyka i metody badań nad zadowoleniem z pracy. Materiały z konferencji, 24—26 marca 1972 r. Pod red. A. Sarapaty, Wrocław 1973, s. 34.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> A. Sarapata, K. Doktor: Elementy socjologii przemysłu, Warszawa 1962, s. 215.

zaznaczyć, że badani z grupy — „obojętni i niewierzący” (5,6%) częściej przyjmują postawę ambiwalentną w stosunku do wykonywanego zajęcia w porównaniu z grupą — „religijni” (3,3%).

Tabela 59

Typy postaw wobec religii a zadowolenie z wykonywanego zajęcia

Stopień zadowolenia:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
tak	27,1	32,4	28,0
raczej tak	52,3	45,1	51,0
<b>razem</b>	<b>79,4</b>	<b>77,5</b>	<b>79,0</b>
raczej nie	13,4	14,1	13,5
nie	3,9	2,8	3,8
<b>razem</b>	<b>17,3</b>	<b>16,9</b>	<b>17,3</b>
jest mi obojętne	0,9	2,8	1,2
trudno mi odp. + brak odp.	2,4	2,8	2,5
<b>razem</b>	<b>3,3</b>	<b>5,6</b>	<b>3,7</b>
<b>razem</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

$$df = 2, \chi^2 = 0,846, p < 0,7$$

Różnice powyższe są jednak mało znaczące, co jest przyczyną bardzo słabej zależności statystycznej pomiędzy postawami wobec religii a zadowoleniem z wykonywanego zajęcia.

Tabela 60

Typy postaw religijnych a zadowolenie z wykonywanego zajęcia

Stopień zadowolenia:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
tak	32,8	28,7	23,6
raczej tak	50,8	58,4	49,1
<b>razem</b>	<b>83,6</b>	<b>87,1</b>	<b>72,7</b>
raczej nie	10,4	6,9	18,6
nie	4,5	2,0	5,0
<b>razem</b>	<b>14,9</b>	<b>8,9</b>	<b>23,6</b>
jest mi obojętne	—	1,0	1,2
trudno mi odp. + brak odp.	1,5	3,0	2,5
<b>razem</b>	<b>1,5</b>	<b>4,0</b>	<b>3,7</b>
<b>razem</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

$$df = 4, \chi^2 = 10,708, p < 0,05$$

Analizując wskaźniki w poszczególnych typach postaw religijnych („pogłębieni”, „tradycyjni”, „selektywni”) okazuje się, że występuje istotna zależność statystyczna ( $p < 0,05$ ) pomiędzy powyższymi grupami a zadowoleniem z wykonywanego zajęcia (tab. 60). Znaczące różnice występują między odsetkami w typach skrajnych („pogłębieni”, „selektywni”). Zadowolonych zdecydowanie z wykonywanego zajęcia w typie postaw — „pogłębieni” występuje 32,8%, zaś w typie — „selektywni” 23,6%. Natomiast wśród niezadowolonych jest odwrotnie i przedział między odsetkami wynosi 8,7%. Podobnie postawy ambiwalentne przyjmują częściej badani z typu „selektywni” (3,7%) w porównaniu z respondentami z typu „pogłębieni” (1,5%). Religia ma zatem wpływ na stopień zadowolenia z wykonywanego zajęcia, tzn. że respondenci o religijności pogłębionej częściej są zadowoleni z wykonywanego zajęcia niż badani o religijności „pomniejszonej”.

Pomiędzy strukturą wykształcenia a zadowoleniem z wykonywanego zajęcia (tab. 61) stwierdzono bardzo słabą zależność statystyczną ( $p < 0,3$ ). Interesujący jest fakt, że przedział między odsetkami zadowolonych z wykonywanego zajęcia wynosi 6% na korzyść inżynierów w porównaniu z technikami, zaś niezadowolonych jest więcej o 3,5% wśród techników. Wydaje się, że wyższe wykształcenie z jednej strony rozbudza krytycyzm i podwyższa aspiracje, a z drugiej strony wpływa na wzrost stopnia identyfikacji z rolą zawodową<sup>6</sup>. Wykształcenie ma w tym wypadku większy wpływ niż religia na stopień zadowolenia z wykonywanego zajęcia.

Analizując strukturę płci a zadowolenie z wykonywanego zajęcia (tab. 61), dostrzega się tylko niewielki przedział wynoszący 1% pomiędzy odsetkami zadowolonych na korzyść badanej populacji kobiet w porównaniu z mężczyznami. Natomiast niezadowolonych jest nieco więcej (o 1,5%) wśród męż-

Tabela 61

Struktura wykształcenia i płci  
a zadowolenie z wykonywanego zajęcia

Kategorie wartości:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
tak	27,5	28,5	26,5	29,5
raczej tak	48,5	53,5	53,0	49,0
<b>razem</b>	<b>76,0</b>	<b>82,0</b>	<b>79,5</b>	<b>78,5</b>
raczej nie	15,5	11,5	13,5	13,5
nie	3,5	4,0	3,0	4,5
<b>razem</b>	<b>19,0</b>	<b>15,5</b>	<b>16,5</b>	<b>18,0</b>
jest mi obojętne	2,0	0,5	0,5	2,0
trudno mi odp. + brak odp.	3,0	2,0	3,5	1,5
<b>razem</b>	<b>5,0</b>	<b>2,5</b>	<b>4,0</b>	<b>3,5</b>
<b>razem</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

$$df = 2, \chi^2 = 2,830, p < 0,3; df = 2, \chi^2 = 0,090, p < 0,98$$

<sup>6</sup> Por. J. K a l i n o w s k a : Postawy robotników wobec pracy, Warszawa 1978, s. 67.

czyn. Natomiast niezadowolonych jest nieco więcej (o 1,5%) wśród mężczyzn. Powyższe wyniki nie wskazują na zależność statystyczną, chociaż uwidacznia się pozytywny wpływ religii na zadowolenie z wykonywanego zajęcia.

W celu sądowania „globalnego”, bardziej ogólnego zadowolenia lub niezadowolenia z pracy, postawiono respondentom pytanie o zadowolenie z pracy ogólnie rzecz biorąc. Rozkład odpowiedzi ilustruje tab. 62.

Zdecydowane zadowolenie z pracy wyraża 41% badanych, zaś 45,3% lubi swoją pracę, „choć ma ona swoje złe strony”. Łącznie 86,3% badanych posiada pozytywne asocjacje afektywne wobec pracy, 7% respondentów nie lubi swojej pracy, dla 6,7% praca jest obojętna lub trudno im odpowiedzieć.

Tabela 62

Typy postaw wobec religii  
a zadowolenie z pracy

Kategorie wartości:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
tak, lubię	39,2	49,3	41,0
lubię, choć ma ona swoje złe strony	47,1	36,6	45,3
nie lubię, choć ma ona także dobre strony	7,3	5,7	7,0
jest mi ona obojętna	3,3	4,2	3,5
trudno mi odp. + brak odp.	3,1	4,2	3,2
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 3,478, p < 0,5$$

Wysoki odsetek (45,3%) techników i inżynierów stwierdzając zadowolenie z pracy, równocześnie zaznacza „ma ona swoje złe strony”. Świadczy to o dostrzeganych brakach w organizacji lub warunkach pracy w badanym zakładzie. B. Klimiński<sup>7</sup> badając zadowolenie z pracy młodych techników uzyskał następujące dane: zadowoleni — 42,3%, raczej tak — 37,1%, raczej nie — 15,9%, nie — 4,7%.

Analizując wpływ religii na zadowolenie z pracy (tab. 62) stwierdzono, że respondenci z typu postaw „religijni”, o wiele częściej (47,1%) wyrażają zadowolenie z pracy mimo jej złych stron w porównaniu z respondentami grupy — „obojętni i niewierzący” (36,6%). Natomiast badani z drugiej grupy („obojętni i niewierzący”) nieco częściej (8,4%) wyrażają ambiwalencję (jest mi ona obojętna, trudno mi odpowiedzieć + brak odpowiedzi) w porównaniu z badanymi typu „religijni” (6,4%). Sugeruje to pozytywny wpływ religii na zadowolenie z pracy.

<sup>7</sup> Por. B. Klimiński: Aspiracje młodych techników i ich postawy wobec pracy zawodowej (praca doktorska — biblioteka uniwersytecka w Toruniu), Toruń 1977, s. 73.

Tabela 63

Typy postaw religijnych a zadowolenie z pracy

Kategorie zadowolenia:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
tak, lubię	46,3	46,5	31,7
lubię, choć ma ona swoje złe strony	40,3	44,5	51,6
nie lubię, choć ma ona także dobre strony	6,0	4,0	9,9
jest mi ona obojętna	4,4	2,0	3,7
trudno mi odp. + brak odp.	3,0	3,0	3,1
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 8, \chi^2 = 10,165, p < 0,3$$

Porównując typy postaw religijnych (tab. 63) stwierdzono, że respondenci bardziej związani z religią („pogłębieni” — 46,3%, „tradycyjni” — 46,5%) częściej wyrażają zadowolenie z pracy bez zastrzeżeń w porównaniu z badanymi z grupy — „selektywni” (31,7%). Odsetki pierwszej i drugiej kategorii zadowolenia z pracy łącznie w poszczególnych typach postaw religijnych wynoszą: „pogłębieni” — 86,6%, „tradycyjni” — 91%, „selektywni” — 83,3%. Natomiast niezadowolenie z pracy częściej wyrażają badani „selektywni” — 9,9% w porównaniu z respondentami „tradycyjnymi” — 4% czy „pogłębionymi” — 6%. Oznacza to, że bardziej intensywne postawy wobec religii wpływają pozytywnie na zadowolenie z pracy.

Odsetki zawarte w tab. 64 wskazują, że inżynierowie (45,5%) znacznie częściej niż technicy (36,5%) wyrażają zdecydowane zadowolenie (tak, lubię) z pracy, zaś technicy (49%) częściej lubią swoją pracę, „choć ma swoje złe strony” niż inżynierowie (41,5%). Jednak łącząc obie kategorie zadowolenia z pracy, inżynierowie (87%) częściej niż technicy (85,5%) przeżywają je. Wydaje się, że zjawisko to można tłumaczyć w następujący sposób: in-

Tabela 64

Struktura wykształcenia i płci  
a zadowolenie z pracy

Kategorie zadowolenia:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
tak, lubię	36,5	45,5	44,5	37,5
lubię, choć ma swoje złe strony	49,0	41,5	40,0	50,5
nie lubię, choć ma także dobre strony	7,5	6,5	7,5	6,5
jest mi obojętne	5,5	1,5	3,5	3,5
trudno mi odp. + brak odp.	1,5	5,0	4,5	2,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 11,696, p < 0,02; df = 4, \chi^2 = 5,694, p < 0,3$$

żynierowie w ocenie swojej pracy wychodzą częściej niż technicy poza kategorie konieczności życiowej. W tym przypadku przyczyną zadowolenia jest bardziej wykształcenie niż zaangażowanie religijne.

Analizując strukturę płci a zadowolenie z pracy, należy stwierdzić, że kobiety (44,5%) częściej lubią swoją pracę bez zastrzeżeń niż mężczyźni (37,5%), zaś ci drudzy częściej lubią swoją pracę (50,5%) z zastrzeżeniami (choć ma swoje złe strony) niż kobiety (40%). Łącząc odsetki powyższych kategorii zadowolenia stwierdzamy, że mężczyźni (88%) nieco częściej niż kobiety (84,5%) wyrażają swoje zadowolenie z pracy.

Wydaje się interesujące przeanalizowanie również stanu emocjonalnego nastawienia respondentów, towarzyszącego myślom o pracy. W związku z tym postawiono pytanie o uczucia towarzyszące myślom o pracy.

Łącząc uczucia: „zadowolenia” i „radości” otrzymujemy 38,8%. Jest to odsetek badanej inteligencji technicznej pozytywnie nastawionej do pracy.

Tabela 65

Typy postaw wobec religii, a uczucia towarzyszące myśleniu o pracy

Uczucia:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
zadowolenia	38,6	32,4	37,5
radości	1,5	—	1,3
niepokoju	31,3	24,0	30,0
zniecierpliwienia	12,5	18,3	13,5
rezygnacji	6,1	4,2	5,7
brak satysfakcji	0,6	1,4	0,7
mieszane	7,6	15,5	9,0
brak odpowiedzi	1,8	4,2	2,3
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 6, \chi^2 = 8,396, p < 0,3$$

Uczucie „niepokoju” może świadczyć o pozytywnej lub negatywnej postawie, dlatego odsetki tej kategorii uczuć łączymy z kategorią uczuć „mieszanych” i kategorią „brak odp.” (brak zdecydowania), co daje w sumie 41,3% respondentów ambiwalentnie nastawionych do pracy. Wreszcie kategorie uczuć: „zniecierpliwienia”, „rezygnacji”, „brak satysfakcji” — łącznie 19,9%, to badani o negatywnym nastawieniu do pracy. Należy podkreślić, że respondenci z grupy „religijni” (40,1%) prezentują bardziej emocjonalnie — pozytywne nastawienie do pracy, niż respondenci „obojętni i niewierzący” (32,4%), zaś nastawienie emocjonalnie-negatywne do pracy przedstawia się odwrotnie: „religijni” — 19,2% a „obojętni i niewierzący” — 23,9%. Nastawienie emocjonalnie-ambiwalentne do pracy jest liczniej reprezentowane wśród „obojętnych i niewierzących” (43,5%) niż wśród „religijnych” (40,7%). Można więc powiedzieć, że postawy wobec religii pozostają w pozytywnym związku z uczuciami towarzyszącymi myślom o pracy. Światopogląd

w aspekcie funkcjonalnym — jak podkreśla Cz. Walesa — jest nadrzędnym stabilizatorem czynników motywacji i satysfakcji z pracy<sup>8</sup>.

Jak wynika z tab. 66 istnieje wyraźne zróżnicowanie szczególnie pomiędzy skrajnymi („pogłębieni”, „selektywni”) typami postaw religijnych. Łącząc kategorie uczuć, podobnie jak przy analizie danych w tab. 65, otrzymujemy odsetki respondentów z poszczególnych typów postaw religijnych pozytywnie, ambiwalentnie lub negatywnie nastawionych do pracy. Stwierdzono, że 49,3% — „pogłębionych”, 51,5% — „tradycyjnych”, 28,6% — „selek-

Tabela 66

Typy postaw religijnych  
a uczucia towarzyszące myślom o pracy

Uczucia:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
zadowolenia	47,8	48,5	28,6
radości	1,5	3,0	0,6
niepokoju	25,3	26,8	36,7
zniecierpliwienia	10,4	8,9	15,5
rezygnacji	6,0	5,9	6,2
brak satysfakcji	—	—	1,2
mieszane	6,0	5,9	9,3
brak odpowiedzi	3,0	1,0	1,9
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 12, \chi^2 = 19,118, p < 0,1$$

tywnych” reprezentuje pozytywne uczucia w stosunku do pracy; 34,3% „pogłębionych”, 33,7% „tradycyjnych”, 47,9% „selektywnych” posiada ambiwalentne uczucia wobec pracy, zaś 16,4% „pogłębionych”, 14,8% „tradycyjnych” i 22,9% „selektywnych” ujawnia negatywne uczucia do pracy.

Respondenci o postawie religijnie pogłębionej częściej aniżeli o religijności selektywnej, ujawniają takie uczucia jak: radość i zadowolenie, towarzyszące myślom o pracy, a przedział między odsetkami wynosi 20,1% na korzyść pierwszych. Z kolei respondenci o religijności selektywnej częściej niż o postawie religijnie pogłębionej przeżywają uczucia: zniecierpliwienia, rezygnacji czy braku satysfakcji, towarzyszące myślom o pracy (przedział między odsetkami wynosi 6,5%). Można stwierdzić, że zaangażowanie religijne modyfikuje uczucia towarzyszące myślom o pracy w kierunku pozytywnym.

Pomiędzy strukturą wykształcenia a uczuciami towarzyszącymi myślom o pracy istnieje wysoka zależność statystyczna ( $p < 0,001$ ). Technicy (44%) o wiele częściej aniżeli inżynierowie (33,5%) ujawniają pozytywne uczucia towarzyszące myślom o pracy, zaś inżynierowie (49,5%) o wiele częściej przeżywają uczucia zniecierpliwienia i rezygnacji niż technicy (33%).

<sup>8</sup> Por. Cz. Walesa: Światopogląd a motywacja pracy, w: Człowiek i praca (pod red. J. Wołkowskiego), Warszawa 1979, s. 294.



Tabela 67

Struktura wykształcenia i płci  
a uczucia towarzyszące myślom o pracy

Uczucia:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
zadowolenia	42,5	32,5	38,0	37,0
radości	1,5	1,0	0,5	2,0
niepokoju	27,0	33,0	26,5	33,5
zniecierpliwienia	14,5	12,5	11,0	16,0
rezygnacji	7,0	4,5	7,5	4,0
brak satysfakcji	1,5	—	0,5	1,0
mieszane	3,0	15,0	13,0	5,0
brak odpowiedzi	3,0	1,5	3,0	1,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

$df = 6, \chi^2 = 24,427, p < 0,001; df = 6, \chi^2 = 14,863, p < 0,05$

Można stwierdzić, że technicy jako bardziej związani z religią w porównaniu z inżynierami częściej posiadają pozytywne uczucia w stosunku do pracy, ponieważ religia modyfikuje je w tym kierunku.

Nieco mniejsza, ale również istotna zależność statystyczna występuje pomiędzy strukturą płci a uczuciami towarzyszącymi myślom o pracy ( $p < 0,05$ ). Mężczyźni częściej (21%) w porównaniu do kobiet (19%) przeżywają uczucia zniecierpliwienia, rezygnacji czy braku satysfakcji towarzyszące myślom o pracy. Odnośnie uczuć pozytywnych istnieje różnica tylko 0,5%. Można jednak stwierdzić, że mężczyźni jako mniej religijni w porównaniu z kobietami częściej przeżywają negatywne uczucia wobec pracy.

W oparciu o przeprowadzone analizy w tym paragrafie, można przyjąć, że pozytywne postawy wobec pracy wyrażające się poprzez: zadowolenie z wykonywanego zajęcia, zadowolenie z pracy oraz dodatnie uczucia towarzyszące myślom o pracy, posiada około 68% badanych, postawy ambiwalentne ok. 17,3%, zaś negatywne ok. 14,7%.

Częściej, postawy pozytywne wobec pracy posiadają respondenci „religijni” (ok. 68,6%) niż „obojętni i niewierzący” ok. 65,2%. Stwierdzono również pozytywny wpływ zaangażowania religijnego na zadowolenie z pracy. Łącząc odsetki z poszczególnych tabel: 60, 63 i 66 stwierdzono, że najliczniej pozytywne postawy wobec pracy posiadają badani z typu postaw „tradycyjni” — ok. 76,5%, następnie „poglębieni” — ok. 73,2% i wreszcie „selektywni” — ok. 61,7%.

Odsetki z tabel: 61,64 i 67 ukazujące łącznie zadowolenie (zadowolenie z wykonywanego zajęcia, zadowolenie z pracy, pozytywne uczucia towarzyszące myślom o pracy), wskazują jedynie nieznaczne różnice. Technicy nieco częściej (68,5%) niż inżynierowie (67,5%) są zadowoleni, zaś kobiety (67,5%) nieco rzadziej niż mężczyźni (68,5%) stwierdzają to zadowolenie.

## § 2. Typy postaw wobec religii a ocena wykonywanej pracy

Po omówieniu zadowolenia z pracy zostaną przeanalizowane oceny wykonywanej pracy. Nie interesuje nas dokładny stopień oceny, lecz ogólne stwierdzenie pozytywnego, ambiwalentnego lub negatywnego stanu emocjonalnego wobec warunków pracy, stosunków społecznych w zakładzie pracy, oraz czynników powodujących zadowolenie w pracy. Oceny wyrażane są przy pomocy pojęć np: „fachowe”, „dobre”, „zadowolające”, „złe”, „niewystarczające”, „interesujące”, „ogłupiające”.

Czynnikiem kształtującym postawy wobec pracy są zjawiska bezpośrednio warunkujące wykonywanie obowiązków zawodowych, takie jak: organizacja pracy, kierownictwo, wyposażenie techniczne, warunki BHP, kwalifikacje kolegów, jakość otrzymywanych materiałów. Listę wskaźników akceptacji bez zastrzeżeń warunków pracy ilustruje tab. 68.

Tabela 68

Typy postaw wobec religii a akceptacja  
bez zastrzeżeń warunków pracy

Akceptacja bez zastrzeżeń:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
organizacja pracy	50,5	46,5	49,7
kierownictwo	59,0	52,1	57,8
wyposażenie techniczne	56,5	64,8	58,0
warunki BHP	71,4	70,4	71,2
kwalifikacje kolegów	90,0	84,5	88,7
jakość otrzymywanych materiałów	62,6	64,8	63,0
średnia	65,0	63,8	64,7

Wśród czynników kształtujących warunki pracy najwyższy wskaźnik (88,7%) według oceny respondentów uzyskały kwalifikacje kolegów (badani podkreślili stwierdzenie — „w większości wystarczające”), nieco niższy wskaźnik uzyskały — warunki BHP (71,2% — „zadowolające”), następnie — jakość otrzymywanych materiałów (63% — „na ogół dobre”), wyposażenie techniczne (58% — „zadowolające”), kierownictwo (57,8% — „fachowe”) i wreszcie organizacja pracy (49,7% — „raczej dobra”). Najpozytywniej oceniają respondenci kwalifikacje kolegów i warunki BHP, zaś najgorzej organizację pracy. Między typami postaw „religijni” a „obojętni i niewierzący” istnieją nieznaczne różnice. Przedział między odsetkami powyższych grup wynosi od 1% do 8,3%. Występujące różnice w czterech przypadkach są na korzyść „religijnych”, a jedynie dwa wskaźniki: wyposażenie techniczne i jakość otrzymywanych materiałów są wyższe wśród „obojętnych i niewierzących”. Średnia wszystkich wskaźników jest wyższa o 1,2% na korzyść pierwszego typu postaw wobec religii.

Wydaje się, że można traktować uzyskane wyniki jako niezależne od siebie oceny poszczególnych elementów warunków pracy. Porównując skrajne typy postaw religijnych (tab. 69) stwierdzono, że respondenci o pogłębionej religijności częściej w porównaniu z selektywnymi akceptują bez zastrzeżeń: organizację pracy, kwalifikacje kolegów oraz jakość otrzymywanych materiałów. Przedział pomiędzy odsetkami powyższych typów postaw wynosi

Tabela 69

Typy postaw religijnych a akceptacja bez zastrzeżeń warunków pracy

Akceptacja bez zastrzeżeń:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
organizacja pracy	53,7	51,5	48,4
kierownictwo	52,2	56,4	63,4
wyposażenie techniczne	55,2	51,5	60,2
warunki BHP	68,7	69,3	73,9
kwalifikacje kolegów	91,0	89,1	89,4
jakość otrzymywanych materiałów	70,1	58,4	62,1
średnia	65,2	62,7	66,2

kolejno: 5,3%, 1,6% i 8%. W pozostałych elementach warunków pracy, dominują odsetki akceptujących bez zastrzeżeń wśród badanych z typu „selektywni” w porównaniu z respondentami religijnie pogłębionymi. Tutaj stwierdzono między powyższymi typami postaw religijnych w akceptacji bez zastrzeżeń, następujące przedziały: kierownictwo — 11,2%; wyposażenie techniczne — 5%; warunki BHP — 5,2%.

Na podstawie powyższych danych, uwzględniając łącznie powyższe elementy, trudno wnioskować o kierunku wpływu postaw religijnych na akceptację bez zastrzeżeń warunków pracy.

Między technikami a inżynierami nie ma większych różnic w akceptacji bez zastrzeżeń warunków pracy. Przedział między wskaźnikami wynosi od

Tabela 70

Struktura wykształcenia i płci a akceptacja bez zastrzeżeń warunków pracy

Akceptacja bez zastrzeżeń:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
organizacja pracy	48,5	51,0	54,0	45,5
kierownictwo	56,5	59,0	55,0	60,5
wyposażenie techniczne	54,5	61,5	56,5	59,5
warunki BHP	70,0	72,5	68,0	74,5
kwalifikacje kolegów	91,0	86,5	88,0	89,5
jakość otrzymywanych materiałów	64,0	62,0	60,5	65,5
średnia	64,1	65,4	63,7	65,8

2% do 7%. Jedynie w dwóch wskaźnikach: kwalifikacja kolegów i jakość otrzymywanych materiałów dominują technicy w porównaniu z inżynierami. Średnia w badanej populacji inżynierów jest wyższa o 1,3% w porównaniu z populacją techników.

Struktura płci również nie wykazuje większego zróżnicowania w akceptacji bez zastrzeżeń warunków pracy. Prawie we wszystkich wskaźnikach dominują mężczyźni od 1,5% do 6,5%, jedynie wskaźnik — organizacja pracy jest częściej akceptowany przez kobiety i tu ich dominacja wynosi 8,5% w porównaniu z populacją mężczyzn. Jednak średnia wszystkich wskaźników jest wyższa wśród mężczyzn o 2,1% w porównaniu do badanej populacji kobiet.

Badania empiryczne wielokrotnie wykazały, że emocje w zależności czy są dodatnie czy ujemne, sprzyjają lub hamują rozwój człowieka. Dla konkretnej jednostki, wykonującej określone zadanie, optymalna efektywność działania występuje przy średnim napięciu emocjonalnym<sup>9</sup>. Charakter i natężenie ładunku emocjonalnego powstałe w wyniku różnych interakcji międzyosobowych nie pozostają bez wpływu na zachowania pracowników. Atmosfera społeczna i stosunki międzyludzkie w pracy mają duże znaczenie wychowawcze i ekonomiczne<sup>10</sup>. A. Preiss pisząc o więzi i integracji z zespołem w pracy odróżnia dwie płaszczyzny: więzi pionowe — stosunki społeczne między kierownictwem i podwładnymi oraz więzi poziome — stosunki społeczne między pracownikami. Badania empiryczne wykazują lepszą integrację pracowników w płaszczyźnie poziomej — między pracownikami niż w płaszczyźnie pionowej — między kierownictwem a podwładnymi<sup>11</sup>.

Wydaje się interesujące zbadanie wpływu religii na stosunki społeczne w badanym zakładzie pracy. Typy postaw wobec religii a układ stosunków

Tabela 71

Typy postaw wobec religii a układ stosunków społecznych wśród badanych

Stosunki społeczne:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
<b>Między kierownictwem a podwładnymi</b>			
dobrze	55,0	62,0	56,3
złe	24,0	21,0	23,5
trudno mi powiedzieć	21,0	17,0	20,2
<b>Między pracownikami</b>			
raczej dobrze	80,0	91,5	82,0
raczej złe	10,6	2,8	9,3
trudno mi powiedzieć	9,4	5,6	8,7

$$df = 2, \chi^2 = 1,186, p < 0,7$$

$$df = 2, \chi^2 = 5,777, p < 0,1$$

<sup>9</sup> Por. J. Reykowski: Eksperymentalna psychologia emocji, Warszawa 1974, s. 372.

<sup>10</sup> Por. F. J. Lis: Praca chęć czy przymus?, Warszawa 1982, s. 91-95.

<sup>11</sup> Por. A. Preiss: Integracja techników — robotników z innymi grupami pracowniczymi i zakładem pracy, w: Technicy — robotnicy w załogach przemysłowych, Warszawa 1976, s. 142.

społecznych wśród badanych przedstawia tab. 71. Stosunki społeczne między kierownictwem a podwładnymi 56,3% respondentów ocenia jako „dobre”, 23,5% ocenia jako „złe”, zaś 20,2% nie potrafi wydać sądu.

Respondenci z grupy „obojętni i niewierzący” (62%) nieco częściej niż respondenci z grupy „religijni” (55%) oceniają stosunki społeczne między kierownictwem a podwładnymi jako dobre. Należy tu zaznaczyć, że w odpowiedzi na pytanie, o czynniki najbardziej przeszkadzające w dobrym wykonywaniu pracy 16,1% respondentów „religijnych” oraz 15,4% „obojętnych i niewierzących” wskazało wyraźnie na „stosunki przełożony — podwładny”.

Następnie, stosunki społeczne między pracownikami badani oceniają następująco: 82% respondentów ocenia jako raczej dobre, 9,3% ocenia raczej jako złe, a 8,7% badanych nie potrafi ocenić. Również i w tym wypadku „obojętni i niewierzący” (91,6%) częściej niż „religijni” (80%) oceniają stosunki społeczne między pracownikami pozytywnie. Złe stosunki między pracownikami, jako czynnik najbardziej przeszkadzający w dobrym wykonywaniu pracy podkreśliło 8,2% „religijnych” oraz 1,4% „obojętnych i niewierzących”.

Z powyższych danych (tab. 71) wynika, że stosunki społeczne między pracownikami układają się znacznie lepiej niż między kierownictwem a podwładnymi.

Respondenci oceniający stosunki społeczne między kierownictwem a podwładnymi jako złe, motywują swoje stanowisko między innymi w następujący sposób: „bez zdolności organizacyjnych i dojrzałego stosunku do podwładnych, zbyt wiele ambicji własnej” (nr 56, k. inż.), „zła organizacja i niefachowe kierownictwo” (nr 26, m., inż.), „przymusowa praca niezgodna z zainteresowaniami” (nr 29, m., tech.), „brak należytej oceny za wykonywaną pracę, co nie pozwala na pełne wykazanie swoich osiągnięć” (nr 69, k., inż.), „brak uczciwości w pracy na niektórych stanowiskach” (nr 15, m., inż.), „brak jednoznacznej decyzji przełożonych na moje propozycje” (nr 44, m., inż.).

Tabela 72

Typy postaw religijnych a układ stosunków społecznych wśród badanych

Stosunki społeczne:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
<b>Między kierownictwem a podwładnymi</b>			
dobre	49,3	59,4	54,6
złe	20,9	23,8	25,5
trudno mi powiedzieć	29,8	16,8	19,9
<b>Między pracownikami</b>			
raczej dobre	71,6	85,2	80,1
raczej złe	9,0	8,9	12,4
trudno mi powiedzieć	19,4	5,9	7,5

$$df = 4, \chi^2 = 4,612, p < 0,5$$

$$df = 4, \chi^2 = 10,908, p < 0,05$$

Układ stosunków międzyludzkich (human relations) między pracownikami oraz między kierownictwem a podwładnymi zależy nie tylko od samych ludzi, czy ich postaw wobec religii, lecz także od ładu organizacyjnego — technicznego i przedmiotowego środowiska pracy<sup>12</sup>.

Właśnie w badanym zakładzie *Zamech*, wskazując na czynniki najbardziej przeszkadzające w dobrym wykonywaniu pracy respondenci często podkreślali: organizację pracy — 25,8% („religijni” 24,6%, „obojętni i niewierzący” — 31%), stosunki przełożony — podwładny — 16%, wyposażenie techniczne — 10,5%, jakość materiałów — 10%. Respondenci z grupy „selektywni” (54,6%) częściej niż respondenci z grupy „pogłębieni” (49,3%) oceniają powyższe stosunki jako dobre. Najwyższy odsetek oceny pozytywnej stosunków kierownictwo — podwładni występuje wśród badanych z grupy „tradycyjni” (59,4%). Interesujące jest jednak, że wraz z rozluźnieniem więzi z religią wzrasta odsetek respondentów oceniających stosunki społeczne między kierownictwem a podwładnymi jako złe: „pogłębieni” — 20,9%, „tradycyjni” — 23,8%, „selektywni” — 25,5%.

Pomiędzy typami postaw religijnych a układem stosunków społecznych w relacji poziomej (między pracownikami) stwierdzono mniejszą, ale istotną zależność statystyczną ( $p < 0,05$ ). Porównując skrajne typy postaw religijnych stwierdzono, że respondenci z typu „selektywni” (81,1%) częściej niż respondenci z typu „pogłębieni” (71,6%) oceniają stosunki między pracownikami jako — raczej dobre, jednak równocześnie „selektywni” (12,4%) także częściej niż „pogłębieni” (9%) oceniają powyższe stosunki jako — raczej złe.

Wydaje się, że powyższe wyniki ocen stosunków międzyludzkich (human relations) w badanej społeczności można tłumaczyć w następujący sposób: obok pozytywnego wpływu religii na powyższe stosunki społeczne, destrukcyjnie wpływa między innymi organizacja pracy, którą respondenci wśród sześciu wskaźników warunków pracy ocenili pozytywnie najniżej (49,7%)<sup>13</sup>.

Interesujący jest również fakt, że badani o rozluźnionej więzi religijnej („selektywni”) częściej akcentują organizację pracy — 30,4% i jakość materiałów — 11,8% jako czynniki najbardziej przeszkadzające w dobrym wykonaniu pracy w porównaniu z pogłębionymi religijnie (25,3% i 4,5%). Ci drudzy z kolei częściej podkreślają stosunki międzyludzkie: przełożony — podwładny — 16,4% i między pracownikami — 10,4% w porównaniu z selektywnymi (14,9% i 8,1%).

Z takiego rozłożenia akcentów odnośnie czynników przeszkadzających w dobrym wykonywaniu pracy można pośrednio wnioskować o wpływie zaangażowania religijnego na ich wybór. Wydaje się, że respondenci zaangażowani religijnie, preferując częściej złe stosunki społeczne przed „technicznymi” (jakość materiałów, organizacja pracy), jako przeszkadzające w dobrym wykonywaniu pracy, realizują praktycznie chrześcijańską wizję pracy, która uczy o prymacie etyki przed techniką. Chrześcijanin pojmując pracę przede wszystkim jako udział w dziele Stwórcy, tzn. jako doskonalenie człowieka i świata. W tym doskonaleniu istnieje następny prymat „więcej być” przed „więcej mieć”. Dzięki temu można zachować personalistyczny wymiar

<sup>12</sup> B. Sterniczuk, H. Sterniczuk: *Postawy wobec pracy*, Warszawa 1979, s. 113.

<sup>13</sup> Por., tab. 68.

pracy, czyli człowiek będąc podmiotem pracy równocześnie przez nią urzeczywistnia się<sup>14</sup>.

Analiza struktury wykształcenia (tab. 73) wykazuje, że stosunki społeczne w relacjach pionowych (kierownictwo — podwładni) częściej są oceniane pozytywnie (dobre) przez inżynierów (57,5%) niż przez techników (55%), zaś stosunki społeczne w relacjach poziomych (między pracownikami) odwrotnie, częściej pozytywnie (raczej dobre) oceniają je technicy (83%) niż inżynierowie (81%).

Podkreślając czynniki najbardziej przeszkadzające w dobrym wykonywaniu pracy inżynierowie częściej niż technicy akcentują: organizację pracy o 8,5%, wyposażenie techniczne o 5%, jakość materiałów o 4%, kwalifikacje pracowników o 3,5%. Technicy zaś częściej podkreślali: stosunki przełożony — podwładny o 7%, stosunki między pracownikami o 4%, kierownictwo o 1%, warunki BHP o 0,5%. Pomiedzy strukturą wykształcenia a czynnikami najbardziej przeszkadzającymi w dobrym wykonywaniu pracy stwierdzono mniejszą, ale istotną zależność statystyczną ( $p < 0,05$ ).

Tabela 73

Struktura wykształcenia i płci a układ stosunków społecznych wśród badanych

Stosunki społeczne:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
<b>Między kierownictwem a podwładnymi</b>				
dobre	55,0	57,5	62,5	50,0
złe	26,0	21,0	16,0	31,0
trudno mi powiedzieć	19,0	21,5	21,5	19,0
<b>Między pracownikami</b>				
raczej dobre	83,0	81,0	81,0	83,0
raczej złe	9,5	9,0	7,5	11,0
trudno mi powiedzieć	7,5	10,0	11,5	6,0

$df = 2, \chi^2 = 1,482, p < 0,5; df = 2, \chi^2 = 12,658, p < 0,01$

$df = 2, \chi^2 = 0,788, p < 0,7; df = 2, \chi^2 = 4,828, p < 0,1$

Z kolei, gdy chodzi o stosunki międzyludzkie uwzględniając płeć (tab. 73), stwierdzono średnią, ale istotną zależność statystyczną ( $p < 0,01$ ) pomiędzy strukturą płci a układem relacji pionowych, czyli stosunków między kierownictwem a podwładnymi. Kobiety częściej (62,5%) oceniały powyższe stosunki jako dobre niż mężczyźni (50,2%), zaś mężczyźni prawie dwukrotnie częściej (31%) oceniali stosunki między kierownictwem a podwładnymi jako złe w porównaniu z kobietami (16%). Kobiety jako bardziej religijne przywiązują do powyższych stosunków społecznych zdecydowanie więcej uwagi niż mężczyźni. Spełniają one u nich ważniejsze zadanie w rozwoju osobowościowym niż u mężczyzn.

Analizując układ relacji poziomych, czyli stosunki między pracownikami stwierdzono, że tylko o 2% mężczyźni częściej niż kobiety oceniają powyższe stosunki jako złe. W ocenie czynników najbardziej przeszkadzających w dob-

<sup>14</sup> Por., J. Małk a: Etyka życia gospodarczego, Wrocław 1982, s. 188—192.

rym wykonywaniu pracy pomiędzy kobietami i mężczyznami nie stwierdzono znaczących różnic.

W celu pełniejszego przeanalizowania komponentu postawy jakim jest parametr emocjonalno — oceniający, można prześledzić jeszcze ocenę czynników powodujących zadowolenie w pracy. W odpowiedzi na pytanie, co podoba się najbardziej w pracy, każdy z badanych mógł podkreślić lub dopisać kilka odpowiedzi.

Tabela 74

Typy postaw wobec religii a ocena czynników powodujących zadowolenie w pracy

Czynniki powodujące zadowolenie:	Religijni N = 894	Obojętni i niewierzący N = 190	Ogółem N = 1084
wykonuję to, co lubię	14,3	15,3	14,5
moja praca jest interesująca	18,2	17,9	18,2
pracuję w życzliwym zespole	20,7	19,5	20,5
zwierzchnicy odnoszą się do mnie życzliwie	15,9	11,0	15,0
mam możliwość podnoszenia kwalifikacji	11,6	16,8	12,6
praca jest lekka, niemęcząca	9,2	7,9	8,9
dobrze zarabiam	8,2	8,4	8,2
posiadam samodzielność	1,9	3,2	2,1
razem	100,0	100,0	100,0

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi.

$$df = 7, \chi^2 = 17,252, p < 0,02$$

Dla ułatwienia analizy danych zawartych w tab. 74, kategorie czynników powodujących zadowolenie w pracy zostały pogrupowane wg skali Przeglądu Wartości Pracy określonej skrótem SWV (Survey of Work Values), której powstanie i charakterystykę opisują S. Wollack, J. G. Goodale, J. P. Wijting, P. C. Smith<sup>15</sup>. Konstrukcję skali oparto na zasadach etyki protestanckiej. Dzięki tej skali odróżnia się wartości pracy: wewnętrzne, zewnętrzne i wewnętrzno — zewnętrzne, czyli mieszane.

Do wartości wewnętrznych pracy według powyższej skali zaliczono:

- przekonanie o godności własnej pracy (pride in work),
- satysfakcja i radość z powodu dobrego wykonania pracy,
- zaangażowanie w pracę (job involvement),
- aktywne zainteresowanie w funkcjach współpracowników i zakładu,
- wyróżnianie się aktywnością (activity preference).

Pracownik preferujący te wartości posiada postawę autoteliczną w stosunku do pracy.

<sup>15</sup> S. Wollack, J. G. Goodale, J. P. Wijting, P. C. Smith: Development of the Survey of Work Values (SWV), *Journal of Applied Psychology* (1971) 55, s. 331—338, za: Cz. Walesa, dz. cyt., s. 296—297.



Do wartości zewnętrznych zaliczono:

- postawa wobec zarobków (attitude toward earnings), wartość pracy wynika z płacy;
- społeczny status pracy (social status of job), pozycja w oczach własnych lub innych ludzi.

Pracownik preferujący te wartości posiada postawę instrumentalną w stosunku do pracy.

Do wartości mieszanych pracy według powyższej skali zaliczono:

- dążenie do postępu (upward striving), pragnienie wyższego poziomu pracy i lepszego standardu życia,
- poczucie obowiązku pracy (responsability to work), przekonanie, że człowiek jest zobowiązany do pracy i do troski o środki utrzymania.

Osoby preferujące powyższe wartości posiadają postawę ambiwalentną wobec pracy.

Kategorie ocen czynników powodujących zadowolenie, zawarte w tab. 74, można podzielić na trzy grupy zgodnie z przedstawioną wyżej skalą SWV. Do wewnętrznych wartości pracy preferowanych przez respondentów, można zaliczyć następujące wskaźniki: „wykonuję to, co lubię”, „moja praca jest interesująca”, „pracuję w życzliwym zespole” i „zwierzchnicy odnoszą się do mnie życzliwie”. Oceniając czynniki powodujące zadowolenie należy stwierdzić, że łącznie 68,2% respondentów preferuje wartości wewnętrzne. Do wartości zewnętrznych należy zaliczyć wskaźniki: „dobrze zarabiam” i „posiadam samodzielność”, co daje w sumie 10,3% ogółu respondentów. Wreszcie do wartości mieszanych zaliczono pozostałe wskaźniki: „mam możliwość podnoszenia kwalifikacji” i „praca jest lekka, niemęcząca”. Otrzymany wynik — 21,5% wskazuje, że taka grupa respondentów preferuje postawy ambiwalentne wobec pracy.

Porównując typy postaw wobec religii: „religijni” a „obojętni i niewierzący” dostrzegamy różnice na korzyść pierwszej z nich. Respondenci z grupy „religijni” (69,1%), oceniając czynniki powodujące zadowolenie z pracy częściej niż respondenci z grupy „obojętni i niewierzący” (63,7%), preferują wartości wewnętrzne pracy. Natomiast wartości zewnętrzne i mieszane częściej preferują „obojętni i niewierzący (11,6% i 24,7%) niż „religijni” (10,1% i 20,8%).

Powyższe analizy wykazały, że pomiędzy typami postaw wobec religii a oceną czynników powodujących zadowolenie w pracy istnieje średnia, ale istotna zależność statystyczna ( $p < 0,02$ ). Oznacza to, że religia ma wpływ na ocenę tych czynników.

Analizując wpływ zaangażowania religijnego na ocenę czynników powodujących zadowolenie w pracy (tab. 75) stwierdzono, że wartości wewnętrzne pracy (świadczące o postawach autotelicznych) preferuje: 65,7% respondentów o pogłębionej religijności, 72,3% respondentów z typu „tradycyjni” i 68,6% respondentów z typu „selektywni”. Wartości mieszane (świadczące o postawach ambiwalentnych) są reprezentowane przez następujące odsetki badanych z typu: „pogłębieni” — 24,4% „tradycyjni” — 20,3% i „selektywni” — 19,7%, zaś wartości zewnętrzne (świadczące o postawach instrumentalnych) reprezentuje 9,9% — pogłębionych religijnie, 7,4% — „tradycyjnych” i 11,7% — „selektywnych”.

Tabela 75

Typy postaw religijnych a ocena  
czynników powodujących zadowolenie w pracy

Czynniki powodujące zadowolenie:	Pogłębeni N = 181	Tradycyjni N = 271	Selektywni N = 442
wykonyję to, co lubię	18,2	15,5	12,0
moja praca jest interesująca	16,0	17,7	19,5
pracuję w życzliwym zespole	17,1	23,2	20,6
zwierzchnicy odnoszą się do mnie życzliwie	14,4	15,9	16,5
mam możliwość podnoszenia kwalifikacji	13,3	10,0	12,0
praca jest lekka, niemęcząca	11,1	10,3	7,7
dobrze zarabiam	6,6	7,0	9,5
posiadam samodzielność	3,3	0,4	2,2
razem	100,0	100,0	100,0

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi.

$$df = 14, \chi^2 = 17,846, p < 0,3$$

Powyższe dane nie pozwalają na stwierdzenie wyraźnego ukierunkowania wpływu religii na oceny czynników powodujących zadowolenie z pracy w poszczególnych typach postaw.

Między strukturą wykształcenia a oceną czynników powodujących zadowolenie z pracy stwierdzono silną zależność statystyczną ( $p < 0,001$ ). Po połączeniu wskaźników otrzymujemy następujące odsetki: wartości wewnętrzne pracy preferują 67,9% techników i 68,4% inżynierów, wartości zewnętrzne

Tabela 76

Struktura wykształcenia i płci  
a ocena czynników powodujących zadowolenie w pracy

Czynniki powodujące zadowolenie:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 552	inż. N = 532	k. N = 533	m. N = 551
wykonyję to, co lubię	13,6	15,4	15,7	13,2
moja praca jest interesująca	14,9	21,8	13,7	22,5
pracuję w życzliwym zespole	21,5	19,4	22,5	18,5
zwierzchnicy odnoszą się do mnie życzliwie	17,9	12,0	17,4	12,7
mam możliwość podnoszenia kwalifikacji	10,0	15,2	10,9	14,2
praca jest lekka, niemęcząca	12,7	5,1	9,8	8,2
dobrze zarabiam	7,2	9,2	8,1	8,3
posiadam samodzielność	2,2	2,1	1,9	2,4
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi.

$$df = 7, \chi^2 = 39,133, p < 0,001; df = 7, \chi^2 = 22,324, p < 0,01$$

9,4% techników i 11,3% inżynierów, zaś wartości mieszane preferuje 22,7% techników i 20,3% inżynierów. Należy stwierdzić, że mimo istotnej zależności statystycznej wpływ religii na oceny czynników powodujących zadowolenie z pracy nie ukierunkowuje się wyraźnie.

Wreszcie pomiędzy strukturą płci a oceną czynników powodujących zadowolenie z pracy (tab. 76) stwierdzono średnią, ale istotną zależność statystyczną ( $p < 0,01$ ). W tym wypadku widoczny jest kierunek wpływu religii na oceny czynników powodujących zadowolenie w pracy. Kobiety jako religijne (69,3%) częściej preferują wartości wewnętrzne pracy niż mężczyźni (66,9%), zaś mężczyźni częściej preferują wartości zewnętrzne i mieszane pracy (10,7% i 22,4%) niż kobiety (10,0% i 20,7%).

Przeprowadzone analizy w niniejszym paragrafie pozwalają stwierdzić, że pozytywne oceny wykonywanej pracy wyrażające się poprzez: akceptację bez zastrzeżeń warunków pracy, ocenę stosunków w zakładzie pracy (w tym między kierownictwem i podwładnymi oraz między pracownikami) i oceną czynników powodujących zadowolenie w pracy, posiada około 67,8% respondentów, postawy ambiwalentne posiada około 16,8%, zaś negatywne około 14,4%.

Analiza wskaźników: akceptacja bez zastrzeżeń warunków pracy (tab. 68), ocena czynników powodujących zadowolenie z pracy (tab. 74) potwierdziła, że badani związani z religią częściej preferują pozytywne oceny wykonywanej pracy niż „obojętni religijnie i niewierzący”. Analizy wskaźników: stosunki społeczne: kierownictwo — podwładni, stosunki między pracownikami nie wykazały wyraźnego kierunku zależności. Wydaje się, że w tym przypadku obok pozytywnego wpływu religii, destrukcyjny wpływ posiada między innymi bardzo niezadowolająca organizacja pracy (tab. 71). Zaangażowani religijnie częściej preferują etykę przed techniką w porównaniu z „selektywnymi”.

Odsetki z tabel 70, 73, 76 wzięte łącznie ukazują, że technicy nieco rzadziej niż inżynierowie wyrażają oceny pozytywne. Potwierdza to opinię J. Hosera<sup>16</sup>, który pisze, że z dotychczasowych badań nad kadrą inżynierską wynika, iż ludzie po ukończeniu długich i trudnych studiów specjalistycznych mają silne poczucie identyfikacji z zawodem. Wykształcenie zatem, obok religii, ma zasadniczy wpływ na kształtowanie postaw wobec pracy. Wreszcie kobiety, jak wynika z danych zawartych w tabelach 70, 73, 76 częściej niż mężczyźni wypowiadały oceny pozytywne. Można tu mówić o wpływie religii na kształtowanie ocen wykonywanej pracy.

Zbierając wnioski z przeprowadzonych w tym rozdziale analiz stwierdzono, że respondenci „religijni” nieco częściej akcentowali zadowolenie z pracy i pozytywne oceny wykonywanej pracy w porównaniu z „obojętnymi religijnie i niewierzącymi”. Jest to wyraz autotelicznego traktowania pracy. Powyższe wyniki potwierdzają hipotezę, że technicy i inżynierowie w jakikolwiek sposób związani z religią odznaczają się bardziej dodatnimi asocjacjami afektywnymi aniżeli „obojętni i niewierzący”.

Zaangażowanie religijne (religijnie „pogłębieni”, „tradycyjni” „selektywni”) wpływa na preferowanie pozytywnych asocjacji afektywnych wobec pracy, z tym, że wśród trzech typów postaw religijnych najwyższe odsetki uzyskali: „tradycyjni” (73,2%), następnie religijnie „pogłębieni” (68,1%) i wreszcie „selektywni” (64,6%). Hipoteza mówiąca: im bardziej świadoma

<sup>16</sup> J. Hoser: Zawód i praca inżyniera, Wrocław — Warszawa — Kraków 1970, s. 91.

i pogłębiona religijność tym bardziej pozytywne asocjacje afektywne wobec pracy, znalazła tutaj częściowe potwierdzenie.

W badanym parametrze emocjonalno — oceniającym technicy (68%) uzyskali minimalną przewagę nad inżynierami (67,8%) w preferowaniu pozytywnych asocjacji afektywnych wobec pracy. Fakt ten można tłumaczyć dużym wpływem wykształcenia (obok religii). Inżynierowie widzą karierę życiową jako dalszy ciąg zadań i stanowisk związanych z uzyskaną specjalizacją<sup>17</sup>. Przeprowadzone analizy wskaźników w ramach powyższego parametru nie potwierdziły hipotezy, że technicy jako bardziej religijni posiadają częściej dodatnie asocjacje afektywne wobec pracy.

Ostatnia z hipotez mówiąca, że kobiety jako bardziej religijne posiadają bardziej pozytywne asocjacje afektywne wobec pracy niż mężczyźni, okazała się słuszna, ponieważ częściej one preferowały zadowolenie i pozytywne oceny wykonywanej pracy.

#### VI. TYPY POSTAW WOBEC RELIGII A KOMPONENT BEHAVIORALNY POSTAW WOBEC PRACY

Postawa pełna, obok komponentów intelektualnego i emocjonalno-oceniającego, zawiera także behawioralny<sup>1</sup>. T. Mądrzycki, jako składniki komponentu behawioralnego wylicza reakcje mimiczne, wokalne, werbalne i działania<sup>2</sup>. W socjologicznej praktyce badawczej wnioskuje się o ludzkich postawach z ich zachowań werbalnych, bądź niewerbalnych. Typową formą reakcji werbalnych są opinie, przez które rozumiemy „względnie stałą i świadomą odpowiedź słowną na postawione pytanie, dotyczące określonego przedmiotu czy sytuacji”<sup>3</sup>. Może ona zawierać antycypację — przewidywanie zdarzeń. S. Nowak stwierdza, że istniejący w psychice „mniej lub bardziej skryzalizowany program działania [...] może być introspekcyjnie postrzegany przez posiadacza postawy jako zamiar, pragnienie, dążenie czy poczucie powinności zachowania się w określony sposób wobec przedmiotu postawy. Niekiedy przybiera on postać subiektywnie uświadamianego czy odczuwanego przymusu wewnętrznego, nieomal niemożliwości zachowania się inaczej”<sup>4</sup>.

Istnieją autorzy, którzy nie widzą potrzeby uwzględniania komponentu behawioralnego w badaniu postaw. Między innymi I. Nowakowska twierdzi, że komponent ten jest w badaniach zbędny, ponieważ jego obecność nie jest równoznaczna z zachowaniem się człowieka<sup>5</sup>. Rzeczywiście, czynnikiem konstytuującym postawę jest komponent emocjonalno-oceniający czyli afektywny, ale podkreślając potrzebę skonstruowania zintegrowanej teorii postaw, S. Nowak słusznie włączył komponenty poznawczy i behawioralny, które chara-

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 91.

<sup>1</sup> Por. S. Gerstmann: Postawy jako kompleksy wyznaczników zachowania się człowieka, *Przegląd Psychologiczny* (1966) nr 12, s. 37—39.

<sup>2</sup> T. Mądrzycki: Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw, Warszawa 1977, s. 25.

<sup>3</sup> Tamże, s. 26.

<sup>4</sup> S. Nowak: Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych, w: *Teorie postaw* (pod red. S. Nowaka), Warszawa 1973, s. 31.

<sup>5</sup> Por. I. Nowakowska: W sprawie definicji pojęcia „postawa”, *Studia Socjologiczne* (1975) nr 2, s. 174—178.

kteryzują podejście do postaw „ze współczynnikiem humanistycznym”. Należy również zaznaczyć, że są one (komponenty) tak ściśle powiązane, „iż wyodrębnienie ich na drodze analitycznej wymaga często nie mało trudu”<sup>6</sup>.

W niniejszym rozdziale zostaną przeanalizowane deklaracje wobec pracy oraz pragnienia realizowania przez pracę w poszczególnych grupach i typach postaw wobec religii, w celu stwierdzenia wpływu religii na postawy wobec pracy w zakresie komponentu behawioralnego. Analizy poszczególnych wskaźników powyższego parametru mają na celu weryfikację następujących hipotez:

- a) „religijni” odznaczają się bardziej autotelicznym programem działania wobec pracy niż „obojętni i niewierzący”;
- b) im bardziej świadoma i pogłębiona religijność, tym bardziej autoteliczny program działania wobec pracy;
- c) technicy jako bardziej religijni posiadają częściej autoteliczny program działania wobec pracy niż inżynierowie;
- d) kobiety jako bardziej religijne posiadają częściej autoteliczny program działania wobec pracy niż mężczyźni.

### § 1. Typy postaw wobec religii a deklaracje wobec pracy

Koncentrując się na deklarowanych przez respondentów zamiarach wobec pracy czy zakładu pracy, zostaną przeanalizowane następujące wskaźniki: zaangażowanie w wykonywane zajęcie, decyzja zmiany obecnego stanowiska pracy i deklarowana postawa wobec pracy w swoim zakładzie.

Zaangażowanie w wykonywane zajęcie niewątpliwie wpływa na postawę wobec pracy. Respondenci byli pytani o stosunek do swojego zajęcia. Odpowiedzi uwidacznia tabela 77. Większość badanych (62%) deklaruje postawy pozytywne wobec wykonywanego zajęcia — „pracować jak najlepiej”. W wykonywane zajęcie nie zdradza zaangażowania 37% respondentów, w tym: 0,5% deklaruje wprost, że należy „nie przemęczać się pracą”, zaś 36,5% — „wykonywać to, co do mnie należy”. Z badań Z. Barnas<sup>7</sup> wynika, że młodzież pracująca rzadziej niż badana inteligencja techniczna deklaruje zaangażowanie w wykonywane zajęcie, tylko 42,2% stwierdziło, że należy „pracować jak najlepiej”.

Odsetki przedstawione w tab. 77 wskazują, że respondenci związani z religią („religijni”) częściej (62,3%) deklarują zaangażowanie w wykonywane zajęcie niż badani z grupy „obojętni i niewierzący” (60,6%), natomiast ci drudzy częściej (1,4%) niż „religijni” (0,3%) deklarują postawę — „nie przemęczać się pracą”. Uwidacznia się nieznaczny wpływ religii na zaangażowanie w wykonywane zajęcie.

Wydaje się interesujące, że największe zaangażowanie w wykonywane zajęcie (tab. 78) deklarują badani z typu postaw „tradycyjni” — 67,3%, następnie „pogłębieni” — 65,7%, zaś najniższe zaangażowanie wykazują „selektywni” — 57,8%. Postawę ambiwalentną — „wykonywać to, co do

<sup>6</sup> S. Nowak, dz. cyt., s. 25.

<sup>7</sup> Z. Barnas: Postawy wobec religii a postawy wobec pracy młodzieży pozaszkolnej w wybranych środowiskach społecznych na przykładzie Kraśnika Fabrycznego (praca doktorska, archiwum KUL), Lublin 1982, s. 161.

Tabela 77

Typy postaw wobec religii  
a zaangażowanie w wykonywane zajęcie

Deklarowane zaangażowanie:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
nie przemęczać się pracą wykonywać to, co do mnie należy	0,3	1,4	0,5
pracować jak najlepiej	36,8	35,2	36,5
brak odpowiedzi	62,3	60,6	62,0
	0,6	2,8	1,0
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 2, \chi^2 = 1,492, p < 0,5$$

mnie należy” deklarują w kolejności odwrotnej: „selektywni” — 41%, „pogłębieni” — 34,3%, „tradycyjni” — 31,7%. Przepiędź pomiędzy odsetkami w skrajnych typach postaw religijnych wynosi 6,7% i 7,9%. Oznacza to, że inteligencja techniczna o bardziej intensywnych postawach wobec religii posiada większe zaangażowanie w wykonywane zajęcie.

Tabela 78

Typy postaw religijnych  
a zaangażowanie w wykonywane zajęcie

Deklarowane zaangażowanie:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
nie przemęczać się pracą wykonywać to, co do mnie należy	—	1,0	—
pracować jak najlepiej	34,3	31,7	41,0
brak odpowiedzi	65,7	67,3	57,8
	—	—	1,2
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 4,452, p < 0,5$$

Analiza struktury wykształcenia (tab. 79) wykazuje większe zaangażowanie w wykonywane zajęcie wśród badanych inżynierów (64,5%) w porównaniu z badaną populacją techników (59,5%). Postawy ambiwalentne — „wykonywać to, co do mnie należy”, częściej przyjmują technicy (39%) niż inżynierowie (34%).

Deklarację nie angażowania się w wykonywane zajęcie („nie przemęczać się pracą”) preferuje w obu grupach jednakowy odsetek badanych wynoszący 0,5%. Inżynierowie, pomimo że są mniej religijni niż technicy posiadają większe zaangażowanie w wykonywane zajęcie. Oznacza to, że wykształcenie obok religii ma duży wpływ na silne poczucie identyfikacji z zawodem.

Porównując badaną populację kobiet i mężczyzn uwidacznia (tab. 79) większe zaangażowanie w wykonywane zajęcie wśród kobiet — 63% niż

Tabela 79

Struktura wykształcenia i płci  
a zaangażowanie w wykonywane zajęcie

Deklarowane zaangażowanie:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
nie przemęczać się pracą	0,5	0,5	0,5	0,5
wykonywać to, co do mnie należy	39,0	34,0	35,5	37,5
pracować jak najlepiej	59,5	64,5	63,0	61,0
brak odpowiedzi	1,0	1,0	1,0	1,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

$df = 2, \chi^2 = 2,205, p < 0,5; df = 2, \chi^2 = 1,224, p < 0,7$

wśród mężczyzn — 61%. Różnice jednak nie są znaczne (2%). Postawę ambiwalentną częściej preferują mężczyźni („wykonywać to, co do mnie należy”). Pamiętając, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni, można mówić o wpływie na zaangażowanie w wykonywane zajęcie.

Naturalną konsekwencją negatywnego stosunku do wykonywanego zajęcia jest dążenie do zmiany obecnego stanowiska pracy. W celu poznania decyzji badanych w tej dziedzinie postawiono pytanie o decyzję zmiany obecnego stanowiska pracy (tab. 80).

Stosunkowo wysoki odsetek badanych (40%) deklaruje decyzję zmiany obecnego stanowiska pracy. Pozostali respondenci — 60%, bądź chcą je zajmować nadal — 46%, bądź nie posiadają zdecydowanej postawy — 14%.

Respondenci podają jako przyczyny pozostania na obecnym stanowisku pracy: satysfakcję z wykonywanej pracy, dobrą atmosferę, stabilizację, obawę przed trudnościami. Oto kilka wypowiedzi: „praca moja daje mi zadowolenie wewnętrzne i pozwala wierzyć we własne siły” (nr 15, k., inż.), „osiągnąłem pułap, dalej to już tylko wyższe stanowisko kierownicze z dala od podstawowych zagadnień, co mnie nie interesuje” (nr 4, m., inż.), „nie chciałbym rozpocząć na nowo kariery zawodowej” (nr 36, k., inż.).

Tabela 80

Typy postaw wobec religii a deklarowana decyzja  
zmiany obecnego stanowiska pracy

Deklarowana decyzja zmiany:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
tak	38,9	45,1	40,0
nie	46,8	42,3	46,0
trudno mi odp. + brak odp.	14,3	12,6	14,0
razem	100,0	100,0	100,0

$df = 2, \chi^2 = 0,923, p < 0,7$

Badani, którzy pragną zmienić obecne stanowisko pracy podają jako przyczyny następujące potrzeby: samodzielność, wyższe zarobki, większą wydajność, sprawdzenie siebie, dobre stosunki, zadowolenie, pracę zgodną z kwalifikacjami. Oto kilka wypowiedzi: „długi staż na tym samym stanowisku, czyli pracę nieciekawą” (nr 75, k., inż.), „na innym mogę być bardziej wydajny i potrzebny” (nr 9, m., inż.), „nie mam szans awansu i dobrego zarobku” (nr 10, m., inż.), „praca powinna być celowa i potrzebna, w tym kierunku chciałabym ją zmienić” (nr 7, k., inż.), „jeżeli zmienić to na podobne o wyższym wynagrodzeniu, moja praca jest ciekawa, trudna i niskopłatna” (nr 67, k., inż.).

Odsetki przedstawione w tab. 80 wskazują, że technicy i inżynierowie religijnie „obojętni i niewierzący” (45,1%) znacznie częściej deklarują decyzję zmiany obecnego stanowiska pracy niż „religijni” (38,9%). Z kolei badani z drugiego typu postaw częściej (46,8%) nie chcą zmieniać obecnego stanowiska pracy w porównaniu z „obojętnymi i niewierzącymi” (42,3%). Oznacza to, że religia ma wpływ na akceptację obecnego stanowiska pracy.

Dane przedstawione w tab. 81 wykazują zróżnicowanie potwierdzające zależność akceptacji obecnego stanowiska pracy od zaangażowania religijnego. Respondenci o religijności pogłębionej częściej (47,8%) nie chcą zmieniać obecnego stanowiska roboczego niż badani z typu „selektywni” (43,5%).

Tabela 81

Typy postaw religijnych a deklarowana decyzja zmiany obecnego stanowiska pracy

Deklarowana decyzja zmiany:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
tak	35,8	33,7	43,5
nie	47,8	51,5	43,5
trudno mi odp. + brak odp.	16,4	14,8	13,0
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 3,015, p < 0,7$$

Uwidacznia się interesujące zjawisko — najwyższy odsetek aprobujących obecne stanowisko pracy uzyskali technicy i inżynierowie z typu „tradycyjni” (51,5%), następnie „pogłębieni” (47,8%), a najniższy „selektywni” (43,5%). Wydaje się, że religijność tradycyjna w badanym środowisku przemysłowym zaznacza jeszcze swój wpływ. Wśród deklarujących decyzję zmiany stanowiska pracy najwyższe odsetki uzyskali: „selektywni” (43,5%), następnie — „pogłębieni” (35,8%) i wreszcie najniższe — „tradycyjni” (33,7%).

Analizując strukturę wykształcenia (tab. 82) dostrzega się niewielkie różnice na korzyść populacji inżynierów, którzy częściej (47%) niż technicy (45%) decydują się nie zmieniać obecnego stanowiska pracy, czyli wobec pracy preferują bardziej pozytywne postawy. Mimo, że technicy są bardziej religijni, nie stwierdzono tutaj wpływu religii.



Tabela 82

Struktura wykształcenia i płci a deklarowana decyzja zmiany obecnego stanowiska pracy

Deklarowana decyzja zmiany:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
tak	40,5	39,5	42,0	38,0
nie	45,0	47,0	44,0	48,0
trudno mi odp. + brak odp.	14,5	13,5	14,0	14,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

 $df = 2, \chi^2 = 0,180, p < 0,95; df = 2, \chi^2 = 0,746, p < 0,7$ 

Wydaje się interesujące, że kierunek zależności w strukturze płci przebiega odwrotnie niż wskazywałaby hipoteza mówiąca, iż kobiety jako bardziej religijne preferują częściej autoteliczny program działania wobec pracy niż mężczyźni. Odsetki zawarte w tab. 82, pomimo że nie są zróżnicowane bardzo istotnie, wskazują, iż mężczyźni częściej (48%) niż kobiety (44%) nie chcą zmiany obecnego stanowiska pracy. Decyzja zmiany stanowiska pracy wynika z oddziaływania całego splotu czynników i jest wynikiem oceny stosunków osobowych i instytucjonalnych oraz efektem kalkulacji zysków materialnych czy perspektywy dalszej kariery. Zmiana stanowiska pracy może też być normalnym etapem rozwoju zawodowego. Traktowanie w każdym przypadku zmiany jako przejawu negatywnego jest uproszczeniem — stwierdza J. Hoser<sup>8</sup>, analizując zmianę pracy wśród inżynierów.

W celu przeprowadzenia obiektywnej analizy badanego problemu wydaje się zasadne przeanalizowanie uznawanych wzorów pracowniczych, bowiem odzwierciedlają one w jakimś stopniu układ stosunków w badanym zakładzie pracy. W tym celu pytano respondentów czy warto być dobrym pracownikiem w zakładzie.

Odsetki zawarte w tab. 83 informują, że znaczna część techników i inżynierów (65,5%) deklaruje zdecydowanie, że warto być dobrym pracow-

Tabela 83

Typy postaw wobec religii a deklarowana postawa wobec pracy w swoim zakładzie

Czy warto być dobrym pracownikiem?	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
tak	66,0	63,4	65,5
nie	10,3	12,7	10,8
trudno mi odpowiedzieć	22,8	22,5	22,9
brak odpowiedzi	0,9	1,4	0,8
razem	100,0	100,0	100,0

 $df = 2, \chi^2 = 0,356, p < 0,9$ 

<sup>8</sup> J. Hoser: Zawód i praca inżyniera, Wrocław — Warszawa — Kraków, s. 118—119.

nikami, tylko 10,8% wyraża opinię przeciwną, zaś 22,9% badanych wykazuje niezdecydowanie. Interesujące są motywacje pozytywne, oto niektóre z nich: „tak, chociaż nie jest to doceniane” (nr 18, m., inż.), „tak, pomimo że brak obiektywnej oceny zwierzchników” (nr 26, m., tech.), „tego się nie ceni obecnie” (nr 2, m., inż.).

J. Kulpińska<sup>9</sup> w badaniach „włóknierskich” prezentuje 90% respondentów — robotników oraz 3,3% mistrzów i kierowników przemysłu włókienniczego, którzy uważają, że warto być dobrym pracownikiem. M. Górska<sup>10</sup> omawiając badania przeprowadzone na ogólnopolskiej reprezentowanej próbie pracowników fizycznych zatrudnionych w gospodarce uspołecznionej stwierdziła, iż 15,8% uważa, że dobra praca nie jest opłacalna, 11,9% nie ma zdania w tej sprawie, a 69,4% twierdzi, że warto dobrze pracować.

Pomiędzy typami postaw wobec religii (tab. 83) występują niewielkie różnice. Respondenci w jakikolwiek sposób związani z religią („religijni”) częściej (66%) niż „obojętni i niewierzący” (63,4%) deklarują, że warto być dobrym pracownikiem”. Można więc sugerować, że istnieje wpływ religii na deklarowaną postawę wobec pracy w swoim zakładzie.

Średnią, ale istotną zależność statystyczną ( $p < 0,02$ ) stwierdzono pomiędzy typami postaw religijnych a deklarowaną postawą wobec pracy w swoim zakładzie (tab. 84).

Tabela 84

Typy postaw religijnych a deklarowana postawa wobec pracy w swoim zakładzie

Czy warto być dobrym pracownikiem?:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
tak	74,6	72,3	58,4
nie	9,0	7,9	12,4
trudno mi powiedzieć	16,4	19,8	28,0
brak odpowiedzi	—	—	1,2
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 8,336, p < 0,02$$

Wśród respondentów stwierdzających, że warto być dobrym pracownikiem”, najwyższy odsetek uzyskali badani o pogłębionej religijności (74,8%), następnie „tradycyjni” (72,3%) zaś najniższy — „selektywni” (58,4%). Można więc zasadnie stwierdzić, że im bardziej świadoma i pogłębiona religijność, tym bardziej intensywna postawa wobec pracy. Postawy negatywne wobec pracy preferuje 12,4% badanych z typu „selektywni”, 9% badanych z typu „pogłębieni”, i 7,9% badanych z typu „tradycyjni”. Odsetek postaw ambiwalentnych (trudno mi odpowiedzieć + brak odpowiedzi)

<sup>9</sup> J. Kulpińska: Zróżnicowanie wzoru osobowego pracownika ze względu na pozycję i rolę w społeczności zakładowej, w: Socjalistyczny wzór osobowy pracownika (pod red. A. Michalika) Warszawa 1977, s. 117—118.

<sup>10</sup> M. Górska: Praca, pracownik, przełożony w świadomości robotników, w: Socjalistyczny wzór osobowy pracownika, dz. cyt., s. 129.

wśród respondentów wzrasta wraz z rozluźnianiem się więzów religijnych: „pogłębeni” — 16,4%, „tradycyjni” — 19,8%, „selektywni” — 29,2%.

Analizując strukturę wykształcenia, stwierdzono kierunek zależności zgodny z hipotezą (tab. 85). Okazało się, że technicy jako bardziej religijni częściej (68,5%) niż inżynierowie (62,5%) deklarują, że warto być dobrym pracownikiem, zaś ci drudzy liczniej (12%) preferują negatywną postawę wobec pracy niż technicy (9,5%).

Badana populacja inżynierów również częściej (25,5%) niż populacja techników (22%) przyjmuje postawy ambiwalentne wobec pracy. Można więc mówić o większym wpływie religii niż wykształcenia w zakresie omawianego wskaźnika.

Tabela 85

Struktura wykształcenia i płci a deklarowana postawa wobec pracy w swoim zakładzie

Czy warto być dobrym pracownikiem?	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
tak	68,5	62,5	69,5	61,5
nie	9,5	12,0	9,5	12,0
trudno mi powiedzieć	21,0	25,0	21,0	25,0
brak odpowiedzi	1,0	0,5	—	1,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

$$df = 2, \chi^2 = 1,642, p < 0,5; df = 2, \chi^2 = 2,828, p < 0,3$$

Dalsze analizy powyższego wskaźnika w zakresie struktury płci (tab. 85) dowodzą, że kobiety jako bardziej religijne, częściej (69,5%) niż mężczyźni (61,5%) deklarują, iż warto być dobrym pracownikiem, zaś mężczyźni częściej (12%) wyrażają deklarację przeciwną, a także liczniej preferują postawy ambiwalentne (26,5%) niż kobiety (9,5% i 21%).

Z przeprowadzonych analiz w niniejszym paragrafie, można wyciągnąć wnioski korespondujące z postawionymi hipotezami mówiącymi o wpływie religii na deklaracje wobec pracy w zakresie komponentu behawioralnego. Analizy wskaźników: zaangażowanie w wykonywane zajęcie, decyzja zmiany obecnego stanowiska pracy i deklarowana postawa wobec pracy w swoim zakładzie wykazały (tab. 77, 80, 83), że technicy i inżynierowie w jakikolwiek sposób związani z religią, odznaczają się bardziej pozytywnymi deklaracjami wobec pracy w porównaniu z „obojętymi religijnie i niewierzącymi”.

Odsutki z tabel 78, 81 i 84, przedstawiające pozytywne deklaracje wobec pracy, dały następujące średnie w poszczególnych typach postaw religijnych: „pogłębeni” — 62,7%, „tradycyjni” — 63,7%, „selektywni” — 53,2%. Oznacza to, że im bardziej intensywne postawy religijne, tym liczniejsze pozytywne deklaracje wobec pracy. Interesujące jest to, że w badanym środowisku uprzemysłowionym respondenci z typu postaw „tradycyjni” osiągnęli często najwyższe odsetki. Może to świadczyć o dużym wpływie środowiska rodzinnego, które sprzyja utrzymaniu się tradycyjnego modelu religijności<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> W. Piwowarski: Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym (studium socjologiczne), Warszawa 1977, s. 367.

Przeprowadzone analizy nie potwierdziły hipotezy, że technicy jako bardziej związani z religią częściej posiadają autoteliczny program działania wobec pracy niż inżynierowie. Średnie pozytywne deklaracji z tabel 79, 82 i 85 świadczą, że technicy nieco rzadziej (57,7%) niż inżynierowie (58%) deklarują pozytywne zamiary wobec pracy. Kierunek zależności w poszczególnych wskaźnikach ulegał zmianie. Zjawisko to można tłumaczyć wzrostem poczucia identyfikacji z zawodem dzięki wykształceniu, które obok religii ma duży wpływ na kształtowanie postaw.

Wreszcie stwierdzono, że kobiety częściej (58,3%) preferowały deklarację pozytywne wobec pracy niż mężczyźni (56,8%), czyli jako bardziej religijne częściej przyjmują autoteliczny program działania wobec pracy.

## § 2. Typy postaw wobec religii a pragnienia realizowane przez pracę

Jak stwierdzono we wstępie niniejszego rozdziału, pragnienia zachowania się w określony sposób są wskaźnikami komponentu behawioralnego. W celu pełniejszego poznania postaw wobec pracy zostaną przeanalizowane następujące wskaźniki zachowań werbalnych: chęć zmiany i pragnienia realizowane przez nową pracę, kontynuowanie pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych, pragnienia realizowane przez kontynuowanie pracy

Tabela 86

Typy postaw wobec religii a chęć zmiany i pragnienia realizowane przez nową pracę

Kategorie wyboru:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
nie zmieniałbym obecnej pracy zmieniałbym obecną pracę, gdyby ona była:	19,8	11,1	18,8
	80,2	85,9	81,2
	N = 352	N = 85	N = 437
bardziej interesująca	14,8	22,3	16,3
lepiej płatna	30,1	27,1	29,5
dająca możliwość doskonalenia się	7,1	8,2	7,3
mająca większe perspektywy	21,0	16,4	20,1
łżejsza, mniej męcząca,	4,8	5,9	5,0
w lepszych warunkach	4,8	1,2	4,1
w życzliwym zespole			
zwierzchnicy lepiej odnosiliby się do pracowników	9,1	10,6	9,4
bardziej odpowiadająca kwalifikacjom	7,7	7,1	7,6
bardziej samodzielna	0,6	1,2	0,7
razem	100,0	100,0	100,0

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi.

$$df = 1, \chi^2 = 1,172, \quad p < 0,7; \quad df = 8, \chi^2 = 9,222, \quad p < 0,5$$

w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych. Respondenci byli pytani o chęć zmiany pracy i jej warunki, gdyby zaproponowano im nową. Odpowiedzi zawiera tab. 86.

Tylko 18,3% respondentów mając taką propozycję nie chce zmienić swojej pracy. Wysoki odsetek badanych (81,2%) opowiada się za zmianą obecnej pracy połączoną z realizacją różnych pragnień: aby była lepiej płatna — 29,5%, mająca większe perspektywy — 20,1%, bardziej interesująca — 16,3%, zwierzchnicy lepiej odnosiliby się do pracowników — 9,4%, bardziej odpowiadająca kwalifikacjom — 7,6%, dająca możliwości doskonalenia się — 7,3%, mniej męcząca w lepszych warunkach — 5%, w życzliwym zespole — 4,1%, bardziej samodzielna — 0,7%.

Technicy i inżynierowie w jakikolwiek sposób związani z religią („religijni”) częściej (19,8%) w porównaniu z „obojętymi religijnie i niewierzącymi” (11,1%) pragną kontynuować swoją pracę pomimo propozycji jej zmiany.

Pragnienia realizowane przez nową pracę, takie jak: praca bardziej interesująca, dająca możliwości doskonalenia się, mająca większe perspektywy, w życzliwym zespole, w której zwierzchnicy lepiej odnosiliby się do pracowników, bardziej odpowiadająca kwalifikacjom, są wyrazem autotelicznego traktowania pracy (64,8%). Pozostałe pragnienia: praca lepiej płatna, mniej męcząca i w lepszych warunkach, wynikają z instrumentalnej postawy wobec pracy (34,5%), zaś pragnienie pracy bardziej samodzielnej (0,7%)

Tabela 87

Typy postaw religijnych a chęć zmiany i pragnienia realizowane przez nową pracę

Kategorie wyboru:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
nie zmieniłbym obecnej pracy	17,9	20,8	18,9
zmieniłbym obecną pracę, gdyby ona była:	82,1	79,2	81,1
	N = 69	N = 104	N = 179
bardziej interesująca	12,6	11,6	17,3
lepiej płatna	30,9	32,6	28,5
dająca możliwość doskonalenia się	10,2	6,7	6,2
mająca większe perspektywy	23,2	21,1	20,1
łżejsza, mniej męcząca, w lepszych warunkach	2,9	5,8	5,0
w życzliwym zespole	7,2	2,9	5,0
zwierzchnicy lepiej odnosiliby się do pracowników	5,8	10,6	9,5
bardziej odpowiadająca kwalifikacjom	5,8	7,7	8,4
bardziej samodzielna	1,4	1,0	—
razem	100,0	100,0	100,0

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi.

$$df = 2, \chi^2 = 0,211, \quad p < 0,7$$

$$df = 16, \chi^2 = 8,958, \quad p < 0,95$$

odznacza się pewną ambiwalencją w zależności od tego, co respondenci mieli na uwadze preferując je. Pragnienia wynikające z autotelicznej postawy wobec pracy są preferowane przez 64,5% respondentów z grupy „religijni” i przez 65,8% respondentów z grupy „obojętni i niewierzący”, natomiast pragnienia wynikające z instrumentalnego traktowania pracy akcentuje 34,9% „religijnych” oraz 33% „obojętnych i niewierzących”.

Przyjrzyjmy się następnie, jak przedstawiają się zależności między typami postaw religijnych a chęcią zmiany pracy i pragnieniami realizowanymi przez nową pracę (tab. 87). Chęć kontynuowania obecnej pracy najczęściej deklarują respondenci z typu „tradycyjni” (20,8%) następnie „selektywni” (18,9%) i wreszcie „pogłębieni” (17,9%). Z kolei łącząc odsetki kategorii pragnień wynikających z autotelicznego traktowania pracy uzyskano następujące wyniki: religijnie „pogłębieni” — 64,8%, „tradycyjni” — 60,6%, „selektywni” — 66,5%. Pragnienia wynikające z instrumentalnego traktowania pracy preferuje: 33,8% badanych z typu „pogłębieni”, 38,4% „tradycyjni” i 33,5% respondentów z typu „selektywni”.

Powyzsze wskaźniki nie są łatwe do analizy. Wydaje się, że przyczyną tego stanu jest podświadoma dezaprobatą obecnej pracy przez respondentów, ponieważ preferują swoje pragnienia wyłącznie ci, którzy chcą zmienić obecną pracę na lepszą.

Średnia, ale istotna zależność ( $p < 0,01$ ) istnieje pomiędzy strukturą wykształcenia a pragnieniami realizowanymi przez nową pracę (tab. 88).

Tabela 88

Struktura wykształcenia i płci a chęć zmiany i pragnienia realizowane przez nową pracę

Kategorie wyboru:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
nie zmieniałbym obecnej pracy	19,0	18,5	22,0	15,5
zmieniałbym obecną pracę, gdyby ona była:	81,0	81,5	78,0	84,5
	N = 216	N = 221	N = 208	N = 229
bardziej interesująca	13,9	18,6	18,3	14,4
lepiej płatna	37,5	21,7	28,4	30,6
dająca możliwość doskonalenia się	6,5	8,1	9,1	5,7
mająca większe perspektywy	14,4	25,8	16,8	23,1
łżejsza, mniej męcząca, w lepszych warunkach	6,5	3,6	4,8	5,2
w życzliwym zespole	5,1	3,2	5,3	3,1
zwierzchnicy lepiej odnosiliby się do pracowników	9,7	9,0	9,1	9,6
bardziej odpowiadająca kwalifikacjom	5,5	9,5	7,2	7,9
bardziej samodzielna	0,9	0,5	1,0	0,4
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

Uwaga: procent obliczono w stosunku do liczby odpowiedzi.

$$df = 1, \chi^2 = 0,014, \quad p < 0,95; \quad df = 1, \chi^2 = 2,772, \quad p < 0,1$$

$$df = 8, \chi^2 = 22,523, \quad p < 0,01; \quad df = 8, \chi^2 = 6,961, \quad p < 0,7$$

Inżynierowie, pomimo że są mniej religijni znacznie częściej (74,2%) niż technicy (55,1%) preferują pragnienia, które są wyrazem autotelicznego traktowania pracy, zaś technicy częściej (44%) niż inżynierowie (25,3%) akcentują pragnienia wynikające z instrumentalnej postawy wobec pracy. Wpływ wykształcenia (obok religii) na umacnianie postaw autotelicznych wobec pracy potwierdza D. Dobrowolska pisząc: „Długi czas kształcenia wciąga człowieka do jego przyszłych zadań, które stają się dla niego coraz bardziej interesujące i ważne. Przewycięzanie trudności związanych z wykonywaniem złożonych czynności, wymagających wysiłku umysłowego, zachęca do dalszych starań, daje zadowolenie, rozwija przekonanie o własnej wartości. To wszystko wzmacnia orientację na pracę”<sup>12</sup>.

Analizując strukturę płci (tab. 88) można stwierdzić, że kobiety jako bardziej religijne liczyłyby cenę obecną pracą niż mężczyźni. To jest powodem, że częściej (22%) wyrażają chęć kontynuowania obecnej pracy niż mężczyźni (15,5%). Także kobiety częściej (65,8%) niż mężczyźni (63,8%), preferują pragnienia świadczące o autotelicznej postawie wobec pracy, zaś mężczyźni częściej (35,8%) niż kobiety akcentują pragnienia wynikające z instrumentalnego traktowania pracy.

Pewna część respondentów chciałaby pracować także wówczas, gdyby nie byli do tego zmuszeni względami materialnymi. W celu pogłębienia aspektu pragnień realizowanych przez pracę, postawiono badanym pytanie o kontynuowanie dotychczasowej pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych.

Z tab. 89 wynika, że wysoki odsetek (78%) respondentów kontynuowałoby nadal swoją pracę, 17,3% zmieniłoby na lepszą, a tylko 4,7% badanych przestałoby pracować. Z. Barnaś badając młodzież pracującą uzyskała następujące wyniki: 49,4% kontynuowałoby pracę, 41,8% — zmieniłoby na lepszą, 8% — zwolniłoby się z pracy<sup>13</sup>. Świadczy to, że technicy i inżynierowie częściej niż młodzież pracująca traktują pracę jako wartość. Jedną z respondentek

Tabela 89

Typy postaw wobec religii a kontynuowanie pracy  
w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych

Deklarowany zamiar:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
pozostał [a] bym w dotychczasowej pracy	79,0	73,3	78,0
zmienił [a] bym pracę na lepszą	15,8	23,9	17,3
przestał [a] bym pracować	5,2	2,8	4,7
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 2, \chi^2 = 1,723, p < 0,5$$

<sup>12</sup> D. Dobrowolska: Wartość pracy zawodowej dla jednostki a zróżnicowanie społeczno-zawodowe, w: Systemy wartości w środowisku pracy (pod red. Xymeny Gliszczyńskiej), Warszawa 1982, s. 52.

<sup>13</sup> Por. Z. Barnaś, dz. cyt., s. 143.

dentek swoją deklarację zwolnienia się z pracy motywuje w następujący sposób: „przestałabym pracować i miałabym więcej czasu dla swoich dzieci. Uważam, że moje miejsce jest w domu, wychowywać dzieci i dbać o męża, jak również o rodziców” (nr 31, k., tech.).

Stwierdzono, że respondenci religijni częściej (79%) niż religijnie obojętni i niewierzący (84,2%) preferują pozostanie w dotychczasowej pracy, nawet w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych. Oznacza to, że religia ułatwia traktowanie pracy autotelicznie (jako wartość).

Tabela 90

Typy postaw religijnych a kontynuowanie pracy  
w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych

Deklarowany zamiar:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
pozostałbym w dotychczasowej pracy	79,1	84,2	77,0
zmieniłbym na lepszą	9,5	10,9	21,1
przestałabym pracować	11,4	4,9	1,9
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 4, \chi^2 = 18,574, p < 0,001$$

Jak się ukazuje, istnieje silna zależność ( $p < 0,001$ ) między typami postaw religijnych a kontynuowaniem pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych. Spośród trzech typów postaw (tab. 90), za kontynuowaniem pracy najczęściej opowiadają się osoby z typu „tradycyjni” — 84,2%, następnie „pogłębieni” — 79,1% i wreszcie „selektywni” — 77%. Jak już spostrzeżono wcześniej i w powyższym wskaźniku, religijność tradycyjna w badanym środowisku przemysłowym, wpływa jeszcze w dużym stopniu pozytywnie na postawy wobec pracy. Decyzję zmiany pracy na lepszą najczęściej preferują respondenci „selektywni” — 21,1%, następnie „tradycyjni” — 10,9%, a najrzadziej — „pogłębieni” — 9,5%.

Silną zależność statystyczną ( $p < 0,001$ ) stwierdzono pomiędzy strukturą wykształcenia i płci a kontynuowaniem pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych.

Inżynierowie częściej (82,5%) niż technicy (73,5%) deklarują zamiar pozostania w dotychczasowej pracy. Badani z drugiej grupy wyrażają liczniej chęć zmiany pracy na lepszą lub zaprzestanie jej.

Analiza danych zawartych w tab. 91 ponownie zaprzecza postawionej hipotezie, że technicy jako bardziej religijni posiadają częściej pozytywne pragnienia realizowane przez pracę niż inżynierowie.

Kobiety liczniej (80,5%) deklarują pragnienie pozostania w dotychczasowej pracy niż mężczyźni (76,5%), oraz rzadziej (12%) chciałyby zmienić pracę na lepszą w porównaniu z mężczyznami (22,5%). Powyższe odsetki potwierdzają hipotezę, że kobiety jako bardziej religijne preferują częściej pozytywne pragnienia realizowane przez pracę niż mężczyźni.



Tabela 91

Struktura wykształcenia i płci a kontynuowanie pracy  
w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych

Deklarowany zamiar:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
pozostałbym w dotychczasowej pracy	73,5	82,5	80,5	76,5
zmieniłbym pracę na lepszą	20,0	14,5	12,0	22,5
przestałbym pracować	6,5	3,0	7,5	2,0
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

$df = 2, \chi^2 = 13,886, p < 0,001; df = 2, \chi^2 = 21,606, p < 0,001$

Uważano również za stosowne przeanalizować pragnienia realizowane przez kontynuowanie pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych. Materiał do analizy tego zagadnienia stanowiły odpowiedzi respondentów na pytanie o przyczyny kontynuowania pracy.

Okazuje się, że 70,5% badanych (tab. 92) przez kontynuowanie pracy chce realizować pragnienia indywidualne: aby żyć jeszcze wygodniej (9,3%), bo praca przynosi zadowolenie (43,2%), boję się bezczynności (18,0%).

Tabela 92

Typy postaw wobec religii a pragnienia realizowane  
przez kontynuowanie pracy w przypadku posiadania  
idealnych warunków materialnych

Kategorie pragnień:	Religijni N = 329	Obojętni i niewierzący N = 71	Ogółem N = 400
aby pomagać rodzinie	22,2	12,7	20,5
aby przeznaczyć pewną sumę na biednych	6,7	1,4	5,8
aby żyć jeszcze wygodniej bo praca przynosi zadowolenie	9,8	7,1	9,3
boję się bezczynności	40,4	56,3	43,2
aby być pożytecznym społecznie	17,6	19,7	18,0
brak odpowiedzi	1,8	1,4	1,7
	1,5	1,4	1,5
razem	100,0	100,0	100,0

$df = 6, \chi^2 = 26,567, p < 0,001$

Pragnienia społeczne ma zamiar realizować 7,5% respondentów: aby być pożytecznym społecznie (1,7%), aby przeznaczyć pewną sumę na biednych (5,8%). Kategoria pragnień — „aby pomagać rodzinie” (20,5%), odznacza się pewną ambiwalencją, ponieważ może być interpretowana różnie w zależności od tego, co badani mieli na uwadze akcentując ją. Do tej grupy pragnień można włączyć również — brak odpowiedzi.

Respondenci z grupy „religijni” częściej (8,5%) preferują pragnienia społeczne niż badani z grupy „obojętni i niewierzący” (2,8%). Natomiast pragnienia indywidualne częściej są preferowane przez „obojętnych i niewierzących” (83,1%) niż przez „religijnych” (67,8%). Pragnienia odznaczające się ambiwalencją akcentuje 23,7% „religijnych” oraz 14,1% „obojętnych i niewierzących” respondentów. Są to różnice świadczące o wysokiej zależności statystycznej ( $p < 0,001$ ). Wynika z tego, że religia wpływa na pragnienia realizowane przez kontynuowanie pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych.

Tabela 93

Typy postaw religijnych a pragnienia realizowane przez kontynuowanie pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych

Kategorie pragnień:	Pogłębieni N = 67	Tradycyjni N = 101	Selektywni N = 161
aby pomagać rodzinie	27,1	23,3	19,8
aby przeznaczyć pewną sumę na biednych	11,9	9,7	3,0
aby żyć jeszcze wygodniej bo praca przynosi zadowolenie	5,1	10,7	10,8
boję się bezczynności	40,6	38,8	41,3
aby być pożytecznym społecznie	11,9	14,6	21,5
brak odpowiedzi	3,4	1,9	1,2
	—	1,0	2,4
razem	100,0	100,0	100,0

$$df = 12, \chi^2 = 15,665, p < 0,3$$

Z tab. 93 wynika, że pragnienia społeczne prezentuje kolejno z poszczególnych typów postaw religijnych: 15,3% „pogłębionych” religijnie, 11,6% „tradycyjnych” i 4,2% „selektywnych” respondentów. Pomimo, że stwierdzono słabą zależność statystyczną, to jednak kierunek jej jest wyraźnie uzależniony od zaangażowania religijnego. Oznacza to, że wraz ze wzrostem zaangażowania religijnego wzrasta nasilenie postaw społecznych.

Odsetki pragnień indywidualnych przedstawiają się następująco: „pogłębieni” — 57,6%, „tradycyjni” — 64,1%, „selektywni” — 73,6%, zaś pragnienia odznaczające się ambiwalencją preferuje: 27,1% „pogłębionych”, 24,3% „tradycyjnych” i 22,2% „selektywnych” respondentów.

Wysoką zależność statystyczną ( $p < 0,001$ ) stwierdzono pomiędzy strukturą wykształcenia i pragnieniami realizowanymi przez kontynuowanie pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych (tab. 94). Technicy częściej (10,3%) preferują pragnienia społeczne niż inżynierowie (4,5%), zaś inżynierowie liczniej (81,3%) preferują pragnienia indywidualne niż technicy (60,1%). Wydaje się interesujące, że pragnienie o charakterze ambiwalentnym akcentuje dwa razy więcej techników w porównaniu z inżynierami. Pragnienia związane z rodziną (aby pomagać rodzinie) wyraźnie konkurują wśród badanych techników z pragnieniem zadowolenia z pracy.

Tabela 94

Struktura wykształcenia i płci a pragnienia realizowane przez kontynuowanie pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych

Kategorie pragnień:	Wykształcenie		Płeć	
	tech. N = 200	inż. N = 200	k. N = 200	m. N = 200
aby pomagać rodzinie	27,6	13,2	16,8	24,0
aby przeznaczyć pewną sumę na biednych	9,4	2,0	7,7	3,9
aby żyć jeszcze wygodniej	11,8	6,6	6,6	11,7
bo praca przynosi zadowolenie	29,6	57,4	45,4	41,2
boję się bezczynności	18,7	17,3	20,0	16,2
aby być pożytecznym społecznie	0,9	2,5	2,0	1,5
brak odpowiedzi	2,0	1,0	1,5	1,5
razem	100,0	100,0	100,0	100,0

df = 6,  $\chi^2 = 42,368$ ,  $p < 0,001$ ; df = 6,  $\chi^2 = 9,148$ ,  $p < 0,2$

Pomiędzy badaną populacją kobiet i mężczyzn w powyższym wskaźniku stwierdzono mniejsze zróżnicowanie. Kobiety częściej preferują pragnienia społeczne (9,7%) i indywidualne (72%) niż mężczyźni (5,4% i 69,1%), zaś mężczyźni częściej akcentują pragnienia ambiwalentne (25,5%) niż kobiety (18,3%). To znaczy, że religia wpływa na pragnienia realizowane przez kontynuowanie pracy w przypadku posiadania idealnych warunków materialnych, dlatego kobiety jako bardziej religijne częściej akcentują pragnienia społeczne.

Przeprowadzone analizy w niniejszym paragrafie pozwoliły stwierdzić, że technicy i inżynierowie w jakikolwiek sposób związani z religią („religijni”) częściej posiadają pozytywne pragnienia realizowane przez pracę w porównaniu z „obojętymi religijnie i niewierzącymi” (tab. 86, 89, 92).

Odsetki z tabel 87, 90 i 93 pozwalają na stwierdzenie, że zaangażowanie religijne ma również nieznaczny wpływ na pragnienia realizowane przez pracę. Średnia pozytywnych pragnień kształtuje się w poszczególnych typach postaw religijnych następująco: „pogłębieni” — 44,3%, „tradycyjni” — 44,3%, „selektywni” — 41,7%.

Sumy odsetków z tabel 88, 91 i 94 dają nam średnie, które świadczą, że inżynierowie częściej (44,9%) niż technicy (39,5%), zaś kobiety nieco częściej (44,5%) niż mężczyźni (44,3%) preferują pozytywne pragnienia realizowane przez pracę.

Podsumowując wyniki przeprowadzonych w tym rozdziale analiz stwierdzono, że technicy i inżynierowie w jakikolwiek sposób związani z religią („religijni”) częściej preferowali pozytywne deklaracje wobec pracy i pragnienia realizowane przez nią, aniżeli „obojętni religijnie i niewierzący”.

Powyższe wyniki potwierdzają hipotezę, że religijni odznaczają się bardziej autotelicznym programem działania wobec pracy niż obojętni i niewierzący. Oznacza to wpływ religii na postawy wobec pracy w zakresie komponentu behawioralnego.

Analiza typów postaw religijnych miała pomóc zweryfikować hipotezę mówiącą, że im bardziej świadoma i pogłębiona religijność, tym bardziej autoteliczny program działania wobec pracy. Stwierdzono zgodnie z hipotezą, że najwyższe odsetki pozytywnych deklaracji wobec pracy i pragnień realizowanych przez nią uzyskali respondenci (porównując średnie z połączenia odsetków z wszystkich wskaźników): „pogłębieni religijnie” (59,5%), następnie „tradycyjni” (58,3%) i wreszcie „selektywni” (50,1%).

Hipoteza, że technicy jako bardziej religijni posiadają częściej autoteliczny program działania wobec pracy niż inżynierowie, nie potwierdziła się. Analizy wskaźników w zakresie parametru behawioralnego wykazały, że inżynierowie częściej niż technicy preferowali pozytywne deklaracje wobec pracy i pragnienia przez nią realizowane. Zjawisko to już kilkakrotnie motywowano wpływem wykształcenia wzmacniającego obok religii orientację na pracę przez długą edukację, powodującą identyfikację ze swoim zawodem.

Wreszcie analiza odsetków struktury płci w poszczególnych wskaźnikach wykazała, że kobiety jako bardziej religijne posiadają częściej autoteliczny program działania wobec pracy niż mężczyźni.

#### ZAKOŃCZENIE

W niniejszym studium podjęto badanie zależności między postawami wobec religii a postawami wobec pracy. Badania empiryczne przeprowadzono na terenie przemysłowego miasta Elbląg. Objęto nimi techników i inżynierów pracujących w Zakładach Mechanicznych im. Gen. Świerczewskiego (*Zamech*), które są największym zakładem produkcyjnym (7 600 pracowników) w tym mieście.

Dokonując operacjonalizacji obu kategorii postaw (postawy wobec religii, postawy wobec pracy), oparto się na literaturze przedmiotu. Badano postawy wobec religii techników i inżynierów w zakresie trzech komponentów: wiara, praktyki religijne i moralność. Przyjęcie zaś strukturalnej definicji postawy umożliwiło ukazanie postaw wobec pracy we wszystkich trzech parametrach: poznawczym, emocjonalno-oceniającym i behawioralnym. Należy również podkreślić, że jakkolwiek były prowadzone osobno badania nad postawami wobec religii i nad postawami wobec pracy, to zagadnienie wpływu religii na pracę w Polsce staje się dopiero przedmiotem badań zapoczątkowanych przez Katedrę Socjologii Religii KUL. Brak wiedzy empirycznej, w zakresie wpływu religii na postawy wobec pracy, przyczynił się do podjęcia badań. Sformułowany problem — czy i w jakim stopniu istnieje zależność między postawami wobec religii a postawami wobec pracy, wymagał wsparcia hipotezami ogólnymi. Praca miała więc na celu nie tylko opis badanych zjawisk, ale także podejmowano próby ich wyjaśnienia i formułowania pewnych prawidłowości w zakresie badanej populacji.

W charakterystyce zakładu pracy i badanej zbiorowości (rozdz. II) stwierdzono, że w okresie powojennym *Zamech* dopiero od roku 1956 uzyskał ustabilizowany profil produkcyjny i stały rozwój, natomiast od roku 1970 można mówić ponownie o Elblągu jako mieście przemysłowym. W *Zamechu* istnieje trzykrotna przewaga mężczyzn (73,6%) oraz dominacja pracowników młodszych — do 39 r. życia (56,5%). Istnieje również znaczna przewaga ludności napływowej (78%), w tym spoza województwa (70,5%).

Badając postawy wobec religii (rozdz. III), analizowano wskaźniki w podstawowych parametrach, a mianowicie: wiary, praktyk i moralności religij-

nej, uwzględniając równocześnie struktury wykształcenia i płci. Oto niektóre wskaźniki religijności (pierwsza liczba dotyczy ogółu badanych respondentów, druga populacji techników, zaś trzecia inżynierów): określający siebie jako wierzący — 89%, 95%, 83,2%; akceptujący wszystkie prawdy wiary — 56%, 69,5%, 42,5%; systematycznie lub niesystematycznie uczestniczący w praktykach religijnych — 63,8%, 75%, 52,2%; uczestniczący we Mszy świętej przynajmniej raz w miesiącu — 63,8%, 73%, 54,5%; przyjmujący komunię wielkanocną — 53,3%, 64,5%, 41,5%; akceptujący bez zastrzeżeń normy moralne dotyczące zakazu: pożycia małżeńskiego przed ślubem kościelnym, a po cywilnym — 25,3%, 30,5%, 20,0%; zdrady małżeńskiej — 74,5%, 81,5%, 67,5%; rozwodów — 25,6%, 34,5%, 16,5%; stosowania środków antykoncepcyjnych — 14,3%, 19,0%, 9,5%; przerywania ciąży — 49,3%, 58,0%, 40,5%. Przedstawione wskaźniki wyraźnie potwierdziły znaną hipotezę — im wyższe wykształcenie, tym niższy poziom religijności. Mając na uwadze badaną populację potwierdzono, że technicy są bardziej religijni niż inżynierowie.

Dla całości obrazu warto jeszcze przedstawić powtórnie powyższe wskaźniki religijności, uwzględniając tym razem strukturę płci (pierwsza liczba dotyczy kobiet, druga mężczyzn): określający siebie jako wierzący — 92% i 86%; akceptujący wszystkie prawdy wiary — 60,5% i 51,5%; systematycznie lub niesystematycznie uczestniczący w praktykach religijnych — 70,5% i 57%; biorący udział w niedzielnej mszy świętej przynajmniej raz w miesiącu — 72% i 55,5%; przyjmujący komunię wielkanocną — 58,5% i 48%; akceptujący bez zastrzeżeń normy moralne dotyczące zakazu: pożycia przed ślubem kościelnym, a po cywilnym — 28% i 22,5%; zdrady małżeńskiej — 77% i 72%; rozwodów — 25,5% i 25,5%; stosowania środków antykoncepcyjnych — 15,5% i 13%; przerywania ciąży — 55,5% i 43%. Zestawienie powyższych wskaźników potwierdza następną hipotezę, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni. Zasygnalizowane wskaźniki należące do trzech parametrów religijności: wiary, praktyk i moralności religijnej, nasuwają spostrzeżenie, że w badanym środowisku najbardziej przestrzega się praktyk religijnych. Można stąd wnioskować o rytualizmie środowiska elbląskiego. Cecha ta znamionuje religijność tradycyjną, która charakteryzuje się głębokim i emocjonalnym przywiązaniem do wiary, zachowaniami rytualnymi oraz związkami z parafią i duchowieństwem. Z podstawowych braków, religijność tradycyjna posiada słabe powiązanie wymogów Ewangelii z życiem codziennym oraz niedociągnięcia podbudowy intelektualnej.

Analizy w zakresie parametrów życia religijnego respondentów pozwoliły na sporządzenie typologii postaw wobec religii i typologii postaw religijnych, a mianowicie: typ religijności „poglębionej” — 16,7%, „tradycyjnej” — 25,3%, „selektywnej” — 40,2%, „obojętnej” — 13%, „niewierzący” — 4,8%. Trzeba zaznaczyć, że stwierdzono wysoką zależność statystyczną ( $p < 0,001$ ) pomiędzy typami postaw wobec religii a strukturą wykształcenia, na korzyść techników w porównaniu z badaną populacją inżynierów (tab. 30). Nieco niższą — średnią, ale również istotną zależność statystyczną stwierdzono pomiędzy typami postaw wobec religii a strukturą płci ( $p < 0,01$ ), na korzyść kobiet w porównaniu z mężczyznami (tab. 31).

Znając typologię postaw wobec religii i typologię postaw religijnych, zgodnie z socjologiczną praktyką badawczą w następnych rozdziałach (IV, V i VI), weryfikowano wysunięte hipotezy w I-szym rozdziale o postawach wobec pracy, analizując wskaźniki w ramach komponentu poznawczego

(rozdz. IV), emocjonalno-oceniającego (rozdz. V) i behawioralnego (rozdz. VI).

W ramach komponentu poznawczego (rozdz. IV — typy postaw wobec religii a hierarchia wartości wśród inteligencji technicznej) analizowano miejsce pracy w systemach wartości (§ 1) i wartości związane z pracą (§ 2). We wskaźniku — hierarchia wartości życia codziennego stwierdzono, że wartością konkurencyjną dla „pracy” (33%) okazało się „życie rodzinne”, które preferuje 82,5% respondentów. W obu typach postaw wobec religii („religijni” oraz obojętni i niewierzący) „praca” znalazła się na drugim miejscu (tab. 32). W analizowanym wskaźniku — hierarchia wartości abstrakcyjnych o charakterze osobistym, „praca” w obu typach postaw znalazła się na piątym miejscu, po takich wartościach, jak: dobrobyt, szczęście w życiu rodzinnym, zadowolenie w życiu osobistym, zdrowie, natomiast we wskaźniku — hierarchia wartości ogólnospołecznych, praca w typie „religijni” znalazła się na szóstym miejscu, a w typie „obojętni i niewierzący” na piątym. W powyższych trzech wskaźnikach stwierdzono istotną zależność statystyczną pomiędzy typami postaw wobec religii („religijni” a „obojętni i niewierzący”). W paragrafie 2 rozdz. IV analiza poszczególnych wskaźników wykazała, że respondenci w jakikolwiek sposób związani z religią („religijni”) częściej preferowali wartości, motywy i oczekiwania związane z pracą czy zakładem pracy, które są wyrazem autotelicznego jej traktowania niż badani religijnie „obojętni i niewierzący”.

W ramach komponentu emocjonalno-oceniającego (rozdz. V) analizowano zadowolenie z pracy i oceny wykonywanej pracy.

Przeprowadzone analizy wskaźników pozwoliły stwierdzić, że „religijni” odznaczają się nieco bardziej pozytywnymi asocjacjami afektywnymi aniżeli „obojętni i niewierzący”.

Średnia pozytywnych asocjacji afektywnych wszystkich wskaźników z wyższego komponentu, wskazuje na niewielkie różnicowanie pomiędzy typami postaw „religijni” (68%) oraz „obojętni i niewierzący” (67,8%) na korzyść tych pierwszych. Niewielki przedział między odsetkami średnich jest pewnym zaskoczeniem, ponieważ przystępując do badań zakładano, że będzie istniało duże różnicowanie pomiędzy badanymi typami postaw wobec religii.

W trzecim i ostatnim komponentie behawioralnym (rozdz. VI) stwierdzono, że technicy i inżynierowie w jakikolwiek sposób związani z religią, częściej preferowali pozytywne deklaracje wobec pracy i pragnień przez nią realizowane niż „obojętni religijnie i niewierzący”. Oznacza to, że „religijni” posiadają bardziej autoteliczny program działania wobec pracy aniżeli respondenci nie związani z religią („obojętni i niewierzący”).

Reasumując należy stwierdzić, że istnieje wpływ religii na postawy wobec pracy. Zależność tę potwierdziły analizy wskaźników w komponentie poznawczym, behawioralnym oraz w mniejszym stopniu emocjonalno-oceniającym. Wydaje się, że religijność tradycyjna, którą stwierdzono w badanym środowisku, jest czynnikiem, który w niedostatecznej mierze stymuluje kształtowanie się intensywnych postaw wobec pracy. Istnieje słaby związek między elementem konsekwencyjnym a intelektualnym. Kontekst kulturowo-społeczny w badanym środowisku współwarunkuje wytworzenie motywów pracy. Można jednak powiedzieć, że przeprowadzone badania potwierdziły hipotezę, iż technicy i inżynierowie w jakikolwiek sposób związani z religią odznaczają się bardziej pozytywnymi postawami wobec pracy aniżeli religijnie „obojętni i niewierzący”.

Drugą hipotezę — im bardziej świadoma i pogłębiona religijność techników i inżynierów, tym bardziej pozytywne postawy wobec pracy, próbowano zweryfikować w oparciu o trzy typy postaw religijnych („pogłębieni”, „tradycyjni”, „selektywni”). Analizując wskaźniki komponentu intelektualnego stwierdzono, że badani z typu postaw religijnych — „pogłębieni” bardziej preferują wartość — „praca” w hierachii wartości abstrakcyjnych i ogólnospołecznych (tab. 39 i 42) niż respondenci z typu „tradycyjni” czy „selektywni”. Średnia pozytywnych postaw wobec wartości związanych z pracą (tab. 45, 48, 54, 57), w ramach komponentu intelektualnego, wynosi w poszczególnych typach postaw religijnych: „pogłębieni” — 37%, „tradycyjni” — 33%, „selektywni” — 30,2%. W komponencie emocjonalno-oceniającym stwierdzono, że zaangażowanie religijne wpływa na preferowanie pozytywnych asocjacji afektywnych wobec pracy, z tym że wśród trzech typów postaw religijnych najwyższe odsetki (średnie po połączeniu wyników z analizowanych wskaźników w tym komponencie) uzyskali: „tradycyjni” — 73,2%, następnie religijnie „pogłębieni” — 68,1% i wreszcie „selektywni” — 64,6%. Wreszcie w komponencie behawioralnym stwierdzono zgodnie z hipotezą, że najwyższe odsetki pozytywnych deklaracji wobec pracy: pozytywnych pragnień realizowanych przez nią, uzyskali badani (porównując średnie): „pogłębieni” religijnie — 59,5%, następnie „tradycyjni” — 58,3% i wreszcie „selektywni” — 50,1%. Obserwując skrajne typy postaw religijnych („pogłębieni”, „selektywni”), można mówić o weryfikacji postawionej hipotezy, czyli o pozytywnym wpływie zaangażowania religijnego na postawy wobec pracy.

Trzecia hipoteza, którą zamierzano zweryfikować brzmiała — technicy posiadają bardziej pozytywne postawy wobec pracy niż inżynierowie. Hipoteza wydawała się logiczna, ponieważ technicy są bardziej religijni. Analizy wielu wskaźników w poszczególnych komponentach postawy wobec pracy ukazały jednak wyraźnie odwrotny kierunek zależności. Analizy wskaźników w ramach komponentu intelektualnego wykazały, że inżynierowie preferują „pracę” na wyższych miejscach w systemach wartości niż technicy (tab. 40, 43). Stwierdzono, że wykształcenie, obok religii, ma duży wpływ na preferowanie wartości, motywów i oczekiwań związanych z pracą lub zakładem pracy. W emocjonalno-oceniającym komponencie, technicy uzyskali minimalną przewagę nad inżynierami w preferowaniu pozytywnych asocjacji afektywnych wobec pracy. Trudno więc mówić o weryfikacji postawionej hipotezy. Z kolei analizy wskaźników w zakresie parametru behawioralnego wykazały, że inżynierowie częściej niż technicy akcentowali pozytywne deklaracje wobec pracy i pragnienia przez nią realizowane. Wydaje się, że większą orientację na pracę wśród inżynierów powoduje wykształcenie, dzięki któremu inżynier bardziej ceni swoje czynności zawodowe, szuka w pracy realizacji swoich potrzeb, rozwija przekonanie o własnej wartości. Wykształcenie więc, obok religijności — jeżeli ta nie jest pogłębiona — może stanowić ważny, ale nie jedyny czynnik rozwijający pozytywne postawy wobec pracy.

Kobiety posiadają bardziej pozytywne postawy wobec pracy niż mężczyźni — to czwarta hipoteza, którą w ramach niniejszej pracy zamierzano zweryfikować. Analizy wskaźników w ramach komponentu poznawczego wykazały, że kobiety częściej niż mężczyźni preferują wartości samorealizacyjne i społeczne oraz kategorie twierdzeń będące wyrazem traktowania pracy jako wartości, czyli autotelicznie. W komponencie emocjonalno-oceniającym częściej niż mężczyźni preferowały zadowolenie i pozytywne oceny wykony-

wanej pracy. Wreszcie w komponencie program działania wobec pracy niż mężczyźni, preferowały zadowolenie i pozytywne oceny wykonywanej pracy. Wreszcie w komponencie behawioralnym, kobiety nieco częściej akcentowały autoteliczny program działania wobec pracy niż mężczyźni. W postawach wobec pracy, wśród badanych wyraźnie uwidoczniła się słaby związek pomiędzy komponentem intelektualnym a behawioralnym (konsekwencyjnym). Średnie (w odsetkach) pozytywne postawy wobec pracy w ramach poszczególnych komponentów wskazują kierunek zależności na korzyść kobiet w porównaniu z mężczyznami (pierwsza liczba dotyczy badanej populacji kobiet, druga mężczyzn): komponent intelektualny — 32,7% i 29,5%; komponent emocjonalno-oceniający — 68,4% i 67,5%; komponent behawioralny 57% i 55,9%. Wyniki przeprowadzonych analiz sugerują wniosek, że kobiety posiadają bardziej pozytywne (autoteliczne) postawy wobec pracy niż mężczyźni, pomimo że hipoteza ta nie została w pełni zweryfikowana we wszystkich wskaźnikach.

Wyniki badań ukazane w niniejszej pracy stanowią przyczynek do zrozumienia kształtowania się motywacji do pracy. Zaznaczyć jednak trzeba, że wyniki te nie uprawniają do formułowania sądów mających walor powszechności. Wnioski wynikające z przeprowadzonych analiz dotyczą konkretnej załogi przemysłowej i w odniesieniu do sytuacji szerszych mogą mieć nadal jedynie charakter hipotez. Podobne badania wymagają kontynuacji w różnych środowiskach społecznych w celu wykazania roli religii w życiu i aktywności ludzi wierzących.

## DER EINSTELLUNG ZUR RELIGION UND DER EINSTELLUNG ZUR ARBEIT BEI DER TECHNISCHEN INTELLIGENZ

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Frage des Einflusses der Religion auf die Arbeit des Menschen wird in der soziologisch-religiösen Literatur seit der Veröffentlichung des Buches von Max Weber i. d. T. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* diskutiert.

In Polen ist der Einfluß der Religion auf die Einstellung zur Arbeit bisher nicht ausführlich genug erforscht und behandelt worden. Man berührte lediglich dieses Problem, indem man auf die Weltanschauung als Quelle der Anregung zur Arbeit hinwies. Es wurden aber keine empirischen Forschungsarbeiten, die die Zusammenhänge zwischen der Arbeit und Religion zeigen könnten, durchgeführt. Erst der Lehrstuhl für Soziologie der Religion an der Katholischen Universität in Lublin gab als erster den Anstoß zur Erforschung des Einflusses der Religion auf die Einstellung zur Arbeit. Als Ergebnis dieser Untersuchungen erschienen die Veröffentlichungen von Z. Barnaś. Im Rahmen der Forschungsarbeiten dieses Lehrstuhls wurden auch die hier veröffentlichten Untersuchungen durchgeführt.

Diese Dissertation enthält Analysen und Ergebnisse der empirischen Untersuchungen, die 1979 im Industriebetrieb „Zamech“ in Elbląg durchgeführt worden sind. Das Hauptproblem dieser Dissertation läßt sich auf die Beantwortung der folgenden Frage zurückführen: Welche Zusammenhänge bestehen zwischen der Einstellung zur Religion und der Einstellung zur Arbeit bei der technischen Intelligenz?

Die Untersuchungen umfaßten, unter Berücksichtigung der Bildung und des Geschlechts, 400 Personen — je 100 in jeder Gruppe (Techniker, Ingenieure, Frauen, Männer).

Die Analysen im Bereich der Parameter des religiösen Lebens der Befragten ließen eine Typologie der Einstellungen zur Religion aufstellen. Dem Typus des vertieften Glaubens („Tie-



fgläubige") wurden 16,7% der Befragten zugerechnet, 25,3% stellten die sog. „Gläubigen“ dar, deren Glaube sich eher auf „elterliches Erbe“ als auf eigene Wahl stützt. 20,2% aller Befragten stellen, trotz ihrer Verbundenheit mit dem „Glauben der Väter“, das von der Kirche verkündete Vorbild der Religiosität in Frage und haben eine selektive Einstellung zur Religion. Schließlich konnten 13% der Befragten in Glaubensdingen als „indifferent“ und 4,8% als „glaubebslos“ bezeichnet werden. Es ist dabei festgestellt worden, daß glaubenlose, indifferente und selektive Einstellungen öfter bei Ingenieuren als bei Technikern sowie öfter bei Männern als bei Frauen vorkommen.

In den nächsten Kapiteln (IV, V, VI) wurden die im Kapitel I aufgestellten Hypothesen über die Einstellungen zur Arbeit gemäß der soziologischen Forschungsmethode verifiziert, indem man die Kennzeichen im Rahmen der Erkenntnis — und Handlungsparameter (Kapitel IV, VI) sowie im Bereich des emotionell-bewertenden Parameters analysierte (Kapitel V).

Die erste Hypothese lautete: Ingenieure und Techniker, die auf irgendwelche Weise mit der Religion verbunden sind, zeichnen sich durch eine bessere Einstellung zur Arbeit aus als die in Glaubensdingen indifferenten oder gar ungläubigen Ingenieure und Techniker. Es hat sich herausgestellt, daß die im Zusammenhang mit der verrichteten Arbeit und mit der Arbeitsstelle stehenden Werte, Motive und Erwartungen öfter von den gläubigen als den indifferenten oder ungläubigen Befragten bevorzugt wurden, was als Ausdruck einer zielbewußten Einstellung zur Arbeit bei der erstgenannten Gruppe zu betrachten ist. Alle durchgeführten Analysen bestätigten die voraussichtliche Bedingtheit im Erkenntnis — und Handlungsparameter sowie gewissermaßen im emotionell-bewertenden Parameter. Es ist festzustellen, daß die erste Hypothese verifiziert worden ist. Je bewußter und tiefer die Religiosität der technischen Intelligenz, desto bessere Einstellung ihrerseits zur Arbeit — so lautete die zweite Hypothese, die in Anlehnung an drei Glaubensstypen verifiziert wurde: „tiefgläubige“ Befragten von vertiefter Religiosität, „gläubige“ Befragten, von das „Erbe der Väter“ traditionsgemäß akzeptiert wird, und sog. „selektive“ Befragten, die mit dem von der Kirche verkündeten Glaubensmodell nicht völlig einverstanden sind. Die Analysen der extremen Glaubensstypen (tiefgläubig und selektiv) bestätigten die Verifikation der aufgestellten Hypothese, d.h. daß sich das religiöse Engagement auf die Einstellung zur Arbeit positiv auswirkt. Die dritte Hypothese, die man zu verifizieren versuchte, lautete: Techniker, gewöhnlich tiefer mit der Religion verbunden, nehmen öfter positive Einstellung zur Arbeit an, als Ingenieure. Die Analysen der einzelnen Parameter der Einstellung zur Arbeit erweisen jedoch eine deutlich umgekehrte Richtung der Bedingtheiten. Es scheint, daß die bessere Einstellung zur Arbeit bei Ingenieuren durch Bildung veranlaßt wird, so daß sie ihre Berufstätigkeit entsprechend höher zu schätzen wissen, indem sie in der Arbeit eine Verwirklichung ihres Ehrgeizes suchen und dadurch die Überzeugung vom eigenen Wert entwickeln. Mit der intellektuellen Entwicklung erscheint oft die Vernachlässigung des Strebens nach „religiöser Reife“. Die systematische Einwirkung der Industrialisierungsprozesse verursacht wiederum die Verdrängung des „unreifen“ Glaubens, der öfter bei Ingenieuren als bei Technikern zu finden ist. Schließlich scheint die vierte Hypothese — Frauen, gewöhnlich tiefer mit der Religion verbunden, weisen öfter positive Einstellung zur Arbeit auf, als Männer — begründet zu sein, obwohl sie nicht völlig in allen Parametern verifiziert worden ist. Im Vergleich mit Männern schlagen die positiven Einstellungen zur Arbeit im Rahmen der einzelnen Parameter im Durchschnitt zum Vorteil der Frauen aus.

Eine Fortsetzung ähnlicher Untersuchungen in verschiedenen gesellschaftlichen Kreisen ist weiterhin notwendig, um die Rolle der Religion im gesellschaftlichen Leben und die Aktivität der Gläubigen nachzuweisen.



## STAN PRAWNY KOŚCIOŁA RZYMSKO-KATOLICKIEGO W KRÓLESTWIE POLSKIM (1815—1830)

T r e ś ć: Wstęp. — I. Prawodawstwo dotyczące Kościoła. — II. Organizacja Kościoła rzymsko-katolickiego. — III. Funkcjonowanie Kościoła w Królestwie Kongresowym. — Zakończenie.

### WSTĘP

Choć Kościół Chrystusowy rządzi się zasadniczo prawem Bożym naturalnym i pozytywnym, to jednak i prawo ustanowione przez ludzi odegrało i odgrywa wielką rolę w jego dziejach. Jasną jest rzeczą, że z kolei Kościół jako społeczność religijna rządzi się przede wszystkim prawem kościelnym, lecz także prawo świeckie miało wpływ na jego rozwój i w mniejszym lub w większym stopniu wpływało na jego działalność w poszczególnych krajach i państwach.

W pracy tej omawiać będziemy prawodawstwo cywilne polskie z lat 1815—1830, które traktowało o sprawach dotyczących Kościoła rzymsko-katolickiego. Aczkolwiek starano się uwzględnić źródła głównie niedrukowane, posługiwano się również w dużym stopniu źródłami drukowanymi, zwłaszcza *Dziennikiem Praw*, organem urzędowym, w którym publikowano ówczesne ustawy.

Zapewne wiele więcej światła na genezę i ocenę ówczesnych praw rzuciłyby materiały metropolitalnego archiwum warszawskiego, lecz uległy one zniszczeniu w czasie działań II wojny światowej. Jeśli chodzi o archiwalia prawodawstwa świeckiego, a odnoszące się do spraw kościelnych w okresie Królestwa Polskiego, trzeba powiedzieć, że również część z nich zaginęła. I tak w czasie działań wojennych zostały spalone akta Komisji WRiOP. Uległy również zniszczeniu akta Rządu Tymczasowego, protokoły Rady Stanu i akta Rady Administracyjnej. „O bogactwie ich treści można dziś powziąć wyobrażenie tylko z luźnych uwag rozsianych w pracy Manteufflowej”<sup>1</sup>.

Królestwo Kongresowe przejęło cały szereg trudności z okresu Księstwa Warszawskiego. Episkopat przedstawiał to między innymi w memoriałach pisanych do króla Fryderyka Augusta. Zachowało się z nich kilka, a umieszczone zostały w *Sześcioletniej Korespondencji Władz Duchownych z Rządem Świeckim Księstwa Warszawskiego R. 1816* (autor korespondencji jest nie znany). Zdaniem wielu *Korespondencja* była pisana pod kierunkiem arcybiskupa gnieźnieńskiego Raczyńskiego.

Najważniejszym źródłem, z którego korzystaliśmy były Akta Rady Stanu Królestwa Kongresowego, z których wiele traktuje o sprawach Kościoła katolickiego. Innym równie ważnym źródłem są protokoły Rady Administracyjnej.

<sup>1</sup> E. K i p a: Materiały do dziejów walki społecznej i narodowowyzwoleńczej w XIX w., Warszawa 1954, s. 187.

O ile poprzednie zawierały tylko fragmenty ówczesnego prawodawstwa, to *Protokoły Rady Administracyjnej* zachowane są w całości. Odzwierciedlają one całą działalność rządu w latach 1815—1830. Trudność pewną stanowiło to, że fakty w Protokółach, odnoszące się do Kościoła katolickiego, są porzucane między innymi zagadnieniami. Dopiero znajomość opracowań, omawiających zagadnienia epoki ówczesnej, ułatwia połączenie w związek logiczny faktów rozrzuconych na dziesiątkach tysięcy stron tego cennego źródła. Stąd też aczkolwiek dysponowaliśmy bardzo obszernym materiałem wypisanym z tego źródła, nie umieściliśmy tego w aneksie ze względu na fragmentaryczność tych informacji.

Ze źródeł drukowanych ważnym był *Dziennik Praw Królestwa Polskiego*, bowiem dostarczył materiałów przy opracowaniu rozdziału o stanowisku prawnym Kościoła na podstawie konstytucji z 1815 r. Porównanie nadto ustaw zawartych w *Dzienniku Praw* z rękopisami Aktów Rady Stanu dało pewność, że mimo luk w niektórych aktach, na skutek zniszczeń wojennych ostateczną formę zasadniczych aktów prawodawczych można będzie odtworzyć.

Z Diariusza sejmu Królestwa Polskiego z 1818 r. należało uważnie korzystać, gdyż został on oceniurowany i uległ dość dużym zniekształceniom. Niektóre mowy członków Izby Poselskiej są tylko streszczone, a uwagi Komisji Sejmowej nad raportami Rady Stanu pominięto.

Wśród tej kategorii źródeł należy jeszcze wymienić m.in.: *Protokół posiedzeń Izby Poselskiej* z czerwca 1830 r., *Roczniki Instytutów Religijnych i Edukacyjnych w Królestwie Polskim* oraz *Bullarium Romanum* wydane w Rzymie w 1849 r.

Pamiętniki i wspomnienia, a zwłaszcza publicystyka katolicka wykorzystane zostały w rozdziale omawiającym stosunki religijno-społeczne w Królestwie Polskim.

Przechodząc do omówienia kompozycji pracy należy podkreślić, że składa się ona z czterech części. W pierwszych trzech omówiono właściwy temat, czwarta to aneksy, zawierające wypisy źródeł z Archiwum Głównego Akt Dawnych.

Rozdział pierwszy, zatytułowany: *Prawodawstwo dotyczące Kościoła*, zawiera problematykę związaną z powstaniem Królestwa Polskiego w 1815 r. oraz rosyjskich instytucji rządowych, które regulowały stan prawny Kościoła i kleru katolickiego w nowo powstałym państwie.

Drugi rozdział dotyczy już spraw czysto kościelnych, jak: nowa terytorialna organizacja Kościoła, sprawa ustanowienia metropolii warszawskiej i powołania instytucji szkolnych, służących Kościołowi.

Ostatnia część mówi o funkcjonowaniu Kościoła rzymsko-katolickiego w nowej rzeczywistości państwowej i politycznej. Są tu więc sprawy podłoża społeczno-religijnego działalności Kościoła, ustaleń między władzami kościelnymi i rządowymi co do uposażenia duchowieństwa oraz jego materialnych możliwości dbania o miejsca kultu i kościelne budynki, a także dyskusji nad obowiązującym w Królestwie prawem małżeńskim.

## I. PRAWODAWSTWO DOTYCZĄCE KOŚCIOŁA

## I. TRAKTAT WIEDEŃSKI A SPRAWA POLSKA

Europa po okresie walk napoleońskich była zmęczona. Ludzie, którzy żyli wśród ciągłych zmian i przewrotów, wstrząśnięci wypadkami doby rewolucyjnej, wyczerpani ciężką sytuacją materialną, pragnęli spokoju i stabilizacji oraz jakiegoś moralnego oparcia i pomocy duchowej. Tego wszystkiego zaczęto szukać ponownie w Bogu i religii oraz w sojuszu „tronu i ołtarza”.

W XVIII w. religia była przedmiotem ataków, kult tłumiony, dogmaty wyszydzane. Nic więc dziwnego, że z chwilą upadku systemu politycznego popierającego walkę z wszelkimi przejawami religijnymi, życie religijne odradza się na początku XIX w. z nową siłą. Oczywiście nie zawsze w formach czystych — niekiedy ulega deformacji. Intensywne życie religijne rozwijało się nie tylko w krajach katolickich, ale także w państwach protestanckich i prawosławnych. W Niemczech, Anglii, Rosji szerzyły się sekty i zawiązywały liczne towarzystwa biblijne. Nabożeństwa i kazania misyjne, konferencje religijne i wspólne czytania Pisma Świętego skupiały wielkie rzesze ludzkie, które w nastrojach mistycznych szukały pociechy i zapomnienia<sup>1</sup>.

Zasadniczym jednak bastionem, który miał zabezpieczyć spokój w Europie, miał być sojusz „tronu i ołtarza”. Dynastie pousuwane przez rewolucję francuską za Napoleona walczyły o powrót do władzy. Ci zaś, którzy przy tej władzy się utrzymali, teraz czuli się w obowiązku połączyć i przyjść z pomocą wygnanym władzom. Arystokracja, szlachta doszły znów do wpływu na rządy. Różnice klasowe nie zmniejszyły się, owszem jeszcze bardziej się pogłębiły.

Alians „tronu i ołtarza”, na którym starano się budować pokój i bezpieczeństwo, niósł ze sobą niebezpieczeństwo. Okazało się bowiem, że wręczanie religii do polityki nigdy nie wychodziło na dobre Kościołowi katolickiemu. Tak samo w czasie kongresu wiedeńskiego, który obradował pod znakiem legitymizmu, czyli naprawienia krzywd wyrządzonych przez rewolucję. Naprawa ta, zwana niekiedy restauracją, miała na celu dbać jedynie o doczesne i polityczne interesy dynastii europejskich. O tym zaś, że miano usunąć wielkie szkody wyrządzone w sferze ducha, nikt a raczej prawie nikt z uczestników kongresu nie myślał. W stosunku więc do Kościoła zadowolili się kongres restytucją Państwa Papieskiego. By to uzyskać trzeba było kołatać do Austrii i Rosji, a więc do Klemensa Metternicha i cara Aleksandra I. Zadanie to spełnił doświadczony kurialista, kardynał Herkules Consalvi, sekretarz stanu Piusa VII. Krzywd zaś wyrządzonych Kościołowi przez zabór licznych dóbr i majątków, kongres nie naprawił. Tym mniej jeszcze okazywał chęci poprawienia nadszarpniętych przez rewolucję więzów religijnych. Święte Przymierze „zawarte w Imię Boga” wkrótce po kongresie w istocie swej było również raczej ironią i drwinami z wszelkich świętości. Pod osłoną bowiem obrony przed ewentualnym przyszłym bezprawiem służyło wyłączenie utraconemu nielegalnych zdobyczy, które państwa te przed kongresem i w czasie kongresu

<sup>1</sup> M. Manteufflowa, J.K. Szaniawski: *Ideologia i działalność 1815—1830 r.*, Warszawa 1936, s. 1—2.

poczyniły<sup>2</sup>. Pomimo wymienionych braków Stolica Apostolska utrzymywała stosunki dyplomatyczne, które nieraz przybierały formy bardzo życzliwe. Jak sobie to wytłumaczyć? Otóż papieństwo, jako instytucja nie tylko duchowna, ale i świecka, było zainteresowane również sprawami doczesnymi. Stolica Apostolska, chcąc się utrzymać przy doczesnym, niezmiennym panowaniu w Państwie Watykańskim, musiała utrzymywać kontakt z państwami ówczesnymi. Należy zaznaczyć, że ucisk polityczny, społeczny i religijny oraz samowola organów administracyjnych panowały nie tylko w państwach władców świeckich, ale także w Państwie Kościelnym<sup>3</sup>. To wszystko budziło reakcję w postaci niezadowolenia lub otwartych buntów, powodowało też, że Stolica Apostolska uzgadniała często swoje posunięcia z posunięciami politycznymi ówczesnych władców Europy<sup>4</sup>.

Niemniej przeto rozluźnienie więzów łączących ołtarz i tron dało się zauważyć w Austrii, Francji, Niemczech, a nawet Rosji. W krajach tych władcy albo ich ministrowie z dużą nieufnością traktowali wszelkie oznaki wzmoczonego życia religijnego, i choć doceniali doniosłość oficjalnego kultu religijnego dla państwa, przepisami swymi bardzo często ograniczali działalność Kościoła. Z drugiej strony w krajach tych katolicyzm dążył do wyzwolenia się spod wpływu państwa, starając się przywrócić Kościołowi charakter powszechny, międzynarodowy<sup>5</sup>.

Postawiona na kongresie wiedeńskim sprawa polska stała się przyczyną nieporozumień między zwycięzcami Napoleona. Austria i Prusy pragnęły zagarnąć dzielnice, z których powstało Księstwo Warszawskie, Aleksander zaś nie myślał wycofać wojsk z terenów byłego Księstwa Warszawskiego, gdzie ustanowił już Radę Najwyższą Tymczasową. Chcąc utrzymać się przy tych ziemiach cesarz Rosji wysunął projekt utworzenia Królestwa Polskiego. Ponieważ walka z Napoleonem prowadzona była pod hasłem uwolnienia narodów europejskich od despotyzmu, Aleksander I dla uspokojenia opinii publicznej Zachodu zaznaczył, że Królestwo Polskie będzie samoistne, o własnej konstytucji, złączone tylko z Rosją osobą cesarza.

Zgodę na ten projekt uzyskał Aleksander z dużą trudnością. Prusy zaspokojono jednak oddaniem połowy Saksonii, Królestwa Westfalskiego oraz okręgu poznańskiego, Austrię zaś przyznaniem jej Lombardii, Wenecji oraz obwodu tarnowskiego. Dnia 3 V 1815 r. traktat w sprawie polskiej doszedł do skutku. Składał się z trzech umów: pierwsza i druga zawarta została między cesarzem Rosji a cesarzem Austrii i królem Prus oraz trzecia — pomiędzy trzema mocarstwami. Pierwsze dwie dotyczyły Królestwa Polskiego, trzecia Wolnego Miasta Krakowa.

<sup>2</sup> J. Umiński: Historia Kościoła, t. 2, Lwów 1934, s. 343—344; W. Urban: Ostatni etap dziejów Kościoła w Polsce przed nowym tysiącleciem (1815—1965), Rzym 1966, s. 15—16; F. Starowiejski: Z dziejów Stolicy św. za pontyfikatu Piusa VII, Kraków 1906, s. 19—44; Z. Zieliński: Papieństwo dwóch ostatnich wieków, wyd. 2, Poznań 1987; M. Żywczyński: Geneza i następstwa encykliki *Cum primus* z 9 VI 1832 r., Watykan i sprawa polska w latach 1830—1837, Warszawa 1935, s. 26.

<sup>3</sup> „Świętokradztwo — pisze M. Żywczyński, dz. cyt., s. 35 — uważano za zdradę stanu i karano śmiercią. Studentem uniwersytetu mógł zostać tylko człowiek, mający legalnych rodziców, świadectwo nienagannego prowadzenia się pod względem religijnym, moralnym i politycznym”.

<sup>4</sup> Z. Zieliński, dz. cyt., s. 91—98.

<sup>5</sup> H. Manteufflowa, dz. cyt., s. 3.

Dnia 9 VI 1815 r. wszyscy członkowie podpisali akt końcowy kongresu, zestawiający wszystkie poszczególne traktaty. W traktatach tych określono również granice Królestwa Polskiego. Granica zachodnią biegła wzdłuż tak zwanego Wielkiego Księstwa Poznańskiego, odstąpionego Prusom; południowa pokrywała się z taką granicą Księstwa Warszawskiego, bez miasta Krakowa. Królestwo Polskie miało być złączone po wieczne czasy z Rosją osobą cesarza Aleksandra i jego następców, oraz konstytucją<sup>6</sup>. Car zgodnie ze zwyczajami i zachowanym porządkiem w innych tytułach przybrał tytuł „Króla Polskiego”. Polacy mieli otrzymać reprezentację narodową i ustawę narodową, stosownie do formy bytu politycznego, jaką każdy z rządów, pod którymi zostawał, nadać im uzna za stosowne i przyzwoite. Wkrótce po tym, zostaje ogłoszony przez Aleksandra I manifest w Warszawie, w którym czytamy: „Przyjmując tytuł Króla Polskiego, pragnąłem urzeczywistnić życzenia narodu. Królestwo Polskie będzie połączone z Cesarstwem Rosyjskim na zasadach pierwszej własnej konstytucji, przy pomocy której spodziewam się utrwalić podstawy dobrobytu kraju. Jeżeli ważne interesy powszechnego pokoju nie pozwoliły na połączenie wszystkich Polaków pod jednym berłem, to przynajmniej przedsięwziąłem wszelkie starania w tym celu, aby o ile można ulżyć ich smutku rozdziału oraz uzyskać dla nich wszędzie spokojne korzystanie z ich praw narodowych”<sup>7</sup>.

Powierzchnia nowo utworzonego państwa liczyła 127 tys. km<sup>2</sup> i 2,7 mln ludności. Terytorium Królestwa było o 17% mniejsze niż Księstwa Warszawskiego<sup>8</sup>.

## 2. KOŚCIÓŁ W ŚWIETLE KONSTYTUCJI KRÓLESTWA

Jeszcze przed ostatecznym sformulowaniem zobowiązań międzynarodowych, Aleksander I podpisał w Wiedniu nakreślone przez Księcia Adama Czartoryskiego *Zasady Konstytucji Królestwa Polskiego*, które miały służyć za niezmiennie prawdziwe i za instrukcje nowemu Tymczasowemu Rządowi tegoż kraju<sup>9</sup>.

Rozwinięcie zasad konstytucji i opracowanie jej zlecił cesarz komitetowi. W skład komitetu weszły następujące osoby: Tomasz Ostrowski, Stanisław Zamojski, Tadeusz Matuszewicz, Aleksander Linowski i Stanisław Grabowski.

<sup>6</sup> Dziennik Praw Królestwa Polskiego, t. I, s. 294—414, 504, 560 (tekst Konstytucji); M. Bobrzyński: Dzieje Polski w zarysie, Warszawa 1931, t. 3, s. 62—65; S. Kutrzeba: Historia ustroju Polski w zarysie, Lwów 1917, t. 3, s. 99—100, 105—106; A. Zahorski: Historia dyplomacji polskiej (1795—1831), [w:] Historia dyplomacji polskiej, red. L. Bazyłow, t. 3, Warszawa 1982, s. 119—125; A. Ajnenkiel, B. Leśnodorski, W. Rostocki: Historia ustroju Polski (1764—1939), Warszawa 1974, s. 54; A. Ślęczkowski: Aleksander I a Konstytucja, Warszawa 1909, *Nowości Literackie*, t. 10, s. 69.

<sup>7</sup> A. Ślęczkowski, dz. cyt., s. 62; J. Umiński, dz. cyt., s. 16—17.

<sup>8</sup> W literaturze przedmiotu podawane są różne dane: powierzchnia Królestwa — 127 lub 128 tys. km<sup>2</sup>, ludność — 2,7 mln lub 3,3 mln. Zob. S. Kieniewicz: Historia Polski 1795—1918, Warszawa 1975, s. 62; Historia Kościoła w Polsce, red. B. Kumor, Z. Oberotyński, t. 2, cz. 1, Warszawa 1979, s. 371; A. Ajnenkiel, W. Rostocki, dz. cyt., s. 54; W. Czaplinski: Zarys dziejów Polski do roku 1864, Kraków 1985, s. 427.

<sup>9</sup> Zob. *Zasady Konstytucji Królestwa Polskiego z dnia 25 V 1815 r.*, M. Handelsman: Trzy Konstytucje (1791, 1807, 1815), Warszawa 1915, s. 40; S. Kutrzeba, dz. cyt., t. 3, s. 101.

Niezależnie od tego Rząd Tymczasowy powołał do życia szereg komisji, których zadaniem było przygotowanie materiału do statutów organicznych dla poszczególnych działów życia politycznego i prawnego. Pierwszy projekt składał się z 11 tytułów i 438 artykułów. Opracowany był przez A. Linowskiego i Ludwika Platę, radcy stanu w RT. Po dyskusji jednak został odrzucony. Drugi projekt zawierający 162 artykuły, przerabiany przez Ignacego Sobolewskiego i poprawiony dwukrotnie przez Aleksandra I, został podpisany 15/27 XI 1815 r., a ogłoszony 24 XII tegoż roku<sup>10</sup>. Składał się on z 7 tytułów i 165 artykułów<sup>11</sup>. Artykuły: 11, 12, 13, 14, 42 i 69 dotyczyły Kościoła i duchowieństwa katolickiego.

Pierwsze dwa wymienione przez nas artykuły określały stanowisko, jakie przyspadało religii i Kościołowi katolickiemu w nowej rzeczywistości. Brzmia następująco:

Art. 11. „Religia Katolicko-Rzymska, wyznawana przez największą część mieszkańców Królestwa Polskiego, będzie przedmiotem szczególniejszej opieki Rządu nie uwłaczając przez to wolności innych wyznań, które wszystkie bez wyłączenia obrządku swego całkowicie i publicznie pod protekcją Rządu odbywać mogą. Różność wyznań chrześcijańskich nie będzie stanowić żadnej różnicy w używaniu praw cywilnych i politycznych”.

Art. 12. „Duchowieństwo wszystkich wyznań jest pod protekcją i dozorem praw i Rządu”<sup>12</sup>.

Religia rzymsko-katolicka, która w konstytucji z roku 1791 była wyznaniem panującym<sup>13</sup>, z roku 1807 religią stanu<sup>14</sup>, obecnie stała się przedmiotem szczególniejszej opieki Rządu. Zaznaczono zaraz jednak, że przez to nie będzie się uwłaczać wolności innych wyznań. Odziedziczony pogląd na stosunek państwa do Kościoła z okresu napoleońskiego, a następnie złączenie Królestwa Polskiego z Rosją prawosławną, w której najwyższą władzą duchowną był car prawosławny, było przyczyną zasadniczej zmiany w uprzywilejowanym stanowisku katolicyzmu<sup>15</sup>.

Dalsze dwa artykuły mówią o uposażeniu duchowieństwa oraz o ich udziale w instytucjach państwowych.

Art. 13 określał, że „Fundusze posiadane teraz przez duchowieństwo Katolicko-Rzymskie i przez duchowieństwo Grecko-Unickie, jako też te, które mu nadamy przez szczególne postanowienia, będą uznane za własność

<sup>10</sup> M. Handelsman, dz. cyt., s. XVII-XIX; S. Kutrzeba, dz. cyt., s. 102; A. Ajnenkiel, W. Rostocki, dz. cyt., s. 54.

<sup>11</sup> Zob. Ustawa Konstytucyjna Królestwa Polskiego (tekst w jęz. polskim i francuskim), *Dziennik Praw*, t. 1, s. 1—102.

<sup>12</sup> Tamże, s. 6—8; zob. też H. Dylągowa: Duchowieństwo przed powstaniem listopadowym, *Roczniki Humanistyczne* 28 (1980), z. 2, s. 13.

<sup>13</sup> „Religia narodowa panująca jest i będzie wiara święta Rzymsko-Katolicka ze wszystkimi jej prawami. Przejście od wiary panującej do jakiegokolwiek wyznania jest zabronione pod karami apostazji. Ze zaś taż wiara święta przykazuje nam kochać bliźnich naszych, przeto wszystkim ludziom jakiegokolwiek bądź wyznania, pokój w wierze i opiekę rządową winniśmy i dlatego wszelkich obrządków i religii wolność w krajach Polskich, podług ustaw krajowych warujemy”. M. H a n d e l s m a n, dz. cyt., s. 1.

<sup>14</sup> Art. 1: „Religia katolicka, apostołska, rzymska jest religią stanu”. Art. 2: „Wszelka część religijna jest wolna i publiczna”. Zob. M. H a n d e l s m a n, dz. cyt., s. 20.

<sup>15</sup> M. Loret: Watykan a Polska (1815—1832), Biblioteka Warszawska, t. 2, s. 209; zob. też: H. Dylągowa, dz. cyt., s. 24; J. Umiński, dz. cyt., Opole 1960, t. 2, s. 466.



niewzruszoną i wspólną całość hierarchii duchownej, skoro Rząd wskaże i przeznaczy wzwyż wspomnianemu duchowieństwu dobra narodowe składające mające jego uposażenie”<sup>16</sup>.

Następujący po nim art. 14 przyznawał: „W Senacie Królestwa Polskiego zasiadać będzie tyle biskupów obrzędu Katolicko-Rzymskiego, ile prawo oznaczy województw. Zasiadać będzie prócz tego biskup grecko-unicki”<sup>17</sup>. W rozporządzeniu z dnia 14/26 III 1818 r. o porządku odbywania posiedzeń sejmowych Aleksander I zaznacza, że biskupi według porządku nominacji zajmować będą miejsca po prawej stronie tronu, zaraz za księżętami krwi cesarskiej, którzy ukończyli lat 18<sup>18</sup>.

W związku z zaistniałymi później wątpliwościami rozstrzygano w szczególności prawo udziału biskupów w senacie. W 1817 r. Aleksander I nakazał rozstrzygnąć Radzie Administracyjnej, którym biskupom przysługuje prawo zasiadania w senacie, diecezjalnym czy tytularnym zwanym dawniej biskupami „in partibus infidelium”<sup>19</sup>. Rada Administracyjna postanowiła w dniu 4 II 1817 r., że biskupi tytularni nie mogą zasiadać w senacie i podała następującą rację:

— obecny senat ma ustrój podobny do dawnego senatu. Otóż w dawnym senacie zasiadali tylko biskupi diecezjalni.

— Konstytucja Królestwa Kongresowego postanawia, że tylu biskupów zasiadać będzie w senacie, ile będzie diecezji.

— biskupi tytularni podlegają biskupom diecezjalnym, nie mogliby więc bez narażenia karność kościelnej na rozprzężenie, piastować wyższych godności i urzędów od swoich przełożonych<sup>20</sup>.

— biskupi diecezjalni zarządzający diecezjami znają lepiej kraj i jego potrzeby, stąd też z większym nierównie pożytkiem dla kraju zasiadać winni w senacie<sup>21</sup>.

Wreszcie ostatnie z wymienionych wyżej artykułów 42 i 69 mówią o sposobie nominacji na wyższe stanowiska kościelne. Art. 42. „Król mianuje arcybiskupów i biskupów różnych wyznań, sufraganów, prałatów i kanoników”. Art. 69. „Namiestnik przedstawia do nominacji Królewskiej podług osobnego urządzenia po dwóch kandydatów na każde miejsce wakujące arcybiskupa, biskupa, senatora, ministra, sędziego Trybunału Najwyższego, radcy stanu i referendarza”<sup>22</sup>.

Reasumując należy podkreślić, że konstytucja Królestwa Kongresowego zajęła się tylko niektórymi sprawami dotyczącymi Kościoła katolickiego<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> *Dziennik Praw*, t. 1, s. 8.

<sup>17</sup> Tamże, s. 9; H. Dylągowa, dz. cyt., s. 14.

<sup>18</sup> Zob. Porządek Praw odbywania posiedzeń sejmowych w Warszawie z dn. 14/16 III 1818 r. *Dziennik Praw*, t. 4, art. 1, s. 256—257.

<sup>19</sup> AGAD, sygn. 7003, s. 34.

<sup>20</sup> Tamże, s. 84.

<sup>21</sup> Zob. przemówienie ministra spraw wewnętrznych na posiedzeniu Rady Administracyjnej z 5 II 1817 r., AGAD, sygn. 7003, s. 84. W związku z zagadnieniem zasiadania biskupów w senacie poruszono sprawę, czy kardynałom przysługuje tytuł senatorów Królestwa Polskiego? Zagadnienie to omawiano na posiedzeniu Rady Administracyjnej dn. 29 X 1825 r. Niestety wyniku dyskusji nie zanotowano w protokółach. AGAD, sygn. 7012, s. 246.

<sup>22</sup> *Dziennik Praw*, t. 1, s. 24, 38.

<sup>23</sup> Zob. Z. Zieliński, dz. cyt., t. 1, s. 100; B. Kumor: Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772—1918, Kraków 1980, s. 239—240.

Określiła stanowisko prawne religii i duchowieństwa rzymsko-katolickiego w nowej rzeczywistości. Postanowiła, że fundusze tegoż duchowieństwa będą własnością niewzruszoną i wspólną całej hierarchii duchowej. Przyznawała biskupom prawo zasiadania w senacie i normowała sprawy nominacji na wyższe godności kościelne.

### 3. KOMISJA RZĄDOWA DO SPRAW KOŚCIOŁA I KLERU

Art. 76 Konstytucji Królestwa Polskiego wykonanie praw powierzył komisjom rządowym, niekiedy określanym mianem wydziałów. Istniały następujące komisje: Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Sprawiedliwości, Spraw Wewnętrznych i Policji, Przychodów i Skarbu oraz Wojny<sup>24</sup>. Nie trudno się domyśleć, że pierwsza z wymienionych komisji miała sprawować nadzór nad Kościołem i jego majątkiem.

Po ogłoszeniu ustawy konstytucyjnej oraz po objęciu władzy przez Radę Administracyjną (24 i 27 XII 1815 r.) postanowiono powierzyć kierownictwo Komisji WRiOP dotychczasowym członkom byłego Wydziału Oświecenia Narodowego. Ukonstytuowana w ten sposób Komisja zebrała się 28 XII i wyłoniła delegację złożoną ze S. Staszica, Prażmowskiego, L. Platerra oraz Surowieckiego w celu opracowania projektu statutu organicznego<sup>25</sup>. Projekt ułożony przez tę delegację odrzucono<sup>26</sup>. W dniu 6 III 1816 r. Komisja WRiOP przyjęła nowy projekt, a następnie namiestnik wyznaczył deputację do rozważenia tego projektu. Deputacja projekt odrzuciła, a uchwaliła swój<sup>27</sup>, który 17 X 1816 r. został podpisany przez cesarza<sup>28</sup>.

Komisja WRiOP składała się z 16 członków, wśród których znalazło się trzech duchownych rzymsko-katolickich. Na wniosek ministra król lub namiestnik mianował spośród członków Komisji WRiOP czterech referentów stałych<sup>29</sup>: referenta czynności duchownych, administracji funduszy, wykonania urzędów szkolnych oraz cenzury.

Do obowiązków Komisji należało:

- a) dozór i opieka nad obrzędami i duchowieństwem wszelkich wyznań,
- b) czuwać nad wykonaniem przepisów rządowych, dotyczących duchowieństwa oraz jego funduszy,
- c) podawać kandydatów duchownych na godności i urzędy szkolne<sup>30</sup>.

Komisja WRiOP nie mogła zaradzić trudnościom, jakie życie wysunęło. Z listu ministra sekretarza stanu z 5/17 X 1820 r. dowiadujemy się, że biskupi katolicycy złożyli na ręce cara Aleksandra memoriał, w którym ubolewali nad rozprzężeniem, jakie wcisnęło się do duchowieństwa na skutek kolizji między władzą administracyjną a episkopatem<sup>31</sup>. Komisja usiłowała też kierować

<sup>24</sup> Zob. art. 76 Konstytucji *Dziennik Praw*, t. 1, s. 44–46; A. Ajnenkiel, W. Ros-tocki, dz. cyt., s. 58; J. A. Gieroński: *Historia Polski 1764–1864*, Warszawa 1985, s. 149.

<sup>25</sup> T. Manteuffel: *Centralne władze oświatowe na terenie byłego Królestwa Kongresowego (1807–1815)*, Warszawa 1929, s. 17.

<sup>26</sup> Zob. tekst projektu, AGAD, Archiwum Publiczne Potockich, sygn. 307.

<sup>27</sup> T. Manteuffel, dz. cyt., s. 17.

<sup>28</sup> AGAD, Rada Stanu Królestwa Polskiego (RS), sygn. 51.

<sup>29</sup> Tamże, art. 2.

<sup>30</sup> Tamże, art. 7.

<sup>31</sup> „Najjaśniejszy Cesarz i Król rozważywszy przemówienie duchowieństwa rzymsko-katolickiego względem rozprzężenia, które wcisnęło się w hierarchię kościelną Królestwa Polskiego

sumieniami księży, chcąc ich zmusić do dawania ślubów cywilnie rozwiedzionym, a nawet wydawać okólniki co do głoszenia Słowa Bożego i spowiedzi<sup>32</sup>. W ten sposób wydanie nowego statutu organicznego dla Komisji WRiOP stało się znów aktualne.

Pierwsze posiedzenie deputacji, układające nowy projekt statutu Komisji, odbyło się 15 XI 1820 r. Odczytano 4 projekty: bpa kaliskiego, przewodniczącego komisji senatora Wołkowicza, referendarzy stanu: K. Koźmiana i L. Platę oraz Zalewskiego. Ustalony przez deputację ostateczny projekt namiestnik przesał na posiedzenie ogólne zgromadzenia Rady Stanu, której referentem był Józef Kalasanta Szaniawski. Dnia 12 I 1821 r. Szaniawski wygłosił obszerny referat, pt. *Referat z uwagami nad nowym projektem organizacji Komisji Rządowej WRiOP (przez osobną deputację ułożony)*<sup>33</sup>. W sprawie tej nadto zabierał głos Kajetan Koźmian<sup>34</sup>. Projekt ostatecznie przyjęto na posiedzeniu ogólnym zgromadzenia Rady Stanu 26 II 1821 r.<sup>35</sup>

Zasady nowej organizacji były następujące. W skład Komisji weszli: minister prezydujący, prymas Królestwa oraz dwóch biskupów diecezjalnych, trzech radcy stanu kierujący dyrekcjami Wydziału Administracyjnego, dwaj członkowie dla innych wszelkich wyznań, sześciu członków honorowych i dwaj wizytatorowie generalni. Pełny skład komisji tworzył Radę Ogólną<sup>36</sup>. Komisja posiadała swoją kancelarię, którą prowadził sekretarz generalny. Prace Komisji były podzielone między Wydział Administracyjny i Radę Ogólną. Wydział Administracyjny dzielił się na trzy dyrekcje.

Pierwszą była Dyrekcja Ogólna Wyznań Religijnych. Załatwiała ona sprawy, które dotyczyły duchowieństwa rzymsko-katolickiego, a mianowicie:

- a) wykonania postanowień rządowych co do duchowieństwa,
- b) dozoru własności religijnej, całości klasztorów, kościołów, ich funduszków i zabudowań,
- c) pobożnych zapisów,
- d) układów o dziesięciny,
- e) korespondencji duchowieństwa ze Stolicą Apostolską w sprawach duchowno-administracyjnych,
- f) korespondencji Sekcji Duchownej rzymsko-katolickiej z władzami krajowymi,
- g) kolizji z innymi wyznaniem,
- h) erekcji i dotacji nowych parafialnych kościołów,
- i) dysmebracji i unii beneficjów parafialnych,
- j) kompetencji duchownych,
- k) opinii projektu etatu duchowieństwa katolickiego.

i poniżenia w jakie wpadli proboszczowie przez ustawiczne kolizje między administracją a biskupami zachodzące, niemniej przez rozciągniętą powagę Kom. WRiOP do przedmiotów czci bożej wyłącznie dotyczących". AGAD, RS, sygn. 51.

<sup>32</sup> Pisma Jana Woronicza arcybiskupa warszawskiego, prymasa Królestwa Polskiego, wyd. u C z e c h a, Kraków 1832, t. 5, s. 141—146.

<sup>33</sup> AGAD, RS, sygn. 51.

<sup>34</sup> Tamże. Projekt Koźmiana: „Nowa Organizacja Komisji WRiOP z krótkim rzezy wyluszczeniem”, został złożony 7 II 1821 r. namiestnikowi.

<sup>35</sup> AGAD, RS, Archiwum Publiczne Potockich (APP), sygn. 307; *Dziennik Praw*, t. 7, s. 174—229.

<sup>36</sup> AGAD, RS, sygn. 51, Statut Organiczny Komisji WRiOP (art. 1).

Nadto dyrekcja ta załatwiała wszystkie sprawy ogólne, dotyczące innych wyznań zarówno chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich<sup>37</sup>.

Drugą jednostką była Dyrekcja Wychowania Publicznego. Należało do niej zarządzanie zakładami naukowymi, należącymi do rządu i do osób prywatnych oraz czuwanie nad wolnością druku.

Trzecia Dyrekcja Funduszków Duchownych i Edukacyjnych zarządzała funduszami duchownymi i edukacyjnymi<sup>38</sup>.

Niezależnie od Dyrekcji Ogólnej Wyznań utworzono Sekcję Duchowną rzymsko-katolicką; składała się z prymasa, dożywotnie prezydującego, i dwóch biskupów diecezjalnych, przedstawianych przez namiestnika, a mianowanych przez króla. W wypadku choroby lub śmierci prymasa lub jednego z zasiadających biskupów, zastępstwo sprawował jeden z biskupów mianowanych przez namiestnika. Prócz tego w Sekcji Duchownej zasiadało czterech referentów z głosem doradczym; kandydatów na te stanowiska wysuwali biskupi i kapituły. Urząd referentów trwał cztery lata, przy czym postanowiono, że co dwa lata referenci będą się zmieniali w połowie. Wynagrodzenie roczne referenta wynosiło 6000 zł p.; uposażenie to wypłacano ze składek prymasa, biskupów i kapituł katedralnych. W czasie nieobecności referenta, beneficjum jego opiekował się administrator tymczasowy, wyznaczony przez miejscowego ordynariusza. Na każdym posiedzeniu miał być spisany protokół odbytych czynności Sekcji Duchownej. Powinien on być na tym samym posiedzeniu podpisany przez prezydującego i niezwłocznie przesłany przez sekretarza generalnego ministrowi WRiOP. Sekcja Duchowna rzymsko-katolicka miała oddzielną kancelarię złożoną z sekretarza, archiwisty i dwóch kancelistów opłacanych przez rząd. Mianował ich minister na wniosek Sekcji Duchownej<sup>39</sup>.

Atrybucje Sekcji Duchownej były różne. Część spraw rozpatrywała sama. Należały do nich:

1. dozór nad utrzymaniem hierarchii kościelnej w kraju,
2. odbieranie od biskupów raportów rocznych, dotyczących liczby duchowieństwa świeckiego i zakonnego, oraz stanu seminariów diecezjalnych,
3. odbieranie od biskupów raportów z wyboru kandydatów na członków konsystorza, dziekanów, opatów klaustralnych,
4. odbieranie raportów z odbytych konkursów na beneficja,
5. odbieranie raportów o zmianach zakonników, tudzież o przyjęciu próśb kandydatów do nowicjatu,
6. załatwianie wszelkich skarg osób świeckich przeciw duchownym,
7. udzielanie duchownym urlopu na okres dłuższy niż 6 miesięcy,
8. zatwierdzanie programów przedmiotów wykładanych na Wydziale Teologicznym przy Uniwersytecie Królewskim oraz podręczników, którymi mogą się posługiwać profesorowie w czasie prelekcji,
9. delegowanie członka (Sekcji Duchownej) na przewodniczącego komisji egzaminacyjnej na Wydziale Teologicznym<sup>40</sup>. Pozostałe sprawy Sekcja Duchowna musiała przysyłać przez jednego ze swych referentów, bądź

<sup>37</sup> Tamże, art. 10.

<sup>38</sup> T. Manteuffel, dz. cyt. s. 20—21.

<sup>39</sup> Zob. projekt, tytuł III, art. 14—23. AGAD, RS, sygn. 51.

<sup>40</sup> Tamże, art. 27.

na posiedzenie administracyjne Komisji WRiOP, bądź na Radę Ogólną Komisji WRiOP<sup>41</sup>.

Na posiedzeniach administracyjnych Komisji WRiOP roztrząsano sprawy dotyczące:

1. odbierania doniesień od osieroconych kapituł o wybranym administratorze i przedstawienia tegoż do zatwierdzenia rządu,
2. donoszenia Komisji WRiOP o wszelkich nadużyciach urzędników krajowych względem duchowieństwa,
3. podawania po dwóch kandydatów na każde miejsce wakujące nauczyciela religii w szkołach publicznych oraz kapelana wojskowego.

Z kolei Rada Ogólna Komisji WRiOP zajmowała się sprawami związanymi:

1. z odbieraniem od biskupów rekomendacji o kandydatach na sufraganie, prałatury, beneficja w celu przesłania ich do Komisji Rządowej,
2. z podawaniem po trzech kandydatów Komisji na każde wakujące biskupstwo,
3. i po dwóch kandydatów na miejsce wakujące profesora w Wydziale Teologii UW,
4. z przedstawianiem po dwóch kandydatów na nauczycieli religii w liceach,
5. z donoszeniem o wykroczeniach (w nauczaniu lub w obyczajach) profesorów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego,
6. z formowaniem wszelkich projektów do zaprowadzenia porządku wśród duchowieństwa, z ustaleniem karności i uposażenia.
7. ze składaniem raportu kwartalnego i rocznego o czynnościach w Sekcji Duchownej.

W przypadku gdyby Sekcja Duchowna przywłaszczyła sobie jakąś atrybucję, która nie została jej przyznana w art. 27, minister rzecz w wykonaniu zawieszal i wnosil sprawę na posiedzenie Rady Ogólnej. Rada Ogólna zaś przez głosowanie rozstrzygała spór. Jeśli Rada Ogólna orzekła, że Sekcja Duchowna nie przekroczyła kompetencji, decyzja zawieszona mogła być wykonaną. W wypadku zaś stwierdzenia, że Sekcja Duchowna przekroczyła swoje uprawnienia, a Sekcja Duchowna byłaby zdania przeciwnego, minister był zobowiązany przedstawić rzecz namiestnikowi, aby rozpatrzono ją w Radzie Administracyjnej albo przedstawiono królowi, który sam lub w porozumieniu ze Stolicą Apostolską załatwiał daną sprawę<sup>42</sup>.

W ten sposób zagwarantowana przez Konstytucję „szczególniejsza opieka rządu i protekcja” okazała się ścisłym dozorem krępującym wolność wyznania.

#### 4. STATUT ORGANICZNY DUCHOWIEŃSTWA KATOLICKIEGO

Akt prawny, o którym chcemy tu mówić, uzupełniał konstytucję Królestwa w sprawach duchowieństwa. Określał on — jak pisano w dokumencie — „granice dozoru i opieki rządu nad duchowieństwem”.

Zanim projekt Statutu Organicznego Duchowieństwa został przyjęty, wiele przeszedł zmian i modyfikacji. Ramowe opracowanie przygotował na

<sup>41</sup> Tamże, art. 25, 26.

<sup>42</sup> Tamże, art. 28.

posiedzeniu ogólnym Rady Stanu Jan Drucki-Lubecki<sup>43</sup>, a następnie biskup Gołaszewski<sup>44</sup>. Na podstawie tego materiału 8 III 1816 r. Rada Stanu uchwaliła projekt, a 15 III wniosła do niego poprawki<sup>45</sup>. Aleksander rozważywszy Statut, pismem ministra sekretarza stanu do radcy sekretarza stanu, gen. bryg. Franciszka Kosseckiego, z dnia 4 VI 1816 r., zaznaczył, różnice między redakcją projektu wniesionego na Radę Administracyjną a projektem, który na zebraniu został przyjęty, oraz zwrócił uwagę na niezgodność między tekstem francuskim a polskim. Następnie przesłał projekt ze swoimi uwagami i polecił, aby jeszcze raz był przejrany i w obu językach uchwalony<sup>46</sup>. Wolę Aleksandra sprecyzował minister-sekretarz stanu w piśmie do namiestnika również z dn. 4 VI 1816 r. Minister domagał się:

a) od Ogólnego Zgromadzenia Rady Stanu historycznego uzasadnienia postanowień przyszłego projektu, przez złożenie dokładnego raportu. Żądanie, zaznaczył Ignacy Sobolewski, odnosić się będzie także do innych projektów, uchwalanych w przyszłości.

b) aby projekt miał charakter dekretu lub instrukcji dla Komisji WRiOP nie zaś Statutu Organicznego, który należałoby ogłaszać w Dzienniku Praw, cesarz nakazywał unikać tego wszystkiego, co mogłoby dać powód do reklamacji ze strony papieża i mieć pozór nowości przeciwnej dobru religii.

c) wreszcie cesarz polecił Radzie Stanu rozstrzygnąć, czy Statut Organiczny ma mieć charakter stały, a więc taki, który mógłby zmienić tylko władca łącznie z obu izbami (zgodnie z art. 163 konstytucji), czy też zmienny, zależny od porozumienia się i zgody Stolicy Apostolskiej<sup>47</sup>, zwłaszcza jeśli się uwzględni art. 30 projektu.

Na skutek tych zastrzeżeń powołano deputację na czele z S. Potockim do opracowania Statutu Organicznego. Złożyła ona wkrótce raport rugujący błędy i usterki wytknięte przez Aleksandra<sup>48</sup>. Ostateczną redakcję projektu przyjęto na posiedzeniu Ogólnym Rady Stanu dnia 14 X 1816 r. Autorem jego był J. K. Szaniawski. Projekt zatwierdzony został przez cesarza 6/18 III 1817 r.

Statut Organiczny Duchowieństwa Katolickiego dzielił się na cztery tytuły i 38 artykułów. Wspomniane części dotyczyły przepisów ogólnych, obsadzenia miejsc wakujących, karność duchownej i fundusów kościelnych. We wstępie prawodawca nawiązał do art. 11, 12 i 13 ustawy konstytucyjnej i podkreślał, że celem Statutu jest określenie „granic dozoru i opieki rządu” nad duchowieństwem rzymsko-katolickim<sup>49</sup>.

W części pierwszej ogłoszono, że zadanie dozoru i opieki statut powierza Komisji WRiOP. Za pośrednictwem tej Komisji duchowieństwo będzie się

<sup>43</sup> Zob. „Uwagi X. Jana Lubeckiego nad projektem urządzenia duchowieństwa”. AGAD, sygn. 54, s. 2—6.

<sup>44</sup> Zob. tamże: „Uwagi nad projektem Statutu Organicznego dla duchowieństwa Królestwa Polskiego” z 15 II 1816 r. bpa Gołaszewskiego.

<sup>45</sup> AGAD, sygn. 54, s. 15—25.

<sup>46</sup> Zob. tamże: tekst pisma cesarskiego.

<sup>47</sup> AGAD, sygn. 54, art. 30, s. 24. „Przedsięwzięte od Nas zostaną środki porozumienia się ze Stolicą Rzymską, tak względem odmian, których niniejsze urządzenie duchowieństwa wymagać będzie, jak względem dalszych jego z Nią stosunków”.

<sup>48</sup> AGAD, sygn. 54, s. 42—48.

<sup>49</sup> Tamże, s. 49—55.

kontaktowało z rządem i przez nią również będzie otrzymywało polecenia i rozkazy. Poszczególni jednak duchowni w sprawach swego urzędu zwracać się mają przez właściwą swoją władzę duchowną, gdyby jednak ta w ciągu czterech tygodni nie dała odpowiedzi, lub chodziło o art. 23 Statutu Organicznego, wówczas duchowni mogą się zwracać bezpośrednio do Komisji WRiOP. Jeśli zaś chodzi o władzę sądową, administracyjną i policyjną, to duchowni zrównani są w prawach z innymi obywatelami kraju<sup>50</sup>.

Część druga dotyczyła obsadzania miejsc wakujących. Otóż zdecydowano, że w wypadku wakansu stolicy biskupiej Komisja WRiOP przedstawia 3 kandydatów namiestnikowi. Kandydatów tych zgłaszają na listę biskupi i osierociła kapituła diecezjalna. Na sufragana przedstawia Komisji 3 kandydatów biskup miejscowy. Administratora diecezji wybiera kapituła i podaje do zatwierdzenia namiestnikowi, przełożonych zaś klasztorów zgromadzenie zakonne w obecności biskupa albo jego zastępcy, i protokół wyborów przesyła poprzez Komisję WRiOP do zatwierdzenia królewskiego.

Biskupi mają corocznie urządzać egzaminy dla kandydatów na urzędy kościelne, a ich zdolności i postawę ma oceniać specjalna komisja. Z kandydatów tych należy ułożyć odpowiednią listę. Jedyne kandydat znajdujący się na liście może otrzymać beneficjum. Na beneficja rządowe biskup przedstawia Komisji 3 kandydatów z opinią o każdym i z jego życiorysem. Beneficja nadania prywatnego nie mogą być obsadzone przez władze duchowne bez uprzedniego zawiadomienia Komisji i bez załączenia życiorysu kandydata. W wypadku zaś sporu przy obsadzaniu beneficjów między kolatorami a biskupem sprawę rozstrzyga Komisja WRiOP.

Biskupi donoszą Komisji o wybranych przez siebie oficjalach, członkach konsystorza i dziekanach. Klasztory obu płci nie mogą nikogo przyjmować do nowicjatu bez uprzedniego zbadania kandydata przez władzę diecezjalną i bez otrzymania za jej pośrednictwem pozwolenia Komisji. Dalej, biskupi lub ich konsystorze są zobowiązani donosić o wyborach przełożonych w klasztorach i o wszelkich zmianach osób zakonnych w klasztorach. Przełożeni klasztoru nie mogą przyjmować nowicjuszków przed skończeniem 24 lat, ani też dopuszczać ich do składania uroczystych ślubów przed 30 rokiem życia<sup>51</sup>.

Sprawa karności — trzecia część dokumentu — dotyczyła dyscypliny kleru zarówno wobec władz państwowych, jak i kościelnych. Synody mogą się zbierać jedynie za pozwoleniem rządu, a postanowienia ich przed ogłoszeniem muszą być zakomunikowane Komisji. Władze duchowne nie mogą też bez pozwolenia rządu ogłaszać bulli papieskich. Sądy duchowne za wykroczenia i występki przeciw powołaniu i obowiązkowi duchownym stosować mogą następujące kary:

1. grzywnę na cele miłosierne, która jednak nie może przekraczać 1000 zł,
2. rekolekcje miesięczne w klasztorze lub seminarium duchownym,
3. zawieszenie w obowiązkach duchownych,
4. pozbawienie beneficjum,
5. zakaz sprawowania funkcji kapłańskich.

Władze duchowne mają obowiązek donosić Komisji WRiOP o wszystkich wypadkach, które pociągają za sobą kary wyznaczone pod numerem 3, 4, 5 art. 21. Sąd jednak może się zebrać tylko z upoważnienia Komisji. Wyroki zapadłe w ostatniej instancji władze duchowne mają przysyłać Komisji

<sup>50</sup> Tamże, art. 1—6, s. 55—56.

<sup>51</sup> Tamże, art. 7—17, s. 56—57.

WRiOP. Gdyby zwierzchność duchowna nałożyła na duchownego jedną z powyższych kar (przewidzianych art. 21) bez sądu, w takim razie poszkodowany może wnieść skargę do Komisji Rządowej. W wypadku zaś gdyby sąd duchowny wyznaczył mu karę cięższą niż przewiduje prawo, wtedy Komisja WRiOP po otrzymaniu rekursu powinna ją złagodzić, nie wdając się w rewizję wyroku.

Biskupi zobowiązani są mieszkać w swych diecezjach. Żaden duchowny nie może posiadać jednocześnie 2 beneficjów. Duchowni nie mogą się oddalać z parafii bez zezwolenia swojej władzy, która może udzielić tylko 6-tygodniowego urlopu. Dłuższego urlopu udziela Komisja WRiOP. Następnie nie wolno bez zezwolenia rządu crygować ani łączyć parafii. Ten sam warunek jest konieczny przy zmianie granic parafii.

Wreszcie, biskupi mają corocznie przysyłać spis duchowieństwa świeckiego i zakonnego oraz raporty o stanie seminariów diecezjalnych. Raporty te mają zawierać liczbę i nazwiska nauczycieli, przedmioty wykładane, nazwiska i liczbę uczniów z opinią o ich morale i zdolnościach<sup>52</sup>.

Fundusze i budowle kościelne są pod opieką i dozorem Komisji WRiOP — pisano w czwartej części dokumentu. Komisja czuwa nad kościołami i budynkami duchownych i ma prawo pociągania zobowiązanych do naprawy starych lub budowy nowych.

Przy instalacji beneficjanta, delegowani przez Komisję WRiOP i biskupa, sporządzają inwentarz kościoła i majątku. Za całość rzeczy objętych inwentarzem odpowiedzialny jest beneficjant. Czerpie on dochody z beneficjum. Po śmierci jego, aż do instalacji następcy dochód jest przekazywany na remont kościoła albo, gdyby kościół tego nie potrzebował, na ulepszenie gospodarstwa miejscowego (za zgodą Komisji). Inni duchowni czerpią dochody z nadanych im urzędów od dnia instytucji kanonicznej. Dzierżawy trzyletnie muszą być zatwierdzone przez Komisję, roczne przez biskupa. Kościoły i zgromadzenia duchowne nie mogą przyjmować zapisów bez pozwolenia rządu<sup>53</sup>.

Z powyższego widać, że Komisja WRiOP nie tylko „opiekowała się” instytucjami kościelnymi, ale wchodziła w szczegóły życia Kościoła. Władza biskupów została wskutek tego znacznie skrępowana, duchowni w wypadku konfliktu ze swymi władzami mieli możliwość apelacji od wyroków kościelnych do Komisji WRiOP. Państwo miało olbrzymi wpływ na obsadzanie beneficjów, urzędów, a nawet biskupstw. Komisja rozciągała swoją władzę i na zakony, którym ograniczała liczbę członków. Zatwierdzony projekt był przegraną duchowieństwa, które dążyło do uzyskania takiego statusu, który by zapewnił mu wpływ jak za czasów dawnej Rzeczypospolitej<sup>54</sup>. Wśród duchowieństwa, a zwłaszcza wśród episkopatu rosło rozgoryczenie, a w ślad za nim szły protesty. Dochował się tekst jednego memoriału, mianowicie z dnia 20 IX 1820 r. złożony na ręce ministra WRiOP S. hr. Potockiego. Memoriał obok wywodów ogólnych, zawierał 19 punktów, w których były zawarte żądania biskupów<sup>55</sup>.

Na wstępie biskupi przypominają, że jako naczelnicy religii obowiązani są przekazać ją nieskażoną następnym pokoleniom. Dalej dodają, że milczenie

<sup>52</sup> Tamże, art. 18—28, s. 58—59.

<sup>53</sup> Tamże, art. 29—37.

<sup>54</sup> E. K i p a : Materiały do dziejów Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim, Teki archiwalne, Warszawa 1954, t. 3, s. 169.

<sup>55</sup> AGAD, RS, APP, sygn. 307.



wtedy, gdy głosi się błędne teorie, także przeciw Kościołowi, byłoby zdradą ich powinności, byłoby podłością.

Episkopat zgadza się, że były nadużycia w hierarchii Kościoła w Polsce, były i wady, ale ci co przystępować mieli do naprawy tych stosunków, odznaczali się znajomością dokładną rzeczy i doświadczeniem, bo nie chodziło o przekształcenie zasad i karność Kościoła katolickiego, według obcych wzorów, lecz o ich uzdrowienie. Ten cel przyświecał właśnie cesarzowi, gdy postanowieniem swym z dnia 6/18 III 1817 r. polecił biskupom opracować plan organizacji i uposażenia duchowieństwa, a Komisję WRiOP upoważnił do poczynienia w nim swych uwag.

Po tym wstępie biskupi wyliczają zarzuty przeciw Komisji WRiOP. Według nich Komisja WRiOP przywłaszczyła sobie atrybut rządzenia Kościołem. Biskupi stali się jeno jej narzędziami wykonawczymi, a co gorsza „smutnymi i beczynnymi świadkami ucisku”, upodlenia i osłabienia duchowieństwa. Podobnie i kapłani, z duszpasterzy i ministrów ołtarza, stali się urzędnikami stanu cywilnego, stróżami kolateralnego stempla: obowiązani są wydawać bezpłatnie metryki idącym do spisu wojskowego, ogłaszać jarmarki, targi, licytacje i zagubienie rzeczy. Nakazy te odbierają od różnych władz bez wiadomości biskupa, a to na mocy upoważnienia udzielonego przez Komisję WRiOP. Biskupi proszą, by Komisja ograniczyła się do czuwania i by raczyła przestać rządzić.

Biskupi uskarżają się też na położenie materialne duchowieństwa. Stwierdzają, że nie mają funduszów na doprowadzenie do porządku zniszczonych przez wojny majątków kościelnych. Kompetencje wypłacane duchownym przez zarząd były małe oraz wypłacane z ograniczeniami. Również układy o dziesięciny nie poprawiły sytuacji materialnej duchowieństwa, raczej zmniejszyły jego dochodowość. Spis majątków jest według biskupów niesprawiedliwy, objął wszystkie majątki, choć postanowienie królewskie nie nakazywało spisywać wszystkich beneficjów. Położenie materialne pogorszały jeszcze liczne egzekucje za opóźnienia w uiszczaniu podatków, za uchybienia w sporządzaniu aktów cywilnych i raportów.

Następnie episkopat żali się na nieufność i podejrzliwość Komisji WRiOP wobec biskupów i duchowieństwa niższego. Aczkolwiek biskupi są zatwierdzonymi na stanowiskach przez monarchę i mają zagwarantowaną opiekę (nie tylko dozór) przez konstytucję, faktycznie jednak Komisja nie wierzy raportom episkopatu. Komisje wojewódzkie i niższe urzędy więcej znajdują wiary, niż biskupi odznaczeni godnościami senatorskimi. Pleban, nauczyciel moralności, oddany jest pod dozór policji miejscowej, burmistrzów lub wójtów; oni wglądają w jego życie domowe i najdrobniejsze czynności.

Biskupi bronią karność kościelnej naruszonej art. 22 i 23 Statutu Organicznego Duchowieństwa Katolickiego. Artykuł 22 zobowiązał władze duchowne do starania się o upoważnienie od Komisji WRiOP do wymierzenia cięższych kar przewidzianych nr 3, 4, 5 art. 21. Artykuł 23 dawał możność duchownym ukaranym cięższymi karami prawo rekursu do Komisji WRiOP, która mogła złagodzić surowość wyroku. Biskupi w ten sposób nie własną, lecz „pożyczoną władzą sądzili”. Pociągani zaś często do tłumaczenia się wobec Komisji z sędziów stawali się oskarżonymi. Dlatego też biskupi domagają się zmodyfikowania art. 21.

Oskarżają Komisję, że nie wahała się wtrącać do spraw wiary, administracji sakramentów świętych lub głoszenia Słowa Bożego. Komisja nie spełniła też woli Ojca św. zatwierdzającego Wydział Teologiczny: papież żądał, by powoła-

nie nauczycieli i ustalenie programu nauczania odbywało się pod bacznym dozorem miejscowej władzy duchownej. Nakazała też Komisja Rządowa władzom wojewódzkim donosić na kapłanów, którzy odmawiają asystowania przy małżeństwach osobom cywilnie rozwiedzionym. Po tych wywodach episkopat przedstawia 19 petycji<sup>56</sup>.

Odpowiedzi na powyższy memoriał udzielił minister WRiOP, S. Potocki, dnia 20 X 1820 r. Ogólnym wywodom biskupów przeciwstawił on pogląd będący zupełną negacją stanowiska biskupów. Dziwna rzecz, że nie kwestionował faktów przytoczonych przez biskupów. Starał się tylko rzucić światło na nie, przytoczyć okoliczności, które mogły według niego ułatwić zrozumienie tego, co zarzucają biskupi Komisji WRiOP.

Przyznaje, że Komisja WRiOP więcej zajmowała się sprawami duchowieństwa, niż to było początkowo przewidziane. Postępowanie takie usprawiedliwia tym, że Komisja musi czuwać nie tylko nad duchowieństwem, ale i nad dobrem duchowym wszystkich mieszkańców, by mieli zapewnioną posługę duchową i obronę „od nieprzyjemności ze strony mniej świątłych duchownych”. Nadto zaznacza, że art. 12 Konstytucji poddaje duchowieństwo pod dozór rządu. Tak więc, gdyby Komisja tego obowiązku nie spełniła, występowałaby przeciw Konstytucji. On zaś ze swej strony niczego więcej sobie nie życzy, jak tylko aby duchowieństwo mogło być zestawione samemu sobie.

Na zarzut biskupów, iż Komisja WRiOP uczyniła z ministrów ołtarza urzędników krajowych wyjaśnia, że odpowiedzialność za to ponosi episkopat: dlaczego biskupi za Księstwa Warszawskiego nie zaprotestowali, gdy wkładano na duszpasterzy obowiązek urzędników stanu cywilnego? Przyjąwszy zaś obowiązki urzędników cywilnych, zobowiązani są dawać (wg przepisów prawa) wójtom raport, wypisywać metryki bezpłatnie powołanym do wojska, (przy okazji nie omieszkali podkreślić zasługi Komisji WRiOP, która wyjednała dla plebanów składanie wójtom kwartalnych wykazów zamiast miesięcznych). Następnie dowiadujemy się, że duchowieństwo jest obciążone zbyt licznymi ogłoszeniami świeckimi (sic). Komisja WRiOP spełniła swój obowiązek, bo wydała instrukcję, by komisje wojewódzkie, ilekroć zajdzie potrzeba ogłaszania na ambonach, czyniły to w porozumieniu z biskupami<sup>57</sup>. I wyciąga wniosek: winą biskupów jest, iż wiedząc, że nie pochodzi to „z wiedzy ani woli władz wyższych, nie czynili żadnego kroku, jak to z obowiązku czynić powinni”<sup>58</sup>.

Taktykę zrzucania odpowiedzialności na innych stosuje Potocki omawiając szczupłość uposażenia duchowieństwa, na które się żali episkopat. Według niego wina spada na biskupów, że nie ma kas, z których duchowni mogliby zaciągnąć pożyczki na odbudowę zrujnowanych gospodarstw, i na autorów projektu o dziesięcinach, że opracowali zasady taksowania gruntów zbyt wygórowane. Oburza się na zarzut, że Komisja WRiOP, nie ufa episkopatowi, ale sam przyznaje, że zarządzenia episkopatu były kontrolowane przez urzędników cywilnych, choć zarazem wyjaśnia, że ta kontrola miała miejsce wtedy, gdy wymagała tego konieczność, gdyż wobec społeczeństwa należało wykazać, że sprawa jest sprawiedliwie a nie stronniczo załatwiana. Nie Komi-

<sup>56</sup> Zob. tamże.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Była to zadziwiająca logika, Władza duchowna miała pilnować wykonania praw wydanych przez Komisję WRiOP, której obowiązkiem było właśnie stać na straży praw ustanowionych przez rząd.

sja, ale episkopat właśnie wykazał nieszczerłość w postępowaniu, bo swoje zarzuty przeciw niej przedstawił najpierw królowi, a potem prezydującemu Komisji.

W dalszej części memoriału Potocki dowodził, że biskupi również są odpowiedzialni za to, że Komisja WRiOP roztoczyła czujność nad niższym duchowieństwem. Nadużycia nie miałyby miejsca, gdyby episkopat rozciągał opiekę nad klerem przez częste wizytacje.

Przewodniczący Komisji WRiOP kończąc memoriał zaznaczył, że żadna uchwała rządowa nie zabrania biskupom czuwania nad karnością duchowieństwa, a władzom świeckim nie daje prawa mieszania się do tejże karności<sup>59</sup>.

Inna mogła być droga do zachowania art. 11 Konstytucji, jeżeli Kościół miał się rzeczywiście cieszyć szczerą opieką państwa. Należało dopilnować, by episkopat czuwał nad karnością duchowieństwa, a nie wkraczał w kompetencję Kościoła. Dużo trzeba dobrej wiary, by przyjąć do wiadomości tłumaczenie Potockiego, odpierającego zarzut o mieszaniu się Komisji WRiOP do spraw wiary, administracji sakramentów, głoszenia Słowa Bożego. Komisja ilekroć mieszała się do tych spraw, czyniła to na skutek zażaleń ludu na nadużycia duchownych przy wykonywaniu świętych czynności. Gdy zaś polecała Komisja donosić o faktach odmawiania przez duchownych powtórnych ślubów rozwiedzionym cywilnie, to tylko w tym celu, aby mogła rozemnać, jak „daleko ugruntowane jest zażalenie”. Faktem jest więc niezbitym, że hasła galikanizmu i józefinizmu miały wpływ na członków Komisji WRiOP<sup>60</sup>.

Wspominając na koniec 19 punktów streszczających żądania biskupów, Potocki konkluduje twardo: „lecz gdy J. WW-ni Biskupi wtedy, kiedy się do mnie udali, już te same żądania załatwiali sobie inną drogą, względem nich zatem nic mi do mówienia nie zostaje”. Niezależnie od tego memoriału przesłał Potocki inny memoriał, z dnia 30 XI 1820 r., w języku francuskim bezpośrednio do Opawy, gdzie wówczas przebywał Aleksander<sup>61</sup>.

Ciekawa jest rola Stanisława Potockiego, a jednocześnie trudno jest wydać o nim obiektywny sąd. Manteufflowa charakteryzuje go w ten sposób: „Potocki wielki mistrz masonerii polskiej, wolterianin i józefinista był typowym przedstawicielem tradycji wieku oświecenia. Nacisk jaki kładł minister w dziedzinie kościelno-politycznej na ścisłą zawisłość duchowieństwa od Komisji Rządowej WRiOP, skrępowanie władzy biskupów i wnikanie w szczegóły życia kościelnego wzburzały przeciwko niemu umysły klerykalne”<sup>62</sup>. Podobnie charakteryzował go Szymon Askenazy: „Potocki jako minister wyznań ze światłych wychodząc założeń, lecz stojąc na stanowisku walki kulturalnej jaką wypadło mu prowadzić za Księstwa Warszawskiego<sup>63</sup> z arcybiskupem Raczyńskim, a nie dość zdając sobie sprawę ze zmienionych warunków ogólnopolitycznych

<sup>59</sup> S. Potocki: *Podróż do Ciemnogradu i Świstek Krytyczny*, opr. E. Kipa, Wrocław 1954, s. XCV.

<sup>60</sup> Komisja WRiOP wywierała nacisk na duchowieństwo katolickie, by błogosławiło małżeństwa osób cywilnie rozwiedzionych. Zob. „Odezwa do Kom. WRiOP w przedmiocie prawa rozwodowego pisana w Krakowie dn. 17 IV 1818 r., *Pisma J. Woronicza*, t. 5, s. 141–146.

<sup>61</sup> AGAD, APP.

<sup>62</sup> M. Manteufflowa, dz. cyt., s. 6.

<sup>63</sup> Potocki będąc prezesem Rady Ministrów, Senatu i Rady Stanu sprawował jednocześnie funkcję dyrektora Izby Edukacyjnej, przemianowanej później na Dyрекcję Edukacji Narodowej. Zasługą jego było zorganizowanie szkolnictwa. Zob. S. Potocki, dz. cyt., s. 15.

skutkiem złączenia katolickiego Królestwa z prawosławnym cesarstwem, obok przeprowadzonych sprężyscie przy pomocy powolnego pierwszego arcybiskupa Malczewskiego kasat w Wydziale Duchownym (zamknął 45 klasztorów, 3 opactwa, 11 kolegiat, zostawiając jednak około półtora tysiąca zakonników i 400 zakonnic), zbyt mocnym nieraz i zaczepnym zaakcentowaniem dyscypliny administracyjnej zraził sobie duchowieństwo katolickie<sup>64</sup>.

Przeciw duchowieństwu występował Potocki w felietonach pod nazwą *Świszka Krytycznego*<sup>65</sup>. Ogłosił też alegoryczną powieść pod tytułem *Podróż do Ciemnogrodu*, w której w ciętej i bezwzględnej satyrze wyśmiewa zaniedbane życie zakonne. Książka ta spowodowała oskarżenie Potockiego przez biskupa Woronicza o poniżenie wiary i kapłanów<sup>66</sup>. Biskupi okazali się krótkowzroczni. Przez to, że bezpośrednio zwrócili się do Aleksandra, pominiawszy rząd konstytucyjny, ułatwili carowi uczynienie pierwszego wyłomu w konstytucji Królestwa. Otworzyli wrota antykonstytucyjnej samowoli Aleksandra I. W ten sposób rozpoczął się okres systematycznej likwidacji bytu konstytucyjnego Królestwa<sup>67</sup>. Car bowiem pod wpływem wypadków politycznych (styczniowa rewolucja w Hiszpanii, zamordowanie Księcia Berry w Paryżu, wybuch rewolucji lipcowej w Neapolu), a następnie wskutek skomplikowanych trudności wewnętrzno-politycznych, stracił wiarę w powodzenie zasad liberalizmu i przeszedł na pozycje reakcji<sup>68</sup>.

Ciekawy jest pogląd na stosunek Potockiego do episkopatu profesora Kipy, który na podstawie korespondencji prywatnej Potockiego zaznaczył, że ministra WRiOP łączyły doskonałe stosunki, nie tylko urzędowe, ale i prywatne, ze wszystkimi prawie biskupami<sup>69</sup>. Potocki wierzył biskupom i świadczył im przysługi, biskupi zaś doceniali mądrość Potockiego i jego zasługi. Wrogi zaś rzekomo stosunek Potockiego do Kościoła według prof. Kipy przedstawiony przez historyków pochodzi stąd, iż oparli się w pracach swych na pamiętnikach Koźmiana, który cesarza przedstawia jako religijnego i prawdziwego opiekuna Kościoła, zaś namiestnika, Potockiego i rząd jako wrogów religii i Kościoła<sup>70</sup>. Wniosek historyków jest nieuzasadniony, gdyż Koźmian nie mówi, że członkowie rządu są wrogami religii i Kościoła, lecz że nie są „gorliwymi wyznawcami katolickiej wiary”<sup>71</sup>. Być może, że twierdzenie swoje historycy oparli na materiale archiwalnym, który wykazuje, że rząd Królestwa wyraźnie dążył do podporządkowania Kościoła i duchowieństwa państwu, utrudniał porozumienia się biskupów ze Stolicą Apostolską, a swymi zarządzeniami wchodził w zakres kompetencji Kościoła. Naszym zdaniem, okolicznością obciążającą bardzo jest fakt, że choć już za czasów Księstwa Warszawskiego znany i praktykowany był przez episkopat sposób składania memorialów do króla Fryde-

<sup>64</sup> Sz. Askenazy: *Rosja — Polska (1815—1830)*, Lwów 1907, s. 92.

<sup>65</sup> S. Kieniewicz: *Przemiany społeczne i gospodarcze w Królestwie Polskim 1815—1830*, Warszawa 1951, s. 389.

<sup>66</sup> S. Koelichówna: *Ustanowienie Kuratorji Jeneralnej Królestwa Polskiego*, *Przeгляд Historyczny* 26 (1927), s. 66; K. Koźmian (Pamiętnik, Warszawa 1907, t. 3, s. 88 n) opisuje posłuchanie Woronicza u cara Aleksandra.

<sup>67</sup> S. Potocki, dz. cyt., s. XCV.

<sup>68</sup> Tamże, s. XCII.

<sup>69</sup> Z wyjątkiem W. Skarszewskiego — bpa lubelskiego i I. Gryżewskiego — bpa augustowskiego.

<sup>70</sup> E. Kipa, dz. cyt., s. 170.

<sup>71</sup> K. Koźmian, dz. cyt., t. 3, s. 88.

ryka Augusta, tym razem uciekano się pod opiekę Aleksandra, który przecież był głową prawosławnego Kościoła. Zwracano się do heretyka z pominięciem rządu własnego, który nie wypierał się katolicyzmu. Na usprawiedliwienie tylko można przytoczyć fakt, że Stolica Apostolska ludziła się, iż pozyska Aleksandra I dla Kościoła i nawiązała w tym celu korespondencję i bliskie stosunki dyplomatyczne, mimo że tenże „przyjaciel” Stolicy Apostolskiej na terenie Rosji był bezwzględny w postępowaniu w stosunku do wiernych Kościoła katolickiego.

Usunięcie Potockiego ze stanowiska ministra WRiOP nastąpiło 27 XI/9 XII 1820 r. Aleksander z Opawy przystał dymisję Potockiemu, zachowując mu godność ministra bez teki i pensję<sup>72</sup>. Po złożeniu Potockiego ze stanowiska ministra WRiOP Aleksander polecił ułożyć nowy projekt Statutu Organizacyjnego Duchowieństwa Katolickiego. Niestety, zmiany w nowym projekcie były minimalne. Dekret więc w zasadniczej formie przetrwał do końca Królestwa Kongresowego<sup>73</sup>.

## II. ORGANIZACJA KOŚCIOŁA RZYMSKO-KATOLICKIEGO

### I. USTANOWIENIE ARCYBISKUPSTWA WARSZAWSKIEGO

Zanim przejdziemy do meritum zagadnienia, przyjrzyjmy się chwilę historiografii prymasostwa w Polsce.

Najwcześniejszą pracą dotyczącą tego problemu jest artykuł H. Likowskiego<sup>1</sup>, który starał się odpowiedzieć na pytanie, kiedy arcybiskup gnieźnieński został prymasem<sup>2</sup>. Z późniejszych opracowań na specjalną uwagę zasługuje praca znakomitego znawcy prawa kanonicznego Wł. Abrahama<sup>3</sup>.

Likowski wywodzi genezę prymasostwa z nadania królewskiego, wbrew tradycji podanej przez Jana Długosza, a powtarzanej przez dawniejszych i nowych historyków, która utrzymywała, że arcybiskup Trąba otrzymał tę godność na soborze w Konstancji. Abraham znów dowodzi, że godność ta powstała na soborze w Konstancji, lecz nie drogą nadania przez sobór, czy papieży, tylko drogą faktu.

W roku 1937 J. Nowacki opowiedział się za tezą, że nadanie tej godności dokonało się w formie przywileju udzielonego przez papieża lub sobór. Przywilej ten był znany Długoszowi, potem jednak zaginął<sup>4</sup>. Faktem jest, że tytuł ten był związany z osobą arcybiskupa Trąby. Dotąd jednak kwestia jest otwarta: na jakiej podstawie otrzymał ten tytuł?

<sup>72</sup> W. Szokałski (Wspomnienia z przeszłości, Wilno 1921, t. 5, s. 87) zaznacza, że do usunięcia Potockiego przyczynił się także Nowosiłcow, który go nie lubił na równi z A. Czartoryskim; Sz. A sk e n a z y (Łukasiński, Warszawa, t. 1, s. 268) podaje tekst dymisji Potockiego.

<sup>73</sup> M. Loret, dz. cyt. 213.

<sup>1</sup> J. Łukowski: Arcybiskup gnieźnieński. Kiedy został prymasem?, *Przegląd Lwowski* 20 (1888), s. 282—286, 351—354.

<sup>2</sup> H. Likowski: Powstanie godności prymasowskiej arcybiskupów gnieźnieńskich, *Przegląd Historyczny* 19 (1915), s. 21—44, 154—190, 249—274.

<sup>3</sup> W. Abraham [rec]: H. Likowski, dz. cyt., *Kwartalnik Historyczny* 34 (1920), s. 120 n.

<sup>4</sup> J. Nowacki: De archiepiscopi gnesnensis dignitate ac praerogativa primitali, *Collectanea Theologica* 18 (1937).

Zarówno Likowski jak i T. Silnicki<sup>5</sup> dowodzą, że godność prymasów gnieźnieńskich nie opiera się na przywileju udzielonym przez papieża lub sobór w Konstancji, gdyż ani w archiwum gnieźnieńskim nie ma tego dokumentu (choć są inne mniej ważne odnoszące się do osoby abpa Trąby), ani nie zna go prymas Łaski, który, starając się w roku 1515 na soborze Laterańskim V o tytuł „legatus natus” i potwierdzenie tytułu prymasowskiego, nie powołuje się na taki przywilej. Zresztą gdyby Mikołaj Trąba miał taki przywilej sam nie omieszkaby ogłosić go kapitule lub synodowi wieluńsko-kaliskiemu w 1420 r.<sup>6</sup>

Z drugiej strony tytuł prymasa nie wywodzi się z nadania królewskiego (jak wnosi Likowski), władza bowiem państwowa nie może tworzyć urzędów kościelnych i brak jest jakiegokolwiek dowodu, aby Jagiello tę godność nadał abp. Trąbie. Stąd najwięcej prawdopodobne jest zdanie Abrahama, że podstawę prawną do używania tytułu prymasa stanowił dla arcybiskupów gnieźnieńskich fakt, że na soborze w Konstancji za zgodą ojców soboru oraz papieża Jana XXII i Marcina X przyznano M. Trąbie miejsce po kardynałach i patriarchach, między prymasami. Trąba nie otrzymał bulli, lecz faktem tym wg ówczesnych zasad uprawniono go do używania tego tytułu.

Przyczyną tego uznania było powstanie nowej metropolii we Lwowie (przeniesionej z Halicza), a więc należało rozstrzygnąć komu przysługuje pierwszeństwo, uczyniono to przez zaliczenie faktyczne Trąby do prymasów. Nadto należało zastrzec na przyszłość prawa abpa gnieźnieńskiego w związku z dokonaniem koronacji trzeciej żony Jagielly, Elżbiety Granowskiej-Pileckiej, przez abpa lwowskiego Jana Rzeszowskiego<sup>7</sup>.

Po drugim rozbiorze Polski stolica prymasów — Gniezno znalazło się w zaborze pruskim. W związku z tym na sejmie grodzieńskim wyłoniło się zagadnienie, które miasto będzie stolicą prymasostwa Rzeczypospolitej? Obecny na sejmie nuncjusz papieski Ferdynand Maria de Taluzzo w porozumieniu z Janem Kossakowskim, biskupem inflanckim zaproponował, aby z części diecezji płockiej i poznańskiej utworzyć nowe w granicach Rzeczypospolitej biskupstwo i przenieść na nie ze straconego dla Polski arcybiskupstwa gnieźnieńskiego godność prymasowską. Sejm grodzieński przyjął powyższy projekt i wydał konstytucję, której pełna nazwa brzmi: *Konstytucja, urządzenie funduszów duchownych do akt podana dnia 23 novembra 1793*. Postanowiono w niej przenieść godność i tytuły prymasa polskiego z arcybiskupstwa gnieźnieńskiego na nowe, warszawskie. Wykonanie decyzji sejmu grodzieńskiego utrudniał ówczesny arcybiskup Michał Poniatowski, osiadając w Warszawie i rządząc bezpośrednio archidiakonatem warszawskim i jego następcą Ignacy Krasicki, biskup warmiński, który czynił starania za pomocą Ciofaniego, ambasadora pruskiego przy Watykanie, wyjednania u papieża restytucji praw arcybiskupstwa gnieźnieńskiego. Krasicki, broniąc prerogatyw arcybiskupstwa gnieźnieńskiego, czynił to z przywiązania do tradycji narodowej, Gniezno bowiem było symbolem jedności narodowej wszystkich dzielnic.

<sup>5</sup> T. Silnicki: Arcybiskup Mikołaj Trąba, Warszawa 1954, s. 178.

<sup>6</sup> H. Likowski, dz. cyt., s. 106; T. Silnicki, dz. cyt., s. 178.

<sup>7</sup> T. Silnicki, dz. cyt., s. 181; zob. też M. Banaszak: Prymasostwo polskie w dziejach narodu i Kościoła (do roku 1939), [w:] Na stolicy prymasowskiej w Gnieźnie i w Poznaniu. Szkice o prymasach Polski w okresie niewoli narodowej i w II Rzeczypospolitej, red. F. Le-nort, Poznań 1982, s. 43.

Trzeci rozbiór Polski uczynił wysiłki w tym kierunku nieaktualne. Stolica Apostolska nie wydała w tej sprawie żadnego dekretu. Faktem jest, że w początkach XIX w. nie tytułowała już arcybiskupów gnieźnieńskich prymasami, zajmując w sprawie prymasostwa stanowisko wyczekujące. Stan taki trwał aż do Kongresu Wiedeńskiego<sup>8</sup>.

Po powołaniu do życia Królestwa Polskiego wyłoniła się konieczność utworzenia nowego arcybiskupstwa oraz dokonania nowego rozgraniczenia diecezji. Już Konstytucja wysunęła pierwsze w tym względzie postulaty, a car Aleksander I oświadczył arcybiskupowi gnieźnieńskiemu, Ignacemu Raczyńskiemu, pełniącemu funkcję administratora apostolskiego diecezji warszawskiej, iż odtąd nie może on już pełnić jurysdykcji kościelnej na terenie weszłym w skład Królestwa<sup>9</sup>.

Polska jeszcze w okresie niepodległości posiadała dwa arcybiskupstwa: gnieźnieńskie i lwowskie. W skład Królestwa one nie weszły, jednakże jurysdykcja ich rozciągała się na biskupstwa leżące w jego granicach. Poza tym biskupstwo węgierskie i warszawskie podlegało w tym czasie bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Dla utrzymania jedności administracyjnej kościelnej rząd Królestwa Kongresowego dążył do ustanowienia nowego arcybiskupstwa, od którego byłiby zależni wszyscy biskupi. Na stolicę arcybiskupstwa upatrzono Warszawę. Przyszłemu metropolicie warszawskiemu rząd chciał poddać pod władzę biskupa unickiego, który dotąd podlegał metropolicie lwowskiemu.

B. Kumor pisze jeszcze, że car Aleksander, który „przybrał tytuł króla polskiego, oraz planował odrębną koronację w Warszawie, chciał mieć w nowym państwie arcybiskupa metropolite, który mógłby dokonać tych czynności. [...] Trudno bowiem byłoby przyjąć, by cesarz mógł się zgodzić na to, by zamierzonej koronacji mógł dokonać metropolita Gniezna będący poddanym Prus, czy też ze Lwowa, jako poddany austriacki”<sup>10</sup>.

Negocjacje ze Stolicą Apostolską, zarówno w tej sprawie, jak i organizacji Kościoła w Królestwie w ogóle, prowadził rosyjski ambasador w Rzymie, Andriej Jakowlewicz Italiński. W marcu 1817 r. przydzielono mu do pomocy ze strony polskiej Leona Potockiego, doradcę cara w sprawach dyplomatycznych<sup>11</sup>. Interesy papieża Piusa VII reprezentował doświadczony kurialista, kardynał Herkules Consalvi.

Przebiegu pertraktacji nie będziemy tu przedstawiać, bowiem omówimy to w następnym paragrafie. Skoncentrujemy się na kwestii metropolii.

W interesującej nas sprawie ostateczne decyzje zapadły na początku 1818 r. 28 stycznia papież zgodził się na utworzenie nowej metropolii i nową cyrkułskrypcję diecezji w Królestwie Polskim, a 12 marca, bullą *Militantis Ecclesiae*, podniósł biskupstwo warszawskie do rzędu metropolii, uwalniając je tym samym od dotychczasowego związku metropolitalnego ze stolicą gnieźnieńską. Kościół zaś biskupi (pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela) wraz z kapitułą podniósł do godności kościoła metropolitalnego<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> W. Kwiatkowski: *Kwestia prymasostwa polskiego pod koniec XVIII w.*, Warszawa 1935, s. 30.

<sup>9</sup> B. Kumor: *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772—1918*, Kraków 1980, s. 42; H. Banaszak, dz. cyt., s. 42.

<sup>10</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 43.

<sup>11</sup> Zob. A. Zahorski, dz. cyt., t. 3, s. 138.

<sup>12</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 45.

Zanim jeszcze Pius VII wydał zasadniczy dokument w sprawie nowej metropolii zwrócił się do arcybiskupa gnieźnieńskiego w brewie *Justis gravibusque* z 28 III 1818 r., by ten wyraził zgodę na wyłączenie ze swej metropolii diecezji, które znalazły się w Królestwie, i na wyniesienie biskupstwa warszawskiego do rangi metropolii. Powiadomił go też o zamiarze nadania nowemu metropoliecie tytułu prymasa Królestwa Polskiego. J. Raczyński zaakceptował pierwszą propozycję, lecz sprzeciwił się drugiej. Wtedy to rząd carski, któremu sprawy te były z pewnością znane, zadziałał przez zaskoczenie i nominatem na prymasa Królestwa uczynił 21 VII 1818 r. 64-letniego biskupa wrocławskiego Franciszka Skarbek-Malczewskiego<sup>13</sup>. Kilkanaście dni wcześniej, tj. 30 VI 1818 r., papież bullą *Ex imposita Nobis a Deo* erygował arcybiskupstwo i ustalił zasady nowej cyrkumskrypcji<sup>14</sup>.

P.P. Gach pisze, że bp Malczewski „Od początku istnienia Królestwa był [...] osobą szczególnie poważaną przez władze cywilne i wysuwaną na stanowisko arcybiskupa warszawskiego, uchodził bowiem za człowieka oddanego rządowi”<sup>15</sup>. Ukończył on studia teologiczne i prawnicze w Rzymie, gdzie też wyświęcony został na kapłana w 1783 r., miał wówczas 39 lat. W latach 1801—1805 był administratorem diecezji gnieźnieńskiej. W kwietniu 1806 r. król pruski „mianował” go biskupem wrocławskim, a w następnym miesiącu papież mianował go na administratora diecezji poznańskiej. Od 1807 r. zasiadał w senacie Księstwa Warszawskiego. Biskupem wrocławskim został ponownie w XI 1815 r., po interwencji w Rzymie ks. Adama Czartoryskiego, który wystąpił w imieniu rządu Królestwa. Podczas ceremonii przy ogłoszeniu powstania Królestwa Polskiego przewodniczył biskupom i w ich imieniu wygłosił przed carem Aleksandrem mowę powitalną. W 1816 r. zasiadał wraz z innymi biskupami w senacie<sup>16</sup>.

Papież Pius VII potwierdził nominację władz rosyjskich i w brewie *Romani Pontifices* z 6 X 1818 r. nadał Malczewskiemu i jego następcom tytuł prymasa<sup>17</sup> oraz przyznawał przywilej noszenia szat koloru purpurowego: sutanny, pasa, mantoletu, mucetu, pantofli i biretu. Kolor ten był przywilejem kardynałów Kościoła rzymskiego. Specjalnym wyróżnieniem dla abpa Malczewskiego było pozwolenie na noszenie purpurowej piuski; przywilej ten nie przysługiwał już jego następcom<sup>18</sup>.

Abp Malczewski niedługo kierował nową metropolią, zmarł bowiem już 18 IV 1819 r.

Następcą Malczewskiego został ordynariusz sandomierski, doktor obojga praw Uniwersytetu Jagiellońskiego, 78 letni Szczepan Kolumna Hołowczyc (Hollowczyc). Był to człowiek z dużym doświadczeniem zdobytym w dziedzi-

<sup>13</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 45; M. Banaszak, dz. cyt., s. 43; W. Urban, dz. cyt., s. 276—277.

<sup>14</sup> M. Loret: Watykan—Polska, s. 212.

<sup>15</sup> P.P. Gach: Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1773—1814, Lublin, s. 99.

<sup>16</sup> Tamże, s. 99-100; M. Żywczyński: Malczewski (Skarbek—Malczewski) Franciszek, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 19, s. 279—280.

<sup>17</sup> Tytułu tego nie należy utożsamiać, jak to uczynił W. Kwiatkowski z tytułem historycznym prymasa pro tota Polonia, co przewidywał sejm grodzieński. Tytuł ten odnosił się tylko do nowo utworzonego Królestwa Polskiego. H. Rybus [rec.]: W. Kwiatkowski, dz. cyt., *Przegląd Powszechny* 224 (1937), s. 387—389.

<sup>18</sup> A. Barberi: *Bullarium Romanum*, t. 15, s. 127—128. „ampliatio privilegiorum iam concessorum amtietibus Ecclesiae Warsoviensis”. Zob. też: M. Banaszak, dz. cyt., s. 43.



nie kultury, bowiem wcześniej współpracował czynnie z Komisją Edukacji Narodowej. W 1818 r. dzięki min. S. Potockiemu otrzymał nominację na biskupa. Wiosną 1819 r. został administratorem archidiecezji warszawskiej, zaś 17 XII t. r. arcybiskupem. W roku następnym został członkiem Komisji Rządowej Oświecenia Publicznego i Wyznań. Zmarł 27 VIII 1823 r. w Warszawie<sup>19</sup>.

Dopiero po 2 latach wakansu na tronie metropolitalnym zasiadł 80-letni Wojciech Leszczyce Skarszewski, biskup lubelski, doktor obojga praw UJ. Po jego śmierci, która nastąpiła w VI 1827 r., godność tę objął w I 1828 r. 71-letni biskup krakowski Jan Paweł Woronicz, również doktor obojga praw, ale Uniwersytetu w Wilnie. Zmarł w XII 1829 r.<sup>20</sup>

Wraz ze śmiercią Woronicza rozpoczął się 7-letni wakans na stolicy metropolitalnej. Dopiero w VIII 1836 r. ukazem carskim „mianowano” nowego metropolitę, któremu zabroniono jednak używania tytułu prymasowskiego. Został nim 68-letni biskup augustowski, Stanisław Henryk Choromański, człowiek lojalny wobec władz, uchodzący za „wielkiego toleranta”. Zmarł w II 1838 r.<sup>21</sup>

Kończąc nasze rozważanie należy podkreślić, że rząd Królestwa Kongresowego, wysuwając żądanie utworzenia arcybiskupstwa warszawskiego, chciał uniezależnić katolików od jurysdykcji arcybiskupa gnieźnieńskiego, będącego poddanym pruskim. Suwerenność państwowa, w rozumieniu rosyjskim oczywiście, mogła być naruszona, gdyby obywatel innego kraju miał wpływ na sprawy wewnętrzne Królestwa Kongresowego. Od arcybiskupa warszawskiego zależało w jakim kierunku potoczy się bieg wypadków, związanych z unormowaniem spraw organizacji Kościoła, wykształcenia i uposażenia duchowieństwa rzymsko-katolickiego, a zwłaszcza z ustaleniem prawodawstwa małżeńskiego. Stolica Apostolska nie miała wówczas swego przedstawiciela w Królestwie Kongresowym. Prymas Królestwa był więc nie tylko pośrednikiem między episkopatem a Watykanem, ale jednocześnie naświetlał zdarzenia, które miały miejsce w Królestwie, a w pewnych wypadkach wykonywał zarządzenia Rzymu.

## 2. ORGANIZACJA TERYTORIALNA KOŚCIOŁA

W nowej sytuacji politycznej sprawą równie ważną jak utworzenie arcybiskupstwa, stała się kwestia nowego rozgraniczenia diecezji i ewentualnego dopasowania ich do terytorium państwowego. Przypomnijmy, że również w tej sprawie rozmowy toczyły się pomiędzy ambasadorem Włoch a kardynałem Consalvim.

Z punktu widzenia kościelnego konieczne były pewne korekty terytorialne niektórych diecezji. Okazuje się bowiem, że np. wielka część diecezji gnieźnieńskiej i część przemyskiej znajdowały się w obrębie Królestwa, gdy stolice ich były położone za granicą. Z diecezji kujawskiej pozostało w Królestwie Kongresowym około 70 kościołów parafialnych z katedrą, reszta przeszła pod zabór pruski. Granice innych diecezji były z kolei bardzo niedogodne, np.

<sup>19</sup> K. Mrozowska, M. Życzynski: *Hołowcyc (Hollowcyc) Szczepan*, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 9, s. 395–396.

<sup>20</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 64, 66.

<sup>21</sup> M. Banaszak, dz. cyt., s. 43; B. Kumor, dz. cyt., s. 62–66.

diecezja lubelska rozpościerała się aż pod Warszawę, co utrudniało nadzór nad duchowieństwem<sup>22</sup>.

Stosownie do artykułu 14 konstytucji ilość województw miała określać liczbę biskupstw<sup>23</sup>. Ponieważ dotąd istniało tylko 7 diecezji, okazało się koniecznym utworzenie nowego biskupstwa ze stolicą w województwie podlaskim<sup>24</sup>.

Za podstawę rozpoczęcia negocjacji służył Italińskiemu memoriał Komisji WRiOP z dn. 22 XII 1816 r. wypracowany pod kierunkiem ministra Stanisława Potockiego<sup>25</sup>. Zawierał on następujące postulaty:

- 1) utworzenie metropolii warszawskiej, w skład której miały wejść wszystkie diecezje Królestwa,
- 2) erekcja nowej diecezji i inkorporacja terenów zagranicznych diecezji do diecezji nowo powstałych w Królestwie,
- 3) zniesienia beneficjów zwykłych, niektórych kolegialnych oraz pewnej ilości prałatur i kanonii w kapitułach,
- 4) udzielenia arcybiskupowi lub najstarszemu z biskupów Królestwa Kongresowego władzy,
- 5) ustalenia wysokości opłat uiszczanych przez biskupów na rzecz Stolicy Apostolskiej, zwanych annatami,
- 6) zwiększenia facultates udzielonych biskupom przez Stolicę Apostolską dla ograniczenia częstej korespondencji episkopatu z Rzymem,
- 7) ustanowienia najwyższego trybunału kościelnego w Królestwie do rozpatrywania spraw, które dotąd rozstrząsały trybunały rzymskie,
- 8) poddania zakonników pod jurysdykcję biskupów, przyznania tym ostatnim władzy sekularyzowania zakonników,
- 9) rewindykacji własności narodu polskiego w Państwie Watykańskim (kościół św. Stanisława wraz z hospicjum w Rzymie oraz 2 winnice),
- 10) przywrócenia królowi prawa przedstawiania kandydatów do kardynałatu,
- 11) uzyskania ustępstw ze strony Stolicy Apostolskiej na przesyłanie korespondencji duchowieństwa z Rzymem za pośrednictwem agenta świeckiego rezydującego z ramienia królewskiego w Rzymie.

Jako podstawowe punkty układów uznano:

- erekcje arcybiskupstwa w Warszawie,
- nowe rozgraniczenie diecezji i utworzenie nadto jednej diecezji nowej,
- pełnomocnictwa dla przyszłego arcybiskupa,
- deklarację — odnośnie prawa cara mianowania biskupów<sup>26</sup>.

Memoriał kończył się wskazówką: „Wszystkie pozostałe punkty są tylko dodatkowe i jeżeli Stolica Apostolska odmówi zgody lub odpowie wymijająco, pan d'Italiński może na nie nalegać, i wykorzystując ustepliwość uzyskać zgodę na 4 główne podstawowe zasadnicze punkty”<sup>27</sup>.

Po przedstawieniu tego stanowiska w Rzymie wywiązała się korespondencja, w której obydwie strony prezentowały swoje racje. Żądania Italińskiego

<sup>22</sup> AGAD, APP, sygn. 307.

<sup>23</sup> Zob. Konstytucja Królestwa, *Dziennik Praw*, t. 1, s. 10.

<sup>24</sup> AGAD, APP, sygn. 307.

<sup>25</sup> Memoriał Komisji WRiOP nie zachował się. Są natomiast „Punkta, które powinny być uzgodnione z Watykanem”, napisane w jęz. francuskim w Warszawie 13 X 1816 r., omawiające zagadnienia prawne te same co i memoriał. M. L o r e t, dz. cyt., s. 213—217.

<sup>26</sup> E. K i p a, dz. cyt., s. 235—257; B. K u m o r, dz. cyt., s. 45.

<sup>27</sup> AGAD, APP, sygn. 307.

uznano jednak w Rzymie za wygórowane. Szczególne opory budziło przyznanie Aleksandrowi prawa nominacji biskupów i wyposażenie nowego metropolity w niebywałą do tej pory jurysdykcję. Ostatecznie Rzym nie uwzględnił następujących prośb:

- 1) udzielenia arcybiskupowi władzy przeprowadzania egzaminów, co do zdatności kandydatów na biskupstwa, dla tych samych powodów co i Siostrzeńciewiczowi,
- 2) ustanowienia najwyższego trybunału kościelnego w Królestwie Kongresowym, gdyż sprzeciwiał się zasadzie prymatu papieża i prawu kanonicznemu,
- 3) reformy zakonów,
- 4) przedstawienia przez króla kandydatów do kardynałatu z uwagi, że przywilej ten nie może przysługiwać monarchom niekatolickim,
- 5) placitum regium, ponieważ jest niezgodny z wolnością i niezawisłością Kościoła.

Okazuje się więc, że Stolica Apostolska uwzględniła część dezyderatów rządu. Niektórzy późniejsi badacze, jak: M. Artand<sup>28</sup>, F. Mourret i J. Carreyre<sup>29</sup>, A. Theiner<sup>30</sup> oraz Sz. Askenazy<sup>31</sup>, mając na uwadze uzgodnienie pewnych spraw żywotnych zarówno dla Kościoła, jak i dla Królestwa Kongresowego, mówią o zawarciu konkordatu.

30 VI 1818 r. papież wydał bullę *Ex imposita nobis a Deo*, która erygowała arcybiskupstwo warszawskie i ustalała zasadę nowej cyrkumskrypcji kościelnej w Królestwie. Bulla składała się z 25 paragrafów. Niżej podajemy te, które mówiły o organizacji kościelnej:

§ 6 eryguje diecezję podlaską ze stolicą w Janowie Podlaskim.

§ 7 znosi diecezję wigerską, kielecką, a na ich miejsce tworzy augustowską (sejneńską) i sandomierską.

§ 9 poddaje wszystkie diecezje Królestwa jurysdykcji metropolity warszawskiego.

§ 11—18 wyliczają imiennie parafie poszczególnych diecezji.

§ 19 poddawał wszystkie wymienione parafie jurysdykcji odnośnych biskupów, a biskupa Malczewskiego delegował na egzekutora kanonicznego bulli.

§ 20 upoważniał bpa Malczewskiego do zniesienia tylu opactw, ile będzie potrzeba do dotacji biskupstw i seminariów.

§ 22 bpowi Malczewskiemu udzielił pełnomocnictwa do zarządzania wszystkiego co przy organizacji diecezji uzna za konieczne<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> M. Artand: *Histoire du Pape Pie VII*, Paris 1837, t. II, s. 506: „Le janvier 1818 M. d. Italiński signa un concorfat an non de la Russie pour la Pologne”.

<sup>29</sup> „Negotiations diplomatique avec la Russie. Elles aboutirent le 18 janvier 1818, a la signature dun concordat”. F. Mourret, J. Carreyre: *Precis d'histoire de l'Eglise*, Paris 1924, t. III., s. 30.

<sup>30</sup> „Pius VII schloss mit Kaiser Aleksander I durch die Bulle *Ex imposita nobis*, vom Juni 1818 das beruehmte Concordat in Betreff der neuen Diosesen verteilung”. A. Theiner: *Die neusten Zustaende der Katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland*, Augsburg 1841, t. I, s. XIII.

<sup>31</sup> „Cesarz dokonał zbliżenia do Rzymu, ustanowił stałego posła przy Stolicy Apostolskiej i zawarł w 1818 r. konkordat z Piusem VII, stanowiący prymasostwo warszawskie”, Sz. Askenazy: *Polska—Rosja*, s. 24.

<sup>32</sup> Bliższe dane o liczbie wiernych, dekanatów, kościołów, zgromadzeń zakonnych i zakonów w latach 1824—1830 zawierają tablice statystyczne umieszczone w dodatkach do aneksów.

Dnia 24 I 1819 r. Komisja WRiOP wydała zarządzenia do komisji wojewódzkich nakazując wprowadzenie w życie bulli papieskiej. Postanowiono, że nazwy województwa staną się nazwami diecezji, i że władza biskupów dotyczyć będzie wyłącznie kościołów danej diecezji. Tylko władza biskupa kaliskiego rozciągać się miała na kościoły znajdujące się w obrębie województwa mazowieckiego, a biskupa chełmskiego na kościoły obrządku grecko-katolickiego, którego członkowie znajdowali się we wszystkich województwach Królestwa<sup>33</sup>.

Pod względem administracyjnym Kościół katolicki na ziemiach podległych carowi dzielił się na dwie prowincje. Jedną było właśnie Królestwo Kongresowe, drugą ziemie Cesarstwa. Poza 8 diecezjami Królestwa, w Rosji było jeszcze 7 jednostek kościelnych. W osmiu diecezjach kongresowych mieszkało w 1816 r. 2.717.227 osób<sup>34</sup>.

Przyjrzyjmy się obecnie, w jaki sposób nowy podział starał się przygotować materialnie biskupstwa i seminaria do działalności kościelnej.

Rzym nadając arcybiskupowi Malczewskiemu władzę zniesienia tylu opactw, ile będzie trzeba do dotacji biskupstw i seminariów (§ 20 bulli z 30 VI 1818 r.) miał na myśli zniesienie tylko niektórych bogatszych opactw i beneficjów prostych, których majątki wystarczyłyby do wyposażenia nowych diecezji<sup>35</sup>. Stolica Apostolska, decydując się na ten krok, brała również pod uwagę i to, że niektóre klasztory nie spełniały swego zadania i że dobru duchowemu Kościoła nie stanie się wielka krzywda.

Arcybiskup realizując polecenie Rzymu wyliczył, że na dotację wszystkich biskupstw, kapituł i seminariów wystarczy suma 1.985.000 zł p. i zaproponował ministrowi Stanisławowi Potockiemu zniesienie, w celu uzyskania tego funduszu, opactw komendacyjnych i kolegiat z wyjątkiem ośmiu. Rząd projekt odrzucił i zaproponował, by arcybiskup jednym dekretem zniósł wszystkie zakony z wyjątkiem żebrzących. Malczewski długo się bronił, jednak w czasie choroby uległ, podpisując dekret kasacyjny na dzień przed śmiercią, 17 IV 1819 r.<sup>36</sup> Uczynił to drżącą ręką, pismem zaledwie czytelnym, tak że osoby obecne musiały zaświadczyć autentyczność podpisu.

Zagadnienie kasaty zakonów nurtowało już współczesnych. W archiwum Potockich zachowały się *Uwagi względem toczącej się korespondencji Stolicy Ap. przedstawione J. W. Ministrowi*<sup>37</sup>. Autor jest nieznan. Charakter pisma wskazuje, że elaborat ten był dziełem biskupa płockiego Prażmowskiego.

Z *Uwag* dowiadujemy się, że zaszła różnica między wolą delegującego a wykonaniem delegowanego. Otóż papież w bulli zastrzegł, by plebanie zakonne nie obsadzano kapłanami świeckimi, tymczasem dekret supresyjny oddawał „wszystko do wolnego rozdawnictwa biskupów”.

— Bulla wymaga, by supresja nastąpiła po wysłuchaniu stron zainteresowanych; okoliczności tej dekret nie obejmował.

<sup>33</sup> A. P., *Duchowieństwo Rzymsko-Katolickie, Świeckie i Zakonne*, Warszawa 1906, s. 5.

<sup>34</sup> W. Urban: *Dzieje ustroju Kościoła na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, s. 482.

<sup>35</sup> Bliżej o tym zobacz: P. P. Gach, dz. cyt., s. 100—101; W. Urban: *Dzieje Kościoła w zaborze rosyjskim. Królestwo Polskie i tereny włączone do Cesarstwa Rosyjskiego*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, s. 437.

<sup>36</sup> P. P. Gach, dz. cyt., s. 103—104; B. Kumor, dz. cyt., s. 48; W. Urban: *Ostatni etap*, s. 229. *Dziennik Praw* (t. 7, s. 404—411) wyliczone są wszystkie klasztory zniesione.

<sup>37</sup> AGAD, APP, sygn. 307.

— Dekret nie tylko zamilcza, ale i nie nakazuje spisanie świadczeń ciężących na beneficjach, klasztorach, opactwach.

— Z brzmienia bulli wynika, że zmarły arcybiskup mógł tylko delegować do supresji wzmiankowanych klasztorów osobę (osoby) imiennie wyrażoną i piastującą godność kościelną. Dekret biskupa Malczewskiego samą władzę zlewał na deputację, ustanowioną przez rząd, w której wprawdzie byli duchowni, lecz jako członkowie rządowej deputacji mogli być przez władzę państwową usunięci.

— Papież nałożył obowiązek zdania sprawozdania w ciągu 6 miesięcy z wykonania zaleceń bulli, tymczasem dekret milczy o relacji z przedsięwziętych czynności.

— Wreszcie z rozporządzenia papieskiego wynika, iż Ojciec św. udzielił władzy likwidacji pewnych zakonów dla polepszenia uposażenia duchowieństwa świeckiego, tymczasem abp Malczewski nadał deputacji władzę reorganizowania nie tylko spraw materialnych duchowieństwa ale i innych, które dotyczyły istnienia, a w pewnych wypadkach ustroju zakonów<sup>38</sup>.

Zarzut przekroczenia pełnomocnictw stawiany abpowi Malczewskiemu starał się obalić jego następca Szczepan Hołowczyc. W piśmie z 20 VIII 1820 r. „exposito suppressionis” wykazywał, że jego poprzednik poznał jedynie te opactwa, kolegiaty, konwenty i klasztory żeńskie, które uważał za mniej pożyteczne. Następnie zaznaczył, że i one zaledwie z wszystkimi beneficjami prostymi wystarczyły do uposażenia biskupstw, kapituł i seminariów.

Badacze współcześni, dysponując różnorodnymi źródłami, krytycznie oceniają kasatę klasztorów 1817 r. B. Kumor pisze np., że spowodowała ona prawie całkowity zanik zakonów mniszych w Królestwie Polskim i wielkie straty dla polskiej kultury<sup>39</sup>. Podobnie ocenił to wydarzenie J. Umiński w swojej *Historii Kościoła* dodając, że wraz z klasztorami „przystały istnieć bogate archiwa i biblioteki klasztorne, przeważnie nie tylko rozproszone na skutek kasaty, ale i zniszczone zupełnie”<sup>40</sup>.

Problem, wydaje się, rozstrzygnął ostatecznie P. P. Gach w swojej pracy o kasatach zakonów w latach 1773—1814. Odsłonił też kulisy autorstwa projektu kasacyjnego i określił stopień „winy abpa Malczewskiego”. Pisze on mianowicie: „Prymas F. Skarbek-Malczewski osłabiony i wyczerpany chorobą, która nie pozwoliła mu wstawać z łóżka, nie mógł zaznajomić się — nawet bardzo pobieżnie — z przedstawionym mu pismem Potockiego i projektem dekretu Hołowczyca. Fakt ten przewidział minister wyznań. Razem ze wspomnianym listem i dokumentem znaleźli się u prymasa oddani archidiecezji warszawskiej — Antoni Fijałkowski oraz kanonik honorowy i sędzia surrogat Konsystorza Warszawskiego — Antoni Kotowski, którzy namawiali chorego arcybiskupa do ustępstwa, w rezultacie czego podpisał się pod dekretem jeszcze tego samego dnia [...] W tym samym dniu, tj. 17 IV 1819 r. ks. A. Fijałkowski, jakoby z polecenia arcybiskupa, przesłał podpisany i poświadczony przez świadków dekret kasacyjny do Komisji WRiOP. Zaznaczył przy tym, że jest on zgodny z osnową bulli Ojca Świętego”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Zob. W. Urban: Ostatni etap, s. 262; B. Kumor, dz. cyt., s. 52.

<sup>39</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 49.

<sup>40</sup> J. Umiński, dz. cyt., s. 467—468.

<sup>41</sup> P.P. Gach, dz. cyt., s. 104.

Jak więc widać z przytoczonego tu tekstu abp Malczewski nie był autorem dokumentu kasacyjnego, a podpis właściwie na nim wymuszono. Nic też dziwnego, że właściwy pomysłodawca, bp Sz. Hołowczyc, „bronił” później Malczewskiego, starając się udowodnić, że nie stało się nic, co by kłóciło się z prawem.

Na podstawie dekretu kasacyjnego z 17 IV 1819 r. w latach następnych skasowano w sumie 29 klasztorów męskich i 6 żeńskich, 12 kolegiat i 10 opactw<sup>42</sup>.

Arcybiskup Hołowczyc kontynuował też rozpoczęte przez Malczewskiego dzieło terytorialnej reorganizacji Kościoła.

Już w ostatnich trzech miesiącach 1818 r. Malczewski skasował diecezję w Kielcach i Wigrach i utworzył nowe w Janowie Podlaskim, Sandomierzu i Sejnach oraz zreorganizował katedralne kapituły. Ostateczny kształt terytorialny nadano 8 diecezjom już za rządów Hołowczycy. Archidiecezja warszawska, dostosowana terytorialnie do granic woj. mazowieckiego, liczyła 267 parafii, 2 kolegiaty, 41 klasztorów męskich i żeńskich. Diecezja janowska (podlaska) ograniczona została do woj. podlaskiego, po wydzieleniu jej w całości z diecezji lubelskiej. Obejmowała 118 parafii. Pierwszym biskupem został dotychczasowy sufragan wrocławski Feliks Lewiński. Diecezja lubelska, zmniejszona o połowę, mieściła się teraz w granicach woj. lubelskiego i liczyła 81 parafii. Jej biskupem był Wojciech Leszczycki Skarszewski. Diecezja plocka, pod względem liczebności parafii należała do największych. Miała 339 parafii, 1 kolegiatę, 1 opactwo, 18 klasztorów męskich i żeńskich oraz 2 seminaria. Ordynariuszem plockim został ks. Adam Prażmowski. Diecezja sandomierska określona została granicami Wisły, Pilicy, Czarnej i Gór Świętokrzyskich oraz woj. sandomierskiego. Liczyła 198 parafii. Pierwszym biskupem został wspomniany już ks. Sz. Hołowczyc. Diecezja sejneńska (augustowska) zamykała się w granicach woj. augustowskiego. Miała 129 parafii i 9 filii. Pierwszym ordynariuszem został ostatni biskup węgierski ks. Jan Gołaszowski. Diecezja wrocławska (kaliska) otrzymała prawie w całości nowe terytorium w granicach woj. kaliskiego. Miała 288 parafii. Po odejściu bpa Malczewskiego do Warszawy ordynariuszem został ks. Andrzej Wołowicz. Diecezja krakowska również otrzymała nowe terytorium, obejmując 285 parafii, 51 klasztorów męskich i żeńskich oraz 6 kolegiat<sup>43</sup>.

Nowe rozgraniczenie diecezji stworzyło organizację kościelną ściśle zamkniętą w ramach nowego tworu państwowo-politycznego. Pozytywną tego stroną było łatwiejsze zarządzanie parafiami oraz roztoczenie opieki nad całokształtem życia religijnego w diecezjach.

### 3. SZKOLNE INSTYTUCJE KOŚCIOŁA

Niezmiernie istotną sprawą dla Kościoła w KP było kształcenie kadr duchowieństwa i to zarówno na poziomie seminaryjnym, jak też wyższym, uniwersyteckim. Problem był o tyle trudny, że Księstwo Warszawskie pozostawiło w swej spuściznie znaczne zaniedbanie seminariów duchownych oraz

<sup>42</sup> Tamże, s. 105—110; B. Kumor, dz. cyt., s. 48; W. Urban: Kościół katolicki, s. 457; H. Dylągowa: Od upadku państwa polskiego po powstanie listopadowe (1795—1831), [w:] Chrześcijaństwo w Polsce, red. J. Kłoczowski, Lublin 1980, s. 208.

<sup>43</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 48, 203—208.

powszechny upadek oświaty. Poza tym szkół średnich było bardzo niewiele, żadnej zaś uczelni wyższej. Istniejąca Szkoła Prawa i Szkoła Lekarska siłą rzeczy nie mogły zastąpić uniwersytetu, ale budziły za to najmocniejsze pragnienie zorganizowania brakujących wydziałów.

Biskupi myśleli szczególnie o wydziale teologicznym. Stało się to realne po utworzeniu w Warszawie uniwersytetu. Powstał on z rozporządzenia cara Aleksandra I z 7/19 VII 1816 r. Car też nadał uczelni nazwę „Uniwersytetu Królewskiego”. Aczkolwiek inauguracja uroczysta odbyła się 14 V 1818 r., to jednak uniwersytet był czynny już w roku 1817. Obok Wydziału Prawa i Medycyny, które powstały z dawnych szkół prawa i medycyny, utworzono Wydział Teologiczny, Filozoficzny, Nauk i Sztuk Pięknych.

Pierwszym rektorem został prof. liceum warszawskiego, ekspijar, prałat kapituły plockiej, ks. Wojciech Szwejkowski. Sprawował on swe stanowisko do końca istnienia Królestwa Kongresowego<sup>44</sup>.

Radę Uniwersytetu tworzyli rektor i dziekani. W latach 1824—1830 wchodzili w jej skład:

1. Rektor — ks. Wojciech Szwejkowski, profesor stały — prezydujący,
2. Dziekan Wydziału Teologii — ks. Paweł Szymański, profesor st.
3. Dziekan Wydziału Prawa i Administracji — historyk prawa polskiego Jan Bandtke, prof. st.
4. Dziekan Wydziału Medycyny — Franciszek Dybek, prof. st., Jan Mile, prof. st., Marcin Roliński, prof. st.
5. Dziekan Wydziału Filozofii — Józef Karol Skrocki, prof. st. i Adam Kitajewski, prof. st.
6. Dziekan Wydziału Nauk i Sztuk Pięknych — historyk literatury Józef Będkowski, prof. st., Ludwik Osiński, prof. st.

Sekretarzem uniwersytetu był Kazimierz Brodziński, profesor tymczasowy, a od 1826—1827 profesor stały<sup>45</sup>.

Wydział Teologiczny istniejący już od 1816 r. przy Uniwersytecie Warszawskim erygowany został brewem Piusa VII *Apostolicae sollicitudinis Nostreae* z 3 X 1817 r. Z brewe dowiadujemy się, że na Wydziale Teologicznym oprócz przedmiotów świeckich wykładane są nauki teologiczne, jak: teologia dogmatyczna, moralna, pasterska, historia Kościoła, prawo kanoniczne. Przy wykładach profesorowie katolicycy uwzględniają przepisy, postanowienia soborów powszechnych i papieży (§ 2)<sup>46</sup>. Następnie papież stanowi, ażeby ci, którzy kurs nauk w czasie przepisany odbędą i złożą egzaminy byli obdarzeni tytułem magistra lub doktora (§ 3). Egzamin miał się odbywać przed arcybiskupem warszawskim, a w czasie wakansu stolicy biskupiej przed wikariuszem kapitulnym. Arcybiskup miał składać przysięgę, że starać się będzie być zawsze na egzaminach i tylko ważna i słuszna przyczyna mogła go z tego obowiązku zwolnić; w takim wypadku obowiązany był wysłać swego wikariusza lub innego kapłana znanego z nauki i prawości. Egzamin miano przeprowadzać wobec profesorów. Stopień magistra lub doktora tym tylko miał być przyznany, którzy wobec złożenia egzaminów u profesorów wykazali się należyty-

<sup>44</sup> Rocznik Instytutów Religijnych i Edukacyjnych w Królestwie Polskim, Warszawa 1824, s. 87—88; S. Kutrzeba: Uniwersytety warszawskie, Kraków 1915, s. 4; zob. też: W. Urban: Ostatni etap, s. 286.

<sup>45</sup> Rocznik, Warszawa 1824, s. 88—89; 1826/27 r., s. 197—198; 1830 r., s. 125—126.

<sup>46</sup> A. Barberi: Bullarium, t. 15, s. 121—122; B. Kumor, dz. cyt., s. 50; W. Urban: Ostatni etap, s. 287.

mi zdolnościami. Odznaczeni stopniem doktora byli uprawnieni bez żadnego egzaminu do wykładania i nauczania publicznie na fakultecie.

Oznaczenie lat nauki, porządek odbywania egzaminów i przyznawania stopni naukowych, papież pozostawił do decyzji arcybiskupa warszawskiego, zastrzegając tylko, by o ile, możliwości było to zgodne z tym, co jest na innych uniwersytetach katolickich.

Ażeby zaś profesorowie i uczniowie tym chętniej oddawali się pierwszemu nauczaniu, drudzy uczeniu papież dyspensuje od obowiązkowej rezydencji. Zezwala, by ww. korzystali z dochodów ze wszystkich beneficjów przez czas ich pobytu w szkole głównej, byleby była zabezpieczona opieka duszpasterska w ich placówkach (§ 4)<sup>47</sup>. Niestety głębszych śladów w życiu kleru Królestwa Kongresowego fakultet nie pozostawił. Przyczyny takiego stanu były różne.

Jedną z zasadniczych przeszkód były tarcia między wydziałem a arcybiskupem. Należy zauważyć, że Wydział funkcjonował już kilkanaście miesięcy, zanim nadeszło zatwierdzenie z Rzymu. Nic więc dziwnego, że wiele zagadnień było już unormowanych przez praktykę. Mimo to, z chwilą zatwierdzenia wydziału należało pewne przepisy zmienić. Arcybiskup po otrzymaniu breve czekał, kiedy Rada Uniwersytetu zawiadomi go o wprowadzeniu breve w życie. Nie doczekawszy się tego arcybiskup Malczewski 12 II 1818 r. wysłał do Komisji Rządowej WRiOP pismo, w którym wysuwa żądania:

- a. przypomina, że na podstawie breve papieskiego profesorowie Wydziału obowiązani są przed nim złożyć przysięgę,
- b. Komisja Rządowa przed nominacją profesorów powinna udzielić arcybiskupowi wiadomości o kwalifikacjach kandydatów i zasięgnąć od niego opinii,
- c. również program nauk udzielanych na Wydziale winien być przedstawiony przed zatwierdzeniem przez Komisję Rządową do zaopiniowania arcybiskupowi,
- d. profesorowie mieli podlegać jurysdykcji arcybiskupa,
- e. udzielanie stopni ma się odbywać w obecności arcybiskupa, który ma być na egzaminach i przy głosowaniu profesorów<sup>48</sup>.

Odezwę arcybiskupa Komisja Rządowa WRiOP przesłała 17 II 1819 r. Radzie Uniwersyteckiej, żądając jej opinii. Rada wezwała wszystkich dziekanów, aby zwołali posiedzenie wydziałowe do rozpatrzenia odezwy prymasa. Dziekani własnoręcznie spisane opinie przedstawili Radzie. Rektor, ksiądz Szwejkowski, zebrawszy opinie dziekanów, ułożył memoriał i wysłał go do Komisji Rządowej<sup>49</sup>. Po otrzymaniu opinii Uniwersytetu, Komisja Rządowa zarządziła opracowanie referatów, które by posłużyły za odpowiedź arcybiskupowi. Ostatecznie dnia 23 III 1819 r. Rada Uniwersytetu otrzymała od Komisji Rządowej WRiOP pismo, które stanowiło:

<sup>47</sup> Zob. też: B. Kumor, dz. cyt., s. 56—61.

<sup>48</sup> J. Bieliński: Królewski Uniwersytet Warszawski, 1816—1831, Warszawa 1907—1912, t. 2, s. 12—15.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 12—15.

a) Na początku rektor zaznacza, że wg dekretu z 7/19 XI 1816 r. Uniwersytet podlega władzy rektora i dziekanów. Dozór zaś nad Uniwersytetem ma sprawować Kom. Rząd. WRiOP.

Duchowieństwo nie ma władzy nad Uniwersytetem. Konstytucja z 6/18 III 1817 r. w art. 12 oddaje duchowieństwo pod opiekę i dozór rządu. Duchowieństwu nie wolno znosić się z papieżem. Postanowienia papieskie wtedy można wykonać, gdy realizowanie ich nie będzie się sprzeciwiać



- a) Komisja Rządowa WRiOP będzie przedkładać arcybiskupowi program wykładanych przedmiotów.
- b) Arcybiskup lub jego zastępca ma prawo uczestniczyć w egzaminach.
- c) Profesorowie wydziału podlegają jako kapłani władzy miejscowego ordynariusza<sup>50</sup>.

Następną przyczyną był brak wykwalifikowanych kadr naukowych; profesorów i wychowawców. Lista profesorów Wydziału Teologicznego przedstawiała się bardzo skromnie:

1. Teologii Pastorskiej i Wymowy Kaznodziejskiej był ks. Wojciech Szwejkowski, dr teologii, prof. st.
2. Pisma Św. Nowego Testamentu — ks. Paweł Szymański, dr teologii, dziekan Wydz. Teolog., prof. st.
3. Pisma Św. Starego Testamentu i języków biblijnych — ks. Ludwik Chiarini, dr teologii i prof. st.
4. Historii Kościoła i Prawa Kanonicznego — ks. Jakub Szarkiewicz, dr teologii, prof. tymcz. a od 1826 r. prof. st.
5. Teologii Dogmatycznej — ks. Edward Metelski, Feliks Benedykt Ustrzycki, mgr teolog., prof. tymczas. a od 1830 r. ks. Wojciech Ossoliński, dr teologii, prof. tymcz.
6. Teologii Moralnej — ks. Konstanty Tomasz Dembek, ks. Jan Onoszeko, prof. tymcz.<sup>51</sup>

prawom i rozkazom króla (art. 19). Komisja Rządowa przesyłając breve Ojca św. z dnia 19 XII 1818 r., nie poleciła go wykonać, lecz złożyć je w archiwum.

b) Dyplom królewski ustanawia Wydział Teologii nie tylko dla katolików, ale i dla wyznania ewangelickiego. Gdyby władza duchowna jednego wyznania mogła żądać dozoru i zwierzchnictwa nad Wydziałem, to samo prawo musiałoby służyć i innym wyznanom, w ten sposób byłoby więcej zwierzchników. Potem rektor Szwejkowski szczegółowo odpowiada na żądanie arcybiskupa Malczewskiego.

1) Podleganie Wydziału Teologicznego władzy świeckiej nie jest faktem odosobnionym, ma to miejsce: w Bonn, Wrocławiu, Austrii, Bawarii, Wilnie, Krakowie. W tych miejscowościach Wydziały Teologiczne podlegają bezpośrednio dozorowi rządów.

2) Żądania arcybiskupa pod nr. b, podważają życzenia Ojca św., bo nie wymaga breve jako warunku koniecznego zatwierdzenia Wydziału.

3) Są one nadto niezgodne ze zwyczajami panującymi w innych krajach.

4) Dalej są przeciwne wyraźnym ustawom Kościoła. Sobór Trydencki bowiem na sesji 7 cap. 13 de reform. wyraźnie uwalnia uniwersytety od egzaminów biskupich. Na sesji 23, cap. 6 de reform. pozwala biskupom na wglądanie w sprawy kolegiat i kapituł, przywileje jednak udzielone uniwersytetom pozostają w swej mocy. Na sesji 5 cap. 1 de reform. uwalnia profesorów uniwersytetów od egzaminu biskupiego, (poleca zaś egzaminować profesorów seminaryjnych). W ten sposób Sobór Trydencki nie chciał kępować myśli instytutów, których celem jest podnoszenie poziomu nauki.

W zakończeniu Ks. Szwejkowski podaje następujące wnioski:

a) profesorowie przed nominacją winni złożyć Kom. WRiOP zaświadczenie de vita et moribus, wydane przez swą władzę duchowną,

b) profesorowie złożą na piśmie przyrzeczenie, że przedmioty teologiczne wykładają będą wg zasad powszechnie przyjętych w Kościele Rzymsko-Katolickim. Nadto złożą oni wyznanie wiary przepisane bullą Piusa IV, wobec duchownego wyznaczonego przez Komisję Rządową,

c) co do udziału arcybiskupa na egzaminach, jedne wydziały się na to zgodziły, inne zaproteowały.

<sup>50</sup> J. Bieliński, dz. cyt., s. 15—21.

<sup>51</sup> Rocznik, 1824 r., s. 89; 1826/27 r., s. 198; 1830 r., s. 126.

Trzecią poważną przyczyną była mała ilość słuchaczy. W pierwszym roku na Wydział zapisało się tylko 22 studentów z tych jeden wkrótce umarł, 4 odeszło, 17 złożyło egzaminy<sup>52</sup>. W roku 1824 było studentów 11, w 1826 — 29, w 1830 — 48<sup>53</sup>. Byli to w znacznym stopniu ludzie niedostatecznie przygotowani do podjęcia studiów, nie odpowiadający wymaganiom dla kandydatów na teologię. Poza tym była to młodzież prostacka i niesforna.

Wykłady początkowo odbywały się w gmachu świętokrzyskim Księży Misjonarzy, którzy odstąpili kilka pokoi na salę prelekcyjną oraz na sypialnie. Opiekę i nadzór sprawował dyrektor miejscowego seminarium. Już po roku Księży Misjonarze mieli dość swoich wychowanków. Przeniesiono na ich żądanie wykłady teologiczne do Pałacu Kazimierzowskiego, w którym mieścił się Uniwersytet. Niebawem klerycy za zgodą swych biskupów całkowicie się wyprowadzili od Księży Misjonarzy i rozkwaterowali się po mieście, gdzie się komu udało. Fakt ten w skutkach był przyczyną wielu zgorzeń, a zwłaszcza rozprzężenia wśród młodzieży<sup>54</sup>.

W tej sytuacji arcybiskup Wojciech Skarszewski (wcześniej biskup lubelski) widząc rozkład moralny wśród młodzieży, rozpoczął starania u cesarza o pozwolenie na otwarcie specjalnego zakładu, w którym młodzież, w oderwaniu od świata, mogłaby się uczyć i urabiać swe charaktery. Poza tym biskupi chcieli odizolować młodzież duchowną od wpływu filozofii współczesnej i doktryn wolnomyślnych<sup>55</sup>. Z powodu jednak rozmaitych przeszkód, a najbardziej z braku potrzebnego funduszu, utworzenie takiego zakładu musiano odłożyć. Dopiero dekretem cara z 9 XII 1823 r. zezwolono na utworzenie Seminarium Głównego, oddzielając Wydział Teologiczny od Uniwersytetu i łącząc go z seminarium. Rozporządzenie z 23 XI 1824 r. zatwierdzało statut wewnętrzny seminarium i ustalało etat wydatków.

Głównych prac związanych z powołaniem seminarium dokonał arcybiskup warszawski. W. Urban pisze, iż Wojciech Skarszewski dokonywał tej formy „pragnąc przez to ochronić młodzież duchowną przed niepożądanym wpływem przerostu towarzystwa świeckiego, doktryn wolnomyślnych i filozofii ówczesnej, a skierować ją więcej ku zainteresowaniom ascetycznym i ćwiczeniom pobożnym”<sup>56</sup>. Kurs nauk rozłożono na 4 lata. Zarówno słuchacze Wydziału Teologicznego, jak i wychowankowie Seminarium Głównego i seminariów diecezjalnych byli zwolnieni od służby wojskowej<sup>57</sup>.

Do 15 I każdego roku biskupi diecezjalni mieli przedstawiać Komisji WRiOP listy imienne osób przyjętych do seminariów. Komisja w ciągu następnych 15 dni tego samego miesiąca przekazywała je namiestnikowi. Po zatwierdzeniu namiestnika seminarzyści byli wolni od służby wojskowej. Przywilej ten tracili zaś z chwilą wydalenia z seminarium<sup>58</sup>.

Liczbą alumnów — stypendystów określono na 40, po 5 z każdej diecezji. Dopuszczalny wiek studentów — od 20 do 30 lat.

<sup>52</sup> J. Bieliński, dz. cyt., s. 11.

<sup>53</sup> Rocznik, 1824 r., s. 93; 1826/27 r., s. 203; 1830 r., s. 131.

<sup>54</sup> M. Godlewski: Epizod z dziejów Seminarium Głównego w Warszawie w 1831 r., *Collectanea Theologica*, Varsovie 1949, t. 1, s. 16—20.

<sup>55</sup> M. Manteufflowa, dz. cyt., s. 95—96.

<sup>56</sup> W. Urban: Ostatni etap, s. 287.

<sup>57</sup> *Dziennik Praw*, t. 4, s. 297.

<sup>58</sup> Tamże, t. 9, s. 50—53.

Alumni dwa lata byli zobowiązani być przed tym w seminarium diecezjalnym. Dozwolono również uczęszczać na wykłady osobom obcym, zarówno duchownym, jak i świeckim. Zarząd wewnętrzny i zewnętrzny tego instytutu powierzono rektorowi, który miał do pomocy wicerektora i prowizora; ci byli mianowani przez arcybiskupa. Nauki teologiczne wykładali dziekan i pięciu profesorów z Wydziału Teologicznego przy Uniwersytecie Warszawskim. Do ćwiczeń zaś duchownych i nauk pomocniczych zostali wyznaczeni trzej inni profesorowie. Pierwszym rektorem został ks. Żółtowski.

Seminarium miało swoją oddzielną bibliotekę składającą się z dubletów po zniesionych instytutach duchownych, które uzupełniano corocznie przez kupno nowych książek. Przy seminarium znajdował się lekarz. Uposażenie na seminarium wpłynęło z funduszków po zniesionych instytutach duchownych<sup>59</sup>. Opiekę zaś nad Seminarium Głównym sprawowała Komisja WRiOP. Ona też wskazywała warunki pod jakimi kandydaci mogli korzystać ze stypendiów państwowych. Etat roczny seminarium wynosił 103 800 zł<sup>60</sup>. Uroczyste otwarcie zakładu nastąpiło 22 IX 1825 r.<sup>61</sup>

Związek Seminarium Głównego z Uniwersytetem był luźny. Arcybiskup bowiem mianował i usuwał profesorów, ustalał też program. Inne sprawy dotyczące Seminarium Głównego przeprowadzał w porozumieniu z Komisją WRiOP. Wykłady i egzaminy odbywały się również w gmachu popaulińskim<sup>62</sup>. Jedyne promocje na stopnie magistra i doktora teologii i prawa kanonicznego odbywały się w Uniwersytecie.

Mimo wszystkich wysiłków wynik był niestety nikły. Komisja WRiOP w raporcie swym na sejmie w 1830 r. wyrażała się o Seminarium Głównym, „że chyba swego celu”<sup>63</sup>. Otóż na profesorów rzucane bywały potwarze, jakoby schodzili z drogi prawej nauki a zakonnicy i inni duchowni odczuwają nawet wstręt do wykładów. Sekcja Duchowna ścieśnia program przedmiotów wykładanych, zmienia podręczniki oraz pomoce, którymi profesorowie posługują się przy wykładach.

Tymczasem celem seminarium powinno być poznanie i zgłębienie nauki w całej obszerności, zgłębienie jej rozumowo, aby uczących się do dalszego w niej postępu usposobić. Według Komisji WRiOP ograniczenia i błędy w nauczaniu nastąpiły od czasu, kiedy fakultet teologiczny został przeniesiony do seminarium, a władzę nad nim przejęła Sekcja Duchowna i arcybiskup. Komisja sugerowała, że władza rządowa winna bardziej zaopiekować się seminarium i ściślej związać je z Uniwersytetem.

Komisja Rządowa WRiOP kończy swoje uwagi podkreślając ważność zagadnienia: „jest to potrzeba Kościoła polskiego [...] jest środkiem zdolnym przygotować, ukształcić stan duchowny do lepszego spełnienia swych posług”<sup>64</sup>.

Po klęsce powstania listopadowego władze carskie zamknęły w 1832 r. Uniwersytet. Seminarium Główne przetrwało jeszcze do roku 1833. Wtedy to Mikołaj I przekształcił je w Rzymsko-Katolicką Akademię Duchowną, która z kolei istniała do 1867 r.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Rocznik, 1826/27 r., s. 30.

<sup>60</sup> AGAD, sygn. 7011, s. 333; zob. też: W. Urban: Ostatni etap, s. 287.

<sup>61</sup> Zob. M. Godlewski, dz. cyt., s. 20.

<sup>62</sup> Paulinom oddano w zamian zabudowania probostwa św. Jerzego. AGAD, sygn. 7010, s. 136.

<sup>63</sup> Protokół Izby Poselskiej z czerwca 1830 r., Warszawa 1831, s. 176.

<sup>64</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 51; W. Urban: Ostatni etap, s. 288; Tamże, Kościół katolicki, s. 492.

### III. FUNKCJONOWANIE KOŚCIOŁA W KRÓLESTWIE KONGRESOWYM

#### 1. RELIGIINO-SPOŁECZNE WARUNKI DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA

Zgodnie z zasadą restauracji, by Europę odbudować w porządku moralnym, religijnym i politycznym, królowie, książęta i historyczne rodziny weszły w ścisłe ze sobą przymierze, by przywrócić to, co zniszczyła rewolucja. Zasadę tę chciano przemocą zaszcześcić w Polsce Kongresowej, choć zastosowanie jej było tu mniej konieczne. W Polsce bowiem rewolucja socjalna nie oderwała narodu od przeszłości, gilotyna nie poprzecinała związków między czasami starymi a nowymi, ołtarzów nie poprzewracano, nie buntowano się przeciw władzy prawowitej, duchowieństwo zostawało w poszanowaniu u ludu, w tolerancji nawet u niedowiarków<sup>1</sup>. Również wiara nie była atakowana wprost, nie oddawano czci „Bogini Rozumu”, ani nie przeszkadzano w odprawianiu nabożeństw. Przeciwnie, by zapobiec „nieusznanowaniu religii” zabroniono odbywania jarmarków w niedziele i święta do godziny 12, sprzedaż zaś detaliczna artykułów żywnościowych dozwolona była do godziny 10<sup>2</sup>. Mając na uwadze dobro duchowe chrześcijan, zabroniono ludności semickiej przyjmowania czeladzi chrześcijańskiej<sup>3</sup>. Niemniej przeto z całą świadomością rozluźniono karność kościelną przez stawianie kolizji między duchowieństwem a episkopatem, na skutek zarządzeń Komisji WRiOP niezgodnych często z duchem prawa kościelnego<sup>4</sup>. W rozbiór i krytykę dogmatów nie wdawano się. Na Pismo Święte nie powoływano się, ale i nie zaczepiano go.

Były jednak bardzo ujemne strony sytuacji religijnej w Królestwie Polskim. Utrudniano łączność biskupów ze Stolicą Apostolską, chcąc uniezależnienia episkopatu polskiego przez wyposażenie go w pełnomocnictwa jurysdykcyjne. Zażądano, aby episkopat miał prawo:

1. nadawania beneficjów zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej,
2. udzielania dyspens od przeszkód małżeńskich i od irregularitates przy święceniach,
3. rozgrzeszania w wypadkach zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej,
4. zatwierdzania wszelkich zarządzeń dotyczących diecezji,
5. redukcji fundacji mszalnych, stosownie do wartości ówczesnej funduszów,
6. nadawania beneficjów świeckich zakonnikom,
7. nadawania beneficjów zakonnych księżom świeckim<sup>5</sup>.

W odpowiedzi na to Stolica Apostolska uchyliła żądanie trzecie, czwarte, szóste, siódme. Zgodziła się na żądanie pierwsze i piąte, udzielając odpowiednich władz na trzy lata. Władzę zaś udzielania dyspens od przeszkód małżeńskich i od irregularitates przy święceniach, biskupi otrzymali na pięć lat (bliżej

<sup>1</sup> Mochnacki, dz. cyt., s. 196.

<sup>2</sup> *Dziennik Praw*, t. 8, s. 226—228.

<sup>3</sup> Tamże, s. 53.

<sup>4</sup> AGAD, sygn. 7007, s. 330.

<sup>5</sup> „Punkta, które powinny być uwzględnione z Watykanem w celu usunięcia przeszkód, które mógłby Watykan wysunąć przeciwstawiając się organizacji duchowieństwa w Królestwie Polskim” (punkt 6), AGAD, APP, sygn. 307.

określa je breve Piusa VII do arcybiskupa Malczewskiego z dn. 9 X 1818 r.<sup>6</sup> Kontakt z Rzymem był utrudniony przez brak przedstawiciela Stolicy Apostolskiej w Polsce. Sprawy, które się wylaniały były załatwiane przez ambasadora Włoskiego<sup>7</sup>. Wspomniany już S. Potocki jako attaché poselstwa obejmował w Rzymie osobny referat spraw Kościoła Królestwa Polskiego, przez co do pewnego stopnia uwidocznił się i na zewnątrz rozdzielność agend kościelnych Królestwa od analogicznych agend cesarstwa. Jedną tylko mamy wzmiankę w aktach, która mówi o kontakcie biskupów z Rzymem<sup>8</sup>.

Podkreślić następnie należy nacisk rządu na Stolicę Apostolską, aby zniosła beneficja nie mające opieki duszpasterskiej, zmniejszyła ilość członków w kapitułach i dokonała kasaty podupadłych klasztorów<sup>9</sup>. Posunięcie to rząd chciał usprawiedliwić chęcią podwyższenia uposażenia duchowieństwa. Niestety wykonanie bulli papieskiej z 2 VII 1818 r. przekonało duchowieństwo, że poza tym celem istniał jeszcze inny. Chodziło mianowicie o ograniczenie ilości domów zakonnych, do których rząd czuł uprzedzenie, oraz zmniejszenie liczby duchowieństwa, którego wpływów się obawiał<sup>10</sup>. Poza zgromadzeniem Księży Pijarów żaden zakon nie był przedmiotem specjalnej opieki czy troski rządu<sup>11</sup>.

Komisja WRiOP wkraczała w sprawy czysto kościelne<sup>12</sup>. Na wniosek rady stanu Sierakowskiego (zastępca min. WRiOP) zniesiono opłaty pobierane

<sup>6</sup> M. Loret: Watykan — Polska, s. 216—217.

<sup>7</sup> AGAD, sygn. 7006, s. 187. Minister hrabia Nesselrode przedsięwziął kroki u St. Ap. za pośrednictwem rosyjskiego amb. w Watykanie na wyniesienie bpa Hołowczyca do godności arcybiskupa, a ks. Burzyńskiego do godności bpa sandomierskiego.

AGAD, sygn. 7006, s. 375. Ambasador rosyjski w Watykanie Włoski przysłał pisma kard. Consalviego wraz z bullami i brevami papieskimi, dotyczącymi redukcji fundacji mszalnych, władzy dyspensowania od pewnych przeszkód powinowactwa, reformy klasztorów, sekularyzacji zakonników, nominacji Hołowczyca bpa sandomierskiego na arcybiskupa warszawskiego i księdza Burzyńskiego na biskupa sandomierskiego. AGAD, sygn. 7009, s. 147. Min. Nesselrode poleca ambasadorowi Włoskiemu postarać się o przedłużenie władzy (udzielonej biskupom Królestwa) dyspensowania od przeszkód pokrewieństwa drugiego stopnia i o uchylenie bulli pap. Leona X, wzbraniającej przyjmować do kapituł Królestwa duchownych nie pochodzących z rodu szlacheckiego.

AGAD, sygn. 7009, s. 202. Tą drogą jest również przesłana bulla Piusa VII, potępiająca związek węglarzy, która ma być w całej rozciągłości ogłoszona w Królestwie Polskim.

AGAD, sygn. 7011, s. 156—157. J.C. Kr. M. poseł w Rzymie zawiadomiał ministra spraw zagranicznych o przedsięwziętych krokach w celu zachowania nowo mianowanego bpa Skarszewskiego przy podobnej władzy, jaką miał poprzednik udzieloną od St. Ap.

AGAD, sygn. 7013, s. 147. Zawiera nakaz rozpoczęcia bez zwłoki roku jubileuszowego w Królestwie Polskim.

AGAD, sygn. 7013, s. 364. Zawiadomienie o przedłużeniu jubileuszu w Królestwie Polskim do końca 1817 r.

<sup>8</sup> Wołowczyk, administrator diecezji warszawskiej otrzymał zezwolenie wyjechania do Rzymu w celu wyjednania u Stolicy Apostolskiej delegacji, potrzebnej dwóm sędziom duchownym do rozpatrywania spraw małżeńskich w instancji apelacyjnej. AGAD, sygn. 7004, s. 177.

<sup>9</sup> Zob. „Kilka uwag co do not kardynała Sekretarza Stanu i co do odpowiedzi ministra Wyznań i Oświecenia Królestwa Polskiego” (punkt 3 i 8), AGAD, APP, sygn. 307.

<sup>10</sup> Minister Przychodu i Skarbu domagał się zmniejszenia liczby urzędów, prałatów, wikariatów, biskupów z 300 do 120. AGAD, sygn. 7012, s. 246.

<sup>11</sup> AGAD, sygn. 7003, s. 127.

<sup>12</sup> Namiestnik np. polecił na skutek pewnego wypadku w czasie misji w parafii Serokomle (woj. podlaskie) ministrowi WRiOP wydać rozporządzenie zabraniające urządzania misji bez pozwolenia rządu. AGAD, sygn. 7007, s. 172—173.

w konsystorzach od duchowieństwa za dyspensy kanoniczne<sup>13</sup>. Powzięto uchwałę, że nie wolno przyjmować do seminarium bez ukończenia szkół wydziałowych, do nowicjatów zakonnych zaś przed ukończeniem 24 roku życia<sup>14</sup>. Ograniczono również ilość kandydatów zgłaszających się do seminarium<sup>15</sup>.

Ciekawy wypadek charakteryzujący pod tym względem stosunki Królestwa Kongresowego, stanowi sprawa tak zwanego seminarium w Piotrowicach. Na posiedzeniu rady administracyjnej w dniu 13 VII 1830 r. naznaczono śledztwo. Nakazano zorientować się, na jakiej zasadzie istnieje seminarium oraz z jakiego źródła płyną fundusze na utrzymanie tego instytutu i szkoły elementarnej w Piotrowicach. Następnie polecono, by specjalna komisja po przeprowadzeniu śledztwa niezwłocznie rozwiązała seminarium. Seminarzystów z Czech i Galicji komisja miała wysłać do ich miejsca pochodzenia, klerycy zaś z Królestwa mieli być przeniesieni do seminarium kieleckiego. Wreszcie rozkazano, by wikariuszów pracujących przy teźże parafii, a nie zatwierdzonych przez Komisję WRiOP, rozesłano do innych parafii<sup>16</sup>.

W sprawę wdał się sam wielki książę Konstanty, interweniował również arcybiskup Woronicz. Powołano też drugą komisję, która składała się z prezesa Komisji Wojewódzkiej krakowskiej, z komisarza okręgu stopnickiego i oficera żandarmerii. Sprawa ta była przedmiotem obrad na posiedzeniach 7 IX, a następnie 5 X 1830 r. Po dokonanych śledztwie okazało się, że szkoła istniała na podstawie upoważnienia Komisji WRiOP. Tak zwane zaś seminarium to 9 ubogich młodzieńców utrzymywanych częściowo przez biskupa, częściowo przez właściciela majątku, którzy od kilku lat zamieszkiwali w Królestwie (pochodzili zaś z Galicji) i złożyli przysięgę, że mają zamiar zostać na stałe w Królestwie. Niemniej jednak „seminarium” w Piotrowicach rozwiązano, kleryków umieszczono w seminarium kieleckim, wikariuszów zaś pracujących przy tamtejszym kościele usunięto<sup>17</sup>.

Bardzo poważnym ograniczeniem jurysdykcji Kościoła było sądownictwo świeckie wyrokujące o ważności lub nieważności sakramentalnego związku małżeńskiego, zawartego w Kościele katolickim. Następnie, łączenie w prawodawstwie małżeńskim przeszkód prawa cywilnego z przeszkodami kanonicznymi, wykonywanie jurysdykcji cywilnej według przepisów prawa kościelnego, wprowadziło zamęt w pojęciach, stało się przyczyną walk na terenie sejmu w latach 1818, 1825 i 1830, a także w Radzie Administracyjnej Królestwa Polskiego.

Czym można tłumaczyć te i inne ograniczenia? Otóż zasadę ingerencji w sprawy Kościoła uznawał i stosował przede wszystkim Aleksander I, a w większym jeszcze stopniu Mikołaj I.

Jeśli chodzi o Aleksandra I, to w jego życiu można wyróżnić dwa okresy, w których różny był jego stosunek do Kościoła.

W pierwszym okresie, aczkolwiek brzydził się gwałtem w rzeczach sumienia (kościółów nie zamykał, księży na Sybir nie wywoził, nie nawracał przemocą katolików na prawosławie), uważał jednak za obowiązek ingerencję państwa w sprawę hierarchii i jurysdykcji Kościoła, a jednocześnie za atrybut najwyż-

<sup>13</sup> AGAD, sygn. 7003, s. 390.

<sup>14</sup> Tamże, s. 127. Przepis ten nie obowiązywał XX. Pijarów. AGAD, sygn. 7004, s. 123.

<sup>15</sup> AGAD, sygn. 7011, s. 333; sygn. 7012, s. 246.

<sup>16</sup> AGAD, sygn. 7018, s. 588—590.

<sup>17</sup> Tamże, s. 773, 789, 804, 900—905.

szej władzy monarchy. Politykę tę sam uprawiał i sugerował swoim wykonawcom. Pod wpływem kielkującego w nim mistycyzmu zbliżył się car do pietystów zachodniej masonerii. Szukał ciągle jakichś nowych prawd, przerzucał się z kultu do kultu, z religii do religii<sup>18</sup>, marzył o odrodzeniu świata przez Biblię, o braterstwie ludów i wyznań, by z tego braterstwa wykrześć pierwotny Kościół Chrystusowy.

Wypadki polityczne, jak: rewolucja w Hiszpanii, powstanie w Grecji oraz wzburzenie i gotowość całego chrześcijańskiego wschodu do walki przeciw Turcji<sup>19</sup>, spiski, zamachy i przewroty ostudziły w Aleksandrze wszelki zapal dla mistyków, sekciarstwa, które ulegając ciągłym zmianom siały niepokój i zamęt. Zmienia się też stosunek Aleksandra do Kościoła katolickiego. Kiedy więc Pius VII potępił związki biblijne zwłaszcza węglarzy, potępienie to z polecenia cara uzyskało szeroki rozgłos nie tylko w Rosji, ale i w Polsce. W odezwie ministra sekretarza stanu z 13/25 VI 1822 r. czytamy, „że wołą cesarza jest, ażeby wspomniana bulla w całej rozciągłości Królestwa Polskiego ogłoszona została”<sup>20</sup>. Cesarz być może przyszedł do przekonania, że instytucja, która zawsze i wszędzie broniła prawowitej władzy od wieków słowem i czynem mogła być podporą i fundamentem ładu<sup>21</sup>.

Zmiana w usposobieniu cesarza do katolicyzmu ujawniła się przede wszystkim w dyplomatycznych stosunkach Aleksandra z kurją rzymską; stają się one wyjątkowo czule i serdeczne zarówno za pontyfikatu Piusa VII jak i Leona XII<sup>22</sup>.

Z polecenia Aleksandra, minister spraw zagranicznych hrabia Nesselrode przypominał w instrukcjach posłowi Italińskiemu, prowadzącemu rokowania ze Stolicą Apostolską, że ma unikać na przyszłość „wszelkich przykrych i drażliwych dla niej kwestii”. U schyłku życia pragnął, aby „biskupi w konkordii żyli z Najczcigodniejszą Głową Kościoła Rzymskiego i sumiennie spełniali jego wołę”. 29 XI 1824 r. obiecywał Leonowi XII, że „katolików w Rosji i w Polsce otoczy zbawiennymi skutkami opieki iście braterskiej” i własnoręcznie te słowa w swym liście podkreślił<sup>23</sup>.

Mimo jednak tej zmiany należy podkreślić, że Aleksander I nigdy nie wyzbył się dwulicowości swego charakteru. Dążył do zaprowadzenia ustroju konstytucyjnego i warował sobie możliwość zwiczenia konstytucji. To znowu chciał pogodzić religię katolicką z duchem liberalnego kodeksu (prawodawstwo małżeńskie), to stawał całkowicie po stronie religii. Był graczem idącym za koniunkturą. Otoczony rządem złożonym przeważnie z dawnych jakobinów czy napoleończyków, ludzi obojętnych lub wrogich religii, często mienił się być patronem religii, ale faktycznie było inaczej.

Sytuacja zmieniła się radykalnie na gorsze za Mikołaja I. Zaprzysięgnąwszy konstytucję, jako król Polski oświadczył 25 XII 1825 r., że Polacy nie mogą niczego spodziewać się nadto co mają, to jest, że gubernie guberniami,

<sup>18</sup> M. Sieczkowski: Wiadomości niektóre do dziejów Kościoła katolickiego, Jasło 1861, s. 72; A. Boudou: Stolica Święta a Rosja, stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu, Kraków 1928, z. 1, s. 150—151.

<sup>19</sup> A. Boudou, dz. cyt., s. 148; W. Tokarz: Dzieje Polski 1816—1831, s. 99.

<sup>20</sup> AGAD, sygn. 7009, s. 202.

<sup>21</sup> M. Godlewski: Cesarz Aleksander jako mistyk, Kraków 1923, s. 144—146.

<sup>22</sup> A. Boudou, dz. cyt., s. 147—149.

<sup>23</sup> M. Godlewski: Cesarz Aleksander, s. 146—149.

a Królestwo Królestwem pozostanie<sup>24</sup>. Car nie łudził Polaków, a jego rządy położyły kres nadziejom na przyłączenie ziem zabranych do Królestwa. W wojsku, administracji i szkolnictwie dał się odczuć silny, zdecydowany powrót do polityki wyraźnie rusyfikacyjnej, wzorowanej na wskazaniach Katarzyny<sup>25</sup>. W stosunku do Kościoła dało się też odczuć zwiększenie ingerencji w sprawach czysto kościelnych.

Polityka kościelna Mikołaja napotkała na opór duchowieństwa polskiego, które nie chciało uznać nowo uchwalonego prawa małżeńskiego na sejmie w roku 1825. Stanowisko duchowieństwa poparł gorąco min. S. Grabowski. Cesarz jednak ostro i bezwzględnie nakazał duchowieństwu trzymać się ściśle litery prawa<sup>26</sup>. Jednocześnie Mikołaj nie dopuścił do ogłoszenia bulli papieskiej, będącej odpowiedzią na wątpliwości episkopatu polskiego, które wysunęli biskupi w związku z nowym prawodawstwem małżeńskim. Cesarz stwierdził, że wydane w tej sprawie breve papieskie podnieca tylko fanatyzm duchowieństwa katolickiego i zachęca do nieposłuszeństwa<sup>27</sup>.

Z nieprzychylnym stanowiskiem Mikołaja do duchowieństwa solidaryzował się Lubecki, który korzystał z każdej sposobności, aby wykazać, że Komisja WRiOP broni spraw papieżstwa, a nie interesów tronu. Stanowisko nieprzychylnie wobec duchowieństwa zajmował także Wielki Książę Konstanty, który biskupom zarzucał interesowność i chciwość<sup>28</sup>. Ślęczkowski w tych słowach charakteryzuje rządy Mikołaja: „Za panowania nastaly dla Kościoła katolickiego tak smutne czasy, iż przypominały prawie pierwszych wieków prześladowania z tą tylko różnicą, iż nie przelewano krwi wiernych, bo ukazów nienawistniejszych Kościołowi, dążących do jego zguby, nie wydawali nawet cesarzowie pogańscy.... Chcąc opisać dokładnie wszystkie nadużycia rządów mikołajowskich, gwałty zadawane sumieniom katolickich poddanych rosyjskich, tomów by na to obszernych potrzeba było”<sup>29</sup>.

Nadto skład osobowy rządu miał wpływ na mieszanie się władzy państwowej do spraw Kościoła<sup>30</sup>. Większa część przedstawicieli rządu pod względem religijnym była obojętna, a nawet nieprzychylna Kościołowi<sup>31</sup>. Generał Józef Zajączek na przykład mimo zasług na polu wojskowym, (towarzysz Kościuszki, Napoleona, dosłużył się w armii francuskiej stopnia generała, pod Beresyną został pozbawiony obu nóg<sup>32</sup>), był człowiekiem o słabym charakterze. W roku 1815 Aleksander powierzył mu urząd namiestnika królewskiego, „chcąc dać nowy dowód troskliwości naszej o dobro poddanych naszych Królestwa Polskiego i razem nagrodzić znakomite usługi, gorliwość i poświę-

<sup>24</sup> J. Lelewel: *Polska, dzieje i rzeczy jej*, Poznań 1859, s. 48.

<sup>25</sup> W. Tokarz: *Sprzysiężenie Wysockiego i Noc Listopadowa*, Kraków 1925, s. 5.

<sup>26</sup> Por. H. Konic: *Dzieje prawa małżeńskiego w Królestwie Polskim (1818—1836)*, Kraków 1903, s. 44—52 i H. Grynwasser: *Pisma*, Warszawa 1951, s. 139.

<sup>27</sup> M. Manteufflowa, dz. cyt., s. 1.

<sup>28</sup> S. Smolka: *Korespondencja Lubeckiego z ministrami Sekretarzami Stanu Ignacym Sobolewskim i Stefanem Grabowskim*, Kraków 1909, t. 3, s. 310—311, 316—318, 327—338, 343—347, 358.

<sup>29</sup> M. Ślęczkowski, dz. cyt., s. 85.

<sup>30</sup> Religia jako hasło reakcji, jej utylitarność społeczna, wpływ Świętego Przymierza, siła tradycji — oto przyczyny popierania wyznania przez rząd. Zob. S. Smolka, dz. cyt., t. 3, s. 299.

<sup>31</sup> A. Jougan: *Książdz Prymas Woronicz*, Lwów 1908, t. II, s. 171.

<sup>32</sup> W. Szokalski: *Wspomnienia z przeszłości*, Wilno 1921, t. I, s. 96.



cenie się Wielmożnego Zajączka Jenerała Infanterii, mianowaliśmy i mianujemy niniejszym Naszym Namiestnikiem w Królestwie Polskim<sup>33</sup>.

W rzeczywistości Zajączek zawdzięczał wszystko słabości swego charakteru i brakowi politycznej samodzielności<sup>34</sup>. „Ów brak samodzielności politycznej u Zajączka pozwalał cesarzowi przez zamianowanie go namiestnikiem pochlebić z jednej strony Polakom przez uszanowanie wojaka, z drugiej utworzyć parawan konstytucyjny dla sprawek Konstantego i Nowosilcowa<sup>35</sup>. Religia była dlań sprawą obojętną.

Nie lepiej również ustosunkował się do Kościoła Tadeusz Mostowski i Lubecki. Ten ostatni, etatysta z przekonania, niechętny ustrojowi kościelnemu niezależnemu od władzy państwowej, dążył do naśladowania metod józefińskich i do stosowania ich w Polsce<sup>36</sup>.

Był wprawdzie w rządzie człowiek, który obnosił się z katolicyzmem wobec społeczeństwa, w rzeczywistości więcej szkody niż pożytku przysporzył Kościołowi. Był nim Stanisław Grabowski, syn Stanisława Augusta ze związku nielegalnego. Miał on względy dworu petersburskiego, a związki rodzinne z ministrem Sekretarzem Stanu, Ignacym Sobolewskim. Stanowisko jakie zajął w sprawach małżeńskich na Sejmie w roku 1818, jako deputowany okręgu stanisławowskiego, zwróciło uwagę opinii katolickiej. Pobożność jego była zewnętrzną, bigoterią, a nie istotną potrzebą duszy. Umysł przeciętny i encyklopedyczny, starał się czytaniem i świetną pamięcią zatrzeć cechy płytkości<sup>37</sup>. „Od objęcia stanowiska ministra WRiOP przez Grabowskiego zaczęliśmy się w szkołach niemal biczować, śmiejąc się w garści z przesady, która nas ani nabożniejszymi ani moralniejszymi nie zrobiła wcale<sup>38</sup>. Pobożność swoją manifestował Grabowski na zewnątrz. Miało to miejsce między innymi w czasie pochodu w Warszawie z racji jubileuszu w roku 1825. Jako przewodniczący Komisji WRiOP odegrał jednak poważną rolę w prawodawstwie w latach 1820—1830.

Poza rządem inteligencja polska również była przepojona hasłami doby rewolucyjnej, nie mogła też od razu porzucić swych przyzwyczajęń myślowych i upodobań, którym od lat hołdowała<sup>39</sup>. Wiele było lekkomyślności w słowach, wiele żartów, drwin z rzeczy świętych, zdarzały się nawet pojedyncze wybryki świętokradzkie. Byli zwolennicy deizmu, choć niewielu publicznie do niego się przyznawało. Byli i wolnomularze (nawet dostojnicy państwowi i uczeni), co im nie przeszkadzało uchodzić jednocześnie za katolików. Inteligencja dążyła do ugruntowania wiedzy, do budzenia samodzielnych badań, by stracone stanowisko polityczne w Europie zastąpić wzmocnionym stanowiskiem cywilizacyjno-naukowym<sup>40</sup>. W tym dążeniu stykała się z duchowieństwem, które niestety pod względem umysłowym stało nisko. Brak było pewnego systemu wychowania duchowieństwa. Nauka

<sup>33</sup> „Wyrok mianujący J. W. Zajączka Jenerała piechoty, namiestnikiem swym w Królestwie Polskim, na dniu 1 XII 1815 r., zapadły”. *Dziennik Praw*, t. I, s. 122—124.

<sup>34</sup> Cieszkowski, dz. cyt., s. 90; W. Tokarz: *Dzieje Polski*, s. 110.

<sup>35</sup> W. Szokałski, dz. cyt., s. 97.

<sup>36</sup> W. Świerżawski: *Prawo małżeńskie na sejmach Królestwa Polskiego (1815—1830)*, (praca magisterska — s. 11).

<sup>37</sup> S. Koelichenówna, dz. cyt., s. 67.

<sup>38</sup> W. Szokałski, dz. cyt., s. 89—90.

<sup>39</sup> Mieszczaństwo i lud miał minimalny wpływ na prawodawstwo.

<sup>40</sup> Chmielowski, dz. cyt., s. 15, 19—21.

w seminariach była zaniedbana. Publicystyka katolicka nie stanęła na wysokości zadania: poza sprawami małżeńskimi i zagadnieniem stosunku władzy duchownej do świeckiej<sup>41</sup> publicystyka zajmowała się sprawami błahymi. Spośród polemistów katolickich „wyróżnił” się Karol Surowiecki, zapamiętały i namiętny wróg filozofii XVIII wieku, autor kilku broszur<sup>42</sup>. Atakuje oświatę podkopującą zasady religijne, zwalcza system Kopernika, dowodzi, że dziesięciny obowiązują nie tylko z prawa pozytywnego bożego, ale nawet naturalnego<sup>43</sup>. Surowieckiego cechuje płytkie ujęcie przedmiotu, brak poważnych argumentów.

Wreszcie i wyższe duchowieństwo nie stało na wysokości zadania. Subsydia i odznaczenia sływały na biskupów<sup>44</sup>. Siedmiu biskupów brało po 60.000 zł polskich rocznej pensji, ósmy 108.000, arcybiskup 120.000 zł<sup>45</sup>. Z 1755 proboszczów aż 726 było takich, których dochody rocznie nie przekraczały 1.000 zł, a między 287 proboszczami grecko-unickimi nie było ani jednego, który mógłby być zrównany pod względem dochodów z proboszczami katolickimi<sup>46</sup>. Zaniedbanie obowiązków przez biskupów doszło do tego stopnia, że niektórzy z nich nie rezydowali w diecezjach<sup>47</sup>, kościołów nie wzywali, sprawowali za to obowiązki cywilne w senacie i w rządzie<sup>48</sup>. Stąd płynął serwilizm i zabieganie o wpływy w rządzie ze szkodą dla istotnych spraw Kościoła.

Wykorzystując te fakty Komisja WRiOP uczyniła episkopat odpowiedzialnym za poniżenie duchowieństwa w Królestwie, przejawskrawiając ujemne strony postępowania ówczesnego episkopatu. W ferworze walki Komisja WRiOP wysunęła takie zarzuty przeciwko episkopatowi, które na pierwszy rzut oka, nieuprzedzony umysł uzna za przesadzone. Przyczynami poniżenia, w jakim znajduje się ogół duchowieństwa było między innymi i to, że episkopat:

— dążył od najdawniejszych czasów do ustanowienia supremacji papieskiej i do przyznawania sobie we wszystkim wyższości osobistej,

<sup>41</sup> Zob. AGAD, APP, sygn. 307; W. Skarszewski: *O małżeństwie*, Warszawa, 1820; Tenże: *O władzy duchownej*, Warszawa, 1820.

<sup>42</sup> M. Manteufflowa, dz. cyt., s. 9; K. Surowiecki: napisał: „List prowincjonalnego do warszawskiego filozofa”, (Wilno 1817), „Eklektyk”, „Zimnokrwisty filozof”, Zob. M. Manteufflowa, dz. cyt., s. 10.

<sup>43</sup> K. Surowiecki, dz. cyt., s. 6—11, 67—68.

<sup>44</sup> AGAD, sygn. 7001 — Woronicz, bp krakowski otrzymał 100.000 zł jako subsydium (s. 236); sygn. 7000 — Wołłowczycowi, adm. warszawskiemu, wyasygnowano 18.000 zł na kosztą jurysdykcji (s. 193); sygn. 7012 — Lewińskiemu, adm. podlaskiemu udzielono na kosztą administracji 19.257 zł (s. 125); sygn. 7014 — Koźmian, bp kaliski odznaczony został orderem św. Stanisława I kl. (s. 405); sygn. 7015 — Woronicz, abp warszawski otrzymał odznaczenie Orderu Orła Białego (s. 250).

<sup>45</sup> Mochnacki, dz. cyt., s. 399.

<sup>46</sup> AGAD, sygn. 7015, s. 270.

<sup>47</sup> AGAD, sygn. 1012, s. 56. — Duchowieństwo wyznania grecko-rosyjskiego jako fundusz roczny na utrzymanie dostało 24.000 zł. p.

<sup>48</sup> Namiestnik oskarża biskupów w Radzie Administracyjnej, iż gdyby „przemieszkiwali w diecezjach i z większą pilnością dozorowali duchowieństwo nie byłoby narzekań na duchowieństwo, które nie stawilo się w Płocku na pogrzeb prefekta Lasockiego”. Poleca następnie Min. WRiOP, by na przyszłość zapobiegał podobnym wypadkom, winnym zaś polecił udzielić nagany. AGAD, sygn. 7008, s. 367—368.

— że przywłaszczał sobie sprawy należące do władzy świeckiej, karal i prześladował osoby świeckie,

— prowadził życie nie licujące ze skromnością i przykładnością stanu duchownego, gorszył niższe duchowieństwo. „Wzór ich przechodził na mniejszych prałatów i proboszczów; pierwsi pogardzali drugimi, ci pogardzali ubogimi plebanami i tak pogardzanie duchowieństwem przechodziło z wolna do osób świeckich, do czego pomagała powszechnie panująca między duchownymi cheiwość zbierania majątku”<sup>49</sup>.

Zbyt uprościła sobie Komisja WRiOP powyższe oceny. Postępowanie to jednak jest zrozumiałe, gdy się uwzględni fakt, że słowa te były pisane w kilkanaście dni po memoriale biskupów przedłożonym ministrowi S. Potockiemu, w którym episkopat poniżenie duchowieństwa przypisywał Komisji WRiOP.

Ten sam tok rozumowania i sposób argumentowania przejawiał się też w dwóch memorialach, pisanych przez ministra WRiOP do cesarza Aleksandra, w których, oczyszczając się z zarzutów stawianych Komisji WRiOP, omawia przyczyny upadku powagi duchowieństwa rzymsko-katolickiego i środki podźwignięcia go<sup>50</sup>.

## 2. PRAWO MAŁŻEŃSKIE

Spuścizną po Księstwie Warszawskim był między innymi Kodeks Cywilny Napoleona, wraz z cywilnym ustawodawstwem małżeńskim. Tytuł V i VI Kodeksu zawierał prawo małżeńskie. Przepisy ww. wprowadzały rozwody i śluby cywilne. W dzisiejszej nomenklaturze prawnej nazwalibyśmy owe kontrakty cywilne przymusowymi, miały bowiem moc obowiązującą wobec prawa państwowego, dla wszystkich bez wyjątku.

Art. 165 stanowił, że małżeństwo zawierane będzie publicznie przed urzędnikiem cywilnym zamieszkania jednego z oblubieńców. Funkcję urzędników stanu cywilnego rząd Księstwa powierzył duchownym. Do ważności małżeństwa mężczyzna musiał mieć 18 lat skończonych, kobieta 15. Syn jednak przed 25 rokiem życia, a córka przed 21 musieli mieć pozwolenie rodziców lub w braku tychże, pozwolenie krewnych w linii prostej wstępnej, lub rady rodzinnej. Małżeństwo unieważniało pokrewieństwo i powinowactwo w linii prostej we wszystkich stopniach, w bocznej zaś do II stopnia. Małżeństwo poprzedzały dwukrotnie głoszone zapowiedzi<sup>51</sup>.

Powodem do rozwodu mogło być cudzołóstwo zarówno żony jak i męża, okrutne obejście się i obelgi ciężkie rzucane przez małżonków na siebie, skazanie jednego z małżonków na karę pozbawiającą czci, wreszcie wzajemne i trwałe zezwolenie małżonków (wyrażone w sposób prawem przewidziany), o ile dalsze wspólne życie okaże się niemożliwe<sup>52</sup>.

Jakkolwiek dyscyplina małżeńska była w Polsce ówczesnej mocno rozluźniona, nikt nie ważył się zawierać małżeństwa wyłącznie cywilnego. Małżeń-

<sup>49</sup> AGAD, APP, s. 307, „Uwagi Wydziału Wyznań o położeniu duchowieństwa rzymsko-katolickiego”.

<sup>50</sup> AGAD, sygn. 307, Memorial z dn. 20 X 1820 r. i z dn. 30 XI 1820 r.

<sup>51</sup> Kodeks Napoleona, Warszawa 1810, s. 18—20, art.: 144, 160, 162—163, 165, 166.

<sup>52</sup> Tamże, s. 26, art.: 229, 230, 233.

stwa zawierano wobec Kościoła, nawet w okresach największego rozprzężenia. Obywatela depreczającego tradycje katolickie uważano za wsteczniaka, a małżeństwa cywilne spotykały się tylko z uznaniem małej części społeczeństwa, głównie przesiąkniętego nowinkami francuskimi, w szerokich zaś warstwach ludności małżeństwa takie wywoływały niezadowolenie. Przeciwno temu wystąpili też biskupi Królestwa. Wpływ na ich stanowisko w tym czasie wywarło zapewne zniesienie przez restaurację we Francji (8 V 1816 r.) rozwodów. Odbiło się to głośnym echem zarówno w świecie, jak i w Polsce.

5 IX 1816 r. car Aleksander I wydał odezwę skierowaną do Komisji Rządowej Sprawiedliwości, zezwalającą na odnowę prawa małżeńskiego w duchu religii katolickiej. Przy układaniu projektu Komisja Sprawiedliwości postanowiła pogodzić zasady kodeksu francuskiego z wymogami prawa kanonicznego. Małżeństwa miały być zawierane przed władzą duchowną, ale z uwzględnieniem przepisów prawa cywilnego; rozwody, a dla katolików tylko unieważnienia, i rozłączenie od stołu i łoża miały być orzekane przez sądy świeckie<sup>53</sup>. Michał Woźnicki, członek Komisji Sprawiedliwości zajął się redakcją projektu.

Osnowa projektu Woźnickiego była następująca: Nie mogą wstępować w związku małżeńskie chrześcijanie z niechrześcijanami (art. 7) oraz osoby duchowne katolickie po otrzymaniu święceń i zakonne po złożeniu ślubów (art. 8). Do ważności małżeństwa potrzebna jest zgoda dobrowolna stron (art. 17) oraz — w razie ich małoletności zezwolenie rodziców. Ślub winien być poprzedzony przez dwie zapowiedzi kościelne (art. 18); zapowiedzi cywilne kasuje się. Ślubu udziela przełożony parafii, któregokolwiek z małżonków (art. 22). W wyznaniach niechrześcijańskich, danie ślubu przez duchownego poprzedzane być winno przez uzyskanie zaświadczenia burmistrza lub wójta o nieistnieniu przeszkód prawa cywilnego (art. 27). Do rozsądzania spraw o nieważności lub rozłączenie kompetentne są wyłącznie sądy ziemskie (art. 56), natomiast sprawy o nieważność winny być sądzone w asystencji wyznaczonego z urzędu obrońcy małżeństwa, któremu przysługuje prawo i obowiązek dokonywania wniosków oraz podania apelacji w razie orzeczenia nieważności, podobny obrońca ma działać w instancji apelacyjnej (art. 71). Zasady do unieważnienia (art. 58 i nast.) oraz powody do separacji (art. 73) pozostały bez zmian<sup>54</sup>.

W dniach 23 — 28 lutego i 6 marca 1818 r. rozpatrywano projekt. Wprowadzono tylko drobne zmiany. Zniesiono art. 7 zabraniający małżeństw między chrześcijanami i niechrześcijanami, zmieniono art. 23: małżeństwo katolików z niekatolikami nie musi być zawierane przed duchownym katolickim, lecz przed tym, jakiego sobie strony wybiorą oraz art. 70: sprawy o orzeczeniu nieważności małżeństwa miały przechodzić nie przez dwie, lecz trzy instancje. Najważniejszy wniosek zgłosił ks. Żochowski, aby małżonkowie katolicycy separowani, mogli zawierać powtórne związki małżeńskie, o ile uzyskają na to pozwolenie od władzy duchownej<sup>55</sup>. Dnia 27 III 1818 r. zebrał się pierwszy sejm Królestwa Kongresowego, a 2 IV wniesiono projekt małżeński pod obrady sejmu<sup>56</sup>. Walka tocząca się o prawo małżeńskie była jednocześnie walką o podział kompetencji i władzy między Kościołem a państwem. Ogniskowała się

<sup>53</sup> H. Grynwasser, dz. cyt., s. 94.

<sup>54</sup> Diariusz Sejmu Królestwa Polskiego 1818 r., Warszawa, t. I, s. 96—102.

<sup>55</sup> H. Grynwasser, dz. cyt., s. 95—96.

<sup>56</sup> Diariusz Sejmu Królestwa Polskiego 1818 r., s. 99.

zasadniczo wokół dwóch spraw: uznania przez kodeks zasad prawa kanonicznego oraz rozstrzygnięcia do jakiej jurysdykcji: świeckiej, czy duchownej należy orzecznictwo w sprawach rozwodowych. Postulat drugi był przyczyną zaciętych dyskusji na wszystkich sejmach Królestwa Kongresowego. Kierunek kościelny, opierając się na nauce Kościoła o charakterze religijnym małżeństwa, dążył do uwzględnienia w prawodawstwie nierozzerwalności małżeństwa i domagał się sądownictwa kościelnego. Obóz zaś liberalny zdradzał tendencje zepchnięcia życia religijnego do ram przeżyć wewnątrz-indywidualnych, odrzucał charakter społeczny religii, walczył o uniezależnienie społeczeństwa od jurysdykcji kościelnej przez przekazanie jej spraw władzom państwowym<sup>57</sup>.

Diariusz tego sejmu wydany w r. 1818 został poddany cenzurze i uległ dużym zniekształceniom, a uwagi komisji sejmowych nad raportem Rady Stanu całkowicie pominięto<sup>58</sup>. W Senacie zwalczali projekt przede wszystkim biskupi. Głos zabierał biskup krakowski Jan Paweł Woronicz<sup>59</sup> jako najstarszy w episkopacie, bowiem arcybiskup Raczyński usunął się już od zajęć pasterskich<sup>60</sup>. Treść mowy bpa Woronicza była dość pobieżna. Tłumaczy się to tym, że przemawiał prawie nie przygotowany, projekt doręczono mu bowiem w przeddzień dyskusji. Według niego projekt przyjął w zasadzie nierozzerwalność związku małżeńskiego prawnie zawartego, uwydatnił różnicę między separacją a orzeczeniem nieważności małżeństwa, zawierał jednak pewne ujemne strony, które Woronicz wytknął.

Przyczyny unieważnienia — według Woronicza — małżeństwa nie są jednolite, jedne wzięte bez zmian z Kodeksu Napoleona, inne z prawa kościelnego, jeszcze inne z nowoczesnych kodeksów. Projekt w tym samym przedmiocie (tj. sprawy małżeńskie) przyjmował dwa rodzaje trybunałów: świeckie i duchowne. Nieważność małżeństwa miały rozpatrywać sądy cywilne, ziemskie, apelacyjne, sprawy zaś separacji sądy duchowne. Ponadto podkreślił, że projekt jest sprzeczny z dogmatami Kościoła, uchwalonymi na Soborze Trydenckim, który sprawy małżeńskie oddaje Kościołowi.

Poszczególne punkty zawierające sprzeczności Woronicz zilustrował przykładami. Odwołał się do przykładu Napoleona, który sam będąc twórcą kodeksu, sprawę ważności swego małżeństwa z pierwszą żoną Józefiną oddał do rozpatrzenia sądowi kościelnemu. Zaznaczył, że nawet pruski rząd protestancki na zabranych ziemiach Polski nie obalił zasady władzy duchownej w sprawach małżeńskich, oraz że w Księstwie Warszawskim uznawano, mimo licznych nadużyć, kompetencje Kościoła w sprawach małżeńskich. Zarzut z analogii, jakoby w państwach austriackich przyjęto już forum cywilne dla spraw małżeńskich, odpiera argumentem, „że nikt zdaje się nie wie dokąd, jeśli tak się istotnie stało, jakie tam układy i porozumienia zawarto z głową Kościoła, on zaś, jako sąsiedni biskup z diecezjami Galicji wie dobrze, że przywiezione tam z Królestwa rozwody cywilne podług obwieszczeń cyrkularnych nie mają wcale miejsca i wagi”. W końcu podkreślił, że cesarz nie zgodzi się łatwo „aby na

<sup>57</sup> R. Przelaskowski: Sejm Warszawski roku 1825, Warszawa 1929, s. 30.

<sup>58</sup> Więckowska, dz. cyt., s. IX.

<sup>59</sup> Ceniony również jako poeta i świetny kaznodzieja, Zob. Czaplński, dz. cyt., s. 432.

<sup>60</sup> Por. Jougan, dz. cyt., s. 177.

samym wstępie swych zręków in z nowym krajem zatwierdził ustawę pełną różnic i sprzeczności o związku małżeńskim, o którym Kościół zarówno wschodni jak i zachodni po dziś dzień apostołską naukę zgodnie co do litery wyznaje<sup>61</sup>.

Ponieważ biskupi nie mieli czasu przeprowadzić nad projektem gruntownej dyskusji, bp Woronicz postawił wniosek: dopóki nie zostanie zawarty konkordat ze Stolicą Apostołską należy dodać klauzulę, by prawo niniejsze o małżeństwie odnosiło się tylko do skutków cywilnych, a nie uwłaczało prawom religijnym Kościoła rzymskiego w tej mierze postanowionym.

Przeciw projektowi przemawiali jeszcze dwaj inni biskupi: lubelski Wojciech Skarszewski i wigierski Jan Gołaszewski. Pierwszy powoływał się na mandat Chrystusa wyrzeczony nie do rządów cywilnych, lecz do Apostołów: „idąc nauczajcie wszystkie narody, a Ja jestem z wami do skończenia wieków”. Dalej motywował, że biskupi jako następcy apostołów zarządzili Kościołem, ustanawiali kanony oparte na Ewangelii, rozsądza li sprawy małżeńskie. Jeżeli niektórzy cesarze chrześcijańscy ustanawiali w tej mierze swoje prawa, pisali je przychodząc na pomoc prawom duchownym i to tylko co do skutków cywilnych. Polska przez lat 800 nie znała innych sądów co do spraw małżeńskich, jak tylko duchowne. Do Kościoła należy więc prawo ustanawiania przeszkód (rządy cywilne ustanawiały przeszkody co do skutków cywilnych) i władzy dyspensowania. Dyspensować może od prawa ten tylko, kto prawo stanowi. „Stąd wnieść potrzeba — kończył biskup Skarszewski — że jako sprawy małżeńskie co do sakramentu, należą do konsystorzów, tak postanowienie przeszkód małżeńskich i dyspensy należą tylko do władzy duchownej<sup>62</sup>”.

Biskup zaś Gołaszewski po przedstawieniu dziejów historycznych instytucji małżeńskiej od czasów apostołskich do Lutra, który odmówił małżeństwu charakteru sakramentalnego, przytoczył orzeczenie Soboru Trydenckiego wyłączając z Kościoła tych, którzy zaprzeczają, że małżeństwo nie jest sakramentem, a sprawy małżeńskie nie należą do Kościoła. Kończył: „ja jako biskup przysięgam na łonie Kościoła świętego zachować wszelkie przepisy jego i bronić co należy do Kościoła [...] czyliż mogę dopuścić, aby małżeństwo fundujące się na sankcji religijnej w jego sprawach nie należało do Kościoła”. Za projektem przemawiali między innymi Woźnicki, Matusiewicz, Wybicki. Woźnicki dowodził, że charakterystyczną cechą projektu jest poszanowanie zasad religii, np. małżeństwo ma być zawierane w obliczu kapłana, przed ołtarzem, zabrania kapłanom i zakonnikom zawierania małżeństw, po rozłączeniu powtórne związki małżeńskie są uzależnione od zezwolenia zwierzchności duchownej, w procesie orzeczenia nieważności bierze udział obrońca związku małżeńskiego itd. Z drugiej strony — argumentował dalej — projekt nie dopuszcza do ograniczeń prawodawczej władzy krajowej i niepodległości narodowej, ponieważ sądenie spraw małżeńskich powierza sądom cywilnym<sup>63</sup>. Dowodząc w ten sposób liczył Woźnicki prawdopodobnie na ustępstwa ze strony biskupów. W sprawach jednak dogmatycznych biskupi nie mogli pójść na kompromisy. Sens argumentacji Woźnickiego uwydatnił się jeszcze lepiej na innym miejscu,

<sup>61</sup> Diariusz Sejmu 1818 r., s. 92—94.

<sup>62</sup> Tamże, s. 103—104.

<sup>63</sup> Tamże, s. 87—88.

gdy zaznaczył, że w imperium rosyjskim monarcha jest sam głową Kościoła<sup>64</sup>. Jasno wynika, że chodziło mu zatem nie tylko o projekt małżeński, ale w ogóle o supremację państwa nad Kościołem.

Również i Matusiewicz kusił subtelnymi kompromisami uważając, że możliwe jest w pewnych okolicznościach przynajmniej częściowe zrezygnowanie z dogmatu. W projekcie: „Władza duchowna nie tamuje działań cywilnych — mówil — działania cywilne nie obrażają istotnych praw władzy duchownej, słowem w pojęciu i przekonaniu moim, projekt tak jest utrafony, iż odpowiada właściwie owemu boskiego prawodawcy przepisowi: *Reddite Caesari, quod est Caesaris, et Deo quod est Dei*”.

Najbardziej ostre w tonie było przemówienie Józefa Wybickiego. Etatysta zdecydowany, pragnął supremacji państwa nad Kościołem. Protestował przeciwko temu, „byśmy w dalszym ciągu zostawali pod różgą klątwy kościelnej i politycznej, przeciw temu, by posłowie obcych mocarstw nam rozkazywali i władza duchowna zza gór Alpejskich nam pisała prawa”. Przypomina i gloryfikuje Andrzeja Zamoyskiego, który pierwszy odważył się napisać w artykule o duchowieństwie „aby żadna bulla papieska nie była w kraju słuchana, dopokądby [...] nie miała cechy rządowej” tzw. placetum regium. Kończy podobnie jak Matusiewicz: „projekt zostawia religii co jest religijnego, zwraca powadze cywilnej, co się do powagi rządowej należy”<sup>65</sup>. Być może Wybicki wierzył w katolickość projektu, ale tymi samymi racjami kierowali się biskupi, dowodząc odmiennej tezy<sup>66</sup>.

Po tych przemówieniach przewodniczący zamknął dyskusję i zarządził głosowanie. Za projektem głosowało 24, przeciw 9. Oprócz 5 biskupów przeciwko projektowi głosowali: Skorzewski, Jabłonowski, Tarnowski i Karnkowski<sup>67</sup>.

W dniu 6 kwietnia 1818 r. marszałek sejmu Wincenty Krasiński przedstawił projekt izbie poselskiej<sup>68</sup>. Zgodnie z konstytucją izba niższa musiała go w całości przyjąć lub odrzucić, bez możliwości czynienia w nim zmian<sup>69</sup>. Głos w dyskusji zabrało 28 posłów. Z tego aż 21 wystąpiło przeciw projektowi a 7 za projektem.

Ci którzy przemawiali przeciw projektowi zarzucali mu, że jest zplekiem obcych praw<sup>70</sup>, sprzeczny jest z art. 11 konstytucji, zapewniającym szczególną opiekę religii katolickiej, albowiem sprawy małżeńskie wylęcza spod jurysdykcji kościelnej<sup>71</sup>. Dalej podkreślano, że projekt jest sprzeczny z prawem powszechnym Kościoła, wymaga potwierdzenia Stolicy Apostolskiej (za pomocą konkordatu)<sup>72</sup>, zrywa z tradycją tysiącletnią, która szanowała religię i jej naukę o sakramentalności małżeństwa<sup>73</sup>, uzależnia wykonanie decyzji panującego od

<sup>64</sup> Tamże, s. 94.

<sup>65</sup> Tamże, s. 104, 105—107.

<sup>66</sup> W. S w i e r z a w s k i, dz. cyt., s. 30.

<sup>67</sup> *Diariusz Sejmu 1818 r.*, t. I., s. 107—108.

<sup>68</sup> Tamże, s. 140—141.

<sup>69</sup> Konstytucja Królestwa, art. 103, *Dziennik Praw*, t. I, s. 52.

<sup>70</sup> Zob. przemówienie Stanisława Grabowskiego, *Diariusz Sejmu 1818 r.*, t. I, s. 144.

<sup>71</sup> Przemówienie Dawida Gebshelwitsa, *Diariusz Sejmu 1818 r.*, t. I, s. 144.

<sup>72</sup> Przemówienia: Gabriela Biernackiego, Mateusza Wojakowskiego, Benedykta Kapicy i Pawła Czajkowskiego, s. 145, 150—151, 156.

<sup>73</sup> Przemówienie Józefa Durczyńskiego i Bogusława Szolowskiego, Tamże, s. 156, 157.

potwierdzenia wyroku przez zwierzchność duchowną<sup>74</sup> (w wypadku zawierania małżeństwa po unieważnieniu przez władzę cywilną).

Przemawiający za projektem oddającym sprawy małżeńskie sądom cywilnym, przytaczali dowody, które rzucają światło na ich postawę wobec Kościoła i państwa. Projekt według nich:

1. Uwalnia duchownych od ciężaru przykrego rozpoznawania małżeństw, które samo błogosławiło.
2. Kościół otrzymał prawo sądenia spraw małżeńskich z nadania władzy świeckiej dopiero na soborze trydenckim.
3. Papież poza państwem rzymskim kazali w wypadku kolizji prawa kościelnego ze świeckim trzymać się praw cywilnych.
4. Sądy konsystorskie nie są konstytucyjne, gdyż konstytucja nic o nich nie wspomina<sup>75</sup>.
5. Projekt bardziej odpowiada religii i moralności katolickiej, niż prawo małżeńskie Kodeksu Napoleona, łączy węzłem braterskim władzę duchowną ze świecką<sup>76</sup>.

Po zarządzeniu głosowania, przeciw projektowi padło 82 głosów, za 36, a zatem większością 46 głosów projekt odrzucono. Wynik był do przewidzenia, gdyż opozycja katolicka połączyła się z opozycją liberalną. W ten sposób w użyciu pozostało dawne prawo małżeńskie<sup>77</sup>.

Oceniając dyskusję trzeba podkreślić, że mówcy nie zawsze wykazywali znajomość przedmiotu, że sejm nie miał żadnych uprzedzeń do rządu, a tym mniej do monarchy. Niechęć do projektu częściowo można i tym wytłumaczyć, „że był zbyt pośpiesznie zredagowany i nie godził, jak sobie obiecywano, władzy świeckiej z duchowną, ale pozostawiał obie władze w pewnym nieporozumieniu i niezadowoleniu z zamierzonych reform”<sup>78</sup>. Sejm 1818 r. dowiódł, „że dorósł i dojrzał do stanowiska współprawodawcy”<sup>79</sup>. Z drugiej strony nie może się dziwić cesarzowi, że dawał sugestie w sprawie projektu Królestwu. Jako prawosławny nie rozumiał ducha Kościoła katolickiego, i tego że Kościół nigdy nie może się zgodzić na ustępstwa, które są sprzeczne z dogmatami<sup>80</sup>. Stąd niemożliwą było rzeczą wprowadzenie prawodawstwa małżeńskiego na wzór rosyjskiego<sup>81</sup>.

Do odrzucenia projektu przyczyniła się głównie opozycja katolicka. Choć projekt oddawał sądenie spraw małżeńskich pod kontrolę władzy duchownej, uznawał obrzęd religijny za konieczny i uzależniał powtórne wejście w związki małżeńskie od zezwolenia władz duchownych, to jednak nie pozyskał katolików, którzy go zwalczali. Uważali oni bowiem, że gorszą jest rzeczą w skutkach rozpatrywanie spraw małżeńskich przez sądy świeckie, niż zawieranie małżeństwa bez udziału Kościoła.

<sup>74</sup> Przemówienie Ernesta Faltz, tamże, s. 156.

<sup>75</sup> Przemówienie Franciszka Obnińskiego, tamże, s. 161.

<sup>76</sup> Tamże, s. 162.

<sup>77</sup> Tamże, s. 165.

<sup>78</sup> A. Rembowski: *Nasze poglądy polityczne 1818 r.*, Biblioteka Warszawska, 1897, t. 3, s. 123; por. Askenaży: *Rosja — Polska*, s. 87.

<sup>79</sup> A. Rembowski, dz. cyt., s. 123.

<sup>80</sup> W. Swierzański, dz. cyt., s. 43.

<sup>81</sup> Jako głowa Kościoła prawosławnego zezwolił na rozdział W. Ks. Konstantego z jego żoną, w zamian za zrzeczenie się praw do tronu.



Małżeństwa katolików zawarte poza Kościołem są w zasadzie nieważne. Mogły być ważne tylko w pewnych wypadkach. Stąd Kościół mniej jest zainteresowany unieważnieniem przez sąd cywilny takich małżeństw. Sprzeczne z nauką Kościoła będzie jednak zawsze rozwiązywanie małżeństw katolików.

Duchowieństwo niezadowolone z prawodawstwa małżeńskiego w dalszym ciągu dążyło usilnie do zastąpienia Kodeksu Napoleona przepisami opartymi na prawie kanonicznym. Cesarz zaś — w miarę pogłębiania się w nim po roku 1820 nastrojów religijno-mistycznych — stawał się podatniejszym na skargi. Nie bez znaczenia na zainteresowanie i pamięć o nierozwiązanej bolączce „było wydanie w tym czasie książki Wojciecha Skarszewskiego *O Władzy Duchownej*, w której już po raz drugi<sup>82</sup> omawia autor sprawy małżeńskie”<sup>83</sup>. 5 V 1821 r. biskupi wysyłają memorial do cesarza i proszą o zmianę obowiązującego prawa. Z drugiej strony Stanisław Grabowski minister WRiOP pod tą samą datą doniósł cesarzowi o niechęci panującej w deputacji prawodawczej do zmian V-ego i VI-ego tytułu I Ks. Kodeksu Napoleona. W odpowiedzi na ten raport cesarz odezwał min. Sekr. Stanu z dnia 14 VIII 1821 r. nakazał cierpko deputacji, aby „naprózno nie traciła drogiego czasu i nie wyrażała nic takiego coby mogło uwłaczać dogmatom lub karność Kościoła katolickiego”, a to pod groźbą nie uzyskania dla projektów odmiennych sankcji królewskiej<sup>84</sup>. Deputacja, po otrzymaniu rozkazu królewskiego opracowała nowy projekt starając się uwzględnić wszystkie żądania duchowieństwa. W tytule IV (o aktach stanu cywilnego) zaprojektowano następujące postulaty:

- 1) Obrzęd religijny poprzedzać winien akt cywilny.
- 2) W wyznaniach chrześcijańskich metryka łączy się z aktem cywilnym, a duchowni tych wyznań mają być urzędnikami stanu cywilnego.
- 3) Akt cywilny bez aktu religijnego wtedy tylko może być dopełniony, gdy religia nie przepisuje obrzędu (np. uznanie dziecka nieślubnego).
- 4) Duchowni chrześcijańscy nie mogą być urzędnikami stanu cywilnego dla osób wyznań niechrześcijańskich.

Tytuł V (o małżeństwie) oparła deputacja na następujących zasadach:

- 1) Małżeństwo może być zawarte tylko podług przepisów religijnych.
- 2) Z przeszkód cywilnych utrzymano tylko przeszkodę wieku oraz pozwolenie rodziców przy małżeństwach małoletnich (skończony 25 rok życia dla mężczyzn i 21 dla kobiet stanowił pełnoletność).
- 3) Małżeństwa między ochrzczoneymi i nieochrzczoneymi są zabraniane.
- 4) W małżeństwach osób różnych wyznań potrzebne są dwa obrzędy religijne.

Tytuł VI (o nieważności małżeństwa, rozwiązaniu i rozłączeniu od stołu i łoża) — również oparła deputacja na zasadach religijnych:

- 1) Sądami kompetentnymi do orzeczenia nieważności rozwiązania i separacji są wyłącznie sądy duchowne.
- 2) Sądy te orzekać będą na zasadzie ustaw wyznania małżonków.

W wyznaniach katolickich rozwód nie istnieje, zastępuje go rozłączenie od stołu i łoża.

<sup>82</sup> W roku 1818 wydał broszurę o małżeństwie.

<sup>83</sup> W. Swierżawski, dz. cyt., s. 45.

<sup>84</sup> Por. H. Grynwasser, dz. cyt., s. 139.

3) Jurysdykcja cywilna zachowuje się tylko względem skutków cywilnych, wynikających z unieważnienia, rozwiązania lub rozłączenia<sup>85</sup>.

Projekt stał na gruncie czysto kościelnym. Usunięto śluby cywilne, małżeństwo miało być zawierane, unieważniane i rozłączane według przepisów prawa kanonicznego; czynności procesowe związane z tymi aktami miały być oddane sądom duchownym.

Na sejmie w 1825 r. wyłoniły się dwa obozy: katolicki i liberalny. Pierwszy miał oparcie przede wszystkim w cesarzu, który starał się podnieść autorytet duchowieństwa. Drugi hołdując hasłom oświecenia nie chciał dopuścić, by raz wydarta duchowieństwu władza w sprawach małżeńskich powróciła na nowo do jego rąk<sup>86</sup>.

Projekt opracowany przez deputację przedłożono izbie senatorskiej w dniu 21 V na sesji trzeciej. W sejmie spotkał się z zaciętym oporem. W konsekwencji komisje sejmowe zmieniły w projekcie brzmienie art. 249 a w kilku innych (129, 210, 250, 258)<sup>87</sup> określenie „sądy konsystorskie” zastąpiono „sądami cywilnymi”. W ten sposób komisje sejmowe zniosły małżeństwo cywilne, rozstrzyganie jednak spraw małżeńskich powierzyły sądom cywilnym. W zamian za to na rzecz Kościoła uczyniono jedno ustępstwo: dopuszczono do sądów cywilnych obrońcę węzła małżeńskiego, który z urzędu miał bronić ważności małżeństwa. Bliżej rolę obrońcy węzła małżeńskiego określał art. 249:

- a) Obróńca węzła małżeńskiego miał występować w sprawach o unieważnienie i rozwiązanie małżeństw,
- b) zadaniem jego było bronić małżeństwa; służyć wyjaśnieniami sędziom w wątpliwościach odnoszących się do przepisów prawno-religijnych,
- c) przysługiwało mu nadto prawo apelacji od wyroku I instancji, orzekającego nieważność lub rozwiązanie małżeństwa,
- d) nie miał natomiast obowiązku brania udziału w sprawach o separację małżonków<sup>88</sup>.

Jaki był więc cel komisji sejmowych opracowujących nowe prawo małżeńskie? Otóż komisje sądziły, że uchwalone prawo, wzmacniające przywileje władz świeckich z jednej strony, a z drugiej — uwzględniając w dużym stopniu postulaty kościelne zniesie sądownictwo duchowne nie tylko prawnie, ale i faktycznie. Przypuszczały bowiem, że nacisk sfer rządowych złamie opór episkopatu i skłoni go (wobec uznania zasad kanonicznych za obowiązujące w sądach świeckich co do spraw rozwodowych) do wyrzeczenia się jurysdykcji małżeńskiej na rzecz władzy państwowej<sup>89</sup>. Trudno się zorientować ilu senatorów przemawiało w dyskusji za, a ilu przeciw projektowi. Głosujący przeciw projektowi wykazywali, że oddanie spraw małżeńskich sądom cywilnym uwłacza dogmatom i woli Najwyższego Prawodawcy, który nie urzędem cywilnym, lecz apostołom dał władzę związywania i rozwiązywania. Powoływali się przy tym na całą tradycję, od Mieszka aż do czasów ostatnich.

<sup>85</sup> R. Przelaskowski: *Sejm Warszawski Roku 1825*, Warszawa 1929, s. 32; H. Grynwasser, dz. cyt., s. 139—140.

<sup>86</sup> Por. Więckowska, dz. cyt., s. 122.

<sup>87</sup> *Dziennik Praw*, t. X, s. 76, 134, 144—145.

<sup>88</sup> Tamże, t. 10, art. 294 a, b, c, d, s. 133—134.

<sup>89</sup> R. Przelaskowski, dz. cyt., s. 105.

Głosujący za projektem przytaczali opinię francuskiego radcy stanu Portalisa, który stwierdził, że małżeństwo było zawsze przedmiotem prawa cywilnego; dowodzili niepoważnymi argumentami, znanymi już z sejmu z 1818 r., że konstytucja nie zna sądów duchownych, że sądy duchowne zawisłe od obcej władzy ubliżają powadze panującego. Nie omieszkało w zapale posługiwać się też kłamstwem, np., że w Austrii rozsądzanie spraw małżeńskich zostało powierzone sądom cywilnym<sup>90</sup>. Ambasador Italiński w nocie do ministra Nesselrode prostował błędną opinię o rzekomym potwierdzeniu przez Rzym austriackiej procedury małżeńskiej<sup>91</sup>.

Projekt w izbie senatorskiej przeszedł 24 głosami przeciw 13, a więc większością 11 głosów, został następnie przesłany izbie poselskiej, gdzie z kolei na 92 posłów przeciw głosowało 14<sup>92</sup>.

Prawo małżeńskie ustanowione w 1825 r. również nie rozwiązało zatargu. Stronnictwo nie osiągnęło zamierzonego celu — wyeliminowania wpływów Kościoła na małżeństwo, ponieważ po cywilnym rozwodzie małżonkowie katolicy nie mogli zawierać małżeństwa aż do otrzymania zezwolenia od władzy duchownej. Episkopat zaś nie mogąc ustąpić w sprawach dogmatycznych starał się wpłynąć na cesarza, by nie udzielił zniesionemu projektowi sankcji, sam zaś wstrzymał się od nominacji obrońcy węzła małżeńskiego<sup>93</sup>, a następnie w tej sprawie złożył relację Stolicy Apostolskiej<sup>94</sup>. Biskupi zakomunikowali papieżowi, że ostatni sejm zniósł rozwód: małżeństwo może być rozwiązane tylko z przyczyn uznanych przez Kościół, rozpatrywanie spraw małżeńskich oddano władzy cywilnej, a sprawy o unieważnienie i rozwiązanie nakazano rozstrząsać przy udziale obrońcy węzła małżeńskiego. Następnie biskupi pytają czy mogą, nie uwłaczając nauce i karności Kościoła, wyznaczyć obrońcę do asystowania w niewłaściwych co do form trybunałach świeckich? Czy mogą pozwalać tym, których małżeństwo unieważnione będzie na zasadzie wyroku świeckiego, wstępować w nowy związek bez uprzedniego zachowania form wskazanych w bulli Benedykta XIV *Dei Misericordiae*<sup>95</sup>. List ten został wysłany do Kurii Rzymskiej przez ministra spraw zagranicznych hrabiego Nesselrode za pośrednictwem Italińskiego. Odpowiedź odmowna z Rzymu nadeszła już po śmierci Aleksandra I, a Mikołaj I nie pozwolił jej zakomunikować biskupom i stwierdzał, że wydane w tej sprawie breve papieskie podnieca tylko fanatyzm duchowieństwa katolickiego i zachęca do nieposłuszeństwa<sup>96</sup>.

Ustawodawstwo małżeńskie uchwalone na sejmie w roku 1825 choć bardziej liberalne niż z 1819 r. nie mogło w dalszym ciągu zadowolić duchowień-

<sup>90</sup> W. Swierżawski, dz. cyt., s. 55.

<sup>91</sup> H. Konic: Dzieje prawa małżeńskiego w Królestwie Polskim (1818—1836), Kraków 1903, s. 148.

<sup>92</sup> R. Przelaskowski, dz. cyt., s. 111.

<sup>93</sup> A. Heylman: O sądownictwie w Królestwie Polskim, Warszawa 1834 r., s. 3.

<sup>94</sup> H. Konic, dz. cyt., s. 35. Przytacza list biskupów Królestwa Polskiego (podpisany przez abpa Skarszewskiego) do papieża Leona XII.

<sup>95</sup> M. Loret, dz. cyt., s. 222, H. Konic, dz. cyt., s. 39—40, przytacza tekst bulli, „Nie wolno jeśli się chce ocalić wiarę, aby w sprawach małżeńskich stawał obrońca duchowny przed trybunałem sędziów takim, jak go sejm ustanowił i że wierni zaślubieni nie mogą wstępować w nowy związek pod pozorem, iż orzeczenie takich sędziów mogło ich od pierwszego zwolnić i że wreszcie duchowni nie mogą błogosławić takich ślubów świętym obrządkiem Kościoła”. Kończy oświadczeniem, iż ufa, że stałość ich nie pozwoli im ustać w walce za wiarę.

<sup>96</sup> M. Manteufflowa, dz. cyt., s. 21.

stwa<sup>97</sup>. Kapłani nie czuli się też ani mocni, ani zobowiązani do udzielania powtórnego błogosławieństwa małżeńskiego, osobom których małżeństwo przez wyrok cywilny zostało unieważnione lub rozwiązane<sup>98</sup>. Prawo nie nakazywało, ani nie groziło nawet sankcjami karnymi duchownym odmawiającym ślubu kościelnego tym, którzy zostali cywilnie rozwiedzeni lub których związki małżeńskie w sądzie cywilnym uznano za nieważne.

Chcąc zaradzić temu cesarz odczwę ministra Sekretarza Stanu z dnia 13/25 VI 1829 r. zalecił Radzie Administracyjnej ułożenie projektu do praw o rozwodach, który zostałby przyjęty przez obie izby<sup>99</sup>. Rada zwróciła się o pomoc do Komisji Sprawiedliwości z żądaniem przygotowania projektu, lecz ta wymówiła się motywując odmowę tym, że nie widzi powodów do zmiany prawodawstwa. Wówczas zalecono redakcję Komisji WRiOP<sup>100</sup>.

Przystępując do ułożenia projektu Komisja WRiOP zażądała opinii od Sekcji Duchownej i od konsystorza ewangelickiego<sup>101</sup>. Po zebraniu opinii opracowano projekt. Sprawy o unieważnienie, rozwiązanie małżeństwa, rozłączenie od stołu i łoża miały przejść z kompetencji sądów cywilnych do sądów duchownych. Skutkiem tego zmieniono pięć artykułów (128, 129, 176, 249, 250) prawa małżeńskiego z roku 1825. Oto nowe brzmienie tych artykułów. Art. 128 — wyrok władzy duchownej<sup>102</sup>, uznający nieważność małżeństwa, rozwód lub rozłączenie na czas nieograniczony, skoro stanie się prawomocnym, ma być natychmiast przez wyrokującą władzę duchowną<sup>103</sup> do aktów stanu cywilnego przesłanym w celu uczynienia z urzędu wzmianki na brzegu aktu małżeństwa o powyższym wyroku. Art. 129 — Przepisy artykułu poprzedzającego ściągają się także do wypadku, gdy małżonkowie co do stołu i łoża na czas nieograniczony rozłączyli, od takowego rozłączenia odstępując, zyskują przyzwolenie właściwej władzy<sup>104</sup>. Art. 176 — Sąd ziemski w przypadkach, dotyczących się aktów tamowania, władza zaś właściwa duchowna w przypadkach dotyczących się przeszkód religijnych do zawarcia małżeństwa stanowić będzie z wolnym odwołaniem się od wyroku do wyższej władzy sądowej co do aktów tamowania lub duchownej co do przeszkód religijnych<sup>105</sup>. Art. 249 — Nieważność małżeństwa, rozwiązanie onego lub rozłączenie małżonków czasowe lub dożywotnie, co do stołu i łoża, jedynie przez wyrok prawomocny właściwych władz duchownych<sup>106</sup> na zasadzie ustaw każdego wyznania i w formie przepisami

<sup>97</sup> Zob. S. Kieniewicz: *Historia Polski*, s. 72; S. Kutrzeba, *Historia ustroju Polski w zarysie*, Lwów 1917, t. 3, s. 136.

<sup>98</sup> Protokół posiedzeń izby poselskiej z czerwca 1830 r., s. 132.

<sup>99</sup> AGAD. sygn. 1075, s. 299.

<sup>100</sup> Tamże, sygn. 7018, s. 417.

<sup>101</sup> H. Konic, dz. cyt., s. 54—57.

<sup>102</sup> W art. 128 Kodeksu Cywilnego Królestwa Polskiego 1825 r. było zamiast „władzy duchownej” — „Właściwego Sądu Cywilnego”, *Dziennik Praw*, t. X, s. 76.

<sup>103</sup> Zamiast — przez wyrokującą władzę duchowną — „przez Prokuratora Królewskiego przy tym sądzie”. *Dziennik Praw*, t. X, s. 76.

<sup>104</sup> W art. 129 Kodeksu Cywilnego Królestwa Polskiego było zamiast — przyzwolenie właściwej władzy — „przyzwolenie właściwego Sądu Cywilnego”. *Dziennik Praw*, t. X, s. 76—77.

<sup>105</sup> Art. 176 Kodeksu Cywilnego Królestwa Polskiego brzmiał: „Sąd ziemski żądania o zniszczenie tamowania rozstrzygać będzie z wolnym od jego wyroku odwołaniem się”. *Dziennik Praw*, t. X, s. 99.

<sup>106</sup> Art. 249 Kodeksu Cywilnego Królestwa: „właściwego Sądu Cywilnego na zasadzie ustaw wyznania małżonków uznanymi być mogą” c.d. patrz przypiski. *Dziennik Praw*, t. X, s. 132—134.

religijnymi określonej, uznanymi być mogą; w przypadkach zachodzących sporów co do skutków cywilnych rozstrzygać będą sądy cywilne. Art. 250 — W przypadkach następujących:

- 1) wicelężstwa,
- 2) pokrewieństwa lub powinowactwa w stopniach, artykułami 159 i 160 zakazanych,
- 3) małżeństwa dla związków z przysposobienia wynikających, artykułem 162 zakazanego,
- 4) małżeństwa między osobami, z których jedna jest wiary chrześcijańskiej, a druga niechrześcijańskiej, unieważnienie małżeństwa przed właściwą władzą<sup>107</sup> duchowną wyznania małżonków żądane nie było, prokurator królewski obowiązany jest na unieważnienie nastawać<sup>108</sup>. Projekt ten (wraz z trzema projektami postanowień królewskich<sup>109</sup>, gdyby sejm nie przyjął zmian w prawie małżeńskim) był przedmiotem narad Komisji WRiOP w dniu 21 XII 1829 r.

Rada Administracyjna przesłała projekt Komisji Rządowej Sprawiedliwości, która z kolei miała go przekazać sejmowej deputacji prawodawczej. Co się zaś tyczy proponowanych postanowień królewskich na wypadek odrzucenia nowego prawa przez Sejm, Rada Adm. zażądała opinii Kom. Spraw. Niestety sprawa wzięła inny obrót. W dniu 8 I 1830 r. minister sprawiedliwości prezydujący w Radzie Administracyjnej złożył wniosek zwołania nadzwyczajnego posiedzenia Rady. Zebranie zwołano na dzień 9 I 1830 r. Wzięli w nim udział członkowie Komisji Sprawiedliwości oraz członkowie Komisji WRiOP. Po naradzie uznano, że duchowi prawa odpowiada najbardziej wersja druga projektu<sup>110</sup>, a nadto — ze względu na dokładne opracowanie — że mógłby on służyć za projekt do prawa dla Sejmu. Poruczono więc radcom stanu: gen. Rautenstrauchowi, Wyczechowskiemu i Zalewskiemu, aby opracowali odpowiedni projekt. 16 marca 1830 r. gen. Rautenstrauch złożył raport i załączył projekt<sup>111</sup>, który odsyłał małżonków katolickich w razie sporu małżeńskiego do władz duchownych, zachowując jurysdykcję świecką tylko dla skutków cywilnych unieważnienia i rozłączenia. Rada Administracyjna przekazała projekt Deputacji Prawodawczej. W obszernym referacie Deputacja projekt odrzuciła<sup>112</sup>. Wtedy w Radzie Administracyjnej starły się rozmaite zdania w tej materii. Wahano się, czy nie należałoby rzeczy całej załatwić przez postanowienie królewskie.

<sup>107</sup> Art. 250 Kodeksu Cywilnego Królestwa: „przez osoby interesowane przed właściwym Sądem Cywilnym żądane nie było. Prokurator Król. obowiązany na unieważnienie nastawać”. *Dziennik Praw*, t. X, s. 134—135.

<sup>108</sup> H. Konic, dz. cyt., s. 59.

<sup>109</sup> Tamże, s. 152—163.

<sup>110</sup> Tamże, s. 155 n. Wersja druga: „Małżonkowie rozłączeni wskutek obowiązującego dziś prawa wyrokiem sądów cywilnych, jeżeli w nowe związki ślubne wejść pragną, winni się udać wprzód do właściwej władzy duchownej dla rozpoznania i wyrzeczenia względem sakramentalnego ich związku oraz otrzymania dyspensy do nowego ślubu religijnego”.

<sup>111</sup> Tamże, s. 62.

<sup>112</sup> Tamże, s. 62.

Art. 1. „Duchowni Kościoła rzymsko-katolickiego, grecko-unickiego i nie unickiego nie są obowiązani dawać ślubu małżonkom, których małżeństwo jedynie przez sądy cywilne za nieważne uznane lub rozwiązane zostało”.

Art. 2. „Małżonkowie, których wyznanie wymaga dla osiągnięcia skutków religijnych unieważnienia lub rozwiązania małżeństwa na zasadzie praw duchownych i przez władze duchowne, winni

Obrońcą tego ostatniego kierunku między innymi był gen. Hauke, pełniący obowiązki ministra wojny, który nie będąc na posiedzeniu w dniu 11 V 1830 r. złożył swą opinię na piśmie<sup>113</sup>. Ostatecznie 6 V 1830 r. Rada Administracyjna po dyskusji zrehabilitowała projekt odmienny, w ośmiu artykułach. Treść ich była następująca: Sprawy o unieważnienie lub rozwiązanie małżeństw we wszystkich wyznaniach należą do sądów duchownych; sprawy o rozłączenie od stołu i łoża — do sądów cywilnych; rozłączenie ma miejsce z powodu cudzołóstwa, gwałtów, srogości i ciężkich obelg, skazania na karę hańbiącą, obłąkania, złośliwego porzucenia, zniknięcia, choroby zaraźliwej i nieuleczalnej, niemoralnego postępowania, nieprzewycięzonego wstępu i wzajemnego zezwolenia. Wątpliwą było rzeczą, czy i ten projekt zadowoli duchowieństwo, domagało się ono bowiem poddania sobie także spraw separacyjnych<sup>114</sup>.

22 VI 1830 r. Rada Administracyjna przekazała projekt sejmowi. W senacie przyjęto go jednomyślnie, a następnie dnia 23 VI tegoż roku na dziesiątym posiedzeniu przeszedł pod obrady sejmu. Między innymi zabrali głos Ksawery Potocki i Lelewel.

Potocki zajął odmienne stanowisko niż na sejmie 1825 r. Obecnie przemawiał już za oddaniem spraw małżeńskich wyłącznie sądom duchownym<sup>115</sup>.

---

się udać w tej mierze wprost do właściwej zwierzchności duchownej, która sama tylko wyrzec takowe jest mocną”.

Art. 3. „Sądy cywilne rozpoznawać będą sprawy o nieważność małżeństwa, o rozwiązanie onego i rozłączenie co do stołu i łoża, na zasadzie prawa przed ogłoszeniem księgi I Kodeksu Cywilnego Królestwa obowiązującego i jedynie co do skutków cywilnych”.

Art. 4. „Urzędowanie obrońców małżeństwa przy sądach cywilnych ustaje”.

<sup>113</sup> AGAD, sygn. 7017, s. 316.

„Oprócz tego już na poprzednich obradach sejmowych jako też i przy terażniejszej dyskusji prawa rozwodowego widocznie się okazało, że z powodu zbyt wielkiej różności zdań w materii tej wynurzonych, wiele nieprzyjemności a żadnego pomyślnego skutku spodziewać się nie można. Rozumiem przeto, iż wypadaloby, ażeby przedmiot w mowie będący, bez wnoszenia go pod dyskusję sejmową oddzielnym postanowieniem Najjaśniejszego Pana był rozstrzygnięty.

Wreszcie dla uniknięcia zbyt wielu utrudnień w szczególnych wypadkach wyroków rozwodowych, które przez właściwych biskupów po zatwierdzeniu do Rzymu posyłanymi być muszą, zdaje się, iż nie będzie rzeczą trudną skłonić Ojca Świętego do nadania arcybiskupowi warszawskiemu potrzebnej władzy, iżby ten mógł zastąpić Jego Świętobliwość w podobnych zdarzeniach”.

<sup>114</sup> H. Grynwasser, dz. cyt., 162.

<sup>115</sup> Protokół Posiedzeń Izby Poselskiej (z miesiąca czerwca 1830 r.) Warszawa 1831, s. 125—127.

W wykonaniu ustaw sejmu z roku 1815 powstały następujące niedogodności:

1) Przy rozstrząsaniu spraw małżeńskich powstały gorszące rozprawy co do istnienia ważności lub nieważności zasad i dogmatów religijnych, na które żalił się nie tylko konsystorz katolicki, ale i ewangelicki.

2) Ten sam sędzia cywilny w jednym i tym samym wypadku czasem i dniu, z jednych i tych samych źródeł wydawał inny wyrok dla katolików a inny dla akatolików.

3) Kapłani opierając się na zasadach swej wiary nie czuli się być ani mocni ani obowiązani do udzielania powtórnego błogosławieństwa małżeńskiego osobom, których małżeństwo przez wyrok cywilny unieważnionym lub rozwiązany zostało... Powołuje się na Montesquieu... Naturą praw ludzkich jest zmienność, wola ludzi się zmienia. Naturą praw religijnych jest nie zmieniać się nigdy. Stąd wypływa, że do religii należy strzec nierozwrotności związku małżeńskiego, a prawa ludzkie nie powinny stać w tej mierze w sprzeczności z religią.

Lelewel wygłosił przemówienie bardzo długie. W dowodzeniu przeciw projektowi, posługując się argumentami historycznymi, starał się wykazać, że od początku sprawy rozwodowe należały do sądów cywilnych, nie zaś kościelnych<sup>116</sup>.

Po przemówieniach odbyło się głosowanie nad projektem. Głosowało 115: za projektem 22 a przeciw 93 osoby. Projekt musiał więc upaść<sup>117</sup>.

Ostatecznie spór o prawo małżeńskie zakończono w roku 1836. Dnia 28/3 1836 r. cesarz Mikołaj I wydał nowe prawo małżeńskie, oparte na zasadach prawa kanonicznego. Po powstaniu 1830/31 r. Mikołaj odebrał Królestwu Polskiemu władzę prawodawczą. Rada Administracyjna i Rada Stanu pomagały teraz tylko przy redagowaniu projektów ustaw. Władza Ustawodawcza zaś należała jedynie do króla. Na mocy tego prawa sprawy dotyczące ważności małżeństwa i rozdziału od stołu i łoża należały wyłącznie do sądów duchownych<sup>118</sup>. Prawo z roku 1836 zgodne jest w zasadniczych postanowieniach z duchem i prawem Kościoła, odbiegało zaś od niego w kwestiach mniej ważnych.

### 3. UPOSAŻENIE DUCHOWIEŃSTWA

Zagadnienie uposażenia duchowieństwa było przyczyną nieporozumień pomiędzy władzami kościelnymi a państwowymi już w okresie Księstwa Warszawskiego. Początkowo duchowieństwo spodziewało się nie tylko zwolnienia od policyjnej kontroli protestanckiego rządu, lecz także odzyskania uprzywilejowanego stanowiska z czasów Rzeczypospolitej. Tymczasem stan faktyczny uposażenia zmienił się na gorsze. Rząd pruski bowiem, inkamerując rozporządzeniem z 28 VII 1796 r. dobra duchowieństwa polskiego, wyznaczył tytułem wynagrodzenia (po odciążeniu podatków i kosztów administracyjnych) 50% dochodów z tych dóbr, jako pensję na utrzymanie duchowieństwa. Subwencję tę miano wypłacać w ratach kwartalnych. Na skutek jednak ciężkiego położenia finansowego kraju rząd z tych 50% czystego dochodu odciął 15% na wydatki administracyjne zwyczajne, a następne 10% na wydatki administracyjne nadzwyczajne. W ten sposób z dóbr kościelnych, wziętych w administrację państwową, duchowieństwo otrzymywało faktycznie tylko 25% dochodu ze swych majątków. Sumy te wypłacano nie z „góry”, lecz z „dołu”, a nadto po pieniądze te duchowny musiał stawiać się osobiście. Sytuacja materialna duchowieństwa była więc ciężka<sup>119</sup>.

„Te wniosłe małżeńskie cele podwójnej potrzebują opieki praw ludzkich i praw boskich”.

„Prawodawcy pamiętajcie, że rozwołnienie religii pod względem małżeństw zniszczy jej powagę i umie poszanowanie we wszystkim”... „Pomnijcie, aby potomność nasza skażonym ludu obyczajem próżno niosąc w prawach lekarstwo, nie była przymuszoną, wyrzec z narzekaniem: Quid nunc leges moribus vanus preficient? — Cóż teraz prawa bez obyczajów daremno pomogą”.

<sup>116</sup> Wykazano by z pewnością wiele nieściśłości historycznych, ówczesnie może i nawet uważanych za jedyny prawdziwe, dziś zaś po nowych badawczych odkryciach nieprzejednanie błędnych. Aczkolwiek Lelewel wypowiadał się za religią, poglądy jego noszą na sobie piętno józefinizmu. Protokół Posiedzenia Izby Poselskiej 1830 r., s. 162—172; zob. też: W. Świeczkowski, dz. cyt., s. 73.

<sup>117</sup> Protokół Posiedzenia Izby Poselskiej 1830 r., s. 173.

<sup>118</sup> S. Holewiński: *W setną rocznicę Prawa Małżeńskiego*, Warszawa 1931, H. Konic, dz. cyt., s. 108—109.

<sup>119</sup> M. Loret: *Stosunek Kościoła do Państwa w Księstwie Warszawskim, Przegląd Narodowy* 1914 r., nr. 2, s. 133.

13 III 1809 r. episkopat wystąpił z prośbą, w memoriale złożonym na ręce Fryderyka Augusta, aby rząd wydzierżawił duchowieństwu część dóbr stano-  
wiających dawniej własność Kościoła i aby 25% dochodów z dóbr skonfi-  
skowanych duchowieństwu wypłacano z góry, bez utrudnień formalistycznych  
i kosztów. Nadto episkopat prosił o zwolnienie kleru od furazów, podwód  
i kwaterunków wojskowych. Opłaty zaś składane z okazji objęcia beneficjów  
w wysokości 1/4 dochodów danego beneficjum biskupi pragnęli składać za-  
miast do kas Izby Edukacyjnej na rzecz seminariów diecezjalnych. Proszono  
również o podniesienie procentów od kapitałów zapisanych na cele kościelne  
(odsetki te wynosiły 7%, w czasach Rzeczypospolitej 3,5%, rząd pruski podniósł  
do 5%, władze Księstwa wróciły do 3,5%) oraz o zrównanie stopy procen-  
towej kapitałów duchownych ze stopą kapitałów świeckich<sup>120</sup>.

Zagadnienie uposażenia stało się na nowo przedmiotem prawodawstwa  
cywilnego w Królestwie Kongresowym. Trzykrotne rozbiory Polski, okupa-  
cja ziem, częste przemarsze wojsk i kontrybucje w czasach wojen zubożyły  
kraj, a z nim pogorszyły się warunki materialne duchowieństwa. Położenie  
duchowieństwa było bardziej niedogodne, niż właściciele dziedzicznych świe-  
ckich. Duchowni, chcący dźwignąć z upadku swe gospodarstwa mieli trud-  
ności w zaciąganiu pożyczek. Nie było bowiem czym poręczać oddania dłu-  
gu. Dochody zaś osobiste były małe, gdyż pensje rządowe stanowiły nikłe  
sumy, nadto były duże trudności w ich podejmowaniu. Dochody te uszczup-  
lali jeszcze użytkownicy i dzierżawcy dóbr kościelnych nie wypłacający należ-  
nych procentów. Prowadzenie procesów w takich przypadkach było bezsen-  
sowne, zważywszy na małość należnych kwot<sup>121</sup>.

Położenie materialne duchowieństwa dobrze obrazuje sprawozdanie  
Komisji WRiOP na sejmie w 1818 r. „Wiadomo jest całemu krajowi — czy-  
tamy w sprawozdaniu — jak daleko zmiany polityczne tego kraju dotknęły  
duchowieństwo katolickie, tak pod względem funduszków, jako też wewnątrz-  
nego urzędzenia; ... znana nierówność i nieforemność diecezji, niedogodność  
parafii, ubóstwo wielu plebanów, niestosowność i nierówny wymiar nagrody  
do pracy; wiadome stąd i widoczne skutki w opuszczonych kościołach, zubo-  
żonych sprzętach, walących się mieszkaniach i budowlach, które odstrasza-  
ją kapłanów od miejsca, gdzie potrzeba prostowania obyczajów ludu najwięcej  
się o nich dopomina, znajome na koniec nachylenie się do upadku za-  
konów”<sup>122</sup>.

Uległy zaprzepaszczeniu przede wszystkim fundusze zakonne. Choć wiele  
konwentów zachowało swe dobra, także i tam odczuwało się niedostatek.  
Wraz z pogorszeniem się warunków materialnych automatycznie zmniejszyła  
się też liczba zakonników. Ale nie tylko duchowieństwu zakonnemu groził  
upadek i zanik, także w szeregach duchowieństwa świeckiego, i to w wielu  
diecezjach, pojawiły się luki, na skutek wydania przez namiestnika w dniu 11  
XI 1823 r. prawa ograniczającego pod względem wieku i liczby przyjmowania  
kandydatów do seminariów duchownych<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> Korespondencja sześćioletnia, s. 52—53, 61, 133—134; M. Loret: Stosunek Kościoła, s. 138—139.

<sup>121</sup> AGAD, APP, sygn. 307.

<sup>122</sup> Diariusz Sejmowy Królestwa Polskiego 1818 r., t. I, Warszawa, Wydział Obrzędów Reli-  
gijnych i Oświecenia Publicznego.

<sup>123</sup> AGAD, sygn. 7003, s. 127. „Do żadnego seminarium świeckiego nikt przed ukończeniem  
szkół wydziałowych, zaś do nowicjatów zakonnych, wyjąwszy XX. Pijarów, przed dopelnieniem



Zapoznanie się z położeniem ówczesnego duchowieństwa ułatwia również raport bpa Woronicza do Komisji WRiOP<sup>124</sup>. Raport jest o tyle cenny, że opiera się prawie wyłącznie na cyfrach.

Jak wielce przemiany polityczne i nowo powstałe warunki oddziaływały w drugiej połowie XVIII wieku na obniżenie liczby duchowieństwa, widać na podstawie danych z Krakowa: jeśli za Stanisława Augusta było tam 700 czynnych kapłanów, to w roku 1823 już tylko 60. Dawne kolegiaty: wiślicka, skalbimierska, pilecka, kurzelowska nie mogły mieć nawet po 2 kapłanów do stałej posługi duchownej. Kolegiata kielecka np. mająca utrzymać 8 członków kapitułnych, nie posiadała wówczas (mimo zabezpieczonego dla nich uposażenia) ani jednego. Na ogólną liczbę 414 duchownych, zaledwie 268 miało wtedy poruczoną sobie posługę parafialną w diecezji o powierzchni prawie 200 mil kwadratowych.

Podobnie przedstawiał się stan zgromadzeń zakonnych. W równie ponurych barwach kreśli to sprawozdanie niedostatki pod względem uposażenia proboszczów. Rozporządzenie namiestnika z 11 XII 1819 r., nakazujące w dobrach rządowych odmierzyć na utrzymanie dla każdego plebana 4 włóki gruntu, nie zostało wykonane. Zamiast 1140 włók w stosunku do 285 parafii, zliczono w całej diecezji krakowskiej zaledwie 15 000 morgów gruntu parafialnego, w czym pola ornego zaledwie 200 włók (zamiast 1140). Ponadto zaledwie dwa kościoły udało się postawić w ostatnich latach (do 1823 r.), a 10 odrestaurować, gdy tymczasem 60 kościołów potrzebowało gruntownej naprawy, a 105 mniejszej<sup>125</sup>. W całym zaś Królestwie Kongresowym w roku 1816 odrestaurowano — 42 kościoły, a w 1817 r. — 66. W Lublinie na 27 kościołów zaledwie 9 było czynnych, pozostałe nie nadawały się do użytku<sup>126</sup>.

Chcąc się przekonać o wysokości zasiłku potrzebnego na utrzymanie duchowieństwa rzymsko-katolickiego 6/18 III 1817 r. Aleksander I wydał rozporządzenie o następującej treści<sup>127</sup>:

— Komisje Wojewódzkie wyznaczają, każda po jednym komisarzu wraz z delegowanym od miejscowego biskupa. Wyżej wymienieni zatrudnią się dokładnym spisaniem obecnego stanu majątku duchownych (dóbr, gruntów, dziesięcin, czynszu). Spis ma się odbyć wg specjalnie przygotowanych schematów i instrukcji, które mają obejmować nie tylko sposób rozpoznawania i wyśledzenia funduszków duchownych, lecz także odległość kościołów i ludność parafii. Przy czym komisarze obowiązani byli dołączyć swoje uwagi względem potrzeby połączenia parafii i korzyści stąd wynikających.

24 roku życia, przyjętym być nie może, że ci którzy by się na teraz w nowicjatch także XX. Pijarów wyjąwszy, nie podług trwających rządowych przepisów przyjętymi znaleźli, niezwłocznie rozpuszczonymi być mają"; AGAD, sygn. 7004, s. 123. „Ostatecznie zgromadzenie XX. Pijarów zostało wyjęte spod art. 17 postanowienia z dnia 19 VIII 1817 r." W dekrete tym postanowiono, by XX. Pijarzy podlegali tym prawidłom jakie służą do przyjmowania i święcenia alumnów w seminariach biskupich.

<sup>124</sup> Art. 28 Statutu Organicznego Duchowieństwa Katolickiego. AGAD, sygn. 54, nakazywał rządcom diecezji na początku roku przedkładać spis duchowieństwa świeckiego i zakonnego oraz raporty o stanie seminariów diecezjalnych.

<sup>125</sup> Sprawozdanie biskupa krakowskiego do Komisji WRiOP o stanie duchowieństwa jego diecezji, pisane z Krakowa dnia 29 I 1823 r., wyd. u C z e c h a, t. 5, s. 198—220; Natomiast w zbiorze rękopiśmiennym przez autora do druku przygotowanym napis brzmi: „Raport o stanie dycezyi" z datą dn. 21 I 1824 r.; Zob. J o u g a n, dz. cyt., s. 199—202.

<sup>126</sup> AGAD, sygn. 7006, s. 32.

<sup>127</sup> AGAD, sygn. 59.

- Prace te mają być wykonane w ciągu 6-ciu miesięcy. Wyniki Komisja Wojewódzka prześle Komisji WRiOP.
- Po ukończonym spisie majątku duchownych<sup>128</sup>, biskupi wspólnie mają ułożyć projekt przyszłej hierarchii i jej uposażenia. Projekt ten miano przesłać za pośrednictwem Komisji WRiOP do decyzji królewskiej.

Spisanie i ustanowienie funduszów kościelnych miało być kamieniem węgielnym przyszłych urządzeń hierarchii katolickiej<sup>129</sup>. Biskupi narzekali, że „spisy nie są rzetelnym obrazem prawdziwego stanu dochodów kościelnych”. Instrukcje nie dostosowane do poziomu umysłowego urzędników spowodowały, że spisali oni nawet te majątki, które były wyjęte postanowieniem królewskim. W ten sposób to, co miało w konsekwencji użyć położeniu duchownych w rzeczywistości obciążało ich wydatkami. Sięgały one przeszło 200 tysięcy, nie wliczając kosztów wyżywienia spisujących, ich służby i koni<sup>130</sup>. Sprawy majątkowe duchowieństwa regulowało następnie rozporządzenie namiestnika z 25 VI 1819 r., które wszelkie dobra: fundusze i własności zniesionych zgromadzeń i instytucji duchownych, przeznaczało na uposażenie duchowieństwa. Administracja majątkami zniesionych zgromadzeń należała do specjalnej deputacji, ustanowionej w dniu 3 IV 1819 r. Dobra te do ostatecznego rozporządzenia miały być traktowane na równi z innymi dobrami rządowymi<sup>131</sup>.

W skład wspomnianej deputacji weszli: prymas, minister Przychodów i Skarbu i 4 członków Komisji WRiOP; przewodniczył minister WRiOP. Deputacja zajęła się zarządzaniem funduszami duchownych dopóki te nie zostały na właściwe cele użyte. Komisja zobowiązana była w szczególności do:

- ułożenia projektu dysponowania funduszami po zniesionych zgromadzeniach,
- ustalenia sposobów utrzymania członków zniesionych klasztorów,
- zarządzania gmachami opróżnionymi przez supresję,
- polepszenia bytu włóścian w dobrach poklasztornych,
- ustalenia uposażenia duchowieństwa i instytucji religijnych,
- dozór nad kasą, do której wpływały dochody z funduszów wyżej wymienionych.

Opiekę i dozór bezpośredni nad gospodarstwem w dobrach poklasztornych powierzano komisarzowi generalnemu, którego deputacja przedstawiała do zatwierdzenia namiestnikowi. Komisarz generalny miał głos doradczy w deputacji<sup>132</sup>.

Wszystkie te wysiłki nie spowodowały poprawy uposażenia, skoro Aleksander I rozporządzeniem Ministra Sekr. Stanu z 25 VIII/6 IX 1825 r. nakazał przedłożyć tę sprawę na posiedzeniu Rady Administracyjnej. 29 X 1825 r. w Radzie Adm. wyłoniła się dyskusja. Głos zabierali głównie: minister WRiOP, oraz min. Sprawiedliwości. Obrady przyniosły następujące postanowienia:

<sup>128</sup> A. Szelażek: Podstawy dotacji duchowieństwa katolickiego w Polsce, Toruń 1947, s. 42.

<sup>129</sup> Zob. Dziennik 1818 r. Komisja Obrz. RiOP.

<sup>130</sup> AGAD, APP, sygn. 307. Memorial biskupów z 20 X 1820 r. Między innymi przeznaczono na ten cel 20 tys. zł zaoszczędzone po biskupie warszawskim. AGAD, sygn. 7006, s. 497.

<sup>131</sup> AGAD, sygn. 59.

<sup>132</sup> AGAD, sygn. 7006, s. 125—126.

- 1) Proponowana zasada deputacji, że dobra mają być oddane duchownym wg ich szacunkowej lustracji z 1789 r. nie może być przyjęta, bowiem nie opiera się na konstytucji ani na żadnym postanowieniu<sup>133</sup>.
- 2) Projekt przy ustanowieniu hierarchii ma uwzględnić potrzeby kraju i możliwości skarbu.
- 3) W sprawie uposażenia należy wziąć za zasadę art. 13 konstytucji, „iż własność duchownych jest całej hierarchii wspólną”.
- 4) Od 1 I 1826 r. ubodzy plebani będą pobierać subsydium od rządu tak, by fundusze ich wynosiły około 1.000 zł p. (oczywiście po weryfikacji istotnych dochodów każdego proboszcza)<sup>134</sup>.

1 XII 1825 r. umiera Aleksander I, a już 25 grudnia tegoż roku Mikołaj I zaprzysiął konstytucję jako król polski<sup>135</sup>. Nowy car po zaznajomieniu się z uchwałami Rady Administracyjnej chwali Komitet za gorliwość i rozwagę w pracy nad projektem urządzenia i uposażenia duchowieństwa. Polecil też, by Komitet jeszcze raz wziął pod rozwagę projekt, a zwłaszcza, żeby starał się rozróżnić sprawy wymagające poprzedniego porozumienia się ze Stolicą Apostolską. Komisja Przychodu i Skarbu zaś miała utworzyć kredyt na sumę 368.427 zł p. dla udzielenia zasiłku plebanom nie posiadającym 1000 zł dochodu<sup>136</sup>. Jednocześnie odezwą Min. Sekr. St. z 28 II 1826 r. Mikołaj polecił podjąć na nowo pracę opisu majątków kościelnych, przy czym po raz pierwszy polecono spisać iura stolae, które w części miały być obrócone na koszty nabożeństw, w części zaś na restaurację kościołów<sup>137</sup>.

Sprawy wewnętrzne w cesarstwie, a następnie koronacja Mikołaja I na króla Polski odwróciły uwagę cesarza od sprawy duchowieństwa. Powrócono do nich ponownie dopiero w roku 1829. Minister Przychodu i Skarbu przypomniał wtedy, że nie spełniono rozkazu królewskiego, wedle którego na subsydium dla plebanów nie mających 1000 zł dochodu miano przeznaczyć sumę 368.427 zł. Zauważył też, że Komisja WRiOP nie sprawdziła dochodów 726 proboszczów i nie podała dokładnego wykazu dochodów iura stolae duchownych<sup>138</sup>. Na skutek tego 18 VI 1829 r. Rada Administracyjna postanowiła, by Komisja WRiOP podała wnioski co do potrzeb uposażenia duchowieństwa, a Komisja Przychodów i Skarbu przedstawiła zasady obliczenia i sprawdzenia funduszu duchownych; Obowiązek ten nałożył Mikołaj I na Radę Administracyjną pismem Sekretarza Stanu z dnia 13/25 VI 1829 r., polecając jej złożyć w tej sprawie raport<sup>139</sup>.

W związku z uposażeniem duchowieństwa wyłoniło się zagadnienie o b s a d z a n i a m i e j s c w a k u j ą c y c h w kolegiatach i kapitułach. Sprawę tę poruszył minister Przychodów i Skarbu na posiedzeniu Rady Adm. Projekt brzmiał: „nie obsadzać miejsc wakujących, jeśli liczba prałatów, kanoników

<sup>133</sup> Według lustracji z roku 1789 duchowieństwo otrzymywałoby fundusz roczny w wysokości 3.155.699 zł p., podczas gdy dochód dóbr narodowych wynosił 7.684.514 zł p., a więc doliczając koszty administracji i potrącenia podatku skarb państwa jeszcze by musiał dodać sumę 390.007 zł.

<sup>134</sup> AGAD, sygn. 1012, s. 246.

<sup>135</sup> J. L e l e w e l, dz. cyt., s. 48.

<sup>136</sup> AGAD, sygn. 1013, s. 68.

<sup>137</sup> A. S z e l ą ż e k, dz. cyt., s. 42.

<sup>138</sup> AGAD, sygn. 7016, s. 270.

<sup>139</sup> AGAD, sygn. 270, s. 299.

i wikariuszów przewyższa liczbę oznaczoną bullą z 1818 r. Zaoszczędzony fundusz ma być złożony do funduszu ogólnego<sup>140</sup>.

Przeciw projektowi wystąpił głównie radca Stanisław Tomasz Grabowski. Zaznaczył on, że we wszystkich diecezjach, z wyjątkiem płockiej i krakowskiej, liczba prałatów kapitulnych zgodna jest z zaleceniami bulli; wprawdzie w Płocku prałatów jest 22, ale fundusze po ich śmierci mają według rozporządzenia delegata Stolicy Apostolskiej przechodzić na tych, co pozostawali przy życiu. Zresztą art. 32 postanowienia królewskiego z 6/18 III 1817 r. mówił, że fundusze zaoszczędzone po zmarłych kapłanach — beneficjantach mają być użyte na reperację kościołów<sup>141</sup>.

Minister Przychodu nie zrezygnował ze swego zdania i zbijał twierdzenie ministra WRiOP. Oto główne punkty jego przemówienia:

1) Zarządzenie delegata Stolicy Apostolskiej nie było publikowane ani komunikowane rządowi, nie da się również usprawiedliwić bullą z roku 1818, nie upoważnia bowiem w/w delegata do stanowienia o uposażeniu duchowieństwa.

2) Art. 32 postanowienia królewskiego z 6/18 III 1817 r. odnosi się do plebanów, nie do prałatów i kanoników, którzy gospodarstw nie mają (artykuł mówi bowiem, że fundusze mają być użyte na ulepszenie kościołów i gospodarstw). W kolegiacie jakiegokolwiek diecezji (prócz kolegiaty kieleckiej), fundusze po zmarłym prałacie lub kanoniku, mają być przyłączone do funduszu ogólnego. Komisja WRiOP ma w najkrótszym czasie przedstawić Radzie Adm. imiona, nazwiska, godność i lata służby duchownej, dzień nominacji tych wszystkich, którzy pobierają podwójną, potrójną lub większą płacę. Następnie w/w Komisja (dla dopełnienia bulli z roku 1818 i dekretu supresyjnego z 1819 r.) obowiązana jest obmyśleć fundusze dla proboszczów emerytów i propozycję swoją przedstawić do aprobaty Rady.

Rada Administracyjna zgodziła się ze wszystkimi argumentami min. Lubeckiego<sup>142</sup>.

Wreszcie sprawą uposażenia duchowieństwa zajęła się Komisja Rządowa na sejmie w 1830 r. Podkreślając konieczność przyjęcia z pomocą biednym proboszczom zarówno w dobrach rządowych, jak i prywatnych podkreślono, że przy uposażeniu winno się brać pod uwagę wzgląd na wielkość liczebną parafii<sup>143</sup>.

Z kwestią uposażenia łączyła się nierozdzielnie sprawa dziesięcin, które stanowiły poważną część dochodów duchowieństwa. Rząd chcąc wyeliminować nieporozumienia jakie wynikały przy tym pomiędzy właścicielami ziemskimi a duchowieństwem, które powstawały z racji pobierania dziesięcin wydał trzy dekrety. Pierwszy dekret z 6/18 III 1817 r. ustalił zasady o zamianie dziesięciny wytycznej: Zakazano pobierania dziesięciny snopowej tam, gdzie duchowni podali dziesięciny pieniężne do taryfy lustracyjnej z roku 1789. Odtąd proboszczowie w wymienionych miejscowościach mieli poprzestać na opłacie pieniężnej. Postanowiono, że dziesięcina ma być płacona tylko z tych gruntów, które jej podlegały do roku 1817. Tak zwane zaś nowiny (to jest grunta nowo wyrobione) miały być na zawsze wolne od dziesięciny<sup>144</sup>.

<sup>140</sup> AGAD, sygn. 7016, s. 595.

<sup>141</sup> AGAD, sygn. 54. W diecezji krakowskiej po nominacji Skórkowskiego również liczba nie przekroczyła ilości określonej przez bullę.

<sup>142</sup> AGAD, sygn. 7016, s. 529.

<sup>143</sup> Protokół posiedzeń Izby Posłów 1830 r., s. 188.

<sup>144</sup> AGAD, sygn. 61, dekret z dn. 6/18 III 1817 r. art. 11 i 13.

Dekret ten został częściowo złagodzony rozporządzeniem z 23 XI 1821 r. Zezwolono bowiem przeprowadzać układy o dziesięcinę stronom zainteresowanym bez udziału komisarzy i biegłych. Jedyne dzierżawcy wieczyści i włościanie nie mogli zawierać tych układów w dobrach rządowych, bez asystencji urzędnika upoważnionego przez właściwego administratora; w dobrach zaś prywatnych bez wiedzy i zezwolenia właściciela gruntu<sup>145</sup>. Układy te mogły być zawierane przed dziekanem lub delegatem konsystorza, a moc obowiązującą uzyskiwały po zatwierdzeniu przez komisarza wyznaczonego przez WRiOP<sup>146</sup>.

Wpływ na uposażenie duchowieństwa miało egzekwowanie należności przysługujących instytucjom religijnym. Rząd miał do dyspozycji dwa sposoby egzekwowania: drogę sądową i administracyjną. Wybrał administracyjną, bo była krótsza i skuteczniejsza. Wniosek w tej sprawie złożyła Komisja WRiOP do namiestnika królewskiego, załączając projekt składający się z dwóch artykułów. Ponieważ sprawa nie została podjęta, minister S. Potocki, jako przewodniczący Komisji WRiOP, wysłał drugie pismo (2 IX 1820 r.) do namiestnika, aby wyjednał u Aleksandra zezwolenie na egzekucję administracyjną zaległości należnych duchownym, albo aby król polecił Komisji Rządowej Skarbu, żeby nie egzekwowała podatków od tych dochodów, których duchowni nie pobrali.

Powołano wreszcie deputację z grona Rady Stanu pod przewodnictwem ministra WRiOP. W jej skład weszło 7 osób: minister Przychodu i Skarbu, minister Stanu, czterech radców Stanu: Staszic, Woźnicki, Wyczehowski, Szaniawski oraz referendarz Stanu S. Żochowski<sup>147</sup>. Deputacja opracowała projekt oraz załączyła raport, w którym przypominała o stanie materialnym kleru. Przypomniano, że duchowni są urzędnikami publicznymi i stąd rząd powinien troszczyć się o utrzymanie duchownych. Powinni oni zamiast pensji pobierać dochody z funduszy religijnych; niestety duchowni nie pobierają tych dochodów i co gorsza trudno je egzekwować sądownie, gdyż szczupłość ich niejednokrotnie nie pokryłaby kosztów procesowych. Na koniec stwierdzono, że duchownym dzieje się krzywda, bo rząd jednak ściąga procent od sum nie pobranych.

Ostatecznie namiestnik wydał postanowienie, które rozciągało uchwałę z 27 X 1818 r. (wydaną dla XX. Pijarów) na wszelkie fundusze religijne. W motywacji przytoczył racje, które skłoniły go do wydania tego postanowienia. Po pierwsze uznał, że instytucje religijne doznają częstokroć zawodu w pobieraniu procentów i innych należności stanowiących ich dochód, przez co pozbawieni są możliwości utrzymania i odbywania posługi religijnej, która jest częścią służby publicznej. Po drugie od nie pobranego dochodu duchowni płacą podatki skarbowi publicznemu, przez co znowu naraża się własność kościelną na znieszczenie. Jak widać argumenty namiestnika pokrywały się z racjami wymienionej wyżej deputacji.

Zreasumujmy wszystko, co właściwie zrobiono dla polepszenia bytu materialnego duchowieństwa. Zwiększono pensję czterem biskupom do 60 tys. zł, przeznaczono na konsystorze biskupie i dla dziekanów fundusz w wysokości

<sup>145</sup> Tamże, dekret z dn. 23 IX 1821 r. art. 1 i 4; sygn. 7009, s. 19.

<sup>146</sup> Tamże, dekret z dn. 23 XI 1821 r., art. 2.

<sup>147</sup> AGAD, sygn. 179.

8 tys. zł, utworzono fundusz kilkunastu tysięcy złotych dla wsparcia księży emerytów oraz podjęto pewne uchwały, które miały poprawić sytuację materialną kleru.

I tak plebani nie mający więcej niż 1.800 zł mieli otrzymać do 4 włók ziem, a ubogich duchownych zwolniono od szarwarków, umorzono im zaległe podatki i darowano kary stemplowe<sup>148</sup>. Niestety ustaw tych nie wprowadzono w życie albo w bardzo małym stopniu. Dalej należy podkreślić fakt, że w układach o dziesięciny Komisja WRiOP czyniła starania, aby fundusz ten nie był więcej uszczuplany, jak przewidywał dekret królewski, w tym celu wymogła odwołanie terminu prekluzyjnego w rokowaniach o dziesięciny.

Wszystko to jednak nie polepszało położenia materialnego ogółu duchowieństwa. Spis majątków kościelnych, który miał być podstawą do dekretu o uposażeniu duchowieństwa ciągnął się z przerwami do roku 1865 i w konsekwencji uposażenie duszpasterzy wcale się nie zmieniło. Nawet nie ukończono dokładnego spisu ubogich plebanów, których dochody nie wynosiły 1.000 zł. W 1829 r. Komisja Przychodu i Skarbu przypominała Komisji WRiOP, że nie spełniła rozkazu króla, który przeznaczył 368.427 zł p., jako subsydium. Zagadnienie uposażenia duchowieństwa podzieliło los innych spraw dotyczących Kościoła, które ostatecznie nie zostały uregulowane w prawodawstwie Królestwa Kongresowego.

#### 4. TROSKA O MIEJSCA KULTU I BUDYNKI KOŚCIELNE

Chcąc zapobiec upadkowi kościołów, cmentarzy i mieszkań plebańskich wydano trzy rozporządzenia. Nosiły one daty: 6/18 III 1817 r., 3 I 1818 r. i 31 X 1823 r.

Przy każdej parafii miał być dozór kościelny. Instytucja ta do 1817 r. była nieznana i niepotrzebna, gdyż obowiązek dbania o zabudowania kościelne i plebańskie spoczywał na duchowieństwie<sup>149</sup>. Wraz z przejściem wszelkich funduszy i budynków kościelnych przez Komisję WRiOP przeszedł na nią również obowiązek dbania o całość zabudowań<sup>150</sup>. Ponieważ w praktyce okazało się rzeczą niemożliwą roztoczyć bezpośrednią opiekę nad wszystkimi budowłami kościelnymi, powołano do życia tak zwane dozory kościelne. Przy czym rozporządzenie z 6/18 III 1817 r. stanowiło, że składać się one mają z kolatora, proboszcza i z 3 parafian wybranych przez nich, a zatwierdzonych przez Kom. Wojew.<sup>151</sup> Zarządzenie natomiast z 31 X 1823 r. mówi, że do dozoru z przepisu prawa wchodzi kolator, dziedzic i dziekan miejscowy oraz 3 innych parafian, wybranych przez właścicieli dóbr nieruchomości. Wybory odbywać się miały co 6 lat; czas i miejsce wyboru wyznacza Komisja Wojewódzka. Gdyby w parafii nie było trzech właścicieli dóbr nieruchomości, to dozór składać się ma tylko z tych, którzy doń wchodzi z przepisu prawa<sup>152</sup>.

<sup>148</sup> AGAD, APP, sygn. 307.

<sup>149</sup> K. Dębicki: „Dozory Kościelne Rzymsko-Kat. w Królestwie Polskim, Warszawa 1913, s. 1., AGAD, sygn. 54. Statut Organiczny Duchowieństwa Katolickiego, art. 29. „Wszystkie fundusze i budowle kościelne i duchowne będą pod opieką i dozorem Komisji WRiOP”.

<sup>150</sup> Tamże art. 30. „Taż Komisja przestrzega całości kościołów i budynków duchownych, ma oraz prawa pociągać do reparacji lub stawiania nowych tych, którzy są podług przepisów do tego obowiązani”.

<sup>151</sup> AGAD, sygn. 62, dekret 6/18 III 1817 r., art. 1.

<sup>152</sup> AGAD, sygn. 62, rozporządzenie z 31 X 1823 r. art. 2 i 3.

Według rozporządzenia z 8/16 III 1817 r. zebranie zwoływano na żądanie jednego z członków; przewodniczył kolator, a uchwały zapadały większością głosów<sup>153</sup>.

Dekret z października 1823 r. wprowadzał w tym względzie niewielką zmianę i mówił, że „dozór” zwołuje dziedzic. Zadaniem dozoru były:

1. troska o budynki kościelne, plebańskie i cmentarze,
2. zarządzanie funduszem przeznaczonym na reperację kościoła,
3. dopilnowanie, by dochód z pokładnego był obracany na utrzymanie cmentarza,
4. regulowanie wydatków z funduszy im powierzonych, nie przekraczających jednak sumy 50 zł. W wypadku gdyby wydatki były wyższe, dozór musiał mieć upoważnienie Komisji Wojew.,
5. składanie rachunków rocznych Kom. Wojew. która po przejrzaniu ich obowiązana jest odesłać je Komisji WRiOP,
6. tam gdzie nie ma żadnego funduszu na zwyczajne koszty utrzymania kościoła, lub jest niewystarczający, dozór ma obmyśleć sposób zastąpienia tegoż, a za potwierdzeniem Komisji Wojew.,
7. donoszenie Kom. Wojew. o potrzebie ważniejszych napraw.

Do dozoru należało również orzeczenie o potrzebie naprawy, ułożenie planu robót i opracowanie kosztorysu. Wnioski te dozór przedkładać miał Kom. Wojewódzkiej, która z kolei przesyła je do zatwierdzenia Komisji Rządowej WRiOP<sup>154</sup>.

Rozkład kosztów miał być przeprowadzony w następujący sposób. Plebani mający 1.800 zł p.<sup>155</sup> dochodu byli zwolnieni od podatku, posiadający ponad 1800—1900 zł p. przekazywali nadwyżki od 1800 zł p., o dochodach 1900—5000 zł p. zobowiązani byli płacić 5%, a najzamożniejsi — ponad 5000 zł p. — płacili już 10%<sup>156</sup>.

Oprócz plebana koszty budowy i naprawy ponosił kolator. Mianowicie był on zobowiązany do opłaty 1/10 części, po odtrąceniu sumy, która przypadała na plebana. Do tej 1/10 części był obowiązany choćby nie miał własności w parafii. Jeśli zaś miał własność, dochodziła do tego stawka, jaka przypadała na właścicieli. Resztę wydatków związanych z budową i naprawą budynków kościelnych i parafialnych rozłożono w sposób przepisany dekretem namiestnika z dnia 3 I 1818 r. Wspomniany dekret dzielił wszystkie koszty na dwie grupy: związane z kupnem materiałów i opłatą rzemieślników oraz sprowadzeniem materiałów i ręczną pomocą. Do ponoszenia wydatków zobowiązano:

1. właścicieli majątków, w których mieszkali katolicy, choćby sami nie byli katolikami,
2. posiadaczy gruntów w miastach i wsiach wyznania rzymsko-katolickiego,
3. posesorów emfiteutycznych, dzierżawców dziedzicznych i dożywotnich, jeśli w ich posiadłościach była osada katolicka.

Koszty zaś związane ze sprowadzeniem materiałów i robocizną ponosić mieli: właściciele domów bez pól, żyjący z handlu, rzemiosła i przemysłu,

<sup>153</sup> Tamże, rozporządzenie z 8/16 III 1817 r. art. 3.

<sup>154</sup> Tamże. Uchwała z dnia 6/18 III 1817 r. art. 2; Dekret z 6/18 III 1817 r. art. 5 oraz z 31 X 1823 r. art. 1.

<sup>155</sup> Tamże. Dekret z dnia 6/18 III 1817 r. art. 6.

<sup>156</sup> Tamże. Uchwała Namiestnika z dn. 3 I 1818 r. art. 2.

włościanie na gruntach osiedli, lecz odrabiający pańszczyznę lub płacący czynsz oraz wyrobniicy<sup>157</sup>. Należność można było zapłacić gotówką albo uiścić robocizną. Od nałożonego wymiaru można było się odwołać do Komisji Wojewódzkiej, a nawet do Komisji WRiOP. Przy rozłożeniu kosztów należało uwzględnić w parafii ludność miejską i wiejską, dzieląc sumę na dwie części, a potem dopiero w miastach burmistrz z radą miejską, na wsiach zaś wójt, mieli rozłożyć podatek na poszczególne dymy<sup>158</sup>.

Dla pomnożenia funduszy na budowę i remonty budynków kościelnych i parafialnych postanowiono, by 1/4 część majątku po zmarłym beneficjancie duchownym<sup>159</sup> przekazywano na kościół, przy którym zmarły pozostawał lub powinien pozostawać. Przepis ten nie dotyczył proboszczów greckokatolickich, zakonników i członków zgromadzeń, w których składano ślub ubóstwa, jeżeli w czasie zejścia swego nie posiadali beneficjum. Gdyby przychód z pokładanego przewyższał potrzeby przyzwoitego utrzymania cmentarza powinien być obrócony na utrzymanie kościoła lub budynków plebańskich<sup>160</sup>. Sankcją wobec „dozorów”, które zaniedbały się w podaniu wykazu robót, które należy przeprowadzić i kosztorysów — miało być najpierw upomnienie przez Komisję Wojewódzką, a gdyby to nie pomagało przez Komisję WRiOP.

Dla ułatwienia prowadzenia budowy polecono opracować plany rozmaitej wielkości i kształtów budynków kościelnych i parafialnych łącznie z kosztorysami. Plany te przysyłano do Komisji Wojewódzkich. W wypadku przekroczenia przy budowie kosztorysu, przewidzianego przez rząd, kosztą regulował „dozór” z dobrowolnych ofiar wiernych<sup>161</sup>. Na zakończenie należy zaznaczyć, że choć prawodawstwo Królestwa Kongresowego niewiele przyczyniło się do odbudowy i naprawy budynków kościelnych<sup>162</sup>, to jednak powołało do życia „dozory kościelne”, które w historii Kościoła w Polsce odegrały dość poważną rolę przy oddawaniu w zarząd Kościoła i majątku proboszczom, w czasie zarządu beneficjanta probostwem i wreszcie przy ustąpieniu proboszcza z beneficjum<sup>163</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Stan prawny Kościoła w Polsce zmieniał się w ciągu wieków. Do rozbiorów Kościół cieszył się na ogół wolnością. Prawodawstwo polskie dowiodło, że można usunąć nieporozumienia między państwem a Kościołem, w kwestiach dotyczących obu tych społeczności. Zaborcy odebrali Kościołowi stanowisko uprzywilejowane, narzucając obce narodowi naszemu stosunki prawno-kościelne. Jak do tego doszło?

<sup>157</sup> Tamże. Rozporządzenie Namiestnika cyt. art. 4.

<sup>158</sup> Tamże, art. 5—9.

<sup>159</sup> Nie wliczało się do tego majątku własności gruntowych miejskich i wiejskich dziedzicznych przez spadek.

<sup>160</sup> AGAD, sygn. 62. Rozporządzenie Namiestnika cyt. art. 11.

<sup>161</sup> Tamże. Rozporządzenie Namiestnika, cyt. art. 12 i 13.

<sup>162</sup> AGAD, sygn. 7006, s. 32; Diariusz 1818 r. Raport Komisji WRiOP.

<sup>163</sup> K. Dębicki: Dozory kościelne Rzymsko-katolickie w Królestwie Polskim, Warszawa 1913, s. VII, omawia tę potrójną rolę dozorów, na podstawie rozporządzeń państwowych od 1817 r. do 1901 r.



Już gallikanizm i jansenizm przyzwyczyły władze państwowe do decydowania w sprawach Kościoła. Laicyzacja życia, która rozpoczęła się po pokoju westfalskim, przybrała rozmiary jeszcze większe. Filozofia racjonalistyczna, kładąc nacisk tylko na czynnik rozumowy, poderwała fundamenty religii objawionej, opierając się na autorytecie i wierze. Rewolucja francuska zaś wydając walkę wszelkiej religii, a zwłaszcza rzymsko-katolickiej, niszczyła wszelkie jej przejawy oraz formy społeczne wspólnot. W polityce do głosu dochodziło coraz więcej państw niekatolickich jak Anglia, Rosja czy Prusy; kraje zaś katolickie jak, np. Francja stawały się antykościelne.

Rządy pertraktowały wprawdzie z Watykanem, ale przez placitum regium ograniczając wykonanie rozporządzeń papieskich, korzystały z usług duchowieństwa, ale traktowały go jako narzędzie polityki państwowej. Monarchowie już nie działali w sprawach dotyczących religii *ex privilegiis Ecclesiae*, lecz własną powagą, a czasem wbrew Kościołowi<sup>1</sup>.

We wszystkich przejawach życia w kraju kierowano się państwową racją stanu. Stąd wydaje się słuszne twierdzenie S. Mystkowskiego, który dowodził, że istota nieporozumień między Kościołem a państwem tkwiła w absolutyzmie i wszechwładztwie panujących i w ich rządach, a w krajach niekatolickich w nienawiści do Kościoła<sup>2</sup>. Otóż w/w czynniki wywarły swój wpływ na pogorszenie się stanu prawnego Kościoła pod zaborami i później także w Królestwie Kongresowym.

O ile czynnik nienawiści powstałej na tle wyznaniowym miał mniejszy wpływ na prawodawstwo tego okresu, bowiem Aleksander I jawnie okazywał swoją życzliwość religii (przynajmniej na ziemiach polskich) a rząd pomimo indyferentyzmu religijnego tradycyjnie trwał przy Kościele<sup>3</sup>, to błędne pojęcie o wszechwładztwie państwa odegrały wielką rolę zarówno u Mikołaja I, jak nawet u Aleksandra I.

Aleksander I choć holdował liberalnym poglądom na rządy, ani na chwilę nie przestał być w Polsce samowładnym carem. Takie samo nastwienie miał w stosunku do Kościoła. Teoretycznie car uznawał wolność Kościoła, w praktyce nie liczył się z jego suwerennością. Poglądy te przejął także jego rząd. Religia rzymsko-katolicka przestała być religią panującą, a nawet religią stanu: konstytucja gwarantowała jej tylko „opiekę i dozór”. Skoro zaś przyjęto zasadę: „opieki i dozoru” w stosunkach Kościół — państwo to następną czynnością było powołanie organów państwowych do tych czynności oraz określenie zakresu tej opieki. Pierwszą czynność spełniała Komisja WRiOP, drugą — Statut Organiczny. W ten sposób ówczesna władza państwowa zawarowała sobie wpływ na wszystkie sprawy dotyczące Kościoła.

Analiza zebranego przez nas materiału pozwoliła wykazać, że żadne żywotne zagadnienie dotyczące Kościoła w Królestwie Kongresowym nie uszło uwagi władzy państwowej. I choć biskupi byli z nominacji rządcami diecezji, faktycznie władza ich była ograniczana przez Komisję WRiOP oraz Statut Organiczny. Rząd Królestwa Kongresowego popierał Kościół o tyle, o ile był mu potrzebny do przeprowadzenia swoich celów. Ani na chwilę władza pań-

<sup>1</sup> J. Umiński, dz. cyt. t. 2, s. 216.

<sup>2</sup> S. Mystkowski: Konkordaty w Polsce niepodległej i porzobiorowej, Warszawa 1923, s. 1.

<sup>3</sup> Nienawiść wyznaniowa do Kościoła katolickiego mogła mieć poważny wpływ na wydawanie ustaw przeciw Kościołowi za Mikołaja I.

stwowa nie poprzestawała w swych wysiłkach, by go podporządkować i uczynić posłusznym narzędziem własnej polityki.

Podkreślić mimo to należy, że Kościół w Królestwie nie był poddany tak dotkliwej kurateli, jak w cesarstwie, gdzie bez ograniczeń stosowano przepisy prawne niezgodne z duchem i zasadami Kościoła katolickiego.

## NEKROLOG

### ŚP. KS. DR JERZY PODOLECKI

**Ks. prałat dr Jerzy Antoni Podolecki, wikariusz generalny i moderator Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie**, urodził się 23 III 1936 r. w Smorgoniach, powiat Oszmiana, na terenie archidiecezji wileńskiej. W 1945 r. w ramach repatriacji przybył do Lidzbarka Warmińskiego, gdzie uczęszczał do Liceum Ogólnokształcącego i zdobył świadectwo maturalne. Później wstąpił do Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie. Po ukończeniu studiów teologicznych święceń kapłańskich udzielił mu 22 V 1960 r. biskup dr Tomasz Wilczyński. Neoprezbiterowi wyznaczono funkcję wikariusza w parafii św. Jakuba w Olsztynie. W latach zaś 1961-64 odbywał studia specjalistyczne na wydziale prawa kanonicznego KUL. Po studiach, w latach 1964-66 pełnił funkcję wikariusza parafii św. Mikołaja w Elblągu. W latach 1966-68 był prefektem do spraw wychowania alumnów *Hosianum*. W okresie 1968-78 piastował stanowisko wicerektora *Hosianum*, pełniąc jednocześnie obowiązki prefekta studiów. W latach 1967-71 uczył w seminarium języka łacińskiego. W 1970 został wykładowcą prawa kanonicznego w *Hosianum*. Zlecono mu wykład norm generalnych, historię źródeł, prawo wyznaniowe oraz zasady prowadzenia kancelarii. W latach 1974-79 wykladał również teologię moralną. Dnia 23 I 1971 r. zdobył stopień doktora prawa kanonicznego na KUL na podstawie rozprawy, pisanej pod kierunkiem ks. prof. Józefa Rybczyka, na temat „Szafarz sakramentu chrztu w prawodawstwie Kościoła zachodniego”. Biskup warmiński dr Jan Obląg dnia 29 IV 1985 r. nadał mu tytuł profesora prawa kanonicznego „*Hosianum*”. Ks. dr Podolecki pełnił przez dwie kadencje funkcję zastępcy redaktora naczelnego *Studiów Warmińskich* (1978-87). W 1984 r. został wybrany prezesem posiedzeń naukowych księży profesorów *Hosianum*. Dnia 29 IX 1984 r. wszedł do Rady Budowy WSD *Hosianum*. Był też wykładowcą prawa kanonicznego w Instytucie Teologii dla Świeckich w Olsztynie.

Od 1967 r. pracował w Sądzie Biskupim w Olsztynie. Pełnił wiele funkcji: sędziego prosynodalnego (od 30 XI 67), audytora (od 20 IX 69). Wszedł też w skład trybunału beatyfikacyjnego Sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza. Dnia 8 XI 1978 r. prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński mianował go oficjałem Sądu Biskupiego w Olsztynie. Urząd ten pełnił do 29 I 1985 r. (11 XI 1980 r. został ustanowiony obrońcą węzła w Prymasowskim Trybunale dla procesów „super rato sed non consummato matrimonio”).

Ks. oficjał J. Podolecki był od 1983 r. członkiem Rady Kapłańskiej z urzędu i członkiem Rady Duszpasterskiej z wyboru. Podobnie w 1987 r.

— wszedł do Rady Kapłańskiej z urzędu. W latach 1984-86 był członkiem Rady Wydawniczej Warmińskiego Wydawnictwa Diecezjalnego i *Posłanica Warmińskiego*. Dnia 19 III 1980 r. biskup warmiński dr Józef Glemp mianował Oficjale Przewodniczącym Komisji Przygotowawczej Duszpasterskiego Synodu Diecezji Warmińskiej. Dnia 12 XI 1984 r. biskup warmiński dr Jan Obląk ustanowił go członkiem Komisji Głównej Synodu Diecezji Warmińskiej.

Dnia 29 IV 1985 r. biskup Jan Obląk mianował dotychczasowego Oficjale swoim wikariuszem generalnym z prawem udzielania sakramentu Bierzmania na terenie całej diecezji, co potwierdziła specjalnym pismem Stolica Apostolska. Jednocześnie Biskup Warmiński ustanowił go moderatorem Kurii Warmińskiej i zlecił mu m.in. prowadzenie spraw personalnych. Te same uprawnienia potwierdził i tymi samymi obowiązkami obarczył ks. dra Podoleckiego następny Rządca Diecezji, administrator apostolski ks. biskup dr Edmund Piszcz dnia 20 IX 1985 r.

Zmarły Wikariusz Generalny posiadał różne kościelne wyróżnienia i odznaczenia honorowe. W 1973 r. został kanonikiem honorowym, a w 1974 r. kanonikiem rzeczywistym Warmińskiej Kapituły Katedralnej. W 1975 r. Kapituła wybrała go swoim sekretarzem. W związku z wykonywaniem tej funkcji protokółował kanoniczne przejęcie władzy w diecezji przez księży biskupów: J. Glempa, J. Obląka oraz E. Piszcz. Dnia 8 X 1982 r. papież Jan Paweł II uczynił ks. dra J. Podoleckiego swoim prałatem honorowym.

Do udanych inicjatyw śp. Prałata należą: wykłady z teologii dla świeckich w Olsztynie, co zaowocowało w postaci Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie; a także fundusz wzajemnej pomocy księży oraz Warmińskie Dni Duszpasterskie.

W marcu 1987 r. ks. dr J. Podolecki przebywał na obserwacji i leczeniu w placówkach Służby Zdrowia w Białymstoku i Aninie oraz w rzymskiej klinice chirurgii serca św. Kamila. W Wiecznym Mieście poddał się skomplikowanej operacji serca. Umarł dnia 8 kwietnia 1987 r. na skutek powikłań po operacji, do których należał też kolejny zawał serca. Oczekując operacji skorzystał kilkakrotnie z sakramentu Pokuty. Sam dał świadectwo temu, iż odbył spowiedź generalną z całego życia. Dnia 14 kwietnia Ciało Zmarłego sprowadzono drogą lotniczą do Polski. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 15 kwietnia, w środę Wielkiego Tygodnia. Liturgia pogrzebu była sprawowana wkatedrze św. Jakuba w Olsztynie oraz w kościele parafialnym p.w. św. Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim. Zwłoki Księdza Prałata spoczęły na lidzbarskim cmentarzu w rodzinnej kwaterze. W pogrzebie obok Rodziny wzięło licznie udział duchowieństwo warmińskie z biskupami: E. Piszczem, J. Wojtkowskim i W. Ziembą na czele, a także pracownicy centralnych instytucji diecezjalnych, Seminarium *Hosianum*, Kapituły, Księża Werbiści, Siostry Zakonne oraz wielu ludzi świeckich: Kolegów, Przyjaciół i Znajomych Zmarłego. W czasie uroczystości żałobnych odczytano telegram od metropolity wrocławskiego ks. kardynała Henryka Gulbinowicza oraz kondolencje. Już po pogrzebie nadszedł, wystosowany z tej racji okoliczności, telegram ze Stolicy Apostolskiej. W przemówieniach w trakcie uroczystości żałobnych podkreślono szczególnie wierność śp. Zmarłego Księdza Prałata, Profesora i Wikariusza Generalnego biskupom kierującym Diecezją Warmińską.

**Wykaz publikacji ks. J. Podoleckiego**

- 1) Szafarz sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej. *Studia Warmińskie* IV (1967), s. 363-397.
- 2) Szafarz sakramentu chrztu od wieku VIII do Soboru Trydenckiego. *Studia Warmińskie* V (1968), s. 473-493.
- 3) Szafarz sakramentu chrztu od Soboru Trydenckiego do czasów najnowszych. *Studia Warmińskie* VIII (1971), s. 147-223.
- 4) Organizacja i dotychczasowa działalność parafialnych kół synodalnych. (Biuletyn Synodalny nr 3). *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* (1982) nr 1, s. 29-31.

(opr. Ks. J. Jezierski)



## INDEKS RZECZOWY

- akwarianie 114  
angelologia homiletyczna 20  
archiwa warmińskie 312 317  
archiwalia lidzbarskie 312  
archiwalia warmińskie 313  
archiwistyka kościelna 31  
archiwum biskupie 228  
archiwum kapitulne 316
- biskupi warmińscy (biskup warmiński) 6 27  
65 76 77 80 83 127 131 156 228 230 231  
238 239 241 242 244 245 247 257 259 262  
272 273 302 306 308 309 312 313 315 317  
318  
biskupstwa pruskie 283  
biskupstwo warmińskie 92 107 225 262  
278 281 285 289 290 300 307 312 317  
320  
bractwo kapłańskie 305  
brewiarz dominikański 20  
brewiarz warmiński 14 20  
bulle papieskie 477
- chata mazurska 26  
chłopstwo warmińskie 71  
cyceronianizm 146  
cyceronianizm polski 143  
cywilizacja techniczna 335
- dekanat olsztyński 83  
dekanaty pruskie 308  
demonologia homiletyczna 20  
diaspora katolicka 35 94  
diecezja pomezkańska 306  
diecezja sambijska 263 306  
diecezja warmińska 6 7 13 18 23 26 39 41  
42 50 51 55 64 66 69 79 85 90 107 123  
131 138 226 227 231 241 247 252 263 264  
267 269 270 282 284 286 289 292 294 298  
300 302 306 308 311 312 314 315 318 320  
322 330 371
- diecezje pruskie 306  
doktryna chrześcijańska 367  
doktryna katolicka 128 144  
dominium (księstwo) warmińskie 43  
duchowieństwo katolickie 481-483 502  
duchowieństwo warmińskie 39 49 62 64 65  
276 284  
duchowni warmińscy 95  
dyplomacja polska 469  
dysputy religijne 180
- eklezjologia posoborowa 18  
epigramat(y) 150 153-158 160 161 163 165  
169 173-179 181 189 191 195 196 198  
208 211-213 215 219 220 222  
erazmianizm 144 146 180 181 183  
erazmianizm polski 145  
erudycja mitologiczna 148  
eschatologia homiletyczna 21  
etyka chrześcijańska 185  
etyka gospodarcza 335  
etyka inżynierska 339  
etyka katolicka 384  
etyka małżeńska 384-387  
etyka protestancka 335 438  
etyka zawodowa 339
- formuła koroboracyjna 248-258
- gallikanizm 481 527  
gmina parafialna 26  
gminy katolickie 90
- humanizm chrześcijański 146  
husytyzm 116

- indukta 243 263 267-270 288 295  
 instytut mazurski 13  
 inwentarz parafialny 245
- jansenizm 527  
 józefinizm 481 517  
 jurysdykcja kościelna 509
- kalendarz gnieźnieński 18  
 kancelaria kromerowska 225-240 243 246  
     248 249 252 253 258 259 261 262 268 271  
     276-278 281 292 300 301 304 306  
     309-312 319 320  
 kancelaria królewska 235  
 kancjonał jasnogórski 21  
 kanclerze nadworni 231  
 kapituła fromborski 16  
 kapituła diecezjalna 477  
 kapituła dobromiejska 234 240  
 kapituła fromborska 249  
 kapituła katedralna 311 474  
 kapituła kolegiacka 226 232 240 288 291  
     305  
 kapituła warmińska 234 236 246 250 256  
     257 261 276 307  
 kary stemplowe 524  
 katedra wawelska 7  
 katolickie towarzystwa robotnicze 31  
 kazania dominikańskie 21  
 kazania gnieźnieńskie 13 18  
 kolegium braniewskie 252 294  
 komornictwa warmińskie 43  
 kongres (traktat) wiedeński 72 80 467 468  
     485  
 kongresy józefologiczne 9  
 kongresy mariologiczne 9  
 konstytucje hożańskie 226  
 konsystorz ewangelicki 514 516  
 konsystorz katolicki 516  
 konsystorze papieskie 107  
 kontreformacja 144 160 161  
 królowie pruscy 348  
 księstwo warmińskie 305 320  
 kult maryjny 10 16  
 kultura chrześcijańska 147  
 kultura europejska 142  
 kultura katolicka 103  
 kultura renesansowa 141  
 kultura staropolska 147  
 kuria fromborska 34 40-42 52 64 77 89
- landrat lubawski 37  
 landrat olsztyński 34 62
- landrat rybacki 31  
 liryka religijna 213  
 literatura nowolacińska 147  
 literatura panegiryczno-okolicznościowa 176  
 literatura patrystyczna 112  
 literatura renesansowa 147  
 literatura scholastyczna 132  
 literatura staropolska 143-145 148 149 152  
 literatura chrześcijańska 212  
 ludność autochtoniczna 349  
 ludność mazurska 37  
 ludność warmińska 37  
 luteranie 85
- mariologia homiletyczna 21  
 mariologia średniowieczna 21  
 masoneria polska 481  
 mecenas kulturalny 149  
 melodyka warmińska 90  
 miasta pruskie 180  
 miasta warmińskie 124 306  
 moralistyka obywatelska 148  
 moralistyka religijna 148  
 moralność chrześcijańska 143 148 211  
 moralność katolicka 510  
 moralność naturalna 393  
 moralność religijna 343 357 382 383 393  
     394
- nabożeństwa paraliturgiczne 381 382  
 narody słowiańskie 34
- objawienie gietrzwałdzkie 30 32 33 42 44  
     47 49 65  
 opactwa komendacyjne 490  
 ornamentyka literacka 148  
 osadnictwo warmińskie 285
- państwo pruskie 26 29-32 36 39 41-43 48 49  
     55 68 80  
 paralelizm tematyczny 197 221  
 pątnicy gietrzwałdzczy 28  
 pielgrzymki gietrzwałdzkie 26 26 29 35 44  
     52 65 66 68 74 80 91-93 95 101 103  
 pielgrzymki maryjne 29  
 pielgrzymki studenckie 94  
 pisarze katolicy 111  
 pisarze staropolscy 148  
 poezja chrześcijańska 148  
 poci nowolacińscy 147 151 155  
 pokój westfalski 527  
 polityka bismarkowska 30



- prawo lubeckie 348  
 proboszcz warmiński 246  
 prowincje pruskie 36  
 prowizja papieska 236  
 prozopopeja 196 197 205 209
- rejencja gąbińska 66 69  
 rejencja gdańska 30  
 rejencja królewiecka 29 27 30 32 34 35-37  
     39-41 43 47 51 53 55 57 58 60-62 72-74  
     80 81 83 85 89 95 99 100  
 rejencja kwidzyńska 30 35 42 49 67 82-84  
     87 88 91  
 rejencja olsztyńska 25 49 100  
 religijność kościelna 395 397  
 ruch gromadkarski 37  
 ruchy utrakwistyczne 116 117  
 rugi pruskie 67 74
- sakramentarz tyniecki 20  
 sanktuarium gietrzwałdzkie 25 29 40 47 48  
     53 57 61 90 100  
 sanktuarium łąkowskie 33  
 sądownictwo biskupie 228  
 sądy biskupie 235  
 sądy konsystorskie 510 512  
 sejm grodzieński 484 486  
 sejm katolicki (sejmy katolickie) 71 72 76  
 sejm pruski 38 74 233  
 seminaria diecezjalne 478  
 senat pruski 306  
 sobór watykański II 8-12 18 23 108 134  
     365  
 socjologia duszpasterska 389  
 soteriologia homiletyczna 21  
 społeczeństwo pomorskie 348  
 spory chrystologiczne 20  
 spory trynitarnie 20  
 stany pruskie 261 262 306  
 starosta olsztyński 95  
 starożytność chrześcijańska 146  
 statuty synodalne 227 245 246 276
- studia mediewistyczne 9  
 supremacja papieska 504  
 synody diecezjalne 245  
 synod diecezjalny 294 301  
 synod lidzbarski 236 276 281  
 synody polskie 231  
 synody warmińskie 284 285  
 szkolnictwo warmińskie 43 49  
 szkoła dominikańska 21  
 szkoła franciszkańska 21  
 szkoła rzymska 10  
 szkoły parafialne 286  
 szkoły warmińskie 79
- śpiewnik królewiecki 90  
 śpiewniki warmińskie 40  
 świadomość religijna 363
- teologia chrześcijańska 11  
 teologia katolicka 12  
 teologia polska 18  
 teologia scholastyczna 133 145  
 teologia reformacji 128  
 teologowie scholastyczni 139  
 tradycja scholastyczna 130
- uroczystości gietrzwałdzkie 25-27 29 30  
     32-44 47-56 59-66 69 71 73 75 77 79 80  
     83 84 86-96 100-102 105  
 ustawodawstwo kościelne 231  
 utrakwiści 117 118
- warmińska kultura religijna 87  
 warmińska reforma katolicka 94  
 wiara chrześcijańska 393  
 wiara religijna 331 343 357 358 394  
 wilkierze 227 245-247 270 277  
 województwo olsztyńskie 7  
 wyznania chrześcijańskie 470
- związek pruski 348  
 życie liturgiczne 112

## INDEKS GEOGRAFICZNY

- Abo 312  
Abswange 308  
Adlersdorf 78  
Afryka 102  
Akwin 110 132 136  
Aleksandrów 54  
Almenhausen 308  
Andrychów 350  
Anglia 52 467 527  
Arensdorff 308 323  
Asyż 57  
Augsburg 489  
Austria 467 468 495 513  
Azja Wschodnia 102
- Babiak 296  
Baisen (Bażyny) 308  
Barcin 97  
Barzewko 297 323  
Barzewo 58 61 62 229 230 273 297 322  
323  
Bartąg 84 100 297  
Bartelsdorff (Bartolty) 248 289 297 323  
Basel 116 370  
Bawaria 495  
Bazylea 118 133 135 157 193  
Bażyny 293 294 296  
Beieren 308  
Belgia 34  
Belno 93 98  
Berezyna 502  
Berlin 27 32 33 36 43 50-52 54 73 77-79 81  
94 226 319 325  
Bessau 275  
Bielszowice 81  
Bieniewo 296  
Biesal 34 55 57  
Biesowo 297 323
- Bischburg 273 274  
Bichofsbergk 293  
Biskupiec (Pomorski) 56 57 81 98  
Biskupiec Reszelski 62 75 229 230 297 306  
322 323  
Bistergen 293  
Bisztynek 29 297 323  
Blanki 323  
Błaszki 297  
Błonie 21  
Błudowo 289 291 296  
Bnin 97  
Bobowo 73 83  
Bochum 35 79 92  
Bogaczewo 353  
Bogucice 81  
Boguszewo 56 57 75  
Bolonia 149  
Bonn 495  
Borek 85 97  
Borkowo 353  
Botrop 79  
Borzykowo 97  
Bralin 81  
Braniewo (Braunsberg, Brunsberga) 9 14  
16-18 29 40 45 49 50 53 58 59 64 90 93  
109 124 126 127 225 226 229 231 233 237  
241 246 261 262 285 293 294 296 300 302  
303 307 322 323 350  
Braswald 84 297 323  
Brenno 97  
Brodnica 45 46 53 54 55 67 73 75 82 83 95  
98  
Brusy 83 98  
Brzeg 81  
Brzezie 97  
Brzezinka 81  
Brzozie 98

- Bukowiec 353  
 Bułgaria 52  
 Burgersdorff 278  
 Bursztynowo 56 57 75  
 Butryny 62 82 297  
 Byczyna 81  
 Bydgoszcz 56 83 98 349  
 Bytom 81  
 Bzowe 97
- Cathorinen 275  
 Cerekwica 97  
 Cerkiewnik 296  
 Cezarea 114  
 Charlottenburg 78  
 Chelmno 83 98  
 Chelmża 73 93 98  
 Chobienice 97  
 Chojnice 73 83  
 Chorzów 81  
 Chorwacja (Kroacja) 15  
 Chrusciel 296  
 Chylonia 98  
 Clairvaux 16  
 Clakendorff (Klewki) 259  
 Cöpernik 78  
 Creissburg 293  
 Creitzburgen 307  
 Czacz 97  
 Czechy 116 117 500  
 Czarna, rzeka 492  
 Czarnogóra 95  
 Czarnków 97  
 Czarnylas 81  
 Czechosłowacja 102  
 Czempin 97  
 Czersk 73 83 98  
 Częstochowa 8 17 20 39 53 60 103
- Dajtki 100  
 Dąb 81  
 Dąbrówno 34 66 94 95  
 Dechsen 308  
 Desterwald 240  
 Długobór 296  
 Dobre Miasto 9 29 76 226 229 230 232  
 238 273 288 291 293 294 296 322 323  
 302 313  
 Doberen 308  
 Dollenstette 308  
 Dolsk 97  
 Domnau 308
- Domowina Łużycka 96  
 Dortmund 79  
 Drawsko 97  
 Dreżno 117  
 Drwęca 14  
 Drzycim 93  
 Dukla 89  
 Düsseldorf 79 96  
 Dylinga (Dilingen) 121 123 124  
 Dywity 297  
 Dziadowa Góra 81  
 Dziekanowice 97  
 Dzierżgoń 84  
 Dzierzychowo 16
- Efez 133 136  
 Egipt 195  
 Einsiedeln 11  
 Elbląg (Elbing) 9 20 45 46 109 125 234 292  
 302 307 327 334 339 344 346-350 353  
 354-356 359 373 381 392 458 462  
 Elbląg, rzeka 347  
 Elditten (Eldyty Wielkie) 296 308  
 Elk 9 45  
 Eppingen 252  
 Essen 79 330  
 Europa 49 52 80 107 108 116 137 144 149  
 153 156 192 273 282 298 330 351 352 467  
 468 498 503  
 Europa Środkowa 42 103
- Fidlanden 293  
 Francja 34 52 103 192 331 468 506 527  
 Franknowo 297  
 Frączki 297 323  
 Fridland 302  
 Freiburg 111 116 118 282 370  
 Frombork (Frauenburg) 53 62 83 123 266  
 288 289 292 296 298 302 303 306 307 312  
 313 316 317  
 Frutenau 27
- Galicja 95 96 500 507  
 Gardeja 16  
 Gąsawa 98  
 Gdańsk 35 40 92 98 227 261 321 347 349  
 Gdynia 350  
 Gelsenkirchen 79  
 Genewa 18  
 Gesau 308  
 Gierdawy 45 46  
 Gietrzwałd 8 9 16 18 25 27 29 30 32-35

- 38-42 44 45 47-59 61 62 65 66 68-71  
73-79 82 84-86 90-100 103 104 297
- Giżycko 45  
Gliwice 81 349  
Głotowo 296  
Głogówko 81  
Gniezno 13 15 44 93 97 484 485  
Gniew 98  
Gniewkowo 98  
Golub 98  
Golubie 73 83  
Gołdap 45  
Gołuchowo 97  
Gostyń 97  
Gotha 47  
Gotkowo 297  
Góry Świętokrzyskie 492  
Górzno 73  
Göttingen 40 319  
Grecja 52 167 195 501  
Gronowo 93  
Grudziądz 45 46 48-50 56 57 75 82 83 95 98  
109 233  
Grunwald 348  
Gryfia 94 96  
Gryżliny 83 297  
Grzęda 297  
Gutkowo 297
- Halicz 484  
Hamborn 79  
Heiligenstadt 50  
Henrykowo 296  
Hermansdorff 308  
Herne 79  
Hertzogenwaldt 308  
Hiszpania 482 501  
Holandia 27
- Ignalin 296  
Iława 38 55 56 67 75 91  
Iława Pruska 302  
Iłowo 53 54  
Indie 102  
Inowrocław 97
- Jabłonowo 56 57 75 93 94  
Jamielnik 56 57  
Jamno 98  
Janowiec 97  
Janowo 98  
Janów Podlaski 489 492
- Jaraczewo 97  
Jarocin 98  
Jasło 501  
Jasna Góra 9 16 17  
Jaszewice 81  
Jeruzalem (Jerozolima) 207  
Jesionowo 296  
Jeziorak 353  
Jeziorany 18 229 230 272 293 297 322 323  
Jezioro Wielkopolskie 5  
Jeżewo 93  
Jonkowo 297  
Jutrosiń 97
- Kalisz 9 13  
Kamień 73  
Karolewo 97  
Karsin 98  
Kartuzy 58 227 321  
Kaszuby 96  
Katowice 81 327 338 410  
Kazimierz 13 340 394  
Kcynia 97  
Kevelaer 9 17 24  
Kępno 97  
Kielce 492  
Kieźliny 100  
Kijów 136  
Kisielice 91  
Kiwity 297 323  
Klebark Wielki 62 297 323  
Klewki 297 323  
Klonówka 98  
Kluczbork 81  
Kłtecko 97  
Kneipshof 234  
Knyszyn 276  
Kobylanka 85  
Kobylin 97  
Kochanówka 296 294  
Komórk 93  
Konarzyny 98  
Koronowo 97  
Kościan 97 158 173  
Kościerzyna 49 83 92  
Kolonia (Köln) 14 26 50 94 109 123 124  
125 281 283 300 338  
Kolno 297 323  
Koło 13  
Konstancja 116 119 133 134 483 484  
Kowalewo 56 57 75 98  
Kozmin 97

- Koźuchowo 141 158  
 Kórnik 225  
 Kraków 5-9 16 18 21 24 26 39 108 111 112  
     120 121 145 146 154-157 159 166 167  
     169 173-177 180 183 194 199 225 261  
     265 279 283 300 309 318 334 338 347 355  
     384 441 447 468 469 471 473 481 485 492  
     495 501 502 513 519  
 Kraszewo 294 296 323  
 Kraśnik Fabryczny 341 368 443  
 Krosno k. Ornety 14 293  
 Krekole 296 323  
 Krobia 97  
 Krotoszyn 97  
 Królestwo Kongresowe 485 488 490 493  
     494 498 500 506 518 524 526  
 Królestwo Polskie 34 36 44 53-58 62 74 468  
     465 469 470-473 475 477-479 481-483  
     485-487 489 491 495 498 499 501-503  
     505 507 509 510 514 517 521 523 525 527  
 Królestwo Westfalskie 468  
 Królewiec (Königsberg) 32 45 46 50 82 91  
     94 100 123 227 281 312 313 316 317 321  
 Królewska Senta 81  
 Krucken 308  
 Krynica Morska 363  
 Krzywiń 97  
 Książ 97  
 Książki 56 57 75  
 Księstwo Warszawskie 480 481 482 492 505  
     507 517  
 Kwidzyn 45 46  
 Kwiecewo 296  
  
 Laissen 280  
 Lamkowo 38 73 84 92 100 237 248 297  
 Laon 16  
 Laura Huta 81  
 Lechowo 296  
 Leginy 297 323  
 Leningrad 350  
 Lesbos 175  
 Lesiny 49  
 Leszno 97  
 Leśna Jania 98  
 Łębork 98  
 Libstat 308  
 Lichtenberg 78  
 Lidzbark Warm. (Heilsberg, Heilsberga) 29  
     45 46 75 82 227-231 241 246 248 254 259  
     261 274-276 280 285 288 293 294 296 301  
     302 305 309 312 313 316 317 321 323  
 Lidzbark Welski 83  
 Lingelacken 271  
 Ligota 81  
 Linköping 226 319 325  
 Linowo 56 57 75  
 Lipinki 31 56 57 98  
 Lipsk 94 121 149 199 234 236  
 Lipusz 98  
 Lombardia 468  
 Lourdes 76  
 Lubawa 29 30 35 45 46 56 73 75 82 83 95 98  
     99  
 Lubeka 347  
 Lubacz 97  
 Lubicz 201  
 Lublin 5 6 9 12 13 16-19 24 109-111 114 116  
     118 120 132 227 273 281 286 321 327 329  
     340 341 368 379 380 386 443 486 492 519  
 Lubliniec 81  
 Lubomino 275 296  
 Lutry 297  
 Luxemburg 20  
 Lwów 26 62 108 158 468 469 482 484 485  
     502 514  
 Lyon 336  
  
 Łagiewniki 81  
 Łajsy 296  
 Łasin 98  
 Łąki (Bratniańskie) 33 65 67 68 39 40  
 Łęgno 323  
 Łękorz 98  
 Łęczany 263 320  
 Łysomice 93 98  
 Łódź 5  
  
 Madryt (Madrid) 14 24  
 Malbork 45 46 64 281 347  
 Malta 9 17  
 Małopolska 44  
 Manchester 350  
 Margonin 97  
 Mariówka 49  
 Marwald 34  
 Mazury 30 35-37 63 65 66 77 80 92 95 96 225  
 Mąkowsk 98  
 Medenau 27 28  
 Mediolan 283  
 Meksyk 9  
 Melsack (Pieniężno) 307  
 Mełno 56 57 75  
 Mies 117

- Miejska Góra 98  
 Międzybórz 81  
 Międzyzichód 97  
 Mikołajki Pom. 98  
 Milomłyn 34  
 Mirakowo 93  
 Mingajny 296  
 Miłosław 97  
 Moabit 78  
 Mogilno 97  
 Mogiła 9  
 Moguncja 120  
 Monachium 94  
 Montowo 97  
 Montreal 9 16  
 Morąg 22 45 46  
 Moskwa 150  
 Mosina 97  
 Mülhausen 308  
 Mrągowo 45 46  
 Mroczka 98  
 Münster 130  
 Mülheim 27  
 München (Monachium) 53  
  
 Neapol 482  
 Nadrenia 78  
 Narie, jezioro 353  
 Nassau 275  
 Nekistern 240  
 Neukölln 78  
 New York (Nowy Jork) 111 370  
 Nicwałd 56 57 75  
 Nidzica 45 82  
 Niegolewo 98  
 Niemcy 5 26 29 35 37 41 50 53 56 71 78 96  
     100 102 103 119 155 348 467 468  
 Niemcy Centralne 42  
 Niemcy Środkowe 34 50 54 57 77 79  
 Niemcy Zachodnie 34 42 54 57 77 79  
 Nogat 347  
 Nowa Cerkiew 35  
 Nowe 93 98  
 Nowe Kawkowo 297  
 Nowe Miasto Lubawskie 33 65 67 83 98  
  
 Oberhausen 79  
 Oberschöneweide 78  
 Oborniki 98  
 Odolanów 98  
 Oksford (Oxford) 116  
 Olecko 45 46  
  
 Olesno 81  
 Oleśnica 240  
 Olsztyn 7-9 13 14 17 18 20-27 33 41 43 45 58  
     61 68 69 73 75 82 83 92 98 100 107 131  
     141 226 233 263 283 297 305 314 315 318  
     320 323  
 Olomuniec 126  
 Opalenica 97  
 Opawa 481 483  
 Opin 293 296 308  
 Opole 18 81 470  
 Orneta 20 229 231 249 272 275 281 293 294  
     296 322 323  
 Orsza 150  
 Orzechowo 296 323  
 Orzegów 81  
 Osetnik 296  
 Osie 93 98  
 Ostrowiec Świętokrzyski 5  
 Ostrowite 56 57 75  
 Ostróda 32 33 45 56 57 60 75 82 94 95  
 Ostrów 97  
 Ostrzeszów 97  
 Otłoczyn 54  
 Owińska 77  
  
 Padwa 149 160 213  
 Paderborn 47  
 Pakość 97  
 Paluzy 297 323  
 Papowo 56 57 75  
 Paradyż 20  
 Paryż (Paris) 31 51 113 114 198 331 335 347  
     362 371 482 489  
 Pasłęk 32  
 Pawłowo 97 98  
 Pelplin 20 41 50 73 85  
 Petersburg 52  
 Piątkowo 98  
 Piekary 81  
 Pieniążkowo 98  
 Pieniężno 8 231 293 296 302 323  
 Pierzchały 296 323  
 Pietraszewo 296  
 Pilic 492  
 Pińczów 283  
 Piotrków (Tryb.) 120 279  
 Piotrowice 81 500  
 Piotrowiec 296  
 Pisz 45  
 Plausen zob. Paluzy 271  
 Pleszew 97

- Pluty 296  
 Płock 340 394 504 522  
 Płońsk 155 156 158  
 Płoskinia 294 296  
 Plotowo 98  
 Pniewy 97  
 Pobiedziska 98  
 Poczdam 72  
 Pogrodzie 291 296  
 Polska (Polen) bardzo często występuje  
 Pomorze (Pomerania) 41 42 252 314  
 Pomorze Gdańskie 14  
 Posadowo 98  
 Postolin 49  
 Potsdam 78  
 Potulice 97  
 Powidz 44 91 93 97  
 Powiśle 13  
 Poznań 5 13 18 24 25 29 30 35 37  
     39 42 44 51 62 69 71 72 76 77 92  
     97 100 109 110 112 115 118 160  
     226 335 348 350 365 374 468  
     484 502  
 Praga 117 134  
 Prątnica 35 36 98  
 Preiseilavien 307  
 Preuscheeylau 308  
 Prosiły 297  
 Prostki 53 54 56  
 Prusy 27 32 70 103 125 157 178-180  
     226 233 309 319 468 469 485  
     527  
 Prusy Królewskie 44 48 67 74 80 83 93 99  
     348  
 Prusy Książęce 44 232 308  
 Prusy Wschodnie 26-32 34-38 41 42 44 46  
     52 54 56 57-59 62-67 70 71 76 77 80  
     82-84 90-93 96 100 102 300  
 Prusy Zachodnie 37 38 41 42 47 54 62 66 73  
     82 83 91 92 94 95 300  
 Przemęt 97  
 Pszczyna 81  
 Puck 98  
 Puławy 340 357 394  
 Purda Wielka 297  
  
 Quebec 398 399  
 Quednau 27  
  
 Radostowo 297 323  
 Radzyn 98  
 Rajkowy 98  
  
 Rakoniewice 98  
 Ramsowo 207 323  
 Rasząg 62  
 Recklinghausen 79  
 Redutów 81  
 Reichenau 233 236 249 308  
 Regertel 240  
 Reszel (Ressel) 29 45 62 75 82 229 230 248  
     262 277 293 297 322 323  
 Ridbach 277  
 Rokietnica 81  
 Rogetten (Rogiedle) 296 308  
 Roglacken 273 274  
 Rogóż 296 323  
 Rosja 34 54 55 95 96 467 470 482 483 489  
     490 501 510 527  
 Rosko 97  
 Rostok (Rostock) 94  
 Rotterdam 142 144-148 152 153 155-157  
     159 161 166 167 180 181 183 184 186  
     191-193 195 197 200 220 222  
 Rozogi 16  
 Różynka 296  
 Rudzienice 56 57 75  
 Rumunia 95  
 Rumian 98  
 Runowo 296  
 Ruś 89  
 Rybaki 32  
 Rybnik 81  
 Rychnowo 56 57 75  
 Rychwald 48  
 Rzegocin 97  
 Rzym (Roma) 9 10 15 16-18 24 47 85 107  
     125 160 168 175 244 245 267 283 371 383  
     466 468 485-490 494 496 513 515  
  
 Saksonia 468  
 Sambia 320 347  
 Samborowo 56 57 75  
 San Stefano 95  
 Sandomierz 492  
 Saragossa 9 17  
 Sątopy 297 323  
 Schippenpilen 293 307  
 Schmeditten 308  
 Schöneberg 78  
 Sejny 492  
 Serbia 95  
 Serokomle 499  
 Sesburgtwalde 323  
 Sewilla 113

- Sętal 296 323  
 Sichowo vel Sichów 5  
 Siedmiogród 232  
 Siemianowice 81  
 Siemoń 93  
 Sieradz 13  
 Sierakowo 98  
 Skarszewy 98  
 Skolity 297  
 Skalmierzyce 97  
 Skandynawia 226 319  
 Skoki 97  
 Skurcz 98  
 Słowiańszczyzna 47 85 96  
 Słupia 97  
 Smolajny 229 322  
 Sönnenthal 280  
 Sopot 98  
 Spandau 78  
 Sponheim 20  
 Staszów 6  
 Starogard Gd. 98  
 Staszewo 97  
 Stolcenhagen (Stanlewo) 293  
 Solica Apostolska 468 473 475 476 482 483  
     485 487 488-490 498 499 501 508 509  
     513 521 522  
 Strasbourg 10  
 Strzelno 98  
 Styks 177  
 Subkowy 41 98  
 Sułowo 297  
 Susz 45 46  
 Swornegacie 73  
 Swarzędz 97  
 Syjon 207  
 Szadek 156 164 165 175 176  
 Szalmia 296 323  
 Szamotuły 97  
 Sząbruk 297  
 Szczecin 14 230 349  
 Szczytno 45 82  
 Szopienice 81  
 Sztokholm 226 325  
 Sztum 45 46 58 82 98  
 Szubin 97  
 Szwajcaria 27 192 193  
 Szwecja 228 313 316 320  
 Szwarcenowo 98  
 Szyleny 240 297 323  
 Śląsk 18 44 71 80  
 Ślesin 98  
 Śliwice 73  
 Śrem 85 92 97  
 Środa 98  
 Świątki 296 323  
 Świecie 93 98  
 Świekatowo 93  
 Święta Lipka 58 65 86 99 103  
 Świętochowice 81  
 Święta Siekierka 45 46  
 Tarnowskie Góry 81  
 Tarnów 273  
 Tęgel 78  
 Teltow 78  
 Tempelhof 78  
 Tłokowo 297 323  
 Toledo 9 16  
 Tolkmicko 289 290 291 294 296 301  
 Tolkowice 296  
 Toruń 34 45 46 53 56 73 75 82 83 85 98  
     109 126 225 226 312 314 333 341 409  
     427 520  
 Tours 111 114 115  
 Trier 52  
 Truncaym 308  
 Trydent 70 144 273 282  
 Trzemeszno 96 97  
 Tuchola 73 83 98  
 Turcja 95 501  
 Turowo 29  
 Turzno 56 57 75  
 Tübingen 53 335  
 Twierdzielewo 97  
 Tyana 168  
 Tychy 81  
 Tyłża 53 56 93 100  
 Uderwange 308  
 Unikowo 297 323  
 Unisław 98  
 Uppsala 226 325 319  
 Wadąg 100  
 Wanne 79  
 Wapnik 296  
 Wargity 296 323  
 Warlubie 93 98  
 Warmia (bardzo często występuje)  
 Warszawa (bardzo często występuje)  
 Warta 13  
 Wartemberg (zob. Barczewo) 256 277 280  
 Watykan 468 470 484 486 487 498 499 527  
 Wąbrzeźno 46 47 56 57 73 75 82 83 98



- Wągrowiec 97  
 Wąwolnica 17  
 Wedding 78  
 Weissensee 78  
 Wejherowo 98  
 Wenecja 347 468  
 Westfalia 78  
 Węgorzewo 45  
 Węgry 178  
 Wiedeń (Wien) 96 116 130 370 469  
 Wiele 73 83 98  
 Wieleń 97  
 Wielka Brytania 331  
 Wielkie Księstwo Poznańskie 72 73  
 Wielkopolska 29 41 44 72 74 95 96 99  
 Więcbork 98  
 Wigry 492  
 Wilmersdorf 78  
 Wilhemsburg 89  
 Wilczkowo 296  
 Wilno 279 483 487 495 502 504  
 Winnagóra 97  
 Wisła 89 347 492  
 Witkowo 97  
 Włoszakowice 97  
 Włochy (Italia) 149 150 155 160 161 192  
 193 213 219  
 Wodzisław 81  
 Wolfsdorff 308  
 Wolna 81  
 Wolsztyn 97  
 Worgity 294  
 Wormditt 259  
 Woryny 233 252 287 290 291 309 316  
 Wozławki 297  
 Wrocław 10 18 47 94 96 141 143 145 147  
 149 151 152 154 162 163 200 261 265 327  
 333 340 357 397 424 437 441 447481 495  
 Wronki 97  
 Wrzesina 297  
 Września 97  
 Würzburg 29  
 Wysoczyzna Elbląska 347  
 Wystruć 100  
 Vernersdorff 308  
 Vincenza 21  
 Zabrze 81  
 Zagrzeb 9 15  
 Zakopane 9  
 Zakrzewo 98  
 Zalesie 296  
 Załcze 81  
 Zaniemyśl 98  
 Zbąszyń 97  
 Zblewo 98  
 Zieleń 56 57 75  
 Ziemia Lubawska 66  
 Ziemia Malborska 232  
 Złotniki 97  
 Złotów 98  
 Związek Radziecki (ZSRR) 249 314 350  
 Żegoty 297  
 Żelazna Góra 296  
 Żnin 98  
 Żory 81  
 Żuławy 347

## INDEKS OSÓB

- Abraham W., 483 484  
 Abiron, postać mityczna 202  
 Absalon ze św. Wiktora 16  
 Achab, postać bibl., 204  
 Achard ze św. Wiktora 16  
 Adam, postać bibl., 203  
 Adamski F., 355 379 380 386  
 Adamski S., bp 25 27 31 41 83 100  
 Ajnenkiel A., 469 470 472  
 Albert, książę pruski, 127  
 Albrecht, książę pruski 178 235 307  
 Albert Wielki, św., 131-133  
 Aleksander I, car 467-472 476 481-483 485  
     486 489 493 500-502 505 506 513  
     519-521 523 527  
 Aleksander, książę 52  
 Alicki T., ks., 20  
 Allport G.W., 328  
 Ambroży, św., 112 113  
 Amfiaraos, postać mityczna 202  
 Amielawski A., ks., 21  
 Amos, postać bibl., 123  
 Andryson M., 94  
 Andrzej, sędzia malborski 278  
 Anebat J., 274  
 Anna, św. postać bibl., 20 277  
 Antoniewicz K., ks., 72 85  
 Anzelm z Laon 16  
 Apis, postać mityczna 203  
 Apollin, postać mityczna 168  
 Apollo 169 194 195 203  
 Apollonios z Tyany 168  
 Apoloniusz, postać antyczna 195  
 d'Arc J., św., 103  
 Aristajos, postać mityczna 165  
 Arnold W., 156 177 178  
 Artand M., 489  
 Arystoteles 146 155  
 Askenazy Sz., 481 483 489 510  
 Atena, postać mityczna 174  
 Atlant, postać mityczna 203  
 Atlas, postać mityczna 165  
 Auer J., 23  
 Augustyn, św. bp 114 129 131  
 Auzończycy 167  
 Babbini L., 18  
 Bachus, postać mityczna 203  
 Badaszewski J., 78  
 Badeńczyk 190  
 Bain 328  
 Bajda J., 359  
 Banaszak M., 484-487  
 Bandtke J., 493  
 Banik E., 81  
 Baranowska J., 81  
 Barbara, królowa 150  
 Barberi A., 486 493  
 Barczewski M., ks., 27 29 32 34 40 42 61  
     100 101  
 Barnaś Z., 341 368 382 388 443 453 462  
 Bartnik Cz., ks., 11 332 337  
 Bartoszewski G., 47  
 Barycz H., 159 225  
 Batory A., kard., 58 232 266 267  
 Batory S., król 279  
 Baumgartner Ch., 10  
 Bazyłow L., 469  
 Bątkiewicz W., 78  
 Beda (Czcigodny Beda) 113  
 Behm Sz., 233 234  
 Bender R., 5  
 Benedykt XIV, pp 513  
 Benedykt XV, pp 102  
 Bensch T., bp 314  
 Benzell C.J., 239  
 Benzilius 319  
 Berengariusz z Tours 111 115  
 Berenth F., 226 233 234 321  
 Bernadeta, św., 76  
 Bernardyn, św., 46  
 Bernard z Clairvaux, św., 16  
 Bernard z Luxemburga 20  
 Bernhardi F., 233 234 239  
 Berry, książę 482  
 Będkowski J., 493  
 Białorusini 34  
 Biały F., 81  
 Bieg Z., ks., 21  
 Biegański M., 78  
 Bielawska B., 341

- Bieliński J., 494 496  
 Bielski A., ks., 31  
 Bieńkowski T., 147 148 151  
 Biernacki G., 509  
 Bieszek J., 81  
 Birkenmajer A., 312 316 317  
 Biskup M., 18  
 Bismarck O., 30 34 42 43 52 53 72 80 82  
 Bober A., 112  
 Bobola A., św., 80  
 Bobrzyński M., 469  
 Bochenek J., ks., 108 121 123 126 133 138  
 Bocian W., 78  
 Bodniak S., 225  
 Bolt, ks., 47  
 Bolz B., 18  
 Boromeusz K., św., 29  
 Borowski, kanonik 63 64 83  
 Borowski W., 199  
 Borzyszkowski M., ks., 7 18 108 141 142  
     145 146 148 153 157 158 160 165 168 180  
     182 190 195 200 211 212 315 316  
 Boudou A., 501  
 Boxin A., 274  
 Brachvogel E., 267 287 312 313  
 Brandt M., 324  
 Branicki J., 81  
 Le Bras G., 91 330 331 347 362 371 378 389  
 Breitenbach J., de 20  
 Brenz J., 123  
 Brodlicz A., 280  
 Brodziński K., 493  
 Brudnachowski K., 78  
 Brunon, św., 17  
 Bucholtz T., 255 275  
 Bujak K., 333 409  
 Bukowski J., 120  
 Bułat J., ks., 19  
 Burgemiusz A., 193  
 Burzyński, bp 499  
 Bustis B. de 13  
 Butkiewicz L., ks., 21  
 Buzek J., 62  
  
 Carreyre J., 489  
 Carstens E., 348  
 Cegielski H., 350  
 Celtis K., 144 145 147  
 Chamard 143  
 Charyty, postacie mityczne 184 185  
 Chenu M.D., 335  
 Chiarini L., 495  
  
 Chlebowczyk J., 26  
 Chmielowski 503  
 Chociszewski 74  
 Chojeński J., 161  
 Cholinus M., 123 125  
 Choromański S.H., bp 487  
 Ciegielski B., 81  
 Ciemięga H., 81  
 Cieszkowski A., 503  
 Ciofani, ambasador pruski 484  
 Clark D.B., 331  
 Cochläus J., 127  
 Colberg, ks., 84  
 Collijn J., 316  
 Commendone F., kard., 126 262  
 Consalvi H., kard., 467 485 487 499  
 Cordus, poeta 170  
 Cox L., 145 146 158 181 184 186 190 194  
     220  
 Cybulski C., ks., 20  
 Cycero 143 146 155 156 166 174 185 186  
 Cyprian, św., 131 114  
 Cyryl, św., 47  
 Cyryl Jerozolimski, św., 112  
 Cytowska M., 145  
 Czajkowski P., 509  
 Czapla B., ks., 31  
 Czaplewski P., ks., 38 314  
 Czaplicki J., 78  
 Czapliński W., 469  
 Czapliński, poeta i kaznodzieja 507  
 Czapski, jezuita 50  
 Czardyborz W., 81  
 Czarliński L., 73 82 83  
 Czartoryscy 226 230 318 320 325  
 Czartoryski A., 469 483 486  
 Czartoryski Z., 71  
 Czech, wydawca 519  
 Czermak A., 394  
 Czerwik St., 13 110  
 Czerwonorusini 34  
 Czesi (Czech) 347 473  
  
 Dafita, postać mityczna 202  
 Danielewski I., 35 52 63 89  
 Dantyszek J., bp 141 146 151 153 155 161  
     223 239 262 264 265 270 318  
 Darowski R., 334  
 Dathan, postać mityczna 202  
 Daubmann J., 123  
 Dawid, król, postać bibl. 123 189 199 201  
     204 207

- Decjuszowie 197  
 Deissler A., 10  
 Dembek K.T., 495  
 Demostenes 146 155  
 Denzinger M., 118  
 Dębiński K., 524 526  
 Diekamp F., 10 11  
 Dinder J., abp 63  
 Dingemaus L., 362  
 Dionizos, postać mityczna 201  
 Dionizy, św., 114  
 Dittrich F., 225  
 Długosz J., 152 483  
 Dobkowski B., ks., 19  
 Dobrowolska D., 333 382 398 402 453  
 Doktor K., 332 424  
 Domachowska R., 141  
 Domicjan 190 191  
 s. Dominika od Jezusa Ukrzyżowanego 19  
 Donimirski T., 35  
 Dornberg von, prezydent konsystorza  
 ewang., 63  
 Döring Z., 240  
 Drenda P., 81  
 Drobiński J., ks., 21  
 Drogusch S. 280  
 Drucki-Lubecki J., 476 502 503 522  
 Drzazga J., bp 315  
 Drzewiecki, bp 235  
 Dunin, abp 59  
 Durczyński J., 509  
 Durkheim E., 330  
 Dybek F., 493  
 Dylągowa M., 470 471 492  
 Dyoniziak K., 341  
 Dyoniziak R., 341  
 Działowski C., 29  
 Działyński, jezuita 50  
 Dziechcińska R., 151 220  
 Dzierzgowski M., abp 120 279  
  
 Eck J., 21  
 Ecstein, socjalista saski 29  
 Edyp, postać mityczna 197 198  
 Egipcjanie (Egipcjanin) 203  
 Eichhorn A., 121 225 300  
 Elizeusz, postać bibl. 204  
 Elżbieta, królowa 264  
 Eneasz, postać mityczna 167  
 Erazm z Rotterdamu 122 142 144-148 152  
 153 155-157 159 161 166 167 180 181 183  
 184 186 191-193 195 197 200 220 222  
  
 Erginia, postać mityczna 193  
 Ernsthausen von, naczelny prezes prowincji 83  
 Erzberger 103  
 Estreicher K., 120 121 123  
 Euzebiusz z Cezarei 114  
 Ewertowski S., ks., 20  
 Ezechiel, postać bibl., 284  
  
 Fabian z Łęzan (Luzjański), bp 262-264  
 318 320  
 Falk, minister oświaty Prus 29  
 Faltz E., 510  
 Faustyniak J., 79  
 Feb, postać mityczna 165  
 Feicht M., 18  
 Feiner J., 11  
 Ferber M., bp 263 264 318 320  
 Fijałkowski A., 491  
 Filadelfianie 112  
 Filas F.L., 18  
 Finkiel L., 225  
 Fischer K., 247  
 Fleischer J., 277  
 Florkowski E., ks., 7  
 Fokciński H., ks., 107  
 Formanowicz L., ks., 15  
 Franciszek z Asyżu, św., 57 99  
 Fryderyk August, król 465 483 518  
 Fryderyk z Kożuchowa 141 158  
  
 Gach P.P., 486 490 491  
 Gaguin R., 21  
 Gałowicz Franosek J., 20  
 Garrigou-Lagrange R., 10  
 Gąsawski T., ks., 20  
 Gdańszczanie 148  
 Gebshelvits D., 509  
 Gelazy I (Gelazjusz), pp 115 117 131 132  
 Gemelski Z., 278  
 Gergen A., 130  
 Gerson J., 20  
 Gerstmann S., 442  
 Gębarowicz M., 261  
 Gierlotka P., 81  
 Gierowski J. A., 472  
 Gierszewski S., 347 348  
 Gierulski J., 349 351  
 Giese T., bp 239 262 264 265 270 318  
 Gladstone 52  
 Glareanus 193  
 Glemma T., 282 299 312 314 317

- Gliszczyński M., 117  
 Gliszczyńska X., 398 403 453  
 Głowa S., 118  
 Głowiński M., 162 163 196  
 Gocłowski T., bp 314  
 Godin W., 18  
 Godlewski M., 496 497 501  
 Gołaszewski J., bp 476 492 508  
 Goodale J.G., 438  
 Gossler, minister pruski 37 63 64 71-74 75 94  
 Górska M., 416 417 448  
 Górski B., 141  
 Gnilka J., 10  
 Grabowski J., 231  
 Grabowski S., 469 502 503 509 511 522  
 Grajowie 166  
 Granat W., ks., 10 12 111  
 Granowska-Pilecka E., 484  
 Graszek J., ks., 19  
 Grądzki J., ks., 19  
 Grecy 136 146 166 177  
 Grembezki A., 247 254  
 Gritsch J., 21  
 Gross L., 290  
 Gruchal J., 81  
 Gruchmann B., 348  
 Gryca J., 81  
 Grygier T., 25 30 49 52 108  
 Gryglewicz F., ks., 110  
 Grynwasser H., 502 506 511 512 516  
 Gryżewski I., bp 482  
 Grzankowski B., ks., 19  
 Grzegorz XI, pp 116  
 Grzegorz XIII, pp 261  
 Grzegorz Wielki, św., pp 113  
 Grzegorz z Eppingen, kleryk 252  
 Grzegorz z Tours, św., 114  
 Grzelak A., 341  
 Grzymała, ks., 62  
 Gulbinowicz H., kard., 15 226  
 Gulcz M., 78  
 Gunter K., 290  
 Guzowski J., ks., 20  
  
 Habsburgowie 102 103 210  
 Handelsman M., 469 470  
 Hannovius M., kan. warm., 236 252  
 Hanowski, ks., 49  
 Haria K., 226 233 234 237 321  
 Hatten J., 249  
 Hauke, generał 516  
 Häring H., 335  
  
 Hebel, ks., 35 36  
 Hedeman A., 275 324  
 Heidegger M., 11  
 Hein M., 244  
 Heinrich J., 16  
 Hektor, postać mityczna 206  
 Helweci 193  
 Henig J., 278  
 Hermann F. A., 19  
 Hermes, postać mityczna 185  
 Herz W., 78  
 Heylman A., 513  
 Hieronim, św., 113  
 Hindenberg H., 232  
 Hipler F., 124 125 182 225 285 300 312 313  
 Hürzel R., 121  
 Hogue J., 398 399  
 Hohenzollern J., von bp 90  
 Homer, autor antyczny 167  
 Homer I., 240 290 291  
 Holender 145 156 166 180 181 184 193  
 Holewiński S., 517  
 Hołowczyc (Hollowczyc) Sz. K., abp 486  
 487 491 492 499  
 Horacy, autor antyczny 146 149 150 157  
 Horn von, prezes Prus 27 28 58  
 Hose (Hozjusz) U., 151  
 Hoser J., 441 447  
 Hozjusz S., kard., 15-17 107-109 119-120  
 122-139 141 146-169 172-198 200-213  
 215-223 225-227 230 239 244 245 257  
 258 262 264 265 267 270 272 276 278  
 281-285 287 288 291 298 299 301 317  
 318 320 321 323  
 Hozjuszowie, bracia Kardynała 238  
 Hurka, gubernator warszawski 96  
 Hus J., 116-118  
 Husak L., ks., 20  
 Husak K., ks., 21  
  
 Idajos, postać mityczna 204 206  
 Ignacy Antiocheński, św., 112  
 Indus 203  
 Innocenty IV, pp 306  
 Innocenty VIII, pp 156 168  
 Iserich E., 130  
 Italowie 166  
 Izydor z Kijowa 136  
 Izydor z Sewilli 113  
  
 Jabłonowski 509  
 Jabłoński E., ks., 19

- Jabłoński H., 314  
 Jackowski M., 35  
 Jadwiga (Śląska), św., 51 86  
 Jagiellończyk K., św. król 86 89 348  
 Jagiellonowie 153 190 222  
 Jagiełło W., król 348 484  
 Jakoubek ze Striba 117 129 130 134  
 Jakowlewicz Italiński A., 485 487 488 499  
 501 513  
 Jakubowski Z., ks., 44  
 Jałbrzykowska A., 265  
 Jan XXII, pp 484  
 Jan, św. ap., 119  
 Jan (Chrzyciel) św., 204 272  
 Jan Chryzostom, św., 157  
 Jan z Dukli, bł., 89  
 Jan Paweł II, pp 17 18 397  
 Jan z Płońska 155 156 158  
 Jan III Sobieski, król 96 97  
 Jan III, król szwedzki, 126  
 Jan, bp wileński 159 210-212  
 Janecki J., 81  
 Janicki K., 141 146 147 149-151 155 223  
 Janicki S., 79  
 Jankiewicz S., ks., 19  
 Jankowska J., 314 315  
 Janoschilz E., 249  
 Jaronia J., 81  
 Jasiński J., 26 41 225  
 Jefte, postać bibl., 206  
 Jerzy, św., 497  
 Jerzykowski A., 72  
 Jestadt J.J., ks., 7  
 Jezierski J., ks., 5 6 20 120 123 126  
 Jonasz, postać bibl., 148  
 Jougan A., 502 507 519  
 Jordan J., ks., 29 48 50  
 Jozafat (Kuncewicz), św., 86  
 Józef, św., postać bibl., 17 18  
 Józefczyk M., ks., 339 347 348 359 363  
 381  
 Józefina, ces., 507  
 Judenko K., 338  
 Jungmann J.A., 10  
 Jurgiel J., ks., 19  
 Justyn, św., 112 113  
 Juvenalis, autor antyczny 149 157  
 Kabasilas M., 136  
 Kadłubek W., bł., 86  
 Kain, postać bibl., 203  
 Kalborn K., 307  
 Kalinowska A.J., 107 225 226 229 283 285  
 287  
 Kalinowska J., 332  
 Kallimach F., 144 145 147 154 156 168  
 220  
 Kalkstein M., 73  
 Kalwa P., bp 6  
 Kamińska A., 141 162  
 Kamiński A., 93  
 Kamiński L., ks., 19  
 Kamińscy 93  
 Kanadyjczycy 399  
 Kanizy Piotr, św., 127 138  
 Kanty J., św., 86  
 Kantecki A., ks., 71  
 Kapica B., 509  
 Karłowicz J., 122 226  
 Karnkowski S., bp 126 272 509  
 Karol Boromeusz, św. kard., 127  
 Karol Gustaw, król szwedzki 312 313  
 Karp H.J., 32  
 Karpiński M., ks., 19  
 Karsznia N., 340 394  
 Kaszer J., 79  
 Katarzyna Aleksandryjska, św., 16 318  
 Katarzyna, caryca 502  
 Katarzyna, królowa szwedzka 126  
 Katarzyna, królowa polska 264 276  
 Katenbringk J.A., 312  
 Kato, postać antyczna 170 174 175  
 Kawalec W., 348  
 Kawęcki J., ks., 21  
 Kempen, kanonik warm., 236  
 Kenchel W., ks., 275 279  
 Ketteler, bp 50  
 Kętrzyński S., 263  
 Kieniewicz S., 469 482 514  
 Killing, rektor Liceum Hosianum 63  
 Kipa E., 465 478 481 482 488  
 Kitajewski A., 493  
 Klein K., 127  
 Klemens Aleksandryjski, św., 114  
 Klemens XI, pp 70  
 Klimeczuk Z., ks., 327  
 Klimiński B., 333 341 409 427  
 Kłoczowski J., 492  
 Kłos A., 78  
 Kmita P., 146 149 150  
 Knobelsdorff E., 234  
 Kobneus S., 278  
 Kochanowski J., 88 151 200  
 Koelichówna S., 482 503

- Kohtz H., 261  
 Kolberg A., 259  
 Komosiński J., 78  
 Komnick F., 348  
 Konarski J., bp 155 156  
 Kondziela J., 327  
 Konic H., 502 513 514 517  
 Konstanty Wielki, książę 500 502 503 510  
 Kopeć J.J., ks., 10  
 Kopernik M., 15 18 239 504  
 Kore, postać mityczna 202  
 Korosteński T., ks., 21  
 Korth R., 29 80  
 Koryntianie 117  
 Kosmanowa E., 108 122  
 Kossakowski J., bp 484  
 Kossecki F., 476  
 Kostka S., św., 86  
 Kościelski A., 72  
 Kościuszko T., ks., 19  
 Kościuszko T., 502  
 Kot S., 120  
 Kotowski A., 491  
 Koralewicz-Zębik J., 341 403  
 Kowalewska S., 332  
 Kowalewski Z., 340 341  
 Kozakiewicz S., ks., 8 20  
 Kozłowski K., 72  
 Koźlik K., 79  
 Koźmian, bp 504  
 Koźmian K., 473 482  
 Koźmiński H., 48  
 Krajewicz 74  
 Krakowiak Cz., ks., 17  
 Krakowianka 89  
 Krakowianin 186  
 Krakus, postać legend., 89  
 Kralik R., 104  
 Krasiński I., bp 51 74 313 484  
 Krasiński W., 509  
 Krasuski J., 29 42  
 Krause J., 39 40 60 68  
 Kreczmer J., 226 229 232 234 236-238 240  
 267 268 270 278 294 304 306 320  
 Kremenz F., bp 27 42 80 95  
 Kretschmer, sędzia 35  
 Krezus, postać mityczna 201  
 Krucina J., ks., 327 357 397  
 Krupa L. A., ks., 10  
 Krüger, kanonik 83  
 Kryński A., 122  
 Krysków S., 333 334  
 Krzycki A., bp 141 145 151 153-156  
 158-160 167-169 171-173 178 179 181  
 185 187-189 196 212 213 220 223  
 Kubiś A., ks., 7  
 Kucharczykowie 20  
 Kuczborski W., 236 244  
 Kudasiewicz J., ks., 100  
 Kukier R., 350  
 Kulerski W., 59 83  
 Kulik J., bp 8 465  
 Kulpińska J., 341 417 418 448  
 Kumor B., ks., 116 469 471 486-494 497  
 Kurdwanowski F., 21  
 Kuriata L., ks., 22  
 Kurpas J., 273  
 Kurpiel A., 312  
 Kutrzeba S., 469 470 493 514  
 Kromer M., bp 14 109 124-127 189 225-231  
 233-248 250-262 264-270 272-279 281  
 283-286 287 288 290-295 298-303  
 305-312 316-322  
 Kwadrantyn (Quadrantinus) F., 124  
 Kwiatkowski W., 485 486  
 Kwilecki H., 40 92  
 Labeon, postać mityczna 184  
 Labouré K., św., 17  
 Lacroix J., 336  
 Laskowski, pisarz 282  
 Laskowski J., 372  
 Lasocki, prefekt 504  
 Lattanzi H.E., 18  
 Latynowie 188  
 Laureo V., nuncjusz 232  
 Laynez J., 126 127  
 Lecher L., 10  
 Ledóchowski J., ks., 30  
 Lehmann K., bp 10  
 Lehmann J., 230  
 Leitgeber, wydawca poznański 62  
 Lelewel J., 502 516 517 521  
 Lenort F., 484  
 Lenski G., 370  
 Leomann J., 246 252 280 307 318  
 Leon-Dufour X., 109  
 Leon X, pp 499  
 Leon XII, pp 501 513  
 Leon XIII, pp 92  
 Leon Wielki, św., pp 115 131 132  
 Leonort F., ks., 5  
 Lesgewang M., 278  
 Leszczye Skarszewski W., bp 487 492

- Leś B., 331  
 Leśnodorski B., 469  
 Lewandowska M., 341  
 Lewczak J., 329  
 Lewiński F., bp 492  
 Lewiński, administrator podlaski 504  
 Levi Strauss C., 11  
 Libijczyk 203  
 Librowski S., 281-283 287 299  
 Licyniusz (Namysłowski) J., 21  
 Liedmann P., ks., 19  
 Likowski H., 483 484  
 Linowski A., 469 470  
 Lipiński E., 13  
 Lippomani 133  
 Lis F.J., 434  
 Liszewska J., 62  
 Liszewski J., 62 63 83 92 93  
 Litwini 34  
 Lobert J., 83  
 Locke E.A., 336  
 Loret M., 470 483 486 499 513 517 518  
 Lotke J., 271  
 Lotke M., 271  
 Löhrer M., 11  
 Lubeczanie 347  
 Luckmann Th., 338  
 Ludyga J., 81  
 Lukian 156  
 Luter M., 38 96 123 126 130 142 145 148  
     153 154 156 157 159 180-184 195 220  
     221 307 508  
  
 Łapin J., ks., 21  
 Łapot J., ks., 7  
 Łascy 145 159 196 197  
 Łaski J., prymas 146 154 159 160 161 196  
     197 208-210 212 220 484  
 Łaski J., bratanek prymasa 192-195  
 Łaszewski S., 31 34  
 Łempicki S., 145 152 153  
 Łepkowski T., 26  
 Łukasiński 483  
 Łukasz, św., ewang., 209  
 Łukomski, ks., 44  
 Łukowski J., 483  
 Łukowski W., 81  
 Łydka W., ks., 111 115  
  
 Macharski F., kard., 7  
 Macherczyński, ks., 84  
 Maciejowski S., bp 149  
  
 Madej H., ks., 314 315  
 Mai J., 36 72  
 Maja, postać mityczna 184 185  
 Majdański K., bp 359  
 Majer F., 93  
 Majewski K., ks., 19  
 Majka J., 389 397 437  
 Malej W., 13  
 Mallek J., 226 319  
 Mantell, prokurator 84  
 Manteuffel T., 116 465 472 474  
 Manteufflowa M., 467 468 481 496 502 504  
     513  
 Marchion J.F., 279  
 Marchwiński R., 275 310  
 Marchwiński Z., 268  
 Marcin V., pp 117 118  
 Marcin X, pp 484  
 Marcinkowski L., 226 233 234 321  
 Marciszewski W., 336  
 Marcin, św., 71  
 Marek z Efezu 136  
 Mariański J., 327 340 357 358 394 395  
 Mańkowski A., ks., 27  
 Marquardt A., 313  
 Marx J., 52  
 Massenbach, von prezes rejencji kwidzyń-  
     skiej 83 84  
 Maszewski A., 81  
 Matejko A., 341  
 Mateusz, ap. św., 123 304  
 Matthes J., 338  
 Matusiewicz 508 509  
 Matuszewicz T., 469  
 Matysiak B., ks., 21  
 Mayer S., 121  
 Mazerski M., ks., 19  
 Mazur J., 114  
 Mazurzy 37 55 59 66 68 93 96  
 Mądrzycki T., 329 424 442  
 Megivern J.J., 111  
 Melchers P., 281  
 Melchizedech, postać bibl., 132  
 Menases, postać bibl., 204  
 Mencil S., 81  
 Meonida, postać mityczna 197  
 Metelski E., 495  
 Metternich K., 467  
 Metmer J., 227 302 316 321  
 Metody, św., 52  
 Miaskowski K., 160 161 182 195  
 Michalak J., 79



- Michalik A., 448  
 Michalik M., 416  
 Michalski K., ks., 5 6 10 16  
 Michalski M., 112 113  
 Michał, św., 20  
 Michałowska T., 145 154 163 181  
 Michałowski E., 85  
 Micheasz, postać bibl., 206  
 Mickiewicz A., 83  
 Midas, postać mityczna 201  
 Mielczarek J., 109 111 115 118 134 137  
 Mierzwiński B., 359  
 Mieszko I, książę 512  
 Migne J.P., 113 114  
 Mika S., 328 329  
 Mikołaj, św., 293 298 304 305 339 347 359  
 Mikołaj z Cerruc 117  
 Mikołaj z Szadka 175 176  
 Mikołaj I, car 497 500-502 513 517 521 527  
 Mile J., 493  
 Miłosz Cz., 198 199  
 Minerwa, postać mityczna 174 177  
 Miodońska-Brookes E., 164  
 Mizerski, syndyk pelpliński 73  
 Moberg D., 336  
 Moab, król 206  
 Mochnacki 498 504  
 Modrzewski A.F., 108 120 121 122 128  
 Modrzyński 74  
 Mogilnicki T., ks., 22  
 Mojżesz, postać bibl., 202  
 Moller J., 298  
 Molner J., 280  
 Montesquie 516  
 Morawski B., 341  
 Morawski M., 158  
 Morgała B., 81  
 Mostowski T., 503  
 Mourret F., 489  
 Mrozowska K., 487  
 Mularczyk J., 81  
 Murawski Z., ks., 20  
 Muszak A., 81  
 Muth K., 104  
 Mystkowski S., 527  
 Myszkowski P., świecki 149  
 Myszkowski, bp 149  
 Myśków J., ks., 19  
 Myśliwiec W., 79  
 Naaman, postać bibl., 204  
 Nadolski L., ks., 8  
 Najduchowska H., 412  
 Napiórkowski C.S., ks., 6 18 19  
 Napoleon I, ces., 467 468 502 505 507 510 511  
 Nesselrode, hrabia 499 501 513  
 Nestor, postać mityczna 174  
 Nestoriusz 133  
 Neumann G., ks., 21  
 Neumann M., 227 230 264 268 309 311 321  
 Neusch M., 362  
 Nioavis P., 21  
 Nicolau M., 10  
 Nidetzky A.P., 250  
 Niegolewski K., 81  
 Niemcy 36 48 77 100 150 314 317 349  
 Niedźwiedzki W., 122  
 Nierzwicki 73  
 Noga S., 20  
 Nogarolis L. de 13  
 Nostitz K. von 235  
 Nowacki J., 483  
 Nowak S., 329 332-334 423 442 443  
 Nowak W., ks., 18 33 52 107 226  
 Nowakowska I., 442  
 Nowakowski B., 333  
 Nowicki S., 79  
 Nowodworski W., 13  
 Nowosilcow 483 503  
 Numa, postać mityczna 170 174 175  
 Obertyński Z., 469  
 Obląg J., bp 19 33 42 107 226 241 273 289 314 315 320  
 Obniński F., 510  
 Obuchowski K., 336  
 Odrowąż J., św., 86  
 Odyniec W., 141 142 151 157 210 212  
 Odyseusz, postać mityczna 167  
 Oksiutowicz K., ks., 19  
 Olczyk A., 285  
 Olkowicz J., 156  
 Onoszko J., 495  
 Opferman B., 116  
 Oracki T., 232 236  
 Orestes, postać mityczna 184  
 Orłowski S., ks., 19  
 Ormianie 135 136  
 Orzech S., 226 234 239 240 293 295 297 321  
 Orzechowski S., 318 319  
 Osiński L., 493  
 Osiński W., ks., 29 38 100 102 105  
 Ossoliński W., 495

- Ossowski F., 94  
 Ostrowska E., 18  
 Ostrowska W., 20  
 Ostrowski T., 469  
 Otto K., 127  
 Otwinowska R., 143  
 Owidiusz, autor antyczny 146 150  
 Ozeasz, postać bibl., 206
- Pacelli E. (Pius XII), pp 111 369  
 Padacz W., ks., 231  
 Padniewski F., bp 283 287  
 Pakusch M., 324  
 Pallada, postać mityczna 184 185  
 Pallas, postać mityczna 174  
 Paludan P., 21  
 Panieńska T., 78  
 Parczewscy 93  
 Parczewski A., 93  
 Parente P., 10  
 Paschalis II, pp 114  
 Paszkowski H., ks., 21  
 Paweł IV, pp 125  
 Paweł VI, pp 15 23 384  
 Paweł, św., ap. 20 29 32 111 117 123 129  
 Pawełczyńska A., 327 343  
 Pawlak W., 79  
 Pawluk T., ks., 107  
 Pawłowski S.A., 19  
 Pelazgowie 167  
 Pelc J., 143 144 148 149 152  
 Pelcz M., 274  
 Pelka, ksiądz z Grudziądz 48  
 Peregryn z Opol 18  
 Persowie 195 203  
 Piccolomini E.S. (Pius II), pp 15 131  
 Piecha S., 79  
 Piechocki W., 347  
 Piekosiński F., 261  
 Pieniężny S., 62  
 Pientak A., 273 274  
 Pientak J., 273 274  
 Pierzchała E., 341  
 Pieszczoch Sz., 112 131 132  
 Pietkiewicz E., ks., 19  
 Pilkowski Cz., ks., 19  
 Pin E., 378 383  
 Piolante A., 10  
 Piotr, św. ap., 20 29 32 47 123 202  
 Piotr z Drezna 117  
 Piotr z Vincenzy 21  
 Pisarzak M., 137
- Piskorska J., 29  
 Piszczy E., bp 33  
 Pitagoras, postać antyczna 195  
 Pius IV, pp 495  
 Pius VII, pp 467 468 485 489 493 499 501  
 Pius IX, pp 69  
 Pius X, pp 89  
 Pius XI, pp 89  
 Piwowarczyk J., ks., 26  
 Piwowarski W., ks., 10 54 327 330-334  
 337-340 343 347 355 457-359 362 363  
 365 367 369 371 374 375 378-380 383  
 383 390 394 395 449  
 Plater L., 470 472 473  
 Platon 155 195  
 Plezia M., 141 150  
 Plutarch, autor antyczny 155  
 Pluton, postać mityczna 166 177 202  
 Plutowski P., 247 254  
 Płaza T., 309  
 Podolecki J., ks., 19 529  
 Pokorniecki S., ks., 21  
 Pol W., 92  
 Polacy 36 41 42 47 58-60 62 64 67 74 77-81  
 85 89 90-92 95 96 100 148 155 158 170  
 186 190 192 193 194 208 213 215 347 349  
 469 501-503  
 Polak M., 21  
 Politianus, krytyk starożyt., 190  
 Poniatowski M., abp 484  
 Poniatowski S.A., król 503 519  
 Poniatowski Z., 338  
 Popiel J., 6  
 Popławski J. L., 80  
 Portalis, radca stanu 513  
 Poschmann B., 10  
 Pośpiech J., 81  
 Possewin 318 319  
 Potoccy 472 473 490  
 Potocki K., 516  
 Potocki L., 485  
 Potocki S., 476 478 480-483 487 488 490  
 491 499 505 523  
 Potocki T., bp 312 313  
 Proksyda, postać mityczna 177  
 Pratzner F., 130  
 Prażmowski A., bp 472 490 492  
 Preiss A., 414 434  
 Prendt P., 233  
 Prilis, postać mityczna 175  
 Prokopides M., 156 164 165  
 Prusowie 86

- Przeclawski, kanclerz 283  
 Przedpełski M., 348  
 Przekop E., ks., 110 226  
 Przelaskowski R., 507 512 513  
 Przykutowa A., 81  
 Psafon, postać mityczna 184  
 Psarski W., 158 173 174  
 Pszczółka M., 21  
 Puchalski G., 21  
 Putko W., ks., 19  
 Pyka F., 81  
 Pylak B., bp 17 110  
 Puzio M., ks., 21  
  
 Raczyński I., abp 465 481 485 486 507  
 Radziwiłłowic K.Z., 5  
 Rahnner K., 10  
 Rak R., ks., 110 380  
 Rarkowski, burmistrz Olsztyna, 39  
 Ratherius Veronensis 113  
 Ratusiński A., ks., 19  
 Ratzinger J., kard., 10 23  
 Rautenstrauch, generał 515  
 Rechowa K., 81  
 Rechowicz M., bp 6 7  
 Reincke R., 101  
 Rémond R., 357  
 Rembowski A., 510  
 Rembowski S., 256  
 Remy J., 362  
 Renanus 193  
 Rzepka G., 81  
 Rzepnikowski T., 73  
 Reszka S., 120 124 244 318  
 Rex, burmistrz Torunia, 85  
 Reykowski J., 424 434  
 Ritter E., 26  
 Rivièrè J., 10  
 Rjasanovsky N.V., 52  
 Roch św., 18  
 Rogowski C., ks., 20  
 Roliński M., 493  
 Romaniuk K., bp 19 109  
 Romanowych (dynastia) 102  
 Romanus F., 304  
 Romulus, prof. wymowy 193  
 Ropiak I., ks., 21  
 Rosenberg J., 246 249  
 Rostecki W., 469 470 472  
 Różycki I., ks., 11  
 Rudnicki Sz., bp 245 246 262 305 318  
 Rutkowski B., 78  
  
 Rybus M., 486  
 Rzymianie 154 166  
 Rzepnikowski T., 29 66  
 Rzeszowski J., bp 484  
  
 Saage J.M., 237 265 267 287 292 303 309  
     312 314 316 317  
 Salewski C.E., 60  
 Salewski, wydawca 94  
 Salomea, bl., 89  
 Samson z Woryn 233 252 287 290 291 309  
     316  
 Samuel R., 21  
 Samulowska B.S., 41  
 Samulowski A., 41 92 95  
 Sandre P. de 331 371  
 Sarapata A., 332 333 340 341 424  
 Saxoferrato B. de 14  
 Schedlin A., 278  
 Scheffczyk L., 10  
 Schenk W., ks., 18 110 115 116  
 Schichau F., 348 349  
 Schlieckmann von, prezes prowincji prus-  
     kiej 37 61 64 76 84 96  
 Schlung J., 274  
 Schmaus M., 10 23  
 Schnackenburg R., 10  
 Scholcz G., 274  
 Scholcz M., 274  
 Schonnovius J., 294  
 Schönmetzer A., 118  
 Schreiber G., 52  
 Schulte R., 10  
 Schultz M., 277  
 Schwanitz, ks., 94 95  
 Schwarcz J., 271  
 Scipio, postać mityczna 166  
 Sculteti K., 280  
 Sculteti M., 289 291  
 Scytowie 203  
 Szczaniecki, hr., 40  
 Szczaniecki P., 108 110  
 Sembrzycki J.K., 60 93 94 96  
 Semkowicz M., 263  
 Serafin, postać mityczna 206  
 Sflinks, postać mityczna 197 198  
 Sforza B., królowa 150  
 Sieczkowski M., 501  
 Sieg J., 334  
 Sieniatycki M., 111 115 135 137  
 Sieniawski 92  
 Sierakowski A., 92

- Sierakowski, radca stanu 499  
 Sierszulski J., 78  
 Siestrzeńciewicz 489  
 Sikora J., ks., 19  
 Silnicki T., 484  
 Sitko W., 81  
 Skarbek-Malczewski F., bp 482 486 489  
 490-492 494 495 499  
 Skarszewski W., bp 482 496 499 504 508  
 511 513  
 Skolnik J., 81  
 Skorzewski 509  
 Skórkowski, kanonik 522  
 Skrocki J.K., 493  
 Skubała A., 21  
 Skwara J., 81  
 Słomkowski A., ks., 6 7 10  
 Słowianie 47 80 86  
 Smith M. B., 328  
 Smith P.C., 438  
 Smoleń L., 15  
 Smoliński S., 348  
 Smolka S., 300 502  
 Sobczak I., 349  
 Sobolewski I., 470 476 502 503  
 Sojka J., 226 246 284 294  
 Sokołowski S., 318  
 Spahn, poseł 64 84  
 Spartanie 195  
 Speicherman J., 298  
 Spencer 328  
 Sperling A., 226 232 233 234 236-238 249  
 320  
 Stacjusz 190 191  
 Stanisław, św. bp 18 86 89 488 504  
 Stangreszak P., 79  
 Stanisław F.M., 5  
 Stankar F., 226  
 Stanowski A., 393  
 Starowiejski F., 468  
 Staszic S., 472 523  
 Sterniczuk B., 329 410 412 436  
 Sterniczuk H., 329 410 412 436  
 Stoiński S., 78  
 Stolarz-Raab T., 410  
 Strzeszewski Cz., 26  
 Studt, prezes rejencji królewieckiej 61  
 Stychel, ks., 100 101 105  
 Sucheni-Grabowska A., 107  
 Sufin Z., 332  
 Surowiecki K., 472 504  
 Syzyf, postać mityczna 167  
 Szacki J., 373  
 Szafranski J., 83  
 Szafryński z Bochum, 92  
 Szadowski, ks., 42  
 Szaniawski J.K., 467 473 476 523  
 Szarkiewicz J., 495  
 Szczepański F., 38 39 92  
 Szczepański J., 327 346 397  
 Szefer-Timoszenko J., 410  
 Szelązek A., 520 521  
 Szewczuk W., 347  
 Szewczyk J., 81  
 Szembek A.K., bp 313 317  
 Szembek S., 21  
 Szkudlarz J., 81  
 Szlachciak J., 78  
 Sznitowski J., ks., 20  
 Szokalski W., 483 502 503  
 Szołowski B., 509  
 Szorc A., ks., 125 126 225 226  
 Szostakiewicz Z., 13  
 Sztumski J., 334  
 Szulczyński W., 81  
 Szwabe S., 91  
 Szwejkowski W., 493 495  
 Szwedzi 227 312 313 316  
 Szych S., 78  
 Szydłowiecki K., 149  
 Szygula W., 81  
 Szymak J., 115 137  
 Szymański P., 493 495  
 Szymański S., 79  
 Szymko J., ks., 107  
 Szymusiak J.M., 118  
 Szyper P., 81  
 Ślaski J., 145  
 Ślęczkowski A., 469  
 Ślęczkowski M., 502  
 Śledzianowski J., ks., 356  
 Śmiglecki M., ks., 21  
 Świerczewski K., 334 344 349 350 458  
 Świerzawski W., 503 509 510 511 513 517  
 Święcicki A., 339 359  
 Tałtybusz, postać mityczna 204 206  
 Taluzzo F.M., de 484  
 Tanalak T., 81  
 Tantal, postać mityczna 177  
 Tański Sz., 318  
 Tarnowski J., 149

- Tarnowski 509  
 Teilhard de Chardin P., 335 336  
 Tejrezjasz, postać mityczna 177  
 Telniczanka K., 159 211  
 Tertulian 113  
 Thalia, postać mityczna 195  
 Theiner A., 489  
 Thiel A., bp 32 47 62 63 76 77 83  
 Thorn 54 55 57  
 Tilanus C.P.G., 330 331 343  
 Tokarz W., 501-503  
 Tolksdorff Z., 233 237  
 Tomasz, św. ap., 67  
 Tomasz z Akwinu, św., 11 110 111 116 129  
 132 136  
 Tomczak A., 225 226 228 229 231 235 238  
 239 243 245 253 263 268 272 275 281 282  
 289 310  
 Tomczyk B., ks., 41  
 Tomicki P., bp 145 146 149 151 153 154 156  
 158 160 161 165 169 170 174 175 178 179  
 181 183-186 196-198 213-220 223  
 Tomicki P., bratanek bpa 160 213 215 221  
 223  
 Tomkiewicz W., 149  
 Torquemada J., 21  
 Trąba M., prymas, 483 484  
 Treter T., 241  
 Tritemius J., 20  
 Trzeciakowski L., 72  
 Tubal F., 234  
 Tullius, postać mityczna 166  
 Tungen M., bp 263 320  
 Turcy 156 168 276  
 Turek J., ks., 20  
 Turek W., ks., 8 15  
 Tymoteusz, św., bp 129  
 Tymowski J., 339  
 Tyrawa J., bp 133  
 Tyszka Z., 383, 392  
 Tytan, postać mityczna 185  
 Tytides, postać mityczna 166 181  
  
 Uchański J., bp 126  
 Ujma A., 13  
 Ulisses, postać mityczna 177 195  
 Umiński J., ks., 108 468 470 491 527  
 Urban W., bp 468 486 490 493 496 497  
 Urbańczyk S., 13  
 Uscki E., ks., 20  
 Ustrzycki F.E., 495  
  
 Waczyński B., ks., 6 10  
 Waldego O., 312  
 Walesa Cz., 336 337 430 438  
 Walewski C., 225 232  
 Walezy (de Valois) H., król 276 278  
 Warmiacy 37 49 59 74 77 96  
 Warszawianka 89  
 Watzenrode Ł., bp 259 262 263 320  
 Wąsowski G., ks., 21  
 Weber M., 53 335  
 Weichsel A., ks., 44 49 61 95 96  
 Weise E., 263  
 Wergiliusz, autor antyczny 146 150 167  
 Werner T., 14  
 Wernyhora 73  
 Wettinowie 102  
 Wiatr J., 26 383  
 Wielgosz Z., 5  
 Wielkopole 61  
 Wierziński W., 71  
 Więckowski M., 72  
 Wijting J.P., 438  
 Wiklif J., 116 118  
 Wiktor, św., 16  
 Wilczkowiakowa F., 79  
 Wilczyński T., bp 6 315  
 Wilhelm Paryski 21  
 Wilhelm I, król pruski 35  
 Wilhelm z Oleśnicy 240  
 Wilkanowicz S., 338 339  
 Wincenty a Paulo, św., 29  
 Więckowska 507 512  
 Wisłocki W., 120 226  
 Wiśniewski J., ks., 225 226 229 283 285 287  
 299  
 Wiśniewski, nauczyciel 50  
 Wittelsbachowie 102  
 Włodarczyk M., 78  
 Włoch 145 168  
 Wojciech, św., bp 5 17 89 86 131  
 Wojciechowski K., ks., 20  
 Wojakowski M., 509  
 Wojton L., ks., 21  
 Wojtasik M., 20  
 Wojtkowska M., 5  
 Wojtkowska R., 5  
 Wojtkowska T., 5  
 Wojtkowski A., 5 10 17  
 Wojtkowski J., bp 5 13 18 24 107 315 316  
 Wojtkowscy 5  
 Wojtukiewicz J., ks., 19  
 Wojtyśka H.D., ks., 107 125

- Wolff A., 263  
 Wollack S., 438  
 Wolniak A., 337 338  
 Wolny J., ks., 18  
 Wolszlegier A., ks., 25 30 66 69 71 72 82 83  
 Wolkiewicz, senator 473  
 Wołkowski J., 327 330 337 430  
 Wollowicz A., bp 492  
 Wollowycze (Wollowycze), administrator  
   diecezji 499 504  
 Woronczak J., 18  
 Woronicz J.P., abp 473 481 482 487 500  
   502 504 507 507 519  
 Woźnicki M., 506 508 523  
 Wójcik J., 81  
 Wójcik M., 49  
 Wrzesieńska M., 160 215 219 223  
 Wujek J., 199  
 Wybicki J., 508 509  
 Wyczawski H.E., 238 282  
 Wyczechowski, radca stanu 515 523  
 Wyleżych A., 81  
 Wyrobek A., 81  
 Wysocki 502  
 Wyrozumski J., 116  
 Wyszyński M., ks., 20  
 Wyszyński S., kard., 7  
  
 Vietor H., 21  
 Voragine J. de 21  
 Vrtel-Wierczyński S., 18  
 Vidmanstadt F., 252  
 Vergeriusz P.P., 123  
  
 Zabłocki S., 152  
 Zaborski A., 485 469  
 Zajac S., ks., 19  
 Zajączek J., 502 503  
 Zajkowski S., ks., 8 19  
 Zakryś, ks., 91  
  
 Zakrzewski W., 125  
 Zamoyski A., 509  
 Zamoyski J., 149  
 Zamoyski S., 469  
 Zalewski, radca stanu, 473 515  
 Zalewski J., ks., 21  
 Załuski A. Ch., bp 312 313  
 Zapadka R., ks., 20  
 Zapolya B., królowa 150  
 Zarzecki B., ks., 19  
 Zawadzki B., 277  
 Zawadzki J., 277 312  
 Zborek F., 81  
 Zdaniewicz W., 359  
 Zebrzydowski, bp 146  
 Zedlitz, hr. minister oświaty 81  
 Zieliński Z., ks., 6 468 471  
 Zienkiewicz A., ks., 21  
 Zinkiewicz S., ks., 20  
 Zink W., ks., 7  
 Ziomek J., 143 151 200  
 Ziótek J., 5  
 Ziółkowski D., 365  
 Zuberbier A., ks., 111 115  
 Zucht, dyrektor 49  
 Zulehner P.M., 358 370  
 Zygmunt August, król 107 109 123 124 126  
   151 264 267 276 278  
 Zygmunt Stary, król 142 146 150 152 156  
   159 178 180 211 218 264 318 319  
  
 Żochowski, ks., 506  
 Żochowski S., 523  
 Żółtowski S., 71  
 Żółtowski, ks., 497  
 Żukowski S., 226  
 Żychowski A., ks., 21<sup>o</sup>  
 Żydzi 60  
 Żywczyński M., ks., 6 468 486 487

Indeksy opracował  
*ks. dr Stanisław Kozakiewicz*

## WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS — „Acta Apostolicae Sedis” Roma 1909 —
- ABMK — „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, Lublin 1959 —
- ADWO — Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie
- AK — „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909 —
- APT — Archiwum Państwowe w Toruniu
- BC — Biblioteka Czartoryskich
- BF — Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. J. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964; II wyd. Poznań 1988
- Dok. D.M. — Dokumenty Dobrego Miasta
- Dok. KDM — Dokumenty Kapituły Dobromiejskiej
- DS — H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitio-  
num et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg 1967<sup>34</sup>
- EK — Encyklopedia Katolicka, wyd. TNKUL w Lublinie
- EZ — Ermländische Zeitung
- HE — Hosii Epistolae
- HO — Hosii Opera
- KMW — „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, Olsztyn 1957 —
- PG — Patrologia graeca I–CLXI, wyd. J.P. Migne, Paris 1857–66
- PL — Patrologia latina I–CCXVII, wyd. J.P. Migne, Paris 1879–90
- StAl — Staatliches Archivlager Göttingen
- SW — „Studia Warmińskie”, Olsztyn 1964 —
- ThK — Encyklopedia „Theologie und Kirche”
- WWD — „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne”, Olsztyn 1945 —
- ZStAP — Zentrales Staatsarchiv Potsdam
- ZGAE — „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”,  
Braunsberg, Osnabrück 1858 —





## SPIS TREŚCI

### I. ROZPRAWY

Ks. Jacek Jezierski: Biogram naukowy Księdza Biskupa Profesora Juliana Wojtkowskiego . . . . .	5
Tadeusz Grygier: „Uroczystości gietrzwałdzkie” w oświetleniu władz wschodniopruskich . . . . .	25
Ks. Jan Szymko: Komunia święta pod dwiema postaciami w nauce kardynała Stanisława Hozjusza . . . . .	107
Regina Domachowska: Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza . . . . .	141
Ks. Jan Wiśniewski: Kancelaria biskupia Marcina Kromera (1569-1589) . . . . .	225
Ks. Zygmunt Klimczuk: Postawy wobec religii a postawy wobec pracy inteligencji technicznej . . . . .	327
Bp Jan Kulik: Stan prawny Kościoła rzymsko-katolickiego w Królestwie Polskim (11815-1830) . . . . .	465

### II. NEKROLOG

Ks. Jacek Jezierski: Śp. Ks. Dr Jerzy Podolecki . . . . .	529
---	-----

### III. INDEKSY

Indeks rzeczowy . . . . .	533
Indeks geograficzny . . . . .	536
Indeks osób . . . . .	544
Wykaz skrótów . . . . .	557

