

STUDIA WARMIŃSKIE  
TOM X



# STUDIA WARMIŃSKIE

TOM X

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO  
DIECEZJALNE  
OLSZTYN 1973

NIHIL OBSTAT

(—) ks. dr Jerzy Wirszylło  
Censor librorum

IMPRIMATUR

(—) † dr Józef Drzazga  
Biskup Warmiński

(—) ks. dr Czesław Kulikowski  
Kancelarz Kurii Biskupiej

Olsztyn, 18 maja 1973 r.  
Nr 1250/73  
[L.S.]

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE

10-025 Olsztyn, ul. Staszica 5

Nakład 980 + 44 egz. Format B5. Ark. wyd. 51. Ark. druk. 33,25. Cena zł 120.—

OLSZTYŃSKIE ZAKŁADY GRAFICZNE IM. SEWERYNA PIENIĘŻNEGO  
10-417 Olsztyn, ul. Towarowa 2, Lz. 1246. G-I  
Oddano do składania 19 VII 1973 r. Druk ukończono w kwietniu 1974 r.

NAUKA KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA  
O JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp. — I. Tło nauki Hozjusza o jedności Kościoła. — II. Sposoby urzeczywistniania się jedności wewnętrznej Kościoła. — III. Przyczyny i przejawy jedności zewnętrznej Kościoła. — IV. Teologiczna ocena nauki kardynała Stanisława Hozjusza. — *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

Sprawa jedności Kościoła absorbuje dziś umysły wielu teologów<sup>1</sup>. Wydaje się, że jednak zbyt mało mówi się na temat pojmowania zagadnienia jedności w różnych okresach historii. Uwzględnwszy historyczność naszej egzystencji dochodzimy do wniosku, że terażniejszość kroczy na drodze przeszłości. Dziś więc, kiedy problem jedności Kościoła jest tak aktualny, wydaje się rzeczą stosowną podejmować prace historyczne związane z tym tematem. Wszystkie bowiem nasze współczesne rozstrzygnięcia zagadnień teologicznych mają swoje głębokie uwarunkowania historyczne.

Pojęcie jedności Kościoła, opracowane przez teologów polemistów XVI w., przetrwało aż do początków naszego stulecia<sup>2</sup>. Wywarło więc ono zapewne także wpływ na nasze pojmowanie zagadnienia jedności Kościoła.

Innym powodem opracowania powyższego tematu jest rosnące zainteresowanie nauką Stanisława Hozjusza w związku z rozpoczętym jego procesem beatyfikacyjnym<sup>3</sup>.

Na temat eklezjologii kardynała Stanisława Hozjusza pisało już kilku autorów, ale nikt z nich nie zajmował się wprost sprawą jedności Kościoła<sup>4</sup>. Wielu poruszało to zagadnienie tylko ubocznie, a przecież jedność dla Hozjusza była problemem centralnym. Jest to więc jeszcze jeden powód, by zagadnienie powyższe opracować w sposób szczegółowy.

<sup>1</sup> Praca magisterska pisana pod kierunkiem ks. bpa doc. dra hab. B. Pylaka w Lublinie 1971 r.

<sup>2</sup> Y. Congar: *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne. Histoire des dogmes.* Paris 1970 s. 364.

<sup>3</sup> Por. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* r. 1968 s. 143; r. 1969 s. 46—63, 113 116 209; r. 1970 s. 102—126; r. 1971 s. 203—206; r. 1972 s. 77—85. *Studia Warmińskie*, tom VII (1970) w całości poświęcony Stanisławowi Hozjuszowi.

<sup>4</sup> J. S m o c z y ń s k i: *Bibliografia Hosiana.* Pelplin 1937.

Temat pracy wymaga pewnych wyjaśnień dotyczących samego pojęcia jedności Kościoła. Na podstawie różnych definicji można ustalić następujące cechy jedności i określić ją w sposób następujący: Jedność Kościoła jest to zjednoczenie wspólnoty wierzących z Chrystusem, ich jedność między sobą oraz z ustanowioną przez Chrystusa zewnętrzną organizacją Kościoła<sup>5</sup>.

Od XVI w., aż po wiek XX, kładziono szczególny nacisk na jedność zewnętrzną Kościoła, chociaż nigdy nie zapomniano o jedności wewnętrznej<sup>6</sup>. W jedności zewnętrznej, traktowanej jako znamię rozpoznawcze prawdziwego Kościoła, wyróżnia się trzy cechy: jedność wiary, kultu i zwierzchnictwa<sup>7</sup>. W jedności wewnętrznej podkreśla się jedność pochodzącą z Mistycznego Ciała Chrystusa, z Eucharystii oraz z miłości.

Można zauważyć, że wielu autorów piszących prace o eklezjologii XVI wieku, widzi w jedności Kościoła tylko znak rozpoznawczy, czyli znamię. Zobaczymy, że Hozjusz rozumiał jedność o wiele głębiej<sup>8</sup>. Jedność Kościoła obejmuje w nauce Hozjusza zarówno elementy zewnętrzne, jak i wewnętrzne.

Współczesna eklezjologia, podkreślając bardziej czynniki niewidzialne w Kościele, nie zapomina jednak o jego charakterze widzialnym. W. Beinert, opisując naukę współczesnych teologów o jedności Kościoła, w ten sposób definiuje jedność: „W jedności Kościoła spotykają się pierwiastki boskie i ludzkie. Nie można powiedzieć, że istota jedności polega na tym, co niewidzialne. Jedność wierzących powinna uzewnętrzniać się w symbolach wiary, jedność sakramentalna w zewnętrznym kulcie, jedność miłości w wzajemnym usługiwaniu, które powinno też obejmować kościelny urząd”<sup>9</sup>. Podkreśla się dziś sakramentalny charakter jedności. Mówi się, że jedność ma być, tak jak sakrament, znakiem dla innych. Fundamentem jedności powinien być Chrystus działający przez sakramenty, Piotra i hierarchię. W tak pojętej jedności Kościoła organizacje zewnętrzne mają być na służbie jedności wewnętrznej. Urząd kościelny sprawuje się przez służebną władzę, przez głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów<sup>10</sup>.

Kardynał Stanisław Hozjusz nie podał jakiegos systematycznego wykładu nauki o jedności Kościoła, ale prawda ta tkwiła głęboko w jego świadomości, o czym świadczy duża ilość wypowiedzi na powyższy temat. Będziemy starali się zebrać te wypowiedzi, by dotrzeć do autentycznej nauki Hozjusza. Ponieważ wypowiedzi Hozjusza były nieraz źle inter-

<sup>5</sup> S. Nagy: Jedność jako znamię Kościoła. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne (=RTK)* 17 (1970) s. 7.

<sup>6</sup> Y. Congar, jw. s. 370: „Pojęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała zachowuje swoje miejsce przez cały XVI wiek”.

<sup>7</sup> S. Nagy: Via notarum we współczesnej eklezjologii apologetycznej. *RTK* 2 (1968) s. 105: Dziś przyjmuje się definicję „noty” jako widzialny i konieczny przymiot Kościoła Chrystusowego bardziej oczywisty niż sam Kościół.

<sup>8</sup> S. Nagy, Jedność, jw. s. 8. Por. J. Franzelin: *Theses de Ecclesia Christi*. Romae 1887 s. 301—320. M. J. Scheeben: *Tajemnice chrześcijaństwa*. Przeł. J. Rostworowski, J. Bieda. Kraków 1970 s. 434—440.

<sup>9</sup> W. Beinert: *Um das dritte Kirchenattribut*. Bd II, Essen 1964 s. 390—391.

<sup>10</sup> Tamże, s. 391. Por. H. Küng: *Strukturen der Kirche*. Freiburg 1. Br. 1962 s. 38. R. M. Brown: *Revolucja ekumeniczna*. Przeł. W. Bednarek. Warszawa 1970 s. 160—163.

pretowane<sup>11</sup>, wydaje się rzeczą słuszną, żeby sam teolog warmiński przemawiał często swoimi słowami. Dlatego w pracy pojawiają się wyrażenia dziś rzadko używane, np. słowo heretyk.

Praca została podzielona na cztery rozdziały. W rozdziale pierwszym omawiam tło nauki Hozjusza o jedności Kościoła. W rozdziale drugim zajmuję się wprost nauką Hozjusza na powyższy temat, w rozdziale trzecim rozpracowuję zagadnienie jedności zewnętrznej Kościoła w nauce kardynała Hozjusza, a w rozdziale czwartym przeprowadzam analizę teologiczną całej doktryny Hozjusza o jedności Kościoła.

Podstawowym źródłem niniejszego opracowania są dzieła Hozjusza *Opera omnia*, wydane w Kolonii w 1584 r. Jest to najbardziej kompletne wydanie dotychczasowe prac Hozjusza. Zawiera traktaty i listy pochodzące z różnych okresów życia naszego autora. Można więc na ich podstawie zorientować się w nauce Hozjusza o jedności Kościoła.

## I. TŁO NAUKI HOZJUSZA O JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

### 1. SYTUACJA RELIGIJNA W POLSCE W CZASIE PUBLICZNEJ DZIAŁALNOŚCI HOZJUSZA

Współczesna hermeneutyka teologiczna twierdzi, że należyte zrozumienie prawd wiary często zależy od kontekstu historycznego. Gdy więc mamy podać poglądy teologiczne Stanisława Hozjusza dotyczące zagadnienia jedności Kościoła, musimy najpierw omówić tło historyczne jego działalności. Tłem tym była zwłaszcza sytuacja religijna XVI wieku. Człowiek religijny doznawał wówczas wielkich wstrząsów w dziedzinie swojej wiary. Kościół, który bodaj jedyny darzył go „strawą” religijną, zaczynał podupadać<sup>12</sup>. Zbyt legalistyczne podchodzenie do spraw wiary jeszcze bardziej potęgowało jego rozbitcie wewnętrzne<sup>13</sup>. Nic więc dziwnego, że ze wszystkich stron świata rozlegały się głosy domagające się zwołania soboru powszechnego, który miałby przywrócić rozpadającą się jedność Kościoła. Kilkakrotnie zapowiadany i odraczany sobór zebrał się ostatecznie dopiero w roku 1545 i trwał aż do roku 1563. Tymczasem Reformacja przybierała na sile, nie tylko zyskując nowe tereny, ale i pewną prawnie polityczną podstawę bytu<sup>14</sup>. Szybko się okazało, jak wielu ludzi pozostawało w jedności z Kościołem w sposób tylko zewnętrzny. Taka łączność z Kościołem jest zawsze bardzo nietrwała. Człowiek zawsze będzie szukał w swojej wierze czegoś więcej. Między innymi przyczyną szybkiego wzrostu zwolenników Reformacji było i to, że ludzie szukali

<sup>11</sup> Np. interpretacja podstawowego pojęcia dla naszej pracy, tj. Mistycznego Ciała Chrystusa, jest różna u J. Smoczyńskiego i G. M. Grabki. Por. J. Smoczyński: *Eklezjologia Stanisława Hozjusza*. Pelplin 1937 s. 110, i G. M. Grabka: *Cardinalis Hosij doctrina de Corpore Christi Mystico in luce saeculi XVI*. Wasching-ton 1945 s. 253. Por. J. Lecler: *Historia tolerancji w wieku Reformacji*. T. I. Przeł. L. i H. Kühn. Warszawa 1964 s. 390.

<sup>12</sup> B. Dembiński: *Rzym i Europa przed rozpoczęciem trzeciego okresu Soboru Trydenckiego*. Kraków 1890 s. 5.

<sup>13</sup> R. Post: *Kościół w przededniu reformacji*. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* r. 1969 s. 370.

<sup>14</sup> B. Dembiński, *iw.* s. 8.

głębszych przeżyć religijnych, nie tylko czysto zewnętrznych. Ten element leży często u podłoża wszelkich ruchów reformatorskich, jest on siłą wewnętrzną dokonujących się zmian zewnętrznych<sup>15</sup>. Kościół XVI w. potrzebował reformy i temu nikt nie przeczy. Ale ten duch zmian ogarnął nie tylko sprawy religii. Razem z reformą Kościoła szerzyła się rewolucja społeczna, czego przykład znajdujemy zwłaszcza na terenie Niemiec<sup>16</sup>. Te przemiany także wpłynęły na sposób myślenia ludzi XVI w. Jednak trudno byłoby je tu szczegółowo omawiać, a także temat pracy uwalnia nas od szczegółowej analizy sytuacji gospodarczej czy politycznej XVI w. Bliżej przyjrzymy się tylko sytuacji religijnej w Polsce w tym okresie, która miała bezpośredni wpływ na poglądy teologiczne S. Hozjusza.

Najbardziej czynna działalność Hozjusza w Polsce przypada na lata 1551—1558. Do roku 1552 herezja już znacznie się rozszerzyła. W Małopolsce i na Litwie szeroko zapuścił korzenie kalwinizm; w Wielkopolsce natomiast pierwszeństwo mieli bracia polscy. W Prusach Książęcych i Królewskich utwierdził się wszechwładnie luteranizm. Było jednak niebezpieczeństwem dla innowierców, że te trzy wyznania wzajemnie się zwalczały. Prawda, że ilekroć chodziło o załamanie katolicyzmu, zapominali o wzajemnych waśniach i łączyli się razem. Jednak w okresach pewnego uspokojenia, np. w czasie międzysejmowym, walki między poszczególnymi odłami nie ustawały. Z arianizmem nie mogli pogodzić się ani kalwini, ani luteranie. Uważali ich za niedowiarków i za wszelką cenę starali się ich wypędzić z Polski<sup>17</sup>. Początkowo działalność antytrynitarzy nie rzucała się w oczy. Pozornie bowiem wyznawali kalwinizm. Z czasem jednak zaczęli jawnie występować przeciw dogmatowi Trójcy Świętej. Antagonizm doszedł do szczytu szczególnie na sejmie w Parczewie (1564). Kalwini ze zwykłą sobie nietolerancją domagali się od króla edyktu proskrypcyjnego przeciw nowym innowiercom<sup>18</sup>. Początkowo niektórzy biskupi katoliccy byli też podobnego zdania, lecz upomnieni listownie przez Hozjusza zmienili swoje poglądy<sup>19</sup>. Hozjusz uważał, że skoro z woli króla istnieje tolerancja sekt, nie należy iść na rękę kalwinom. W ten sposób Hozjusz pokrzyżował im plany. J. Lortz zaznacza, że Hozjusz nie uczynił tego z przekonania, ale raczej z wyrachowania<sup>20</sup>. Przewidywał,

<sup>15</sup> R. Post, jw. s. 370: „A jednak mimo tych osiągnięć, często bardzo ważnych, mimo licznych i różnorodnych przejawów autentycznej pobożności, wierni nie byli zadowoleni, panowała wśród nich tęsknota za odnową głęboką i radykalną, za reformą w głowie i członkach. [...] Mamy kosztowny kult i okazałe obrzędy. Niektórzy pokładają w nich ufność do tego stopnia, że zaniedbują czystość wewnętrzną. Niektórzy ozdabiają kościoły ponosząc wielkie wydatki, fundując ołtarze, budując klasztory, ale nie dają bliźnim tego, do czego się zobowiązali”.

<sup>16</sup> B. Dembiński, jw. s. 9.

<sup>17</sup> W. Michalski: Hozjusz i Reformacja w Polsce w latach 1551—1558. Na podstawie jego własnej korespondencji dotąd opublikowanej. *Przegląd Kościelny* 11 (1907) s. 17—18.

<sup>18</sup> J. Lecler, jw.

<sup>19</sup> W. Zakrzewski: Powstanie i wzrost Reformacji w Polsce (1520—1572). Lipsk 1870 s. 215.

<sup>20</sup> J. Lortz: Kardinal Stanislaus Hosius. Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes. Braunschweig 1931 s. 99 i nn. Recenzja tego dzieła napisana przez J. Umińskiego znajduje się w *Kwartalniku Historycznym* 1 (1932) s. 491—501.



że istnienie nowej sekty może stać się dla protestantyzmu w Polsce jeszcze jednym powodem jego osłabienia<sup>21</sup>. Do myśli tej nasz autor niejednokrotnie powracał w swoich dziełach i listach<sup>22</sup>.

O napiętej sytuacji religijnej w Polsce w wieku XVI świadczy fakt, że od roku 1550 sprawy religijne były głównym przedmiotem obrad sejmowych. I tak na sejmie w roku 1555 w Piotrkowie izba poselska domagała się przyjęcia następujących tez:

1. Każdy ma prawo stanowić sobie kapłanów, mających głosić szczerze słowo Boże zarówno w domu, jak i w Kościele, i to według swej woli.
2. Kapłani ci będą sprawowali liturgię i sakramenta św. według swego własnego obyczaju.
3. Każdemu wolno przyjmować Komunię św. pod dwiema postaciami, a kapłani mogą swobodnie w ten sposób jej udzielać.
4. Po śmierci kapłanów katolickich wolno panom wybierać nowych kapłanów, i to bez zatwierdzenia arcybiskupiego czy biskupiego.
5. Księżom wolno żony pojmować.
6. Wszystkie wyroki sądowe w sprawie religii mają być unieważnione<sup>23</sup>.

Wysuwano jeszcze wiele innych żądań, jednak sejm ich nie przyjął. Fakty te świadczą o rozmiarach protestantyzmu w Polsce. Szlachta popierała Reformację i widziała w niej broń w walce z duchowieństwem; za ustępstwa żądała przywilejów, zwłaszcza zniesienia sądownictwa biskupów<sup>24</sup>.

Żądania kapituł, które w tym czasie pod względem prawowierności stały najwyżej, mogą nam też naświetlić stosunki religijne panujące wówczas w Polsce. Kapituły opublikowały dokument o przyczynach gwałtownego wzrostu błędów<sup>25</sup>. Między innymi widziały przyczyny zła w ogólnym niedbalstwie duchowieństwa w sprawach religii. Życie duchownych dawało wiele powodów do niezadowolenia<sup>26</sup>. Przyczyną takiego stanu rzeczy było piastowanie przez księży czysto świeckich urzędów, np.: sekretarzy królewskich, senatorów i innych. Duchowieństwu zarzucano brak głębszej wiedzy teologicznej. Nawet tym ostatnim zarzutem obarczano samego prymasa Mikołaja Dzierzgowskiego. Na niski poziom życia duchowieństwa wpłynął też sposób wybierania biskupów, a także kumulowanie beneficjów kościelnych przez ludzi nie posiadających święceń kapłańskich<sup>27</sup>. Nuncjusz A. Lipommano w sprawozdaniu pisanym do Rzymu w ten sposób charakteryzował ówczesnych biskupów polskich: „Biskupi albo byli zwolennikami herezji, jak np. [J.] Drohojowski — biskup kujawski, [J.] Uchański — biskup chełmiński, inni natomiast byli podejrzani o herezję, jak [A.] Zebrzydowski, jeszcze inni byli obojętni.

<sup>21</sup> Takie rozumowanie Hozjusza jest wynikiem całej jego nauki o doskonałej jedności Kościoła. Raczej trzeba wnioskować, że wypływało ono z przekonania, a nie z wyrachowania.

<sup>22</sup> J. Lecler, jw. Por. S. Hosius: *Opera omnia in duos divisa tomos*. Coloniae 1584.

<sup>23</sup> W. Michalski, jw. 10 (1907) s. 19—20; 11 (1907) s. 191.

<sup>24</sup> A. F. Modrzewski: *Wybór pism*. Por. Ł. Kurdybacha. Warszawa 1953 s. 13 i 27. Por. W. Michalski, jw. s. 275.

<sup>25</sup> W. Michalski, jw. s. 204.

<sup>26</sup> J. Bukowski: *Dzieje Reformacji w Polsce*. T. II. Kraków 1888 s. 13.

<sup>27</sup> Tamże, s. 9—10. Autor stwierdza, że przyczyną niskiego poziomu życia duchowieństwa był brak cnoty świątobliwości. Wychowanie humanistyczne kazało patrzeć na ludzi wnoszących coś nowego w wierze, jako na ludzi oświeconych.

Sam prymas Dzierzgowski, choć nie był podejrzany o herezję, to jednak nie odznaczał się wystarczającą wiedzą; jedynym biskupem godnym zaufania był Stanisław Hozjusz<sup>28</sup>.

O religijnym zobojętnieniu biskupów polskich świadczy fakt, że początkowo nie myśleli nawet o wysłaniu delegacji na rozpoczynający się Sobór Trydencki. Dlatego słusznie pisał Andrzej Frycz-Modrzewski: „Czekamy z natężeniem, czy prałaci w sprawie soboru cokolwiek postanowią, ale w tym względzie panuje dziwne milczenie, tak jakoby sobór nas nie obchodził, a przecież obowiązkiem Polaków jest być na soborze; obowiązek ten mają i jako Polacy, i chrześcijanie, a hańbą byłoby, gdyby Polska nie stawiała się na tak ważnym soborze, w którym cały świat chrześcijański weźmie udział”<sup>29</sup>. Dopiero kiedy okazało się, czym może być dla Kościoła w Polsce zerwanie jedności z Kościołem powszechnym, episkopat polski uświadomił sobie konieczność stałego kontaktu z Rzymem<sup>30</sup>.

Hozjuszowi te wszystkie niedomogi duchowieństwa polskiego były bardzo dobrze znane, bo oto kiedy przybył na synod piotrkowski w 1551 roku, wręczył prymasowi memoriał, w którym pisał: „Najprzód musimy własne nasze życie naprawić, abyśmy mogli skutecznie nad innym życiem czuwać. Mówi bowiem wielu, gdyby to było prawdą, czego uczą duchowni, wtędy oni pierwsi, czy to z obawy kary, czy w nadziei nagrody, czyniliby to, czego uczą. Zły przeto przykład duchowieństwa jest pierwszą przyczyną odstępstwa wielu. Równocześnie musimy czuwać z wszelką usilnością nad owcami nam powierzonymi, wstydząc się, że wilcy są silniejsi w porywaniu owiec, niż my w strzeżeniu, i lękając się straszliwych sądów Bożych, jakie czekają niedbałego pasterza”<sup>31</sup>. Na tymże synodzie wszyscy biskupi tam obecni musieli składać przysięgę prawowierności, bowiem jeden drugiego podejrzewał o sprzyjanie herezji<sup>32</sup>. Choć i Hozjusz był najmłodszym z zebranych dostojników Kościoła, jednak oczy wszystkich kierowały się ku niemu. Polecono mu zredagowanie wyznania wiary katolickiej, które odtąd miano przedstawiać do podpisu każdemu ubiegającemu się o jakiegokolwiek beneficjum kościelne<sup>33</sup>.

Obraz protestantyzmu w Prusach można dobrze poznać z korespondencji Hozjusza. Luteranizm zapuścił tu najgłębsze korzenie. Stąd przenikał do diecezji warmińskiej. Największym ośrodkiem nowinkarstwa w diecezji warmińskiej stał się Elbląg. Hozjusz w okresie Wielkiego Postu 1553 r. przebywał w tym mieście sześć tygodni i głównie przez kazania osobiście pisane, a wygłaszane przez kaznodzieję Erdmanna, starał się Elblążan odwieść od błędu. Gdy jednak to nie pomogło, wystarał się u króla o wydanie na nich surowych dekrétów, ale to tylko na jakiś czas złagodziło sytuację. Uskarżał się Hozjusz w liście pisany do Kromera, że jakieś dziwne zaślepienie ogarnęło wszystkich<sup>34</sup>. Na ogół żąda-

<sup>28</sup> W. Zakrzewski, jw. s. 98—100.

<sup>29</sup> B. Dembiński, jw. s. 182.

<sup>30</sup> A. F. Modrzewski, jw. s. 28.

<sup>31</sup> A. Eichhorn: Der ermländische Bischof und Cardinal St. Hosius. B. I. Mainz 1854 s. 122.

<sup>32</sup> J. Bukowski, jw. s. 63—64.

<sup>33</sup> W. Zakrzewski, jw. s. 169.

<sup>34</sup> W. Michalski, jw. 10 (1907) s. 266: „Nie mogę mój Kromerze wyrazić jak upadam na duchu, jak bardzo się lękam. Oto patrząc na upadek ojczyzny i wiary

nia innowierców w Prusach były takie same, jak na innych terenach Polski. Domagano się przede wszystkim Komunii św. pod dwiema postaciami, Mszy św. w języku narodowym i zniesienia celibatu<sup>35</sup>. Wydaje się jednak, że prosty lud nie był zorientowany w całości sytuacji, a herezja imponowała zwłaszcza mieszczaństwu i szlachcie<sup>36</sup>.

Okazją do wystąpień Hozjusza była też działalność na terenie polskim takich reformatorów jak: Piotr Paweł Wergeriusz (1497 lub 1498—1564) — biskup apostata, który przystawszy do herezji działał w Polsce głównie w latach 1556—1557<sup>37</sup>. Następnie Jan Brenz (1499—1564) i A. Frycz-Modrzewski (1503—1572). Nazwiska dwóch pierwszych Hozjusz wymienia wprost, a nawet przeciw Brenzowi napisał oddzielną rozprawę<sup>38</sup>. Modrzewskiego Hozjusz nigdzie nie wspomina, ale z treści jego wypowiedzi jasno wynika, że poglądy tego autora nie były mu obce<sup>39</sup>. Należy tu także wspomnieć o Janie Łaskim (1499—1560), z którego poglądami, zwłaszcza odnośnie do pojęcia Kościoła, Hozjusz też polemizował<sup>40</sup>.

Nakreślony obraz sytuacji Kościoła w czasach działalności Hozjusza ułatwi nam zrozumienie faktu, dlaczego Hozjusz z tak wielką pasją walczył o zachowanie jedności Kościoła. Autor nasz był świadom konieczności reform, ale pozostawiał je ludziom kompetentnym. Sytuacja religijna Kościoła w Polsce w XVI w. była krytyczna, skoro nuncjusz Lipomano ośmielił się napisać: „Polska przepadła dla katolicyzmu”<sup>41</sup>. Nie dziwny się przeto, że postawa Hozjusza wobec heretyków była nieraz zbyt surowa.

## 2. POGLĄDY SW. AUGUSTYNA I M. LUTRA NA JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA

Kardynała Stanisława Hozjusza uważa się za największego augustynistę XVI wieku<sup>42</sup>. Z nauki św. Augustyna czerpał nasz autor bardzo dużo, niektóre zdania są wprost dosłownie wzięte z pism biskupa Hippo-ny<sup>43</sup>. Augustyńskie pojęcie jedności Kościoła wywarło wpływ na całe średniowiecze, a także na apologetów i reformatorów XVI w., jednak, jak zaznacza Y. Congar, nauka św. Augustyna była bardzo często mylnie interpretowana i to zarówno przez katolickich apologetów, jak i przez protestanckich reformatorów<sup>44</sup>. W ogóle — jak twierdzi ks. W. Granat —

i to tak daleko już zaszło, że nie masz nikąd ratunku”. — Ks. A. Szorc: Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu. *Studia Warmińskie* 1970 t. 7 s. 35—87.

<sup>35</sup> Tamże, 11 (1907) s. 22.

<sup>36</sup> Tamże, s. 26—29. Por. K. Piwarski: Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych. Gdańsk — Bydgoszcz 1946 s. 29—30.

<sup>37</sup> J. Tatarczak: Stanisława Hozjusza nauka o Tradycji. *RTK* 5 (1958) s. 13.

<sup>38</sup> Tamże, s. 23. Por. S. Hosius, jw. I, s. 419—611: *Confutatio Prolegomenon Brentii*.

<sup>39</sup> M. Grabka, jw. s. 8.

<sup>40</sup> Tamże, s. 7.

<sup>41</sup> W. Zakrzewski, jw. s. 100.

<sup>42</sup> S. Frankl: Stanowisko Hozjusza na tle kontrowersji teologicznych XVI wieku. *Lwów* 1934 s. 12. Por. J. Smoczyński: Uwagi o studiach i pracy teologicznej Hozjusza. *Pelplin* 1935 s. 16.

<sup>43</sup> Np. zdanie Hozjusza: „Non autem habent Dei charitatem, qui Ecclesiae non diligunt unitatem”. S. Hosius, jw. s. 280, jest dosłownym powtórzeniem zdania św. Augustyna. Por. S. Augustinus: *De baptismo contra Donat*. Lib. 3 c. 16; PL 43, 148.

<sup>44</sup> Y. Congar, jw. s. 14 i 16. Por. Y. Congar: *L'Éclesiologie du Haut Moyen Age*. Paris 1968 s. 89.

nauka św. Augustyna nie jest jakimś traktatem teologicznym; zawiera dużo niejasności<sup>45</sup>. Skoro koncepcje jedności Kościoła XVI wieku kształtowały się pod przemożnym wpływem św. Augustyna, przyjrzymy się więc nieco bliżej jego nauce w tej dziedzinie. Św. Augustyn definiuje Kościół jako Ciało Chrystusa. W ciele tym Chrystus jest głową i to nierozdzielnie z nim związaną. Kościół i Chrystus tworzą jedną osobę, człowieka totalnego: *una persona, unus vir, Christus integer, caput et membra* — to najczęściej powtarzane przez św. Augustyna określenia Kościoła<sup>46</sup>. Można zauważyć pewne analogie między nauką Augustyna o państwie Bożym i o Kościele. Św. Augustyn rozróżnia dwa państwa: Boże — niebieskie i ziemskie<sup>47</sup>. Państwo Boże ma charakter powszechny, „zwołuje obywateli ze wszystkich narodów i zbiera pielgrzymujące społeczeństwo ze wszystkich języków. Państwo ziemskie i niebieskie są tymczasowo ze sobą poplątane, niejako zmieszane, dopóki ich sąd ostateczny nie rozdzieli”<sup>48</sup>. Te wypowiedzi zdają się świadczyć, że św. Augustyn utożsamiał państwo Boże z Kościołem, do którego „do czasu żniwa” należą dobrzy i źli<sup>49</sup>. Protestanci uważają jednak, że państwo Boże, czyli Kościół, zawiera samych tylko wybranych, to jest świętych. Y. Congar poddaje to zagadnienie głębszej analizie i stwierdza, że św. Augustyn przyjmował dwa poziomy Kościoła — *societas sanctorum* i *societas sacramentorum*. Przez zbawienne i użyteczne przyjmowanie sakramentów wchodzi się do *societas sanctorum*. Jednak to zbawienne i użyteczne „przyjmowanie sakramentów jest możliwe tylko w jedności z Kościołem, bo Duch Św. i miłość jest dana tylko i wyłącznie jedności. „*Unitas* jest gołębicą, która otrzymała klucze i odpuszcza grzechy”<sup>50</sup>. To, co św. Augustyn przypisywał Kościołowi jako *societas sanctorum*, zdaniem Congara, przypisywano później instytucji; w ten sposób bardzo zmaterializowano myśl św. Augustyna<sup>51</sup>. Z tego nie wynika, że św. Augustyn nie przyjmował charakteru instytucjonalnego Kościoła. W Kościele, zdaniem św. Augustyna, potrzebni są kapłani, którzy kierują życiem wspólnoty powstałej z przyjmowania sakramentów<sup>52</sup>. Przypisuje też pierwszeństwo w umacnianiu wiary biskupowi rzymskiemu. Św. Augustyn nie wystę-

<sup>45</sup> W. Granat: Dogmatyka katolicka — Chrystus Odkupiciel i Kościół — Jego Mistyczne Ciało. Lublin 1960 s. 216.

<sup>46</sup> Y. Congar, L'Église, jw. s. 12.

<sup>47</sup> W. Staniszewski: Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa według św. Augustyna. Lublin 1938 s. 42: „Z tego cośmy w tym paragrafie powiedzieli wynika, że św. Augustyn pojmuje Kościół jako część olbrzymiego Państwa Bożego. Tę część stanowią wszyscy wyzwoleni przez łaskę Chrystusa spod władzy szatana”.

<sup>48</sup> W. Granat, jw. s. 215.

<sup>49</sup> Św. Augustyn: Państwo Boże. Przeł. W. Kubicki. W: Pisma Ojców Kościoła, t. XII. Poznań 1934 s. 75: Św. Augustyn nazywał Kościół państwem Bożym: „Wniknijmy w one tajemnice Pisma Bożego — stale jednak za pewnik to utrzymując, że one ... odnoszą się do Chrystusa i Kościoła, który jest Państwem Bożym”. Innego zdania jest W. Kornatowski: Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna. Warszawa 1965 s. 68.

<sup>50</sup> S. Augustinus: Sermo 295, 2: „Has claves non unus homo sed unitas accepit ecclesiae”. Por. także De bapt. III 17, 18, 22, 23. En. in ps. 141, 7; PL 38, 149. Wydaje się, że św. Augustyn widział uzewnętrzenie się jedności ogólnej Kościoła właśnie w katedrze Piotra, bo przecież ciągle mówił o prymacie jako czynniku sprawującym jedność. Por. PL 38, 149.

<sup>51</sup> Y. Congar, L'Église, jw. s. 17.

<sup>52</sup> Tamże, s. 21. Por. M. J. Scheeben, jw.

powal jednak przeciw niezależności dyscyplinarnej kościołów lokalnych<sup>53</sup>. Pod wpływem błędów koncyliaryzmu zaczęto bardzo mocno akcentować absolutny charakter Stolicy Rzymskiej i w ten sposób rozwijana myśl dotarła do apologetów XVI w., którzy, zdaniem Congara i H. Künga, w sposób jednoznaczny głosili: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*<sup>54</sup>.

Zasadnicza więc myśl nauki św. Augustyna o jedności Kościoła przedstawiałaby się następująco: Kościół jest Ciałem Chrystusa; ujawnia się on w *communio sanctorum* i *sacramentorum*. Wspomina św. Augustyn o jedności instytucjonalnej, jest to jedność niedoskonała, bo dopuszcza istnienie w Kościele grzeszników. Nie znaczy to, że taką jedność trzeba zrywać, wręcz przeciwnie, trzeba w niej trwać, bo o dobroci czy złości ludzi rozstrzyga tylko Bóg.

W XVI w. szerzą się nowe poglądy na jedność Kościoła. Czynią to zwłaszcza reformatorzy. Przyjrzyjmy się przeto poglądom M. Lutra na jedność Kościoła. Głównie z jego poglądami walczyli apologeti katolicy.

M. Luter określa Kościół w sposób następujący: „Kościół jest dziełem Ducha Świętego. Jest to zgromadzenie ludu bożego, który prawdziwie wierzy w Jezusa Chrystusa. Prawdziwy Kościół można poznać po tym, że jest w nim Ewangelia czysto zwiastowana i sakramenty czysto sprawowane. Jest on święty nie w tym znaczeniu, jakoby jego członkowie byli ludźmi doskonałymi, lecz z tego powodu, ponieważ zostali oczyszczeni i uświęceni przez krew Jezusa Chrystusa. Kościół jest zborem tych, którzy zostali ochrzczeni, usprawiedliwieni i przez Chrystusa odkupieni. Jest zatem tylko jeden prawdziwy Kościół, którego głową jest Chrystus. Do jedności Kościoła nie jest potrzebny jednaki porządek i skład nabożeństw lub jednaki ustrój i zarząd Kościołem”<sup>55</sup>. To określenie Kościoła pochodzi z roku 1530 (*Confessio Augustana*). Podobnie określa Kościół i podobne wylicza znaki rozpoznawcze prawdziwego Kościoła *Apologia Confessionis*<sup>56</sup> i *Confessio Haelvetica posterior*<sup>57</sup>. Luter w jednym ze swoich dzieł pochodzących z roku 1539 (*Von den Konciliis und Kirchen*) wylicza siedem znaków rozpoznawczych Kościoła: przepowiadanie prawdziwego Słowa Bożego, prawowite udzielanie chrztu, prawowita forma Wieczerzy, władza kluczy, prawowite powoływanie i ustanawianie urzędów kościelnych, modlitwy i śpiewy w języku narodowym, prześladowania<sup>58</sup>. Jak z tego widać, nauka Lutra o Kościele nie była jednolita; niemniej można zauważyć w niej kilka charakterystycznych rysów. Dla Lutra Kościół w sensie właściwym i prawdziwym jest niewidzialny. Należą do niego tylko święci i prawdziwie wierzący, stąd liczba członków tego Kościoła jest znana tylko samemu Bogu<sup>59</sup>. Ten Kościół niewidzialny,

<sup>53</sup> Y. Congar, *L'Église*, jw. s. 22.

<sup>54</sup> H. Küng, jw. s. 527: Streszczając myśl Künga można ją przedstawić w sposób następujący: od średniowiecza i przez całe czasy nowożytne eklezjologia katolicka miała charakter apologii. Kościół rozumiano jako królestwo dobrze zorganizowane.

<sup>55</sup> *Konfesja Augustyńska z r. 1530*. Nowy przekład Wyd. Zwiastun. Warszawa 1970 s. 38.

<sup>56</sup> W. Niemczyk: *Dogmatyka ewangelicka*. Cz. V—VIII. Warszawa 1962 s. 31.

<sup>57</sup> H. Küng, jw. s. 317.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> F. A. Sullivan: *De Ecclesia. Romae* 1965 s. 133—134: Luter nie odłączał tych dwóch kościołów, ale mówił, że Kościół prawdziwy jest ukryty w Kościele widzialnym.

prawdziwy jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, którego głową jest sam Chrystus, a nie żaden Jego zastępca<sup>60</sup>. Do Kościoła, według Lutra, mogą także należeć grzesznicy, nie należą oni jednak do Ciała Mistycznego Chrystusa. Są oni chrześcijanami tylko z imienia, natomiast prawdziwie wierzący są chrześcijanami *in nomine et in re*<sup>61</sup>. Grzesznicy nie należą do Kościoła branego w sensie ścisłym. Grzesznicy nie są członkami Kościoła Chrystusowego, który nazywa się Ciałem Chrystusa i Jego Królestwem. Królestwo Chrystusa jest zgromadzeniem świętych. Ciało Chrystusa, czyli Kościół, ożywia i uświęca Duch Św., jest on przeto niewidzialny i istnieje w sercach wiernych<sup>62</sup>. Mimo że Kościół prawdziwy jest niewidzialny, to jednak Luter przypisuje mu znaki rozpoznawcze, takie jak: prawdziwe głoszenie Słowa Bożego i prawdziwe sprawowanie sakramentów<sup>63</sup>. Widać tu pewne niekonsekwencje nauki Lutra. Jednak niektórzy autorzy mówią, że są to tylko rzekome sprzeczności. Według tej opinii, Kościół niewidzialny w jakiś sposób uzewnętrznia się właśnie przez głoszenie prawdziwego Słowa Bożego i przez prawdziwe sprawowanie sakramentów. Ks. W. Granat stwierdza w jednym zdaniu: „Czy Luter uważał za właściwy Kościół tylko niewidzialny, czy sądził, że istnieją dwa Kościoły — widzialny i niewidzialny — nie jest rzeczą jasną”<sup>64</sup>. Zasadniczy błąd — zdaniem W. Beinerta — popełnia się, kiedy chce się rozumieć Kościół opisany przez Lutra bądź to ontycznie, bądź to empirycznie. Trzeba to zagadnienie rozpatrywać tylko noetycznie. W ten sposób prawdziwy Kościół jest widoczny, ale jego istota objawia się tylko wierzącym. Dalej stwierdza Beinert, że Kościół zewnętrzny jest tylko naczyniem Kościoła wewnętrznego. Jest on środkiem do zbawienia, gdy jest w nim zwiastowane prawdziwie Słowo Boże. Luter więc nie rozdzielał widoczności i niewidoczności Kościoła; są to po prostu dwa aspekty jednego Kościoła<sup>65</sup>. Jedność Kościoła jest teraz poznawalna przez wiarę, a objawi się w pełni w czasach ostatecznych<sup>66</sup>.

Pod koniec artykułu VII *Konfesji Augsburskiej* Luter stwierdza: do jedności Kościoła nie jest potrzebny jednakowy porządek lub jednakowy ustrój i zarząd Kościołem. Artykuł XV tejże *Konfesji* dodaje, że porządek w Kościele jest potrzebny tylko ze względu na spokój i jedność w zborze. Wszystkie jednak ustanowione porządki w Kościele nie są potrzebne do zbawienia i mogą być zniesione<sup>67</sup>.

Dialektyka Lutra między elementem widzialnym i niewidzialnym dopuszcza także jedność zewnętrzną prawdziwego Kościoła niewidzialnego, która polega na wyznawaniu tej samej wiary zawartej w jej symbolach i wyznaniach. Symbole wiary mogą się zmieniać, bo są odpowiedzią historycznego Kościoła na zbawczą nowinę Ewangelii<sup>68</sup>. W. Niemczyk, współczesny teolog Kościoła ewangelicko-augsburskiego, twierdzi,

<sup>60</sup> *Konfesja Augustyńska*, jw. s. 38.

<sup>61</sup> G. M. Grabka, jw. s. 43.

<sup>62</sup> Y. Congar, *L'Eglise*, jw. s. 354. Congar twierdzi, że Luter woli używać słowa „zakryty” niż „niewidzialny”.

<sup>63</sup> *Konfesja Augustyńska*, jw.

<sup>64</sup> W. Granat, jw. s. 230.

<sup>65</sup> W. Beinert, jw. Bd I, s. 192—193.

<sup>66</sup> Tamże, s. 203.

<sup>67</sup> *Konfesja Augustyńska*, jw.

<sup>68</sup> W. Beinert, jw. Bd. I, s. 204.

że rozróżnienie Kościoła widzialnego od niewidzialnego jest odmiennie pojmowane w różnych odłamach protestantyzmu. Kościół reformowany np. uważa, że zakres Kościoła niewidzialnego jest szerszy od widzialnego, inne wyznania protestanckie przyjmują, że te zakresy są równe. Trudno więc doszukać się tu jakiejś jednoznacznej nauki<sup>69</sup>. W ten sposób patrzają na naukę Lutra współcześni teolodzy, jednak daleko inaczej pojmowano ją w XVI w.

### 3. KONCEPCJE JEDNOŚCI KOŚCIOŁA TEOLOGÓW KATOLICKICH WSPÓŁCZESNYCH HOZJUSZOWI

Teologowie z okresu walki z protestantyzmem wysuwali na czoło swych poglądów teologicznych ideę Kościoła widzialnego, chociaż zdawali sobie sprawę, że w ten sposób nie opisują całego Kościoła. Protestantyzm w swym ruchu reformatorskim zaakcentował stroną niewidzialną Kościoła i tylko w niej widział prawdziwy Kościół. Apologeti katoliccy ze zrozumiętych więc względów podkreślali głównie elementy widzialne Kościoła, zwłaszcza prymat Piotra. W przeciwieństwie do poglądów Lutra głosili, że jedynie prawdziwym Kościołem jest Kościół rzymsko-katolicki, którego członkami są nie tylko sprawiedliwi i święci, ale także grzesznicy<sup>70</sup>.

Teologia katolicka XVI w. nie posiadała gotowych traktatów eklezjologicznych; jej przedstawiciele stawiali pierwsze kroki w tej dziedzinie. Stąd było im trudno stworzyć całkowity obraz tajemnicy Kościoła<sup>71</sup>. Rozwinęli głównie naukę o znamionach. W obliczu rozpadającej się jedności Kościoła, kiedy każda sekta rościła sobie prawo do reprezentowania prawdziwego Kościoła Chrystusowego, poczuli się do obowiązku wykazania, który z kościołów jest rzeczywiście prawdziwy. Dowodząc prawdziwości Kościoła katolickiego przez jego znaki rozpoznawcze, nie tworzyli teorii dowodu ze znamion; kierowali się głównie względami praktycznymi. Ten wzgląd przyświecał często apologetom omawianego okresu, brał górę nad rozważaniami czysto teoretycznymi. W zagadnieniu jedności Kościoła elementy praktyczne wysuwano na czoło. Zdaniem G. Thilsa, można mówić o dwóch zasadniczych pojęciach jedności Kościoła w XVI wieku. Pierwsze pojęcie jest dawne — tradycyjne, drugie — nowe, reprezentowane przez szkołę w Louvain<sup>72</sup>. Pojęcie tradycyjne, które przeważało w omawianym okresie, zawiera trzy podstawowe tezy: 1. Jedność Kościoła wyraża się przez identyczność doktryny i instytucji kościelnych. 2. Jedność Kościoła przejawia się przez tożsamość doktryny i instytucji kościelnych z doktryną i instytucjami Kościoła starożytnego. 3. Dla zachowania jedności konieczny jest hierarchiczny i doktrynalny autorytet<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> W. Niemczyk, jw. s. 32—33.

<sup>70</sup> W. Beinert, jw. Bd I, s. 135—137.

<sup>71</sup> Tamże, s. 128: „Es gab keine ausgearbeiteten Kirchentraktate... Es war in dieser Situation unmöglich einen abgerundeten Überblick über das Mysterium der Kirche geben”.

<sup>72</sup> G. Thils: *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*. Paris 1937 s. 154.

<sup>73</sup> Tamże, s. 157. W opracowaniu tego zagadnienia kierowałem się głównie tym dziełem.

Te trzy właściwości często się nawzajem przenikają, występując łącznie. Za przedstawicieli tego kierunku można uważać: Jana Ecka (1486—1543), Michała Vehe (†1559) Mikołaja Herborna (†1532) i Melchiora Cano (†1560). Reprezentatywne dla tego kierunku są poglądy Mikołaja Herborna, dlatego przyjrzymy się im bliżej. Zdaniem tego teologa, Chrystus ustanowił Kościół rządzony przez Ducha Św., co jednak nie oznacza, jak chcą tego niektórzy, by był on całkowicie ukryty. Mistyczne Ciało Chrystusa jest społecznością widzialną, której głową jest Piotr i jego następcy. Jedność Kościoła szczególnie uwidacznia się w jedności doktryny<sup>74</sup>. Prawdziwy Kościół — podkreśla Herborn — ma wszędzie te same dogmaty, ten sam kult, tę samą ofiarę<sup>75</sup>. Podobnie wypowiadają się inni przedstawiciele tego kierunku. Podkreślają, że autorytet doktrynalny należy do niezależnego prymatu Piotra. Na udowodnienie tej prawdy powołują się na rozbięcie panujące w protestantyzmie. Z autorytetu doktrynalnego czynią pierwszy element cechy jedności Kościoła. Nie rozróżniają między *via primatus* a *via notarum*. Doktrynie protestanckiej zarzucają brak apostołowości. Wyliczają następujące znaki rozpoznawcze prawdziwego Kościoła: poprawna nauka, prawidłowe używanie sakramentów, powszechność, apostołowość, więź miłości i pokoju, jedność, świętość itp. Znaków tych podawano bardzo dużo<sup>76</sup>. Hozjusz po raz pierwszy w historii teologii ograniczył je do czterech, to jest: świętości, powszechności, jedności i apostołowości<sup>77</sup>.

Od Piotra Kanizjusza (1521—1597) począwszy, wypowiedzi polemistów tego kierunku najczęściej mają charakter prawniczy, dobitniej eksponują cechy zewnętrzne Kościoła. Kanizjusz wprost twierdzi, że znakiem odróżniającym Kościół prawdziwy od fałszywego jest jego widzialność. Za klasyczny przykład wysuwania na czoło elementów widzialnych może posłużyć traktat o Kościele Roberta Bellarmina. Określa on Kościół w sposób następujący: „Jest to zespół ludzi złączonych wyznawaniem tej samej wiary, uczestnictwem w tych samych sakramentach i będących pod zarządkiem prawowitych pasterzy, a szczególnie biskupa rzymskiego, jedyne go na ziemi zastępcy Chrystusa”<sup>78</sup>. Do Kościoła nie należą niewierni (żydzi, mahometanie, poganie, heretycy, apostaci); z braku wiary są poza nim katechumeni i ekskomunikowani, ponieważ nie przyjmują sakramentów; schizmatycy nie znajdują się w Kościele, gdyż nie uznają władzy papieskiej. W tym samym duchu pisał przed Bellarminem Kajetan<sup>79</sup>.

Teolodzy drugiego kierunku pojmowania jedności Kościoła w XVI wieku grupowali się wokół szkoły w Louvain. Podkreślali oni charakter wspólnotowy jedności (społeczny). Za ojca tej szkoły uważa się Jana z Driedo (1480—1535). Wpływ jego poglądów na innych teologów był znaczny. Jego teorie możemy wyczytać u takich teologów, jak: T. Stapletona (1535—1598), Grzegorza z Walencji (1551—1603), a zwłaszcza u Alberta Pigghe (†1542). Poglądy tego ostatniego wywarły wpływ także na

<sup>74</sup> S. Frankl: *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVI considerata*. Romae 1934 s. 71.

<sup>75</sup> G. Thils, jw. s. 157.

<sup>76</sup> Tamże, s. 160.

<sup>77</sup> U. Valeske: *Votum Ecclesiae*. München 1962 s. 100.

<sup>78</sup> W. Granat, jw. s. 222.

<sup>79</sup> Tamże. <sup>80</sup> G. Thils, jw. s. 159



naukę S. Hozjusza<sup>80</sup>. Autorzy ci piszą o jedności w sposób następujący: Kościół jest jednym królestwem, jednym domem, jedną górą, jedną gołębicą. Uważają, że Kościół jest zbudowany na kształt społeczności świeckiej, jest on *ordo* ze wszystkimi mechanizmami, jakie zawiera organizacja świecka, stąd wnoszą, że powinien być hierarchiczny<sup>81</sup>. Wszystkie społeczności hierarchiczne wymagają ośrodka centralnego i widzą go ci autorzy w papieżu. Np. A. Pigghe w ten sposób pisał o jedności Kościoła: „Jedność Kościoła jest zachowywana przez Ciało Chrystusa i wzajemną miłość członków. Jedności nie może być bez jednej głowy, której celem jest zachowanie porządku w ciele, spokoju i ładu. Głową Kościoła jest Chrystus i Jego zastępca Piotr. Funkcję tę pełnią także następcy Piotra, co jednak wcale nie oznacza, jakoby były dwie głowy, Kościół to nie monstrum”<sup>82</sup>. Opisuje też Pigghe rolę Eucharystii w jednoczeniu Kościoła.

W takim duchu wypowiadała się większość polemistów katolickich XVI wieku, nie wyłączając także teologów polskich, spośród których wyróżnili się zwłaszcza: Marcin Białobrzescki<sup>83</sup> i Stanisław Sokołowski, uchodzący za najwybitniejszych przedstawicieli dowodzenia prawdziwości Kościoła ze znamion<sup>84</sup>. Niemal równocześnie z Hozjuszem opracował problematykę znamion Marcin Kromer<sup>85</sup>. W Poznaniu działali H. Powodowski i Jakub Wujek<sup>86</sup>, w Wilnie zaś Piotr Skarga<sup>87</sup>. Należy tu także wspomnieć W. Kuczborskiego i H. P. Nideckiego<sup>88</sup>.

Reasumując poglądy teologów katolickich XVI w. na zagadnienie jedności Kościoła stwierdzamy za G. Thilsem, że kształtowały się one w opozycji do nauki reformatorów. Nie podali oni wyczerpującego opisu Kościoła, jednak nauka ich została w XVIII wieku przyjęta jako odnosząca się do całej społeczności kościelnej<sup>89</sup>.

<sup>80</sup> G. Thils, jw. s. 159.

<sup>81</sup> G. Thils, jw. s. 160.

<sup>82</sup> G. M. Grabka, jw. s. 107.

<sup>83</sup> S. Rybak: Znaki rozpoznawcze prawdziwego Kościoła u biskupa M. Białobrzesckiego. Lublin 1965 s. 18. (Maszynopis Archiwum KUL).

<sup>84</sup> F. Bracha: Nauka S. Sokołowskiego o znamionach prawdziwego Kościoła. Kraków 1947 s. 12. Por. H. Cichowski: S. Sokołowski a Kościół Wschodni. Lwów 1929.

<sup>85</sup> E. Rosiński: Marcina Kromera nauka o Kościele. *RTK* 6 (1959) s. 99—134.

<sup>86</sup> S. Dudek: Znamiona prawdziwego Kościoła w pismach ks. Jakuba Wujka. Lublin 1964 s. 48—49. (Maszynopis — Archiwum KUL).

<sup>87</sup> T. Grabowski: Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce XVI w. Kraków 1913.

<sup>88</sup> S. Jaskólski: Apologia Kościoła Chrystusowego w pismach A. P. Nideckiego. Lublin 1966. (Maszynopis — Archiwum KUL).

<sup>89</sup> G. Thils, jw. s. 360. Por. J. Guilou: *Kirche*. W: *Sacramentum mundi*. T. II. Wien 1967 s. 1019.

## II. SPOSOBY URZECZYWISTNIANIA SIĘ JEDNOŚCI WEWNĘTRZNEJ KOŚCIOŁA WEDŁUG NAUKI KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

### 1. MISTYCZNE CIAŁO CHRYSYDUSA

Chrystus przez Wcielenie i Odkupienie nabył nas na własność, wchodząc z nami w nierozzerwalny związek, przybrał nas na członków swego Ciała. Hozjusz nazywa ten związek Kościołem lub Ciałem Mistycznym. Na potwierdzenie tej nauki powołuje się często na św. Pawła, zwłaszcza na tekst: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo że są liczne, jedno stanowią ciało, tak też jest z Chrystusem...”<sup>90</sup>. Na podstawie tekstów biblijnych Hozjusz określa Kościół w sposób następujący: „Kościół jest wspólnotą wierzących, jest jednym ciałem złożonym z wielu członków, jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, którego Głową jest Chrystus”<sup>91</sup>. Pojęcie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa bardzo często występuje w nauce Hozjusza, szczególnie gdy mówi o jedności. Można powiedzieć, idąc za myślą Hozjusza, że Chrystus przedłużył w pewien sposób swoje życie ziemskie w Ciele Mistycznym. W Kościele pojmowanym jako Ciało Chrystusa zachodzi ścisła łączność między Chrystusem-Głową, a całym Ciałem. Łączność ta jest tak wielka, że zachodzi wymiana dóbr między zasługami Głowy a zasługami członków. Dlatego św. Paweł — zdaniem Hozjusza — mógł powiedzieć o sobie, że uzupełnia braki męki Chrystusowej<sup>92</sup>.

Inny wniosek wyprowadzony przez Hozjusza z nauki o Mistycznym Ciele Chrystusa był następujący: kto wyrządza Kościołowi krzywdę, można o nim powiedzieć, że wyrządza ją wprost Chrystusowi, bo przecież On powiedział: „Szawle, czemu mnie prześladujesz?”<sup>93</sup>. Jedność mistyczna Kościoła z Chrystusem sprawia, że Kościół jest niepodzielny. Tak jak Chrystus nie może być podzielony, tak samo i Kościół. Stąd dla Hozjusza być w jedności z Kościołem, „to czuć to samo, to samo myśleć, mieć jedno serce i jedne wargi, w to samo wierzyć”<sup>94</sup>.

Dalsze wnioski teologa warmińskiego są następujące: skoro Chrystus wszedł w tak głęboki związek z Kościołem, to poza jego obrębem nie można się zbawić, nie można osiągnąć świętości, a męczeństwo poniesione za wiarę nie będzie poczytane ku usprawiedliwieniu<sup>95</sup>. Chociaż Chrystus pozostaje w ścisłej jedności z Kościołem, to jednak nie tylko święci i przeznaczeni przynależą do Mistycznego Ciała Chrystusa. Tak jak w ciele ludzkim są członki zdrowe i chore, podobnie, uczył Hozjusz, jest i w Kościele. Tłumaczył to stwierdzenie szeregiem porównań. Porównuje Kościół do roli, na której obok pszenicy rośnie i kąkol, do sieci zarzuconej w morze, która zagarnia dobre i złe ryby. Wreszcie Kościół jest podobny do

<sup>90</sup> 1 Kor 12, 12. Inne teksty Pisma św. podawane często przez Hozjusza są następujące: Ef 5, 23; Rzym 12, 4; 1 Kor 10, 24. Por. S. Hosius, jw. s. 51, 59, 139.

<sup>91</sup> S. Hosius, jw. s. 68.

<sup>92</sup> Tamże, s. 160: „Deus autem ordinavit in sua predestinatione quantum meritorum debet esse per totam Ecclesiam, tam in capite, quam in membris, sicut et predestinavit numerum electorum”.

<sup>93</sup> Dz 9, 4. Por. S. Hosius, jw. s. 159.

<sup>94</sup> S. Hosius, jw. s. 51; t. II, s. 458.

<sup>95</sup> Tamże, t. I, s. 436.

klepiska, na którym znajduje się dobre ziarno i plewy, i nie wolno przed czasem oddzielać chwastów od dobrego zboża. Podobnie i w Kościele trzeba pozwolić, aby dobro i zło współistniało aż do czasu sądu. To współistnienie — według Hozjusza — jest możliwe, tym bardziej że autor przyjmował niejako dwie warstwy jednego Kościoła. Wyróżniał w Kościele *societas vocatorum* i *societas electorum*. Źli należą do *societas vocatorum*, a dobrzy do *societas electorum*<sup>96</sup>.

Ten podział jednego Kościoła przypomina nam podobną naukę św. Augustyna i M. Lutra. Wiemy, że św. Augustyn mówił o jednym Kościele składającym się z *communio sanctorum* i *sacramentorum*. W *communio sacramentorum* są dobrzy i źli, ale razem z tymi, którzy należą do *communio sanctorum* tworzą jeden Kościół i do czasu żniw nie wolno ich rozdzielać<sup>97</sup>. Luter, wydaje się, że przez zerwanie jedności z Kościołem bardzo zradykalizował myśl św. Augustyna, różniąc dość wyraźnie między *societas vocatorum* i *electorum*. Uważał, że można zerwać łączność z Kościołem, jeżeli stwierdzi się w nim zło. Sam, jak wiemy, tak postąpił<sup>98</sup>.

Hozjusz, nawiązując do myśli św. Augustyna, uczył o dwu częściach w Kościele, ale nie rozłączał ich, bo przecież stanowią jedno Mistyczne Ciało Chrystusa. Tylko w tak pojętej społeczności jest obecny Chrystus i tylko z tej społeczności pochodzą święci. Ponieważ Mistyczne Ciało Chrystusa jest tylko jedno, uważa Hozjusz, że nie może być innej wspólnoty widzialnej, która byłaby Kościołem, jak tylko Kościół rzymskokatolicki<sup>99</sup>. Takie rozwiązanie jest też wynikiem przyjęcia nauki o Kościele jako Ciele Chrystusa, gdzie pierwiastki widzialne i niewidzialne są ze sobą ściśle związane. W tak pojętym Kościele — uczył nasz autor — zasadą konstytuującą jedność jest Chrystus, zachowawczą zaś, przez Chrystusa, organizacją zewnętrzną tegoż Kościoła<sup>100</sup>. Chrystus więc tak zjednoczył się ze swoim Kościołem, że jego działanie przenika aż do czynności zewnętrznych. Działa on w sposób niewidzialny w sakramentach i władzy zwierzchniej Kościoła. Dlatego pisał biskup warmiński: nikt nie może powiedzieć, że to jest Kościół Lutra, a tamten Zwingli, że ten jest Kościół Piotra, a tamten Pawła, bo jest tylko jeden Kościół, tak jak jest jedno Mistyczne Ciało. Stąd pochodzi retoryczne pytanie Hozjusza: „W jaki sposób, Chryste. Ty wszystko, w jaki sposób przez

<sup>96</sup> Tamże, s. 28 i 535.

<sup>97</sup> S. Augustinus: De baptismo c. Donat. lib. 7, cap. 51: PL 43, 241. Por. S. Hosius, jw. s. 28.

<sup>98</sup> W. Beinert, jw. Bd I, s. 97: Luter twierdził: „Die heilige Kirche nicht an Rom gebunden, sondern so weit die Welt ist in einem Glauben versammelt, geistlich nicht leiblich”.

<sup>99</sup> S. Hosius, jw. t. II, s. 48.

<sup>100</sup> Tamże, t. I, s. 53: „Unitatis itaque constituendae principium Christus et retinendae per eundem Christum Petrus et eius successores statuitur”. Por. sprzeczne wypowiedzi na temat Mistycznego Ciała u Hozjusza: J. Smoczyński: Eklezjologia, jw. s. 110; G. M. Grabka, jw. s. 253. Wprawdzie zauważyłem, że Hozjusz przy omawianiu przygotowania do przyjęcia Komunii św. mówi, że trzeba najpierw pozbyć się grzechu ciężkiego i stać się członkiem Mistycznego Ciała, to jednak wydaje się, że Hozjusz przez Mistyczne Ciało nie rozumiał tylko zjednoczenia przez łaskę. Zwłaszcza gdy się uwzględni inne wypowiedzi. Por. S. Hosius, jw., t. II, s. 458.

Ciebie wszystko, w jaki sposób Ty jesteś pasterzem i bramą?"<sup>101</sup>. Jedność wewnętrzna Chrystusa z Kościołem jest podstawą jego jedności integralnej.

Hozjusz wyciągnął konsekwentnie wszystkie możliwe wnioski z przyjętej nauki o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa. Podobnie uczyli, jak widzieliśmy, inni teologowie tego okresu. W swej nauce o jedności Kościoła, wynikającej z Mistycznego Ciała Chrystusa, Hozjusz nie reprezentował jakiegos odosobnionego stanowiska. Tak też uczyli Mikołaj Herborn i Albert Pigghe. Czy przyjmowanie koncepcji Kościoła wyłącznie jako Ciała Mistycznego jest poprawne, to już inne zagadnienie.

## 2. EUCHARYSTIA

Jedność wiernych z Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem, może być doskonała i mniej doskonała. Jedność doskonała jest ideałem jedności Kościoła. Do niej powinni dążyć wszyscy członkowie Mistycznego Ciała. Tę jedność osiąga się przez Eucharystię i miłość. Hozjusz uczył, że sakrament Eucharystii jest znakiem Ciała i Krwi Pańskiej pod postaciami chleba i wina. Postacie widzialne tak oznaczają Ciało i Krew Chrystusa, że jest On w nich rzeczywiście obecny. Dlatego można powiedzieć, idąc za tokiem myśli Hozjusza, że sakrament Eucharystii jest znakiem niewidzialnej łaski, którą otrzymują godnie przyjmujący Komunię św.<sup>102</sup>

Hozjusz podaje powody, dlaczego Chrystus chciał pozostać pod przypadkościami chleba i wina. Najpierw, żeby leczyć naszą wiarę; następnie, żeby być dla nas pokarmem duchowym i wreszcie, żeby budować Kościół. Dla Hozjusza Eucharystia jest sakramentem Kościoła, tak jak chrzest jest sakramentem wiary<sup>103</sup>. Skoro Hozjusz uczył, że przez Mistyczne Ciało Chrystusa Kościół jest jeden i niepodzielny, a Eucharystia jest sakramentem tegoż Kościoła i buduje go, można powiedzieć, że nie tylko jest ona symbolem jedności, ale tworzy samą jedność Kościoła. Jedność powodowana przez Eucharystię jest czymś bardzo trwałym, bo jak argumentuje Hozjusz, nie może być odłączone ziarenko od utworzonego chleba, tak i wierni złączeni przez Chrystusa przyjmowanego w Eucharystii nie mogą się dzielić. Ta jedność wytwarzana przez Eucharystię obejmuje wiernych na ziemi, a także zbawionych w niebie i cierpiących w czyśćcu. Można więc powiedzieć, zgodnie z nauką teologa warmińskiego, że Eucharystia nie tylko urzeczywistnia Mistyczne Ciało Chrystusa, ale je także w sposób najdoskonalszy jednoczy<sup>104</sup>. Komunia św. powinna być przyjmowana w stanie łaski uświęcającej, żeby mogła realizować doskonałą jedność. Eucharystia zakłada więc uprzednie zjednoczenie z Chrystusem, czyli Mistycznym Ciałem Kościoła; ujawnia więc fakt czyjegos członkostwa w Kościele. Do Eucharystii, sprawiającej jedność Kościoła, nie powinien przystępować ten, kto jest obciążony grzechem ciężkim, ale i ten, kto rozrywa jedność Kościoła przez przenoszenie swego zdania nad sąd

<sup>101</sup> S. Hosius, jw. t. I, s. 54.

<sup>102</sup> Tamże, s. 98. Por. podobną argumentację św. Augustyna: In Io. 26, 6; PL 35, 1614. Sermo 57; PL 38, 389.

<sup>103</sup> Tamże, s. 139.

<sup>104</sup> Tamże. Por. J. Bochenek: Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii. Warszawa 1936.

ogółu, dla którego ważniejsze są spory doktrynalne i dyscyplinarne od zachowania jedności i miłości bliźniego<sup>105</sup>.

Zdaniem Hozjusza, można by pozwolić na Komunię św. pod dwiema postaciami, bo to nie sprzeciwia się nauce Kościoła, jednak ze względu na jedność powinno się zachować przyjęte zwyczaje i z sakramentu „jedności nie powinno się czynić powodów do rozłamu”<sup>106</sup>. Nie jest więc ważne, kontynuuje biskup warmiński, czy będziemy przyjmowali Komunię św. pod jedną czy pod dwiema postaciami. Sprawę tę rozstrzygnięto na soborach, dlatego własną powagą nie wolno wprowadzać innowacji. Dużo ważniejszym zagadnieniem jest nadużywanie sakramentu jedności przez różne spory. W tym leży największa wina reformatorów, bo rozrywają jedność Kościoła, poza którą nie ma zbawienia. Natomiast można się zbawić przyjmując Chrystusa pod jedną postacią czy dwiema. „Kto przyjmuje *mysterium unitatis*, a nie zachowuje więzi pokoju, nie przyjmuje *mysterium* jako lekarstwa, ale jako świadectwo przeciw sobie”<sup>107</sup>. To, co zrobili żydzi z ciałem historycznym Chrystusa, to czynią dziś herecytycy z Jego Ciałem Mistycznym. Żydzi, wydając Chrystusa na śmierć, też mówili, że według prawa powinien umrzeć, bo podaje się za Boga. Dziś innowiercy mówią: my mamy prawo, a według prawa powinni wszyscy pić z jednego kielicha. To zaś jest przyczyną rozdwojenia. Z sakramentu jedności czyni się sakrament podziału. Czyż nie jest to godne potępienia? — zapytuje Hozjusz<sup>108</sup>.

Z tej argumentacji widzimy, jak Hozjusz umiał ze spraw czysto praktycznych przechodzić do zagadnień teoretycznych. Uważał, że w ten sposób można najskuteczniej bronić rozpadającej się jedności Kościoła. Eucharystia więc sprawia jedność, jest także tej jedności symbolem<sup>109</sup>. Powołuje się Hozjusz na starożytne porównanie symboliki Eucharystii do licznych ziaren i gron. Zaznacza, że taką symbolikę podaje św. Augustyn, jeszcze wcześniej św. Cyprian. Jak bowiem chleb składa się z wielu ziaren, a wino jest tłoczone z wielu gron, tak i my, pochodzący z różnych narodów i ras, jesteśmy bardzo liczni, ale przez przyjmowanie Eucharystii stajemy się jednym Ciałem w Chrystusie, jedni drugich członkami<sup>110</sup>.

W oparciu o naukę Hozjusza o Eucharystii możemy lepiej zrozumieć zagadnienie przynależności grzeszników do Kościoła. Chociaż grzesznicy należą do Mistycznego Ciała Chrystusa, to jednak nie osiągną zbawienia, jeżeli nie będą starali się być doskonałymi, żywymi członkami tegoż Ciała. Pomocą do osiągnięcia takiego członkostwa jest Komunia św.<sup>111</sup>.

Eucharystia tworzy więc przede wszystkim wewnętrzną strukturę Kościoła, a jako sakrament przyczynia się też do budowania jego ram

<sup>105</sup> S. Hosius, jw. s. 142.

<sup>106</sup> Tamże, t. II, s. 67, 88, 93.

<sup>107</sup> Tamże, t. I, s. 142.

<sup>108</sup> Tamże, s. 628, t. II, s. 73.

<sup>109</sup> Tamże, t. I, s. 628: „Christus propterea mortuus est, ut congregaret, ut nos unus corpus efficeret, cuius rei symbolum etiam voluit esse hoc sacramentum”.

<sup>110</sup> Tamże, s. 139. Por. S. Augustinus: In Io. 26, 6; PL 35, 1614.

<sup>111</sup> S. Hosius, jw. s. 142. Chociaż niegodne przyjmowanie Eucharystii przyczynia się do potępienia, to jednak nie powoduje ono zerwania jedności z Kościołem. Ważne w tej materii jest zdanie św. Tomasza z Akwinu, że o członkostwie w Kościele decyduje nie to co będzie, ale to co jest. Por. W. Granat, jw. s. 282.

zewewnętrznych. Niegodne przyjmowanie Eucharystii nie usuwa wiernego z członkostwa w Kościele, ale i też nie powoduje oznaczanego skutku, to jest nie włącza w doskonałą jedność z Kościołem.

### 3. MIŁOŚĆ

Przed przystąpieniem do omówienia roli miłości w urzeczywistnianiu jedności wewnętrznej Kościoła musimy wyjaśnić pewne pojęcia ściśle wiążące się z tym zagadnieniem. Hozjusz utożsamiał łaskę uświęcającą z teologiczną cnotą miłości. Bardzo często mówi, że sprawiedliwością naszą jest *charitas* — miłość. Przez miłość stajemy się uczestnikami Bożej natury, dziedzicami Boga. Na tym polega nasze usprawiedliwienie, a nie tylko na poczytaniu nam zasług Chrystusa. Uczestnictwo w świętości Bożej oznacza ścisłą łączność człowieka z Bogiem, przebywanie w nas Ducha Św. Dokonuje się ono przez łaskę uświęcającą, czyli miłość<sup>112</sup>.

Drugim często spotykanym wyrażeniem u Hozjusza jest *charitas unitatis* lub *vinculum pacis*. Treść pojęć *charitas* i *charitas unitatis* nie jest jednoznaczna. Posiadanie miłości jako łaski uświęcającej oznacza zarazem posiadanie miłości jako więzi pokoju, ale nie odwrotnie. Można posiadać miłość jedności, a nie posiadać miłości w sensie łaski uświęcającej. Taki podział miłości jest konsekwencją przyjętego podziału Kościoła na *societas electorum* i *societas vocatorum*, który, jak już zaznaczono, przejął Hozjusz od św. Augustyna. Podobnie i te poglądy zaczerpnął nasz autor od biskupa Hippony, co zresztą sam wyraźnie zaznacza<sup>113</sup>. Tak jak nie można należeć do *societas electorum*, jeżeli się uprzednio nie było w *societas vocatorum*, podobnie nie można mieć łaski uświęcającej, gdy nie było się w więzi pokoju. Na tle tych poglądów można zrozumieć twierdzenie Hozjusza, że poza Kościołem nie można się zbawić, że heretyk choćby nie wiem jak święcie żył, nie osiągnie zbawienia, chyba że będzie pokutował i wróci do Kościoła katolickiego. Tezy te są po prostu wynikiem głoszonej przez Hozjusza nauki o jedności Kościoła doskonałej, idealnej.

Relację *charitas* do *charitas unitatis* można zilustrować za pomocą dwóch koncentrycznych kół, z których mniejsze oznacza posiadanie *charitas unitatis*, a większe *charitas*. Miłość jako łaska uświęcająca ma podobne znaczenie dla jedności Kościoła, jak Eucharystia godnie przyjmowana. Jednoczy nas głównie z Głową Mistycznego Ciała, a także między sobą. Żyjąc w miłości wspomagamy się nawzajem i budujemy Ciało Chrystusa od wewnątrz. Stajemy się społecznością Ducha Św., jednym ciałem i jedną myślą<sup>114</sup>. Dzięki otrzymaniu łaski odrodzenia duchowego człowiek upodabnia się do Chrystusa, staje się członkiem Ciała Chrystusowego i słusznie można o nim powiedzieć, że żyje w nim Chrystus. Miłość sprawia, że wiara staje się wiarą usprawiedliwiającą. Hozjusz do-wodzi niewystarczalności samej wiary do zbawienia. „Można mieć chrzest, a można być złym, można przyjmować sakrament Ciała i Krwi Pańskiej, a można być złym, można mieć wszystkie sakramenty, a można

<sup>112</sup> S. HOSIUS, jw. s. 259.

<sup>113</sup> Tamże, s. 642: „...quam vocat Augustinus charitatem unitatis... eius effectus est, quod omnia tolerat”. Por. S. AUGUSTINUS: De unitate Ecclesiae, cap. 2, n. 2; PL 43, 392.

<sup>114</sup> S. HOSIUS, jw. s. 404.

być złym. Tylko miłości nie może mieć nikt zły”<sup>115</sup>. Miłość więc, jako łaska uświęcająca, najściślej włącza nas w Ciało Chrystusa.

Wielu jednak, zdaniem Hozjusza, znajduje się w Kościele nie posiadając doskonałej miłości; tworzą oni *societas vocatorum*. W tej społeczności podstawową rolę w zachowaniu jedności odgrywa *charitas unitatis*, czyli więź pokoju. Hozjusz poświęca jej dużo miejsca w swoich dziełach. Przyjrzyjmy się temu właśnie zagadnieniu nieco bliżej.

Miłość jedności powoduje przede wszystkim wzajemne znoszenie się. Ona wszystko wytrzyma, nie szuka schizmy ani podziału, ale głównie jedności. Gdyby heretycy mieli taką miłość, nigdy nie odłączyliby się od Kościoła katolickiego. Dlatego błaga ich Hozjusz, by wrócili do pokoju, aby byli uczestnikami jedności, bo inaczej zatracą swoje dusze. Jeżeli nasz pierworodny brat Jezus Chrystus nie był podzielony, dlaczego Go sami dzielimy? Dalej przypisuje Hozjusz miłości jedności cechy, jakie św. Paweł przypisywał prawdziwej miłości<sup>116</sup>. Dowodzi także potrzebę miłości jedności z różnych porównań. Miłość jedności wyobrażała smoła, która spajała ściśle poszczególne części arki Noego, a przecież arka była typem Kościoła. Miłość jedności jest jakby silnym klejem wiążącym Kościół w ten sposób, że dobrzy i sprawiedliwi tolerują złych w społeczności kościelnej i nie odłączają się od nich. Żli natomiast mający tę miłość nie szukają sposobów odłączenia się od Kościoła<sup>117</sup>. Grzesznicy tak długo pozostają w Mistycznym Ciele Chrystusa, jak długo posiadają miłość jedności, to znaczy do czasu, kiedy sami siebie nie wyłączą z Kościoła, albo nie zostaną przez Kościół ekskomunikowani. Miłość jedności domaga się zwłaszcza posłuszeństwa Kościołowi, choćby się nam w nim wiele rzeczy nie podobało. Nawet zwyczaje Kościoła, choć mogą się nam wydawać niewłaściwe, powinno się uszanować, bo kto sprzeciwia się do jego rozumia. Chrystus zalecał przede wszystkim miłość, a walka z zastanymi zwyczajami przyczynia się do niezgody, dlatego w imię miłości jedności nie powinniśmy znosić żadnych zwyczajów Kościoła<sup>118</sup>. Hozjusz przytacza przykład tak bardzo aktualny w jego czasach: postulat protestantów dotyczący zmiany zwyczaju przyjmowania Komunii św. Tłumaczy, że nie forma przyjmowania Eucharystii jest najważniejsza, ale miłość. „Czy będziesz pił z kielicha czy nie, jednak w miłości i jedności, pomoże ci to do zbawienia. Przeciwnie zaś, czy też będziesz pił z kielicha czy nie, ale w podziale winny będziesz Ciała i Krwi Pana”<sup>119</sup>.

Podobnie przedstawia się sprawa wprowadzenia języka narodowego w liturgii. Nie ma wprawdzie wyraźnego nakazu Bożego co do sprawowania ceremonii tylko w języku łacińskim, ale o ile wprowadzanie języka narodowego sprzeciwia się jedności, jest niedozwolone. Miłość natomiast, której synonimem jest jedność, jest wyraźnie nakazana przez Boga i nie wolno się jej przeciwstawiać dla jakichkolwiek racji<sup>120</sup>. Wiele tradycji

<sup>115</sup> Tamże, s. 258.

<sup>116</sup> Tamże, s. 407. Por. 1 Kor 13, 1—13.

<sup>117</sup> Tamże, s. 642. Por. S. Augustinus: De unitate, jw. cap. 5, n. 9; PL 43, 398.

<sup>118</sup> S. Hosius, jw. s. 725.

<sup>119</sup> Tamże, s. 628—629, t. II, s. 68.

<sup>120</sup> J. Tatarczak, jw. s. 26. — H. D. Wojtyśka: Pogląd Stanisława Hozjusza na język narodowy w liturgii. *Studia Warmińskie* 1970 t. VII, s. 361—363.

kościelnych jest uwarunkowanych co do miejsca i czasu. Natomiast niezmiennie jest prawo miłości Boga i bliźniego. Gdy okoliczności się zmieniają, uważa Hozjusz, że będzie można wprowadzić nowe zwyczaje, nowe tradycje, ale tylko wtedy, gdy nie będzie się to przeciwstawiało najstarszej tradycji — miłości jedności. Cnotę tę uważa Hozjusz za rządzącą wszystkim. Kościelne nakazy, jego zdaniem, są niczym innym, jak tylko strzeżeniem tejże jedności<sup>121</sup>.

Na tle sporów o „wyraźne Słowo Boże”, o prawowitą interpretację Pisma św., Hozjusz znowu zaznacza, że wyraźnym Słowem Bożym jest tylko miłość. Nie może poprawnie interpretować Biblii ten, kto nie trwa w miłości, czyli w jedności z Kościołem. Tylko przez trwanie w miłości można zachować prawowitą naukę Chrystusa. Kto zaś ma opinię uczonego, a nie jest w jedności z Kościołem, zwodzi przez swą naukę siebie i nie osiągnie zbawienia<sup>122</sup>. Pewne różnice doktrynalne mogą zaistnieć, co nawet wydarzyło się między Piotrem i Pawłem, ale wszystko przecież skończyło się na braterskim upomnieniu, a nie na zerwaniu jedności<sup>123</sup>.

Hozjusz naświetla także zagadnienie miłości jedności w sposób negatywny. Heretycy nie mają tej miłości, bo zerwali węzeł pokoju. Zanim jednak odeszli — mówi Hozjusz — już nie byli z nami, byli w Kościele tylko cielesnie, a przez swoje nowatorstwo wyłączyli się nawet z tej cielesnej przynależności do Kościoła. „Mogą heretycy mówić językami, mogą prorokować, mogą posiadać wszelkie tajemnice i wiedzę, mogą mieć wiarę taką, że góry będą przenosić, mogą swoje bogactwo rozdać na pokarm dla ubogich..., tylko miłości nie mogą mieć heretycy ani schizmatycy, przez którą utrzymywany jest duch jedności w węzle pokoju”<sup>124</sup>.

Z przytoczonych przykładów widać, że dla Hozjusza najważniejszą rzeczą w rozstrzygnięciu wszystkich ówczesnych problemów była jedność Kościoła. Ta sprawa rzutowała na całość doktryny Hozjusza. Troska o zachowanie jedności nie pozwoliła mu patrzeć na wiele spraw o wiele głębiej. Z zagadnień czysto praktycznych wyciąga wnioski teoretyczne, często niesprawdzalne, jak np.: grozi utratą zbawienia za wprowadzanie nowych zwyczajów itd. Wyprowadzane wnioski zdają się przerastać przesłanki. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że dla Hozjusza sprawy praktyczne były najważniejsze. Nie możemy mieć Hozjuszowi tego za złe, gdy uwzględni się czasy, w których działał. We wstępie zaznaczono, że poglądy każdego teologa należy zawsze rozpatrywać razem z sytuacją, w której żył. Jest to wymóg rozwijającej się dziś hermeneutyki teologicznej. Poglądy Hozjusza nie były odosobnione, tak też uczyli inni polemiści tego okresu. Ich wpływ w nauce Hozjusza jest bardzo widoczny. Na zagadnienie miłości jedności, na takie rozwiązanie tego problemu wpłynęły poglądy św. Augustyna. Hozjusz, idąc za myślą tegoż teologa, nie odróżniał łaski od miłości, wprowadził także augustyniańskie pojęcie miłości jedności<sup>125</sup>.

Jedność wewnętrzna Kościoła urzeczywistniana przez Mistyczne Ciało Chrystusa, przez Eucharystię i przez miłość powinna się przejawiać — zdaniem Hozjusza — w jedności zewnętrznej, bo przecież Kościół jest

<sup>121</sup> S. Hosius, jw. s. 51, 133, 134, 688.

<sup>122</sup> *Studia Warmińskie* 1970 t. VII, s. 642; t. II, s. 72.

<sup>123</sup> Tamże, t. II, s. 50. <sup>124</sup> Tamże, t. I, s. 323—324, 407.

<sup>125</sup> Tamże, s. 590. Por. S. Augustinus: *De unitate*, jw. cap. 2, n. 2; PL. 43, 392.



Ciałem Chrystusa i tak jak ciało ludzkie składa się z nierozzerwalnych pierwiastków: wewnętrznych i zewnętrznych. Dlatego oprócz jedności wewnętrznej powinna też istnieć jedność zewnętrzna.

### III. PRZYCZYNY I PRZEJAWY ZEWNĘTRZNEJ JEDNOŚCI KOŚCIOŁA WEDŁUG NAUKI KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

#### I. UZNAWANIE PRYMATU BISKUPA RZYMSKIEGO

Prymat Piotra uzasadniał Hozjusz także w aspekcie jedności Kościoła. Zanim jednak powie o roli prymatu dla jedności, najpierw podaje argumenty teologiczne przemawiające za nauką o samym prymacie. Wychodzi tradycyjnie z tekstu Pisma św. (Mt 16, 18), zapowiadającego nadanie Piotrowi najwyższej władzy w Kościele. Chcąc znaleźć wspólny język z protestantami, przyjmuje potrójną interpretację wyrażenia „skała”. Może ono oznaczać: Chrystusa, wiarę Piotra, a także w sposób szczególny samego Piotra, o czym świadczy — zdaniem Hozjusza — zmiana imienia Piotra. Hozjusz uważał, że te trzy interpretacje nie sprzeciwiają się sobie, ale tworzą piękną harmonię<sup>126</sup>. Na zarzut Brencjusza, że fundamentem Kościoła jest sam Chrystus, odpowiada, że tak w rzeczywistości jest, ale przecież wiemy nie skądinąd, ale właśnie z Pisma św., że Kościół jest też zbudowany na fundamencie proroków i apostołów. Jak więc te miejsca Pisma św. pogodzić, zapytuje Hozjusz i przedstawia swój pogląd na to zagadnienie. Chrystus jest fundamentem, jest On kamieniem węgielnym całej budowy. Fundamentem są także apostołowie w tym sensie, że opierają się na podstawowym fundamencie — Chrystusie. Pierwszym z apostołów jest Piotr. Twierdzenie to udowadnia licznymi cytatami z Ojców Kościoła. Widać tu staranny dobór tekstów. Powołuje się na św. Hieronima, św. Augustyna, św. Leona, a zwłaszcza na św. Cypriana. Uzasadnia także prymat stosując różne porównania z natury. Np. drzewo ma wiele konarów, ale jednoczy się w jednym korzeniu, od którego czerpie żywotne soki. Jeżeli więc w naturze wszystko jednoczy się w jedno, to tym bardziej jest rzeczą konieczną, by społeczność Kościoła miała jedno kierownictwo. Na potrzebę prymatu wskazuje też starożytna praktyka Kościoła. Kiedykolwiek powstawały wątpliwości w wierze, zawsze udawano się do Rzymu. Piotr był ostoją w wierze<sup>127</sup>.

Następnie Hozjusz opisuje rozbieżności panujące w protestantyzmie i dochodzi do wniosku, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest odrzucenie autorytetu Piotra. Wszelkie herezje, podziały — zdaniem Hozjusza — pochodzą z nieuznawania prymatu. Uważał nasz autor, że prymat został ustanowiony głównie w celu zachowania jedności Kościoła. Wyraził to przekonanie w zdaniu: *Unitatis itaque constituendae principium Christus, et retinendae per eundem Christum Petrus et eius successores statuitur*<sup>128</sup>. Jeszcze dobitniej wyraził tę myśl w tytule rozdziału XXVI swojej *Konfesji*, pisząc: „Inaczej jedność Kościoła nie może być zachowana, jak tylko przez jedno zwierzchnictwo w Kościele, któremu wszyscy powinni

<sup>126</sup> S. Hosius, jw. s. 543—544.

<sup>127</sup> Tamże, s. 480.

<sup>128</sup> Tamże, s. 53.

być posłuszni”<sup>129</sup>. Hozjusz stwierdza nawet, że Chrystus nie widział innego, lepszego sposobu zachowania jedności, jak tylko przez ustanowienie prymatu<sup>130</sup>. Takie twierdzenie może wydawać się zbyt śmiałe. Jednak, gdy uwzględni się całość doktryny Hozjusza o jedności Kościoła, wydaje się być uzasadnione. Zaznaczono już na początku, że u apologetów XVI w. *via unitatis* przechodzi w *via primatus*. W poglądach Stanisława Hozjusza realizuje się to stwierdzenie całkowicie. Zdaniem naszego autora, Piotrowi został powierzony urząd głównie po to, by strzegł jedności Kościoła<sup>131</sup>. „Jeżeli chcesz, żeby wiara była jedna, żeby wielu wiernych było jednego serca i jednej duszy, potrzeba w Kościele jednego patriarchy ekumenicznego, od uznania jego godności zależy ocalenie Kościoła”<sup>132</sup>. Jednak zaraz dodaje, że nie jest to tylko uznanie najwyższej godności, ale także najwyższej władzy Piotra. Musi on, zdaniem biskupa warmińskiego, posiadać najwyższą władzę w Kościele, bo gdyby jej nie miał, o jedności Kościoła nie można by nawet marzyć<sup>133</sup>. W tym zdaniu, umieszczonym pod koniec traktatu *O autorytecie papieża*, ukazał Hozjusz jeszcze raz, dlaczego z tak wielką pasją bronił najwyższej władzy papieża w Kościele. Widzimy, że chodziło mu głównie o ukazanie papieża jako czynnika jednoczącego. Gdyby papież miał równą władzę z biskupami i kapłanami, tłumaczy Hozjusz, byłoby tyle schizm, ilu kapłanów<sup>134</sup>. Dla obrony jedności Kościoła rozbudował w sposób interesujący teorię o stosunku władzy papieża do władzy biskupów, ale tym zajmiemy się w następnym paragrafie.

Można więc twierdzić, zgodnie z nauką Hozjusza, że papież tak przyczynia się do jedności zewnętrznej Kościoła, jak Chrystus do jego jedności wewnętrznej<sup>135</sup>. Słuszność tego zdania wynika z licznych wypowiedzi Hozjusza mówiących o tym, że Chrystus przez papieża nadal rządzi Kościołem. Teza ta przeciwstawia się poglądom protestantów, według których jest tylko jeden pośrednik między Bogiem a ludźmi — Jezus Chrystus. Hozjusz wykorzystuje tę prawdę, która jest także własnością katolików i przez stosowanie różnych praktycznych porównań obraca ją przeciw protestantom. Mówi np. o sobie, że uznaje za swego króla Zygmunta Augusta, ale to przecież nie umniejsza władzy Chrystusa, który jest królem królów. Przez Niego i Zygmunt August sprawuje władzę. Tak samo, kto odrzuca władzę papieża, nie odrzuca papieża, ale tego, w którego imieniu papież sprawuje władzę — Chrystusa. „Czy z tego, że Chrystus jest najwyższym kapłanem i królem wynika, że na ziemi nie ma kapłana i króla?”<sup>136</sup>.

Autor nasz podaje także głębsze, bardziej teologiczne argumenty, jak np.: Piotr może w imieniu Chrystusa sprawować władzę nad Kościołem, ponieważ Chrystus przez swe człowieczeństwo nabył na własność naszą ludzką naturę, dlatego św. Paweł może pogodzić prawdę o jednym po-

<sup>129</sup> Tamże.

<sup>130</sup> Tamże, s. 734.

<sup>131</sup> Tamże, s. 544.

<sup>132</sup> Tamże, s. 718.

<sup>133</sup> Tamże: „Cum itaque satis tibi iam demonstrasse videar (sed quid ego dico me demonstrasse, cum res ipsa clamat) unam fidem, unam Ecclesiam esse non posse, nisi pastor sit unus, unus oecumenicus patriarcha, quam non alium esse, quam Petrum Romanum”.

<sup>134</sup> Tamże, s. 718; t. II, s. 107, 113.

<sup>135</sup> Tamże, t. II, s. 48.

<sup>136</sup> Tamże, s. 57.

średniku ze swym posłannictwem<sup>137</sup>. Tak jak Chrystus jest obecny w sakramentach, gdyż On jest tym, który chrzci i odpuszcza grzechy, tak samo On jest rządcą Kościoła przez swoich zastępców. Nie przestaje przez to być nadal Głową Kościoła, kamieniem węgielnym jednoczącym Kościół od wewnątrz<sup>138</sup>.

Celem wszystkich tych dowodów jest wykazanie, że bez uznania prymatu Piotra nie może być jedności Kościoła. Od tego stwierdzenia — zdaniem Hozjusza — można przejść do nowej tezy: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*<sup>139</sup>. W ten sposób dochodzi nasz autor do wniosku, że kto gardzi papieżem, gardzi Kościołem, a kto nie uznaje Kościoła, odrzuca samego Chrystusa<sup>140</sup>. Hozjusz uważał więc, że urząd Piotra należy do istoty Kościoła; nie może więc być w jedności z Kościołem ten, kto nie uznaje zwierzchnictwa papieża. Jak nie może być królestwa bez króla, tak nie może być Kościoła bez papieża — argumentował Hozjusz. Nie może być katolikiem ten, kto nie jest papistą<sup>141</sup>. Hozjusza nazywano papistą, był on też sam tego świadom i poczytywał sobie to określenie za wielki zaszczyt. Był tak przekonany o słuszności swego zdania, że w swym testamencie napisał: *...qui papista non est, sathanista est?*<sup>142</sup>. Chciał pozostać wierny tej prawdzie aż do śmierci.

Uznawanie papieża przyczynia się do zachowania jedności w doktrynie Kościoła. Świadczy o tym cała starożytność. Biskup Rzymu rozstrzygał w sprawach wątpliwych. Do niego zwracali się biskupi Wschodu i Zachodu, także heretycy. Na potwierdzenie swego stanowiska przytacza Hozjusz cały szereg wypowiedzi Ojców Kościoła i soborów<sup>143</sup>. W końcu nazywa wprost urząd Piotra katedrą jedności i powołując się na św. Augustyna, dodaje lapidarnie: *in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis*<sup>144</sup>. Ze zdania tego możemy wnioskować, że nie mogą mieć prawdziwej nauki Chrystusa ci, którzy odrzucają urząd biskupa rzymskiego.

W papieżu więc widział Hozjusz jedyną możliwość realizacji jedności Kościoła. W nim niejako ogniskuje się — zdaniem Hozjusza — cały Kościół. Papież był dla niego najlepszym wyrazicielem jedności.

Przedstawiona doktryna Hozjusza o zależności jedności Kościoła od uznawania prymatu biskupa rzymskiego wydaje się bardzo przekonywająca. Przecież i we współczesnym ruchu ekumenicznym podkreśla się potrzebę zachowaniu prymatu, jeżeli chce się dążyć do jedności Kościoła. Niektóre wnioski wyprowadzane przez Hozjusza z zasady prymatu były zbyt daleko idące, jak np.: nie może być w łączności z Chrystusem ten, kto nie uznaje władzy papieża. Jednak należy zaznaczyć, że naukę Hozjusza trzeba koniecznie rozpatrywać na tle ówczesnej sytuacji religijnej. Wtedy nawet i te zbyt krańcowe wnioski wydają się nam być zrozumiałe.

<sup>137</sup> Tamże, s. 59.

<sup>138</sup> Tamże, t. I, s. 53.

<sup>139</sup> Tamże, s. 670, 686, 596, 366, 57. Por. S. Ambrosius; PL 14, 1082.

<sup>140</sup> S. Hosius, jw. s. 716.

<sup>141</sup> Tamże, s. 671: „Ex quo satis cuicque potest, quod neque Catholicus, qui non est papista”. Por. Tamże, t. II, s. 270.

<sup>142</sup> Tamże, s. 483.

<sup>143</sup> Tamże, t. I, s. 58, 210, 479, 716.

<sup>144</sup> Tamże, s. 53. Por. S. Augustinus: Epist. 105, 9; PL 33, 403. W liście tym św. Augustyn mówi o zgodzie wszystkich odnośnie do doktryny Kościoła, a na zakończenie dodaje: „Neque enim sua dicunt sed Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis”. W tym wypadku Hozjusz zacieśnił do katedry Piotra augustyńskie pojmowanie jedności Kościoła. Por. Tamże, s. 166; PL 33, 720.

## 2. JEDNOŚĆ Z EPISKOPATEM

Drugim elementem przyczyniającym się do zachowania jedności zewnętrznej Kościoła jest według kardynała Stanisława Hozjusza jedność z episkopatem. Nawet samej genezy biskupstwa doszukuje się nasz autor w najznamienitszym przymocie Kościoła, to jest w jedności: „Jeżeli bowiem wolno byłoby mi dopuścić do schizmy, nie byłbym biskupem, nie byłbym potrzebny, bo właśnie dla zapobiegania schizmom postanowiono wybierać jednego z kapłanów na biskupa”<sup>146</sup>. Biskup, tłumaczy Hozjusz, przyczynia się do zachowania jedności Kościoła, gdy uznaje swą zależność jurysdykcyjną od papieża. Hozjusz rozróżniał w sakramencie kapłaństwa *potestas ordinis* i *potestas jurisdictionis*. Ta ostatnia zawiera się w sposób najpełniejszy w prymacie, następnie w biskupstwie, a w stopniu najniższym w kapłaństwie. W ten sposób, tłumaczy Hozjusz, jedni zależą od drugich i jedność Kościoła może być zachowana<sup>146</sup>. Natomiast *potestas ordinis* jest we wszystkich stopniach kapłaństwa jednokowa. Biskupstwo dla Hozjusza nie było sakramentem, różniło się od kapłaństwa tylko władzą i godnością<sup>147</sup>. Biskupi są z ustanowienia Boga, ale jako dowód boskiego powołania przedstawiają dokument nie w niebie napisany, ale w Rzymie. W ten sposób wykazują, że są biskupami<sup>148</sup>. Taki pogląd na biskupstwo jest na pewno wynikiem Hozjuszowej koncepcji jedności hierarchicznej Kościoła. „Bóg jako sprawca pokoju i jedności właśnie ze względu na pokój i jedność ustanowił porządek hierarchiczny w Kościele, a nie dla żadnych innych względów”<sup>149</sup>. Jeżeli biskupi są jurysdykcyjnie zależni od papieża, jeżeli potwierdzeniem ich biskupstwa jest proweniencja papieska, to w takim razie tam jest prawowita sukcesja biskupów, gdzie jest łączność ze Stolicą Apostolską<sup>150</sup>. Na tle tak ułożonej teorii episkopatu, jako jednego z ogniw hierarchicznej jedności Kościoła, mógł Hozjusz mówić za św. Cyprianem: „powinieneś wiedzieć, że biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie, kto nie jest z biskupem, nie jest w Kościele. Kto odłącza się od biskupa, odłącza się od Ciała Chrystusa, którym jest Kościół”<sup>151</sup>.

Wszędzie, gdzie Hozjusz mówi o jedności z biskupem, mówi także o jedności Kościoła. Z jedności Kościoła wyprowadza konieczność zachowania jedności z biskupem. Po prostu widział Hozjusz wzajemną zależność tych dwóch twierdzeń. Zauważmy, jak głęboko teologicznie biskup warmiński rozumiał te ostatnie zdania. Kościół jest jeden w swoim źródle — Chrystusie, który poprzez wiele urzędów, także przez biskupstwo, sprawuje władzę nad Kościołem. Tłumaczy tę prawdę przez porównanie do słońca, które ma wiele promieni, a przecież jest jedno; albo przez porównanie do drzewa, które posiada wiele gałęzi, ale też stanowi

<sup>146</sup> S. Hosius, jw. t. II, s. 83.

<sup>146</sup> Tamże, t. I, s. 164.

<sup>147</sup> Tamże, s. 176: „Est autem episcopatus non ordinis nomen quatenus ordo sacramentum est, verum dignitatis et officii”.

<sup>148</sup> D. Wojtyśka: Ideał biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza. *Studia Warmińskie*. 1970 t. VII, s. 202.

<sup>149</sup> S. Hosius, jw.

<sup>150</sup> Tamże, s. 479, 596.

<sup>151</sup> Tamże, s. 18, 57, 596; t. II, s. 113. Por. S. Cyprianus: Epist. 69; PL 4, 406: „Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesia in episcopo”.

jedno. Myśl swoją kończy w ten sposób: „Tak samo i my, którzy sprawujemy władzę, uczestniczymy w jednym urzędzie Chrystusa”<sup>152</sup>. Dobrze wiedzą heretycy o tym, że biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie, bo odłączywszy się od jedności z Kościołem, ustanawiają swoich biskupów. Biskupi jednak przez nich ustanowieni nie tworzą prawdziwego Kościoła, bo nie ma u nich sukcesji apostołskiej<sup>153</sup>. Takie stawianie sprawy wynikało też z bardzo praktycznego myślenia Hozjusza. Wiedział, że gdyby samej sakrze biskupiej przyznało się charakter sakramentalny, wtedy heretycy dużo łatwiej mogliby postarać się o sukcesję apostołską. Uzależniając biskupstwo od władzy jurysdykcyjnej praktyczniej można było utrzymać jedność Kościoła. Hozjuszowa koncepcja jedności Kościoła zdecydowała więc o jurysdykcyjnej zależności hierarchii kościelnej.

Konsekwencją powyższych twierdzeń był następny wniosek: kto chce być w jedności z Kościołem, powinien być w jedności z biskupem. Jedność z biskupem osiąga się przez posłuszeństwo jemu w wierze. Biskup bowiem głosi prawdziwą naukę Chrystusa. Hozjusz był jednak świadom, że poszczególni biskupi mogą w wierze błędzić. Dlatego dodaje, że biskup powinien przekazywać to, co otrzymał, a więc głosić naukę tradycyjną, nie wprowadzać żadnych innowacji. Nie wystarczy pozostawać w sukcesji biskupiej, trzeba także głosić naukę, którą się wraz z sukcesją otrzymało. Ci, którzy są nauce biskupiej posłuszni, nie mogą błędzić. Innowiercy powoływali się bardzo często na złe życie biskupów i dlatego nie chcieli okazywać im posłuszeństwa. Nasz autor odrzuca jakąkolwiek krytykę biskupów. Sąd o ich postępowaniu trzeba pozostawić Bogu, tak jak sąd o każdym innym człowieku. Bóg ustanowił taki porządek przekazywania wiary i powinniśmy wierzyć w to, czego nauczają. Nie wierzy się przecież ze względu na osobę, ale ze względu na treść. Powołuje się tu Hozjusz na wypowiedź Chrystusa o faryzeuszach: „To co mówią słuchajcie, ale tego co czynią, nie naśladowajcie”<sup>154</sup>. Udowadnia także powyższe zdanie przykładami. Mówi, że jeżeli nie chcą słuchać biskupa w sprawach duchowych, nie będą też słuchać urzędników w sprawach doczesnych. Prawda tej wypowiedzi nie kazała na siebie długo czekać, bo oto król wysłał do Elbląga dwóch swoich komisarzy, których jednak nie chciano w ogóle przyjąć<sup>155</sup>.

Biskup warmiński konsekwentnie żądał od swych poddanych posłuszeństwa w sprawach wiary. W czasie witania posłów na sejmiku w Grudziądzu w 1553 r. nie podał ręki przedstawicielom Elbląga, gdyż nie odpowiedzieli biskupowi na pytanie odnośnie wyrzeczenia się przez nich schizmy. Gotów był im wszystko wybaczyć, byleby okazali posłuszeństwo swemu biskupowi<sup>156</sup>. Nie chodziło tu Hozjuszowi o względy ambicjonalne, ale wyłącznie o dobro ich dusz. Jeżeli biskupi są pasterzami dusz, to ten, kto odłącza się od swego pasterza, zdaniem Hozjusza, traci możliwość zbawienia<sup>157</sup>. Skutkiem odłączenia się od biskupa jest zerwanie jedności z Kościołem, a co za tym idzie — utrata zbawienia, bo poza Kościołem

<sup>152</sup> S. Hosius, jw. t. I, s. 180.

<sup>153</sup> Tamże, s. 58.

<sup>154</sup> Tamże, s. 67, 481.

<sup>155</sup> Tamże, t. II, s. 255.

<sup>156</sup> Tamże, s. 82—83. Por. A. Szorc: Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu. *Studia Warmińskie* jw., s. 52.

<sup>157</sup> S. Hosius, jw. t. I, s. 449.

można wszystko posiadać, lecz nie można zasługiwać<sup>158</sup>. Sprawa posłuszeństwa biskupowi, traktowana jako wyraz jedności Kościoła, była w czasach Hozjusza bardzo aktualna, bo przecież protestanci dążyli, by władza świecka mogła decydować w sprawach wiary. Dlatego Hozjusz wyraźnie podkreśla, że sąd odnośnie spraw wiary należy wyłącznie do władzy duchownej. Apostołowie, argumentuje nasz autor, nie urzędników ustanawiali w sprawach rządzenia Kościołem, ale biskupów. W celu udowodnienia władzy biskupów w Kościele zestawiał cały szereg tekstów z Pisma św. i Ojców Kościoła mówiących o władzy biskupów we wspólnocie kościelnej<sup>159</sup>. W ten sposób wykazał, że do obowiązków biskupa należy osądzać i dbać o prawność doktryny, a tych, którzy nie chcą wrócić na drogę prawdy, wykluczać z jedności<sup>160</sup>.

Zbierzmy zasadnicze myśli nauki Hozjusza o roli biskupów w jednoczeniu Kościoła. Biskup został wybrany z grona kapłanów głównie po to, by strzegł jedności Kościoła. Zadanie to wypełnia przez uznawanie swej jurysdykcyjnej zależności od papieża i przez dbanie o nieskazitelność doktryny chrześcijańskiej. Wierni włączają się w reprezentowaną przez biskupa jedność Kościoła, gdy okazują mu całkowite posłuszeństwo w sprawach wiary.

### 3. TOŻSAMOŚĆ PRAWD WIARY

Hozjusz rozróżniał wiarę usprawiedliwiającą, która działa przez miłość<sup>161</sup> oraz wiarę w sensie doktryny<sup>162</sup>. O pierwszej wspomnieliśmy już przy omawianiu roli miłości w jednoczeniu wewnętrznym Kościoła. Obecnie przyjrzymy się wierze pojmowanej jako zespół prawd przekazywanych przez Kościół. Interesuje nas zwłaszcza tożsamość tychże prawd wiary.

Jedność prawd wiary — zdaniem Hozjusza — pochodzi z natury wiary. Nie tłumaczy jednak nasz autor, co rozumie przez naturę wiary. Negatywnie zaznacza tylko, że jedność wiary wynikająca z jej natury nie pochodzi ze zgody i wyboru<sup>163</sup>. Następnie powołuje się na św. Hilarego i Bedę Czcigodnego. Z cytowanego tekstu Bedy wynika, że pochodząca z natury wiary jej jedność — to głównie wynik przyjmowania jednej reguły prawdy. Dalej jednak nie tłumaczy Hozjusz, co rozumie przez regułę prawdy, ale daje przykład różnorodności prawd wiary panującej u innowierców, którzy z dnia na dzień zmieniają swoje poglądy i kłócą się między sobą<sup>164</sup>. Przyczyny takiego stanu rzeczy, zdaniem Hozjusza, należy szukać w odłączeniu się od „jednego świętego Kościoła katolickiego”<sup>165</sup>.

To porównanie, jak i niektóre inne wypowiedzi pozwalają sądzić, że Hozjusz uznawał za regułę wiary Kościół katolicki. Kto odłącza się od Kościoła katolickiego, popada nieuchronnie w herezję, gdyż nie może po-

<sup>158</sup> Tamże, t. II, s. 76. <sup>159</sup> Tamże, s. 134—140.

<sup>160</sup> Tamże, t. I, s. 177.

<sup>161</sup> Tamże, s. 258.

<sup>162</sup> Tamże, s. 704.

<sup>163</sup> Tamże, s. 51: „...Non concordia et voluntate, sed secundum naturam fidei, quae una est...”.

<sup>164</sup> Tamże.

<sup>165</sup> Tamże, s. 53.

prawnie interpretować prawd wiary. Wielu heretyków, zaznacza Hozjusz, mówi, że wierzą w prawdy wiary zawarte w symbolach, jednak mimo tego pobiłdzili, bo nie wierzyli w św. Kościół katolicki, który jest kolumną prawdy<sup>166</sup>. Wystarczy wierzyć w święty Kościół katolicki, a tym samym wierzy się w inne prawdy i to wystarcza do zbawienia. Możemy więc przyjąć zdanie, że dla biskupa warmińskiego Kościół katolicki był regułą prawdy. Następnie dowodzi, że jak nie może być podzielony Chrystus, podobnie nie może być podzielona wiara. Tożsamość prawd wiary, ich jednakowe rozumienie przez wszystkich wiernych jest przejawem ścisłej jedności Kościoła. Jedność prawd wiary świadczy, że istnieje jedna reguła wiary, czyli jeden niepodzielny Kościół.

Przez uznawanie prawd głoszonych przez Kościół jesteśmy z nim w jedności. Jest to wprawdzie jedność niedoskonała, włączająca tylko do *societas vocatorum*, jednak jest ona konieczna do osiągnięcia pełnej jedności<sup>167</sup>. Ze względu na miłość jedności wierni swój sąd w sprawach wiary poddają sądowi Kościoła, który ma zapewniony przez Ducha Świętego charyzmat prawdy<sup>168</sup>.

Rozdział XXIII *Konfesji* Hozjusz zatytułował: „W jaki sposób można poznać katolika — naświetlenie przykładami”<sup>169</sup>. W rozdziale tym pisał, że nie jest katolikiem ten, kto przyjmuje, że wszyscy chrześcijanie, zarówno kobiety jak i mężczyźni, są kapłanami. Nie jest katolikiem, kto uczy, że wszystkie czyny pod względem moralnym mają jednakową wartość. Również nie jest katolikiem, kto mówi, że Msza św. nie jest ofiarą, kto uczy, że nie należy wzywać wstawieństwa świętych, kto znosi posty, kto uważa, że obrazom Chrystusa i świętych nie należy się żadna cześć i powinno się je usuwać z Kościoła<sup>170</sup>.

Hozjusz do nauki Kościoła włączał także sprawy kultu i obyczajów. Jak już wiemy, nie zgadzał się na wprowadzenie języka narodowego do liturgii, podobnie też rozstrzygał sprawę przyjmowania Komunii św. pod dwiema postaciami. Oburzał się na jakiegokolwiek samodzielne zmiany, np. w litaniach czy obrzędach pogrzebowych<sup>171</sup>. Hozjusz uważał, że wszystkie zmiany, choć czasem mało istotne, mają swe podłoże w błędnej nauce. Biskup warmiński wiedział dobrze, że nie wszystkie prawdy mają jednakową wartość. Przyjmował istnienie hierarchii prawd, ale mając na uwadze przede wszystkim jedność Kościoła, nie pozwalał na wprowadzanie żadnych zmian. Hozjusz z wnikliwością równą współczesnemu doświadczonemu teologowi rozróżnia soborowe dekrety dogmatyczne i dyscyplinarne. Naturalnie pierwsze uważał za absolutnie nieomyłne, drugie mogą być dyskutowane, zmieniane i uzupełniane. W sprawach dyscyplinarnych może się zdarzyć, że zbłądzi także i sobór powszechny<sup>172</sup>, jednak ze względu na jedność Kościoła nie wolno niczego zmieniać. Wystarczy, żebyś wierzył, mówi nasz autor, w to, co zostało prostymi słowami wyrażone w symbolu wiary o Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Co do innych prawd wystarczy wierzyć w to, w co wierzy Kościół katolicki i nie potrzeba do tej wiary jasnego zrozumienia<sup>173</sup>. Największą

<sup>166</sup> Tamże, s. 20: „...quae columna et firmamentum est veritatis Ecclesia”.

<sup>167</sup> Tamże, s. 19, 258.

<sup>168</sup> Tamże, s. 35. <sup>169</sup> Tamże, s. 32. <sup>170</sup> Tamże. <sup>171</sup> Tamże, t. II, s. 61.

<sup>172</sup> D. Wojtyśka: *Teologia Soboru w ujęciu kardynała Stanisława Hozjusza. Ateneum Kapłańskie* 66 (1963) s. 366.

<sup>173</sup> S. Hosius, jw. t. I, s. 20.

niewiedzą, zdaniem Hozjusza, jest wierzyć, że poza Kościołem można wiele wiedzieć <sup>174</sup>.

Wierzyć należy nie tylko w to, co zostało napisane, ale także w to, co zostało przekazane przez tradycję. Zobacz — mówi Hozjusz — co rozdzieliło wierzących; jedni mówili, że Chrystus jest tej samej substancji co Ojciec, heretycy odrzucali tę prawdę, tłumacząc, że to nie zostało napisane i w ten sposób odłączyli się od jedności. Katolicy uważali, że prawda ta została im przekazana i też należy w nią wierzyć. Zródełem więc tożsamości prawd wiary jest także tradycja <sup>175</sup>. Tradycja kiedyś rozstrzygnęła o kanoniczności ksiąg Pisma św., a dziś świadczy o prawdziwości wiary i tylko ta wiara jest prawdziwa, która pochodzi z tradycji przekazywanej przez sukcesję biskupów od czasów apostoelskich. To, że tradycja jest fundamentem jedności wiary, stwierdzić możemy, objaśnia teolog warmiński, na przykładzie heretyków, którzy zburzywszy tradycję rozpadli się na drobne sekty <sup>176</sup>.

Jedność doktryny Kościoła katolickiego objawia się także w jedności nauki o sakramentach. Należy wierzyć, że jest siedem sakramentów. Liczbę siedmiu sakramentów uzasadnia Hozjusz według jemu znanych symboli liczby siedem. Ponadto w liczbie siedem widzi pewne dostosowanie się do siedmiu stanów życia człowieka <sup>177</sup>. Zgoda w nauce o sakramentach sprawia jedność między wiernymi i jest doskonałym symbolem tego, co sakramenty powodują. Hozjusz wyraźnie uczył, że sakramenty tworzą wspólnotę wiernych, czyli Mistyczne Ciało Chrystusa <sup>178</sup>.

Nauka Hozjusza o sakramentach jest bardzo interesująca. Ich rola w tworzeniu jedności Kościoła została już omówiona na przykładzie „sakramentu sakramentów” — Eucharystii. Tu natomiast wypada jeszcze raz podkreślić, że zgoda w nauce o sakramentach świadczy o tożsamości prawd wiary Kościoła katolickiego i o jego jedności.

Na tle szerzącego się indywidualizmu w interpretacji Pisma św. Hozjusz podkreślał, że poprawne zrozumienie Ewangelii jest możliwe tylko i wyłącznie w jedności z Kościołem, który nazywał żywą Ewangelią. W niej prawdy wiary są ukryte i wymagają interpretacji. Kompetentnym w tych sprawach jest tylko i wyłącznie Kościół <sup>179</sup>. Duch Św. został dany tylko Kościołowi, czyli jedności, i poza Kościołem nie ma prawdy <sup>180</sup>.

Błądzących w wierze Kościół upomina, a jeżeli ktoś nadal trwa w błędzie, należy go traktować jako poganina i celnika. Taki człowiek przestaje być członkiem Kościoła katolickiego. Pozbawia się go jedności z Kościołem nie z powodu nienawiści do niego, ale żeby nie zaraził innych, lub żeby zrozumiawszy swój błąd mógł wrócić na drogę prawdy. Następnie określa heretyka jako tego: „który sam siebie potępia, wyłączając się z jedności oraz nie słucha Kościoła, ponieważ swój sąd uważa za poprawniejszy od sądu ogółu” <sup>181</sup>. Na innym miejscu mówi, że „heretykiem jest

<sup>174</sup> Tamże. <sup>175</sup> Tamże, s. 552.

<sup>176</sup> Tamże, s. 584, 690.

<sup>177</sup> Tamże, t. II, s. 74: „Ad septem etiam genera hominum accomodatur”.

<sup>178</sup> Tamże, t. I, s. 71.

<sup>179</sup> Tamże, s. 622.

<sup>180</sup> Tamże, s. 25; t. II, s. 10, 73.

<sup>181</sup> Tamże, t. I, s. 485.



każdy, kto w doktrynie różni się od rzymskiego i powszechnego Kościoła”<sup>182</sup>.

Po przeanalizowaniu poglądów S. Hozjusza na temat tożsamości prawd wiary możemy stwierdzić, że jedność w doktrynie wynika ze ścisłej łączności wiary z Kościołem. Prawdę tę wyraził Hozjusz w następującym zdaniu: „Tak jak nie może być podzielony Chrystus, tak samo Kościół i wiara”<sup>183</sup>. Między jednością Kościoła a jednością prawd wiary zachodzi więc ścisła łączność.

#### IV. TEOLOGICZNA OCENA NAUKI STANISŁAWA HOZJUSZA O JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Celem niniejszego opracowania było podanie możliwie całej nauki Stanisława Hozjusza na temat jedności Kościoła. Zagadnienie to jest bardzo fundamentalne, bowiem jedność należy do istoty Kościoła. Całościowe ujęcie problemu jedności było możliwe dzięki już istniejącym szczegółowym opracowaniom nauki Hozjusza<sup>184</sup>. Potrzeba szerszego potraktowania tego zagadnienia wydaje się pożyteczna, zwłaszcza jeżeli uwzględni się wartość, jaką sam Hozjusz przyznawał jedności. Sprawa ta była bezspornie w nauce Hozjusza zagadnieniem podstawowym. O jedności pisał przy każdej okazji. Widział ją w dziesiątkach symboli<sup>185</sup>.

Poglądy swoje kształtował kardynał Hozjusz w okresie wzajemnych waśni katolicko-protestanckich. Dlatego tym bardziej jest godny podkreślenia fakt, że potrafił rozwiązać wiele problemów w sposób głęboko teologiczny. W pozytywnej nauce widział najlepszą metodę rozstrzygnięcia wzajemnych sporów. Wszędzie, gdzie chodziło o obronę wiary, uciekał się do broni najskuteczniejszej, to jest do jasnego tłumaczenia nauki Kościoła<sup>186</sup>.

Wprawdzie nie stworzył nasz autor oryginalnego systemu teologicznego, jednak jego znajomość nauki, zwłaszcza Ojców Kościoła i teologów średniowiecza, była zadziwiająca<sup>187</sup>.

Kardynał Stanisław Hozjusz przejął augustyńskie określenie powszechności Kościoła i zastosował je do definicji Kościoła rzymsko-katolickiego. Przejście od powszechności do pojęcia jedności Kościoła było dla teologa warmińskiego już tylko formalnością<sup>188</sup>. Zagadnienie, czy w tym wypadku Hozjusz poprawnie odczytał myśl św. Augustyna o powszechności Kościoła, pozostanie sprawą nadal otwartą. Tym bardziej, że określenia Augustyna dotyczące jedności czy powszechności Kościoła są bardzo niejasne. Rozstrzygnięcie tego problemu wymagałoby osobnego

<sup>182</sup> Tamże, s. 66.

<sup>183</sup> Tamże, s. 704.

<sup>184</sup> J. Smoczyński, Bibliografia, jw.

<sup>185</sup> S. Hosius, jw. s. 50—51.

<sup>186</sup> J. Smoczyński: Świątobliwy sługa Boży Stanisław Hozjusz (1504—1579). Pelplin 1938, s. 18—19.

<sup>187</sup> Świadczy o tym ilość przypisów umieszczonych w dziełach Hozjusza.

<sup>188</sup> S. Hosius, jw. s. 30. Por. S. Augustinus: De unitate Ecclesiae, cap. 7; PL 43, 400.

studium porównawczego. Ze współczesnych Hozjuszowi teologów największy wpływ na niego wywarły poglądy A. Pigghe († 1542)<sup>189</sup>.

Zwróćmy uwagę na niektóre sposoby tłumaczenia przez Hozjusza problemu jedności Kościoła. Wydaje się, że są one w wielu wypadkach nadal aktualne.

Uczył on, że Eucharystia jest w pewien sposób sakramentem Mistycznego Ciała. Łączy ona nas z Głową tego Ciała, a co za tym idzie, łączy nas także między sobą. Jest więc Eucharystia, zdaniem Hozjusza, przyczyną oraz symbolem jedności. Biskup warmiński bardzo trafnie wybrał z Pisma św., Tradycji pierwszych wieków i teologii średniowiecza to, co w nauce o Eucharystii dotyczyło jedności Kościoła<sup>190</sup>.

Dziś także podkreśla się rolę Eucharystii w jednoczeniu wiernych. Często powtarza się określenia Kościoła jako wspólnoty zgromadzonej wokół eucharystycznego stołu<sup>191</sup>. Bardzo dużo wypowiedzi na ten temat zawierają dokumenty ostatniego soboru. Można je streścić w tekście pochodzącym z dekretu o ekumenizmie: „Syn Boży [...] w Kościele swoim ustanowił przedziwny sakrament Eucharystii, który oznacza i sprawia jedność Kościoła”<sup>192</sup>. Podobne wypowiedzi znajdujemy także w encyklice Pawła VI *Mysterium fidei*<sup>193</sup>.

Widzimy więc, że nauka Hozjusza o Eucharystii jako czynnika jednoczącym Kościół nie straciła nic ze swej aktualności, ale została jeszcze bardziej pogłębiona.

Innym pozytywnym elementem nauki naszego autora jest wyakcentowanie zagadnienia miłości jedności, która — zdaniem Hozjusza — uczy nas tolerować ludzi grzesznych, którzy chyba zawsze będą w Kościele.

We współczesnym ruchu ekumenicznym mówi się o zachowaniu więzi jedności, mimo wielu wad dostrzeganych u ludzi Kościoła<sup>194</sup>.

Zwróćmy jeszcze uwagę na zasadniczą myśl nauki Hozjusza o jedności Kościoła. Wyraża się ona w słowach: „Zasadą konstytutywną jedności jest Chrystus, a zachowawczą — przez Chrystusa Piotr i jego następcy”<sup>195</sup>. Zdaniem Hozjusza, Chrystus wszedł w ścisłą łączność z Kościołem, której nasz autor doszukiwał się w nauce o Mistycznym Ciele Chrystusa. Kościół, będąc Mistycznym Ciałem Chrystusa, zawiera w sobie nierozdzielne pierwiastki widzialne i niewidzialne. Między elementami ze-

<sup>189</sup> D. Wojtyńska, *Ideał biskupa*, jw. s. 204. Por. Y. Congar, *L'Église*, jw. s. 359.

<sup>190</sup> H. Haag: *Bibel - Lexicon*. Tübingen 1968, s. 370. Por. B. Pylak: *Eucharystia sakramentem Mistycznego Ciała. Koncepcja teologiczna św. Tomasza z Akwinu*. Lublin 1967, s. 2—4, 6—23. (Maszynopis — Archiwum KUL).

<sup>191</sup> J. A. Jungmann: *Glaubens — Verkündigung im Lichte der Frohbotschaft*. München 1963, s. 128. Por. M. Schmaus: *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd II. München 1970, s. 52—53. E. Schillebeeckx: *Die eucharistische Gegenwart*. Leipzig 1969, s. 100. J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowska. Kraków 1970, s. 280. M. J. Scheeben, jw. s. 428. B. Pylak: *Ekscyjalne aspekty ofiary eucharystycznej*. *RTK* 2 (1964) 151—169.

<sup>192</sup> *Konstytucja o Kościele II Soboru Watykańskiego*. W: *Sobór Watykański II*. Poznań 1968 nr 3, 7, 11. Tamże: *Konstytucja o Liturgii* nr 41, 47. *Dekret o ekumenizmie* nr 2.

<sup>193</sup> B. Pylak, *Eucharystia*, jw. s. 221.

<sup>194</sup> J. A. Jungmann: jw. s. 112. M. Schmaus, jw. s. 63. G. Baum: *W stronę jedności*. Tłum. A. Morawska. Kraków 1964, s. 13. H. Küng: *Sobór i jednoczenie*. Tłum. C. Żółtowska, M. Urbanowska. Kraków 1964, s. 39.

<sup>195</sup> S. Hosius, jw. t. I, s. 53.

wewnętrzny i wewnętrzny Kościoła zachodzi z tego względu więź nierozdzielna. Można by ją sobie wyobrazić przy pomocy dwóch nakładających się na siebie kół, których powierzchnia jest jednakowa. Ponieważ Kościół jest w sposób mistyczny dalszą kontynuacją życia ziemskiego Chrystusa, dlatego nie można w nim rozdzielać elementów widzialnych od niewidzialnych. Między nimi, zdaniem Hozjusza, istnieje ścisła zależność, lub mówiąc jeszcze dokładniej, wzajemne się ich przenikanie. Nie potrafimy ich nigdy od siebie oddzielić, by zarazem nie rozbijać jedności Kościoła. Dla Hozjusza Kościół prawdziwy jest nierozdzieloną całością tego co zewnętrzne i wewnętrzne.

Takie pojęcie jedności, na tle ówczesnej nauki protestanckiej, eksponującej przede wszystkim stronę niewidzialną Kościoła, jest bardzo poprawne. Hozjusz umiał zachować należyty umiar i akcentował zarówno stronę widzialną, jak i niewidzialną Kościoła.

W porównaniu ze współczesną eklezjologią katolicką nauka Hozjusza o jedności Kościoła wykazuje pewne braki<sup>106</sup>. Hozjusz zamknął całkowicie jedność wewnętrzną — niewidzialną w ramach jedności widzialnej. Jedność duchowa, w nauce Hozjusza, nie wykraczała poza obręb jedności hierarchicznej.

Takie rozwiązanie było wynikiem pojmowania Kościoła jako ciała. Tak jak w ciele ludzkim pierwiastki duchowe nie wykraczają poza obręb ciała, podobnie, uważał Hozjusz, dzieje się w Kościele. Chrystus jako zasada konstytutywna jedności nie może wykraczać poza zasadę zachowawczą jedności, czyli poza Piotra i jego następców. Było to oczywiście ograniczenie możliwości działania Chrystusa. Konsekwencją tego były błędne wnioski, jak np. poza Kościołem widzialnym nie można się zbawić, czy nie można osiągnąć świętości. Dziś byśmy mówili nieco inaczej: nie można się zbawić, nie można osiągnąć świętości poza Chrystusem działającym w Kościele. Dziś możemy tak twierdzić, ponieważ znamy inne, pełniejsze określenie Kościoła. Zaznaczymy jeszcze raz, że na tle ówczesnej nauki protestanckiej rozwiązanie Hozjusza było przyjmowane jako poprawne.

Innym brakiem nauki Hozjusza o jedności Kościoła było niepoprawne posługiwanie się określeniem Kościoła jako Ciała w rozważaniach problemu przynależności do Kościoła. Na podstawie tego określenia można mówić tylko o członkostwie lub jego braku<sup>107</sup>. Idea Kościoła jako Ciała nie dopuszcza możliwości pośrednich przynależenia do Kościoła, dlatego biskup warmiński, będąc konsekwentnym odnośnie do przyjętych założeń, wykluczał z Kościoła wszystkich nie będących członkami Kościoła rzymsko-katolickiego. Hozjusz, posługując się pojęciem Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, uczył natomiast o członkostwie doskonałym i niedoskonałym, ale urzeczywistniającym się tylko w ramach Ko-

<sup>106</sup> M. J. Scheeben, jw. s. 426: Wewnętrzna struktura Kościoła jest absolutnie nadprzyrodzona, podobnie jak wewnętrzna natura Boga-Człowieka. Tu właśnie tkwi powód, dla którego istota Kościoła jest tak ukryta i tak tajemnicza, chociaż zewnętrznie jest podobna do innych ludzkich społeczności. Mimo wszystko różni się od nich istotnie i dlatego jego jedność, siła i ustrój są czynsz tak dalece osobliwym i niepojętym". Por. H. Küng, *Strukturen der Kirche*, jw. s. 39. S. Nagy, *Jedność*, jw. s. 9, przyp. 191.

<sup>107</sup> B. Pylak: *Problem przynależności do Kościoła w Konstytucji Lumen Gentium*. W: *Pastori et Magistro*. Lublin 1966, s. 154—162.

ścioła rzymsko-katolickiego. Członkiem doskonałym jest każdy, kto trwa w miłości; członkiem niedoskonałym zaś ten, kto miłości nie posiada. O innych możliwościach włączenia się do Kościoła teolog warmiński nie pisał. Nawet — zdaniem Hozjusza — jeżeli ktoś będąc poza Kościołem widzialnym jest w łączności z Chrystusem, to Bóg sprawi, że wejdzie on w sposób widzialny do jednego, prawdziwego Kościoła rzymsko-katolickiego. Takie rozwiązanie problemu przynależności do Kościoła było konsekwencją jego interpretacji nauki o Kościele jako Ciele Chrystusa. Była to, jak widzieliśmy, interpretacja dość jednostronna.

Sobór Watykański II rozwinął pełniej naukę o członkostwie w Kościele. Uzupełnił ideę Kościoła jako Mistycznego Ciała bardziej stosowną i operatywną w wyjaśnianiu członkostwa — ideą Ludu Bożego<sup>198</sup>.

Posługiwanie się koncepcją Kościoła jako Mistycznego Ciała<sup>199</sup> nie pozwoliło Hozjuszowi rozwiązać problemu członkostwa w Kościele na miarę Soboru Watykańskiego II. Hozjusz był dzieckiem swojej epoki i myślał kategoriami ludzi sobie współczesnych.

Jedność Kościoła sięga głęboko w tajemnicę Boga-Człowieka. Może dziś ją lepiej rozumiemy. Należy widzieć w tym także wkład nauki Stanisława Hozjusza<sup>200</sup>. Wiadomo przecież, że i w zakresie doktryny Kościoła istnieje pewien rozwój. Typowym przykładem ilustrującym to twierdzenie, a wiążącym się w sposób zasadniczy z jednością Kościoła jest teza: *Extra Ecclesiam nulla salus*. Sobór Florencki głosi: „Święty Kościół rzymski wierzy mocno, głosi i wyznaje, że nikt poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i żydzi, schizmatycy i heretycy, nie mogą mieć udziału w życiu wiecznym, ale pójdą w ogień wieczny przygotowany diabłu i aniołom jego, chyba że przed końcem życia zostaną do niego włączeni. Tak wielkie ma znaczenie jedność ciała Kościoła..., że nikt nie może być zbawiony, jeżeli nie będzie trwał w łonie i jedności Kościoła katolickiego”<sup>201</sup>. Dziś też twierdzimy, że Kościół jest konieczny do zbawienia, ale przecież rozróżniamy wiele stopni przynależenia do niego<sup>202</sup>.

<sup>198</sup> R. Łukaszyk: Problem przynależności do Kościoła Chrystusowego w ujęciu Konstytucji *Lumen Gentium*. Sob. Wat. II. *RTK* 2 (1967), s. 71. B. Pylak, Problem, jw. s. 158. Paweł VI: Encyklika *Ecclesiam suam*. Paris 1967 s. 63—67.

<sup>199</sup> A. Janowski: Listy więzienne św. Pawła. W: Pismo św. Nowego Testamentu w 12 tomach. Poznań 1962, s. 562—576.

<sup>200</sup> Głębiej myśli S. Hozjusza o jedności Kościoła wyraża następująca modlitwa: „Boże w Trójcy Osób, jeden w naturze, Ciebie, przez którego zostaliśmy stworzeni, przez którego zostaliśmy odkupieni, o najwyższa Miłości..., który czynisz z dwóch jedno, Ciebie pokornie proszę, znieś mur, który rozrywa pokój i zgodę między nami... i udział łaskawie... byśmy nie dzielili tego, co On swoją śmiercią zjednoczył. Oby nie było więcej między nami Judy i Izraela, Roboama i Jeroboama, Jeruzalem i Samarii... Spraw, aby mnóstwo wierzących było jednej duszy i jednego serca, aby była jedna owczarnia i jeden pasterz, tak jak Ty, chociaż troisty w osobach, ale jeden Bóg... Oby nie chciało oko czy język całym być ciałem, ale żeby każdy członek spełniał to, co do niego należy. W ten sposób utrzymany porządek, by sprawił pokój i ucieszenie... Jesteśmy przecież jednym ciałem, jednym duchem, tak jak zostaliśmy powołani do jednej nadziei wezwania naszego”. S. Hosius, jw. t. I, s. 707.

<sup>201</sup> H. Denzinger: *Enchiridion Symbolorum*. Wyd. 29. Friburgi Brisgoviae 1954 nr 714.

<sup>202</sup> Konstytucja o Kościele, jw. nr 14.

Rozwój doktryny w Kościele jest więc faktem — teologia dzisiejsza usiłuje ustalić, jak ten rozwój pogodzić z cechami bezbłędności i nieomylności Magisterium Kościoła <sup>203</sup>.

Poglądy kardynała Stanisława Hozjusza należy też oceniać w świetle rozwoju doktryny Kościoła.

<sup>203</sup> W. Gawlik: Współczesna dynamika wiary. *Znak* 4 (1968) s. 419.

## DIE LEHRE DES KARDINALS STANISŁAW HOZJUSZ VON DER EINHEIT DER KIRCHE

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Lehre des Kardinals Hozjusz (Hosius) von der Einheit der Kirche kann man von einem zweifachen Standpunkte aus betrachten, von einem inneren und von einem äusseren. Die innere Einheit aktiviert sich durch den mystischen Leib Christi, durch die Eucharistie und durch die Liebe. Die äussere Einheit dagegen wird durch die Einheit mit dem Episkopat und durch die Identität der Glaubenswahrheiten bewirkt. Die innere Einheit ragt in der Lehre des Hozjusz nicht über den Rahmen der äusseren Einheit hinaus. Auf diesem Hintergrund wird der die Einheit der Kirche betreffende Hauptgrundsatz von Hozjusz verständlich. Sein Inhalt ist folgender: Das die Einheit der Kirche konstituierende Prinzip ist Christus, das konservierende dagegen ist Petrus und seine Nachfolger. Die Folge dieser These war der Kirchenausschluss alle nicht zur römisch-katholischen Kirche Gehörden. Eine solche Beleuchtung des Problems war das Ergebnis der von Hozjusz vertretenen organischen Konzeption der Kirche als des mystischen Leibes Christi.

Das II. Vatikanische Konzil ergänzte den Begriff der Kirche als des Leibes Christi durch den Begriff des Gottesvolkes. Diese Idee ist beweglicher bei der Bestimmung der Mitgliedschaft zur Kirche. Deswegen können wir heute in Sachen der Einheit der Kirche sowie der Zugehörigkeit zu ihr anders als Hozjusz denken. Es sei angemerkt, dass Hozjusz seiner Epoche gemäss dachte. Deswegen wäre unangebracht, von ihm andere Lösungen zu erwarten.



## BAROKOWE ORGANY W WĘGORZEWIE I ŁABĘDNIKU

Treść: Wstęp. 1. Organy w kościele św. Plotra i Pawła w Węgorzewie. 2. Organy w kościele filialnym w Łabędniku. — Wnioskł. *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

Budownictwo organowe w Diecezji Warmińskiej osiągnęło wysoki stopień rozwoju już w XVII w.<sup>1</sup> Organy z tego okresu budzą zainteresowanie zarówno jako dzieła sztuki o bogato zdobionych prospektach, jak i ze względu na dyspozycję głosów, odpowiadającą w całej pełni założeniom właściwym dla epoki baroku. Szczytowym osiągnięciem w budownictwie organowym XVII w. było udoskonalenie wynalezionych już wcześniej wiatrownic suwakowych. Tego rodzaju wiatrownice do dziś są niezastąpione, uważa się je za najlepsze w historii budownictwa organowego. Organy tego typu przewyższają instrumenty o wiatrownicach rejestrowych, powszechnie stosowanych w dobie obecnej. Odznaczają się one miękkim, szlachetnym i pełnym charakterystycznego ciepła brzmieniem, a dzięki możliwości szybkiej zmiany rejestrów i doskonałej, precyzyjnej repetycji, dają najbardziej czysty, klarowny obraz muzyki polifonicznej<sup>2</sup>. Niewiele jednak tych instrumentów przetrwało do naszych czasów. Obecnie na terenie diecezji, oprócz organów Daniela Nitrowskiego w katedrze fromborskiej (1683), znajdują się jedynie dwa siedemnastowieczne instrumenty — dzieła Joachima Thiele, organmistrza z Kętrzyna: większe, 28-głosowe, w kościele parafialnym w Węgorzewie, zbudowane w latach 1647—1648, i nieco późniejsze, 10-głosowe, w Łabędniku<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Pragnę wyrazić słowa podziękowania ks. mgr. Alojzemu Malewskiemu i panu W. Renkewitzowi za pomoc w przygotowaniu dokumentacji artykułu.

<sup>2</sup> Badania elektroakustyczne wykazały, że w organach o wiatrownicach suwakowych niemalże równocześnie z naciśnięciem klawisza powstaje jednolity, „ukształtowany” dźwięk, do czego przyczyniają się Mixtury i głosy wysokostopowe, działając dodatkowo na pobudzenie piszczałek niskostopowych. Osiągane to jest dzięki ustawieniu wszystkich piszczałek danego tonu na wspólnym kanale. Por. U. D ä h n e r: Der Orgel- und Instrumentenbauer Zacharias Hildebrandt. Leipzig 1962 s. 8 n.

<sup>3</sup> Datę budowy organów węgorzewskich dokładnie trudno ustalić; za G. Dehio: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler — Deutschenordenland Preussen. Neu bearb. von E. Gall. München — Berlin 1952 s. 276, przyjmuje się lata 1647—1648.

Organy Joachima Thiele, chociaż nie zachowały autentycznej formy, podobnie jak organy Nitrowskiego we Fromborku, to jednak ze względu na idealny suwakowy system wiatrownic i częściowo zachowany materiał piszczałkowy przedstawiają dużą wartość użytkową i historyczną, kwalifikują się do przywrócenia im dawnego piękna.

Praca niniejsza, jako rodzaj dokumentacji, ma na celu przedstawić pierwotny stan woluminów dźwiękowych organów, co w przyszłości posłużyć może też jako pomoc przy ewentualnej rekonstrukcji tych cennych dzieł, zabytków kultury muzycznej w północnej Polsce.

## 1. ORGANY W KOŚCIELE ŚW. PIOTRA I PAWŁA W WĘGORZEWIE

Zarówno o pochodzeniu, jak i działalności budowniczego organów węgorskich Joachima Thiele niewiele można powiedzieć z powodu braku źródeł archiwalnych. Pochodził on prawdopodobnie ze Śląska<sup>4</sup>, a tylko przypadkowo, szlakiem swych wędrowek czeladniczych opuścił dom rodzinny i przeniósł się do Kętrzyna<sup>5</sup>. Ze skromnych wzmianek wiadomo jedynie, że oprócz organów węgorskich zbudował lub przebudował on także organy w Gerdawach (1648)<sup>6</sup> oraz zbudował nowy regał i naprawił stare organy w Wystruci (Czerniachowski)<sup>7</sup>. Prawdopodobnie dziełem jego są także organy w Łabędniku, zbudowane około 1650 r.

A. Harnoch: Chronik und Statistik der evangelischen Kirchen in den Provinzen Ost- und Westpreussen. Neidenburg 1890 s. 250, datę budowy organów węgorskich przesuwając jednak na rok 1693: „Orgel an der Nordseite der Kirche, ein Geschank des Feldzeugmeisters v. Tettau von 1693 mit dessen Wappen, Pedal und 28 Zungen”. Również A. Boetticher: Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen. T. VI — Masuren. Königsberg 1896 s. 7, za Harnochem jako fundatora organów podaje von Tettau, a datę budowy przesuwając jeszcze dalej — na rok 1699: „Orgel, Geschenk des Feldzeugmeisters von Tettau auf Trimmiau 1699 mit seinem Wappen”. Ponadto w Węgorzewie do 1945 r. przechowywano kosztorys na remont organów sporządzony w 1912 r. przez Karola Nowaka, organmistrza z Królewca, w którym organy nazwano prastarym dziełem nieznanego mistrza. Na marginesie tego kosztorysu była też notatka potwierdzająca autorstwo Thiele: „Joachim Thiele aus Rastenburg, 1643”. Wydaje się, że data 1643 dotyczy zawarcia umowy między parafią a J. Thiele na budowę organów, co potwierdzaoby również słuszność stanowiska G. Dehio. Zob. Archiwum Parafialne we Fromborku, Dokumentacja Katedry — Organy (=APF). List W. Renkewitza z 14 XII 1971 r. skierowany do ks. J. Sianko, zawierający m.in. odpisy akt archiwum królewieckiego.

Dokumenty budowy organów łabędnickich zaginęły. Porównując jednak dzieło to z organami w Węgorzewie można przypuszczać, że oba te instrumenty wyszły z tego samego warsztatu. Według przypuszczeń E. Renkewitza, organmistrza z Nehren, działającego niegdyś na Warmii, organy te J. Thiele zbudował około 1650 r. APF, jw.

<sup>4</sup> Nazwisko to na Śląsku występowało dość często. W Opawie w owym czasie niejaki Thiele znany był również jako budowniczy organów. Można przypuszczać, że Joachim uczył się swego zawodu w Troppau, chociaż mógł też przez pewien czas pracować także u Jana Wenera w Elblągu, który uchodził za jednego z największych organmistrzów ziem północnych. Por. APF, jw.

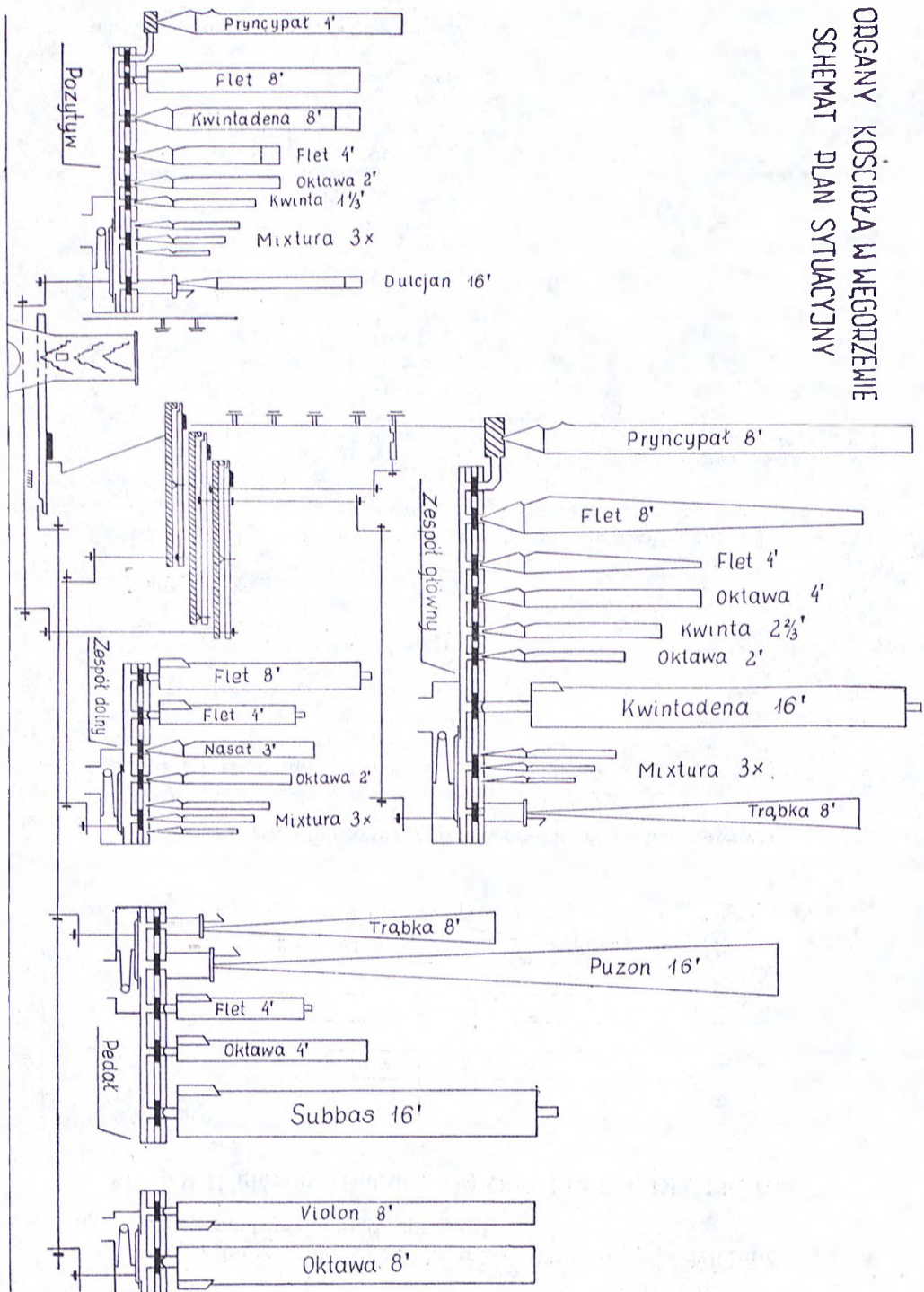
<sup>5</sup> Tamże. Nazwisko J. Thiele wzmiankowane jest jedynie w spisie obywateli miasta Kętrzyna z lat 1638 i 1650. Joachim wymieniony jest w tych rejestrach nie jako organmistrz, lecz posiadacz domu i kawałka pola, za które to posiadłości płacił podatki.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> W. Renkewitz w liście podaje pewne dane odnośnie działalności J. Thiele, m.in. opis rachunków kościelnych z 1653 r. dotyczących remontu starych organów i budowy nowego regału w Wystruci: „108 Mark den Orgelbauer, so von Rasten-

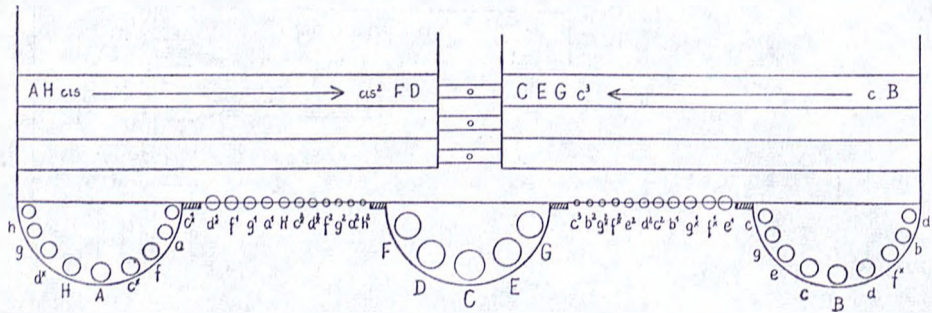


ORGANY KOSCIOLA W MEGORZEMIE  
 SCHEMAT PLAN STUJACYJNY



Pierwotnie organy węgorszewskie miały 22 głosy, podzielone na trzy zespoły, według następującej dyspozycji:

Manuał II główny (Hauptwerk) C-c<sup>3</sup>, bez Cis, Dis, Fis, Gis



Węgorszewo, jw. Plan sytuacyjny piszczałek w zespole głównym.  
Rzut poziomy, schemat.

1. Kwintadena 16' (Quintadön 16') c-h<sup>1</sup> piszczałki drewniane (1820?), c<sup>2</sup>-c<sup>3</sup> cynowe z baczkami skrzynkowymi (1648)<sup>8</sup>

	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>	c <sup>3</sup>
∅	113×89	80×64	30	20
S	13	11	1	1
L	61	43	27	13,5
W	25	14	9	4,5
Wysokość nogi:	450	450	18	18

2. Pryncypał 8' (Principal 8'), cyna, rdzeń delikatnie ząbkowany (c<sup>0</sup> — 12 ząbków, c<sup>1</sup> — 9 ząbków), całość w prospekcie (1648). Piszczałki zdobione są rodzajem brodawek: trzy na górnym labium i trzy na dolnym.

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>	c <sup>3</sup>
∅	106	66	40	23	16,5
S	1,7	1	0,5	0,5	0,5
L	90	52	37	17	13
W	38	17	10	6,5	4,5
Wysokość nogi:	300	300	50	330	420
Wysokość labium górnego:	190	130	80	45	35
Wysokość labium dolnego:	60	40	20	15	10

burg anhero verschrieben gewesen, gezahlt auf Anordnung eines ehrbaren Rats, so das ganze Gewerk in der Orgel zurecht gemacht, wie auch das Kirchen-Regal und die Schallmeystimme zur Orgel verfertigt, auch unseren Kirchen-Oktawbass zusammengelaimt. 7 Markk, 30 Schilling auf eines ehrbaren Rats Befehl dem Orgelbauer-Gesellen gegeben, der fleissig an solcher Verrichtung vollbracht". Chociaż organmistrza nie wymieniono po nazwisku, to jednak chodzi tu bezsprzecznie o J. Thiele, ponieważ nic nie wskazuje na to, że w owym czasie na terenie Kętrzyna istniały dwa warsztaty organmistrzowskie.

<sup>8</sup> Wymiary piszczałek podano w mm. Skróty: ∅ = średnica piszczałki — strona zewnętrzna, S = grubość ścianki, L = szerokość labium, W = wysokość wycięcia, Dł = długość.

## 3. Flet 8' (Spielflöte 8'), cyna; piszczałki stożkowe, rdzeń bez ząbków (1648).

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>	c <sup>3</sup>
∅	{ 40	24	20	12	10
	{ 140	74	50	30	20
S	1,2	1	1	0,8	0,8
L	90	50	33	19	13
W	28	17	12	7	5
Wysokość nogi:	230	180	180	180	180

## 4. Oktawa 4' (Octav 4'), cyna; rdzeń ząbkowany. Wysokość nogi jednakowa dla wszystkich piszczałek.

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>	c <sup>3</sup>
∅	66	42	24,5	14	9,2
S	1	0,6	0,5	0,5	0,5
L	49	32	18	10	7
W	19	10	6	3	3

## 5. Flet 4' (Flöte 4'), cyna; piszczałki stożkowe, rdzeń bez ząbków (1648). Wysokość nogi 180 mm.

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>	c <sup>3</sup>
∅	{ 20	18	16	14	8
	{ 75	44	30	22	19
S	1	0,8	0,8	0,6	0,6
L	47	26	19	13	9,8
W	17	16	8,5	5	3

## 6. Kwinta 2 2/3' (Quint 3'), cyna; piszczałki cylindryczne, rdzeń ząbkowany (1648). Wysokość nogi 180 mm.

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>	c <sup>3</sup>
∅	47	32	17	11	7,5
S	1	0,8	0,6	0,5	0,5
L	36	22	12	7	5
W	12	7,2	4	2,8	2

## 7. Oktawa 2' (Octav 2'), cyna; rdzeń ząbkowany (1648?). Wysokość nogi 180 mm.

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>	c <sup>3</sup>
∅	47	30	18	11	8
S	0,8	0,6	0,6	0,5	0,5
L	35	23	13	8	6
W	10	7	4,8	2	1,2

## 8. Mixtura 3X (Mixtur 3f), cyna (1648); rdzeń bez ząbków. Wysokość nogi 180 mm.

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>
4'	{ ∅			17,4
	{ L			12
	{ W			2,8
2 2/3'	{ ∅		20	14,5
	{ L		14	9,8
	{ W		4	2,5

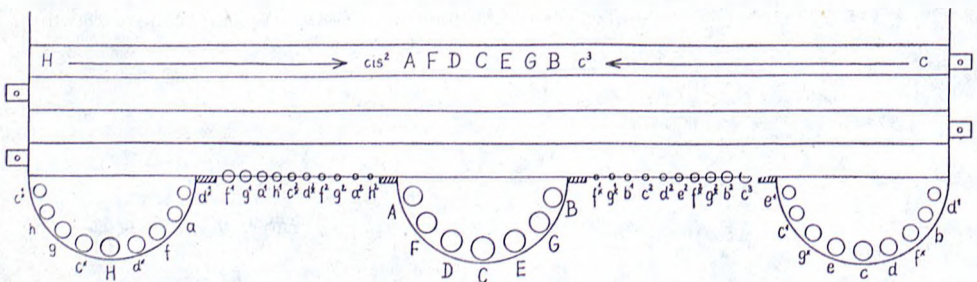
		C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>
2'	∅		22	15,5	11
	L		16	10,5	7,8
	W		3,4	2,6	1,6
1 1/3'	∅	28	18,8	12	
	L	20	12	7,5	
	W	7	3,2	1,8	
1'	∅	26	14		
	L	19	8,5		
	W	6	2,2		
2/3'	∅	18			
	L	12			
	W	3,2			

9. Trąbka 8' (Trompet 8'), rezonatory z cynku, głowice drewniane (osadzone w jednym kłocu o wymiarach: wysokość 13 cm, szerokość 8 cm); C-H rynienki drewniane, c<sup>0</sup>-c<sup>3</sup> metalowe, wykonane z blachy mosiężnej (1648).

Rezonator:

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>	c <sup>3</sup>
∅	{ 100	60	45	40	30
	{ 18	18	15	13	12
S	1,4	1	1	0,8	0,5
Długość	1680	800	360	200	45
Języczek (część poza głowicą):					
Długość	92	60	45	20	18
Grubość	0,85	0,41	0,26	0,15	0,08
Szerokość	{ 16	10,8	7,5	6,5	6,5
	{ 18,5	11,8	8,5	6,5	6,5
Przekrój drutu stroikowego:					
	2,5	2,5	2,2	1,8	1,8

### Manuał III (pozytyw), C-c<sup>3</sup>, bez Cis, Dis, Fis, Gis



Węgorzewo, jw. Plan sytuacyjny piszczałek na wiatrownicy pozytywu.  
Rzut poziomy, schemat.

1. Kwintadena 8' — cyna.
2. Flet kryty 8' — drewno.
3. Pryncypał 4' — cyna, całość w prospekcie (1648).

Piszczalaki zdobione są rodzajem brodawek, podobnie jak Pryncypał 8', trzy na górnym labium i trzy na dolnym. Rdzeń delikatnie ząbkowany.

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>	c <sup>2</sup>	c <sup>3</sup>
Ø	68	39	24	18	11,5
S	1	1	0,7	0,7	0,5
L	52	31	20	12	8
W	16,5	10	6	4	2
Wysokość nogi:	22	27	45	29	36

4. Flet kryty 4' — drewno.

5. Oktawa 2' — cyna.

6. Kwinta 1 1/3' — cyna.

7. Mixtura 3X, 1' — cyna.

C 1' 2/3' 1/2'

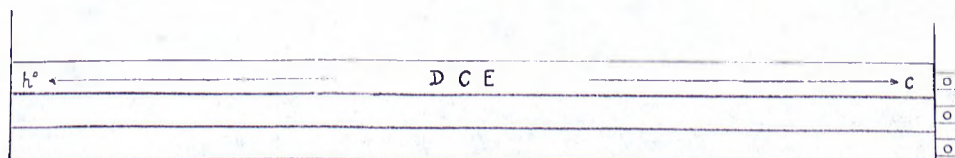
c<sup>0</sup> 1 1/3' 1' 2/3'

c<sup>1</sup> 2' 1 1/3' 1'

c<sup>2</sup> 2 2/3' 2' 1 1/3'

8. Dulcjan 16'

#### Pedał C-c<sup>1</sup>



Węgorzewo, jw. Plan sytuacyjny piszczałek na wiatrownicy pedałowej.  
Rzut poziomy, schemat.

1. Subbas 16' (Subbas 16') — drewno dębowe (1648); korki bez uchwytów, uszczelnione skórą. Wycięcia labium prostokątne.

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>
Ø	160×230	125×85	73×72
S	16	12	10
L	125	80	50
W	48	35	20

2. Oktawa 4' (Octavenbass 4') — drewno sosnowe

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>
Ø	90×108	48×53	35×41
S	14	7	5
L	61	33	24
W	19	10	6

3. Blokflęt 4' (Blockflöte 4') — drewno, kryty; ścianka frontowa z dębu — pozostałe z sosny. Wycięcia labium prostokątne.

	Cis	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>
Ø	65×73	45×48	32×37
S	9,5	7	5
L	46	31	21
W	22	15	7

4. Puzon 16' (Posaun 16') — rezonatory z drewna sosnowego, głowice z buku,

nogi dębowe, zakończone rodzajem tulejki w kształcie stożka, rynienki z blachy mosiężnej lutowanej cyną.

	C	c <sup>0</sup>	c <sup>1</sup>
Rezonatory:			
Dł.	3580	1900	900
∅	180×270	130×170	80×120
S	18	14	10
Języczki (część poza głowicą):			
Dł.	190	105	65
Szer.	22	15	10
	25	16	11,5
Gr.	1,35	0,63	0,48
Długość otworu w rynience:	150	80	65
Przekrój drutu stroikowego:	3,5	3	2,5
Noga:			
Wysokość	285	210	180
∅	64×82	53×65	49×56

5. Trąbka 8' (Trompet 8') — rezonatory metalowe (cyna), nogi, głowice i rynienki drewniane.

### Wiatrownice suwakowe

Wykonane są z drewna dębowego: manualowe o 45 kanałach tonowych (oktawa wielka, krótką), według następującego układu: C-c<sup>3</sup> bez Cis, Dis, Fis, Gis; pedałowa o 25 kanałach C-c<sup>1</sup>.

Wiatrownica głównego zespołu dwuczściowego, podzielona na stronę C i Cis, usytuowana jest w górnej części prospektu na wysokości piszczałek frontowych. Wymiary: długość 285 cm (strona C — 139 cm strona Cis — 137 cm, i przestrzeń z dźwigniami rejestrowymi 9 cm); szerokość 58 cm; grubość deski piszczałkowej 3,5 cm; grubość suwaka 1,1 cm; kanał tonowy:

C	$\left\{ \begin{array}{l} \text{długość 15 cm,} \\ \text{szerokość 3,2 cm,} \\ \text{głębokość 4 cm,} \end{array} \right.$	C <sub>1</sub>	$\left\{ \begin{array}{l} \text{długość 15 cm,} \\ \text{szerokość 2,5 cm,} \\ \text{głębokość 4 cm.} \end{array} \right.$
Wentyl grający:			

C	$\left\{ \begin{array}{l} \text{długość 18,5 cm,} \\ \text{szerokość 5 cm,} \\ \text{grubość 2,5 cm,} \end{array} \right.$	C <sub>1</sub>	$\left\{ \begin{array}{l} \text{długość 18,5 cm,} \\ \text{szerokość 3,5 cm,} \\ \text{grubość 2,5 cm;} \end{array} \right.$
---	--	----------------	--

relais — pojedynczy, oddzielny dla każdej strony, szerokość wewnętrzna relaisu 30 cm, głębokość 9,5 cm, grubość deski na spodzie relaisu 2,2 cm.

Wiatrownica w pozytywie pojedyncza, usytuowana na podłodze chóru organowego. Wymiary: długość 185 cm; szerokość 60 cm; grubość deski piszczałkowej 3 cm; grubość suwaka 1 cm; kanał tonowy (jednakowe wymiary dla wszystkich tonów): długość 18 cm, szerokość 1,8 cm, głębokość 4 cm; wentyl grający: długość 20 cm, szerokość 3 cm; relais — pojedynczy z czterema wyjściami, szerokość wewnętrzna relaisu 28,5 cm, głębokość 8 cm.

Wiatrownica pedałowa usytuowana jest w tyle, poza wiatrownicą manualu pierwszego na podłodze chóru. Wymiary: długość (łącznie z przystawką) 227 cm; szerokość 57 cm; grubość deski piszczałkowej 3,5 cm; grubość suwaka 1,2 cm; kanał tonowy — C = 27,5×3,5 cm; wentyl grający — C = 30×5 cm.

Szafa gry wkomponowana w przednią część cokołu prospektowego (grający *facie ad organum*), wyposażona w dwie klawiatury ręczne i jedną nożną. Wymiary:

1. Klawiatura ręczna — manual II. Klawisze niżej położone (ciemne, pokryte okładziną z drewna bukszpanowego): długość klawisza 50 cm; grubość łącznie z okładziną 1,5 cm; długość zewnętrznej części klawisza 11 cm; długość łopatki (części wysuniętej przed klawisz wyższy) 4,5 cm; szerokość łopatki 2,3 cm. Klawisze wyżej położone (białe, pokryte płytką z kości słoniowej): długość klawisza 45,3 cm; szerokość 1,14 cm.

2. Klawiatura ręczna — manual III. Klawisze niżej położone: długość klawisza 47 cm; grubość łącznie z okładziną 1,5 cm; odległość do punktu obrotowego 24 cm; odległość od punktu obrotowego do abstraktu 20,5 cm; długość zewnętrznej części klawisza 10 cm; długość łopatki 3,5 cm. Klawisze wyżej położone: długość klawisza 43,3 cm; odległość od punktu obrotowego 22 cm.

3. Klawiatura pedałowa: łączna szerokość 130 cm; długość klawisza 70 cm; odległość od punktu obrotowego do okładziny klawisza wyższego 40 cm; długość okładziny klawisza wyższego 13 cm.

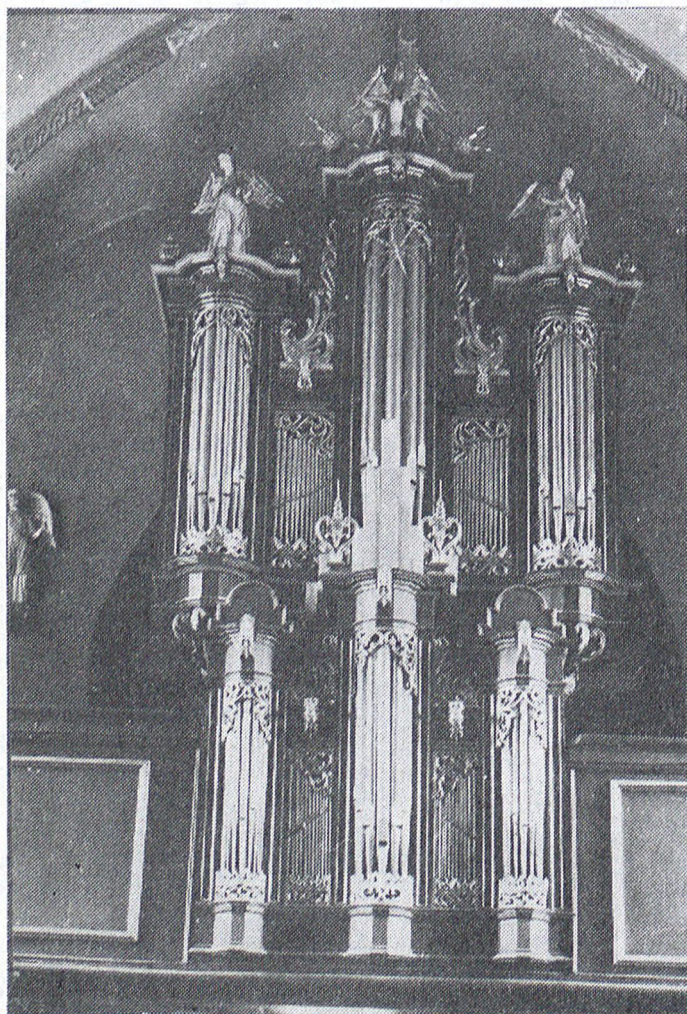
Klucze rejestrowe z drewna dębowego rozmieszczone po obu stronach klawiatur według następującego porządku:

Układ kluczy rejestrowych  
(Manual główny II, manual I — dolny i pedał)

M. I	M. II Pryncypał			M. II Wentyl z. ped.	Pedał Callcant	M. I
	8'			+	+	
	+			+		
Flet kryty	Trąbka	Wentyl	Poł.	Mixture	Violon	
8'	8'	M. I	I—II	3X	8'	
+	+	+	+	+	+	+
Flet Minor	Kwinta-			Oktawa	Subbas	
4'	dena			2'	16'	
+	16'			+	+	+
	+					
Nasat	Kwinta			Oktawa	Pryncypał	
2 2/3'	3'			4'	8'	
+	+			+	+	+
Oktawa	Flet			Flet	Oktawa	
2'	4'			8'	4'	
+	+			+	+	+
Mixture	Evaguant			Stella	Blokflet	
2X	+			+	4'	
+					+	+
					Puzon	
					16'	
					+	
					Trąbka	
					8'	
					+	
					Wentyl z.	
					poz.	
					+	

(Manual III — pozytyw; — klucze rejestrowe z tyłu ławki grającego)

Flet kryty	Pryncypał
4'	4'
+	+
Oktawa	Kwinta
2'	1 1/3'
+	+
Kwintadena	Mixtura
8'	3X
+	+
Flet kryty	Dulcjan
8'	8'
+	+



Węgorzewo, jw.  
Prospekt organów



Traktura mechaniczna, abstrakty o przekroju  $3 \times 14$  cm, wykonane z drewna sosnowego. Druty stanowiące zakończenia poszczególnych listewek mosiężne, o przekroju 2,28 mm. Na odcinku przejścia przez deskę — spód relaisu — do wentyla drut stalowy, cieńszy, o przekroju 1,1 mm.

System sprężania powietrza stanowią cztery miechy klinowe o wymiarach  $250 \times 130$  cm, przewidziane dla dwóch kalikantów.

Prospekt organowy trójdzielny, wykonany z drewna sosnowego. Część główną prospektu stanowią trzy zespoły cynowych piszczałek wysuniętych półkuliście przed lico. Zespół środkowy — najwyższy, utworzony z pięciu piszczałek Pryncypału 8' (C, D, E, F, G), zwieńczony jest bogato profilowanym gzymsem i rzeźbą przedstawiającą pelikana z piskletami. Poniżej gzymasu stella (ruchoma gwiazda), której oś biegnie przez otwór w środkowej piszczałce. Zespół ten flankują dwie symetryczne ramy z piszczalkami cynowymi (Pryncypał 8' dis<sup>1-c</sup><sup>3</sup>). Zespoły boczne, zawierające po dziesięć piszczałek pryncypałowych (A-d<sup>1</sup>) wspartych na konsolach, nawiązują w swym układzie do zespołu środkowego. Wieńczą je rzeźbione postacie aniołów z instrumentami muzycznymi w rękach: po lewej stronie skrzypce, po prawej trąbka. Dopełnieniem kompozycji były uszaki bogato zdobione ornamentem roślinnym, osadzone na metalowych zawiasach<sup>9</sup> i dwie wolnostojące, pełnoplastyczne rzeźby przedstawiające aniołów w postawie modlitewnej. Pozytyw umieszczony na froncie chóru, trójdzielny, nawiązuje do części głównej. Polichromia prospektu jest dziełem Jana Grossmanna i Marcina Küssnera<sup>10</sup>.

W ciągu wieków organy J. Thiele kilkakrotnie uległy poważnemu zniszczeniu. Zawsze jednak przy rekonstrukcji starano się przywrócić im pierwotne brzmienie. Jak w wielu innych instrumentach (Frombork, Paślęk, Młynary, Święta Lipka), nie obeszło się i w tym wypadku bez wprowadzenia pewnych zmian, nie zawsze z korzyścią dla woluminu dźwiękowego.

Po raz pierwszy, jak się wydaje, gruntownego przeglądu organów węgorszewskich i usunięcia zaistniałych usterek podjął się (po przeszło pięćdziesięciu latach od chwili zakończenia ich budowy) w 1708 r. Jan Josua Mosengel, organmistrz z Królewca. Prace te wykonał on przy pomocy swego ucznia — później „mistrza warsztatu” Jerzego Barsenika<sup>11</sup>. Około 1717 r., z chwilą, gdy tenże Barsenik zamieszkał w Węgorzewie i otrzymał przywilej budowniczego organów, został także stałym opiekunem i konserwatorem organów<sup>12</sup>. Podobnie jak mistrz Mosengel nie wprowadził on do organów żadnych zmian, a starał się tylko o należyte ich

<sup>9</sup> APF, jw.

<sup>10</sup> G. Dehio, jw. Por. M. Dorawa: Siedemnastowieczne organy w Węgorzewie. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1970 nr 3 s. 126—128.

<sup>11</sup> Wiadomości te zaczerpnięte są z podania, jakie Barsenik wniósł do władz rządowych o udzielenie mu przywileju budowniczego organów na powiat węgorszewski. M.in. zaznaczył on, że obok wielu prac częściowo z mistrzem Mosenglem, a gdy ten zachorował, samodzielnie dokonał restauracji organów węgorszewskich. Podanie Barsenika, bez daty, pochodziło prawdopodobnie z 1717 r. APF, jw.

<sup>12</sup> Organmistrzowie zwykle zobowiązywali się do bezinteresownej konserwacji organów na terenie swojego miasta. Tak uczynili J. Mosengel, Caspari, A. G. Casparini, opiekując się organami w kościele zamkowym w Królewcu. Nie ulega wątpliwości, że Barsenik, wobec skarg i donosów, jakie skierował Mosengel do rządu królewskiego o nielegalne prowadzenie warsztatu, szukając poparcia u rady miejskiej w Węgorzewie, zobowiązał się również do bezinteresownej konserwacji tamtejszych organów. Zob. APF, jw.

utrzymanie. Także następca Barsenika, Jan Preuss — uczeń A. Caspariniego — zabiegał o zachowanie dzieła w stanie oryginalnym. Zaopatrzył on jedynie stare kryte piszczałki (zalutowane) w ruchome czapeczki ze skórzaną uszczelką, jak można przypuszczać przez analogię z wykonanymi przez niego remontami organów w innych kościołach<sup>13</sup>.

Prawdopodobnie dziełem Preussa, który dokonał także „obszernego uporządkowania organów” — jak wynika to z kwestionariusza sporządzonego na polecenie władz rządowych — jest zespół dolny (Untermanual) wbudowany przez niego około 1754 r.<sup>14</sup>. Preuss uczynił to umiejętnie, powiększając organy przez dodanie pierwszego manualu, nie naruszył pierwotnej ich formy. Z powodu braku odpowiedniego miejsca na usytuowanie nowej wiatrownicy w jednej całości, z dużym nakładem pracy podzielił ją sztucznie na dwie części: większą o 20 kanałach tonowych C-h<sup>0</sup>, mniejszą, o 25 kanałach c<sup>1</sup>-c<sup>3</sup>, i umieścił w cokole prospektu organowego na podłodze chóru, po obu stronach kanału odprowadzającego powietrze z miechów do zespołu głównego<sup>15</sup>. To sztuczne przedzielenie wiatrownicy kanałem powietrznym pociągnęło jednak za sobą konieczność zastosowania dwóch kluczy do włączania i wyłączania poszczególnych registrów, przekreślając tym samym możliwość szybkiej zmiany głosów w tym zespole.

#### Dyspozycja głosów — manual I, C-c<sup>3</sup> bez Cis, Dis, Fis, Gis

1. Flet kryty 8' (Flaut Amabile 8'), drewno sosnowe, wycięcia labium prostokątne. Wymiary: C =  $\phi$  — 100×145, S—10, L—80, W—30.

2. Flet kryty 4' (Flaut Minor 4'), drewno sosnowe, wycięcia labium prostokątne. Wymiary: C =  $\phi$  — 70×70, S—6, L—54, W—22.

3. Nasat 2 2/3' (Nasat 3').

4. Oktawa 2' (Octav 2').

5. Mixtura 3X, 2' (Mixtur 2').

C		2'	1 1/3'	1'
c <sup>0</sup>		2 2/3'	2'	1 1/3'
c <sup>1</sup>	4'	2 2/3'	2'	
c <sup>2</sup>	5 1/3'	4'	2 2/3'	

Wymiary wiatrownicy: długość części po lewej stronie kanału 90 cm, po prawej stronie 53 cm; szerokość 40 cm; grubość deski piszczałkowej 3 cm; grubość suwaka 1 cm; kanał tonowy (jednakowe dla wszystkich tonów): długość 12 cm, szerokość 1,2 cm; wentyl grający (osadzony przy pomocy metalowego pręta): długość 15 cm, szerokość 2,5 cm; relais — pojedynczy, dla każdej części oddzielny: szerokość wewnętrzna 20 cm, głębokość 4,5 cm<sup>16</sup>.

W latach 1806—1807 podczas działań wojennych organy uległy poważnej dewastacji. W szczególności ucierpiał zespół dolny, w którym zniszczono zupełnie wszystkie piszczałki. Tym razem naprawy organów i uzupełnienia brakujących głosów podjął się Jan Scherweit. Wydaje się,

<sup>13</sup> Tamże: Tego rodzaju czapeczki do piszczałek krytych m.in. Preuss zastosował także w Cunehmen, Brandenburgu i Cretzburgu.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Piszczałki w tym zespole ułożone są według następstwa chromatycznego.

<sup>16</sup> Relais jako zbyt niski w późniejszych latach podwyższono do 7 cm. Ślady tej przeróbki widoczne są zwłaszcza po stronie wewnętrznej.

że dziełem Scherweita jest także rozbudowa pedału, której dokonał około 1820 r. Objęła ona wykonanie dwugłosowej wiatrownicy, na której umieszczono Pryncypał 8' i Violon 8' oraz poszerzenie starej wiatrownicy o dwa brakujące tony C i Cis<sup>17</sup>.

#### Wymiary piszczałek (1820)

1. Pryncypał 8' (Principalbass 8') — drewno sosnowe.			
Φ	160×150	95×110	65×70
S	14	14	9
L	95	68	43
W	40	19	15
2. Violon 8' — drewno sosnowe.			
Φ	108×130	58×102	53×58
S	14	14	9
L	80	54	31
W	35	19	12

Wiatrownica usytuowana w tylnej części chóru organowego na podłodze. Wymiary: długość 224 cm; szerokość 37 cm; grubość deski piszczałkowej 5 cm; grubość suwaka 1 cm; kanał tonowy — C = długość 15 cm, szerokość 3 cm; wentyl grający — C = długość 18 cm, szerokość 4,5 cm; relais: szerokość 1,5 cm, wysokość 9 cm.

Jan Scherweit, jak należy przypuszczać, zastosował także do organów strój temperowany, w związku z czym piszczałki we wszystkich głosach przesunął o jedno miejsce wyżej (okazały się one zbyt krótkie, ponieważ strój pierwotny o pół tonu był wyższy), a w konsekwencji za tym pierwszą piszczałkę (C) do wszystkich registrów wstawił nową o odpowiedniej długości korpusu<sup>18</sup>. W późniejszych latach, około 1850 r., Jan Rohn (Roon), organmistrz z Ornety, wbudował także nowe klawiatury, ponieważ stare, bardzo sfatygowane, nie nadawały się już do użytku<sup>19</sup>.

Poważniejszych prac — tym razem w większej mierze ze szkodą dla instrumentu — podjął się w 1912 r. Karol Nowak, organmistrz z Królewca. Jak wynika z kosztorysu, naprawił on miechy, oczyścił wolumen dźwiękowy, ale zniszczył pierwotną barokową dyspozycję głosów w pozytywie. Usunął Kwintę 1 1/3', Mixture 3X i Dulcjan 16', a na ich miejsce wbudował dwa głosy ośmiostopowe — Holflet 8' i Gamba 8'<sup>20</sup>. Od tego czasu dyspozycja głosów w pozytywie, pozbawiona ciepła barokowego brzmienia, przedstawia się następująco:

1. Kwintadena 8'.
2. Flet kryty 8'.
3. Holflet 8'.
4. Gamba 8'.

<sup>17</sup> APF, jw.

<sup>18</sup> Akta archiwum parafialnego w Węgorzewie nie przekazały żadnych wiadomości dotyczących pierwotnego stroju organów. Porównując jednak piszczałki pedałowe Scherweita (Pryncypał 8' i Violon 8') z piszczałkami dodanymi w związku ze zmianą stroju, widać niedwuznacznie, że są one również jego dziełem.

<sup>19</sup> APF, jw.

<sup>20</sup> APF, jw. <sup>21</sup> Tamże.

5. Pryncypał 4'.
6. Flet kryty 4'.
7. Oktawa 2'.

W następnej kolejności organami węgorzewskimi zajął się J. Wittek z Elbląga. Zainstalował on w 1924 r. elektryczny system sprężania powietrza, usunął zaistniałe usterki i zobowiązał się do corocznego przeglądu starego dzieła J. Thiele<sup>21</sup>.

Podczas ostatniej wojny światowej (1945) organy węgorzewskie uległy poważnej dewastacji. Zniszczenia dotyczą w szczególności materiału piszczalkowego. Stan obecny organów, częściowo zrekonstruowanych w ostatnich latach, przedstawia się następująco:

1. Manuał II (główny). Zespół ten zachował się niemalże w całości. Piszczalki wprawdzie uszkodzone są poważnie, zwłaszcza przy stroikach, to jednak nadają się jeszcze do użytku. Ścianki ich są dość grube, nie utle niły się, jak miało to miejsce w organach we Fromborku i w kościele parafialnym św. Bartłomieja w Pasłęku.

2. W pozytywie traktura ocalała w całości, jednak materiał piszczalkowy zdewastowano. Zachowały się tylko szczątki Kwintadeny 8' i Pryncypału 4' w prospekcie oraz niewielka część piszczalek drewnianych Nowaka. Obecnie dyspozycja głosów w tym zespole przedstawia się następująco:

1. Flet kryty 8'.
2. Gamba 8'.
3. Pryncypał 4'.
4. Flet kryty 4'.
5. Dolce 4'.
6. Oktawa 2'.

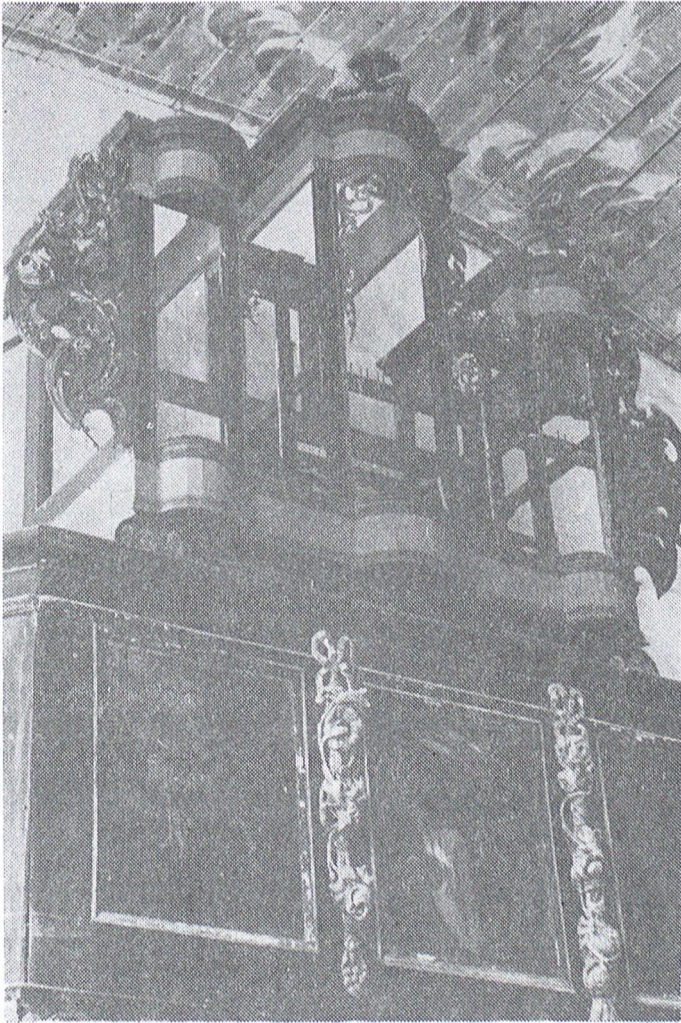
3. Manuał I dolny uległ niemalże kompletnej dewastacji: zaginęły piszczalki, częściowo zniszczono abstrakty, a klawiaturę usunięto zupełnie<sup>22</sup>. Wiatrownica zachowana w stanie dobrym.

4. W pedale większość głosów zachowała się w stanie dość dobrym. Zniszczeniu uległa jedynie Trąbka 8' (obecnie na jej miejscu stoi Salicjonał 8' wykonany z cynku). Poza tym brak kilku oryginalnych piszczalek w Subbasie 16', Oktawie 4' i Flecie 4'.

5. System sprężania powietrza stanowią cztery oryginalne miechy i późniejszy wentylator *Ventus* firmy Laukhuff zainstalowany, jak już powiedziano, przez Wittka z Elbląga. Chociaż miechy znacznie oddalone są od wiatrownic, usytuowane w wieży poza chórem organowym, jednak dzięki zastosowaniu kanału o dużym przekroju (30×30 cm) nie odczuwa się braku powietrza także podczas gry *pleno organo*. Kanały odprowadzające powietrze od miechów do wiatrownic malowane są czerwoną olejną farbą.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Klawiaturę (manuał I) zdekompletowaną — brak w niej kilku klawiszy — odnalazł autor niniejszej pracy na wieży. Obecnie, zaopatrzona w metrykę, przechowywana jest w cokole prospektu.



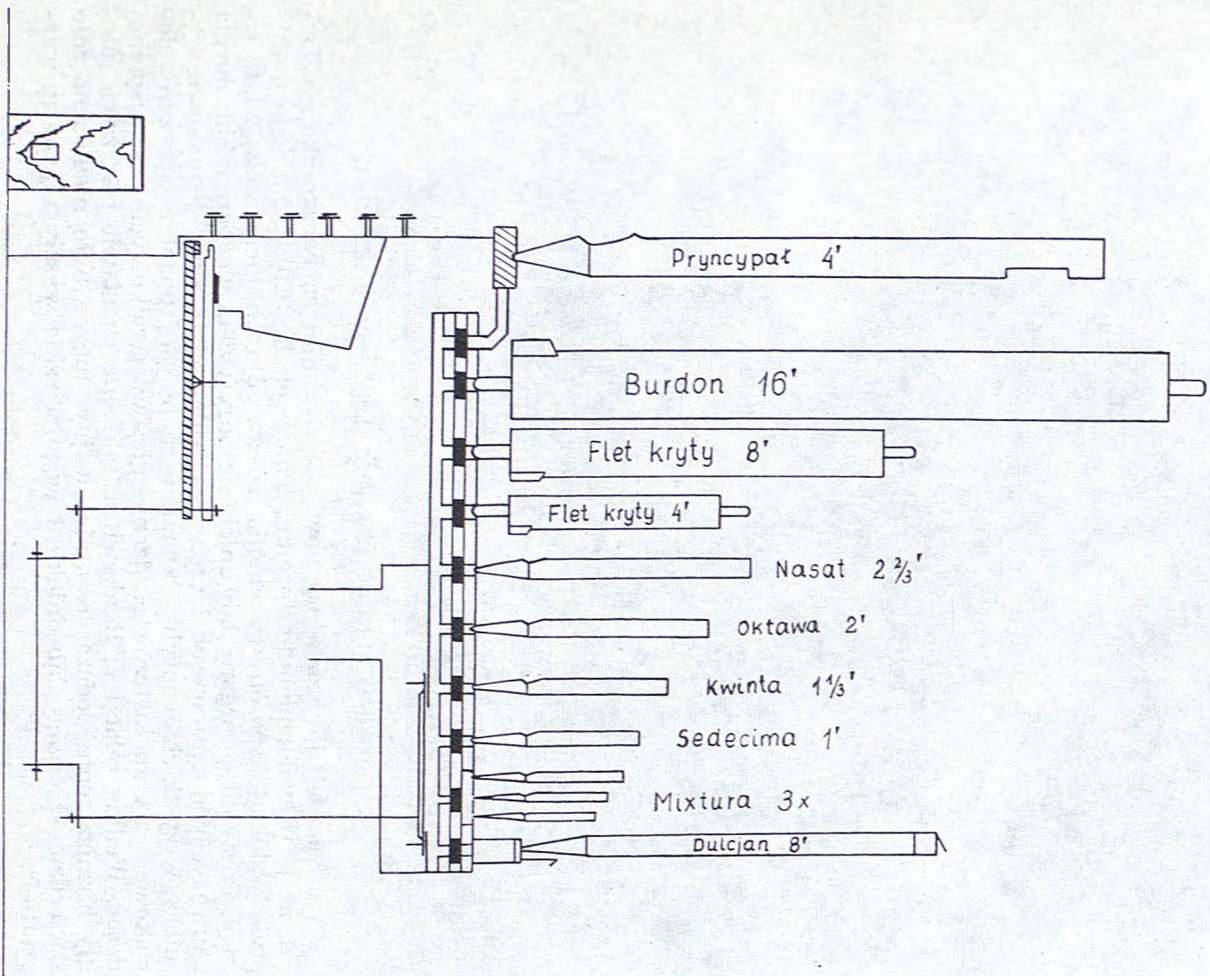
Łabędnik. Prospekt organowy.

## 2. ORGANY W KOŚCIELE FILIALNYM W ŁABĘDNIKU

Wiadomości dotyczące organów w Łabędniku są bardzo skąpe. Zbudował je prawdopodobnie Joachim Thiele około 1650 r. Na jego autorstwo wskazuje sposób wykonania poszczególnych elementów wiatrownicy. Porównując organy łabędnicke z pozytywnem węgorszewskim można zauważyć podobny sposób łączenia ram obu wiatrownic, jednakowe wymiary wszystkich wentyli i kanałów tonowych, podobne sprężyny doiskowe oraz analogiczne osadzenie głosów stroikowych na wspólnej desce. Według relacji E. Renkewitza, także na podstawie piszczałek (uległych zniszczeniu podczas ostatniej wojny) można było niedwuznacznie stwierdzić, iż organy łabędnicke i węgorszewskie wyszły z jednego warsztatu <sup>23</sup>.

<sup>23</sup> APF, jw.

ORGANY KOŚCIOŁA W LABĘDNIKU SCHEMAT PŁAN SYTUACYJNY



Pierwotnie organy w Łabędniku miały 10 głosów, jeden manual bez pedału<sup>24</sup>.

#### Dyspozycja głosów: C-c<sup>3</sup> bez Cis, Dis, Fis, Gis

1. Burdon 16' — drewno dębowe.
2. Flet kryty 8' — drewno dębowe.
3. Pryncypał 4' — cyna.
4. Flet kryty 4' — drewno dębowe.
5. Nasat 2 2/3' — cyna.
6. Oktawa 2' — cyna.
7. Kwinta 1 1/3' — cyna.
8. Sedecima 1' — cyna.
9. Mixtura 3X, 1' — cyna.
10. Dulcjan 8'.  
Tremolo.  
Stella.

Wiatrownica suwakowa, pojedyncza, z drewna dębowego, ma następujące wymiary: długość 200 cm; szerokość 80 cm; grubość deski piszczałkowej 3 cm; grubość suwaka 0,8 cm; kanał tonowy: długość 15 cm, szerokość 1,2 cm; wentyl grający (wszystkie wentyle mają jednakołe wymiary): długość 18 cm, szerokość 3 cm; relais: szerokość 25 cm, głębokość 6 cm.

Klawiatura wykonana z drewna sosnowego. Klawisze niżej położone (diatoniczne) białe, pokryte okładziną z kości słoniowej, wyżej położone (chromatyczne) czarne. Klawisze diatoniczne: łączna długość klawisza 39 cm; szerokość 2,3 cm; odległość od punktu obrotowego 22 cm; długość łopatki 13 cm. Klawisze chromatyczne: łączna długość klawisza 35 cm; szerokość 1,14 cm; odległość od punktu obrotowego 18,5 cm.

System sprężania powietrza stanowią dwa klinowe miechy o rozmiarach 185×85 cm. Kanał odprowadzający powietrze do wiatrownicy o przekroju 22×14 cm.

Prospekt z drewna sosnowego, trójdzielny, z układem piszczałek według załączonego na rysunku schematu. Całość usytuowana jest na chórze organowym znajdującym się wyżej, ponad chórem śpiewaczym.

Ze skromnych wzmianek zawartych w dawnym archiwum parafialnym wiadomo, że około 1840 r. Jan Scherweit z Królewca dokonał poważnego remontu „starego dzieła”, przemieszczając do przodu szafę gry, usytuowaną pierwotnie w tylnej części cokołu prospektowego<sup>25</sup>. Później, około 1913 r., J. Nowak zmienił pierwotną dyspozycję głosów. W nowej wersji przedstawiała się ona następująco:

1. Burdon 16' (1650).
2. Pryncypał 8' (Geigenprincipal 8')<sup>26</sup>.
3. Flet kryty 8' (1650).
4. Gamba 8'.
5. Salicjonał 8'.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Pryncypał 8' stanął na miejscu Kwinty 11/3' i Sedecimy 1' po uprzedniej wymianie deski piszczałkowej. Tamże.

6. Pryncypał 4' (1650).
7. Flet kryty 4' (1650).
8. Fugara 4'.
9. Okława 2' (1650).

W 1938 r. odnowę organów z przywróceniem pierwotnej dyspozycji głosów powierzono firmie E. Kemper z Lubeki. Wykorzystano do tego ponownie stary materiał piszczałkowy, uzupełniono głosy brakujące<sup>27</sup> i wymieniono ławki piszczałkowe. Ponadto E. Kemper zainstalował elektryczny system sprężania powietrza<sup>28</sup>.

Starannie zrekonstruowane przez firmę E. Kemper organy wkrótce podczas działań wojennych uległy znowu poważnej dewastacji, zniszczono zupełnie piszczałki i trakturę, a częściowo także szafkę gry. Zachowała się jednak w stanie dobrym wiatrownica organów.

#### WNIOSKI

Organy J. Thiele, jedyne w swoim rodzaju dzieła techniki i sztuki na terenie Diecezji Warmińskiej, mimo poważnej dewastacji w ciągu wieków, a zwłaszcza podczas ostatniej wojny światowej, nadal przedstawiają także dużą wartość użytkową ze względu na bardzo dobry system wiatrownic, trakturę mechaniczną i częściowo zachowany materiał piszczałkowy. Biorąc pod uwagę zalety o nieprzemijających wartościach artystycznych właściwych dla tego typu instrumentów<sup>29</sup>, rekonstrukcję organów należy prowadzić w kierunku przywrócenia im dawnej dyspozycji głosów, a pod względem intonacji barokowego brzmienia<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Widać to z cech charakterystycznych, wykonania poszczególnych elementów, właściwych firmie Kempera.

<sup>29</sup> Zob. przypis 2.

<sup>30</sup> Wachlarz brzmieniowo-kolorystyczny zależy przede wszystkim od różnicowania menzur piszczałek, wycięcia labium i opanowania sztuki intonatorskiej. Mi-strzowie baroku — ślady tego widać również w organach węgorskich — chcą nadać szlachetne i ciepłe brzmienie swoim instrumentom, kładli duży nacisk nie tylko na „żywy” dźwięk, ale także na moment jego powstawania. Wykorzystywali w tym celu szmery (syk) spowodowane przez delikatne ząbkowanie rdzenia piszczałki, które przy rozpoczęciu gry dźwięk artykułują i przyczyniają się do jego ożywienia. Por. U. D ä h n e r, jw.



## DIE BAROCKORGELN IN WĘGORZEWO UND LABĘDNIK

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Barockorgeln in Węgorzewo (Angerburg) und Labędnik (Groß Schwansfeld), Werke Joachim Thieles aus Kętrzyn (Rastenburg), gehören zu den ältesten Denkmälern der Orgelbaukunst in der Diözese Ermland.

Die Orgel in Węgorzewo wurde in den Jahren 1647—1648 gebaut. Ursprünglich hatte sie 22, in drei Werke unterteilte Register: das Hauptwerk hatte 9, das Rückpositiv 8 und das Pedal 5 Register. Sie hatte ein Schleifladensystem mechanischer Traktur und Keilbälge. Im Jahre 1708 nahm J. J. Mosengel aus Königsberg mit Hilfe seines Schülers G. Barsenik eine Generalüberholung der Orgel vor, ohne am ursprünglichen Zustand der Orgel etwas zu ändern. Um das Jahr 1754 baute J. Preuss ein neues Untermanual ein. In den Kriegswirren der Jahre 1806/1807 wurde die Orgel stark zerstört. Den Wiederaufbau des alten Werkes führte J. Scherweit aus Königsberg aus. Vermutlich erweiterte Scherweit um das Jahr 1820 das Pedal um zwei weitere Register, die Prinzipal 8' und die Violon 8'. Um 1850 ersetzte J. Rohn aus Orneta (Wormditt) das alte, abgenutzte Manual durch ein neues. Eine beachtliche Änderung in der Registerdisposition verfertigte schließlich K. Nowak, ein Orgelbaumeister aus Königsberg. Während des letzten Weltkrieges wurde die Orgel abermals zerstört. Mittlerweile ist sie teilweise wieder aufgebaut worden.

Unsere Kenntnisse über die Geschichte der Orgel in Labędnik sind leider sehr karg. Sie wurde von J. Thiele um das Jahr 1650 gebaut. Ursprünglich hatte sie 10 Register, ein Manual, aber kein Pedal. Aus den knappen Erwähnungen im einstigen Pfarrarchiv erfahren wir, daß sie von J. Scherweit, J. Nowak und E. Kemper aus Lübeck repariert wurde. Auch die Orgel in Labędnik hat im Weltkrieg stark gelitten. Es blieben nur der Prospekt, die Windladen und die Bälge erhalten.



PÓŻNOBAROKOWE ORGANY W KAPLICY ZAMKOWEJ  
W LIDZBARKU WARMIŃSKIM

Treść: Wstęp. 1. Budownictwo organów na Warmii w wieku XVII i XVIII. 2. Barokowe wyposażenie gotyckiej kaplicy zamku lidzbarskiego. 3. Analiza stylu i konstrukcji organów. 4. Ogrom zniszczeń i problematyka konserwatorska. 5. Rekonstrukcja mechaniki i zespołu brzmienia instrumentu. 6. Zakończenie. *Zusammenfassung*.

## WSTĘP

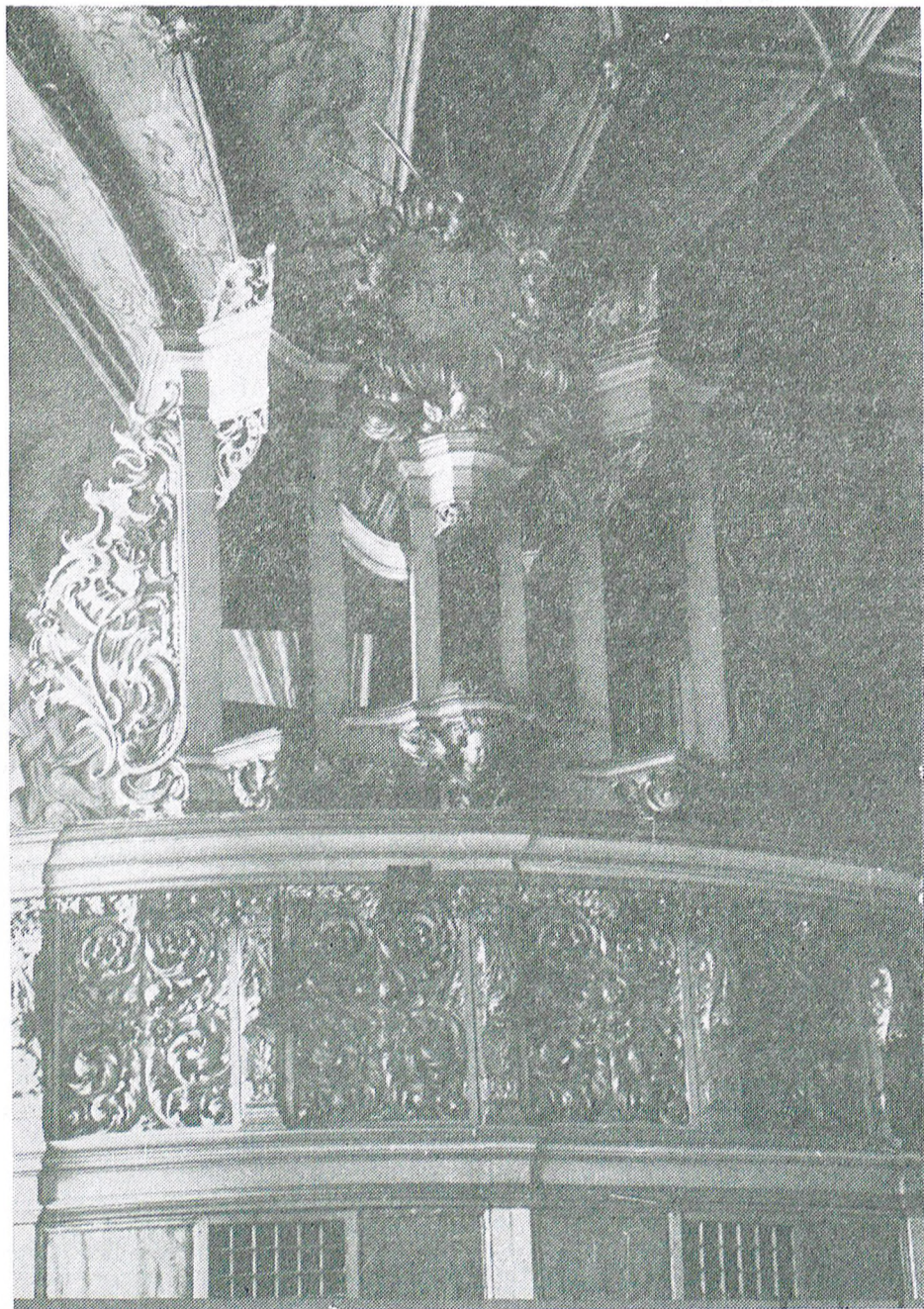
Jedną z wielu specjalności współczesnego konserwatorstwa jest ochrona i konserwacja zabytkowych organów. Wprawdzie na temat potrzeby ratowania przed zniszczeniem zabytkowych organów pierwsze głosy w formie artykułów zaczęły się pojawiać już w połowie ubiegłego stulecia<sup>1</sup>, to jednak samo zagadnienie konserwacji tych instrumentów muzycznych w Polsce, udokumentowane czynnym działaniem, jest dziedziną stosunkowo młodą, bo powstała dopiero w sześćdziesiątych latach bieżącego stulecia, będąc zapewne wynikiem potrzeby ratowania ocalałych przed całkowitym zniszczeniem — w wyniku spustoszenia, jakie wyrządziła również na tym odcinku II wojna światowa — wielu zabytkowych organów. Ważne te zagadnienia poruszone zostały w różnych artykułach i opracowaniach na łamach pism muzycznych czy konserwatorskich<sup>2</sup>. Problemom ochrony i konserwacji zabytkowych organów poświęcone były również konferencje i zjazdy<sup>3</sup>.

Pierwszymi przejawami na polu właściwie pojętej konserwacji zabytkowych organów były prace rekonstrukcyjno-konserwatorskie przy orga-

<sup>1</sup> J. Gołos: Z historii ochrony i konserwacji zabytkowych organów w Polsce. *Ochrona Zabytków* 1969 nr 2 s. 144 nn., gdzie omówiona została dotychczasowa literatura tego tematu.

<sup>2</sup> M. Dorawa: Potrzeba ochrony i konserwacji zabytkowych organów. *Ochrona Zabytków* 1970 nr 2 s. 125 nn. — Tenże: Organy, konstrukcja, ochrona, konserwacja. Toruń 1971 s. 56 nn. — J. Gołos: Wytyczne dla konserwacyjnego remontu zabytkowych organów. *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 1969 nr 3—4 s. 94 nn. — M. Perz: Do historii kunsztu budowy organów w Polsce. *Ruch Muzyczny* 1960 nr 22 s. 9.

<sup>3</sup> B. Bielański: Sprawozdanie z konferencji dotyczącej zabytkowych organów i prospektów organowych w Polsce. *Ochrona Zabytków* 1961 nr 1 s. 68 nn. — Tenże: Działalność ODZ w 1969 r. w zakresie dokumentacji i konserwacji zabytkowych organów i prospektów organowych w Polsce. *Ochrona Zabytków* 1970 nr 2 s. 122 nn.



1. Lidzbark Warmiński. Organy w kaplicy zamkowej. Widok ogólny (stan przed podjęciem prac remontowo-konserwatorskich).

nach w Zamartem koło Chojnic, przeprowadzone w r. 1969<sup>4</sup>, i w Radzynie Chełmińskim, pow. Wąbrzeźno (woj. bydgoskie) w r. 1970<sup>5</sup>.

Kolejnym etapem na drodze polskiego konserwatorstwa organów było utworzenie w r. 1970 — działającej od lutego 1971 r. przy Pracowniach Konserwacji Zabytków w Toruniu, pierwszej w Polsce specjalistycznej Komórki Dokumentacji Zabytkowych Organów, której celem, obok sporządzania dokumentacji zabytkowych organów, jest również sprawowanie nadzorów przy pracach konserwatorskich tej niedostrzegalnej dotąd grupy zabytków ruchomych<sup>6</sup>.

Placówce tej powierzono między innymi opracowanie dokumentacji historyczno-konserwatorskiej zabytkowych organów w kaplicy zamkowej w Lidzbarku Warmińskim oraz sprawowanie nadzoru podczas prowadzonych prac.

### 1. BUDOWNICTWO ORGANÓW NA WARMII W WIEKU XVII i XVIII

Rozwój budownictwa organowego w Europie w XVII i XVIII wieku znalazł również swe odbicie w północnych regionach Polski, między innymi na Warmii. Sztuka budowy organów, której pierwsze ślady spotykamy tu już z końcem XIV wieku w postaci źródłowo udokumentowanych faktów istnienia tych instrumentów w katedrze fromborskiej w r. 1380 oraz w kościele parafialnym w Bartoszycach w r. 1395<sup>7</sup>, dochodzi do rozkwitu w okresie największej doskonałości tego instrumentu zarówno pod względem konstrukcyjnym jak i muzycznym w epoce baroku.

Szereg okazałych instrumentów organowych, z których wiele do dziś przyozdabia swymi okazałymi oprawami wnętrza warmińskich świątyń, notuje początki swego istnienia właśnie w tym czasie. Obok wielkich organów katedry fromborskiej, zbudowanych przez gdańskiego organmistrza Daniela Nitrowskiego w latach 1683—1684<sup>8</sup>, powstały wartościowe instrumenty organowe między innymi w Górowie Iławeckim, w Łąbędniku (1654), w Ornece (1738), w Piotrowcu koło Braniewa czy w Reszlu (ok. 1775). Wiele z nich jest świadectwem działających na Warmii znaczniejszych organmistrzów. Obok cytowanego powyżej Nitrowskiego,

<sup>4</sup> M. Dorawa: Dokumentacja prac remontowo-konserwatorskich zabytkowej mechaniki osiemnastowiecznych organów w kościele pobernardyńskim w Zamartem koło Chojnic. Toruń 1969 (maszynopis — archiwum WKZ w Bydgoszy).

<sup>5</sup> Tenże: Dokumentacja prac remontowo-konserwatorskich zabytkowej mechaniki organów w Radzynie Chełmińskim, pow. Wąbrzeźno. Toruń 1970 (maszynopis — archiwum WKZ w Bydgoszy).

<sup>6</sup> Tenże: Komórka Dokumentacji Zabytkowych Organów przy Oddziale PKZ w Toruniu. *Biuletyn Informacyjny PKZ* 1972 nr 22 s. 98 nn.

<sup>7</sup> K. Bormann: Die gotische Orgel von Bartenstein vom Jahr 1395. München 1966 s. 7 nn. — Ks. J. Sianko: Barokowe organy z XVIII wieku na terenie Diecezji Warmińskiej. *Studia Warmińskie* 1971 t. VII s. 49.

<sup>8</sup> S. Połom: Wielkie organy katedry we Fromborku. *Komentarze Fromborskie* 1968 s. 107 n. — Ks. J. Sianko: Barokowe organy w katedrze fromborskiej. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1970 nr 1 s. 95 nn. — Tenże: Menzuracja organów katedralnych we Fromborku. *Studia Warmińskie* 1971 t. VII s. 463 nn. — J. Boehm: Bibliografia organów fromborskich. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1969 nr 3 s. 413 nn., gdzie została podana cała dotychczasowa literatura tego instrumentu.

organy w Pasłęku zbudował w latach 1717—1719 gdański organmistrz Andrzej Hildebrandt<sup>9</sup>; pochodzący z Wrocławia i w Królewcu osiadły Adam Gottlob Casparini jest autorem organów w Młynarach z r. 1745<sup>10</sup>; królewiecki organmistrz Jan Josua Mosengel, obok znanych organów w Świętej Lipce (1721), wybudował na początku XVIII stulecia znaczny również instrument dla kościoła parafialnego w Braniewie<sup>11</sup>; Krzysztof Obuch natomiast pozostawił po sobie niewielki instrument w Mołtajnach (1782).

Ten ogólnikowo bardzo nakreślony szkic jakże dobitnie świadczy o rozwijającej się również na Warmii sztuce budowy organów, której jednym z nielicznie zachowanych już przykładów są późnobarokowe organy w kaplicy zamkowej w Lidzbarku Warmińskim.

## 2. BAROKOWE WYPOSAŻENIE GOTYCKIEJ KAPLICY ZAMKU LIDZBARSKIEGO

Gotycka kaplica zamku biskupiego w Lidzbarku Warmińskim, wysokością pierwotnie sięgająca dwóch jego kondygnacji, po gruntownej przebudowie otrzymała swój obecny wystrój wnętrza, pochodzący z drugiej połowy XVII i pierwszej połowy XVIII wieku. Pierwsze prace, utrzymane w stylu rozkwitłego baroku, przeprowadzone już zostały za rządów biskupa Michała Stefana Radziejowskiego (1679—1688). Do nich należy zaliczyć między innymi wykonanie marmurowego portalu, prowadzącego z krużganków pierwszego piętra do kaplicy, oraz wybudowanie wspartej na jednej kręconej kolumnie drewnianej empory chóru muzycznego.

Z biegiem czasu wolną przestrzeń pod emporą wypełniono drewnianą obudową, pokrywając ją zarazem polichromią, złożoną z roślinnego ornamentu i liści akantu z kwiatonami, założonymi w białym kolorze na szarym tle. Podobną polichromią pokryto wówczas tynkowane ściany.

Zasadniczy trzon prac wyposażeniowych został zrealizowany dzięki zabiegom biskupa Adama Stanisława Grabowskiego (1742—1766)<sup>12</sup>. Wśród kolejnych elementów wyposażenia, posiadającego już cechy stylizacyjne rokoka, najstarszą formę reprezentuje ołtarz główny. Dwa boczne ołtarze natomiast, odmienne w swym założeniu od powyższego, wskazują na dłuto innego rzeźbiarza. Jak wynika ze współczesnych rachunków, ołtarze te powstały w latach 1751—1755<sup>13</sup>. Koszt wykonania obu bocznych ołtarzy wynosił wówczas 800 florenów oraz tyleż ich pozłocenie w r. 1753. Zanim jednak objekty te ustawiono w kaplicy, pierwotną po-

<sup>9</sup> G. Conrad: Preussisch Holland, einst und jetzt. Pr. Holland 1897 s. 188. — Ks. J. Sianko, Barokowe organy z XVIII w., jw. s. 52.

<sup>10</sup> Ks. J. Sianko, Barokowe organy z XVIII w., jw. s. 70.

<sup>11</sup> A. Ulbrich: Geschichte der Bildhauerkunst im Ostpreussen. Bd 2. Königsberg 1929 s. 504.

<sup>12</sup> A. Boetticher: Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen. H. 4. Das Ermland. Königsberg 1894 s. 140 nn. G. Dehio, E. Gall: Deutschordensland Preussen. München — Berlin 1952 s. 207. — Bp J. Obłąk: Stosunek do nauki i sztuki biskupa Adama Stanisława Grabowskiego. *Studia Warmińskie* 1964 t. I s. 49. A. Ulbrich, jw. s. 711. *Warmia i Mazury*. Pod red. S. Zajchowskiej, M. Kiełczewskiej-Zalewskiej. Poznań 1953 s. 89.

<sup>13</sup> Bp J. Obłąk, jw. s. 49.

sadzkę ceramiczną — widoczną obecnie jedynie w części pod chórem muzycznym — pokryto obecnymi płytami marmurowymi w kolorach białym i niebieskim. W dalszej kolejności prac musiano wykonać drewnianą boazerię ścian, przylegającą do bocznych ołtarzy, złożoną z dolnego cokołu z wkomponowanymi pilastrami oraz umieszczonego na nich profilowanego gzymsu. Widoczne między pilastrami wolne przestrzenie ścian zamalowano kolorem ceglastym, a dopiero później obito ozdobną tkaniną. W tym również czasie pokryto polichromią gotyckie sklepienia, a w trójkątnych płaszczyznach ścian, na wysokości między boazerią a sklepieniami, wymalowano polichromowane przedstawienia ze starotestamentowymi scenami z życia Abrahama, Jakuba i Józefa. Z tego również czasu pochodzą pozostałe elementy wyposażenia, jak tron biskupi, konfesjonał i zespół ław.

Ostatnim w chronologii elementem obecnego wyposażenia kaplicy, ufundowanym przez biskupa Grabowskiego, którego wkład dla dzieła wyposażenia kaplicy upamiętnia zawieszony nad drzwiami wejściowymi herb biskupi fundatora, są zbudowane w r. 1760, odmienne w zewnętrznym opracowaniu plastycznym od pozostałego wyposażenia organy.

Przed przystąpieniem do omówienia tego instrumentu wypada choć w krótkim zarysie nakreślić tradycje muzyczne Lidzbarka Warmińskiego, pielęgnowane również od lat na zamku biskupim.

Pochodzący z lat 1565—1569 inwentarz zamkowy, w grupie istniejących na zamku instrumentów muzycznych, wymienia pozytyw „w kościele” (czyli w kaplicy), dwa regały pochodzące z czasów biskupa Jana Dantyszka (1537—1548), z których jeden wypożyczono jezuitom do Braniewa, oraz z tego czasu pochodzące dwa wirginały<sup>14</sup>. A więc, jak z powyższego inwentarza wynika, kaplica zamkowa już w połowie XVI stulecia była w posiadaniu małych organów „pozytywowych”.

Z Lidzbarka pochodził również organmistrz Dawid Neuwall, który w r. 1657 pracował przy budowie organów w miejscowości Mittenberg w Niemczech<sup>15</sup>.

Szczególnym przywilejem cieszyła się na warmińskim dworze biskupim muzyka i to zwłaszcza za czasów biskupa Ignacego Krasickiego (1767—1795). W latach 1790—1792 ten zasłużony dla literatury polskiej biskup utrzymywał trzech muzyków, którzy przygrywali zwykle podczas obiadów, a także występowali na specjalnie organizowanych koncertach<sup>16</sup>. Wiek XIX to okres upadku znaczenia zamku oraz zanik jego bogatych tradycji.

<sup>14</sup> K. Hauke: Das Inventarium des Schlosses Heilsberg von 1565/69. ZGAE 1932 B. 24 s. 238:

„It. Positiff in der Kirchen

It. 2 Regal, die Bischoff Johannes gezeugett

Ex quibus 1 Braunsbergae apud Jesuitas

It. 2 Virginal die Bischoff Johannes gezeugett”.

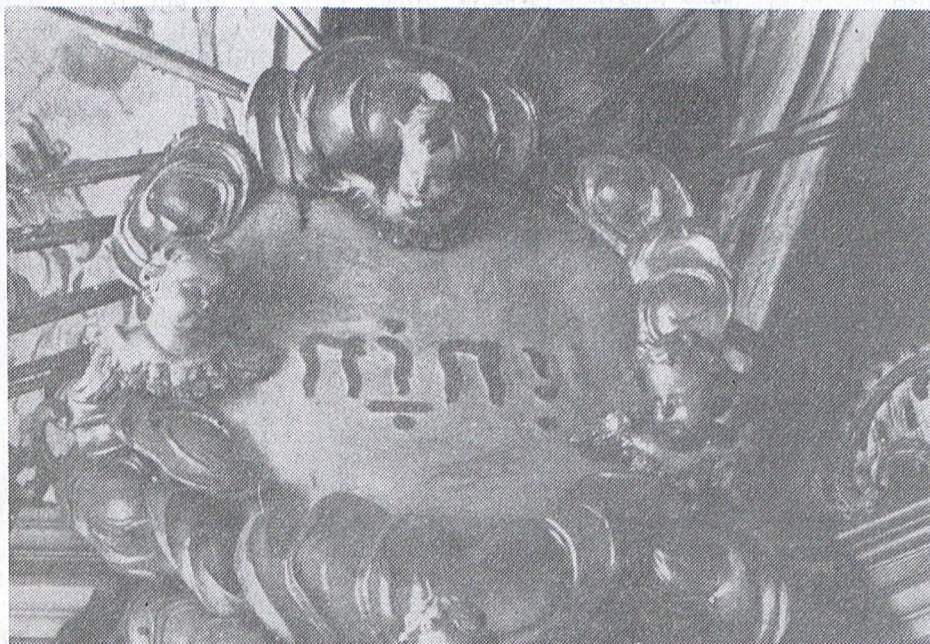
Posytyw: małe, nieprzenośne organy, wymagające dwuosobowej obsługi, grającego i zaopatrującego instrument w niezbędne do gry powietrze kalkanisty. Regał: małe organy o dyspozycji złożonej wyłącznie z piszczałek stroikowych, powszechnie stosowany od XV do XVIII w. Wirginal (lub szpinet): odmiana klawesynu, popularny jako domowy instrument muzyczny od XV do XVII w.

<sup>15</sup> E. F. Schmid: Die Orgeln von Amorbach. Mainz 1963 s. 42.

<sup>16</sup> K[arol] Górski: Ignacy Krasicki jako biskup warmiński. Zeszyty Wrocławskie 1952 nr 1 s. 35.

### 3. ANALIZA STYLU I KONSTRUKCJI ORGANÓW

Przylegająca przednią częścią do barokowej balustrady chóru muzycznego szafa organowa, w swej wystającej ponad balustradę części prospektowej, składa się z trzech wież piszczałkowych: dwóch bocznych, założonych na planie ostrokąta, oraz środkowej, nieco niższej i wysuniętej do przodu, założonej na planie wieloboku (il. 1). Profilowane podstawy bocznych wież wspierają rocaillowe kartusze, środkową natomiast — główka aniołka ze skrzydełkami, umieszczona na tle podobnego stylizycznie ornamentu. Profilowane zakończenia górne obu wież zdobią ażurowe, z roślinnego ornamentu skomponowane zwieńczenia, środkową natomiast — górującą nad całą obudową instrumentu — wieńczy gloria



2. Lidzbark Warmiński, jw. Fragment glorii.

z hebrajskim napisem *Jahwe*, wypisanym na centralnej płycinie, otoczonej obłokami i główkami aniołków w tle oraz promieniami (il. 2). Wieże piszczałkowe oddzielają od siebie dwie płaszczyzny piszczałkowe, zakończone w górnej części profilowanym gzymsem, ukośnie spływającym ku środkowej wieżyczce. Otwory wież i płaszczyzn piszczałkowych w górnym i dolnym obrysie zdobi ażurowy ornament. Do bocznych krawędzi prospektowej, przylegają ażurowe ucha, złożone z ornamentu roślinnego i rocaille. Tylną i boczne płaszczyzny obudowy szafy organowej w górnej jej części wypełniają ruchome płyciny, przyozdobione ażurową kratką.

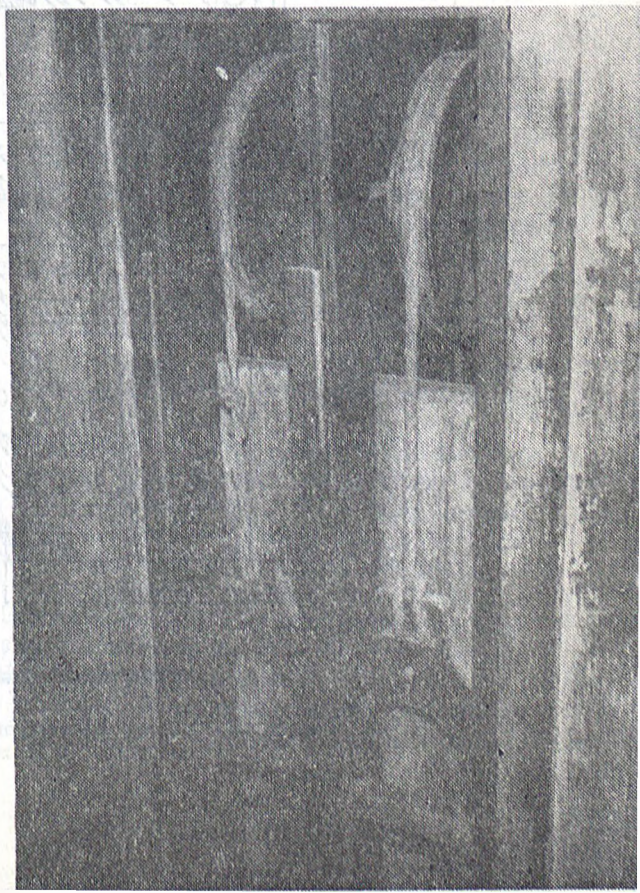
W dolnej części tylnej obudowy mieści się zamykana drzwiami dwu-

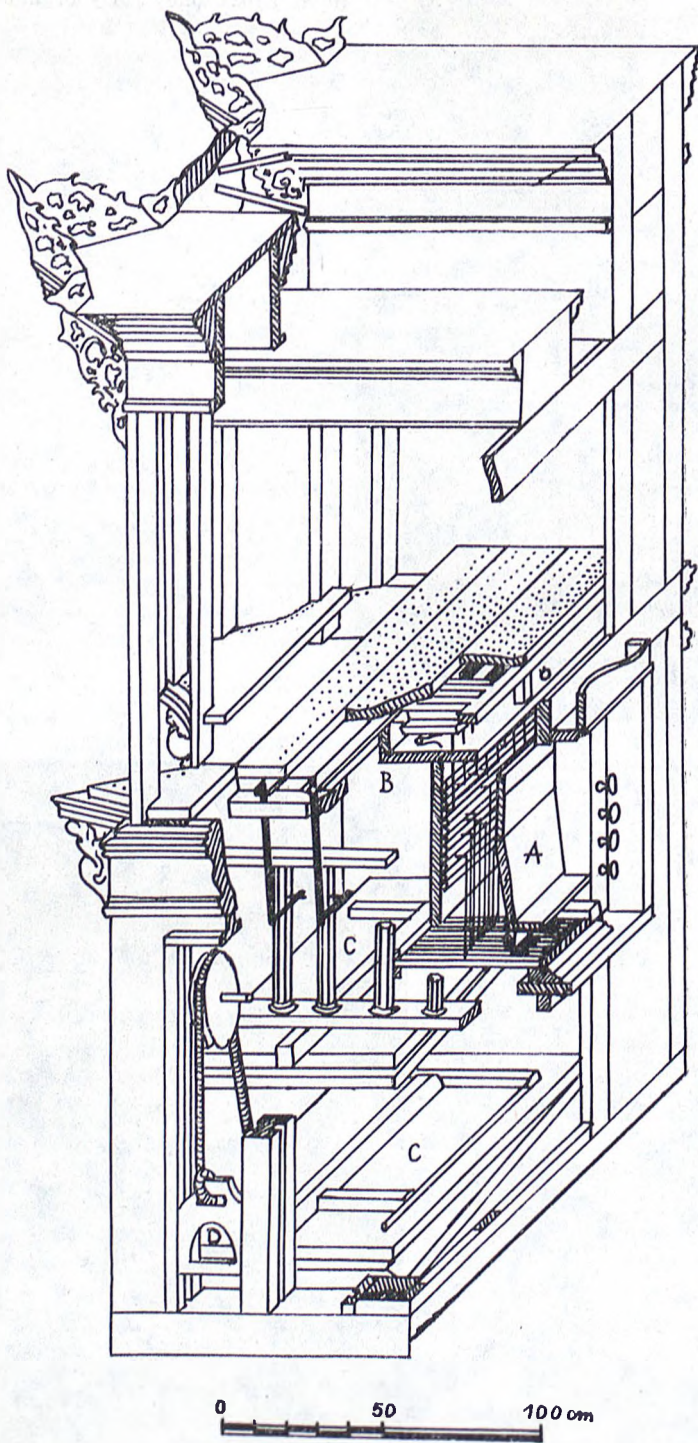


3. Lidzbark Warmiński, jw. Fragment zniszczonej szafy organowej.

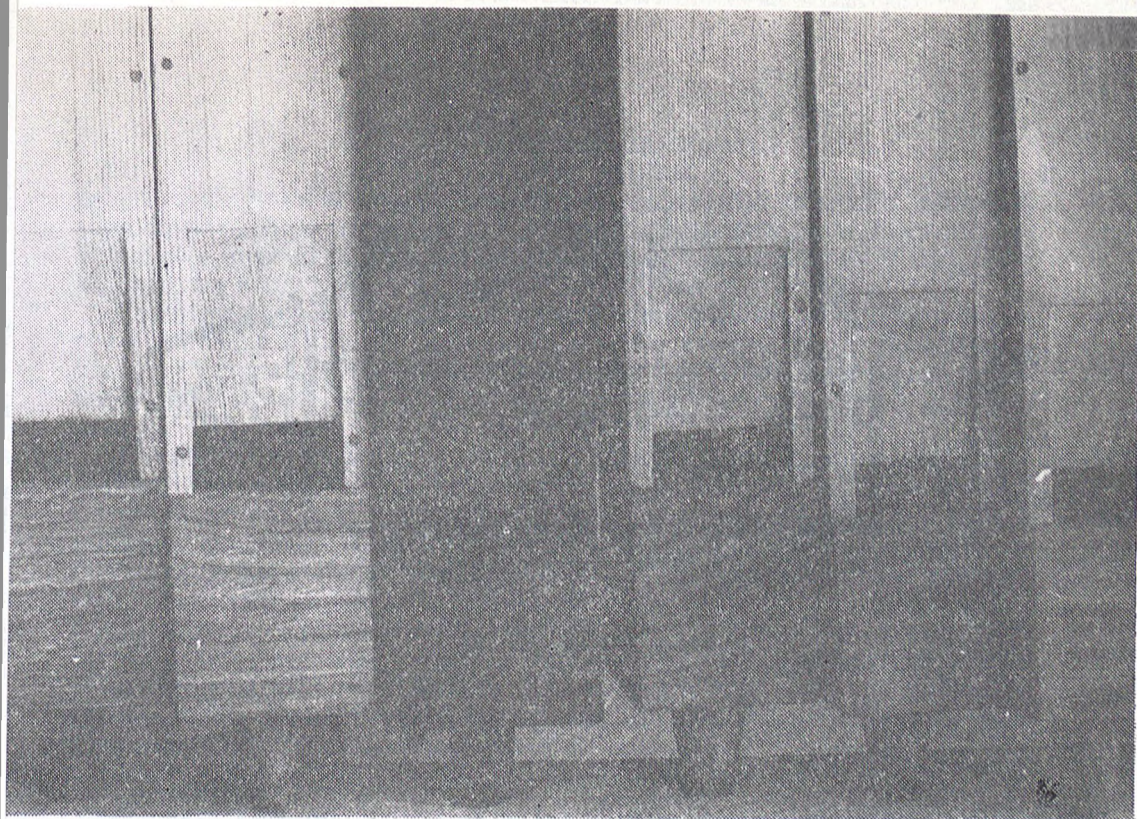


4. Lidzbark Warmiński, jw. Strzemięna i kołowroty do uruchamiania miechów organowych.



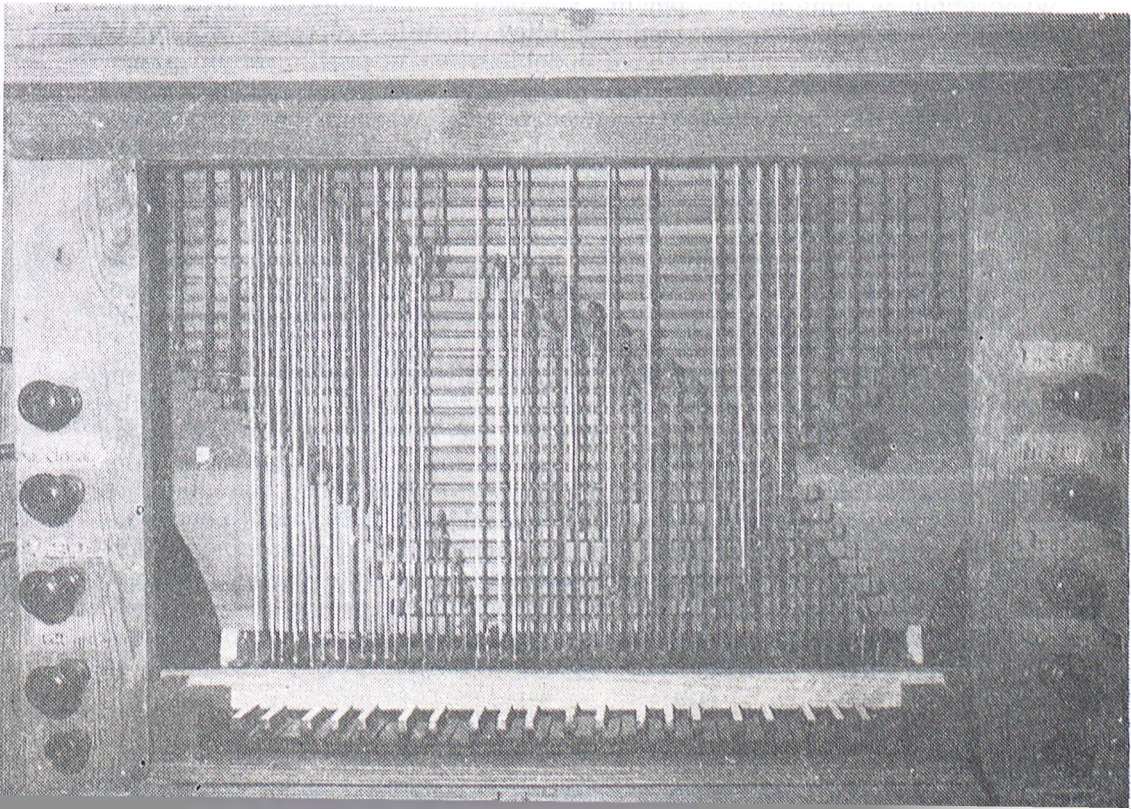


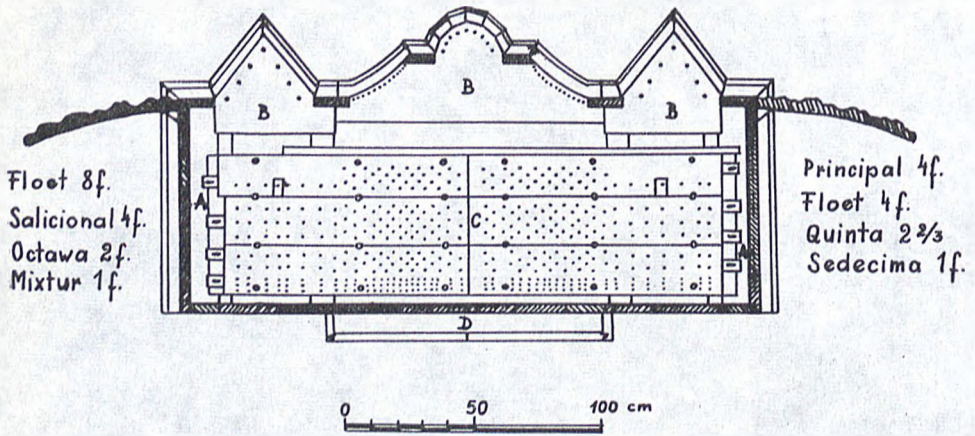
7. Widok aksonometryczny z odsłoniętym wnętrzem organów. A. Szafka gry. B. Wiatrownica. C. Miechy. D. Strzemię do uruchamiania miecha.



5. Lidzbark Warmiński, jw. Fragmenty oryginalnej i zrekonstruowanych piszczałek rejestru Fleet 8 f.

6. Zrekonstruowana szafka gry.





8. Rzut poziomy na wiatrownicę. A. Zasuwki rejestrów. B. Kloce pisaćkowe. C. Wiatrownica. D. Szafka gry.

skrzydłowymi szafka kontuarowa z klawiaturą manuału oraz rozmieszczonymi po bokach manubriami poszczególnych rejestrów.

Cała obudowa organów pokryta jest pobiałą, główki aniołków utrzymane są w naturalnym kolorze karnacji, listwy profilowe żółte, ornamenty złoczone, a obłoki posrebrzane.

Analizując wystrój plastyczny części prospektowej szafy organowej wyodrębnić w nim można pewne analogie z niektórymi elementami osiemnastowiecznego wyposażenia kaplicy: profile górnych zakończeń wież pisaćkowych znajdują swe podobieństwo w profilowanym gzymse boazerii ścian. Podobne jak na prospekcie organowym główki aniołków z nadętymi policzkami i rozwichrzonymi włosami zostały rozwieszane na pilastrach boazerii i bocznych zwornikach gotyckich sklepień kaplicy. Analogie te pozwalają przypuszczać, że prace stolarskie szafy organowej i boazerii zostały wykonane mniej więcej w jednakowym czasie przez tego samego stolarza, a elementy dekoracyjne w postaci główek aniołków wyszły spod dłuta jednego rzeźbiarza. Zaznaczyć tu również trzeba, że te elementy dekoracyjne, w bryle swej nie dopasowane do struktury części prospektowej, zostały wykonane oddzielnie, bez konfrontacji z pracami stolarskimi.

Zewnętrzna oprawa prospektowa, powstałego w połowie XVIII stulecia instrumentu, odzwierciedla zgodne z założeniami tego czasu cechy stylistyczne rokoka, charakteryzujące się tu zwłaszcza w spływowym, górnym zakończeniu płaszczyzn pisaćkowych. Potwierdzają te założenia również liczne rocaille, ceowato zakręcone ornamenty, przeplatające się z „kogucimi grzebieniami” na tle wyschniętych łodyg dość powszechnego tu ornamentu roślinnego. Biała monochromia, przyozdobiona licznymi złoceniami, jest również charakterystyczna dla kolorystycznego opracowywania wyposażenia wnętrza w sztuce tego czasu.

W dolnej części wnętrza szafy organowej mieszczą się dwa nadrzędnie usytuowane miechy klinowe do czerpania powietrza przy pomocy dwóch,

połączonych linkami poprzez drewniane kołowroty strzemion nożnych, zamontowanych w prowadnicach bocznej płaszczyzny obudowy (il. 4). W połowie wysokości szafy mieści się wiatrownica zasuwowa, z sześcioma klocami, na ustawienie drewnianych i metalowych piszczałek.

Rozmieszczone nadrzędnie na pionowo zawieszanej za szafką kontuarową drewnianej płycinie wieloboczne wałki skrętne łączą poszczególne klawisze manuału poprzez drewniane abstrakty z umieszczonymi w komorze powietrznej wiatrownicy sprężynkami, przyciskającymi ruchome zawory.

Umieszczona w szafce kontuarowej klawiatura manuału posiada rozpiętość tonalną C — c<sup>3</sup>. Dolne klawisze o profilowanych przednich płaszczyznach są pokryte okładzinami z hebanu, górne natomiast klawisze półtonów posiadają okładzinę z kości słoniowej. Ten odwrotny układ kolorystyczny klawiatury manuałowej był dosyć powszechnie stosowany w budownictwie organowym minionych stuleci. Po obu stronach pulpitu rozmieszczone w pionach manubria łączą się poprzez pionowo ustawione we wnętrzu szafy wałki obrotowe z ruchomymi zasuwami poszczególnych rejestrów pod górnymi klocami wiatrownicy, służąc do ich włączania i wyłączania. Nad gruszkowymi uchwytami manubrii mieszczą się blaszane tabliczki z napisami rejestrów:

po lewej:

Flöte 8'

Salicional 4'

Acoline

Octav 2'

po prawej:

Prinzipal

Flöte 4'

Leer (brak)

Quinte 2 2/3.

Powyższy zestaw rejestrów pochodzi z czasów dziewiętnastowiecznej przebudowy zespołu brzmienia tego instrumentu. Pod metalowymi tabliczkami zachowały się bowiem, na surowym drewnie, brudną farbą wypisane nazwy pierwotnej dyspozycji w następującym brzmieniu:

po lewej:

Floet 8 fuss

Salicional 4 fuss

Octawa 2 fuss

Mixtur 1 fuss

po prawej:

Principal 4 fuss

Floet 4 fuss

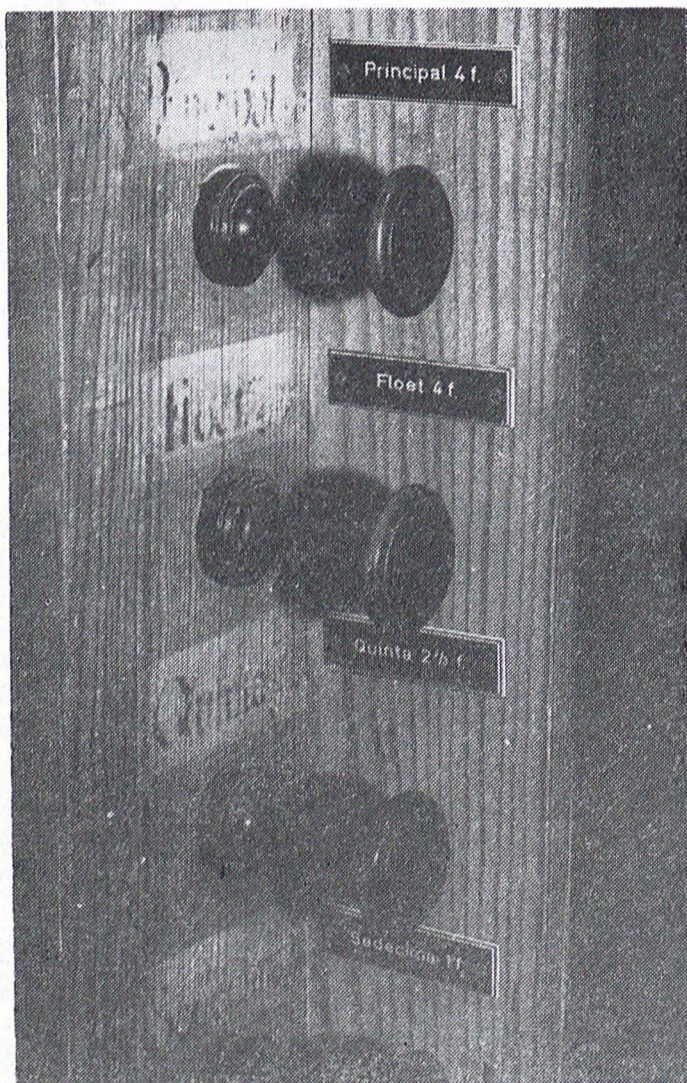
Quinta 2 2/3 fuss

Sedecima 1 fuss

Tak więc, analizując obie dyspozycje, w miejsce Oktawy 2' umieszczono po przebudowie zespołu brzmienia Acolinę, przesuwając natomiast Oktawę na miejsce całkowicie usuniętej Mixtury trzychórowej. Pozostałe natomiast dwa puste rzędy otworów piszczałkowych po Mixturze zostały zaklejone skórką. Podobnie również przesunięto Kwintę w miejsce usuniętej Sedecimy, pozostawiając jeden rząd wolny, określony jako Leer.

#### 4. OGROM ZNISZCZEŃ I PROBLEMATYKA KONSERWATORSKA

Pozbawione należytej opieki organy dotrwały do naszych czasów w stanie znacznego zniszczenia, które było jaskrawo czytelne zwłaszcza w zespole brzmienia. Spośród wszystkich piszczałek poszczególnych ośmiu



9. Lidzbark Warmiński, jw. Odtworzone napisy pierwotnych rejestrów.

— czy po przebudowie siedmiu — istniejących rejestrów zachowała się zaledwie jedna piszczałka drewniana o wysokości brzmienia F z rejestru Floet 8 fuss, poginęły wszystkie piszczałki metalowe, w tym również prospektowe. Znaczna część abstraktów była połamana, ubytki były również w klawiszach manuału, a zwłaszcza w okładzinach z kości słoniowej. Nie zachowała się również część płyt, zamykających wnętrze szafy organowej (il. 3).

Przyczyny tych zniszczeń były różne. Od początku XIX wieku zamek lidzbarski zmieniał wielokrotnie użytkowników, przechodząc co pewien czas w inne posiadanie: w roku 1807 przeznaczono go na miejsce ćwiczeń

wojskowych, z kolei gotyckie jego sale zostały zaadaptowane na dom starców i szpital. W latach 1859 do 1932 mieścił się w nim zakład dla sierot<sup>17</sup>. Nadprezydent Prus Wschodnich Theodor von Schön w liście do biskupa Andrzeja Stanisława von Hattena, w roku 1838, określając ten obiekt jako „zbędny, zaprzepaszczony stary budynek”, sugerował jego sprzedaż lub rozbiórkę<sup>18</sup>. Największego jednak spustoszenia i zniszczenia zamku wraz z jego wyposażeniem dokonały działania wojenne w r. 1945, w czasie których ucierpiały również organy, pozbawione obok zniszczeń mechanicznych konstrukcji prawie w całości zespołu brzmienia.

W roku 1970 Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie dostrzegając potrzebę rekonstrukcji tego cennego instrumentu zlecił Komórcę Dokumentacji Zabytkowych Organów przy Pracowniach Konserwacji Zabytków w Toruniu opracowanie pełnej dokumentacji historyczno-konserwatorskiej organów wraz z ich inwentaryzacją pomiarową, służących za podstawę dla przyszłych prac rekonstrukcyjno-konserwatorskich zabytkowej mechaniki i zespołu brzmienia.

Po przeprowadzeniu szczegółowych badań analitycznych instrumentu i stwierdzeniu charakteru zabytkowego tego zniszczonego obiektu wytyczone zostały między innymi następujące zalecenia konserwatorskie, zmierzające do całkowitej rekonstrukcji instrumentu, z czasów jego powstania<sup>19</sup>.

Te zalecenia konserwatorskie można sprowadzić do trzech zasadniczych punktów:

- a. konserwacja istniejących elementów drewnianych wyposażenia;
- b. rekonstrukcja brakujących części mechaniki, klawiatury manuału i obudowy szafy organowej;
- c. ścisła rekonstrukcja zespołu brzmienia w oparciu o istniejące ślady i odkrytą pierwotną dyspozycję rejestrów.

Po opracowaniu powyższej dokumentacji oraz inwentaryzacji pomiarowej obiektu, dzieło rekonstrukcji i konserwacji zniszczonych organów zlecił w roku 1971 Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie organmistrzowi Józefowi Mollinowi w Odrach koło Chojnic<sup>20</sup>.

##### 5. REKONSTRUKCJA MECHANIKI I ZESPOŁU BRZMIENIA INSTRUMENTU

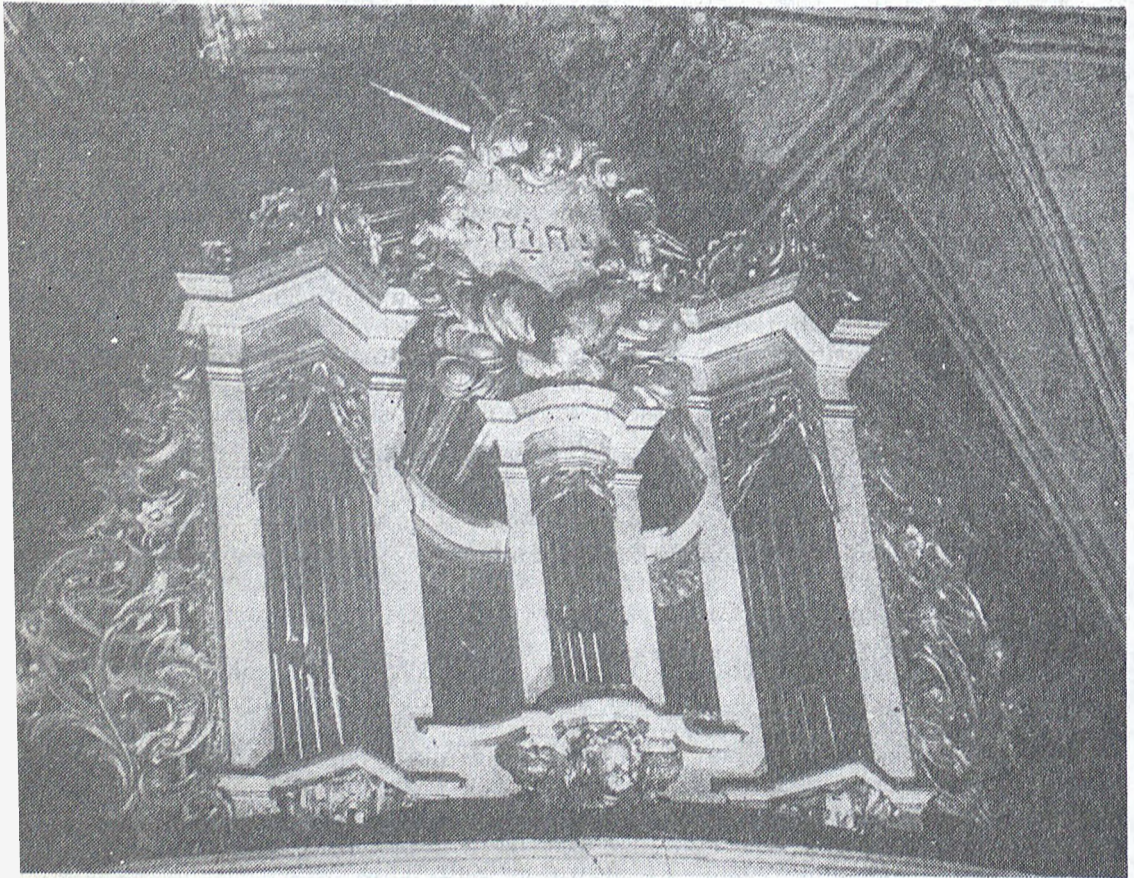
Prace te, których celem, obok rekonstrukcji brakujących elementów wyposażenia było przywrócenie pierwotnego, barokowego charakteru brzmienia, zostały przeprowadzone przy nadzorze mgr. Mariana Dorawy.

<sup>17</sup> W. Ogrodziński: Lidzbark Warmiński. Warszawa 1958 s. 19. — B. Paprocki: Zamki pokrzyżackie, biskupie i kapitulne województwa olsztyńskiego. Olsztyn 1961 s. 13 nn. — H. Sieber: Schlösser und Herrensitze in Ost- und Westpreussen. Frankfurt a.M. 1958 s. 61.

<sup>18</sup> S. Srokowski: Heilsberg (Lidzbark). *Strážnica Zachodnia* 1928 nr 7 s. 263.

<sup>19</sup> M. Dorawa: Dokumentacja historyczno-konserwatorska organów kaplicy zamku biskupiego w Lidzbarku Warmińskim. Toruń 1971 (maszynopis — archiwum PKZ w Toruniu), s. 17 nn.

<sup>20</sup> Specjalizujący się jako jeden z nielicznych w Polsce organmistrz Józef Mollin w konserwacji zabytkowych organów przeprowadził uprzednio m.in. prace konserwatorskie przy zabytkowych organach w Zamartem koło Chojnic i Radzynie Chelmińskim.



10. Lidzbark Warmiński, jw. Widok ogólny prospektu organowego (stan po przeprowadzeniu prac remontowo-konserwatorskich).

Po niezbędnej dezynsekcji i impregnacji drewna przystąpiono do rekonstrukcji brakujących elementów wyposażenia, jak abstraktów, klawiszy manualu oraz uzupełnienia płycin obudowy. Rekonstrukcję ubytków przeprowadzono w oparciu o istniejące wzory przy zastosowaniu tego samego materiału i techniki wykonania.

Główny jednak akcent prac spoczął na materialnym odtworzeniu zespołu brzmienia. Jedynym zachowanym przykładem była drewniana piszczałka tonu F z rejestru Floet 8 fuss, pomocna przy rekonstrukcji pozostałych piszczałek tego rejestru (il. 5).

Wzorem dla odtworzenia menzury piszczałek metalowych były zachowane na ławczkach piszczałkowych otwory o odpowiedniej średnicy dla każdego tonu. Jedyną trudnością przy tej rekonstrukcji był brak danych dla rejestru Salicional 4 fuss, w związku z późniejszą przebudową organów. Menzury tego rejestru zaczerpnięto z podobnych organów w Zambartem koło Chojnic, pochodzących z roku 1774.

Przywrócono również temu instrumentowi tzw. tympan, określony



w dyspozycji jako timbano, a służący do wywołania — charakterystycznego zwłaszcza w baroku — efektu dźwiękowego, naśladującego dudnienie kotłów, powstałego w wyniku dysonansu akustycznego przez równoczesne brzmienie dwóch sąsiadujących ze sobą w gamie chromatycznej tonów (np. C i Cis).

Wyłączając możliwość zainstalowania do tego zabytkowego instrumentu silnika elektrycznego z wentylatorem, zachowano dotychczasowy, nożny system czerpania powietrza, ustalając ciśnienie na 70 mm słupa wody oraz wysokość brzmienia dla  $a = 880 \text{ Hz}$ <sup>21</sup>.

Metalowe piszczałki wykonano ze stopu ok. 50% cyny i 50% ołowiu. Wszystkie piszczałki drewniane zaimpregnowano, nasączaając dodatkowo drewno rozpuszczoną na terpentynie żywicą naturalną.

Po zrekonstruowaniu brakujących abstraktów i pulpitu w szafce kon-tuarowej (il. 6), dla lepszej czytelności odkrytych napisów pierwotnej dyspozycji umieszczono obok na specjalnych tabliczkach te same, bardziej czytelne nazwy rejestrów (il. 9).

W trakcie prowadzonych prac odkryto na jednym z zaworów w komorze powietrznej wiatrownicy, zamykających dostęp powietrza do piszczałek, datę: *anno 1760*, którą należy łączyć z czasem powstania instrumentu.

Prace rekonstrukcyjno-konserwatorskie mechanizmu i zespołu brzmienia tego wartościowego instrumentu zostały komisyjnie odebrane dnia 29 grudnia 1971 roku, a z przebiegu prac została opracowana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Olsztynie osobna dokumentacja powykonawcza<sup>22</sup>. Zrekonstruowany instrument przekazano w opiekę użytkownikowi obiektu, tj. Muzeum Mazurskiemu w Olsztynie.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Dzięki przeprowadzonym ściśle według zasad i wymogów współczesnego konserwatorstwa pracom rekonstrukcyjnym zdołano uratować od całkowitego zniszczenia jeszcze jedne cenne organy, pochodzące z okresu najwspanialszego rozkwitu tego instrumentu. Co więcej, poza zabezpieczeniem ich przed groźącym zniszczeniem, przywrócono im to wyposażenie i to brzmienie, które posiadały w czasach swego powstania, gdy wyszły spod ręki ich nieznanego twórcy (il. 10).

Zasadniczy cel przyświecający tym pracom został w pełni osiągnięty, a zrekonstruowany instrument, ze względu na posiadane i odtworzone właściwości, można w pełni określać mianem organów barokowych, które rozbrzmiewać będą na nowo w gotyckiej kaplicy lidzbarskiego zamku podczas organizowanych tu w przyszłości koncertów przy współudziale zespołów instrumentalnych muzyki dawnej.

<sup>21</sup> Nosząc się z zamiarem organizowania w przyszłości na tych organach koncertów przy współudziale zespołów muzyki dawnej, ustaloną wysokość brzmienia zaczerpnięto ze stroju dawnych instrumentów, będących w posiadaniu zespołu muzyki dawnej *Capella Bydgosiensis* przy Państwowej Filharmonii Pomorskiej im. I. Paderewskiego w Bydgoszczy.

<sup>22</sup> M. Dora wa, Dokumentacja prac remontowo-konserwatorskich zabytkowej mechaniki i zespołu brzmienia organów kaplicy zamkowej w Lidzbarku Warmińskim. Toruń 1972 (maszynopis — archiwum PKZ w Toruniu).

EINE SPÄTBAROCKE ORGEL IN DER SCHLOSSKAPELLE  
IN LIDZBARK WARMIŃSKI

ZUSAMMENFASSUNG

Die Konservierung alter Orgeln ist ein verhältnismässig junges, erst vor einigen Jahren entstandenes Betätigungsgebiet. Der praktischen Konservierung gingen zahlreiche Aufsätze und Untersuchungen sowie Sitzungen voran, die den Problemen der Erhaltung dieser Instrumente gewidmet waren. In vielen Fällen handelte es sich um die Wiederherstellung ihres ursprünglichen Zustandes, genauer gesagt: um die Rekonstruktion des zerstörten Mechanismus und des Klang-Ensembles.

Die Rekonstruktion der während des Krieges zerstörten Orgel der Schlosskapelle in Lidzbark Warmiński (Heilsberg) ist ein Beispiel dafür, dass die ihre ersten Schritte teunde Orgelkonservierung auf dem rechten Wege ist.

Ein Instrument mit nur acht Registern wurde im Jahre 1760, zur Zeit der Leitung der Diözese Ermland durch Bischof Adam Stanisław Grabowski (1742—1766), hergestellt. Dieses Barockinstrument, dessen Gehäuse in einem gewissen Grade Rokoko-Merkmale aufweist, ist ein Beispiel der sich erfolgreich entwickelnden Orgelbaukunst in Ermland in vergangenen Jahrhunderten. Das Resultat des im 19. Jahrhundert durchgeführten Umbau war ein neuer Klangcharakter mit folgender Disposition:

Flöte 8'	Prinzipal 4
Salicional 4	Flöte 1
Aeoline	Quinte 2 2/3
Octav 2	

Infolge der Zerstörung ist von diesem Klang-Ensemble nur eine Orgelpfeife der Flöte 8 sowie ein Teil der Konstruktions-Ausstattung übriggeblieben.

Im Jahre 1971 beauftragte der Wojewodschafts-Konservator in Olsztyn die Konservierungs-Werkstatt-Abteilung für die Dokumentation altertümlicher Orgeln mit der Bearbeitung einer historisch-konservatorischen Dokumentation mitsamt einer Mass-Inventarisierung dieses zerstörten Objekts. Auf Grund von Konservierungs-Anträgen, die Mgr M. Dorawa in seiner Dokumentation gestellt hatte, führte der Orgelmeister J. Mollin in Odry bei Chojnice eine genaue Rekonstruktion des zerstörten Instruments durch. Neben der Rekonstruktion der altertümlichen Mechanik wurde auch das ursprüngliche Klang-Ensemble wiederhergestellt, das sich wie folgt darstellt:

Flöte 8 fuss	Prinzipal 4 fuss
Salicional 4 fuss	Flöte 4 fuss
Octav 2 fuss	Quinte 2 2/3 fuss
Mixtur 1 fuss	Sedecima 1 fuss
(Timbano)	

BISKUP IGNACY KRASICKI  
ORGANIZATOREM POCZTY NA WARMII

O początkach poczty na Warmii niewiele możemy powiedzieć<sup>1</sup>. Opracowania z zakresu historii poczty na ziemiach polskich pomijają Warmię milczeniem<sup>2</sup>. Zapewne poczta istniała tam już w czasach średniowiecznych, a z całą pewnością po pokoju toruńskim w r. 1466. Zorganizowana wymiana korespondencji niewątpliwie była prowadzona między głównymi miastami Prus Królewskich, między Gdańskiem, Toruniem, Elblągiem i Braniewem, które było miastem hanzeatyckim. Podobnie Kapituła Katedralna we Fromborku, pełniąca ważną rolę w administracji i ekonomii Biskupstwa Warmińskiego, musiała utrzymywać specjalnych gońców do przewożenia własnej korespondencji. Oczywiście i biskupi warmińscy rezydujący w Lidzbarku, jako prezydenci stanów pruskich i senatorowie Rzeczypospolitej nie mogli obywać się bez trwałych kontaktów pocztowych, zwłaszcza z dworem królewskim i dygnitarzami państwowymi. Te węzły pocztowe musiały umacniać się z każdym dziesiątkiem lat i poszerzać zasięg działania.

W wieku XVII istniała łączność pocztowa poprzez Biskupstwo Warmińskie między Prusami Książęcymi, które były lennem Polski, a Brandenburgią. Za czasów elektora brandenburskiego i księcia pruskiego Fryderyka Wilhelma (1640—1688) poczta brandenbursko-pruska z Berlina do Królewca przechodziła przez Warmię, to jest przez Frombork i Braniewo<sup>3</sup>. „Nieliczne listy przeznaczone dla Warmii przejmował pocztylion

---

<sup>1</sup> Artykuł ten, zatytułowany „Poczta biskupia na Warmii” został wcześniej opublikowany na łamach *Biuletynu Filatelistycznego* 1973 nr 1/31 s. 6—12. Obecna edycja została wzbogacona materiałem ilustracyjnym, dodano również obcojęzyczne streszczenie oraz uzupełniono literaturę.

<sup>2</sup> Ministerstwo Łączności: 400 lat Poczty Polskiej. Warszawa 1958.

<sup>3</sup> Por. A. Poschmann: 600 Jahre Rössel — Bilder aus alter und neuer Zeit. Rössel 1937 s. 232—234.

warmiński w Braniewie". Stąd przewożono korespondencję do Pieniężna, a następnie do dalszych miejscowości.

Stałą komunikację pocztową utrzymywały władze pruskie z dworem królewskim w Warszawie, która została zerwana podczas wojny północnej. W r. 1715 władze pruskie przez posła swojego w Warszawie wyraziły chęć wznowienia łączności pocztowej, jednakże szlakiem krótszym przez Warmię, drogą „niepraktykowanego dotąd kursu i traktu poczty królewskiej”. Kanclerz koronny Jan Szembek pismem z dnia 7 lutego tegoż roku informował biskupa warmińskiego Teodora Potockiego w tej sprawie „tak delikatnego interesu” i prosił go o „wszelkie w tej mierze okoliczności”<sup>4</sup>. Propozycja królewiecka godziła w autonomię Warmii, która jej od dawna przysługiwała. Ponadto już od czasów „potopu szwedzkiego” Prusy przejawiały tendencję do podporządkowania sobie Warmii. Stąd ta ostrożność w postępowaniu strony polskiej i wspólna narada kanclerza koronnego z biskupem warmińskim. Mimo zastrzeżeń, odpowiedź rządu polskiego niewątpliwie była pozytywna. Poczta pruska z Królewca do Warszawy kursowała wówczas dwa razy w tygodniu, szlakiem warmińskim z Bartoszyc na Bisztynek, Lutry i Biskupiec<sup>5</sup>.

Konkretne wiadomości o organizacji poczty na Warmii posiadamy z drugiej połowy wieku XVIII. Informacji o tym dostarcza nam kronikarz warmiński Jan Nepomucen K a t e n b r i n g k, kapłan Diecezji Warmińskiej<sup>6</sup>. Wolny czas wykorzystał na pisanie kroniki pięcioletniej pt. *Miscellanea Varmiensia*, w której zamieścił wiele odpisów różnego rodzaju dokumentów<sup>7</sup>. Wśród nich znajduje się interesujący nas zapis pt. *Erm-ländischer Post-Cours*<sup>8</sup>. Prawdopodobnie jest to odpis ogłoszenia podającego do publicznej wiadomości rozkład kursów pocztowych na terenie Warmii. Na końcu kronikarz, zdaje się od siebie, załączył kilka istotnych zdań o powstaniu zorganizowanej poczty w Biskupstwie Warmińskim, które z braku autentycznych dokumentów, zawierają informacje niezmiernie ważne.

Według powyższego zapisu kronikarskiego regularną i stałą pocztę międzymiastową na Warmii erygował biskup Ignacy K r a s i c k i, który rządził Diecezją Warmińską w latach 1767—1795. Jak wiadomo, biskup warmiński miał nie tylko jurysdykcję kościelną, ale i władzę cywilną na swoim terenie, mianując urzędników świeckich i powołując do życia instytucje użyteczności publicznej. Ustanowiona przez Krasickiego p o c z t a b i s k u p i a miała służyć nie tylko sprawom kościelnym, ale też potrzebom ogółu ludności warmińskiej. Z tego względu zorganizowanie stałej poczty, przeznaczonej dla użytku wszystkich mieszkańców, na pewno było wydarzeniem wielkiej wagi na Warmii<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO), Archiwum Kapitulne, Rep. 128 IV-9.

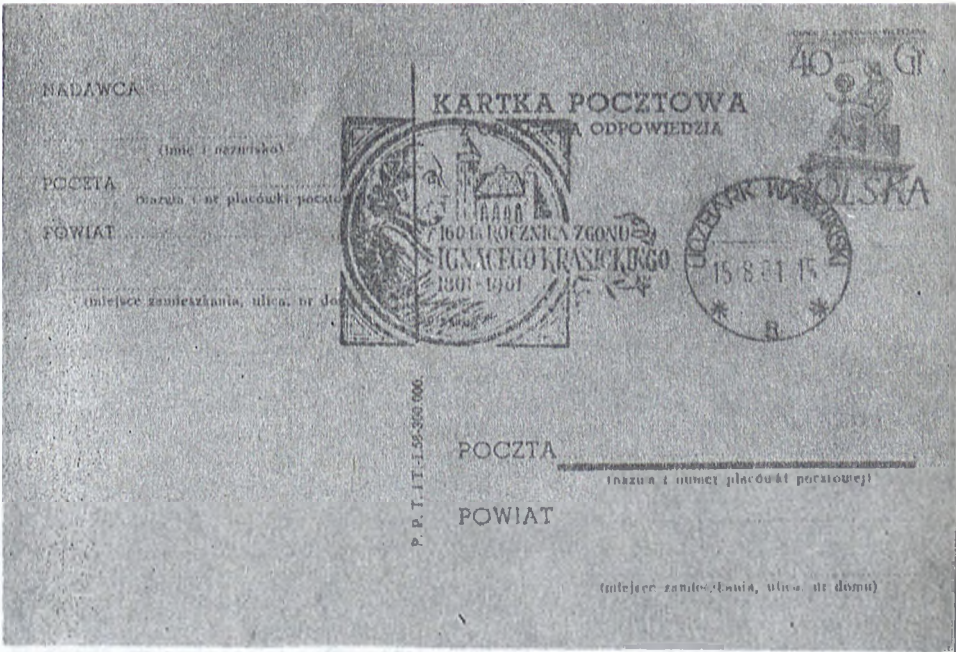
<sup>5</sup> A. P o s c h m a n n: 600 Jahre Seeburg — Bilder aus alter und neuer Zeit. Seeburg 1938 s. 130—132.

<sup>6</sup> ADWO, Presbyterologia Varmiensis: Katenbringk, ur. 16 V 1734 r., był wikariuszem w Szalmii i Braniewie, administratorem parafii w Królewcu, proboszczem w Rogózu, od 1792 r. rezydentem w Lidzbarku Warmińskim, Jezioranach i Krośnie, gdzie zmarł 28 IV 1807 r.

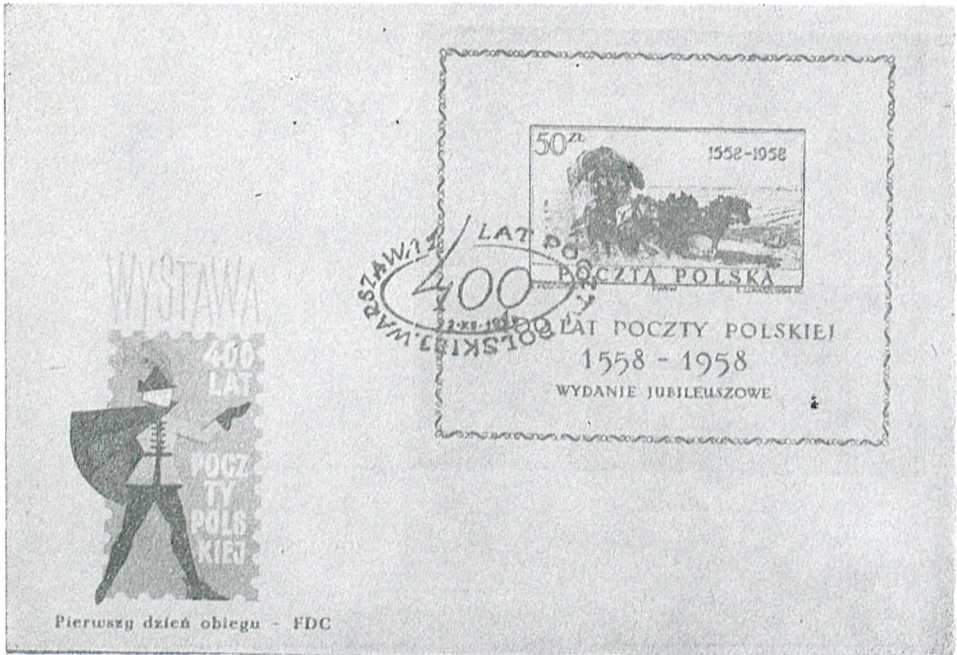
<sup>7</sup> ADWO, Archiwum Biskupie, H 18—22.

<sup>8</sup> Tamże, H 18 s. 168 n.

<sup>9</sup> W literaturze warmińskiej mamy o tym krótkie wzmianki w jednym lub kilku zdaniach. Por. A. P o s c h m a n n, 600 Jahre Rössel, jw. s. 232. R. T e i c h e r t:



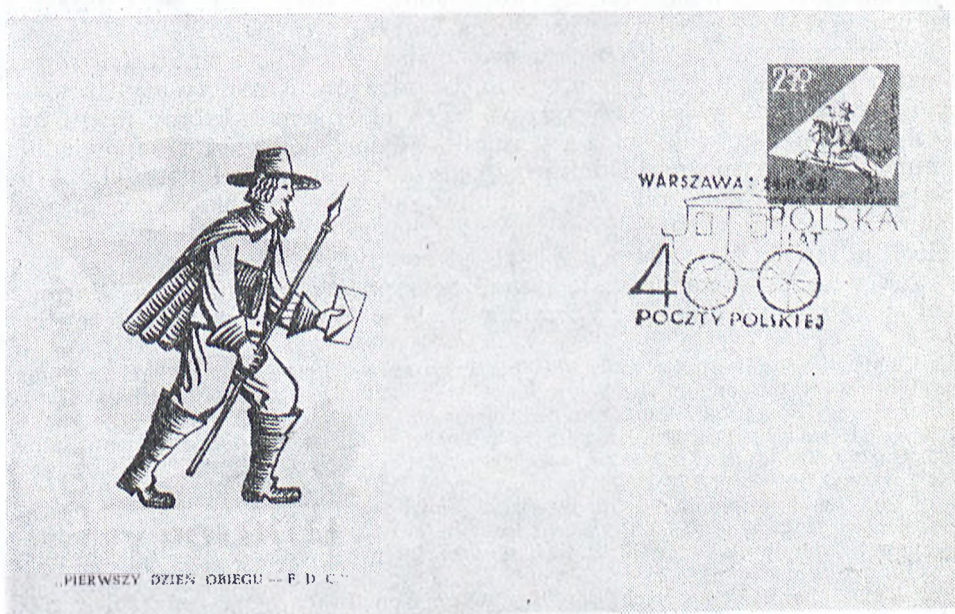
Stemple okolicznościowe z wizerunkiem biskupa Ignacego Krasickiego na tle zamku lidzbarskiego i jego arkad.



Dyliżanse i pocztylioni dawnej Poczty Polskiej.



Dylizans Poczty Objazdowej Polskiej na szlaku Kopernikowskim. Olsztyn 1973.



Pocztylioni dawnej Poczty Polskiej.

Erekcja poczty na Warmii przez Krasickiego mieściła jeszcze doniosłe zarządzenie, że „wydatki na tę pocztę zostały pobrane z ekonomii, stąd oddawanie listów na tę pocztę było bezpłatne dla wszystkich”. A więc koszty funkcjonowania poczty miały być opłacane z dochodów biskupstwa, a korzystanie z jej usług, przesyłanie listów i paczek pocztowych miało być bezpłatne dla wszystkich. Oczywiście mogło to dotyczyć tylko obrotu pocztowego w granicach Warmii, natomiast wymiana listów i przesyłek z innymi dzielnicami Polski, a tym bardziej z obcymi krajami, zapewne nie była wolna od opłat. W każdym razie wprowadzenie poczty biskup Krasicki nie traktował jako instytucji dochodowej, jak to czyniono gdzie indziej.

Uruchomienie poczty na Warmii nastąpiło z początkiem roku 1768, może nawet z dniem 1 stycznia, na co wskazywałoby pokwitowanie opłacenia pocztyliona przez Krasickiego, datowane 13 lutego tegoż roku<sup>10</sup>. Wynika z tego, że jedną z pierwszych czynności księcia poetów polskich jako biskupa Warmii było ustanowienie poczty, której brak już w pierwszych miesiącach rządów musiał sam bardzo odczuwać, ponieważ chciał utrzymywać liczne kontakty z różnymi osobistościami w całym kraju i prowadził szeroką korespondencję.

Wykonaniem dekretu erekcyjnego poczty z woli biskupa zajął się kanonik Tomasz Szczepański, ekonom Biskupstwa Warmińskiego, człowiek niepospolitych zdolności organizacyjnych. Choć był prawą ręką biskupów Adama Stanisława Grabowskiego i Ignacego Krasickiego, jest postacią mało znaną i dotąd nie opracowaną<sup>11</sup>. Organizując pocztę, Szczepański „dla zręcznej umiejętności swojej” dobrał sobie do pomocy „męża roztropnego, jakim był burmistrz miasta Braniewa Franciszek Oestreich<sup>12</sup>. Tym trzem ludziami: biskupowi Krasickiemu, kanonikowi Szczepańskiemu i burmistrzowi Oestreichowi zawdzięczała swój początek instytucja stałej i regularnej poczty na Warmii.

Wymieniony wyżej kronikarz pocztę nazywa kursorią (*cursoria*), a przewóz korespondencji kursem pocztowym. Kursorzy czyli posłańcy i gońcy pocztowi są nazwani pocztylionami, którzy mogli być piesi i konni. Nie wiadomo, czy mieli urzędowe odznaki i odpowiednie umundurowanie, można jednak przypuszczać, że skoro w Polsce od r. 1764 gońcy pocztowi wyróżniali się charakterystyczną odznaką i specjalnym ubiorem<sup>13</sup>, to z pewnością i na Warmii Krasicki, lubujący się w elegancji, polecił ubrać służbę pocztową w strój stosowny.

Jak więc przedstawiała się organizacja poczty biskupiej na Warmii? Centralny urząd pocztowy znajdował się w Braniewie, które było

Geschichte der Stadt Bischofsburg. Bischofsburg 1934 s. 192. F. Buchholz: Bilder aus Wormditts Vergangenheit. Wormditt 1921 s. 172. E. Brachvogel: Die alt-ermländische Post vor 150 Jahren. *Unsere Ermländische Heimat* 1923 nr 7. A. Poschmann: Das Ermland im Fahrplan der preussischen Posten vom Jahre 1799. *Unsere Ermländische Heimat* 1936 nr 1.

<sup>10</sup> ADWO, jw. Rep. 128 IV-9.

<sup>11</sup> Por. Presbyterologia Varm., jw. Szczepański ur. w 1715 r., od 1751 r. był proboszczem w Braniewie, w 1756 r. został kanonikiem Warmińskiej Kapituły Katedralnej, pełnił funkcję ekonomy biskupiego i wikariusza generalnego i w tej roli miał być czynny jeszcze w 1804 r.

<sup>12</sup> Por. Johannes Oestreich der Kaufmann von Braunsberg. Braunsberg 1881 s. 1 nn. Synem Jana był Franciszek.

<sup>13</sup> 400 lat Poczty Polskiej, jw. s. 48.



najruchliwszym, najbogatszym i największym miastem na Warmii. Na czele tego urzędu zapewne stał pocztmistrz generalny, mianowany przez biskupa. W obrocie pocztowym Braniewo było punktem wyjściowym i docelowym wszystkich kursów pocztowych. Tu w Braniewie wpisywano wszystkie listy do specjalnego rejestru i stąd wysyłano je w teren.

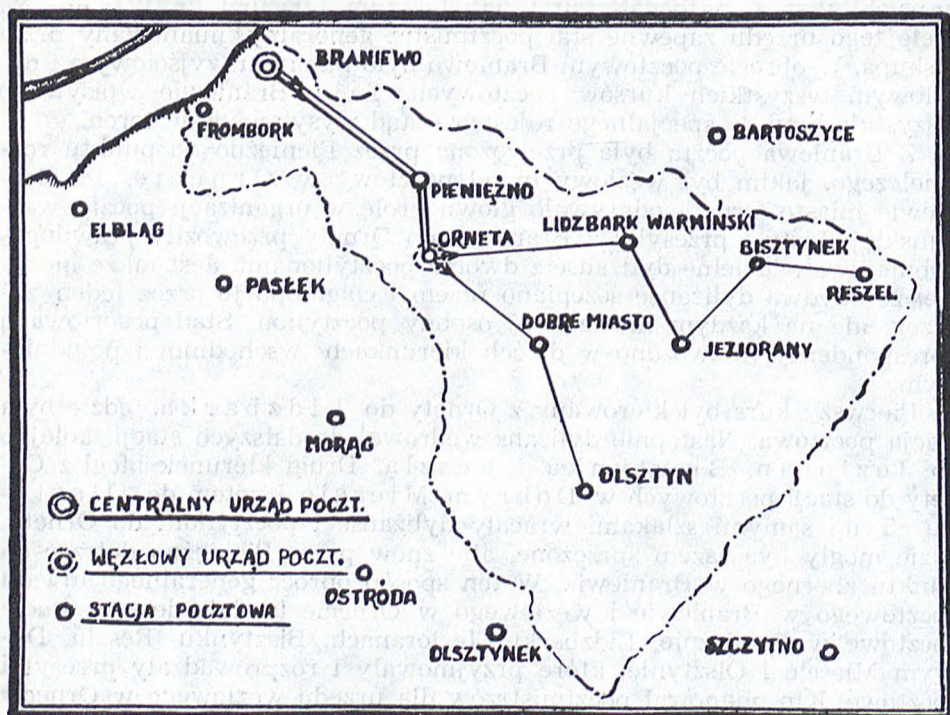
Z Braniewa poczta była przewożona przez Pieniężno do punktu rozdzielczego, jakim był węzłowy urząd pocztowy w Ornecie. Po Braniewie miasto Orneta odgrywało główną rolę w organizacji poczty warmińskiej. Listy i przesyłki z Braniewa do Ornety przewożony prawdopodobnie dwa oddzielne dyliżanse z dwoma pocztylionami. Jest także możliwe, że obydwa dyliżanse szczepiano razem i ciągniono je przez jeden zaprzęg, ale na każdym musiał być osobny pocztylion. Stąd posortowaną korespondencję rozwożono w dwóch kierunkach: wschodnim i południowym.

Pierwszy kurs był kierowany z Ornety do Lidzbarka, gdzie była stacja pocztowa. Następnie dyliżans wędrował do dalszych stacji, kolejno do Jezioran, Bisztyńka i Reszla. Drugi kierunek biegł z Ornety do stacji pocztowych w Dobrym Mieście i potem do Olsztyna. Tymi samymi szlakami wracały dyliżanse i pocztylioni do Ornety, gdzie mogły być razem sprzężone, aby znów przez Pieniężno dotrzeć do punktu zbornego w Braniewie. W ten sposób oprócz generalnego urzędu pocztowego w Braniewie i węzłowego w Ornecie istniały jeszcze stacje pocztowe w Pieniężnie, Lidzbarku, Jezioranach, Bisztyńku, Reszlu, Dobrym Mieście i Olsztynie, które przyjmowały i rozprowadzały przesyłki pocztowe. Kto mianował pocztmistrzów dla urzędu węzłowego w Ornecie i dla stacji pocztowych nie wiadomo, może pocztmistrz generalny, a może burmistrzowie lub rady miejskie.

Urzędy i stacje pocztowe miały własnych pocztylionów, którzy odbywali kursy tylko do następnej stacji i tą samą drogą wracali do swego punktu wyjściowego. Wydaje się, że stacja w Pieniężnie, które było domeną Warmińskiej Kapituły Katedralnej, zachowywała pewną niezależność i jej pocztylion był powoływany i opłacany przez Kapitułę, co zapewne było pozostałością dawnej prywatnej poczty kapitulnej. Jego kurs był jednak włączony w ogólny rozkład kursów pocztowych i prawdopodobnie, co nie zostało objęte rozkładem, z Braniewa dowoził korespondencję kapitulną do Fromborka. Stacja pocztowa w Olsztynie, który podobnie jak Pieniężno był własnością Kapituły, nie miała własnego pocztyliona. Obsługiwał ją pocztylion z Dobrego Miasta przypuszczalnie na skutek porozumienia zawartego przez Kapitułę z pocztmistrzem dobromiejskim.

Pod kierunkiem kanonika Szczepańskiego i wpływowego Oestreicha, pocztmistrz generalny musiał zorganizować kursy i sieć pocztową. Dni tygodnia i godziny odjazdu dyliżansów, czy też ich przyjazdu do poszczególnych punktów pocztowych musiały być podane do publicznej wiadomości. Jak wszędzie, tak z pewnością i na Warmii, „w przeddzień wyruszenia poczty posłańcy musieli po ulicach trąbić, by w ten sposób przypomnieć mieszkańcom o składaniu listów”<sup>14</sup>. Poczta kursowała dwa razy w tygodniu, dwukrotnie więc w ciągu tygodnia pocztylioni przywozili korespondencję i dwukrotnie zabierali listy i paczki do wysłania.

<sup>14</sup> Tamże, s. 33.



Szlaki poczty biskupiej na Warmii (1768—1772).

Przyjazd dylizansu pocztowego do miasta był wówczas ważnym wydarzeniem dnia. „Skoro tylko przed bramą miejską zabrzmiała trąbka pocztyliona, ze wszystkich ulic zbiegali się chłopcy i towarzyszyli stukającemu dylizansowi aż do postoju pocztowego. Pocztylion przywoził nie tylko listy, ale starał się także hojnie darzyć zebranymi wiadomościami i ciekawostkami”<sup>15</sup>. Dylizans mógł również przewozić pasażerów, którzy budzili zaciekawienie nie mniejsze od wieści podawanych przez pocztyliona. Gdy więc „dwaj lub trzej pasażerowie wysiedli z dylizansu, zostali gruntownie zlustrowani i w kilku godzinach całe miasto wiedziało, jacy goście przybyli”<sup>16</sup>.

Omawiany przez nas zapis kronikarski przekazuje nam rozkład kursów pocztowych. Przedstawiony został tabelarycznie, osobno dla korespondencji krajowej czyli wewnętrznej w obrębie Warmii i osobno dla korespondencji zagranicznej czyli spoza terenu Warmii, „z Elbląga, Gdańska, Torunia, Królewca i w ogóle ze wszystkich obcych miejscowości”. Dla korespondencji krajowej rozkład jest jeden, obejmujący chyba przesyłki przychodzące i odchodzące. Może ci sami pocztylioni, którzy przywozili pocztę przychodzącą, przy powrocie zabierali korespondencję do wysłania. Wskazywałaby na to instrukcja dla pocztylionów, że w drogę powrotną mają ruszać dopiero po nadejściu poczty z innych stacji.

<sup>15</sup> A. Poschmann, 600 Jahre Rössel, jw. s. 234.

<sup>16</sup> Tamże.

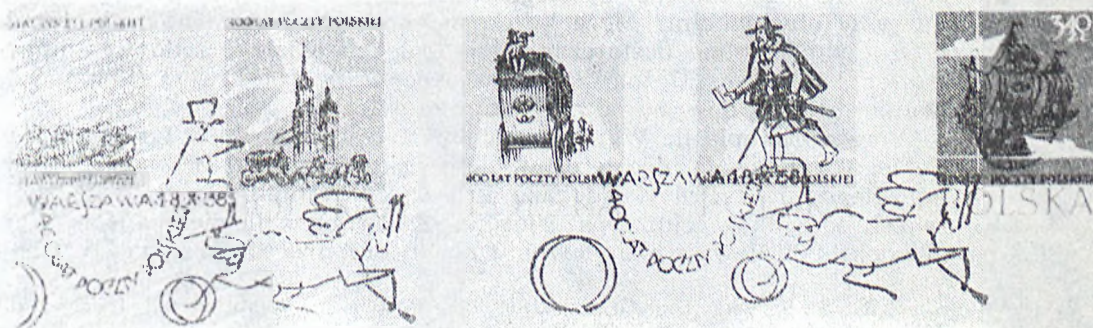
Inaczej wygląda rozkład kursów dla poczty zagranicznej, który był oddzielny dla korespondencji przychodzącej z zagranicy i oddzielny dla listów i przesyłek wysyłanych za granicę. Wynika z tego, że istniały trzy oddzielne kursy pocztowe i że dla każdego kursu zatrudniano osobnych pocztylionów. Pewna synchronizacja kursów świadczyłaby jednak o pewnym powiązaniu kursów i wzajemnych usług pocztylionów. Utrzymanie bowiem służby pocztowej oddzielnie dla poszczególnych kursów byłoby bardzo kosztowne i chyba niepotrzebne.

Rozkład kursów pocztowych przedstawiamy w kolejności podanej przez kronikarza.

Dla korespondencji wysyłanej za granicę:

Kierunek kursu			Dni tygodnia			Godzina		
Z Braniewa			poniedziałek i czwartek			koło 1 po południu		
↓								
Pieniężno			„			7 wieczorem		
↓								
Orneta			„			12 w nocy		
↓								
Kierunek	Dni tygodnia	Godzina	Kierunek	Dni tygodnia	Godzina			
Dobre Miasto	wtorek i piątek	4 rano	Lidzbark	wtorek i piątek	5 rano			
↓			↓					
Olsztyn	„	?	Jeziorany	„	10 rano			
			↓					
			Biszynek	„	2 po południu			
			↓					
			Reszel	„	?			

Kronikarz przeoczył podać godziny przyjazdu do końcowych stacji pocztowych w Olsztynie i Reszlu. Rozkład powyższy informował mieszkańców o godzinie przyjazdu dylizansów pocztowych, natomiast nie powiadamiał o godzinie ich odjazdu, za wyjątkiem Braniewa. Można jednak



przyjąć, że po załatwieniu formalności urzędowych, zmianie zaprzęgu i pocztylionów, co mogło się dokonać w ciągu 1—2 godzin, dylizans wędrował dalej.

Dla korespondencji nadesłanej z zagranicy:

Kierunek kursu	Dni tygodnia	Godzina		Kierunek	Dni tygodnia	Godzina
Z Braniewa	poniedziałek i czwartek	12 w po- łudnie				
↓						
Pieniężno	„	6 wieczorem				
↓						
Orneta	„	10 wie- czorem				
↓						
Kierunek	Dni tygodnia	Godzina		Kierunek	Dni tygodnia	Godzina
Dobre Miasto	wtorek i piątek	3 rano		Lidzbark	wtorek i piątek	4 rano
↓				↓		
Olsztyn	„	10 rano		Jeziorany	„	9 rano
				↓		
				Bisztynek	„	1 po południu
				↓		
				Reszel	„	6 wieczorem

Rozkład ten, podobnie jak poprzedni, podawał godziny przyjazdu poczty do poszczególnych stacji. Jak widać, kurs pocztylionów dla korespondencji przychodzącej z zagranicy odbywał się w te same dni co i kurs dla korespondencji wysyłanej za granicę. Różnica między tymi kursami wynosiła 1—2 godzin. Wydaje się więc, że obydwie grupy poczty zagranicznej mogły być obsługiwane przez tych samych pocztylionów. Podwójny rozkład jazdy miałby raczej znaczenie formalne, chyba że obfitość jednej i drugiej korespondencji wymagała czasem oddzielnych kursów.

W przeciwieństwie do kursów poczty zagranicznej kurs poczty krajowej został przedstawiony nie z punktu wyjściowego — Braniewa, ale z odwrotnego kierunku, od ostatnich stacji pocztowych kolejno do punktu docelowego — Braniewa. Ponadto inaczej niż poprzednio, podano w rozkładzie godziny wyjazdów dylizansów, a nie ich przyjazdu, za wyjątkiem Braniewa. Nie wiadomo, dlaczego z Ornety do Pieniężna były podwójne kursy w obydwu dni? Może korespondencja Kapituły Katedralnej była z Ornety oddzielnie dostarczana do Pieniężna, gdzie urzędował administrator kapituły. Można też zauważyć, że poczta krajowa kursowała wolniej o jedną dobę od poczty zagranicznej.

Poczta biskupia na Warmii, ustanowiona przez biskupa Ignacego Kraświckiego, przetrwała niecałe cztery lata wskutek zaboru Biskupstwa Warmińskiego przez Prusy. Od razu Prusacy przystąpili do zaprowadzenia swoich porządków i już 3 października 1772 r. ogłosili mieszkańcom Warmii dekret królewski o utworzeniu nowej organizacji pocztowej<sup>17</sup>. Obej-

<sup>17</sup> R. Schück: Die Organisation der Posten in Westpreussen (1772—1773). *Altpreussische Monatschrift* 1873 Bd 10 s. 52.

mowała ona całe Prusy Królewskie, do której wcielona została świetnie funkcjonująca poczta biskupia na Warmii. Do istniejących stacji pocztowych włączono jeszcze stację w Barczewie. Oprócz tego powiązано Warmię z Prusami różnymi szlakami pocztowymi, jak Braniewo i Frombork

Dla korespondencji krajowej:

Kierunek	Dni tygodnia	Godzina	Kierunek	Dni tygodnia	Godzina
Z Reszla	wtorek i piątek	10 wie- czorem	Z Olsztyna	wtorek i piątek	12 w po- łudnie
↓			↓		
Bisztynek	środa sobota	5 rano	Dobre Miasto	"	7 wieczorem
↓					
Jeziorany	"	9 rano			
↓					
Lidzbark	"	2 po południu			
↓					
	Kierunek	Dni tygodnia	Godzina		
	Z Ornety	środa i sobota	3 po połu- dniu i 8 wie- czorem		
	↓				
	Pieniężno	poniedziałek i czwartek	3 rano		
	↓				
	Braniewo	"	9 rano		

z Malborkiem i Bydgoszczą, Lidzbark Warmiński przez Pasłęk z Elblągiem, a przez Dobre Miasto z Morągiem i Kwidzynem oraz przez Olsztyn z Nidzicą. Przez Warmię wiodły także inne kursy pocztowe ze Wschodu na Zachód, z Prus Wschodnich do Zachodnich i na Pomorze Zachodnie. Pod niejednym względem naśladowano urządzenia i doświadczenia dawnej poczty biskupiej.

### BISCHOF IGNACY KRASICKI ALS ORGANISATOR DER POST IM ERMLANDE

#### ZUSAMMENFASSUNG

Die Anfänge der Post im Ermland sind unbekannt. Sie bestand wahrscheinlich schon nach dem Frieden von Toruń von 1466, eingerichtet von den Städten Preussens Königlich Polnischen Anteils: Gdańsk, Elbląg, Toruń und Braniewo. Eine andere Post unterhielten die Domkapitel und die Bischöfe der preussischen Diözesen, vor allem die Bischöfe von Ermland, die Präsidenten der preussischen Stände waren. Im Laufe der Jahre müssen diese Postverbindungen erstarkt sein und sich auch nach dem Herzogtum Preussen erstreckt haben.

Sichere Nachrichten von der Organisation der Post im Ermland stammen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, und zwar aus den chronikalischen Auf-

zeichnungen Johann Katenbrinks. Wir erfahren daraus, dass eine reguläre und ständige Postverbindung zwischen den Städten Ermlands Bischof Ignacy Krasicki im Jahre 1768 einrichtete. Das Haupt-Postamt befand sich in Braniewo. Von da beförderte man die Post über Pieniężno nach Orneta, wo die Verteilung stattfand. Die segregierten Postsendungen wurden in zwei Richtungen weiterbefördert, und zwar in östlicher nach Lidzbark, Jeziorany, Bisztynek und Reszel, und in südlicher nach Dobrze Miasto und Olsztyn.

Die von Krasicki errichtete bischöfliche Post hat sich bis zur ersten Teilung Polens erhalten. Nach der Annexion Ermlands und nach der Übernahme der dort bestehenden bischöflichen Posteinrichtungen führte das Königreich Preussen sofort seine eigene Post ein.

## WARMIŃSKIE ŁOSIERY JAKO PRZEJAW RELIGIJNOŚCI NA PRZYKŁADZIE PARAFII SĘTAŁ KOŁO OLSZTYNA

**Treść:** Wstęp. — I. Ogólna charakterystyka parafii. 1. Opis geograficzny. 2. Rys historyczny. 3. Pochodzenie terytorialne i struktura demograficzna mieszkańców. 4. Życie gospodarcze, społeczne i kulturalne. 5. Organizacja duszpasterstwa. II. Stan i zasięg łosier. 1. Geneza. 2. Rodzaje. 3. Łosiere przybywające do kościołów na terenie parafii. 4. Łosiere udające się do kościołów innych parafii. III. Łosiere warmińskie jako praktyka ludowo-religijna. 1. Wypełnienie ślubowań ojców. 2. Pośrednictwo świętych patronów. 3. Przebieg łosier. 4. Struktura społeczno-narodowościowa uczestników. IV. Znaczenie łosier w życiu religijnym Warmiaków. 1. Przejawy religijności w parafii Sętał. 2. Wpływ łosier na życie religijno-moralne parafian. 3. Zanikanie łosier na tle przemian społeczno-kulturalnych. — Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

### WSTĘP

W Polsce od dłuższego już czasu trwają badania nad religijnością katolików<sup>1</sup>. Dotychczas najwięcej uwagi poświęcono praktykom religijnym. Zbadane zostały niektóre parafie, zwłaszcza wiejskie, szersze jednostki terytorialne, jak dekanaty i diecezje. Ponadto zajmowano się praktykami religijnymi różnych kategorii społecznych, np. dzieci, młodzieży itp.<sup>2</sup>

W prowadzonych badaniach koncentrowano się raczej na praktykach obowiązkowych, mniej natomiast zajmowano się praktykami nadobowiązkowymi. Spośród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługują te, które posiadają zabarwienie regionalne. Przemiany kulturowo-społeczne prowadzą, niestety, do zaniku folkloru, a tym samym praktyk regionalnych. Uchwycenie zatem stanu i charakteru tych praktyk wydaje się być rzeczą konieczną. Już w niedalekiej przyszłości może się okazać, że przynajmniej niektóre z nich ulegną zanikowi. Mówiąc o tego typu badaniach M. Ossowska zaznacza: „A trzeba się z tymi badaniami spieszyć, zanim ułatwienia komunikacyjne nie zatrą różnic kulturowych i nie wprowadzą powszechności poprzez standaryzację [...]. Antropologia kulturalna [...] zamienia się coraz bardziej w entropologię, tak dalece zasada entropii zaczyna znajdować sobie zastosowanie na terenie zjawisk kultury”<sup>3</sup>.

Mając na uwadze zasygnalizowane powyżej przemiany i ich wpływ

<sup>1</sup> Artykuł zawiera obszernie fragmenty pracy magisterskiej: Warmińskie łosiere jako przejaw żywotności religijnej na przykładzie parafii Sętał koło Olsztyna. Lublin 1971 (Maszynopis — archiwum KUL), pisanej na Studium Pastoralnym Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod kierunkiem ks. doc. dr. hab. Władysława Piwowarskiego.

<sup>2</sup> Por. W. Piwo w a r s k i: Praktyki religijne w Diecezji Warmińskiej. Studium socjograficzne. Warszawa 1969 s. 10 n.

<sup>3</sup> M. O s s o w s k a: Socjologia moralności. Zarys zagadnień. Wyd. 2. Warszawa 1969 s. 192.

na zanikanie folkloru ludowego podjęto się opracowania warmińskich łośier, czyli warmińskich pielgrzymek ludowych.

Warmia w okresie powojennym zmieniła swoje oblicze społeczne wskutek odpływu części ludności do Niemiec oraz powrotu ludności polskiej. Charakterystyczne jest jednak, że mimo zmian w składzie ludności utrzymują się jeszcze niektóre dawniejsze zwyczaje religijne, a wśród nich warmińskie łośiery. Obserwuje się jednak, że te tradycyjne i ugruntowane wśród ludności miejscowej zwyczaje coraz bardziej się kurczą i zanikają. Uchwycenie zatem zjawiska łośier w obecnym okresie wydaje się rzeczą potrzebną i konieczną.

Zwyczajami na Warmii interesują się etnografowie. Osobną rozprawę poświęciła im m.in. A. Szyfer<sup>4</sup>. Autorka nie zajmuje się jednak regionalnymi praktykami religijnymi. Tym ostatnim poświęcił nieco uwagi ks. W. Piwowarski, pisząc o religijności południowej Warmii<sup>5</sup>.

Warmińskie łośiery w niniejszej pracy zostały potraktowane jako przejaw żywotności religijnej ze względu na to, że należą do praktyk nadobowiązkowych, a te są znakiem szczególnej pobożności<sup>6</sup>. Podejmując się opracowania tego zagadnienia chodziło mi o danie odpowiedzi: jak obecnie przedstawia się stan łośier na Warmii? jaki jest ich zasięg? jakie czynniki wpływają na ich utrzymanie, a jakie na zanikanie łośier, a zwłaszcza jaki jest ich związek z całokształtem życia religijnego?

Region południowej Warmii jest dosyć duży, obejmuje 25 parafii wokół Olsztyna. Trudno było w niniejszej rozprawie zająć się wszystkimi parafiami. Wydawało się celowe skoncentrowanie się na jednej parafii, typowej dla południowej Warmii, w której interesujące nas zwyczaje występują współcześnie. Jest nią parafia Sętań, w której przebywa jeszcze około 60% ludności miejscowego pochodzenia.

Rozprawa ma charakter socjograficzny. Położono akcent na opis różnych aspektów łośier na tle religijności Warmiaków. Z tego względu stosowano następujące metody: opisową, porównawczą, statystyczną i graficzną<sup>7</sup>.

Badania nad łośierami w parafii Sętań zostały przeprowadzone w latach 1969—1971. W toku badań zgromadzono następujące typy materiałów:

a. Rozprawy naukowe i publicystyczne, dostępne statystyki dotyczące omawianego regionu, materiały zgromadzone w archiwach parafialnych oraz w Archiwum Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie.

b. Obliczenia frekwencji podczas nabożeństw niedzielnych, a zwłaszcza uczestnictwa we mszy św. Przeliczano również uczestników komunii św. w różnych okresach czasu oraz biorących udział w łośierach.

c. Przeprowadzono także szereg obserwacji, kontrolowanych i niekontrolowanych, podczas spełniania praktyk religijnych, szczególnie podczas łośier. Pewne znaczenie dla niniejszej rozprawy ma fakt, iż autor jest już jedenaście lat proboszczem parafii Sętań. Praca w parafii ułatwia

<sup>4</sup> A. Szyfer: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn 1968.

<sup>5</sup> W. Piwowarski: Typologia religijna katolików południowej Warmii. *Studia Warmińskie* 1964 t. I s. 115—197.

<sup>6</sup> Por. G. Le Bras: La vitalité religieuse de l'Eglise de France. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 1945 s. 277 n.

<sup>7</sup> Por. przypis 1.



poznanie psychiki ludności warmińskiej i jej zachowań religijno-moralnych. Dodać trzeba, że autor miał wiele okazji przebywania również w parafiach sąsiednich, zwłaszcza z okazji odpustów, uroczystości parafialnych oraz jako wizytator nauczania religii.

d. Najważniejsze znaczenie dla niniejszej rozprawy mają przeprowadzone przy pomocy kwestionariusza wywiady z miejscową ludnością na tematy stanowiące przedmiot analizy niniejszej pracy. Starano się przeprowadzić po trzy wywiady z uczestnikami każdej z łosier, których w parafii jest 47. Przytoczonym fragmentom wywiadów starano się nadać odpowiednią formę językową i stylistyczną, nie zmieniającą jednak ich treści.

Biorąc pod uwagę problem niniejszej pracy, wydaje się, że zgromadzone materiały są wystarczające. Z jednej strony pozwalają one na obiektywne ustalenie omawianego zjawiska łosier; z drugiej zaś strony na wniknięcie w psychikę Warmiaków, ich religijność i zwyczaje.

## I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PARAFII

### 1. OPIS GEOGRAFICZNY

Parafia Sętań jest położona w województwie i powiecie Olsztyn. Zajmuje omalże centralne położenie pomiędzy Dobrym Miastem od północy i Olsztynem od południa. Region, w którym znajduje się parafia, zwany jest Warmią.

Parafia Sętań zajmuje obszar 3 227,82 ha. Graniczy ona od północy z parafią Dobrze Miasto, od północno-wschodniej strony z parafią Frąckzi, od wschodu i południowego wschodu z parafią Barczewko, od południa z parafią Dywity, od południowego zachodu z parafią Brąswałd i od zachodu z parafią Różynka.

Do parafii należy pięć wiosek: Sętań, Dąbrówka, Nowe Włóki, Kabikiejmy Górne i Plutki. Największą wioską jest Sętań, w której znajduje się kościół parafialny. Obejmuje ona 74 domów mieszkalnych wraz z zabudowaniami gospodarczymi. Na samą wioskę przypada 30 domów, pozostałe położone są dokoła wioski w promieniu od 1 do 1,5 km.

W drugiej co do wielkości wsi, Dąbrówce, znajduje się 46 domów mieszkalnych wraz z zabudowaniami gospodarczymi. Wioska jest oddalona o 4 km od kościoła parafialnego.

Nowe Włóki posiadają 51 domów mieszkalnych wraz z zabudowaniami gospodarczymi. We wsi znajduje się kaplica z kamienia. Wioska jest oddalona o trzy km od kościoła parafialnego.

Kabikiejmy Górne liczą 31 domów mieszkalnych wraz z zabudowaniami gospodarczymi i są oddalone o 2 km od kościoła parafialnego. W wiosce istnieje murowana kaplica.

Plutki posiadają 15 domów mieszkalnych wraz z zabudowaniami gospodarczymi. Położone są na północno-zachodnich krańcach parafii, 4 km od kościoła.

Klimat regionu jest przede wszystkim wypadkową wiatrów zachodnich i wschodnich. W związku z tym w przebiegu zjawisk atmosferycznych ujawniają się cechy klimatu oceanicznego i kontynentalnego. Po-

dobnie jak i na innych obszarach występuje tu również częsta zmienność stanów pogody i przesunięcia w układzie kalendarzowym całych okresów nawet w ramach kilku tygodni. Do tych ogólnych warunków dochodzą tu zależności lokalne, jak wpływ Bałtyku, duża ilość jezior oraz znaczne deniwelacje terenu. Powyższe warunki sprawiają, iż klimat ma tu charakter bardziej kontynentalny niż oceaniczny.

Średnia roczna temperatura powietrza wynosi około  $+6,5^{\circ}\text{C}$ . Okres wegetacyjny jest tu krótszy niż w innych częściach Polski i wynosi od 190 do 200 dni. Prace wiosenne w polu, jak i żniwa, w stosunku do obszarów południowych są opóźnione o dwa, a nawet trzy tygodnie. Przymrozki jesienne rozpoczynają się w październiku, a niejednokrotnie występują już w drugiej połowie września; natomiast przymrozki wiosenne bywają nawet w początkach czerwca.

Zima jest tu stosunkowo długa (90—110 dni), lecz najczęściej łagodna, oceaniczna, rzadko surowa, kontynentalna. Lato, w porównaniu z obszarami leżącymi na południu, jest krótkie (70—80 dni), lecz stosunkowo ciepłe. Przejście od zimy do wiosny jest dość gwałtowne; natomiast przejście lata do jesieni jest łagodne. Najbardziej słoneczną porą roku jest wczesna jesień. Późna jesień jest wietrzna i dżdżysta<sup>1</sup>.

Gleby w parafii związane są z budową geomorfologiczną terenu. Są one pochodzenia lodowcowego i powstały z ogromnej masy gliny żwółowej, naniesionej przez lodowiec. Wśród gleb na terenie parafii występują szczyrki średnie i lżejsze, bielice obejmujące piaszczyste gliny i piaszki. Gleby te należą do IV klasy i określane są jako gleby żyzne. Występują również gleby piaszczyste, najmniej urodzajne, pokryte w większości lasami.

Parafia Sętań znajduje się w centralnej części Pojezierza Olsztyńskiego. Obszar ten odznacza się ogromnym bogactwem urzeźbienia. Gęsta sieć wałów morenowych przeplata się tu z zagłębieniami, w których ulokowały się liczne stawy. Najwyższe wzniesienia dochodzą do 180 m n.p.m.

Przez parafię przechodzi jedna boczna droga, która ma połączenia z szosą relacji Olsztyn — Dobrze Miasto poprzez Spręcowo z Olsztynem, tą samą boczną drogą poprzez Nowe Włóki i Tuławki. Drogi z Sętala do Spręcowa oraz do Tuławek posiadają nawierzchnię asfaltową. Pozostałe drogi na terenie parafii są polne. Najbliższa stacja kolejowa znajduje się 7 km od Sętala, w Cerkiewniku. Istnieją natomiast liczne połączenia autobusowe Sętala z Olsztynem.

## 2. RYS HISTORYCZNY

Dnia 30 sierpnia 1344 r. biskup Herman z Pragi i Kapituła Warmińska zapisali Sętań Kapitulie Kolegiackiej w Głotowie, która — przeniesiona potem do Dobrego Miasta — sprawowała nad Sętalem patronat do 1810 r.

Początkowo parafia Sętań składała się z następujących wiosek: Sętań, Dąbrówka, Nowe Włóki, Plutki i Gratki. Należała do dekanatu dobromiejskiego. W 1940 r. przynależność poszczególnych parafii uległa zmianie. Gratki zostały przyłączone do parafii Jesionowo, a Kabikiejmy Gór-

<sup>1</sup> W. K o w a l s k i: Województwo olsztyńskie. Środowisko geograficzne. Warszawa 1969 s. 13 n.



Kościół parafialny pod wzwaniem św. Mikołaja w Sęталu.

ne, po wyłączeniu z parafii Glotowo, włączone do parafii Sętal. Ponadto włączono do parafii kilku gospodarzy z wioski Kabikiejmy Dolne, należącej do parafii Cerkiewnik. W 1959 r. parafię Sętal włączono do dekanatu Olsztyn II Północ.

Kiedy został zbudowany pierwotny kościół, nie wiadomo. 30 października 1583 r. konsekrował go biskup Marcin Kromer ku czci Wszystkich Świętych oraz św. Mikołaja. Pierwotny kościół był zbudowany z kamie-

nia, posiadał jedną nawę. Wieża była z drewna, obita deskami. Dnia 22 listopada 1908 r. kościół spłonął.

Obecnie istniejący kościół wybudowano w ciągu dwóch lat w stylu neogotyckim. Pierwsza msza św. w nowo wybudowanym kościele została odprawiona w 1910 roku. Dnia 11 listopada 1911 r. kościół konsekrował biskup Augustyn Bludau.

Na terenie parafii istnieją dwie kaplice filialne. Kaplica w Nowych Włókach pod wezwaniem Matki Boskiej Szkaplerznej i Narodzenia NMP pochodzi z 1874 r. Poświęcił ją 8 września tego roku proboszcz ks. Jan Graeber. Według akt wizytacyjnych odprawiano w niej mszę św. niekiedy w ciągu tygodnia oraz w święta Najśw. Serca Pana Jezusa i Matki Boskiej. Druga kaplica znajduje się w Kabikiejmach Górnych. Została zbudowana w 1875 r. pod wezwaniem św. Rodziny i św. Rocha<sup>2</sup>.

### 3. POCHODZENIE TERYTORIALNE I STRUKTURA DEMOGRAFICZNA MIESZKAŃCÓW

Ludność chłopska na Warmii składała się w przeważnej części z dawnych mieszkańców, to jest w części z plemion staropruskich, a dalej z napływowej ludności. Osadnictwo polskie poświadczane jest już na początku XIV wieku. Większa fala osiedleńcza objęła południową Warmię za czasów biskupa Łukasza Watzenrode, a później za biskupa Maurycego Ferbera. Po zniszczeniach wojennych w latach 1520—1525 na Warmię przybyli osiedleńcy z Mazowsza, Pomorza i Kujaw. Wykładnikiem siły żywiołu polskiego na Warmii jest fakt, iż w okolicach Olsztyna, Barczewa i Biskupca już od 1480 r. proboszczami byli z reguły Polacy. W XVI w. przyjęto zasadę, iż jeżeli proboszcz nie zna języka polskiego, winien mieć do pomocy innego kapłana, znającego ten język lub przynajmniej tłumacza<sup>3</sup>. Odnosi się to również do Sętala. Każdy z proboszczów posiadał mniejszą lub większą znajomość języka polskiego. I tak np. w czasie odpustów, odbywających się w Sętalu do 1936 r., podczas sumy w kościele było głoszone kazanie w języku niemieckim, a na zewnątrz kościoła w języku polskim.

Spis ludności z 1905 r. wykazał, że językiem polskim w pow. olsztyńskim posługiwało się 32 603 mieszkańców, niemieckim — 15 502, dwujęzycznych było 495<sup>4</sup>.

Stan ludności parafii od 1945 r. ulegał częstym zmianom. Na miejsce wyjeżdżających przybywali osadnicy z Polski. Obecnie parafia liczy 1099 mieszkańców. 34% ludności skupia wioska kościelna Sętal. Stosunek procentowy mężczyzn i kobiet wynosi 49,8 i 50,2. W parafii jest 550 dzieci szkolnych i młodzieży, z tego 290 przypada na młodzież uczącą się, a 260 na dzieci do lat 7 i młodzież pozaszkolną. Największą grupę stanowi ludność rodzima — 57,3%, osadnicy — 36%, małżeństwa mieszane — 6,7%.

### 4. ŻYCIE GOSPODARCZE, SPOŁECZNE I KULTURALNE

Sętal jest głównie parafią rolniczą. Większa część ludności utrzymuje się z pracy na roli w gospodarstwach indywidualnych. Grunty orne obej-

<sup>2</sup> Spis duchowieństwa i parafii Diecezji Warmińskiej. Olsztyn 1967 s. 223.

<sup>3</sup> Warmia i Mazury. Praca zb. pod red. S. Zajchowskiej, M. Kielczewskiej - Zaleskiej. Cz. 2. Poznań 1953 s. 39.

<sup>4</sup> Tamże, s. 51.

mują 2 004,61 ha, łąki 281,95 ha, pastwiska 526,81 ha, lasy 230,84 ha, nieużytki 164,24 ha. Grunty orne stanowią 65,2% całego obszaru parafii.

Na terenie parafii Sętańskie istnieją 4 szkoły: dwie ośmioklasowe w Sętańsku i Nowych Włókach oraz dwie czteroklasowe w Dąbrówce i Kabikiejmach Górnych. Łącznie do szkół podstawowych uczęszcza 258 dzieci.

W Nowych Włókach i Dąbrówce znajdują się punkty biblioteczne, które należą do Biblioteki Gromadzkiej w Tuławkach. W Sętańsku znajduje się filia Biblioteki Gromadzkiej z Dywit. Filia biblioteczna posiada 4 tysiące tomów i 160 czytelników. Wśród nich 56,9% stanowi młodzież, a 16,2% rolnicy.

Na terenie parafii nie ma stałego kina. Przyjeżdża natomiast kino objazdowe raz lub dwa razy miesięcznie.

Dużą rolę w życiu kulturalnym odgrywają środki masowego przekazu: radio, telewizja i prasa. Parafia nie rozprawdza we własnym zakresie pracy katolickiej.

##### 5. ORGANIZACJA DUSZPASTERSKA

Parafia, jak każda społeczność, ma cel, do którego dążą jej członkowie. Jest nim doskonalenie duchowe i zbawienie. Aby ten cel osiągnąć, potrzebne są pewne środki, które można podzielić na nadprzyrodzone i naturalne. Środki nadprzyrodzone to sakramenty św., przez które wierni zyskują łaski. Środki naturalne to organizacja duszpasterstwa w parafii, która umożliwia wiernym korzystanie ze środków nadprzyrodzonych. Niżej zajmę się omówieniem jedynie aktualnych środków naturalnych, do których zalicza się organizację personalną, kościół parafialny i kaplicę, cmentarz, punkty nauczania katechetycznego, układ nabożeństw.

Obecny proboszcz, ks. mgr Maksymilian Falk, został zamianowany w 1962 r., po ks. Stanisławie Drewnowskim. W pracy pomaga proboszczowi Rada Parafialna, złożona z przedstawicieli poszczególnych wiosek. Stanowi ona ciało doradcze proboszcza w sprawach duszpasterskich i gospodarczych. Bliższymi współpracownikami proboszcza są dwie siostry zakonne ze Zgromadzenia św. Katarzyny, mieszkające w swoim domu w Sętańsku. Jedna z nich pełni funkcję organisty. Troszczą się również o bieliznę liturgiczną i przyozdobienie kościoła.

Powierzchnia użytkowa kościoła wynosi 500 m<sup>2</sup>. Cmentarz grzebalny znajduje się w Sętańsku, drugi — niegrzebalny — w Nowych Włókach wokół kaplicy. Nauczanie religii odbywa się w trzech ośrodkach: w Sętańsku (przystosowana do nauczania zakrystia kościoła), w Nowych Włókach (kaplica), w Dąbrówce (dom). Religii uczy ks. proboszcz. W każdej klasie po 2 godziny tygodniowo. W katechizacji uczestniczą prawie wszystkie dzieci, z wyjątkiem dzieci dwóch rodzin z Nowych Włók. Raz w tygodniu odbywa się nauka religii dla młodzieży pozaszkolnej.

W niedziele w parafii w czasie zimowym odprawia się trzy msze św.: w Sętańsku o godz. 8.00, w Nowych Włókach o godz. 9.30 oraz w Sętańsku dla dzieci i młodzieży, o godz. 11.00. W czasie letnim odprawiane są również trzy msze św., ale w innym porządku: w Sętańsku o godz. 7.30, w Kabikiejmach Górnych (w każdą drugą niedzielę miesiąca) o godz. 9.15, w Nowych Włókach (w każdą czwartą niedzielę miesiąca) o godz. 9.15, wreszcie trzecia msza św. w Sętańsku dla dzieci i młodzieży o godz. 10.30. Ponadto w każdy czwartek przed pierwszym piątkiem miesiąca jest od-



Procesja eucharystyczna  
podczas odpustu Przemie-  
nienia Pańskiego 1972 r. w  
Sętału.

prawiana po południu msza św. wraz z godziną św. W każdy pierwszy piątek miesiąca jest odprawiana msza św., rano dla dorosłych, natomiast po południu dla dzieci i młodzieży.

Pod względem religijnym parafia jest jednolita. Zamieszkujące na jej terenie trzy spokrewnione rodziny posiadają przekonania świadków Jehowy. Ponadto na terenie parafii zamieszkują dwie rodziny wyznania ewangelickiego oraz dwie rodziny mieszane o wyznaniu rzymsko-katolickim i ewangelickim. Dzieci tych rodzin są ochrzczone w kościele katolickim i są praktykującymi katolikami. Kilkanaście osób w parafii posiada bliżej nieokreślone przekonania.

## II. STAN I ZASIĘG ŁOSIER

### I. GENEZA ŁOSIER

„Łosierzy (ofiary) są to śluby poczynione w dawniejszych czasach przez mieszkańców poszczególnych wiosek w przypadku aktualnego lub grożącego nieszczęścia. W ślubie tym cała wioska podejmowała zobowiązanie

do odbywania co roku w określonym dniu procesjonalnej pielgrzymki do kościoła, gdzie znajdował się patron — specjalista od odpowiedniej klęski czy choroby”<sup>1</sup>.

Na ogół ludzie uczestniczący w łosierach nie znają dokładnie, jak i kiedy one powstały. Można jedynie usłyszeć odpowiedź, że „jest to ślub złożony przez naszych praojców, który my od niepamiętnych czasów wypełniamy”.

Na początku XVIII wieku Warmia została nawiedzona klęskami wojen szwedzkich<sup>2</sup>. M. Zientara-Malewska nazywa ten okres „ciemnymi chmurami”, jakie przesunęły się nad Warmią. Były nimi częste wojny, pożary i klęski głodowe, w wyniku których ludność warmińska ponosiła olbrzymie straty. Były one przyczyną powstania łosier we wszystkich wioskach warmińskich. Głęboko religijny lud warmiński uciekał się do Boga, błagając go o zmiłowanie. Czyniono śluby łosier, przy drogach stawiano krzyże i kapliczki, tak charakterystyczne dla krajobrazu warmińskiego<sup>3</sup>.

Na podstawie przeprowadzonych wywiadów z osobami niejednokrotnie najstarszymi z wiosek należących do poszczególnych parafii, które od wielu lat brały udział w łosierach, nie udało się ustalić, w jakim czasie i okolicznościach powstały łosieri przychodzące i wychodzące z parafii Sętań. Jeden z mężczyzn, lat 68, pochodzący z wioski Plutki, stwierdził, że w łosierach brali udział jego przodkowie, którzy ten zwyczaj zastali z chwilą sprowadzenia się około 1800 r. Udało się jedynie ustalić powstanie na terenie parafii Sętań łosieri ku czci Matki Boskiej na uroczystość MB Szkaplerznej 16 VIII i na uroczystość Narodzenia MB 8 IX. Powstały one w 1874 r., gdy w Nowych Włókach wybudowano kaplicę.

„Gdy kaplica została poświęcona, jak pamiętam z opowiadań mego ojca, mieszkańcy Nowych Włók złożyli w tym dniu ślub, że odtąd co roku w uroczystość Matki Boskiej Szkaplerznej i Narodzenia będą się zbierali na łosierę, z dwiema świecami, powstrzymując się w tych dniach od pracy w polu, chcąc uprosić opiekę Matki Boskiej nad sobą. Każdego roku przyjeżdżał w uroczystość Matki Boskiej Szkaplerznej ks. proboszcz z Sętała ze mszą św. do kaplicy i przyjmował do szkaplerza. Ten zwyczaj przyjmowania nowych członków do szkaplerza utrzymał się do 1944 roku. Po dzień dzisiejszy mieszkańcy Nowych Włók ten ślub wypchniają, przynosząc ze sobą dwie świece i powstrzymując się od pracy na roli, z wyjątkiem tych osób, które zawodowo pracują w instytucjach”<sup>4</sup>.

Udało się również ustalić, że we wiosce Spręcowo, należącej do parafii Brąswałd, a graniczącej z Sętałem, powstała całkiem nowa łosiera w 1946 r.

„Zebręło się kilka niewiast — powiada respondentka — z wioski i kolonii Spręcowo, które postanowiły, że będą chodziły z łosierą do Sętała na Przemienienie Pańskie w tym celu, aby Pan Bóg uchronił miejscową ludność warmińską od głodu

<sup>1</sup> W. Piwowarski, *Praktyki*, jw. s. 169.

<sup>2</sup> M. Zientara-Malewska: *Warmia moja miła*. Warszawa 1969 s. 140.

<sup>3</sup> M. Zientara-Malewska: *Warmia w dniach klęsk i wojen. Słowo na Warmii i Mazurach* 1957 r. nr 5.

<sup>4</sup> Wywiad z Leonem Knoblauchem z Nowych Włók, ur. w 1902 r.

i zaraźliwej choroby. W tym czasie dużo ludzi umierało na tyfus. Pierwsza łosiera zebrała się w liczbie około 20 osób przy Bożej Męce, znajdującej się przy głównej szosie, prowadzącej z Olsztyna do Dobrego Miasta. Pierwsze dwie świece były wykonane ręcznie z pszczelego wosku. Były przyozdobione zielenią i kwiatami i niesione zawsze przez mężczyzn. Łosiera wyruszała na jedną godzinę przed uroczystością odpustową Przemienienia Pańskiego, która według miejscowego zwyczaju odbywa się w pierwszą niedzielę sierpnia. Po dzień dzisiejszy łosiera przybywa na uroczystość Przemienienia Pańskiego, z tym że obecnie tylko część uczestników idzie pieszo, śpiewając pobożne pieśni, a reszta uczestników dojeżdża rowerami, motocyklami lub wozami do miejsca, gdzie przy krzyżu misyjnym następuje połączenie i wprowadzenie przez kapłana łosierzy do kościoła”<sup>5</sup>.

Z ogólnej liczby 47 łosier, z tego 23 przychodzących do parafii Sętał, a 24 wychodzących do innych parafii, udało się ustalić czas powstania tylko trzech łosier.

## 2. RODZAJE ŁOSIER

Złożone śluby, czyli ofiary, zwane w gwarze ludowej łosierami, można podzielić następująco ze względu na okoliczności ich powstania: łosierzy błagalne, dziękczynne, uwielbiające Boga lub NMP; łosierki; dzień słubowań, zimny dzień.

### A. Łosierzy

Łosierzy błagalne były składane przez mieszkańców poszczególnych wiosek w przypadku, gdy groziła jakaś klęska<sup>6</sup>. Takie łosierzy powstawały w poszczególnych wioskach, których mieszkańcy w pielgrzymkach udawali się do swego kościoła parafialnego czy też innego lub jakiejś wydzielonej kaplicy, ażeby tam właśnie błagać Boga czy jego świętych o wstawiennictwo.

„Szli niosąc świece, tę swoją skromną ofiarę, ale co ważniejsze, szli w skupieniu i z sercem płomiennym, pełni ufności, że Bóg przyjmie ich ofiarę”<sup>7</sup>.

Do kościoła parafialnego w Sętał takich łosier błagalnych i dziękczynnych przychodziło aż 23. Na podstawie przeprowadzonych wywiadów można było ustalić, że z tej liczby 7 łosier przychodziło na uroczystość Przemienienia Pańskiego celem uproszenia dla siebie zdrowia, ażeby Bóg uchronił od tyfusu<sup>8</sup>.

Były też łosierzy błagalne do Świętych Pańskich na uroczystość św. Piotra i Pawła, św. Antoniego, św. Bartłomieja, św. Rozalii, św. Franciszka i św. Mikołaja. Za wstawiennictwem tych świętych proszono również o opiekę, o zdrowie dla siebie i zwierząt. Tych łosier było 10.

Na uroczystość św. Mikołaja przychodziła do Sętała łosiera błagalna z Kabikiejmów Dolnych, należących do parafii Cerkiewnik, w celu uproszenia sobie wyboru dobrej żony lub męża<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Wywiad z Anną Polakowską ze Spręcowa, ur. w 1897 r.

<sup>6</sup> M. Zientara-Malewska, Warmio, jw. <sup>7</sup> Tamże, s. 141.

<sup>8</sup> Wywiad z Emilią Hasenberg ze Spręcowa, ur. w 1891 r.

<sup>9</sup> Wywiad z Klarą Gollan z Kabikiejmów Dolnych, ur. w 1907 r.



W liczbie 23 łosier 6 było dziękczynnych ku czci św. Trójcy, Matki Boskiej (w uroczystość Nawiedzenia i Narodzenia).

Z kolei 24 łosierki udawały się z parafii Sętań do innych kościołów. 13 było błagalnych, 4 dziękczynne, a 7 uwielbiających Boga i NMP.

#### B. Łosierki

Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że zwyczaj stawiania w kościele małych świeczek, zwanych łosierkami, jest praktykowany od niepamiętnych czasów. Stawia się je w kościele na ławkach lub stolikach w uroczystość któregoś ze świętych, a specjalnie w dni odpustowe<sup>10</sup>. Łosierki są stawiane podczas mszy św. przez „kościelników”, otrzymujących uprzednio drobną ofiarę pieniężną od wiernych.

„Z opowiadań mego ojca kościelnika — powiada pewien parafianin — dowiedziałem się, że kolektę w czasie mszy św. zbierali kościelnicy, posługując się przy tym metrowym kijem, u końca którego był zawieszony woreczek z dzwonkiem i małym talerzykiem. Na ów talerzyk składano ofiarę na łosierki”<sup>11</sup>.

Ofiarujący na łosierkę mieli intencję uproszenia u Boga jakiejś łaski dla siebie względnie swoich bliskich, zwłaszcza łaski uzdrowienia lub odsunięcia groźby choroby.

„Najczęściej rodzice łosierowali swoje dzieci: do świętego Walentego — od „zielgi” choroby (epilepsji), do świętego Rocha — od wrzodów, do Opatrzności, Matki Boskiej lub Przemienienia Pańskiego — od choroby oczu i uszu, i także oczu, Święta Lipka, Gietrzwałd”<sup>12</sup>.

Łosierki są zawsze składane w łączności z łosierami, które przybywają do kościoła parafialnego w Sętań z racji odpustów: Przemienienia Pańskiego, Matki Boskiej Różańcowej i świętego Mikołaja w liczbie od 100 do 150.

„Na odpuscie w dniu 4 VIII 1963 r. w Sętań (Przemienienie Pańskie) było 1225 osób, 4 łosierki, w których wzięło udział 94 pątników. Ofiarek postawiono 167”<sup>13</sup>.

Łosierki są stawiane również z innych okazji, np. z racji odprawianej mszy św. o zdrowie. Przychodzi się też z pomocą duszom zmarłych przez stawianie łosierek w dzień Wszystkich Świętych, w czasie odprawianych niesporów żałobnych, po których wyrusza się z procesją na cmentarz grzebalny. Ponadto łosierki są stawiane w Dzień Zaduszny, w dzień śmierci i jej rocznicę, w czasie odprawiania mszy św.

„W mszach za zmarłych jest taki zwyczaj, że w wielu parafiach od początku ofiary mszy św. aż do jej zakończenia trzyma się w rękach zapalone świece. W innych miejscowościach są te świece ustawiane na dużych stolikach lub ławkach”<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> M. Zientara - Malewska, Warmio, jw. s. 147.

<sup>11</sup> Wywiad z Alfonsem Borchertem z Sętań, ur. w 1893 r.

<sup>12</sup> M. Zientara - Malewska, Warmio, jw. s. 147.

<sup>13</sup> W. Piwowarski, Praktyki, jw. s. 173.

<sup>14</sup> A. Kühn: Religiöse Bräuche im Ermland. Guttstadt 1932 s. 123.

Łosierki są też stawiane w czasie odprawiania mszy św. ku czci: św. Józefa 19 III, św. Antoniego 13 VI, św. Piotra i Pawła 29 VI, Nawiedzenia Matki Boskiej 2 VII, św. Bartłomieja 24 VIII i św. Franciszka 17 IX celem uproszenia szczególnych intencji.

#### C. Dzień ślubowań

Jest to dzień, w którym mieszkańcy danej wioski złożyli Bogu ślub, że w tym dniu w szczególny sposób chcą uczcić Boga lub jego świętych. W tym dniu przychodzą na mszę św., która jest odprawiana w ich intencji oraz powstrzymują się od prac polowych<sup>15</sup>. Mieszkańcy parafii Sętał obchodzą dzień ślubowań w następujące uroczystości: św. Antoniego 13 VI, Matki Boskiej Szkaplerznej 16 VII, św. Rozalii 4 IX, Narodzenia Matki Boskiej 8 IX, Nawiedzenia Matki Boskiej 2 VII, Matki Boskiej Różańcowej.

#### D. Zimny dzień

Jest to obrany dzień przez mieszkańców wioski Plutki, w którym złożyli Bogu ślub. Pragną przez niego wyprosić łaskę, aby tę wioskę nie spotkał jakiś żywiołowy kataklizm, przed którym człowiek nie mógłby się uchronić.

„Z opowiadań moich rodziców dowiedziałem się, — powiada parafianin z Plutek — że prawdopodobnie kiedyś w dalekiej przeszłości cała woiska spaliła się od wyładowania atmosferycznego. Z tego czasu pochodzi złożony ślub Bogu, że w tym dniu, to jest 1 VIII każdego roku, nie rozpalą żadnego ognia w swoim domu. Wszystkie posiłki w tym dniu są przyjmowane na zimno. Ten zwyczaj jest zachowywany po dzień dzisiejszy przez Warmiaków zamieszkujących tę wioskę”<sup>16</sup>.

### 3. ŁOSIERY PRZYBYWAJĄCE DO KOŚCIOŁÓW NA TERENIE PARAFII

Łosierzy przychodzące z wiosek należących do parafii Sętał do miejscowego kościoła parafialnego: z Sętała na uroczystość św. Piotra i Pawła 29 VI, św. Bartłomieja 24 VIII, św. Franciszka 17 IX; z Dąbrówki, na uroczystość św. Trójcy, Przemienienia Pańskiego w 1 niedzielę sierpnia, św. Rozalii 4 IX, Matki Boskiej Różańcowej w piątek przed pierwszą niedzielą października; z Nowych Włók, na uroczystość św. Trójcy, św. Piotra i Pawła, Przemienienia Pańskiego (do miejscowej kaplicy), Matki Boskiej Szkaplerznej 16 VII, Narodzenia Matki Boskiej 8 IX.

Łosierzy przychodzące z wiosek spoza parafii Sętał do miejscowego kościoła: Cerkiewnik — Matki Boskiej Różańcowej w 1 niedzielę października; Brąswałd, Dywity, Różnowo, Spręcowo, Wrzesina — Przemienienie Pańskie; Kabikiejmy Dolne — św. Mikołaja w 1 niedzielę grudnia i św. Trójcy.

### 4. ŁOSIERY UDAJĄCE SIĘ DO KOŚCIOŁÓW INNYCH PARAFII

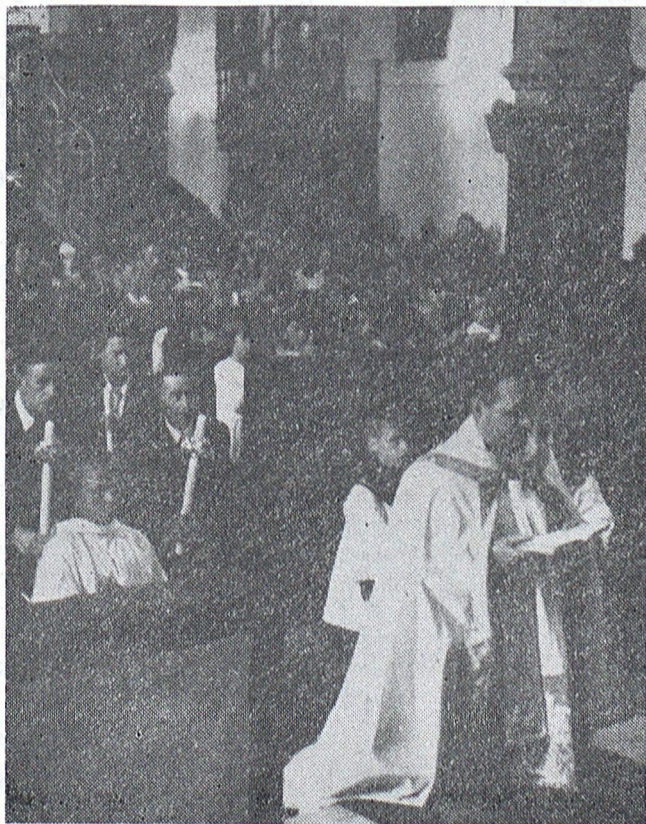
Łosierzy wychodzące z wiosek należących do parafii Sętał do innych kościołów parafialnych: z Sętała do: Jesionowa na uroczystość św. Wa-

<sup>15</sup> Wywiad z Augustą Schiprowską z Dąbrówki, ur. w 1890 r.

<sup>16</sup> Wywiad z Augustynem Müllerem z Plutek, ur. w 1903 r.



Wprowadzenie łosiery ze Spręcowa do kościoła w Sętalu (1972 r.).



Modlitwy w kościele w Sętalu po wprowadzeniu łosiery z Dąbrówki (1972 r.).

lentego 14 II, Międzyłasa na Podwyższenie Krzyża św. w 1 niedzielę maja, Głotowa na uroczystość Najśw. Serca Pana Jezusa w niedzielę po Bożym Ciele, Barczewa na dzień św. Antoniego 13 VI, Świętej Lipki na uroczystość Nawiedzenia Matki Boskiej 2 VII, Cerkiewnika na dzień św. Anny 26 VII, Dywit na uroczystość Wniebowzięcia Matki Boskiej 15 VIII, Jonkowa na dzień św. Rocha 16 VIII, Brąsawądu na uroczystość Narodzenia Matki Boskiej 8 IX.

Z Dąbrówki wychodzą łosierzy do następujących miejscowości: Międzyłasa — Podwyższenie Krzyża w 1 niedzielę maja, Barczewko — św. Izydora w 2 niedzielę maja, Barczewo — św. Antoniego, Głotowo — Najśw. Serca Pana Jezusa, Święta Lipka — Nawiedzenie Matki Boskiej, Dywity — Wniebowzięcie Matki Boskiej, Jonkowo — św. Rocha 16 VIII, Gietrzwałd — Narodzenie Matki Boskiej 8 IX.

Z Nowych Włók udają się łosierzy do Międzyłasy na uroczystość Podwyższenia Krzyża, do Głotowa na święto Najśw. Serca Pana Jezusa i do Barczewa na dzień św. Antoniego.

Z Kabikiejmów Górnych wychodzą łosierzy do Międzyłasy i Głotowa jak wyżej, a ponadto do Cerkiewnika na dzień św. Anny i Jonkowa na dzień św. Rocha.

Z powyższego wynika, że najwięcej łosier w liczbie 24 jest składanych w miejscowościach leżących poza parafią. Z miejscowości należących do parafii tylko 12 łosier jest składanych w parafii. Do tego dochodzi jeszcze 8 łosier przychodzących z innych parafii do Sętala. W sumie stanowi to 8 łosier, do których należy jeszcze dodać dwa dni ślubowań obchodzonych przez mieszkańców Sętala oraz jeden zimny dzień obchodzony w Plutkach. Łącznie 23 łosierzy.

### III. ŁOSIERZY WARMIŃSKIE JAKO PRAKTYKA LUDOWO-RELIGIJNA

#### 1. WYPEŁNIENIE ŚLUBOWAŃ OJCÓW

Ślub stanowi dobrowolną obietnicę daną Bogu, aby ofiarować mu rzecz doskonałą i możliwą do wykonania<sup>1</sup>. Stary Testament i historia religii świadczą, że jest to najczęściej wzmożona modlitwa błagalna i dziękczynna<sup>2</sup>. Właśnie tę modlitwę zanosila ludność warmińska w łosierach, gdy była nękana ogromem nieszczęść. Wówczas składano śluby, zobowiązując się do pielgrzymek, które będąc ofiarą, stawały się nieraz uciążliwe.

„Szliśmy boso, — powiada jeden z pątników — w niektórych latach było bardzo zimno, z przeznaczonymi świecami, które były darem dla Boga”<sup>3</sup>.

Podjęte zobowiązania wypełniali gorliwie nie tylko przodkowie uczestników łosier, ale i ich następcy:

<sup>1</sup> CIC can. 1307.

<sup>2</sup> B. Härring: Nauka Chrystusa. T. 2. Cz. 1. Poznań 1963 s. 233.

<sup>3</sup> Wywiad z Pawłem Jedamskim z Nowych Włók, ur. w 1909 r.

„W naszej wiosce — mówi jedna parafianka — prawie z każdej rodziny choć jedna osoba brała udział w łosierze. Wypełnialiśmy do tej pory wiernie ślubowania naszych ojców”<sup>4</sup>.

Tę wolę wypełniania ślubów przez Warmiaków podkreśla M. Zientara-Malewska, gdy pisze:

„Dziś jak ongiś idą Warmiacy z łosierami do swych kościołów, niosąc jak dawniej świece ślubowań przez pradziadów i śpiewając starodawne pieśni polskie. Idą, by spełnić śluby uczynione w latach głodu, pomoru bydła i różnych innych klęsk”<sup>5</sup>.

Z przeprowadzonego wywiadu dowiedziałem się, że w czasie wojny (1939—1945), gdy mężczyźni zostali wcieleni do wojska, a według tradycji przodków w łosierze z Kabikiejmów Dolnych ku czci św. Mikołaja nieśli świece na ofiarę zawsze młodzieńcy, w wypełnianiu tych czynności zastępowały ich panny. Po 1945 r. w wiosce tej pozostały tylko 3 rodziny. Te właśnie rodziny Warmiaków, mieszkające obecnie pośród ludności przybyłej z innych regionów Polski, w dalszym ciągu były wierne ślubom swych ojców, chodząc z łosierą na uroczystość św. Mikołaja do Sętała<sup>6</sup>.

Mieszkańcy wsi Plutki również pozostają wierni złożonemu ślubowi swych przodków, jakim jest dla nich zimny dzień, przypadający 1 VIII. Jeden z mieszkańców wioski opowiada, że nawet gdy ów dzień wypada jakiegoś roku w niedzielę, w którą w Sętału obchodzi się uroczystość odpustową, mimo to nie rozpala się ognia. Dla gości przybyłych na odpust gotuje się kawę u najbliższych sąsiadów, mieszkających we wsi Nowe Włóki<sup>7</sup>.

## 2. POŚREDNICTWO ŚWIĘTYCH PATRONÓW

Diecezja Warmińska posiada liczne miejsca wstawione łaskami i cudami. Niektóre z nich swymi początkami sięgały XIV w., ale wszystkie niemal rozwinęły się i stały się głośnie, gdy Warmia była złączona z Polską<sup>8</sup>. Warmia jest usiana ogromną ilością krzyży, figur i kapliczek przydrożnych. Świątki nadają krajobrazowi warmińskiemu szczególnie zabarwienie, dając podstawę do określania Warmii mianem świętej<sup>9</sup>. Ks. W. Barczewski pisał:

„Po drogach i polach, zwłaszcza na krzyżówkach, napotkasz często krzyże z paszą, nieraz i figurę Matki Boskiej z dzieciątkiem, Bolesnej, Niepokalanej, św. Jana Nepomucena (na mostach) i innych Świętych lub Święte. Te częste krzyże i figury Świętych na publicznych placach i drogach nadają Warmii piętno szczerokołtolicie”<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Wywiad z Anną Barcz z Dąbrówki, ur. w 1899 r.

<sup>5</sup> M. Zientara-Malewska, Warmio, jw. s. 141.

<sup>6</sup> Wywiad z Klarą Gollan, jw.

<sup>7</sup> Wywiad z Augustynem Müllerem, jw.

<sup>8</sup> Ks. J. Obłąk: Historia Diecezji Warmińskiej. Olsztyn 1959 s. 85.

<sup>9</sup> W. Piwowarski, Praktyki, jw. s. 167.

<sup>10</sup> Ks. W. Barczewski: Geografia polskiej Warmii. Olsztyn 1924 r. 29.

Na terenie parafii Sętał znajdują się 23 kapliczki, w których są umieszczone między innymi figury: Matki Boskiej, św. Antoniego, św. Walentego i św. Rocha. Krzyże stoją nie tylko przy skrzyżowaniach dróg, ale i przy poszczególnych gospodarstwach.

Miejsca pielgrzymkowe na Warmii można podzielić na słynące z kultu Najśw. Sakramentu, Krzyża św., Matki Boskiej i świętych Pańskich. Do pierwszej grupy zaliczają się Głotowo i Bisztynek, do drugiej Chwałęcín, Braniewo i Zalesie, do trzeciej należą Święta Lipka, Stoczek, Krosno i Gietrzwałd, do ostatniej zaś Barczewo i Tłokowo<sup>11</sup>. Idąc za wyżej wymienionym podziałem można na terenie parafii Sętał uwidocznic kúlt Najśw. Sakramentu, którego przejawem były łosierzy udające się z Sętała, Nowych Włók, Dąbrówki i Kabikiejmów Górnych do Głotowa. Na postawione pytanie w przeprowadzonym wywiadzie, w jakim celu pątnicy udawali się z łosierą do Głotowa, odpowiadano:

„Zwyczaj chodzenia odziedziczyliśmy po naszych przodkach, ażeby uczcić Najświętszy Sakrament”<sup>12</sup>.

Mieszkańcy wyżej wymienionych wiosek również każdego roku udawali się do Międzyzylasu na uroczystość Podwyższenia Krzyża.

Parafianie sętałscy od najdawniejszych czasów proszą o pośrednictwo Matki Boskiej i św. patronów. W parafii znanych jest 9 łosierzy, udających się do różnych miejscowości, znanych z kultu NMP, między innymi do Gietrzwałdu i Świętej Lipki. Wśród wiosek należących do parafii wyróżnia się Dąbrówka; jej mieszkańcy biorą udział w 4 łosierach ku czci Matki Boskiej.

Bardzo popularnym świętym na Warmii jest św. Roch, czczony odpustami w wielu kościołach. Najliczniej obchodzony był odpust w Tłokowie. Cześć św. Rocha na Warmii przetrwała po dzień dzisiejszy. Z parafii Sętał udawały się 3 łosierzy na uroczystość odpustową św. Rocha do kościoła w Jonkowie. „Celem tych łosier — mówi jedna z jej uczestniczek — było uproszenie sobie względnie komuś z rodziny zdrowia za wsta-wiennictwem św. Rocha”<sup>13</sup>. Niekiedy w ciągu roku parafianie proszą o odprawienie mszy św. o zdrowie za przyczyną św. Rocha.

Bardzo popularny w parafii jest święty Antoni. Mieszkańcy Sętała obchodzą 13 VI dzień ślubowań, w którym przychodzą na mszę św., stawiają łosierki, zwłaszcza przy figurze świętego, i powstrzymują się od pracy na roli. Ponadto z parafii Sętał udawały się 3 łosierzy na uroczystość św. Antoniego odpustową do Barczewa. Za pośrednictwem św. Antoniego uczestnicy łosier prosili o szczęśliwe rozwiązanie trudnych spraw osobistych, o deszcz w czasie suszy<sup>14</sup>.

W parafii doznają również wielkiej czci św. Piotr i Paweł. W tym dniu mieszkańcy Nowych Włók przychodzą z łosierą boso w celu uproszenia sobie zdrowia i oddalenia chorób. Również mieszkańcy Sętała brali udział w łosierze, pragnąc uczcić świętych<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Ks. J. Obłęk, jw. s. 85.

<sup>12</sup> Wywiad z Augustynem Kolbaczem z Dąbrówki, ur. w 1892 r.

<sup>13</sup> Wywiad z Emilią Poschmann z Dąbrówki, ur. w 1892 r.

<sup>14</sup> Wywiad z Antonim Bährem z Nowych Włók, ur. w 1906 r.

<sup>15</sup> Wywiad z Pawłem Jedamskim, jw.

Mieszkańcy Sętala i Kabikiejmów Górnych czcili także św. Annę, udając się na uroczystość odpustową do Cerkiewnika<sup>10</sup>.

Święta Rozalia jest czczona przez mieszkańców Dąbrówki poprzez dzień ślubowań, w którym powstrzymują się od pracy. Świętą Rozalię proszą o zdrowie dla siebie lub kogoś bliskiego z rodziny. Mieszkańcy tej wioski czczą też św. Izydora, patrona rolników, udając się na odpust do Barczewka. Proszą za jego pośrednictwem o błogosławieństwo w gospodarstwie<sup>17</sup>.

Mieszkańcy Sętala proszą o błogosławieństwo w gospodarstwie za pośrednictwem św. Franciszka, natomiast poprzez św. Bartłomieja, aby było nie zapadało na zaraźliwe choroby<sup>18</sup>.

Z Kabikiejmów Dolnych przychodziła łosiera do Sętala na uroczystość św. Mikołaja. Biorący w niej udział młodzi parafianie prosili św. Mikołaja o wstawiennictwo w wyborze dobrej żony lub męża<sup>19</sup>.

Mieszkańcy Sętala czczą św. Walentego, udając się z łosierą do kościoła w Jonkowie. Za jego pośrednictwem pragną uprosić Boga o zdrowie i oddalenie niebezpiecznych chorób<sup>20</sup>.

### 3. PRZEBIEG ŁOSIER

Poniżej zostanie przedstawiony opis przebiegu łosier, dnia ślubowań oraz zimnego dnia.

Łosiera na uroczystość Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny 2 VII z Dąbrówki do Świętej Lipki:

„Z opowiadań moich rodziców — opowiada Jadwiga Poschmann — dowiedziałam się, że mieszkańcy Dąbrówki z łosierą do Świętej Lipki chodzili od niepamiętnych czasów. Po raz pierwszy udałam się z matką uczestniczącą w łosierze, gdy miałam 14 lat. Na kilka dni przed wyruszeniem zbierano ofiarę pieniężną na świece i mszę św. Łosiera wyruszyła z Dąbrówki na dwa dni przed mającą się odbyć uroczystością w Świętej Lipce. W dniu wyruszenia zebrało się około 20 osób koło Bożej Męki. Wśród nas były niewiasty, panienki i kilku starszych mężczyzn. Sygnałem do wyruszenia było trzecie uderzenie dzwonu, stojącego opodal Bożej Męki. Na czele łosierzy szły dwie młode panienki, które niosły dwie świece, pięknie przyozdobione w zieleń i polne kwiaty. Całą drogę przebywałyśmy pieszo, śpiewając pieśni do Matki Boskiej. Odmawiano również w czasie drogi różaniec i śpiewano Godzinki. W trakcie dochodzenia do Jezioran dołączyły się do nas łosierzy z Sętala i Nowych Włók. Po połączeniu się było nas około 80 osób. Od chwili połączenia się na przedzie był niesiony przez mężczyzn krzyż procesyjny i dwie małe czerwone chorągwie, niesione przez mężczyzn. Za łosierą jechał swoim powozem ks. proboszcz Andrzej Bajęński. Po dojściu do miejscowości Lutry uczestnicy łosierzy udali się na spoczynek. Noclegu każdy z uczestników szukał sobie na własną rękę u gospodarzy. Nazajutrz o godz. 7 rano ks. proboszcz odprawił mszę św. w miejscowym kościele parafialnym w intencji łosierzy. Po mszy św. ks. proboszcz wyprowadził łosierę za wioskę; w niedługim czasie dogonił nas swoją furmanką, jadąc w dalszym ciągu za

<sup>10</sup> Wywiad z Różą Thiel z Kabikiejmów Górnych, ur. w 1889 r.

<sup>17</sup> Wywiad z Elżbietą Nobel z Dąbrówki, ur. w 1889 r.

<sup>18</sup> Wywiad z Augustynem Kolbaczem, jw.

<sup>19</sup> Wywiad z Marią Polakowską z Kabikiejmów Dolnych, ur. w 1902 r.

<sup>20</sup> Wywiad z Anną Barcz, jw.

nami. Około obiadu doszliśmy do Reszla, wstępując do miejscowego kościoła, aby nawiedzić Najśw. Sakrament. Po wyjściu z kościoła nastąpiła chwila odpoczynku, podczas którego jedzony był na sucho obiad. W Świętej Lipce byliśmy około godziny piętnastej. Przez miejscowego i naszego kapłana zostaliśmy wprowadzeni do kościoła na nieszpory, które zostały odprawione o godz. szesnastej. W czasie ich trwania przystępowaliśmy do spowiedzi św. Po wyjściu z kościoła każdy z nas udał się na poszukiwanie noclegu. Niektórzy z braku miejsc nocowali w kościele. W sam dzień uroczystości Nawiedzenia Najśw. Maryi Panny brałyśmy udział w odprawianej o godz. 7 rano mszy św., przystępując do komunii św. Później nastąpiło śniadanie. Wróciliśmy do kościoła na sumę, która była odprawiana o godz. 10. Przed sumą odbywała się procesja z Najśw. Sakramentem. W czasie procesji poszczególne łosierki szły jedna za drugą. Po zakończeniu procesji eucharystycznej nasze świece zostały złożone na bocznym ołtarzu. Na początku odprawianej mszy św. każdy z nas dawał ofiarę na łosierki. Podczas sumy były śpiewane pieśni, na przemian w języku polskim i niemieckim. Dobrze przypominam sobie, jak Polacy śpiewali tę pieśń *Matko Boska Świętolipska, módl się za nami*. Na tę uroczystość odpustową przybywało dużo ludzi z Polski. Celem naszej łosierki było oddanie czci Matce Boskiej i uproszenie dla siebie potrzebnych łask. Po skończonych uroczystościach wracaliśmy do swych domów pociągiem. W łosierze do Świętej Lipki pieszo brałam kilka razy udział. Pamiętam, że w 1930 r. nasza łosiera łączyła się w Jezioranach w jedną z Sętalem i Nowymi Włókami. Po tym roku łosiera z Dąbrówki szła sama. Dwa razy jechałam z łosierą pociągiem. Śpiewaliśmy w nim pobożne pieśni. Łosiera z Dąbrówki do Świętej Lipki ustała w 1939 roku”<sup>21</sup>.

Inne łosierki, wychodzące i przychodzące, z małymi wyjątkami nie różniły się w przebiegu od wyżej opisanej. Różnica mogła dotyczyć tylko liczby uczestników lub śpiewanych przez nich pieśni nabożnych. Różne też były cele pielgrzymek udających się do określonych miejscowości i związanych z nimi patronów. Jedyną łosierą z parafii, która szła boso do Sętala, była pielgrzymka z Nowych Włók. Jest rzeczą charakterystyczną, że podczas trwania mszy św. w uroczystość Piotra i Pawła, jak i w drodze powrotnej uczestnicy jej nie zakładali obuwia. Uczestnictwo w tej formie trwało do 1950 r. W następnych latach uczestnicy łosierki przybywali i odchodzili w obuwiu.

Nie jest możliwe do ustalenia, od jakiego czasu mieszkańcy wsi Dąbrówka obchodzą dzień ślubowania.

„Z opowiadań moich rodziców — powiada Augustyn Kolbach — wiem tylko tyle, że od bardzo dawna jest czczona święta Rozalia. Mieszkańcy wioski w tym dniu świętują, to znaczy nie pracują w polu i idą z łosierą do kościoła parafialnego. Sam brałem udział w tych łosierach ku czci św. Rozalii od 12 roku życia. Zbieraliśmy się każdego roku 4 IX w uroczystość św. Rozalii z rana przy kapliczce Bożej Męki. Zostały przyniesione dwie duże woskowe świece, uprzednio przyozdobione mirtem i kwiatami. Świece były niesione przez młodzieńców. Zebrało się nas około 30 ludzi. Za trzecim dzwonkiem wyruszyliśmy w drogę. Szliśmy pieszo śpiewając pieśni. Śpiew prowadził mężczyzna. Do 1920 roku śpiewaliśmy w języku polskim, a potem w niemieckim. Gdy przybyliśmy do Sętala, od przydrożnej kapliczki Bożej Męki do kościoła łosierę prowadził ksiądz proboszcz. Poprzedzali ją ministranci z krzyżem procesyjnym i dwiema chorągwiemi. Przed mszą św. parę osób

<sup>21</sup> Wywiad z Augustą P o s c h m a n n z Dąbrówki, ur. w 1888 r.



przystępowało do spowiedzi św. Gdy msza św. się rozpoczęła, prawie każdy z uczestników łosierki składał drobną ofiarę pieniężną na łosierki, które paliły się podczas odprawianej mszy św. Po zakończonej mszy św. w intencji łosierki ludzie wracali do swych domów. Celem tej łosierki było uprośnienie sobie zdrowia za wstawiennictwem św. Rozalii. Dowiedziałem się od moich rodziców, że kiedyś w naszej wiosce zapanowała epidemia cholery, a ludzie padali jak muchy. Z łosierą chodziliśmy również w czasie wojennym, aż do 1945 roku. Potem była dwuletnia przerwa, ponieważ w parafii nie było księdza. Od 1947 roku ponownie chodzą z łosierą, aż do dnia dzisiejszego. Prawie z każdej rodziny ktoś uczestniczy, z tym jednak, że około 20 wyrusza pieszo, a reszta przyjeżdża rowerami lub motocyklami, dołączając się przy krzyżu misyjnym, od którego zostają wprowadzeni do kościoła”<sup>22</sup>.

Podobnie odbywały się dni ślubowań w innych miejscowościach należących do parafii. Charakterystyczną ich cechą jest to, że ludzie powstrzymują się od pracy w polu. Dąbrówka posiada drugi dzień ślubowań, przypadający w pierwszy piątek przed uroczystością Matki Boskiej Różańcowej. Porządek łosierki jest podobny, jak wyżej opisany, z tym że w łosierze mężczyźni niosą aż cztery świece. Pielgrzymi proszą za przyczyną Matki Boskiej Różańcowej o łaskę oddalenia klęski żywiołu ognia i chorób bydła. W tym dniu w swoich domach z rana nie rozpalają ognia, a dopiero po powrocie z mszy św. Również bydło nie otrzymuje rano żadnych pokarmów i wypędzane jest z chlewa dopiero po powrocie uczestników łosierki<sup>23</sup>.

Zimny dzień jest obchodzony w wiosce Plutki każdego roku w dniu 1 VIII. Na terenie wioski w tym dniu nie rozpala się ognia od niepamiętnych czasów. Kilka dni wcześniej sołtys wioski zbierał na ofiarę mszy św., którą odprawiał ks. proboszcz w Sętału 1 VIII w intencji ofiarodawców. W tej mszy św. uczestniczył zawsze ktoś z każdej rodziny. Przed mszą św. przystępowano do spowiedzi św., a w czasie mszy św. do komunii św. Składano też drobną ofiarę na łosierki, które paliły się podczas mszy św. Po powrocie z kościoła pokarmy spożywano przez cały dzień na zimno. Dzień wcześniej pieczono chleb. Wcześniej zostały również ugotowane inne pokarmy, mianowicie ryż, makaron. Wiśnie i kawę wkładano do ciepłego pieca po upieczeniu chleba. Mężczyźni powstrzymywali się w tym dniu od palenia papierosów na terenie wioski. Lampy naftowe wieczorem nie były zapalane. W wyjątkowych tylko wypadkach rozpalano ogień, gdy w rodzinie było małe dziecko, potrzebujące ciepłego pokarmu lub chora osoba. Po 1945 roku przybyło do wsi Plutki kilka nowych rodzin, które wprawdzie składają się na ofiarę mszy św., ale zwyczaj zimnego dnia nie zachowują. W tym dniu dawniej nie pracowano. Obecnie mieszkańcy powstrzymują się od pracy tylko przed południem. Celem uczynionego ślubu było ubłaganie Boga od pożogi ognia i wyładowań atmosferycznych<sup>24</sup>.

#### 4. STRUKTURA SPOŁECZNO-NARODOWOŚCIOWA UCZESTNIKÓW

Biorących udział w łosierach z parafii Sętał można podzielić na dwie zasadnicze grupy językowe. Pierwszą stanowili ci, którzy posługiwali się

<sup>22</sup> Wywiad z Augustynem Kolbaczem, jw.

<sup>23</sup> Wywiad z Anną Barcz, jw.

<sup>24</sup> Wywiad z Małgorzatą Angrycką z Plutek, ur. w 1905 r.

wyłącznie językiem niemieckim aż do 1945 roku. Byli to mieszkańcy Nowych Włók, Kabikiejmów Górnych i Sętała. Natomiast mieszkańcy Dąbrówki, biorący udział w łośierach do Sętała, Międzylasa, Barczewa, Barczewka, Głotowa, Świętej Lipki, Dywit i Gietrzwałdu, swoje modły i śpiewy zanosili w języku polskim aż do 1920 roku<sup>25</sup>.

Elżbieta Nobel z Dąbrówki, relacjonując swój udział w łośierze ku czci Matki Boskiej Różańcowej do Sętała, wspomina o fakcie, który jej utknął głęboko w pamięci. Około 1910 lub 1911 roku, w połowie drogi między Dąbrówką a Sętałem, łośiera rozdzieliła się na dwie grupy: polską i niemiecką. Polska szła nieco z tyłu i śpiewała pieśni w języku polskim.

Inne łośiery, przychodzące do Sętała z Dywit, Brąswałdu, Różnowa i Wrzesiny, do 1925 r. modliły się i śpiewały po polsku. Za przykład może posłużyć łośiera przychodząca z Dywit do Sętała na uroczystość Przemienienia Pańskiego.

„Brałam udział — powiada jedna z uczestniczek — w łośierze od 14 roku życia. Wychodząc z kościoła śpiewaliśmy pieśń po polsku, zaczynającą się od słów: *Już się podnosim, w drogę idziemy...*, a w czasie drogi, m.in. *Do Ciebie, Panie, pokornie wołamy, łzy wylewając, serdecznie wzdychamy...*, *O Maryjo, moja radość...*, *O Maryjo, Matko Boga, Tyś nadziejo moja...*, *Broń nas od chorób, strzeż od zarazy...* Do 1925 roku śpiewaliśmy i modliliśmy się tylko po polsku, a później, do 1945 roku, po niemiecku”<sup>26</sup>.

Najdłużej polski charakter zachowała łośiera przychodząca z Brąswałdu do Sętała na uroczystość Przemienienia Pańskiego. Jedna z jej uczestniczek, która uczestniczyła w łośierze ponad 30 razy, opowiadała, iż śpiewano po polsku między innymi *Kto się w opiekę...*, *Serdeczna Matko...* Tak było aż do 1938 roku<sup>27</sup>.

Podczas drugiej wojny światowej w dalszym ciągu mieszkańcy poszczególnych wiosek przychodzili z łośierami, posługując się językiem niemieckim. Przeważnie w tych łośierach brały udział niewiasty i młodzież szkolna.

W pierwszych latach powojennych zaledwie parę osób uczestniczyło w łośierach; ograniczały się one tylko do najbliższych miejscowości. Spośród przybyłych rodzin z innych regionów Polski początkowo nikt nie brał udziału w łośierach, stopniowo jednak włączały się dzieci i młodzież, a z biegiem lat rodzice<sup>28</sup>.

Przeprowadzona powyżej analiza wykazała, że łośiera jako praktyka ma dwójaki charakter: religijny, co znajduje wyraz w wierności złożonym ślubom, w sposobie jej realizacji oraz w odnoszeniu się do świętych Pańskich; kulturowy, który przejawia się w oprawie społeczno-kulturowej i narodowościowej. Wnikając głębiej w praktykę łośier trzeba stwierdzić, że wiąże się ona ze specyficznym typem religijności o motywacji kosmologicznej, tzn. ukierunkowanej głównie na cele doczesne uczestników.

<sup>25</sup> Wywiad z Augustynem Kolbaczem, jw.

<sup>26</sup> Wywiad z Różą Palmowską z Dywit, ur. w 1891 r.

<sup>27</sup> Wywiad z Anną Bergan z Brąswałdu, ur. w 1912 r.

<sup>28</sup> Wywiad z Pawłem Jedamskim, jw.

## IV. ZNACZENIE ŁOSIER W ŻYCIU RELIGIJNYM WARMIAKÓW

## 1. PRZEJAWY RELIGIJNOŚCI W PARAFII ŚĘTAL

Praktyki jednorazowe w badanej parafii spełniają prawie wszyscy. Wszyscy katolicy chrzczą swoje dzieci w kościele, posyłają do I komunii św., zawierają małżeństwa katolickie oraz troszczą się o zaopatrzenie chorych sakramentami św. i o pogrzeb katolicki. Jeśli zdarzają się wyjątki w zaniechaniu praktyk jednorazowych, występują one wśród ludności napływowej.

Z punktu widzenia socjologii religii ciekawa byłaby odpowiedź na pytanie, ile w wypełnianiu praktyk jednorazowych jest *sacrum*, a ile *profanum*? Pytanie to nasuwa się w związku z uroczystościami rodzinnymi, urządzanymi z okazji spełniania tych praktyk. Współcześnie, przy wzroście dobrobytu, zauważa się, iż uroczystości domowe nabierają coraz większego splendoru. Być może wiąże się to z przesunięciem akcentu z przeżycia i zachowania religijnego na czynniki drugorzędne, nie zawsze świadczące o poczuciu *sacrum*.

Podobnie jak w praktykach religijnych jednorazowych parafianie uczestniczą w praktykach obowiązkowych, a więc w niedzielnej mszy św., komunii św. wielkanocnej, katechizacji dzieci. W niedzielnej i świątecznej mszy św. uczestniczy znakomita większość katolików. Latem jest lepsza frekwencja niż zimą. Więcej katolików przychodzi na mszę św. spośród ludności rodzimej niż napływowej. Średnia obliczeń frekwencji na niedzielnej mszy św. wykazuje, że latem we mszy św. uczestniczy około 70% katolików, zimą odsetek ten spada do 60. Podane odsetki odzwierciedlają tylko stan *dominantes*, to jest liczbę obecnych na mszy św. w zwykłą niedzielę roku liturgicznego. Stan praktykujących, to jest katolików, którzy uczęszczają na mszę św. systematycznie i niesystematycznie, jest wyższy, wynosi około 90%. Pozostałą część stanowią katolicy „święteczni” i niepraktykujący. Charakterystyczne jest, że większość spośród wymienionych kategorii katolików rekrutuje się z szeregów ludności napływowej.

Drugą obowiązkową praktyką jest udział w komunii św. wielkanocnej. W badanej parafii praktykę tę spełnia około 90% parafian. Stan *paschantes* kształtuje się więc na wysokim poziomie. Niewiele zatem osób, zwłaszcza spośród ludności rodzimej, zaniebuje obowiązek wielkanocny. Znaczny odsetek parafian komunikuje kilka razy w roku, głównie w odpust parafialny, Boże Narodzenie, Wszystkich Świętych. Ogółem odsetek tych katolików wynosi około 35%. Ponadto część parafian spowiada się i komunikuje z okazji pierwszego piątku, soboty, niedzieli miesiąca. Odsetek ich kształtuje się na poziomie 17,5%. Wśród tych ostatnich najczęściej spotyka się dzieci. Wysokie odsetki komunikujących w ciągu roku przyczyniają się do ukształtowania dość wysokiego wskaźnika przypadających komunii św. na jednego katolika. Przykładowo można tutaj wymienić rok 1970, w którym rozdano 18 000 komunii św. Na jednego katolika statycznego wypadło wówczas 16,4, a na katolika uprawnionego 22,5 komunii św. Dla porównania warto dodać, że w 1962 r. rozdano 12 000 komunii św. Na jednego katolika statycznego wypadło wtedy

9,5, a na uprawnionego 12 komunii św. Charakterystyczne jest, że tylko nieliczne jednostki komunikują w zwykłą niedzielę, a w dzień powszedni do komunii św. osoby zamawiające intencje mszalne, zwłaszcza za zmarłych.

Mimo dużego wachlarza praktyk pobożnych, upowszechnionych dawniej na Warmii, w parafii Sętań wiele z nich już zanikło. Przykładowo można tutaj wymienić praktykę niedzielnych niesporów oraz Gorzkich Żali. Utrzymuje się natomiast jeszcze nabożeństwo majowe, które skupia ponad 115 osób; nabożeństwo różańcowe, w którym uczestniczy średnio 70 osób; Droga Krzyżowa, na którą przychodzi około 190 parafian.

Jak widać, praktyki pobożne z różnych względów nie prezentują wysokiego wskaźnika uczestnictwa, a niektóre już zaniknęły. Można stąd wyprowadzić wnioski, że zaniedbania w praktykach nadobowiązkowych mogą prowadzić do osłabienia religijności. Te właśnie praktyki dawniej je podtrzymywały.

## 2. WPŁYW ŁOSIER NA ŻYCIE RELIGIJNO-MORALNE PARAFIAN

Biorąc pod uwagę, że religijność Warmiaków sprowadza się głównie do rytualizmu<sup>1</sup>, trzeba podkreślić ich udział w łosierach, który świadczy o pewnej żywotności praktyk religijnych. Socjologowie stwierdzają, że w przypadku, gdy praktyki religijne tworzą pewne *continuum* życia religijnego, mogą świadczyć o wewnętrznej religijności<sup>2</sup>. Jeśli Warmiacy są wierni ślubom złożonym przez swoich przodków mimo zmian, jakie dokonały się w stosunkowo dość długim okresie, to trzeba przyjąć, że łosierzy są w jakiejś mierze wskaźnikiem żywotności religijnej tej ludności. Trudno było jednak stwierdzić, w jakim stopniu udział w tych praktykach jest rzeczywiście dowodem wewnętrznej religijności Warmiaków. Chcąc to ustalić, należałoby bardziej wniknąć w motywację uczestników biorących udział w łosierach. Z przeprowadzonych wywiadów wynika, że najczęściej powtarzanym motywem jest „wierność ślubowaniom złożonym przez ojców”. Motyw ten ze względu na pewną stabilność w wypełnianiu praktyki łosier ma niewątpliwie duże znaczenie, bo przyczynia się do podtrzymania tej praktyki w różnych sytuacjach. Ludzie żyją obecnie w dobrobycie, są bardziej uświadomieni niż ich praojcowie, znajdują się w innym kontekście kulturowym, a mimo to dobrowolnie i chętnie odbywają pielgrzymki. Dodajmy, jak wykazano powyżej, że zaniedbują oni inne praktyki nadobowiązkowe, nie nakazane pod grzechem ciężkim, w tym także praktyki związane z folklorem, a praktykę łosier wypełniają. Można je zatem traktować jako przejaw żywotności religijnej.

Oprócz związku łosier z innymi praktykami religijnymi należy zwrócić uwagę na samo uczestnictwo w nich. Badania wykazują, że dawniej wszyscy uczestnicy łosier przystępowali do komunii św. Obecne wskaźnik

<sup>1</sup> Por. Mechanischer Katholizismus. *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 1928 s. 131. A. Rogalski: Kościół katolicki na Warmii i Mazurach. Warszawa 1956 s. 357. W. Piwowarski: Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii. *Studia Warmińskie* 1965 t. II s. 157 nn.

<sup>2</sup> C. P. G. Tilanus: Zum Begriff und den sozialwissenschaftliche Messmethoden der Religiosität. Essen 1966 s. 12.

komunikujących w czasie wypełniania tej praktyki znacznie się zmniejszył, tym niemniej jeszcze 20% pątników komunikuje. Praktyka łosier jest spełniana niezależnie od warunków atmosferycznych. Niejednokrotnie uczestnictwo w niej wymaga trudu i poświęcenia. Wszyscy, niezależnie od zamożności, składają ofiarę na mszę św. i świece. Zdarza się, iż nieraz odmówią ofiary na cele kościelne, na łosierę jednak zawsze się składają. Niektóre łosierzy związane są z postami. Warmiacy w dniu odbywania łosier chętnie poszczą i obowiązek ten w dalszym ciągu przestrzegają. Zasygnalizowane wyżej fakty świadczą dobitnie, że Warmiacy, wierni ślubowaniom praojców, wiążą praktykę łosier z życiem religijnym. Istnieje tylko pytanie, o ile jest to wyrazem tradycji, a o ile przejawem autentycznej religijności. Podtrzymywanie omówionych zwyczajów, mimo zmian społeczno-kulturowych, świadczy raczej o weryfikowaniu się drugiej z wymienionych alternatyw.

Należy wspomnieć o wpływie, jaki praktyka łosier wywiera na życie moralne parafian. Powszechnie znane są fakty, że w dniu łosier Warmiacy, którzy niekiedy dość chętnie zaglądają do kieliszka, wstrzymują się od używania alkoholu. W tym dniu nie odbywają oni uroczystości domowych związanych z praktykami religijnymi, np. z chrztem czy ślubem. W przypadku gniewów sąsiedzkich starają się porozumieć między sobą i darować urazy. Łosiera jednoczy ich i sprzyja odnowie stosunków sąsiedzkich w duchu chrześcijańskim. Dodajmy, że łosiera oddziałuje na ludzi napływowych, a nawet na innowierców. Pierwsi budują się przykładem Warmiaków, choć niechętnie włączają się w ich praktyki; drudzy — jak wykazują obserwacje — starają się np. w dniu łosier świętować przez powstrzymanie od zajęć polnych. Te fakty świadczą, iż łosierzy wywierają wpływ na ożywienie życia religijnego w parafii. Świadczą zatem o żywotności religijnej nie tylko w zakresie praktyk, ale także w odniesieniu do innych parametrów religijności, zwłaszcza konsekwencyjnego.

Ogólnie można powiedzieć, że łosierzy zajmują ważne miejsce w życiu religijnym Warmiaków i odgrywają znaczną rolę w ożywianiu i podtrzymywaniu ich religijności. Być może, iż brak ich byłby powodem bardziej gwałtownego spadku pozostałych praktyk religijnych, m.in. regularnych obowiązków.

### 3. ZANIKANIE ŁOSIER NA TLE PRZEMIAN SPOŁECZNO-KULTURALNYCH

Na podstawie przeprowadzonych wywiadów można wnioskować, że łosierzy już z początkiem lat trzydziestych zaczęły stopniowo się zmniejszać nie tylko co do ilości biorących udział w poszczególnych pielgrzymkach, lecz niektóre z nich zupełnie ustały. Ten piękny warmiński zwyczaj z różnych powodów obecnie wygasa<sup>3</sup>. Zjawisko to daje się również zauważyć na terenie parafii Sętała. Łosiera z Sętala i Dąbrówki, udająca się do Świętej Lipki (40 km) jeszcze w 1930 roku liczyła około 80 osób, potem szybko grono jej uczestników malało. Po 1930 r. w tej łosierze brali udział tylko mieszkańcy Dąbrówki w liczbie około 15 osób i bez udziału proboszcza. W 1937 roku uczestnicy łosierzy odbyli podróż do Świętej Lipki

<sup>3</sup> W. Piwowski, *Praktyki*, jw. s. 170.

pociągiem. Po raz ostatni udano się tam w 1939 r. Słusznie zaznaczył ks. W. Piwowarski, że „przede wszystkim zupełnie zostało zarzucone wiele łosier do bardziej odległych kościołów, nawet do miejsc pielgrzymkowych. Gina też łosier, które urządzone były boso”<sup>4</sup>.

Łosiera z Nowych Włók do Sętala szła boso od najdawniejszych czasów aż do 1950 r.

„Wówczas po raz ostatni — mówi jeden z jej uczestników — my dwaj starsi mężczyźni nieśliśmy świece, idąc boso, a pozostali uczestnicy szli w obuwiu. W następnych latach nie braliśmy udziału w łosierze, gdyż nie wystarczało nam sił. Natomiast młodzi odtąd szli w obuwiu. Gdzieś około 1960 r. łosiera zanikła w zupełności”<sup>5</sup>.

I tak po kolei zanikały poszczególne łosier wychodzące z Nowych Włók: w 1939 r. ku czci Podwyższenia Krzyża św. i Najśw. Sakramentu, w 1950 r. dla uczczenia św. Trójcy, w 1955 r. na uroczystość św. Antoniego, w 1964 r. na uroczystość św. Piotra i Pawła, w 1964 r. na święto Przemienienia Pańskiego.

Łosier wychodzące z Dąbrówki zanikały w następujących latach: w 1939 r. ku czci Podwyższenia Krzyża św., Najśw. Sakramentu, Nawiedzenia i Narodzenia Matki Boskiej; w 1950 ku czci św. Rocha, w 1960 ku czci św. Izydora, w 1964 r. ku czci św. Antoniego.

Łosier z Kabikiejmów Górnych ku czci Podwyższenia Krzyża św., Najśw. Sakramentu, św. Anny i św. Rocha ustały w 1940 r.

Łosier wychodzące z Sętala ustawały w następujących latach: w 1935 roku ku czci Nawiedzenia Matki Boskiej, w 1945 r. ku czci Podwyższenia Krzyża św., Najśw. Sakramentu, św. Anny, św. Walentego i św. Rocha, w 1954 r. ku czci św. Antoniego.

Zanikły również łosier przychodzące do Sętala z następujących miejscowości: z Wrzesiny na Przemienienie Pańskie w 1945 r., z Kabikiejmów Dolnych na św. Mikołaja w 1939 r., a na św. Trójcę w 1945 r., z Brąswaldu na Przemienienie Pańskie w 1960 r., z Cerkiewnika na Matkę Boską Różańcową w 1945 r., z Dywit na Przemienienie Pańskie w 1960 roku.

Najwięcej łosier zanikło w 1939 r., bo 7, oraz w 1945., 8. W pierwszym wypadku na zanik łosier wpłynął system policyjny III Rzeszy. Miejscowe władze administracyjne wydały zakazy odbywania łosier, a gdy mimo to jakaś łosiera próbowała udać się do kościoła, stosowano represje. Wspomina o tym m.in. M. Zientara-Malewska, pisząc, że „prowadnicy [...] za prowadzenie łosier polskich zostali ukarani lub pobici”<sup>6</sup>. Część łosier ustała wcześniej, już w latach trzydziestych; były to łosier głównie polskie. Pewien wpływ na ustanie łosier w 1945 r. powodowany był brakiem poczucia bezpieczeństwa; Warmiacy bali się opuszczać swoje domy.

Inną przyczynę zanikania łosier można znaleźć w samym duszpasterstwie parafialnym. Dawniej w dniu łosier urządzonej do miejsc odpustowych w kościele parafialnym odbywała się tylko jedna msza św. dla katolików pozostających na miejscu. Osoby uczestniczące w łosierze brały udział we mszy św. odprawianej przez proboszcza, który towarzyszył

<sup>4</sup> Tamże, s. 170 n.

<sup>5</sup> Wywiad z Leonem Knoblauchem, jw.

<sup>6</sup> M. Zientara-Malewska, Warmio, jw. s. 141.

pątnikom. Duszpasterz nie tylko w jakiś sposób brał udział w łosierze, lecz także zachęcał do uczestnictwa w niej, stwarzał warunki. W okresie powojennym sytuacja w duszpasterstwie nie zawsze była pomyślna. Diecezja odczuwała przez długi czas brak księży. Niektórzy zaś duszpasterze, nie rozumiejąc miejscowych zwyczajów, nie zachęcali do udziału w łosierach, zwłaszcza udających się do kościołów innych parafii.

Na zanikanie łosier miały także wpływ warunki obiektywne. Jeśli powstawały one w okresie ciężkich warunków bytowych ludności warmińskiej, to obecnie polepszenie się sytuacji materialnej przyczyniło się do osłabienia żywotności łosier.

„Za mojego dzieciństwa — powiada jedna ze starszych Warmiaczek — z łosierą chodziło bardzo dużo, potem coraz mniej. Przyszły lepsze czasy, ludzie pobjęśli, nie chcieli chodzić, woleli jechać bryczką. Dawniej, jak szli pieszo, to mówili, że to «letko, zdrowo i sporownie». A teraz jak słońca nie ma, to już im zimno w nogi. Przyszły też lepsze lata, większe urodzaje, nie było głodu, chorób, zarazy itp. i ludzie zapomnieli o ślubach”<sup>7</sup>.

Wspomnijmy wreszcie o postępie technicznym, który przyczynia się do tego, że ludzie stają się bardziej wygodni i mają większe wymagania niż dawniej. Na moment ten zwracali uwagę uczestnicy wywiadu. Oto dwie znamienne wypowiedzi:

„Zwyczaj łosier u młodych zanika. Trzeba im ciągle mówić i przypominać. Ale czy to przyjmą i przekażą swoim dzieciom? Radio, telewizor, motocykl stawiają wysoko, a Pana Boga nisko. Chyba nie dojdzie już do tej pobożności, co u noju była”<sup>8</sup>.

„Jeszcze przed paru laty chodziliśmy do niektórych parafii z łosierą, ale teraz już nie, bo starzy boją się dalekiej drogi, mają już niemało dolegliwości! My młodzi, to tylko rowerem lub motocyklem, bo pieszo się nikt nie ruszy”<sup>9</sup>.

Obydwie wypowiedzi wskazują wyraźnie na zmiany, które wywierają wpływ na osłabienie uczestnictwa w łosierach lub też na ich zanikanie.

Przytoczone przyczyny nie wyczerpują całego wachlarza zanikania łosier warmińskich. W dużej mierze tłumaczą jednak mechanizm słabnięcia tej praktyki. Mimo to trzeba stwierdzić, iż mają one dość duży wpływ na życie religijne Warmiaków, czego dowodem może być powstanie jeszcze przed 1945 rokiem nowych łosier.

#### ZAKOŃCZENIE

Zasięg łosier w parafii Sętała jest znaczny, a wśród praktyk religijnych zajmują one wysoką pozycję. Niejednokrotnie odnosi się wrażenie, że jako „ślubowania ojców” są one traktowane z większym rygiorem niż praktyki obowiązkowe, nakazane pod grzechem ciężkim. Jest rzeczą charakterystyczną, że nawet gdy łosierzy zanikają, są one uwarunkowane bardziej czynnikami zewnętrznymi niż osobowymi.

<sup>7</sup> Wywiad z Marią Zientarą - Malewską z Olsztyna, ur. w 1894 r.

<sup>8</sup> Wywiad z Klarą Kuhn z Nowej Kaletki, ur. w 1913 r.

<sup>9</sup> Wywiad z Gertrudą Schulz z Sętała, ur. w 1950 r.

W łosierach, które niewątpliwie mają swe oparcie w religijności warmińskiej, występuje wiele elementów kulturowych. Wpływały one z jednej strony na podtrzymywanie tej praktyki, z drugiej strony przyczyniły się do ich zaniku. Czynniki, które ongiś warunkowały powstawanie łosier, np. nędza materialna, klęski żywiołowe, choroby, obecnie już nie funkcjonują. To, co decydująco wpływa na ich obecne kontynuowanie, to „wierność ślubowaniom ojców” i przywiązanie do tradycji. W tłumaczeniu tym mieszczą się elementy religijne, motywacja jest jednak dość prymitywna.

Religijność Warmiaków jest dosyć specyficzna. Kładą oni nacisk na rytualizm, praktycyzm, przywiązanie do tradycji, Kościoła i duchowieństwa. Z tego punktu widzenia łosierzy zajmują ważne miejsce w religijności Warmiaków i są wyrazem tych właśnie specyficznych cech religijności. Wywierają pewien wpływ pozytywny na życie religijno-moralne, przyczyniając się do doskonalenia moralności rytualistycznej i praktycznej.

Osobnej uwagi domaga się pierwiastek narodowościowy ujawniony w łosierach. Problem ten wymagałby osobnych i szerszych badań. Wydaje się, że w badaniach nad świadomością narodową Warmiaków nie można pominąć tego problemu.

Badania nad kulturą ludowo-religijną wymagają kontynuowania ze względu na ciągłe i nasilające się przemiany, dążenia do wyrównywania wzorów zachowań, a przede wszystkim z racji siły oddziaływania środków kultury masowej.

#### DIE ERMLÄNDISCHEN OPFERBRÄUCHE ALS RELIGIONSPHÄNOMEN AM BEISPIEL DER PFARREI SETAL (SÜBENTHAL) BEI OLSZTYN

##### ZUSAMMENFASSUNG

Vorliegender Aufsatz ist soziographisch ausgerichtet. Der Nachdruck liegt auf der Darstellung verschiedener Aspekte der Opfer (= Opfergänge) vor dem Hintergrund der Religiosität der Ermländer.

Der Aufbau des Aufsatzes zeigt die Lösung des Grundproblems, wie die Opfer mit der Religiosität der Ermländer zusammenhängen. Das erste Kapitel bringt eine allgemeine Charakteristik des Pfarrsprengels. Das zweite lenkt die Aufmerksamkeit auf die Entstehung, den Zustand und die Ausbreitung der Opfer. Im dritten werden die Opfer als regionale religiöse Handlungen betrachtet, vor allem als Erfüllung von Gelübden der Vorfahren. Im vierten konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der Opfer für das religiöse Leben der Ermländer.

Die Analyse des gesammelten empirischen Materials erlaubt es, zahlreiche Schlüsse zu ziehen, die an verschiedenen Stellen des Aufsatzes formuliert werden. Wie festgestellt werden konnte, ist die Ausbreitung der Opfer in der genannten Pfarochie beträchtlich, was darauf hinweist, daß sie unter den religiösen Praktiken eine hohe Stellung einnehmen. Nicht selter gewinnt man den Eindruck, daß sie als Erfüllung „väterlicher Gelöbnisse” rigoroser gehalten werden als die unter schwerer Sünde auferlegten pflichtmäßigen Praktiken. Charakteristisch ist, daß das Aufhören der Opfer mehr durch äußere als persönliche Faktoren bedingt ist. Das, was ihre



gegenwärtige Kontinuierung bewirkt, ist die Anhänglichkeit an die Tradition. In dieser Begründung sind religiöse Elemente enthalten, doch die Motivation ist ziemlich primitiv.

Die Religiosität der Ermländer ist von eigener Art. Sie legen Wert auf den Ritualismus und den Praktizismus, sie hängen an der Tradition, der Kirche und der Geistlichkeit. Unter diesem Aspekt nehmen die Opfer eine wichtige Stellung in der Religiosität der Ermländer ein und bilden ein spezifisches Merkmal derselben. Sie üben einen positiven Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben aus und tragen zur sittlichen und praktischen Vorvollkommenung bei.



LITERACKO-HISTORYCZNA PROBLEMATYKA  
PSALMU 62

Treść: Wstęp. — I. Współczesne badania nad Psalterzem. 1. Nowe metody interpretacji psalmów. 2. Psalm 62 w świetle dotychczasowych badań. II. Struktura literacka Psalmu 62. 1. Budowa. 2. Główne idee. 3. Środowisko życiowe. III. Czas powstania Psalmu 62. 1. Najważniejsze opinie co do czasu powstania. 2. Próba określenia ram historycznych. — Zakończenie. — *Zusammenfassung*.

## WSTĘP

Psalterz, zawierający w sobie zbiór pieśni natchnionych, zawsze cieszył się specjalnym umiłowaniem<sup>1</sup>. Można go nazwać najstarszym modlitewnikiem Kościoła. Co więcej, o ile do niedawna z Psalterza korzystali przede wszystkim duchowni, o tyle ostatnie lata przyniosły decyzje, które znacznie poszerzają zakres jego użycia.

Konstytucja o Liturgii Soboru Watykańskiego II zachęca do rozbudzenia serdecznego i żywego umiłowania Pisma św., „gdyż z niego wyjęte są czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu”<sup>2</sup>. To wprowadzenie Psalterza w szerokie użycie, zwłaszcza w liturgii, domaga się naukowego zajęcia się psalmami, co umożliwi właściwą ich interpretację.

Psalterz, jako taki, wprowadza każdego w podziw z powodu różnorodności problematyki, jaką się zajmuje, oraz z racji bogactwa form poszczególnych utworów. Jedne z nich są krótkie, inne znów bardzo długie. Jedne śpiewają pochwałę na cześć Boga, inne znów brzmią żalonym, ale pełnym ufności wołaniem o pomoc. Wiele z nich ma ton dydaktyczny lub mądrościowy, bądź też treść historyczną albo zapowiedź prorocką.

Tym jednak, co przyciąga uwagę egzegetów, nie jest tylko forma zewnętrzna poszczególnych utworów wchodzących w skład Pisma św., lecz ich treść teologiczna. Psalmy, jak i pozostałe księgi natchnione,

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy stanowi fragment pracy licencjackiej pisanej na sekcji biblijnej Wydziału Teologicznego KUL-u pod kierunkiem ks. prof. dra Stanisława Łacha.

Ze względów technicznych zastosowano uproszczoną transkrypcję wyrazów greckich i hebrajskich.

<sup>2</sup> Konstytucja o Liturgii II Soboru Watykańskiego. W: Sobór Watykański II. Poznań 1968 nr 24; por.: tamże, nr 91.

przekazują naukę Bożą w formie utworzonej przez człowieka. Aby dotrzeć do teologii Psalmu 62, należy zwrócić uwagę na rodzaj literacki tego utworu oraz na jego uwarunkowania historyczne. Są to czynności niejako wstępne w dziedzinie badań nad psalmami i tym czynnościom będzie poświęcony niniejszy artykuł. Krytykę literacko-historyczną poprzedzi omówienie współczesnego stanu badań nad psalmami.

## I. WSPÓŁCZESNE BADANIA NAD PSAŁTERZEM

### 1. NOWE METODY W INTERPRETACJI PSALMÓW

Już pobieżne zapoznanie się z bibliografią księgi psalmów świadczy o ogromnym wysiłku, jaki został włożony, zwłaszcza w ostatnich latach, w to zagadnienie. M. Haller podaje nazwiska 24 autorów, którzy opublikowali swoje prace na temat psalmów w latach 1917—1927<sup>3</sup>. Główni ich przedstawiciele to: J. Wellhausen i B. Duhm, którzy kontynuując teorie F. Hitziga i J. Olshausena wypowiedzieli się przeciwko powstaniu psalmów przed niewolą babilońską<sup>4</sup>, oraz H. Gunkel, twórca nowej metody badań nad psalmami. H. Gunkel jako pierwszy zwrócił uwagę na istnienie różnych form literackich w Psalterzu, stając się twórcą nowej metody, tzw. historii form (*Formgeschichte Methode*). Jego poglądy zostały zebrane w wprowadzeniu do psalmów ukończonym przez ucznia J. Begricha w 1933 r.<sup>5</sup>

Prace H. Gunkela i jego uczniów nad psalmami spowodowały różnorodne reakcje i w związku z tym powstała ogromna ilość publikacji. Nieprzychylnie do metody H. Gunkela odnieśli się: H. Herkenne (komentarz, 1936), M. Bittenwieser (komentarz, 1938), C. F. Pfeiffer (wprowadzenie do Starego Testamentu, 1941), A. Cohen (komentarz, 1945), N. H. Snaith (introdukcja do Psalterza, 1945), B. D. Eerdmans (komentarz, 1947), H. Tur-Sinai (artykuły, 1949—1950), B. Bonkamp (komentarz, 1949, 1950)<sup>6</sup>.

Pomimo tego rodzaju opozycji coraz więcej egzegetów, przystępując do badania psalmów, korzystało mniej lub więcej z metody H. Gunkela. Do najważniejszych jego zwolenników należą: W. E. Barnes (1931), Ch. G. Cumming (1934), J. de Groot (1939, 1942), E. Podechard (1949), R. J. Tournay (1950), A. Weiser (1950), S. Mowinckel (1951), E. J. Kissane (1953—1954), R. G. Castellino (1955), H. J. Kraus (1958—1960)<sup>7</sup>.

Jak wielka liczba autorów zajęła się problemami psalmów po wystąpieniu H. Gunkela, świadczyć może bibliografia tego tematu zebrana przez J. J. Stamma<sup>8</sup>. W bibliografii, która obejmuje lata: 1930—1955, cytuje ponad 250 nazwisk. Same komentarze do psalmów wydało w tym czasie 39 autorów.

<sup>3</sup> M. Haller: Ein Jahrzehnt Psalmforschung. *Theologische Rundschau* 6 (1929) s. 377—402.

<sup>4</sup> Tamże, s. 378.

<sup>5</sup> H. Gunkel — J. Begrich: *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen 1933.

<sup>6</sup> A. Descamps: *Les genres littéraires du Psautier*. W: *Le Psautier*. Ed. R. Langhe. Louvain 1962 s. 74.

<sup>7</sup> Tamże, s. 78—79.

<sup>8</sup> J. J. Stamma: Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung. *Theologische Rundschau* 23 (1955) s. 1—68.

Zainteresowanie problematyką psalmów utrzymuje się w dalszym ciągu, o czym świadczy m.in. bardzo obszerny przegląd bibliograficzny podany przez L. Sabourina<sup>9</sup>. Co więcej, wydaje się, że rozwój badań nad poezją hebrajską będzie się potęgował w związku z odkryciem bogatych fragmentów literatury ugaryckiej, czego wyrazem jest komentarz do psalmów M. Dahooda, zwracający szczególną uwagę na istniejące powiązania pomiędzy piśmiennictwem starokananejskim a utworami biblijnymi<sup>10</sup>.

## 2. PSALM 62 W ŚWIELE DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ

Prace egzegetów dotyczące psalmów idą w różnych kierunkach. Są to więc ogólne wprowadzenia do psalmów lub ich komentarze, albo też opracowania poszczególnych utworów czy ich fragmentów. Pomimo imponującego dorobku uczonych na tym terenie jest jeszcze wiele psalmów, które nie doczekały się monograficznego opracowania, co w konsekwencji powoduje duże trudności z odczytaniem zawartej w nich myśli teologicznej. Do takich należy Psalm 62. Tymczasem jego problematyka, pewne niejasności w nim zawarte, przy jego pełnej ekspresji formie literackiej, całkowicie zasługuje na dokładniejszą analizę.

Już pobieżne zapoznanie się z tekstem Psalmu 62 nasuwa problem, czy w. 2—3 oraz 6—7 są zwykłym powtórzeniem<sup>11</sup>, refrenem<sup>12</sup>, czy też wprowadzenie ich w nieco zmienionej postaci zostało zamierzone przez autora. Poza tym psalm uderza zmianą podmiotu z 1 osoby liczby pojedynczej na trzecią osobę (w. 4—5) oraz zmianą przedmiotu, ku któremu zwraca się psalmista. Raz bowiem kieruje swoje wezwanie do siebie samego (w. 2—3 i 6—8), innym razem zwraca się do swoich nieprzyjaciół (w. 4—5), by nieoczekiwanie przemówić do ludu (w. 9—11). Gdy ponadto zwróci się uwagę na nieregularne metrum utworu, zrodzi się pytanie, czy Psalm 62 należy traktować jako utwór jednolity, czy też jako konglomerat wielu utworów, jak to sugeruje H. Gunkel<sup>13</sup>.

Niemal wszyscy egzegeci zgodnie zaliczają Psalm 62 do grupy psalmów ufnościowych w gatunku lamentacji indywidualnych. Jedynym wyjątkiem jest tutaj R. Mayer, zaliczający ten psalm do tzw. pieśni duchowych<sup>14</sup>. Poważne natomiast rozbieżności zachodzą, gdy próbuje się określić środowisko powstania psalmu. Ogólnie uważano, że Psalm 62 powstał w kulcie. Tego zdania są H. Gunkel<sup>15</sup>, H.-J. Kraus<sup>16</sup> czy L. Delekat<sup>17</sup>. Może być, iż należałoby pod tym względem zachować ostrożność i zgodnie z W. Beyerlinem<sup>18</sup> zaliczyć psalm do utworów powstałych poza środowiskiem kultowym. Właściwe rozwiązanie tego zagadnienia może

<sup>9</sup> L. Sabourin: *The Psalms*. T. 2. New York 1969 s. 337—367.

<sup>10</sup> M. Dahood: *Psalms*. T. 1—3. New York 1966—1970.

<sup>11</sup> H. Gunkel: *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Göttingen 1968<sup>5</sup> s. 262.

<sup>12</sup> G. Castellino: *Libro dei Salmi*. Roma 1955 s. 288.

<sup>13</sup> H. Gunkel, *iw*. s. 263.

<sup>14</sup> R. Mayer: *Einleitung in das Alte Testament*. T. 2. München 1967 s. 321.

<sup>15</sup> *Jw*. s. 262 nn.

<sup>16</sup> *Psalmen*. Neukirchen 1966<sup>3</sup> s. 436 nn.

<sup>17</sup> *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*. Leiden 1967 s. 188 nn.

<sup>18</sup> W. Beyerlin: *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*. Göttingen 1970 s. 28.

przyczynić się do ustalenia, czy zakończenie psalmu, a mianowicie w. 12b—13 należy uważać za ślad kultowej wyroczni<sup>19</sup>, czy też jest to fragment innych rodzajów literackich, które przedostały się do tego utworu.

Problemem, z którym musi uporać się każdy egzegeta, jest kwestia czasu powstania psalmu. Pod tym względem istnieją wśród uczonych dość znaczne rozbieżności. Wobec braku kryteriów zewnętrznych, wystarczających do określenia czasu powstania Psalmu 62, należy się uciec do metody porównawczej, wykorzystując w tym celu utwory nie budzące wątpliwości co do czasu swego powstania. Psalm 62 nie posiada wprawdzie opracowania monograficznego, istnieją jednak opracowania ogólne, które stanowią mogą poważne źródło wiadomości o interesującym utworze.

Najogólniejsze wiadomości z dziedziny psalmów podają wprowadzenia. Szczególnie ważnym wprowadzeniem do psalmów jest dzieło H. Gunkela: *Einleitung in die Psalmen*, dokończony i wydany przez jego ucznia J. Begricha w Göttingen 1933 r.<sup>20</sup>. Dostarcza ono podstawowych wiadomości z zakresu rodzajów i form literackich występujących w Psalterzu. Studia H. Gunkela przeprowadzone nad rozwojem niektórych gatunków, zwłaszcza lamentacji indywidualnej, mogą być pomocne przy właściwym zakwalifikowaniu Psalmu 62. O ile wprowadzenie do psalmów H. Gunkela jest ważne ze względu na zawarte w nim zręby nowej metody badania psalmów, o tyle uczeni późniejsi rozwijają i pogłębiają jego metodę. Na uwagę zasługują wstępy do komentarzy psalmów, a także i same komentarze następujących autorów: E. Podechard<sup>21</sup>, A. Weiser<sup>22</sup>, G. Castellino, H.-J. Kraus, M. Dahood czy L. Sabourin. Oczywiście, oprócz wymienionych komentarzy wiele usług może oddać komentarz H. Gunkela<sup>23</sup>.

Ponieważ Psalterz składa się z utworów powstałych w różnym środowisku i w różnym czasie, dlatego należy poszczególne psalmy rozpatrywać w odpowiednim dla nich kontekście historyczno-teologicznym. Do tego pomocne będą wprowadzenia ogólne do ksiąg Starego Testamentu następujących autorów: O. Eissfeldt<sup>24</sup>, A. Robert—A. Feuillet<sup>25</sup>, E. Sellin—G. Fohrer<sup>26</sup> czy R. Mayer<sup>27</sup>.

Najważniejsze byłyby opracowania szczegółowe. Tych jednak, jak dotychczas, jest bardzo znikoma ilość. Problemem tekstu Psalmu 62 zajmują się dwa artykuły. A. Vaccari na łamach czasopisma *Verbum Domini* ogłosił w 1939 r. krótką rozprawę na temat tłumaczenia w. 5 w Psalmie 62<sup>28</sup>. Z kolei A. M. Honeyman bada tzw. wypowiedź cyfrową z w. 12 w świetle tekstów ugarycko-arabskich<sup>29</sup>. Problematyce zaś teologicznej psalmu poświęcony jest artykuł F. Asensio<sup>30</sup> oraz J. Eisenberga<sup>31</sup>.

<sup>19</sup> Taką opinię reprezentują m.in.: H. Gunkel, H.-J. Kraus, L. Sabourin.

<sup>20</sup> Dzieło to zostało po raz drugi wydane w 1966 r. również w Getyndze.

<sup>21</sup> Le Psautier. Lyon 1949.

<sup>22</sup> Die Psalmen (Das Alte Testament Deutsch). Göttingen 1959<sup>5</sup>.

<sup>23</sup> H. Gunkel, jw. s. 262—263.

<sup>24</sup> Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1956<sup>2</sup>.

<sup>25</sup> Einleitung in die Heilige Schrift. T. 1. Wien 1963.

<sup>26</sup> Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg 1965<sup>10</sup>.

<sup>27</sup> Jw.

<sup>28</sup> „Cucurri in situ”, Ps 61/62,5. *Verbum Domini* 19 (1939) s. 46—51.

<sup>29</sup> ID, DU and Psalm LXII,12. *Vetus Testamentum* (=VT) 11(1961) s. 348—350.

<sup>30</sup> Teologia Biblica de un triptico: Salmos 61, 62 y 63. *Estudios Biblicos* 21(1962) s. 111—125.

<sup>31</sup> La voix du silence. Psaume 62. *Bible et Vie Chrétienne* 97(1971) s. 84—86.

Z powodu bardzo ubogiego materiału dotyczącego bezpośrednio Psalmu 62 trzeba zwrócić uwagę na te opracowania, które ubocznie mogą rzucić nieco światła na nurtujące problemy. Zagadnienie pochodzenia i przeznaczenia psalmu może okazać się łatwiejsze do rozwiązania dzięki zapoznaniu się z wynikami badań L. Delekata<sup>32</sup> oraz W. Beyerlina<sup>33</sup>. Podobnie dla wyjaśnienia, czy w psalmie istnieje ślad po tzw. zbawczej wyroczni, może dopomóc praca J. Begricha: *Das priesterliche Heil-sorakel*<sup>34</sup>.

Reasumując, co powyżej zostało powiedziane, celem dalszych części artykułu będzie przeprowadzenie krytyki literackiej Psalmu 62 na podstawie tekstu ustalonego zgodnie z wymogami krytyki tekstualnej, a także rozwiązanie zagadnienia czasu powstania utworu oraz jego autora, co wchodzi w zakres krytyki historycznej.

## II. STRUKTURA LITERACKA PSALMU 62

Przekład psalmu (z podaniem najważniejszych uwag krytycznych dotyczących tekstu):

1. Dla łaskawego usposobienia [Jahwe]<sup>35</sup>, według Jedutuna, pieśń Dawida<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> L. Delekat, jw.

<sup>33</sup> W. Beyerlin, jw.

<sup>34</sup> *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (=ZAW) 52(1934) s. 81—92.

<sup>35</sup> *lamnasseh* — termin pochodzący od rdzenia *nsh* występuje w nagłówkach 55 psalmów oraz w podobnej postaci, lecz umieszczony w zakończeniu lamentacji, u Ha 3,19. Ponadto słowo to spotyka się w Krn i u Ezd z prepozycją 'al (Ezd 3,8; 1 Krn 23,4; 2 Krn 2,1,17; 34,12). W 1 Krn 15,21 jest słowo *lnasseh*. Septuaginta (=LXX) tłumaczy je przez *eis to telos*, a Vulgata (=Vg) — *in finem*. Dotychczas tłumaczono *lamnasseh* jako: „dla dyrygenta”, opierając się na księgach kronikarskich, gdzie *nsh* znaczy: kierować, przewodniczyć, dyrygować. Natomiast 1 Krn 15,21, używając słowa pochodzącego od tego samego rdzenia *nsh*, nadaje mu sens odmienny. Również tłumaczenie LXX i Vg jest zagadkowe. Stąd S. Mowinckel w tłumaczeniu *lamnasseh* oparł się na podstawowym znaczeniu rdzenia *nsh*: świecić, błyszczeć, przewyższać, górować. Participium *Pi'el* z prepozycją *l'* oznacza czynność ze wskazaniem na cel tej czynności. Należy więc *lamnasseh* tłumaczyć jako: dla rozjaśnienia, dla uczczenia, dla łaskawego usposobienia (Jahwe). Podobnie to słowo oddaje Targum: dla uwielbienia. Taki sens wydaje się być stosowny w tych psalmach, gdzie zawarta jest prośba o pomoc lub podziękowanie za doznaną łaskę. S. Mowinckel: *The Psalm in Israel's Worship*. T. 2. Oxford 1962 s. 212 użycie słowa *lamnasseh* łączy z kultem. Stanowisko jego podziela m.in. H.-J. Kraus, *Psalmen*, jw. s. XXVII.

<sup>36</sup> *l'* Dawid — Dawidowi (dla Dawida). Zwrot trudny do zrozumienia ze względu na różne zastosowanie partykuły *l'*. Zwykle służy ona do oznaczenia celownika danego rzeczownika i w tym kierunku poszła LXX używając *to Dawid*. Vg nie opowiada się za jakimkolwiek przypadkiem, tłumacząc nieodmiennie przez: *psalmus Dawid*. *l'* z dopełniaczem tworzy tzw. *lamed auctoris*, z czego wynikałoby, że *l'* Dawid znaczy tyle, co psalm napisany przez Dawida. Jednak analiza wewnętrzna większości psalmów nie dopuszcza takiego rozwiązania. Przeciw autorstwu Dawida co do wielu psalmów przemawiają idee w nich zawarte, a także ich język. Por.: H. Cazelles: *La question du Lamed auctoris*, *Revue Biblique* (=RB) 56(1949) s. 93—101. Trudność związana z właściwą interpretacją partykuły *l'* próbuje się obecnie rozwiązać poprzez analizę literatury ugaryckiej, gdzie podobnie jak w psalmach część utworów zaopatrzona jest przyimkiem *min*. Przypuszcza się, że *min* (pełniący tę funkcję w j. ugaryckim, co *l'* w hebr.) oznacza cykl lub serię utworów, które zostały przypisane jakiejś poważnej osobie. Por.: L. Sabourin, jw. s. 12.

2. Tylko w Bogu jestem spokojny,  
Od Niego pochodzi moje zbawienie.
3. Tylko On jest moją skałą i ocaleniem,  
On twierdzą moją, więc się więcej<sup>37</sup> nie zachwieję.
4. Jak długo będziecie myśleć o zamachu<sup>38</sup> na człowieka  
wy wszyscy, którzy atakujecie<sup>39</sup>, jak ścianę nachyloną,  
jak mur, który się wali.
5. Tylko oszustwa<sup>40</sup> planują aby uwieść [bo] miłują kłamstwo<sup>41</sup>;  
Swymi ustami błogosławią,  
a w swoich wnętrzach przeklinają. Sela<sup>42</sup>.

Podobnie i <sup>1c</sup>Dawid występujące w tytułach 73 psalmów wskazuje nie tyle na autora psalmu, ile na uosobienie idei króla, panującego czy dynastii. M. Dahood, *Psalms*, t. 1, jw. s. 15. H.-J. Kraus, jw. s. XIX.

<sup>37</sup> *rabbah* — więcej, zgoła. LXX — *epi pleion*, Vg — *amplius*. Część kodeksów hebrajskich tego słowa nie posiada. H. Gunkel, jw. s. 264, a za nim J. Calès: *Le livre des Psaumes*. T. 1. Paris 1936 s. 592. E. Pödecharde: *Le Psautier*. T. 1. Lyon 1949 s. 248 oraz H.-J. Kraus, jw. s. 435, opuszczają *rabbah* ze względu na metrykę wiersza oraz z powodu jego braku w w. 7. Wydaje się, że nawet w względu na powagę samcj LXX należy *rabbah* zatrzymać w tekście, tym bardziej że pomimo wielu podobieństw zachodzących pomiędzy w. 2—3 a 6—7 zostały tam wprowadzone przez autora celowe różnice.

<sup>38</sup> *t'hôl'tû* — słowo bardzo rzadkie i posiadające sens trudny do ustalenia. LXX — *epititheste* (napadacie), Alkwiła (= 'A) — *epibouleete* (myślicie o zamachu), Symmach (=Sym) — *malaioponesete* (daremnie się trudzicie), Hieronim (=Hier) — *insidiarini*. H. Gunkel, jw. s. 264, opierając się na analogii w j. arabskim twierdzi, że *t'hôl'tû* pochodzi od rdzenia *hit* i znaczy: napierać z groźbą na kogoś. E. Pödecharde, jw. s. 247, opowiada się jednak za tłumaczeniem 'A (myśleć o zamachu), co wydaje się być słuszne ze względu na rozwijanie, w dalszej części lamentacji, myśli o podstępnych knowaniach.

<sup>39</sup> Tekst masorecki (=TM) — *t'rass'hû* od *rasah* — uderzać, zabijać, mordować. L. Koehler — W. Baumgartner: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden 1953<sup>2</sup> s. 907. W tym kontekście takie tłumaczenie nie ma sensu. B. Duham, jw. s. 240 i G. Castellino, jw. s. 877, proponują wprowadzenie poprawki na *tisr'hû* (od *srh* — krzyżeć). H. Gunkel, jw. s. 264, a za nim H.-J. Kraus, jw. s. 435, umieszczają zamiast *t'rass'hû* — *tarúsû* (od *rûs* — podbiec, szturmować, biec po czymś). Ta ostatnia wersja wydaje się być możliwa do przyjęcia.

<sup>40</sup> TM — *mišš'etô* (infinitivus constructus od *naša'* — podnosić). LXX — *ten timen mou* — *maš'eti* — moje wywyższenie; Vg — *verumtamen pretium meum* — *maš'eti*; Hier — *partem eius* — *maš'etô*. G. Castellino, jw. s. 289 i L. Saborin, jw. s. 106, tłumaczą: „z mojej wysokości”, „z mojego wysokiego miejsca”. Ponieważ w psalmie nie ma mowy o tym, o jaką „wysokość” czy „wywyższenie” tutaj chodzi, dlatego H. Gunkel, jw. s. 264, proponuje poprawkę z *mišš'etô* na *mašš'u'ôt* od *naša'* — oszukiwać. Podobną lekcję proponuje H.-J. Kraus, jw. s. 435. Tego rodzaju koniektura wydaje się być słuszna, gdyż rozjaśnia sens wiersza oraz przywraca jego paralelizm.

<sup>41</sup> *kazab* — kłamstwo. LXX, 'A, Sym, Quinta — *en pseudei* — *bekazab* — w kłamstwie; Vg — *in siti* — w pragnieniu (prawdopodobnie kopista zmienił *pseudei* na *dipsei*). H. Gunkel, jw. s. 264, i H.-J. Kraus, jw. s. 436, poprawiają tekst na *lakazab*. Wydaje się, że jednak nie ma dostatecznych racji, aby wprowadzić w tym wypadku poprawkę i dlatego trzeba się opowiedzieć za TM. Por.: E. Pödecharde, jw. s. 248.

<sup>42</sup> *selah*. Znaczenie tego wyrazu jest bardzo trudne do ustalenia. Z *selah* spotykamy się w psalmach 71 razy (według LXX — 92 razy). 'A i Hier tłumaczą to słowo przez: *semper* — zawsze; Sym przez: *aei* (przez wszystkie wieki); LXX *selah* tłumaczy przez: *diapsalma* — co oznaczało grę instrumentu w przerwie śpiewania psalmu. Nowożytni filologowie w różny sposób próbują wytłumaczyć pochodzenie i znaczenie słowa *selah*. R. Stiech: *Die Versdubletten des Psalters*. ZAW 17(1969)



6. Tylko w Bogu uspokój się, duszo moja,  
Ponieważ od Niego pochodzi moja nadzieja.
7. Tylko On jest moją skałą i ocaleniem,  
On twierdzą moją, więc się nie zachwieję.
8. U Boga zbawienie moje i moja chwała,  
skała mego schronienia<sup>43</sup> i ucieczka moja jest w Bogu.
9. Jemu zaufajcie, całe zgromadzenie<sup>44</sup> ludu,  
przed Nim wylejcie wasze serca:  
Bóg jest ucieczką dla nas. Sela.
10. Tylko technieniem są synowie ludzcy,  
kłamstwem — synowie mężów;  
Na wagach, gdy oni się wzniosą<sup>45</sup> — [lżejsi] wszyscy niż  
technienie.
11. Nie ufajcie w przemoc,  
ani w rabunku nie pokładajcie nadziei,  
[do] bogactwa, choćby wzrastało, nie przywiązujcie serca.
12. Jeden raz przemówił Bóg, dwa razy usłyszałem,  
że potęga jest u Boga,
13. i Twoja, Panie, łaskawość,  
ponieważ Ty odmierzasz człowiekowi to, na co zasłużył.

s. 104; 58(1940) s. 317, wyprowadzając *selah* od *slh* (podnieść głos lub oczy), tłumaczy je jako wezwanie do powtórzenia (*da capo*). Opierając się na powyższej etymologii G. Gyllenberg: Die Bedeutung des Wortes Sela. ZAW 58(1940) s. 152—156, jest zdania, że *selah* oznacza wezwanie do śpiewu chóralnego, podczas gdy pozostała część psalmu wykonywana była przez kantora. B. D. Erdmans: The Book of Psalms. *Oudtestamentische Studien*. 4(1947) s. 51, powołując się na aramejski czasownik *sl* (nachylić się, modlić się), w *selah* wodzi wezwanie do nachylenia się w modlitwie, czyli pokłonów. W j. arabskim *salat* również oznacza modlitwę odmawianą wśród pokłonów. H. Snaitch: Selah. VT 2(1952) s. 43—56, powołując się na odpowiedni traktat Miszny (Taaniť VII,3) uważa, że *selah* jest wskazówką dla dyrygenta i stanowi pozostałość z tego okresu, kiedy śpiewano psalmy w trzech odcinkach. H.-J. Kraus, jw. s. XXV, a także L. Sabourin, jw. s. 13, są słusznego zdania, że *selah* prawdopodobnie wskazywało na przerwę w śpiewaniu psalmu, podczas kiedy lud przy dźwiękach samych instrumentów oddawał Bogu pokłony.

<sup>43</sup> *‘uzzi* — moje schronienie; LXX — *tes boetheias* = *‘ezri* — moja pomoc; przekład syryjski Peszitto — *w‘durj* — i mój wspomożyciel. Ponieważ *‘oz* stoi często w Starym Testamencie paralelnie z *mahseh* (ucieczka, twierdza), dlatego lekcja TM jest prawdopodobniejsza. Por.: A. Hamp: Ps 8,2b.3. *Biblische Zeitschrift* 1(1972) s. 116.

<sup>44</sup> TM: *b‘kol‘et* — w każdym czasie; LXX — *pasa synagoge* — całe zgromadzenie ludu (= *kol‘adat*); Vg — *omnis congregatio*. Lekcja LXX jest na ogół przyjmowana przez krytyków. Wyjątek stanowi B. Duhm, jw. s. 241, który proponuje zmienić *kol‘et* na *‘ittēkem* — we wszystkich losach, oraz L. Sabourin, jw. s. 106, który pozostaje przy TM. Za przyjęciem lekcji LXX przemawia fakt, że w TM słowo *‘am* umieszczone jest po raz pierwszy i to bez bliższego określenia, a także bez rodzajnika.

<sup>45</sup> *la‘dlot* (od *‘alah* — podnosić się). Zwrot niejasny. LXX w tym miejscu posiada: *lou adikesai* = *la‘diot* — dla nieprawości. H. Gunkel, jw. s. 265, proponuje jako możliwą poprawkę: *me‘aleh* — (lżejsze) niż liście. Ponieważ w tekście jest mowa o wagach, które wykazują brak znaczenia (lekkość) nieprawych, stąd mimo trudności w przekładzie, lekcja TM jest właściwa.

Ustalenie tekstu oraz jego przekład stanowi punkt wyjścia do badań nad rozwojem literackim, czyli gatunkiem psalmu, jego czasem oraz autorem powstania<sup>46</sup>. Problem ten był względnie łatwy do czasu, gdy za autora większości psalmów uważano Dawida. Skoro jednak autorstwo Dawida co do wielu psalmów zostało zakwestionowane<sup>47</sup>, uczeni zostali zmuszeni do opracowania nowej metody dla rozwiązania zagadki psalmów.

Fundamentalne zasady dotyczące tego zagadnienia dał H. Gunkel<sup>48</sup>. Zauważył on, że należy ustalić nie tylko tekst psalmu, ale również trzeba określić sytuację życiową, w jakiej utwór powstał, wyodrębnić jego główne myśli oraz poznać samą strukturę, czyli formę danego psalmu<sup>49</sup>. Te wszystkie elementy, jak: sytuacja życiowa (*Sitz im Leben*), treść i budowa pozwolą ustalić, do jakiego gatunku należy zaliczyć dany psalm.

#### 1. BUDOWA PSALMU 62

Psalm, jak to wynika z krytyki tekstu, zachował się dość dobrze. Pewne trudniejsze miejsca, jak w. 4—5 i 11, po wprowadzeniu koniecznych koniektur dają dobry i jasny sens.

Cechą charakterystyczną psalmu jest jego nieregularne metrum. Wprawdzie H. Gunkel widzi w nim metrum regularne: 3+2<sup>50</sup>, ale wydaje się, że ten cel osiągnął przez zbyt dowolne przekształcanie wierszy psalmu. Bardziej słuszne wydaje się być zdanie H.-J. Krausa, wg którego przeważa metrum 3+2 (w. 3, 4, 5, 7, 10, 11a), obok niego jednak istnieje 2+2+2 (w. 2, 6), 3+2+2 (w. 8), 3+3+3 (w. 9), 3+3 (w. 11b i 12a) oraz 2+2 (w. 12b i 13)<sup>51</sup>. Opinię tę można przyjąć z jednym zastrzeżeniem, mianowicie w w. 3 jest metrum 3+3 ze względu na zachowanie słowa *rabbah*.

Inną cechą charakterystyczną Ps 62 jest zmienność nastroju w różnych jego częściach. Autor w w. 2—3 oraz 6—8 mówi o sobie w pierwszej osobie liczby pojedynczej, natomiast w w. 4—5 przechodzi na trzecią osobę liczby pojedynczej. W części lamentacyjnej zwraca się do nieprzyjaciół (w. 4—5), natomiast od w. 9 przechodzi psalmista do pouczenia ludu. Ta zmienność nastroju była przyczyną, że niektórzy egzegeci uważali, że Ps 62 nie jest utworem jednorodnym, lecz kompilacją, na którą złożyły się przynajmniej dwa odrębne utwory. H. Gunkel dzielił psalm na dwie części<sup>52</sup>. Pierwszą część (w. 4—8) ma tworzyć pieśń ufności, drugą natomiast (w. 9—13) tworzy psalm o charakterze dydaktycznym. Również G. Castellino opowiadał się za pewną odrębnością części pierwszej Ps 62 (w. 2—7), przyjmując w tej części istnienie refrenu<sup>53</sup>. Wydaje się, że te opinie nie są słuszne, ponieważ w. 2—3 i 6—7 nie są jednak refrenem. Istnieją między nimi różnice najprawdopodobniej wprowa-

<sup>46</sup> Por.: St. E a c h: Gatunki psalmów, miejsce ich powstania i struktura. *Zeszyty Naukowe KUL*, 2(1972) s. 3—14.

<sup>47</sup> Pierwszym, który zakwestionował stosowanie *lamed auctoris* odnośnie Dawida, był T. K. Ch a y n e: *Origin of the Psalter*. London 1889.

<sup>48</sup> H. G u n k e l — J. B e g r i c h, jw.

<sup>49</sup> Tamże, s. 9, 22.

<sup>50</sup> Jw. s. 262.

<sup>51</sup> Jw. s. 436.

<sup>52</sup> Jw. s. 263.

<sup>53</sup> Jw. s. 288.

dzone celowo. Gdyby rzeczywiście w. 9—13 tworzyły odrębną część, to wówczas zachęcenie do ufności *bithū bō* (w. 9) — „zaufajcie Jemu”, byłoby zwrotem niezrozumiałym. Zaimek *bō* — „jemu” posiada pełne znaczenie tylko wówczas, gdy się pamięta o wyznaniu ufności w Boga z w. 2—3 i 6—8. Również w. 10 poprzez określenie synów ludzkich, iż są „kłamstwem” posiada silne związki z w. 5, gdzie psalmista mówi, że nieprzyjaciele „umiłowali kłamstwo”.

Biorąc powyższe racje pod uwagę można stwierdzić, że Ps 62 należy traktować jako jedną, zwartą całość. Poszczególne jego elementy są związane w jedno dominującą w psalmie ideą, jaką jest ufność.

Psalm 62 składa się z czterech części:

1. w. 2—3 wyznanie ufności odgrywające rolę wstępu,
2. w. 4—8 skarga na nieprzyjaciół (4—5) wraz z utwierdzeniem się w ufności,
3. w. 9—11 nauka o prawdziwej i fałszywej ufności skierowana do ludu. Część ta zawiera również ocenę tych, którzy Bogu nie ufają. Widać w tym fragmencie wpływ utworów dydaktycznych,
4. w. 12—13 zakończenie w formie przysłowia mądrościowego, które pełni rolę uzasadnienia nauki psalmu.

## 2. GŁÓWNE IDEE PSALMU 62

Psalmy przedstawiają cały wachlarz ludzkich uczuć w stosunku do Boga, od skargi aż do dziękczynienia. Przedstawiając ludzką dolę, jakby mimo woli psalmiści formułują pewne prawdy odnośnie Boga, człowieka, odpowiedzialności za własne czyny itp. Chociaż poszczególny psalm nie jest traktatem czy wykładem na dany temat, zazwyczaj jednak jego uwaga koncentruje się na jakiejś jednej, głównej idei przewodniej.

Nie ulega wątpliwości, że podstawową ideą, która stale przewija się niemal przez wszystkie części Ps 62, jest *u f n o ś ć*. Świadczy o tym odpowiednio zastosowanie obrazów jak i pojęć (*batah, tiqwah i mahseh*).

Problematyka ufności nie jest oczywiście, jedyną w psalmie. Szczególnie zwracają uwagę wiersze: 4—5, które zawierają skargę prześladowanego w formie oburzającego pytania. Nieobcy więc był psalmiście problem nieprzyjaciół i prześladowanych, który stara się rozwiązać przez wskazanie jedynego ratunku dla uciśnionego, jakim jest ucieczka do Jahwe.

W części trzeciej (w. 9—11) oraz czwartej psalmu (w. 12—13) łatwo dostrzec jeszcze inne idee, jak: sprawiedliwość Boża, Jego moc i potęgę, łaskawość, problem odpowiedzialności człowieka za swoje czyny, czy też zagadnienie: czym jest człowiek grzeszny wobec Boga.

Cała ta bogata treść Psalmu 62 nie rozbija jego struktury, lecz wydaje się być sprowadzona do roli motywów uzasadniających mocną ufność autora psalmu.

## 3. ŚRODOWISKO ŻYCIOWE PSALMU 62

Dla właściwego określenia gatunku danego psalmu, oprócz budowy i jego głównych idei, należy poznać środowisko życiowe, z jakiego dany utwór wyrósł.

Psalmy, zwłaszcza lamentacje, posługują się w opisach zdarzeń, prześladowań i prośb najczęściej ogólnikami i dlatego trudno wskazać na sytuację życiową, w jakiej one powstały. H. Gunkel twierdził, że większość gatunków powstała w kulcie i dla potrzeb kultu. Ma za tym przemawiać właśnie ogólnikowy charakter <sup>54</sup>.

Analiza Psalmu 62 zdaje się wskazywać na jego kultowe pochodzenie. Psalm jakby celowo unika sformułowań bardzo ostrych, ściśle określających położenie prześladowanego oraz stanowisko nieprzyjaciół. Brak wyraźnych aluzji do historycznych zdarzeń lub postaci. Za kultowym pochodzeniem Psalmu 62 przemawia według J.-H. Krausa rzekoma aluzja do świątyni, jako miejsca azylu w w. 3:

„Tylko On jest moją skałą i ocaleniem,  
On twierdzą moją, więc się nie zachwieję więcej” <sup>55</sup>.

Inną wskazówką, która miałyby przemawiać za tezą, że psalm powstał w kulcie, ma być „zbawcza wyrocznia”, za jaką jest uważany w. 12b—13:

„...że potęga jest u Boga,  
i Twoja, Panie, łaskawość,  
ponieważ Ty odmierzasz człowiekowi to, na co zasłużył”.

Za takim znaczeniem powyższych wierszy opowiadają się H. Gunkel <sup>56</sup>, H.-J. Kraus <sup>57</sup>, L. Sabourin <sup>58</sup> i A. Weiser <sup>59</sup>.

Hipotezę zbliżoną do powyższej, lecz opartą na nieco innej podstawie odnośnie powstania Psalmu 62, wysunął L. Delekat <sup>60</sup>. Punktem wyjścia dla jego badań było znaczenie wyrazu *miktam*, który jest umieszczony w tytułach kilku psalmów <sup>61</sup>. Wyraz *miktam Septuaginta* tłumaczy jako: „napis na kamieniu”, a *Targum* przez „wyrycie”. W języku hebrajskim słowo *miktam* wywodzi się od rdzenia *ktm* — zaznaczyć, poplamieć. Już F. Boethgen w 1897 r. wysunął hipotezę, że psalmy noszące w tytule *miktam* mogły być formularzami modlitewnymi, które były wyrzyte na kamieniu. Za tą hipotezą miałyby przemawiać odkrycia dokonane w Tebach w Egipcie. Znaleziono tam napisy umieszczone na stelach kamiennych, datowane na XIV—XIII w. a.Ch.n. Napisy te zawierają modlitwy prośzące i dziękczynne pochodzące od robotników i rzemieślników zatrudnionych przy świątyni. Podobne napisy wyrzyte na kamieniu, mówiące o czymś pobycie w danym miejscu, z krótką modlitwą, spotkano również w środkowej i północnej Arabii z VI—V w. a.Ch.n. Te znaleziska w połączeniu z tajemniczym wyrazem *miktam* pozwoliły L. Delekatowi przypuszczać, że podobny zwyczaj mógł panować i w Izraelu. Prośby o ratunek i opiekę były, wg L. Delekata, wyrzyte na kamieniach w świątyni, jako gotowe wzory modlitw dla błagających o azyl, do których dopisy-

<sup>54</sup> H. Gunkel — J. Begrich, jw. s. 176.

<sup>55</sup> Jw. s. 436.

<sup>56</sup> Jw. s. 263.

<sup>57</sup> Jw. s. 436—439.

<sup>58</sup> Jw. s. 106.

<sup>59</sup> Jw. s. 281.

<sup>60</sup> Jw. s. 14 nn.

<sup>61</sup> Ps 16; 56—60.

wano podpis świadczący o wysłuchaniu modlącego się<sup>62</sup>. W późniejszym okresie w świątyni istniały takie wzory modlitw spisane na pipirusie, które posłużyły do opracowania w formie uporządkowanej lamentacji znajdujących się obecnie w Psalterzu. Niektóre psalmy miałyby zachować tylko napis o wysłuchaniu modlącego się. Do takich ma należeć Psalm 62. Według L. Delekata, jest on odbiciem polemiki uciekiniera ze ścigającymi go oraz z władzą miejską, która początkowo nie chciała mu udzielić azylu<sup>63</sup>.

Opinię nieco odmienną, w stosunku do powyższych, co do pochodzenia Psalmu 62 reprezentuje W. Beyerlin<sup>64</sup>. Stwierdza on, że jest możliwe, iż Psalm 62 został wygłoszony w świątyni, że w jego zakończeniu odbiła się kultowa wyrocznia oraz że psalmista mógł przemawiać do ludu zebranego na nabożeństwie w świątyni<sup>65</sup> — jednak nie jest to oczywiste. Jako argumenty przeciwne przytacza brak odpowiedzi psalmisty na uprzednio kultowe ogłoszenie wyroczni zbawczej, a także silnie refleksyjny charakter całego utworu pozwalający przypuszczać, że lamentujący nie jest autorem psalmu. Biorąc te racje pod uwagę, W. Beyerlin umieszcza Psalm 62 w zbiorze utworów powstałych bez związku z instytucją kultową<sup>66</sup>.

Wydaje się, że ostrożność W. Beyerlina co do pochodzenia Psalmu 62 jest całkowicie uzasadniona. Wzmianka o twierdzy, jako ratunku dla prześladowanego, nie wystarcza, aby wyciągnąć wniosek, że jest to aluzja do świątyni, jak to chciał H.-J. Kraus. Takie zwroty jak: skała, ucieczka, ocalenie czy twierdza odnoszą się zazwyczaj do Jahwe, na co wskazuje także najbliższy kontekst psalmu<sup>67</sup>.

Trudno też opierać tezę o kultowym pochodzeniu Psalmu 62 na rzekomej kultowej wyroczni o zbawieniu, której ślad mają stanowić w. 12b—13. Wprawdzie J. Begrich<sup>68</sup>, opierając się na śladach wyroczni u Deuteroizajasa<sup>69</sup> oraz u Jeremiasza (Jr 30,10) twierdzi, że tego rodzaju wyrocznie były bardzo powszechne w Izraelu, a psalmy mają być głównymi ich świadkami. Dzięki tej hipotezie dobrze tłumaczyłby się nagły wybuch ufności następujący po skardze. Nie można jednak istnienia hipotetycznej wyroczni kapłańskiej rozciągać na wszystkie lamentacje. Pewność wysłuchania i to nagłe przejście od narzekań do ufności można wyjaśnić refleksją autora nad wielkością i łaskawością Jahwe oraz samymi założeniami przy kompozycji danego psalmu.

W Psalmie 62 wiersze: 12b—13 nie muszą być śladem wyroczni, jak to zauważył W. Beyerlin<sup>70</sup>. Jest to najprawdopodobniej ujęta w formie przysłowia mądrościowa sentencja, stanowiąca podstawę do przedstawionej w wierszach poprzednich nauki o ufności<sup>71</sup>.

<sup>62</sup> Jw. s. 18.

<sup>63</sup> Tamże, s. 188.

<sup>64</sup> Jw. s. 28.

<sup>65</sup> Por.: A. Weiser, jw. s. 304.

<sup>66</sup> Jw. s. 18 nn.

<sup>67</sup> Por. Ps: 18,32; 19,15; 28,1; 31,3,4; 42,19; 78,35; 92,16; 94,22; 144,1; por. także: 2 Sm 22,32; 23,3; Pwt 32,4; Iz 30,29; 44,8; Ha 1,12.

<sup>68</sup> J. Begrich: Das priesterliche Heilsorakel. ZAW 52(1934) s. 81—92. Por.: H.-J. Kraus, jw., R. Kilian: Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel. *Biblische Zeitschrift* 12(1968) s. 172—185.

<sup>69</sup> Iz 41,8—13.14—15; 43,1—6; 44,2—3.

<sup>70</sup> Jw. s. 18.

<sup>71</sup> Por.: Jb 12,13.16; 34,11.

Nie można również przyjąć opinii L. Delekata. Opiera się ona na założeniu, że ufnosć wyrażona w Psalmie 62 jest wynikiem otrzymania zbawczej wyroczni, o której zresztą sam psalm nic nie mówi. Drugim założeniem L. Delekata jest przekonanie, że wszystkie lamentacje pochodzą z wzorów wyrzniętych na kamieniach w świątyni, co nie zostało jeszcze potwierdzone przez wyniki badań, zwłaszcza archeologicznych.

Biorąc pod uwagę powyżej przytoczone opinie na temat środowiska życiowego, w jakim powstał Psalm 62, wydaje się, że najbliższa prawdy jest opinia W. Beyerlina — nie wiążąca tego utworu z kultem. Podobnego zdania jest R. Mayer, zaliczając Psalm 62 do tzw. pieśni duchowych, które wg niego nie mają wcale lub bardzo mało wspólnego z kultem<sup>72</sup>.

Za niekultowym pochodzeniem psalmu przemawia nie tylko jego silnie refleksyjny charakter, ale też jego sposób odnoszenia się do Boga. Psalm, za wyjątkiem w. 13, kiedy mówi o Bogu, używa trzeciej osoby liczby pojedynczej. To wskazuje na to, że nastąpiło w nim odejście od formy modlitewnej, właściwej dla kultu<sup>73</sup>, a przejście do formy modlitwy wyrosłej z osobistej pobożności. Psalm posiada wiele punktów zbieżnych z mowami Jeremiasza czy to przeciwko fałszywemu prorokom, czy też przeciwko bałwochwalstwu<sup>74</sup>. Te zaś powstały niezależnie od kultu<sup>75</sup>.

Środowiskiem życiowym, w którym powstał Psalm 62, nie był więc kult, chociaż na jego strukturze mógł się zaznaczyć wpływ utworów kultowych.

Przeprowadzona analiza Psalmu 62 ukazała jego budowę, główne idee oraz środowisko życiowe towarzyszące jego powstaniu. To wszystko wystarcza, aby ostatecznie ustalić gatunek literacki Psalmu 62.

Uczeni na ogół zaliczają Psalm 62 do gatunku lamentacji indywidualnej ze wskazaniem, iż należy go ponadto zaszeregować do specjalnej podgrupy psalmów ufnościowych. Tak sądzą H. Gunkel<sup>76</sup>, G. Castellino<sup>77</sup>, W. R. Taylor<sup>78</sup>, H.-J. Kraus<sup>79</sup> oraz L. Sabourin<sup>80</sup>. Wyjątek stanowi R. Mayer, który zalicza Psalm 62 do gatunku tzw. pieśni duchowych, wyodrębniając go w ten sposób z gatunku lamentacji<sup>81</sup>.

Wydaje się, że Psalm 62 należy zaliczyć do gatunku lamentacji, gdyż zawiera w sobie wszystkie elementy istotne dla tego gatunku.

Lamentacja posiada w p r o w a d z e n i e, które zaczyna się od wezwania imienia Bożego z wołaniem o pomoc. Czasem jest to prośba z odpowiednim umotywowaniem (Ps 62,2—3). Z kolei następuje b ł a g a l n a p r o ś b a, która zawiera w sobie elementy nie zawsze stojące w tym samym porządku jak: skarga, usilna prośba o pomoc, ufnie wyznanie lamentującego, że Bóg go wysłucha, z różnymi motywami ufności (Ps

<sup>72</sup> Jw. s. 321.

<sup>73</sup> H. Gunkel — J. Begrich, jw. s. 255.

<sup>74</sup> Por.: Jr 2,8b; 16,19; 23,29—32; 25,14; 28,15.

<sup>75</sup> Por.: L. Stachowiak: Księga Jeremiasza (Pismo Święte Starego Testamentu = PSST, t. X,1). Poznań 1967 s. 69.

<sup>76</sup> H. Gunkel — J. Begrich, jw. s. 172; do Ps ufnościowych zalicza: Ps 4; 11; 16; 23; 27,1—6; 62; 131.

<sup>77</sup> Jw. s. 265; do tej grupy zalicza Ps: 3; 11; 16; 23; 27,1—6; 41; 62; 131.

<sup>78</sup> The Book of Psalms, Interpreters Bible. T. 4. New York 1955 s. 322; Psalmi ufnościowe: 4; 11; 16; 23; 27; 62; 131.

<sup>79</sup> Jw. s. XLVII; Ps ufn.: 4; 11; 16; 23; (27); 62; 131.

<sup>80</sup> Jw. s. 244; Ps ufn.: 3; 4; 11; 16; 23; 27; 62; 121; 131.

<sup>81</sup> Jw. s. 321.

62,4—8). Zakończenie zawiera w sobie czasem ponowienie ufności lub dziękczynienia albo też tzw. doksologię (Ps 62,12—13)<sup>82</sup>.

Nietrudno zauważyć, że Psalm 62, mimo że w ogólnych zarysach mieści się w gatunku lamentacji, to jednak od jej klasycznego schematu nieco odbiega.

Właściwe lamentacji w prowadzenie zostało zastąpione wyznaniem ufności. Psalmista nie chciał się ograniczyć do prośby, lecz od razu przedstawia to, co jest podstawą prośby, mianowicie ufność<sup>83</sup>.

Część zasadnicza psalmu zawiera skargę (w. 4—5), która jest wyjaśnieniem ufności (w. 2—3), co jest zgodne z klasyczną lamentacją. Brak natomiast prośby, a na jej miejsce zostaje wprowadzone szeroko rozbudowane ufne wyznanie lamentującego (w. 6—8). To wyznanie ufności przekształca się w zachętę i pouczenie o ufności skierowane do innych ludzi (w. 9—11). Nie należy jednak tego fragmentu traktować jako nowy element włączony do psalmu, lecz raczej jako rozwinięcie myśli zawartych w w. 6—8.

Zakończenie, które zawiera w sobie ogólną zasadę o Bogu (w. 12—13), odpowiada zakończeniom lamentacji jednostki.

Biorąc pod uwagę fakt, że Psalm 62 prawdopodobnie nie powstał w kulcie oraz że w sposób szczególny akcentuje i rozwija ideę ufności, należy go traktować jako wynik rozwoju gatunku lamentacji indywidualnych w kierunku pieśni ufnościowych, bardziej osobistych<sup>84</sup>. Nie jest to odejście od lamentacji tak dalekie, aby można było Psalm 62 zaliczyć do jakiegoś odrębnego gatunku i dlatego wydaje się słuszne zdanie uczonych, którzy zaliczają utwór do grupy psalmów ufnościowych w gatunku lamentacji indywidualnych.

### III. CZAS POWSTANIA PSALMU 62

Aby treść psalmu stała się jaśniejsza, należy nie tylko określić jego przynależność pod względem gatunku literackiego, ale trzeba też poznać inne istotne okoliczności towarzyszące powstawaniu danego utworu, a mianowicie: czas, w którym psalm został zredagowany, oraz w miarę możliwości jego autor.

#### 1. NAJWAŻNIEJSZE OPINIE CO DO CZASU POWSTANIA

Psalmy, jak to zresztą ma miejsce z utworami poetyckimi, zazwyczaj nie liczą się z faktami w sensie historycznym. Nawet kiedy powołują się na jakieś wydarzenie w historii, nie może to być jeszcze podstawą do odczytania dokładnej daty powstania utworu ze względu na trudności w ustaleniu, w jakim czasie ta refleksja historyczna została uczyniona.

Jest bardzo mało psalmów, którym można przypisać pewną datę ich powstania. Metody używane dla określenia daty powstania psalmów są bardzo różne.

Jedni próbują odszukać i odczytać aluzje do historycznych zdarzeń

<sup>82</sup> H. Gunkel — J. Begrich, jw. s. 172. H.-J. Kraus, jw. s. XLVI.

<sup>83</sup> H. Gunkel — J. Begrich, jw. s. 232.

<sup>84</sup> Tamże, s. 254—256.

w samych psalmach i w ten sposób ustalić przynajmniej ich *terminus a quo*. Inni natomiast szukają literackich i teologicznych powiązań z innymi tekstami biblijnymi, ściślej określonymi w czasie. Tak czyni np.: R. Tournay dla Psalmu 20 i 21<sup>85</sup>. S. Mowinckel sądzi, że postępowanie w datowaniu psalmów nastąpi wówczas, gdy najpierw będą rozważane typy psalmów, a potem dopiero poszczególne jednostki<sup>86</sup>. A. Weiser znów uważa, że można rozróżnić w bardzo wielu psalmach jakąś wzajemną zgodność w cechach istotnych i to równoległe z danymi ksiąg historycznych oraz prorockich, zawsze w odniesieniu do tych samych ram kultowych. Sama starożytność tych tradycji w oczach Weisera potwierdza czas powstania całości psalmów przed niewolą babilońską<sup>87</sup>.

Mając na uwadze taką różnorodność opinii, jeżeli chodzi o czas powstania psalmów, trudno się dziwić, że i w wypadku Psalmu 62 nie jest inaczej.

H. Gunkel nie wypowiada się wprost co do daty powstania Psalmu 62. Zalicza go natomiast do grupy psalmów ufnościowych<sup>88</sup>, które wg niego wyrosły z gatunku lamentacji jednostki<sup>89</sup>. Ponieważ lamentacje jednostki H. Gunkel datuje na okres przed zburzeniem Jerozolimy<sup>90</sup>, można więc przypuszczać, że wg niego psalmy ufnościowe powstały w czasie lub po niewoli babilońskiej.

H.-J. Kraus twierdzi, że Psalm 62 można uważać za powstały krótko przed lub po niewoli<sup>91</sup>. W. Beyerlin natomiast uważa, że ów psalm nie dostarcza żadnych kryteriów, które by mogły wskazać na czas jego powstania<sup>92</sup>. Podobnie nie mogą się zdecydować na sprecyzowanie daty powstania Psalmu 62 inni, jak A. Weiser<sup>93</sup> czy J. Coppens, M. Buitensieper oraz E. Podechard<sup>94</sup>. L. Sabourin, przedstawiając wykaz psalmów sprządy i po niewoli babilońskiej, nie wylicza Psalmu 62 w żadnej z tych grup<sup>95</sup>. E. Sellin — G. Fohrer zaliczają Psalm 62 do utworów powstałych po niewoli babilońskiej<sup>96</sup>, idąc w tym wypadku za A. M. Honeymanem<sup>97</sup>. Przegląd powyższych opinii świadczy o trudności, na jaką napotykali egzegeci przy określaniu czasu powstania omawianego psalmu.

## 2. PRÓBA OKREŚLENIA HISTORYCZNYCH RAM DLA PSALMU 62

Wydaje się, że zasadniczą trudność spowodował w tym wypadku brak kryteriów zewnętrznych, które by pozwalały na postawienie pewnej oceny. Ponadto niektórzy egzegeci brali pod uwagę tylko pewne zjawiska

<sup>85</sup> Recherches sur la chronologie des Psaumes. RB 66(1959) s. 161—190. Por.: L. Sabourin, jw. s. 16.

<sup>86</sup> Por.: L. Sabourin, jw. s. 146. S. Mowinckel: Psalmenstudien. Oslo 1921—1924.

<sup>87</sup> Por.: A. Descamps, jw. s. 83.

<sup>88</sup> H. Gunkel, jw. s. 262.

<sup>89</sup> H. Gunkel — J. Begrich, jw. s. 256.

<sup>90</sup> Tamże, s. 425.

<sup>91</sup> H.-J. Kraus, jw. s. 436.

<sup>92</sup> Jw. s. 28.

<sup>93</sup> Jw. s. 304.

<sup>94</sup> Por.: L. Sabourin, jw. s. 22—23.

<sup>95</sup> Tamże, s. 24.

<sup>96</sup> E. Sellin — G. Fohrer, jw. s. 312.

<sup>97</sup> A. M. Honeyman, jw. s. 348—350.



literackie występujące w psalmie i stąd niesłusznie oceniali go jako utwór późny. Np.: A. M. Honeyman czy E. Sellin — G. Fohrer swoją opinię o powstaniu psalmu po niewoli oparli przede wszystkim na istnieniu w nim elementów mądrościowych<sup>96</sup>. Chcąc pokusić się o dokładniejsze sprecyzowanie czasu powstania Psalmu 62, trzeba sięgnąć do analizy porównawczej. Podobieństwo w terminologii, czy wspólnota idei z utworami nie budzącymi wątpliwości co do czasu swego powstania, może być cenną wskazówką w rozwiązaniu problemu Psalmu 62.

Wiersze 4—5 zawierają skargę na pewnych ludzi, którzy usiłują psalmiście szkodzić, posługując się przede wszystkim kłamstwem i podstępem. Nieprzyjaciele ci pokładają ufność w bogactwach nieuczciwie zdobytych (w. 10—11). Wiersz 5b:

„...swymi ustami błogosławią,  
a w swoich wnętrzach przeklinają”,

wskazuje, że psalmista prawdopodobnie doznaje udręki ze strony własnego, najbliższego otoczenia. Ludzie nieprzyjaźni autorowi psalmu mogą również zwiędzieć pozostałych, na co wskazują przestrogi zawarte w w. 9—11.

Wydaje się, że problem podobny spotyka się w utworach niektórych proroków, np.: Ez 33,31:

„I przychodzą do ciebie jak na zebranie ludowe, siadają przed tobą i słuchają twoich słów; jednakże według nich nie postępują, bo kłamstwa są w ich ustach, według tego oni działają, a serce ich ciągnie do zysku”<sup>99</sup>.

Podobne wady wytyka swoim nieprzyjaciołom autor Psalmu 62, kiedy nazywa ich kłamstwem (w. 10), albo że „umiłowali kłamstwo” (w. 5), a przywiązanie serca do bogactw (w. 11) przeszkadza w prawdziwej ufności w Boga. Jeszcze bliższą analogię do sytuacji Psalmu 62 wskazuje księga Jeremiasza, np.: 28,15:

„Rzekł tedy Jeremiasz prorok do Chananiaza: «Słuchaj, Chananiazu! Nie posłał ciebie Jahwe, a ty doprowadzasz ten lud do pokładania ufności w kłamstwie»”.

W powyższym wypadku prorok Jeremiasz występuje przeciwko nieprzyjaciołom szczególnego rodzaju, mianowicie przeciwko fałszywym sługom słowa. Wyraźniej o nich mówi w rozdz. 2,8b:

„...prorocy głosili wyrocznie na korzyść Baala i chodzili za tymi, którzy nie dają pomocy”<sup>100</sup>.

Jeremiasz w polemice z fałszywymi prorokami używa w stosunku do nich podobnych określeń, co autor Psalmu 62 odnośnie swych nieprzyjaciół, np:

„...poszli za nicością (*hahebel*), i stali się sami nicością (*wajjehbalû*)” (Jr 2,5b).

<sup>96</sup> Tamże, s. 348—350. E. Sellin — G. Fohrer, jw. s. 312.

<sup>99</sup> Por.: Jr 28,15; 25,14; Iz 28,15; Oz 7,13; 12,2; Ez 13,6—9.19; 21,34; 22,28.

<sup>100</sup> Por.: Jr 23,13—15.16—22.

Podobnie w Psalmie 62:

„Tylko tchnieniem (*hebel*) są synowie ludzcy...” (w. 10a);

„...na wagach, gdy się oni wzniosą, lżejsi wszyscy niż tchnienie” (*mehebel*), (w. 10c).

Również charakterystycznie bliskie Jeremiaszowi jest przeciwstawienie w Psalmie 62 „synów ludzkich” (w. 10) jako „nicość” — z jednej, a Boga i Jemu ufających — z drugiej strony. Tylko Bóg posiada moc (Ps. 62,12) i dlatego ci, którzy swoją ufność pokładają w Nim, znajdują najpewniejsze ocalenie. Podobną ideę przeciwstawienia ludzi chlubiących się posiadaniem mądrości ludzkiej tym, którzy starają się poznać Jahwe, znajdujemy u Jr 9,22—23:

„To mówi Jahwe:

Mędrzec niech się nie szczyci swoją mądrością,

siłacz niech się nie chełpi swą siłą,

ani bogaty niech się nie przechwala swoim bogactwem.

Raczej chcąc się chlubić, niech się szczyci tym,

że jest roztropny i że mnie poznaje,

iż jestem Jahwe, który okazuje łaskawość,

praworządność i sprawiedliwość na ziemi —

w tym to mam upodobanie — wyrocznia Jahwe”.

Tak Jeremiasz, jak i autor Psalmu 62, przedstawiają w formie dydaktycznej dwie postawy ludzkie, poddając fałszywą postawę krytyce, natomiast postępowanie słuszne obydwaj autorzy opierają na tej samej podstawie, mianowicie na łaskawości, praworządności i sprawiedliwości Jahwe (Por. Ps 62,12—13 oraz Jr 9,23)<sup>101</sup>.

Opierając się na przeprowadzonym porównaniu tekstów paralelnych można sądzić o wzajemnych związkach środowiska prorockiego, zwłaszcza Jeremiasza, z autorem Psalmu 62. Być może, że Psalm 62 jest utworem napisanym przeciwko fałszywym prorokom, tym bardziej że Jeremiasz, jak i inni prorocy w swoich utworach polemicznych sięgali do najrozmaitszych gatunków literackich, aby w ten sposób spotęgować działanie głoszonego słowa. Dlatego spotyka się u nich napomnienia, wezwania, groźby, proroctwa pocieszające. Jeremiasz znał też inne formy literackie, jak przysłowia ludowe, czy wszelkiego rodzaju mądrościowe sentencje<sup>102</sup>.

Zaobserwowane związki stylistyczno-tematyczne Psalmu 62 z utworami prorockimi mogą najwyżej dostarczyć pewnych przesłanek co do istnienia ich wzajemnej zależności. Nie może to być jeszcze wystarczającą podstawą do ostatecznego ustalenia czasu powstania badanego psalmu.

Do rozwiązania tej zagadki może doprowadzić zwrócenie uwagi na elementy mądrościowe, znajdujące się w Psalmie 62. Dla niektórych uczonych<sup>103</sup> było to podstawą do stwierdzenia, że psalm jest późny, ponieważ księgi mądrościowe należą do okresu po niewoli babilońskiej. Z tego okresu głównie datuje się wpływ gatunków mądrościowych na

<sup>101</sup> Por.: L. Stachowiak, jw. s. 184.

<sup>102</sup> Tamże, s. 68—69.

<sup>103</sup> Por.: A. M. Honeyman, jw. s. 348—350. E. Sellin — G. Fohrer, jw. s. 312.

inne utwory Starego Testamentu<sup>104</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że gatunki mądrościowe w swej najprostszej formie, jak: zagadka, bajka, przypowieść, przysłowie są o wiele starsze. Takie fragmenty mądrościowe mają zwykle dobrze zachowany paralelizm oraz brak rozwinięcia zawartych w nim myśli poprzez sięganie do przykładów z życia. Ponieważ budowa wierszy 10—13 w Psalmie 62 zdradza wyżej wymienione cechy, stąd można sądzić o ich starożytnym pochodzeniu<sup>105</sup>. W każdym razie Psalm 62 wydaje się być o wiele starszy od księgi Joba czy od księgi Lamentacji, które zawierają sentencje o Bożej potędze, łaskawości i Jego sprawiedliwości w formie bardzo rozbudowanej<sup>106</sup>.

Wiersz 13 Psalmu 62 bardzo mocno podkreśla odpowiedzialność indywidualną człowieka za swoje czyny. Idea zaś odpowiedzialności indywidualnej jest właściwa prorokom: Jeremiaszowi, a zwłaszcza Ezechielowi<sup>107</sup>, co również stanowiłoby podstawę do przyjęcia tezy o powstaniu Psalmu 62 w czasie ich działalności.

Pewną przesłanką, która wskazywałaby na pochodzenie psalmu sprzed niewoli, jest jego główna idea — ufność. Pewność opieki Bożej jeszcze nie została zachwiana u psalmisty wrażeniem klęski i upadku narodu. Psalmista patrzy z optymizmem w przyszłość. Brak jeszcze tej trudności w rozwiązaniu problemu zła, z jaką borykał się Job:

„Zginę. Nie będę żył wiecznie.  
Zostaw mnie — dni me jak tchnienie” (7,16).

Atmosferą rezygnacji z możliwości rozwiązania tej zagadki tchną ostatnie wyznania Joba:

„Wiem, że Ty wszystko możesz,  
co zamýślasz, potrafisz uczynić.  
Któż nierozumnie Twe rządy zaciemni?  
O rzeczach wzniosłych mówiłem.  
To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem” (42,2-4)

Przytoczone powyżej racje pozwalają na sformułowanie wniosku, że Psalm 62 tak ze względu na strukturę znajdujących się w nim form literackich, jak i ze względu na swoje główne idee przewodnie powstał na krótko przed niewolą babilońską.

W dalszym ciągu otwarty jest problem autora Psalmu 62. Możliwości ustalenia, kim on był, są bardzo nikłe. Można tylko ze względu na bliskie analogie z niektórymi księgami prorockimi przypuszczać, że ów psalm powstał w jakimś środowisku prorockim.

<sup>104</sup> E. Sellin — G. Fohrer, jw. s. 292. W. Taylor, jw. s. 323.

<sup>105</sup> Por.: K. Romaniuk: Księga Mądrości (PŚST t. VIII,3). Poznań 1969 s. 17.

<sup>106</sup> Por.: Jb 12,13.16; 34,11; Lm 3,21—26.

<sup>107</sup> Jr 31,29—30; Ez 14,12; 18; 33,10—20; por.: J. Scharbert: Solidarität in Segen und Fluch im AT und im Alten Orient. Bonn 1958. F. Spadafora: Collettivismo e individualismo nel V.T. Rovigo 1953.

## ZAKOŃCZENIE

Artykuł niniejszy miał na celu rozwiązanie trudności związanych z przynależnością Psalmu 62 do określonego gatunku literackiego oraz z umieszczeniem tego utworu w odpowiednich ramach historycznych.

Na podstawie przeprowadzonej analizy tekstu udało się stwierdzić, że Psalm 62 należy do grupy psalmów ufnosciowych, które nie tworzą odrębnego gatunku, lecz wchodzą w skład gatunku lamentacji indywidualnych. Natomiast poprzez szukanie miejsc paralelnych do Psalmu 62 w innych księgach biblijnych, dokładniej określonych co do czasu swego powstania, można było umieścić powstanie omawianego psalmu w czasach bezpośrednio poprzedzających niewolę babilońską.

Należy jednak pamiętać, że — jak to zaznaczono na wstępie — przeprowadzenie krytyki literacko-historycznej nie tylko psalmu, ale każdego utworu wchodzącego w skład Pisma św., nie jest celem samym w sobie. Badania przeprowadzone na tym etapie stanowią punkt wyjścia do przeprowadzenia egzegezy, czyli ustalenia właściwego znaczenia w kontekście historyczno-literackim wyrazów, zwrotów, przenośni, obrazów czy porównań zawartych w danym utworze. To wszystko z kolei jest konieczne, aby można było dotrzeć do teologii ksiąg biblijnych, czyli inaczej, aby nauka Boga przemawiającego przez ludzi dawnej epoki stała się bliską i zrozumiałą dla człowieka współczesnego.

## LITERARISCHE UND HISTORISCHE PROBLEME DES PSALMS 62

## ZUSAMMENFASSUNG

Der erste Teil des Aufsatzes bildet eine Art von Einführung in die gegenwärtige Problematik der Psalmen. Es werden darin die neuen, in der Psalmenforschung angewandten Methoden dargestellt sowie ihre Anwendbarkeit im Falle des Psalms 62.

In den nächstfolgenden zwei Teilen wird das Problem der Zugehörigkeit des Psalms zu einer litterarischen und seiner Entstehungszeit besprochen. Es liess sich feststellen, dass der Psalm in einem prophetischen Milieu und ohne Zusammenhang mit dem Kultus entstanden ist. Obwohl der Struktur des Psalms der Gattung individueller Lamentationen eigen ist, ist er mit Rücksicht auf die in dem ganzen Gedicht zum Vorschein kommende Hauptidee der Unterabteilung der Zuversichtspsalmen zuzuordnen.

Wegen des Fehlens äusserer Merkmale, die auf die Entstehungszeit des Psalms 62 hinweisen könnten, mussten zur Lösung dieses Problems in den zeitlich näher bestimmten Werken eventuelle Parallelstellen gefunden werden. Der Psalm 62 besitzt die meisten Berührungspunkte mit den Schriften des Propheten Jeremias, woraus folgt, dass der Psalm kurz vor der babylonischen Gefangenschaft entstanden ist.

Hinsichtlich des Verfassers des Psalms 62 kann man bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung nichts Bestimmtes sagen. Die Frage bleibt weiterhin offen.

## ZNACZENIE I TEOLOGICZNA INTERPRETACJA LOGIONU J 1,51

Treść: Wstęp. — I. Tekst i kontekst logionu J 1,51. 1. Łączność z najbliższym kontekstem. 2. Tematyka logionu J 1,51 na tle całego rozdziału. 3 Budowa i treść kontekstu. II. „Widzieć” i „niebo otwarte”. 1. „Widzieć” w Ewangelii św. Jana. 2. „Niebo otwarte”. — *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

Tematem niniejszej pracy jest logion z Ewangelii św. Jana 1, 51: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Zobaczycie niebo otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego”<sup>1</sup>.

Do zajęcia się tą tematyką skłania nas trudność wynikająca z samej interpretacji logionu, jego niezrozumienie, brak ścisłej łączności z całym pierwszym rozdziałem Ewangelii Jana, a także brak łączności i powiązania z rozdziałem następnym, w którym jest mowa o cudzie w Kanie Galilejskiej, jak również brak łączności i analogii do całej księgi św. Jana. Logion ten następuje po rozmowie Jezusa z Natanaelem. Są to słowa Chrystusa skierowane do większego grona osób, gdyż są sformułowane w liczbie mnogiej, tak że cała wypowiedź sprawia wrażenie braku łączności z najbliższym kontekstem. Nie wiadomo, do kogo Jezus kieruje tę zapowiedź. Kontekst rozmowy z Natanaelem sugerowałby, że była ona skierowana do tego właśnie ucznia, jednak liczba mnoga wskazuje, że odnosi się ona do wielu osób, a sam logion sprawia wrażenie samoistnego, włączonego przed opisem cudu w Kanie. Dlatego należałoby ten problem wyjaśnić, czy omawiany logion tkwi w najbliższym kontekście rozmowy Jezusa z Natanaelem i czy łączy się z szerszym kontekstem wstępnych informacji czwartej Ewangelii o Jezusie, a także jak należy ten logion odczytać na tym miejscu; po powołaniu pierwszych uczniów, a przed cudem w Kanie. Daje się zauważyć ciekawe zestawienie tematyczne: otwarte niebo, aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego oraz oryginalność myśli teologicznej zawartej w tym dziwnym logionie. Jaki wydzźwięk posiada taka zapowiedź Jezusa? Co może oznaczać „widzieć niebo otwarte”, a także jaką ma treść wyrażenie: „aniołowie Boży wstępujący i zstępujący” i wreszcie kogo oznacza Syn Człowieczy? To wszystko należy wyjaśnić, aby zrozumieć ten logion, gdzie

<sup>1</sup> Artykuł zawiera dwa rozdziały, traktujące o kontekście logionu i o widzeniu otwartego nieba. W następnym tomie podane zostanie dalsze opracowanie logionu, dotyczące Aniołów Bożych i Syna Człowieczego, a także końcowe wnioski.

każdy temat osobno, a tym bardziej, gdy występują wszystkie razem, tyle sprawiają trudności. Należy więc opracować i odczytać ich znaczenie w Ewangelii Janowej.

Powinniśmy zastanowić się jeszcze, czy omawiany logion łączy się z jakimkolwiek miejscem w Ewangelii Jana, a także w Nowym i Starym Testamencie poprzez tematy: widzieć, niebo otwarte, aniołów Bożych i Syna Człowieczego. Odpowiedź na wyżej postawione problemy dałaby zrozumienie i właściwą interpretację J 1,51.

Dotychczas niewiele mamy materiału na interesujący nas temat. M. E. Boismard<sup>2</sup> podał, że cały pierwszy rozdział, aż do 2, 11 jest literacką strukturą św. Jana ułożoną schematycznie, aby uwydatnić i rozwinąć myśl teologiczną. Zaraz po Prologu św. Jan zaczyna serię opisów: świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie, powołanie pierwszych uczniów i cud w Kanie. Dalej M. E. Boismard stwierdza, że autor Ewangelii dzieli wstępne informacje o Jezusie na siedem dni. Podział ten jest sztuczny i robi aluzję do księgi Rodzaju, a przez to ukazuje paralelizm teologiczny pomiędzy działalnością Boga Ojca i działalnością Boga — Słowa Wcielnego. W takim kontekście jest zawarty nasz logion. Z jednej strony jest on czymś nowym, niejasnym, a z drugiej strony wchodzi w skład siedmiodniowego schematu, a sam jest pełen symboli i niezrozumiałej treści teologicznej. Te wszystkie trudności oraz fakt, że jest to najbardziej niejasne miejsce w wielotematycznym pierwszym rozdziale Janowej Ewangelii, skłaniają do opracowania tego problemu, tym bardziej że od dawna interpretatorzy tekstów Janowych lakonicznie i pobieżnie omawiają ten logion albo wprost nazywają go: *crux omnium interpretum*. Już F. Rosłaniec<sup>3</sup> usiłował wyjaśnić ten logion. Tak jak i większość egzegetów, powoływał się na wizję Jakuba (Rdz 28, 12) i prorocstwo Daniela (7, 14) o Synu Człowieczym, aby wykazać, że chodzi tu o Syna Człowieczego jako Mesjasza.

F. Lentzen-Deis<sup>4</sup> omawiając problematykę otwarcia niebios zaznacza, że dyskusja na temat logionu J 1,51 jeszcze dotychczas trwa i jest dalej otwarta sprawa jego interpretacji. Zatrzymuje się on na tym, co dawno już powiedziano, że ów logion jest powiązany z wizją Jakuba i wyraża łączność między niebem a ziemią.

Dotychczas logion ten nie ma szczegółowego opracowania. Mimo to należy teraz omówić pozycje, które dotyczą tego tematu, bądź to rozważają nasz problem pod pewnym aspektem, bądź też go sygnalizują z okazji opracowania pokrewnych tematów.

Do częściowych opracowań naszego tematu należałoby zaliczyć artykuły: W. Michaelisa<sup>5</sup>, P. J. Fritscha<sup>6</sup> i H. Windischa<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> M. E. Boismard: *Du baptême à Cana*. (Lectio Divina 18). Paris 1956 s. 13—24.

<sup>3</sup> F. Rosłaniec: *Sensus genuinus et plenus locutionis „Filius Hominis”*. Romae 1920 s. 139 nn.

<sup>4</sup> F. Lentzen-Deis: *Das Motiv der „Himmelsöffnung” in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testament*. Bb 50 (1969) s. 317.

<sup>5</sup> W. Michaelis: *Joh 1,51; Gen 28,12 und das Menschensohn Problem*. ThLZ 85 (1960) s. 561—578.

<sup>6</sup> P. J. Fritsch: „...videbitis... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis” (Joh 1,51). VD 37 (1959) s. 3—11.

<sup>7</sup> H. Windisch: *Angelophanien um den Menschensohn auf Erden*. Ein Kommentar zu Joh 1,51. ZNW 30 (1931) s. 215—233.

W. Michaelis pragnie omówić J 1,51 ze względu na występujący tam zwrot „Syn Człowieczy”, ponieważ, jak sam podkreśla, wielu autorów omawiając ten problem nawet nie wymienia omawianego logionu. Na początku omawia w skrócie kontekst i opowiada się za łącznością logionu z powołaniem Natanaela, chociaż widzi też związane z tym trudności. Dalej zastanawia się, czy można go łączyć z Rdz 28, 12 i czy te teksty mają jakiś rzeczywisty związek ze sobą, a przy tym podkreśla, że tło całej perykopy o Natanaelu nie jest ani gnostyckie, ani późniejszego Judaizmu, ale wybitnie starotestamentalne. Twierdzi on, że słowa: „wstępować” i „zstępować” świadczą o ówczesnym sposobie mówienia, a nie o powiązaniu z wizją Jakuba. Jedynie zwrot o aniołach Bożych łączyłby Rdz 28, 12 i J 1, 51, ale przy tym nie należy zapominać o bardzo wielu różnicach, jakie występują między tymi opisami. Autor jest zdania, że tak wiele jest różnic między Rdz 28, 12 i J 1, 51, że wizja Jakuba nie może być nawet tłem do interpretacji naszego logionu. Dalej W. Michaelis zastanawia się nad tytułem „Syn Człowieczy”. Dochodzi do wniosku, że ten tytuł wskazuje na eschatologiczną funkcję Chrystusa, a przy okazji odcina logion od wizji Jakuba. Kończy stwierdzeniem, że w logionie chodzi o zapowiedź przyszłości, która ma miejsce podczas ziemskiego życia Jezusa. Widać, że W. Michaelis zasygnalizował wiele problemów związanych z naszym logionem, jednak wiele kwestii pozostawił nie rozstrzygniętych. Skoncentrował się na wykazaniu różnic między wizją Jakuba i naszym logionem i ich niezależności między sobą. Przy tym nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście nie ma ściślejszego powiązania między tymi dwoma opisami.

P. J. Fritsch łączy J 1, 51 ze snem Jakuba i twierdzi, że Chrystus swymi słowami wskazuje na to powiązanie i jego specjalny wydźwięk. Podaje wiele interpretacji, które powstały na tle łączności logionu i niezależności go od wizji Jakuba. Szczególnie podkreśla aspekt eschatologii oraz chwały Bożej ukazanej w osobie Syna Człowieczego poprzez Jego mękę i chwałę Zmartwychwstania. Dalej podkreśla, że ten logion należałoby raczej interpretować na kanwie całej Ewangelii Jana, szczególnie pierwszego rozdziału, a nie wyciągać wniosków i szukać podobieństwa w Starym Testamencie, jakkolwiek i tam one się znajdują. Kończy stwierdzeniem, że w logionie chodzi o zobaczenie Syna Człowieczego obleczonego w chwałę Boga, a człowieczeństwo Chrystusa jest świątynią Bożą — miejscem obecności Boga wśród ludzi. Z powyższego wynika, że autor usiłował rozwiązać problem logionu za pomocą wyjaśnienia słów: „aniołowie Boży wstępujący i zstępujący na Syna Człowieczego” i skonfrontował je z treścią zawartą w widzeniu Jakuba; pomija zaś wszystkie inne problemy.

H. Windisch również zajmuje się wpływem wizji Jakuba na interpretację naszego logionu. Dociekania swe koncentruje na Synu Człowieczym i aniołach, którzy mają wyrażać gloryfikację Chrystusa swoją obecnością, a ich wstępowanie i zstępowanie winno oznaczać misterium, które będą oglądać uczniowie Syna Człowieczego na ziemi i w wieczności.

W następnym artykule H. Windisch<sup>8</sup> powołuje się na swoje poprzednie spostrzeżenia i pragnie na tle łączności tematyki Syna Człowieczego

<sup>8</sup> Tenże: Joh 1,51 und die Auferstehung Jesu. ZNW 31 (1932) s. 199—204.

z angelologią powiązać J 1, 51 ze Zmartwychwstaniem Jezusa i Jego intronizacją w niebie. Poza tymi interesującymi H. Windischa problemami, brak u niego pełnego opracowania logionu.

Posiadamy także wiele opracowań dotyczących naszego logionu, a podanych przez różnych autorów przy okazji omawiania tematów pokrewnych, bardziej lub mniej powiązanych z naszą problematyką. Do takich należałoby zaliczyć literaturę traktującą o Synu Człowieczym.

Na ogół autorzy przyjmują, że Syn Człowieczy przedstawia Jezusa uwielbionego lub eschatologicznego i łączą J 1, 51 z wypowiedzią Jezusa przed Sanhedrynem: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmocnego i przychodzącego na obłokach niebieskich” (Mt 26, 64). Nie analizują, jakie mogą być różnice tematyczne w naszym logionie, a jakie w wypowiedzi Jezusa przed Sanhedrynem; poprzestają tylko na podobieństwie samego tytułu „Syn Człowieczy” w obu wypowiedziach.

I tak F. Rosłaniec podał genezę tego tytułu i terminologię w języku hebrajskim, aramajskim i greckim<sup>9</sup>. Opracował ten problem na kanwie Starego Testamentu i w księgach apokryficznych, ale nie poruszył teologii Syna Człowieczego w Ewangelii Jana, a jeśli już coś wspominał na ten temat, to tylko marginalnie, w powiązaniu z omawianiem synoptyków.

C. Colpe w artykule o Synu Człowieczym porusza problematykę dotyczącą tego tematu, włącznie z jego genezą, omówioną na kanwie Starego i Nowego Testamentu<sup>10</sup>. Uwzględnia także tematykę Syna Człowieczego w Ewangelii Jana<sup>11</sup> wraz z naszym logionem, który uznał za nietypowy i omówił go tylko w odniesieniu do wizji Jakuba, nie uwzględniając wpływu Janowej teologii Syna Człowieczego.

T. Preiss, który gruntownie omawiał problematykę Syna Człowieczego w Ewangeliach synoptycznych, rozpracował ją filologicznie i z uwzględnieniem środowiska, ale nic nie powiedział o teologii Syna Człowieczego w czwartej Ewangelii<sup>12</sup>. Podobnie ogólnie potraktował tematykę Syna Człowieczego E. Schweizer<sup>13</sup>. Inni w ogóle nie rozpracowują naszego logionu 1, 51, a jedynie o nim wspominają<sup>14</sup>.

Tematykę Syna Człowieczego w Ewangelii Jana podjęli H. Dickmann<sup>15</sup> i R. Schnackenburg<sup>16</sup>. H. Dickmann omawia po kolei wszystkie miejsca Janowe traktujące o Synu Człowieczym. Przy omawianiu naszego

<sup>9</sup> F. Rosłaniec, jw. s. 42—61, 71—76, 80—129, 139—141.

<sup>10</sup> C. Colpe: Ho hyios tou anthropou. TWNT B, VIII s. 403—481.

<sup>11</sup> Tamże, s. 468—472.

<sup>12</sup> T. Preiss: Le Fils de l'homme. Montpellier 1955.

<sup>13</sup> E. Schweizer: Der Menschensohn. ZNW 50 (1959) s. 185—209.

<sup>14</sup> Por. R. Archutowski: Pan Jezus, Syn Człowieczy. AK 5 (1911) s. 101—121. J. Rosiak: Syn Człowieczy. Warszawa 1947. K. Wilczyński: Syn Człowieczy. PP 229 (1950) s. 191—199. G. Iber: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im Neuen Testament. ThLZ 80 (1955) s. 115 n. E. Stauffer: Messias oder Menschensohn? NovTest 1 (1959) s. 81—102. A. Vögtle: Menschensohn. LThK B, VII s. 297—300. C. M. Henze: Der Sohn des Menschen. ThPQ 104 (1956) s. 70—74. W. Eichrodt: Zum Problem des Menschensohnes. EvTh 19 (1959) s. 1—3. A. Feuillet: Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique. RB 60 (1953) s. 170—202, 332—346.

<sup>15</sup> H. Dickmann: „Der Sohn des Menschen” im Johannesevangelium. Scho-lastik 2 (1927) s. 229—247.

<sup>16</sup> R. Schnackenburg: Der Menschensohn im Johannesevangelium. NTS 11 (1965) s. 123—137.



logionu zadowala się tylko mesjańskim wydzwiciem tytułu Syn Człowieczy w powiązaniu z widzeniem Jakuba<sup>17</sup>. Natomiast R. Schnackenburg ujmuje Janowe miejsca o Synu Człowieczym w trzy grupy: wywyższenie, uwielbienie oraz zstąpienie i wstąpienie do nieba. Nasz logion nie mieści się w żadnej z nich, ale autor wspomina, że należałoby go interpretować na kanwie apokaliptyki i Janowej Ewangelii<sup>18</sup>.

Dokładniej logion J 1, 51 opracował M. E. Boismard<sup>19</sup> przy omawianiu pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii. Uwzględnił on większość elementów zawartych w logionie, jak: „widzieć” u św. Jana, czy porównanie tego logionu z wizją Jakuba, a także obszernie potraktował sam kontekst, jednak nie uwzględnił szerzej problematyki Syna Człowieczego w Ewangelii Jana, ani tematyki otwartego nieba, ani też połączenia kontekstu z logionem. Poza tym twierdzi, bez uwzględniania różnic i podobieństw, że logion J 1, 51 jest paralelny do tekstu wizji Szczepana (Dz. 7, 55 n.) i słów Jezusa przed Sanhedrynem (Mt 26, 64), opierając się tylko na występującym wszędzie tytule „Syn Człowieczy”.

Po takim zinterpretowaniu nie wyciąga wniosków, jak w kontekście całego rozdziału należałoby logion rozumieć. Wystarczyło mu stwierdzenie, że ma on miejsce w siedmiodniowym schemacie pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii.

Także ubocznie traktują problematykę naszego logionu autorzy omawiający temat „widzieć” u św. Jana lub w całym Nowym Testamencie<sup>20</sup>.

Te opracowania dotyczące bezpośrednio lub pośrednio logionu J 1, 51 nie wyjaśniają całej jego problematyki i kontekstu. Także komentarze do Ewangelii Jana zbyt pobieżnie traktują logion i niejednokrotnie mniej miejsca poświęcają na wyjaśnienie jego sensu niż innym jaśniejszym wypowiedziom.

Wydaje się więc rzeczą konieczną opracowanie logionu J 1, 51 z uwzględnieniem całej jego problematyki, jaka tam może być zawarta. Nie można przy tym pominąć żadnego elementu zachodzącego w nim, gdyż każdy z nich może mieć wpływ na interpretację. Dla głębszego zrozumienia omówimy najpierw kontekst bliższy i dalszy, aby umiejscowić logion w najbardziej odpowiedniej części Janowej Ewangelii, a także, aby lepiej zrozumieć, co on może w takim kontekście oznaczać.

Przeprowadzimy krytykę literacką logionu i porównamy tematykę: widzieć, otwarte niebo, aniołów i Syna Człowieczego — zawartą w J 1, 51 z tematyką kontekstu bliższego, gdzie jest opisana rozmowa z Natanaelem i z całym pierwszym rozdziałem, aby się dowiedzieć, czy wymieniony logion łączy się z wcześniejszymi opisami autora czwartej Ewangelii zawartymi w pierwszym rozdziale.

Dalsze rozdziały będą analizą literacko-egzegetyczną poszczególnych tematów logionu, jak: widzieć, niebo otwarte, aniołowie Boży i Syn Człowieczy, ponieważ każdy z nich wydaje się mieć specyficzne znaczenia w Piśmie św., a zwłaszcza w Ewangelii Jana, i każdy z nich sam w sobie

<sup>17</sup> H. Dickmann, jw. s. 232 n.

<sup>18</sup> R. Schnackenburg, jw. s. 131.

<sup>19</sup> M. E. Boismard, jw. s. 95—131.

<sup>20</sup> H. Wenz: Sehen und Glauben bei Johannes. *ThZ* 17 (1961) s. 17—25.  
K. Lammers: Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament. Stuttgart 1966 s. 48—109. C. Traets: Voir Jesus et la Pere en lui selon l'Evangile de saint Jean. Roma 1967 s. 72—132, 225—246.

nastęcza pewne trudności. Dlatego porównamy i omówimy temat genetycznie, na kanwie Nowego i Starego Testamentu ze szczególnym uwzględnieniem Ewangelii Janowej.

Ostatni rozdział będzie porównawczą syntezą i teologiczną interpretacją logionu w jego kontekście bliższym i w perspektywie całej czwartej Ewangelii. Będzie również odpowiedzią na pytanie, jaki sens teologiczny pragnął podać czytelnikom autor Ewangelii, umieszczając ten tekst przy powołaniu pierwszych uczniów, a przed opisem szerszej, publicznej działalności Jezusa.

## I. TEKST I KONTEKST LOGIONU J 1, 51

Logion Jezusa kończący pierwszy rozdział Ewangelii Jana brzmi: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Zobaczycie<sup>1</sup> niebo<sup>2</sup> otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” (J 1, 51).

Krytyka tekstu niewiele wnosi do zrozumienia tego logionu. W żadnym ważniejszym kodeksie nie obserwujemy braku tego tekstu na wymienionym miejscu, ani też nie widać poważnych zmian w nim zachodzących. Autentyczność więc logionu J 1, 51 i jego miejsce, na podstawie krytyki tekstu, nie ulega wątpliwości.

Czy logion Jezusa łączy się z całym rozdziałem? Na pierwszy rzut oka jawi się trudność z powodu braku, jak się wydaje, powiązania tak z dalszym, jak i najbliższym kontekstem. Musimy sobie odpowiedzieć, dlaczego powstały takie trudności i czy rzeczywiście logion jest powiązany z całym rozdziałem, a także z najbliższym kontekstem.

### 1. ŁĄCZNOŚĆ Z NAJBLIŻSZYM KONTEKSTEM

Logion J 1, 51, który kończy dyskurs między Mistrzem a Natanaelem, budzi zastrzeżenie, czy słowa Jezusa odnoszą się do Jego rozmówcy, jak

<sup>1</sup> Niektóre kodeksy przed „Zobaczycie niebo otwarte” dodają *ap arti* (odtąd, właśnie). Do takich należą przeważnie późniejsze kodeksy z VIII i IX wieku: EFGHSVY oraz wiele minuskułowych, przekładów starołacińskich i syryjskich. Natomiast za tekstem bez *ap arti* przemawiają najstarsze świadectwa: P 66 (Bodmer II z II w.), P 52 (Rylandsa z II w.), P 1.22 (z III i IV w.) oraz najstarsze kodeksy poczynawszy od IV wieku, jak: SBCLTZ 33.579.892.1241 i inne, a także Wulgata. Już sam zestaw świadectw przekonuje, że przysłówki *ap arti* był dodany lub włączony później i nie należy go przyjmować. Zapewne ten przysówek został wzięty z podobnego tekstu o Synu Człowieczym u Mt 26,64. (Por. E. Nestle: *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart 1962 s. 233). Tam Jezus, przed męką i odejściem z tego świata, mówił o swoim eschatologicznym przyjściu: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Wszechmocnego i przychodzącego na obłokach niebieskich”. To *ap arti* dodane do J 1,51 mogło także wpłynąć na eschatologiczną interpretację tego wiersza, upodobnioną do interpretacji Mt 26,64. Należy przy tym zauważyć, że wypowiedź zarejestrowana u Mateusza ma inny wydźwięk i występuje przed męką Jezusa, natomiast w Ewangelii Jana ma ono swoje miejsce w pierwszym rozdziale i dlatego na jego interpretację, nawet dodane *ap arti* w wielu kodeksach, nie może mieć żadnego wpływu. Por. T. Zahn: *Das Evangelium des Johannes*. Leipzig 1921 s. 145.

<sup>2</sup> W tekście greckim mamy *ton ouranon* — „niebo” w liczbie pojedynczej i za tym dosłownym tłumaczeniem poszedł S. Kowalski: *Pismo Święte Nowego Testamentu*. Warszawa 1957 s. 208. Natomiast *Pismo Święte Starego Testamentu i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. Poznań 1965 s. 1323 oraz *Pismo Święte Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. Warszawa 1969 s. 254, mają w tekście „nie-

tego należałoby oczekiwać, czy też do innych jeszcze osób. Nie jest wykluczone, że świadkiem rozmowy mógł być także Filip, który przypro-wadził Natanaela do Jezusa (w. 44—46).

Zauważamy, że Jezus najpierw zwraca się tylko do Natanaela w liczbie pojedynczej: „Zobaczysz” i „mówi jemu”, a następnie te same słowa, ale już w liczbie mnogiej, kieruje do większej liczby osób: „Zobaczycie” i „mówię wam”. Ta różnica odniesienia może świadczyć, że ów logion nie ma powiązania z całym kontekstem<sup>3</sup>. Jednak z braku korzystniejszego miejsca, które odpowiadałoby naszemu logionowi i z braku ściśle analogicznych wypowiedzi tak w Ewangelii Jana, czy u synoptyków, to miejsce, na końcu pierwszego rozdziału Ewangelii, a na początku publicznej działalności Jezusa, uważamy za najprawdopodobniejsze<sup>4</sup>.

Jak jednak można wytłumaczyć rozbieżności między logionem a kontekstem? Jeśli Jezus rozmawiał z Natanaelem, to w jakim celu jest dodany łącznik „i mówi jemu” między wierszem 50 i 51, chociaż rozmowa nie została przerwana. Czy może jest to znak przyszłej zapowiedzi, odnoszącej się nie tylko do Natanaela, w której będzie zawarta nowa myśl? Wówczas należałoby oczekiwać raczej zwrotu: „i mówi im”. Większym jeszcze rozdzwiekiem między naszym logionem a kontekstem byłoby, gdyby w w. 51 było powiedziane: „Zaprawdę, zaprawdę mówię tobie” w liczbie pojedynczej, a następnie: „zobaczycie niebo otwarte” w liczbie mnogiej<sup>5</sup>. Wstawka więc autora Ewangelii: „i mówi jemu” i dalej przytoczone słowa Jezusa wyrażone w liczbie mnogiej świadczyłyby, że Jezus właśnie w ten sposób zwracał się w swej uroczystej wypowiedzi tak do Natanaela, jak i do innych uczniów. O tym, że inni uczniowie byli obecni podczas rozmowy Jezusa z Natanaelem, świadczy w. 47, gdzie Mistrz mówi o Natanaelu do kogoś, poza Filipem<sup>6</sup>, tam obecnego, słowami: „Patrz, oto prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstęp”. Prawdopodobnie przy Jezusie byli wówczas ci pierwsi powołani apostołowie, a jednak On nie mówi: „patrzcie” w liczbie mnogiej, ale „patrz” w liczbie pojedynczej. Podobny brak ścisłej konsekwencji obserwujemy u Jana 3, 11—12, gdzie Jezus rozmawiający z Nikodemem posłużył się swoją uroczystą formułą — podwójnym „amen” i zwracał się najpierw do Nikodema w liczbie pojedynczej słowami: „Zaprawdę, zaprawdę mówię ci, że to mówimy, co wiemy i o tym świadczymy, cośmy widzieli”, a dalej przechodzi na liczbę mnogą: „a świadectwa naszego nie przyjmujecie” (3, 11). Jezus zwracał się do wielu, chociaż przed Nim jedynie stał Nikodem. W następnym wierszu 12 Mistrz już wprost mówi do wielu, chociaż w dalszym ciągu rozmawiał tylko z Nikodemem: „Jeśli powiedziałem wam o tym, co jest ziemskie, a nie wierzycie, to jak uwierzycie temu, co wam powiem o sprawach niebieskich”. Także podczas rozmowy z Toma-

biosa otwarte”, co nie jest zgodne z tekstem greckim i jak się później okaże, sugerowałoby cytaty ze Starego Testamentu, gdzie po większej części używano określenia „niebiosa” w liczbie mnogiej.

<sup>3</sup> Por. H. van den Bussche: *Jean, Commentaire de l'Évangile spirituel*. Brouwer 1967 s. 128. C. K. Barrett: *The Gospel according to St. John*. London 1967 s. 155.

<sup>4</sup> Por. R. Schnackenburg: *Das Johannesevangelium Teil I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. B. IV). Freiburg im Breisgau 1965 s. 318.

<sup>5</sup> Por. W. Michaelis, jw. s. 563.

<sup>6</sup> Por. M. J. Lagrange: *Évangile selon saint Jean*. Paris 1936 s. 51.

szem Jezus z liczby pojedynczej przechodzi na liczbę mnogą, odnosząc swe stwierdzenia do wielu: „Uwierzyłeś dlatego, bo mnie ujrzałeś. Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29). Wnioskujemy z tego, że takie przejścia z liczby pojedynczej na liczbę mnogą były stosowane w Ewangelii Jana nawet wtedy, gdy Jezus rozmawiał tylko z jedną osobą. Przy tym zauważamy również, że nawet uroczysty wstęp zapowiedzi z „amen” jest taki sam, jak przy rozmowie z Natanaelem<sup>7</sup>.

A więc przejście z liczby pojedynczej na liczbę mnogą w logionie 1, 50—51 nie jest czymś nadzwyczajnym i odosobnionym, tym bardziej że w pobliżu rozmawiających zapewne był Filip i ktoś inny, do którego Jezus się zwraca oceniając postawę Natanaela (w. 47)<sup>8</sup>. Także łącznik wyjaśniający między jedną myślą Jezusa a następną, którą ewangelista przerywa swoim wyjaśnieniem: „Mówi jemu” (w. 51)<sup>9</sup>, nie przeczy jednolitości tekstu. Analogiczne zastosowanie zdania wyjaśniającego obserwujemy przy opisie wskrzeszenia Łazarza. Jezus rozmawia z uczniami powstrzymującymi Go przed pójściem do Judei i w toku tej rozmowy ewangelista dodaje zdanie wyjaśniające: „to powiedział, a następnie rzekł do nich” (J 11, 11)<sup>10</sup>, chociaż wiadomo, że Jezus w dalszym ciągu prowadzi rozmowę z tymi samymi uczniami.

Z powyższego wynika, że ani przejście liczby pojedynczej w mnogą, ani zdanie wtrącone, wyjaśniające w wierszach 50 i 51, nie powinny rozrywać jedności logionu z kontekstem. Za tym przemawia także brak w J 1, 51 *meta touto* lub *meta tauta* (potem, następnie), co mogłoby wprowadzić jakąkolwiek przerwę czasową lub zmianę tekstu.

Rozważając dalsze relacje logionu z najbliższym kontekstem, zaobserwujemy pewne połączenia oparte na wyrażeniu „zobaczysz”, „zobaczycie” (w. 50—51). Przy końcu rozmowy Natanael, uznając wszechwiedzę Jezusa, wyznał w Nim: Pana, Syna Bożego i Króla Izraela (w. 49). Jezus, potwierdzając swoją wszechwiedzę, zaznacza, że Natanael zobaczy jeszcze większe rzeczy niż te, które miały miejsce przed chwilą. Kiedy Natanael zobaczy te większe rzeczy, skoro nie mamy w całej Ewangelii wyraźnego miejsca, które mogłoby dać jasną odpowiedź na tę obietnicę. Zapewne Natanael w przyszłości zobaczy jeszcze niejedno cudowne zdarzenie sprawione przez Jezusa, ale to są tylko domysły.

Do takich miejsc mówiących o większych czynach Jezusa zaliczamy

<sup>7</sup> Być może nasze dowodzenie może osłabić inna tematyka i atmosfera panująca podczas rozmowy Jezusa z Nikodemem, przedstawicielem faryzeizmu żydowskiego. To jednak nie zmienia faktu, że wówczas dość swobodnie stosowano przejście z liczby pojedynczej na mnogą, kontynuując przy tym rozmowę z pojedynczą osobą. H. van den Bussche, jw. uważa, że J 1,51 dlatego nie ma ścisłego powiązania z uprzednią konwersacją, gdyż uroczysta formuła z „amen” oznacza formę modlitewną, a to tłumaczy przejście z liczby pojedynczej na mnogą.

<sup>8</sup> Wymienia się tu zazwyczaj pięciu apostołów — uczestników rozmowy, uczniów Jezusa z kręgu Jana Chrzciciela. Por. F. Tillmann: *Das Johannesevangelium*. Bonn 1931 s. 77. E. Schick: *Das Evangelium nach Johannes*. Würzburg 1956 s. 32. A. Durand: *Evangile selon saint Jean*. Paris 1927 s. 51. T. Zahn, jw. s. 143, 146.

<sup>9</sup> Pismo Święte Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia) Warszawa 1969, nieścisłnie w tym wypadku dodaje „potem”.

<sup>10</sup> *Meta touto* u J 11,11 nie oznacza dłuższej przerwy. Autor Ewangelii jedynie pragnie podkreślić wypowiedź, na którą należy zwrócić szczególną uwagę. Podobne ujęcie dalszego kontynuowania rozmowy z podkreśleniem ważności treści i następstwa, obserwujemy u J 11,7.

J 5, 20, gdzie Jezus, broniąc się przed zarzutami Żydów, mówi: „Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni i jeszcze większe dzieła ukaże Mu”. Chodzi tu tylko o zapowiedź tych czynów i pokazanie równości w działaniu Ojca i Syna. Jest to względnie odległy tekst od zapowiedzi Natanaelowi i nie wchodzi on nawet w dalszy kontekst pierwszego spotkania Jezusa z uczniami. Mimo to cała wypowiedź Jezusa, po uzdrowieniu chromego w szabat, posiada wiele podobieństwa językowego z pierwszym rozdziałem Janowym. W samej apologii Jezusa (5, 19—47) obserwujemy uroczyste i autorytatywne wypowiedzi Jezusa na podobieństwo pierwszego rozdziału Janowego. Także w rozdziale piątym — podobnie jak w naszym logionie — kończy się jedna wypowiedź i bez przerwy czasowej zaczyna się następna o podobnej tematyce, a jest tylko poprzedzona uroczystym, podwójnym „amen”<sup>11</sup>.

Te „większe rzeczy” łączy właśnie autor Ewangelii w rozdziale piątym z uroczą zapowiedzią, że Syn nic nie działa bez Ojca i czyni to tylko, co widział u Ojca, który jeszcze większe czyny ukaże Synowi (w. 19—23). Do takich większych czynów należą: uzdrowienia i sąd, który Ojciec przekazał Synowi, a to w tym celu, aby wszyscy oddawali cześć Synowi tak, jak oddają Ojcu. Rozwinięciem tej myśli są następne zapowiedzi połączone z uroczystym wstępem (w. 24), że słuchający z wiarą słów Chrystusa otrzyma życie wieczne i nie pójdzie pod sąd. Dalej, w w. 25, zapowiedź odnosi się do relacji związanych z „godziną” Syna Człowieczego, któremu Bóg przekazał władzę sadowniczą. Przy tym Jezus wspomina o świadectwie, jakie wydał o Nim Jan Chrzciciel, ale dodaje, że On sam posiada większe świadectwo od Janowego, a tym świadectwem mają być te większe czyny, które zlecił Mu Ojciec do wykonania (w. 36).

Tak więc rozdział piąty, a szczególnie mowa Jezusa (5, 19—47), jest interpretacją „większych rzeczy”<sup>12</sup>, które zobaczą nie tylko uczniowie, ale i niewierni Żydzi. Natomiast w przypadku rozmowy z Natanaelem „większe rzeczy” ma on zobaczyć, co jest analogiczne do „zobaczycie” z naszego logionu (J 1, 51), który z kolei jest właśnie najbliższym kontekstem zapowiedzi tych „większych rzeczy”. Rozmówca i inni uczniowie zobaczą „otwarte niebo i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego”, nie wykluczając przy tym tamtych czynów — cudów Jezusa, od których przyjęcia będzie zależał eschatologiczny sąd.

Z powyższego wynikałoby, że między najbliższym kontekstem rozmowy Jezusa z Natanaelem i logionem 1, 51 nie ma nieprzebytego przedziału. W logionie „wielkie rzeczy” charakteryzują osobę Jezusa jeszcze niezrozumiałym „otwarcie nieba” oraz „wstępowaniem i zstępowaniem aniołów Bożych na Syna Człowieczego”.

Należałoby jeszcze zaznaczyć, że „zobaczycie” z logionu 1, 51 odpowiadałoby też obietnicy danej przez Jezusa pierwszym uczniom na ich zapytanie: „Mistrzu, gdzie mieszkasz” — wtedy Jezus odpowiada: „Chodźcie i zobaczycie” (w. 39)<sup>13</sup>. Mistrz przez to pragnie uczniom odsłonić rąbek swej tajemnicy, gdy przyjął ich do siebie, a jeszcze bardziej odsłoni ją późniejszą obietnicą: „zobaczycie aniołów Bożych wstępujących

<sup>11</sup> Por. W. Michaelis, jw. s. 565 n.

<sup>12</sup> T. Zahn, jw. s. 144, 146.

<sup>13</sup> Zob. C. Traets, jw. s. 127 n. Zresztą sama tematyka „widzieć” bardzo często występuje w całym I rozdziale Janowej Ewangelii. Por. 1,31.39.51.

i zstępujących na Syna Człowieczego". Wątpliwe, czy ma w tym wypadku rację C. Traets, interpretujący logion 1, 51 w oparciu o ideę „zobaczyć”, wyłącznie eschatologicznie<sup>14</sup>.

Omawiając w dalszym ciągu charakterystyczne zwroty łączące logion z kontekstem, zauważamy uroczystą formułę wprowadzającą: „zaprawdę, zaprawdę mówię wam”. Według H. van den Bussche<sup>15</sup> jest to modlitewna forma usprawiedliwiająca przejście z liczby pojedynczej na mnogą<sup>16</sup>. Przez zwrot „zaprawdę, zaprawdę mówię wam” zazwyczaj rozumiano wstępną formułę uroczystej zapowiedzi. W Starym Testamencie podwójne „amen” było nie tylko wyrazem potwierdzenia<sup>17</sup>, życzenia<sup>18</sup>, czy nawet przekleństwa<sup>19</sup>, ale stało się także liturgiczną formułą pochwalną<sup>20</sup>, która z czasem przeszła do liturgii synagogałnej<sup>21</sup>. W Nowym Testamencie, zwłaszcza pierwotny Kościół, najczęściej stosuje wyrażenie „amen” jako zwrot liturgiczny<sup>22</sup>. Znamienne, że tylko Jezus używa podwójnego „amen” jako wstępną formułę uroczystych zapewnień i pouczeń<sup>23</sup>. Było to osobliwością zwrotów Jezusowych, a w Ewangelii Jana ta formuła jest używana tylko w podwojonej formie<sup>24</sup>. Natomiast u synoptyków zauważamy zamiennie używaną formułę „amen” tak pojedynczo, jak i podwójnie, z tym jednak, że formuła podwójna występowała tam bardzo rzadko. Podwójne „amen”, jako formuła wprowadzająca, jest czymś charakterystycznym w Ewangelii Janowej<sup>25</sup>. Odpowiada ona charakterowi mowy czwartej Ewangelii i być może jest to rzeczywisty sposób mowy Jezusa, co dodatkowo świadczyłoby za autentycznością słów logionu 1, 51. To, po raz pierwszy w Ewangelii Jana, użycie zwrotu „amen” świadczy o ważności treści, jaka ma być przekazana słuchaczom. Jest to także pierwsza uroczysta formuła Jezusa, nic więc dziwnego, że taki wstęp i treść logionu odbiega od potocznej rozmowy z Natanaelem.

## 2. TEMATYKA LOGIONU J 1,51 NA TLE CAŁEGO ROZDZIAŁU

Należy teraz zbadać, jakie jest powiązanie tematyczne logionu z całym pierwszym rozdziałem. „Otwarcie nieba” jest reminiscencją do świadectwa Jana Chrzciciela o Jezusie, która brzmi: „Jan dał takie świadectwo: Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim. Ja Go przedtem nie znałem, ale Ten, który mnie posłał, abym chrzczył wodą, powiedział do mnie: Ten, nad kim ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest tym, który chrzci Duchem świętym. Ja

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> H. van den Bussche, jw. s. 128.

<sup>16</sup> Kontekst raczej mówi o większej liczbie osób. Por. W. F. Howard — A. J. Gossip: The Gospel according to St. John (The Interpreters Bible. Vol. 8). New York 1952 s. 489. M. J. Lagrange, jw. s. 52.

<sup>17</sup> Zob. 3 Krl 1,36; Jer 11,5.

<sup>18</sup> Zob. Tob 8,8 (w LXX); 28,6.

<sup>19</sup> Zob. Lb 5,22; Pp 27,15—26; Neh 5,13.

<sup>20</sup> Zob. Neh 8,6; 1 Krn 16,36; Ps 40(41),14; 105(106),48.

<sup>21</sup> Por. A. van den Born: Amen. W: H. Haag, s. 60. A. Jankowski: Amen W: PEB T. I s. 41.

<sup>22</sup> Zob. Rz 1,25; 9,5; 11,36; 1 Tym 1,17; Hbr 13,21; 18,4.

<sup>23</sup> Por. A. van den Born, jw. H. Schlier: Amen. W: TWNT B. I s. 339—342. A. Jankowski, jw.

<sup>24</sup> Por. A. Durand, jw.

<sup>25</sup> Por. C. K. Barrett, jw. T. Zahn, jw. s. 143.

to ujrzałem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” (J 1, 32—34)<sup>26</sup>. Ta wypowiedź ma zastąpić historię chrztu podaną przez synoptyków. Autor czwartej Ewangelii nie wspomina wprost o chrzcie Jezusa, jak to uczynili synoptycy, lecz łączy historię chrztu z Duchem zstępującym<sup>27</sup>, ponieważ nie sprowadza on roli Jana Chrzciciela ani do rangi poprzednika<sup>28</sup>, ani przygotowującego drogę Jezusowi, jak to podali synoptycy, ale Chrzciciel u Jana jest tylko świadkiem. Dlatego Jan wspominając o chrzcie (1, 26. 28. 31. 33; 3, 13; 10, 40), podaje tylko sam znak rozpoznawczy — Ducha zstępującego z nieba, który ma objawić Jezusa (J 1, 31—33). W konsekwencji z Janowej Ewangelii wypadło imię „Chrzciciel”, który nie był światłością, ale miał tylko świadczyć o światłości, jaką był Jezus (J 1, 6 n)<sup>29</sup>. To stwierdzenie można poprzeć tezą, że centralnym punktem Janowej Ewangelii jest tajemnica osoby Jezusa, Jego objawienie się jako odwiecznego Syna Bożego. Liczne epizody czwartej Ewangelii mają tylko jeden temat — osobę Jezusa, Jego istnienie przed poczęciem, relację wobec Ojca, przyjsie na świat, działalność w świecie i powrót do Ojca<sup>30</sup>. Dlatego Jan nie widział konieczności i nie chciał opisywać chrztu Jezusa, co mogłoby pomniejszyć Jego godność i ukazać pewną zależność od Chrzciciela. Teofanię z otwarciem nieba, głosem i Duchem, przedstawioną przez synoptyków przy chrzcie, Jan zastąpił opisem Ducha, który jak gołębica zstąpił z nieba i spoczął na Jezusie. Ten opis ma świadczyć, że Jezus jest Synem Bożym (w. 34). Ewangelista uzyskał zamierzony efekt; Chrzciciel zaświadczył o boskim pochodzeniu Jezusa, a to zatwierdził Bóg przez zstępującego Ducha. Dlatego też nie opisywał autor czwartej Ewangelii samej historii chrztu. Opisali go synoptycy i połączyli z otwarciem nieba i głosem Boga, natomiast Jan w swej relacji objawiającej osobę Jezusa (1, 32—34) zawarł też w pewnym sensie ideę otwarcia nieba wraz z chrztem, skoro Duch zstąpił z nieba w postaci gołębicy<sup>31</sup>. Samą ideę otwarcia nieba autor przesunął na koniec pierwszego rozdziału (1, 51), przez co pragnął zaakcentować jakąś prawdę o naturze osoby Jezusa<sup>32</sup>. Tak więc idea „otwarcia nieba” z logionu 1, 51 jest też nie-

<sup>26</sup> Niektóre warianty tekstów mają „wybraniec Boga” (*eklektos*), zamiast „Syn Boży”. Do takich należą: Kodeks Synaicki i niektóre przekłady syryjskie. Te jednak świadectwa nie wystarczają, aby można było przyjąć ten wariant. Por. E. Schick, jw. s. 29.

<sup>27</sup> Por. Mt 3,16; Mk 1,10; Łk 3,12.

<sup>28</sup> Nawet już Marek sprowadza rolę Chrzciciela do rangi poprzednika, cytując tylko słowa Chrzciciela odnośnie do P. Jezusa po nim przychodzącego. Por. E. Trocmé: La formation de l'évangile selon Marc. Paris 1963 s. 45, 165.

<sup>29</sup> Por. R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetisches Kommentar über das Neue Testament. Göttingen 1959 s. 65.

<sup>30</sup> Por. A. Wikenhauser: Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1964 s. 214 n.

<sup>31</sup> Autor czwartej Ewangelii, słowami Jana Chrzciciela, że Jezus będzie chrzczył Duchem św., implicite mówi także o chrzcie Jana z wody jako czymś przeciwnym do chrztu Duchem św. Jeśli już jest mowa o chrzcie Jana, to można przypuszczać, że w tym miejscu miała być także mowa o chrzcie Jezusa, który łączył się z teofanią i otwarciem nieba. Por. T. Zahn, jw. s. 126 n. F. Tillmann, jw. s. 71. H. Windisch, Angelophanien, jw. s. 224. A. Durand, jw. s. 40. Zstępowanie Ducha jako gołębicy na kogoś w Starym Testamencie oznaczało, że ten jest Mesjaszem, a tego chciałby uniknąć autor czwartej Ewangelii. Por. Iz 11,1 n.; 42,1; 61,2. M. J. Lagrange, jw. s. 42. A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes. Regensburg 1957 s. 66.

<sup>32</sup> Por. H. Windisch, Joh. 1,51, jw. s. 201.

wyraźnie wspomniana w w. 32—34, gdzie Chrzciciel prezentuje Jezusa jako Syna Bożego.

Posiadamy także wiele pokrewnych wypowiedzi w samym pierwszym rozdziale odnośnie tytułu Jezusa. W logionie chodzi o tytuł „Syn Człowieczy”, który w tym miejscu jest po raz pierwszy użyty w Ewangelii Janowej. Jan, używając tego tytułu na samym końcu rozdziału i w tak uroczystej formule, jakby kłamrą zamknął wszystkie poprzednie<sup>33</sup>. W prologu tytułem Jezusa jest *Logos* — Słowo, które sprawia, że stajemy się dziećmi Bożymi<sup>34</sup>. Do tytułu „Słowo” jest dołączony drugi — „Światło”, które swym objawieniem ma oświecać każdego człowieka. „Słowo” jest wieczne, równe Bogu i u Boga (w. 1—2). Jest ono sprawcą wszystkiego, co się stało na ziemi i pośrednikiem między Bogiem i ludźmi<sup>35</sup>, a także przyczyną wszelkiego życia i światłością oświecającą każdego człowieka (w. 4—5). O tym powinien świadczyć Chrzciciel (w. 7—9). Słowo (w. 14), podobnie jak obłok Starego Testamentu, znak obecności Jahwe wśród wyznawców żydowskich, zamieszkało wśród wyznawców Nowego Przymierza w tym celu, aby oni stali się dziećmi Bożymi<sup>36</sup>.

Następne tytuły dane Chrystusowi autor Ewangelii zgrupował wokół świadectwa Chrzciciela o Jezusie, aby je wszystkie razem przedstawić gminie chrześcijańskiej. Podaje jeszcze tytuły: Baranek Boży (w. 29. 36), chrzczący w Duchu św. (w. 33), wybrany Boży (w. 34)<sup>37</sup>, Mesjasz (w. 41), o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy (w. 45), Rabbi (w. 38. 49) oraz Syn Boży (w. 34. 49) i Król Izraela (w. 49).

Te wszystkie tytuły wypowiadają inni; będą to Jan Chrzciciel, bądź też uczniowie. Dopiero tytuły wypowiedziane przez Natanaela „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela” Jezus potwierdza, chwalać wiarę Natanaela, a na zakończenie sam sobie daje nowy tytuł — „Syn Człowieczy” — co Jan przedstawia na końcu, jako ukoronowanie wszystkich tytułów podanych przez innych o Chrystusie<sup>38</sup>. Jeszcze w prologu Jana występują takie nazwy Jezusa, jak: „Jednorodzony”, „Życie i Światło”, które nie są w ścisłym słowa znaczeniu tytułami<sup>39</sup>. Niektóre z nich określają tylko funkcje lub w przybliżeniu podają, kim mógł być

<sup>33</sup> Por. F. Rosłaniec, jw. s. 139.

<sup>34</sup> Zob. J 1,12. 16. Ideą centralną prologu i całej Ewangelii jest wiara w Jezusa — Syna Bożego. Por. F. Gryglewicz: Prolog Ewangelii i pierwszego listu św. Jana. *RBL* 11(1958) s. 20—22. J. Stępień: Idea centralna prologu Ewangelii św. Jana. W: Ze współczesnej problematyki biblijnej. Lublin 1961 s. 82.

<sup>35</sup> *Logos* jest przedstawione na wzór Rdz 1,1, jako wejście Boga w sprawę światła, a także jest hipostazą Mądrości ze Starego Testamentu, a nie wpływem gnozy. Por. J. Jeremias: Słowo objawiające. W: Biblia dzisiaj. Pod red. J. Kudasiwicza. Kraków 1961 s. 312. F. Gryglewicz: Niezwyčajne szczegóły w Ewangelii św. Jana. *RTK* 1966 z. 1 s. 97. Tenże: Duchowy charakter Ewangelii św. Jana (Sprawy Biblijne 20). Warszawa 1969 s. 27—39. R. Schnackenburg: *Logos-Hymnus und johanneische Prolog*. *BZ* 1 (1957) s. 87 n.

<sup>36</sup> Por. Wj 40,34—38; J 1,12.14. J. Stępień, jw. s. 84 n.

<sup>37</sup> Lekcja u J 1,34 z (*eklektos*) „wybrany Boga” nie jest pewna. Tę lekcję posiada tylko Kodeks Synaicki i najstarsze przekłady syryjskie i łacińskie. Przyjmują ją tacy autorzy jak: H. Windisch, Angelophanien, jw. s. 218 i M. E. Boismard, jw. s. 47. Powyższa lekcja nie jest pewna, dlatego raczej przyjmujemy lekcję z „Syn Boży” (*ho huios tou theou*) za E. Nestle, jw. s. 232. Por. F. Gryglewicz, Duchowy charakter, jw. s. 40.

<sup>38</sup> Por. H. Windisch, Angelophanien, jw. s. 218.

<sup>39</sup> Por. E. Schick, jw. s. 32.



Jezus, że On chrzci Duchem św., że o Nim pisał Mojżesz i Prorocy, że jest synem Józefa, a także światłem i życiem samym.

Do tytułów w ścisłym znaczeniu, zgrupowanych w najbliższym kontekście logionu J 1, 51, należy tytuł „Baranek Boży”, jaki dał Jezusowi Chrzciciel (w. 29. 36). Tytuł ten, dwa razy użyty, nawiązuje do prorocstwa Izajasza i jego słów o Słudze Jahwe cierpiącym oraz do baranka paschalnego prowadzonego na zabicie, dźwigającego grzechy wielu i wstawiającego się przez swą ofiarę za grzesznikami<sup>40</sup>. Już na samym wstępie Ewangelii Jana w tytule „Baranek Boży” jest podane całe dzieło zbawcze Jezusa włącznie z Jego męką. Ten obraz baranka stawia przed naszymi oczyma scenę z Kalwarii (19, 36), a przy tym nie jest wykluczone, że autor Ewangelii w świetle ostatnich zdarzeń z życia Jezusa, których był świadkiem, wkłada w usta Chrzciela tytuł „Baranka Bożego” gładzącego grzechy świata, robiąc aluzję do Sługi Jahwe, który został powołany przez Boga, aby był przymierzem między Bogiem a ludźmi, światłością narodów, bo na Nim spocznie Duch Pana<sup>41</sup>. O tym wcześniej już mówił Jan w hymnie o logosie, nazywając Jezusa odwieczną światłością ludzi (w. 5—9) oraz wtedy, kiedy Chrzciciel połączył tytuł Baranka Bożego gładzącego grzechy świata z Duchem, który jak gołębicą zstąpił z nieba i spoczął na Nim<sup>42</sup>. Te tytuły zatem w szczególny sposób łączą się z prorocstwem Izajasza o mesjańskim Słudze Jahwe. Z tymi tytułami połączone są jeszcze inne, jakie Jezusowi dają uczniowie. Andrzej i jego towarzysze nazywają Jezusa *Rabbi* (w. 38), co ewangelista tłumaczy Grekom przez „nauczycielu”. Termin „*Rabbi*” posiada tutaj specjalne znaczenie, ponieważ jest zachowany w aramajskiej formie<sup>43</sup>, co nieraz było zastępowane słowem „Panie” (*Kyrie*)<sup>44</sup>. W naszym wypadku chodziłoby o nauczyciela, który z powagą, na wzór rabinów i uczonych w Piśmie, interpretowałby Prawo Boga. Ten tytuł *Rabbi*, ale już bez interpretującego „nauczycielu”, dodaje Jezusowi Natanael. Jest przekonany do Jezusa Jego wszechwiedzą i dobrocią. Podwójnym tytułem „Syn Boży i Król Izraela” wyznał mesjańską godność przez dwukrotne „Ty jesteś”, wzmacniając przedstawioną treść oraz jej niezwykłość<sup>45</sup>. Oba te tytuły mają potwierdzać spostrzeżenie Filipa, że Jezus jest zapowiedzianym przez Pismo św. Mesjaszem (w. 45). „Król Izraela” jest tytułem religijnym Mesjasza, wolnym od tendencji mesjańsko-politycznych, jakim był termin „Król Żydowski”<sup>46</sup>. Frapującym jest tytuł „Syn Boży”, którego ówczesni nie używali jako określenia mesjańskiego<sup>47</sup>. Ewangelista zamierzał tu uniknąć pojęć politycznych Mesjasza, dla-

<sup>40</sup> Por. Iz 53,7.12 n.; Wj 12,3 n. F. Gryglewicz, Duchowy charakter, jw. s. 40—54. Tenże, Niezwyčajne szczegóły, jw. s. 97. M. E. Boismard: Agneau de Dieu. VTB s. 18. H. Strąkowski: Chrystus — Baranek w Piśmie Świętym. Lublin 1961 s. 27—35, 112—115.

<sup>41</sup> Por. Iz 42,1—6. C. Traets, jw. s. 124.

<sup>42</sup> Por. Iz 11,1 n.

<sup>43</sup> Autor Ewangelii zachowując semickie brzmienie rabbi, chciał podkreślić pierwotną formę i autentyczność samej rozmowy. Zob. M. J. Lagrange, jw. s. 45.

<sup>44</sup> Por. Mt 8,2.6.8 i inne. J. Nelis: Rabbi. W: H. Haag, jw. s. 1441.

<sup>45</sup> Por. Mt 11,3; 14,28; 16,16; Mk 3,11; a zwłaszcza J 4,19; 6,69; 8,53; 10,24; 11,27. R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium, jw. s. 316.

<sup>46</sup> Por. J 18,33.39; 19,3.19.21.

<sup>47</sup> StrBill, jw. B. III s. 15—20. G. Dalman: Die Worte Jesu. Leipzig 1898 s. 223.

tego mówi o Królu Izraela i o Synu Bożym. Wprowadza religijne znaczenie<sup>48</sup>, dołączając do tytułu „Król Izraela” termin „Syn Boży”. W podobny sposób postąpił autor Ewangelii przy wyznaniu Marty (11, 27 n), gdzie do określenia „Mesjasz” jest dołączony tytuł „Syn Boży”, który ma przyjść na świat. Jest więc tutaj zachowany starotestamentowy charakter mesjańsko-religijnego tytułu „Król Izraela” z perspektywą na pogłębienie jego treści poprzez tytuł „Syn Boży”<sup>49</sup>. Wprost o Jezusie Mesjaszu wcześniej mówił Andrzej do swego brata Szymona, co ewangelista także podaje jako ważne określenie po aramajsku i tłumaczy dla czytelników na grecki: „Znaleźliśmy Mesjasza, to znaczy Chrystusa” (w. 41). Mesjanizm Jezusa potwierdza Filip przy spotkaniu z Natanaelem słowami: „Znaleźliśmy tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy — Jezusa — syna Józefa z Nazaretu” (w. 45). W tym wypadku Mojżesz, Prawo i Prorocy są wyrazicielami Starego Testamentu<sup>50</sup>, mówiącego o Mesjaszu. Tak więc w całym pierwszym rozdziale Ewangelii Janowej mamy do czynienia z terminami mesjańskimi Jezusa. Do uzupełnienia tych tytułów możemy jeszcze podać określenia, jak: Jednorodzony, pełen łaski i prawdy (w. 14), światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka (w. 9) oraz opisową charakterystykę osoby Jezusa świadcząca o Jego mesjańskim posłannictwie. Do takich opisów określających Jezusa należą: wypowiedzi Chrzciciela, uczniów i samego Jezusa. Chrzciciel mówi, że Jezus go przewyższał godnością i był wcześniej od niego (w. 15. 30), że z pełni Jezusa wszystkośmy otrzymali (w. 16), przez Niego przysły Prawda i Łaska (w. 17), On Jednorodzony przebywa u Boga i o Bogu poucza ludzi (w. 18). Chrzciciel nie jest godzien nawet odwiązać rzemyka u Jego sandałów (w. 27), ale widzi Ducha, który zstąpił na Jezusa, który z kolei chrzci Duchem Świętym (w. 33). Jezus, jako mający władzę, zmienia imię Szymona na *Kefas*, czyli Piotr, a także posiada niezwykłą znajomość ludzi, co widać na przykładzie Natanaela (w. 47—48).

Podane określenia o Jezusie nie są ściśle tytułami mesjańskimi, ale tylko relacjami o Jezusie, pokazującymi Go wyraźniej jako Mesjasza. H. Windisch<sup>51</sup> stara się wykazać, że tytuły mesjańskie w 1, 29—51 są coraz wznioślejsze. Trudno w tym wypadku mówić o nich, jako o bardziej i mniej godnych, zresztą zależy wszystko od tego, jakie będziemy w tym wypadku stosowali kryteria. Koroną tych tytułów miał być „Syn Człowieczy”, wypowiedziany przez samego Jezusa.

Wszystkie te tytuły i relacje opisowe o Mesjaszu, zebrane w pierwszym rozdziale Ewangelii Janowej, są programowe i zrozumiałe staną się dopiero później, przy czytaniu całej Ewangelii<sup>52</sup>. Na kanwie opisu Ewangelii należy je interpretować podobnie, jak zapowiedzianą śmierć Jezusa

<sup>48</sup> Por. J 6,69 — „Święty Boga”.

<sup>49</sup> Por. J 20,31. F. Tillmann, jw. s. 76 n.

<sup>50</sup> Por. Łk 16,29,31; 24,27; Dz 26,22; 28,24. Jeśli zaś chodzi o „Prawo i Proroków”, to por. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,16; 24,44; Rz 3,21.

<sup>51</sup> H. Windisch, Angelophanien, jw. s. 218.

<sup>52</sup> Por. F. Gryglewicz: Faryzeusze a Janowy Kościół. *ZNKUL* 14 (1971) z. 2 s. 37. Tenże, Duchowy charakter jw. s. 94—96. Tenże: Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana. *CT* 37 (1967) s. 66 n. O. Cullmann: *L'Evangile Johannique et l'Histoire du Salut*. *NTS* 11 (1965) s. 113—118.

i zmartwychwstanie<sup>53</sup>. Tę samą regułę należałoby także zastosować do ostatniego, też niezrozumiałego, bo po raz pierwszy użytego tytułu „Syn Człowieczy” (w. 51), w gradacji najważniejszego, biorąc pod uwagę osobę wypowiadającą. To nie jest już Chrzciciel przedstawiający Jezusa, czy uczniowie wierzący w Jezusa i określający Go dlatego tytułami mesjańskimi, ale sam Jezus nadaje sobie tytuł „Syn Człowieczy”.

Tak więc mesjański tytuł „Syn Człowieczy” łączy się z innymi, znajdującymi się w najbliższym kontekście, jakim jest rozmowa Jezusa z Natanaelem i jak klamra spina wszystkie inne tytuły mesjańskie. Należy przy tym zauważyć, że w bezpośredniej rozmowie, kiedy Natanael daje Jezusowi tytuły mesjańskie: Syn Boży i Król Izraela, Jezus nie broni się przed nimi, ale potwierdza je<sup>54</sup> i do tego dodaje nowy, „Syn Człowieczy”.

Jak wynika z omawianej problematyki tytułów w pierwszym rozdziale Ewangelii Janowej, logion 1, 51, ze względu na tematykę „otwarcia nieba”, a tym bardziej na tytuł „Syn Człowieczy”, łączy się z najbliższym kontekstem, tzn. z rozmową Natanaela i Jezusa, a także z całym pierwszym rozdziałem, którego określenia mesjańskie wraz z prologiem nacechowane są kolorystyką biblijną Starego Testamentu<sup>55</sup>.

### 3. BUDOWA I TREŚĆ KONTEKSTU

Logion 1, 51 tkwi w kontekście rozmowy Jezusa z Natanaelem, ale jest również zakończeniem pierwszego rozdziału Ewangelii Janowej. W tym jednym rozdziale autor umieścił: wstępną część — prolog — historię i rolę Jana Chrzciciela, pierwsze spotkanie i powołanie uczniów. W rozdziale tym zawarta jest wielowarstwowa tematyka, jak i duża rozpiętość czasu. Poczynając od pierwszych wierszy prologu zauważamy podobieństwo do pierwszej księgi Starego Testamentu i jej pierwszych słów o stworzeniu i wieczności przed stworzeniem. W Starym Testamencie opis stworzenia jest umieszczony dużo wcześniej przed historią Izraela, a w prologu Jana tak opis stworzenia, jak i historia zbawienia związana z odwiecznym Logosem, są ze sobą bardzo ściśle powiązane<sup>56</sup>. Stworzenie świata w prologu jest opowiedziane na nowo, lecz w świetle Wcielonego Logosu, którego historia zbawcza tu zapoczątkowana rozwinie się w całej Ewangelii<sup>57</sup>. Jak Mądrość Boża spełniła zasadniczą rolę przy stworzeniu

<sup>53</sup> Zresztą i sam prolog jest też streszczeniem całego życia Chrystusa — Logosu. Autor podaje atrybuty Jezusa, które dopiero później rozwinie w całej Ewangelii. Zob. J. Drozd: Z rozważań nad prologiem czwartej Ewangelii. *HD* 28 (1959) s. 350.

<sup>54</sup> Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, jw. s. 317.

<sup>56</sup> H. Langkammer: Wokół współczesnej problematyki „Pieśni o Logosie” w prologu Jana. *RTK* 1970 r. 17 z. 1 s. 105—112. Tam jest podany i omówiony problem budowy hymnu o Logosie. Nie zaprzeczając kolorystyce żydowskiej i podobieństwu prologu do tematyki synoptyków, dawniej opowiadano się za gnościckim pochodzeniem duchowej postaci Jezusa w prologu. Do tego przyznaje się również J. Jeremias, jw. s. 312 n. W. Soltau: *Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte* dargelegt. Heidelberg 1916 s. 18; O. Cullmann, jw. s. 119 n. mówi, że prolog jest szczytem realizacji planu Bożego, który okaże się dopiero później.

<sup>56</sup> Por. O. Cullmann, jw. s. 120.

<sup>57</sup> Por. Tamże. W. Eltester: *Der Logos und sein Prophet. Fragen zur heutigen Erklärung des Johanneischen Prologs*. W: *Apophoreta. Festschrift R. Haenchen*. Berlin 1969 s. 120—130.

świata, tak Logos poza partycypacją przy stwarzaniu, przede wszystkim ma spełniać zbawczą rolę wśród ludzi<sup>58</sup>. Prolog jest zarazem hymnem wysławiającym dar Boga, w którym została objawiona Jego chwała. J. Jeremias<sup>59</sup> nie chciałby w prologu widzieć zawartych prawd dogmatycznych, jak: preegzystencja Logosu — Jezusa, czy Jego Wcielenie. Przecież autor czwartej Ewangelii opisał ten hymn już po całym życiu Jezusa, po Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Umieszczając ten hymn na samym początku zastąpił tym samym synoptyczny opis wcielenia i narodzenia Pana, za czym także opowiada się J. Jeremias<sup>60</sup>. Raz odrzuca wartości dogmatyczne dotyczące wcielenia i preegzystencji zawarte w hymnie, a z drugiej strony twierdzi, że prolog zastępuje właściwy opis wcielenia i dzieciństwa Jezusa u synoptyków.

Logos jest także pośrednikiem w stworzeniu (w. 3. 10), a przez to posiada zwierzchnictwo i prawo nad wszystkimi ludźmi<sup>61</sup>. Jest on światłością nowego stworzenia (w. 4—5). Dzięki tej światłości niewidomi widzą, a widzący są zaślepieni (J 9, 39)<sup>62</sup>. Następnie ewangelista wprowadza Jana Chrzciciela mającego świadczyć o Chrystusie (w. 6—8), ale zaznacza, że tego świadka i jego roli nie można porównywać z wielkością odwiecznego Mistrza (w. 8. 15), po czym wraca znow do określenia Logosu jako światłości świata (w. 8 n), która swym objawieniem oświeca każdego człowieka<sup>63</sup>. Jednak nie wszyscy przyjęli tę światłość (w. 10—11), o czym dobrze wiedział ewangelista, gdyż sam był świadkiem losu Chrystusa od początku Jego działalności publicznej. Tym, którzy Go przyjęli i uwierzyli w Niego, dał dar najwyższy — uczynił ich dziećmi Bożymi (w. 12), a to jest ideą centralną prologu i istotą Nowego Przymierza<sup>64</sup>. W końcu prologu (w. 14—18) wreszcie jest przedstawione wyznanie wiary we Wcielenie Słowa Bożego, Jego przebywanie wśród ludzi i Jego chwała, jaką otrzymał od Ojca. Od tego Logosu wszyscy otrzymują łaski im potrzebne (w. 16).

Podsumowaniem dotychczasowej tematyki jest podanie sensu objawienia, jakim jest Chrystus (w. 17—18). On przewyższa starotestamentowe Prawa<sup>65</sup>. W Nim objawił się w pełni sam Bóg, który stał się widzialny w swym Jednorodzonym Synu dla wszystkich wierzących, co podkreśla absolutny i uniwersalny charakter chrześcijaństwa<sup>66</sup>.

Już w prologu Jan nawiązał do pierwszych słów księgi Rodzaju, a także do Przymierza z księgi Wyjścia<sup>67</sup>. Pierwsze słowa czwartej Ewangelii mają dużo podobieństwa do pierwszych słów księgi Rodzaju. Zaś księga Wyjścia z teofanią na Synaju, gdzie było dane Stare Przymierze, jest tłem całej czwartej Ewangelii, a szczególnie prologu, gdzie Sło-

<sup>58</sup> Por. F. Gryglewicz, Duchowy charakter, jw. s. 38.

<sup>59</sup> J. Jeremias, jw. s. 306.

<sup>60</sup> Tamże, s. 306 n.

<sup>61</sup> Por. R. Schnackenburg, Logos-Hymnus, jw. s. 80—85.

<sup>62</sup> Por. J. Jeremias, jw. s. 308.

<sup>63</sup> O tym, że światłość świata należy rozumieć jako objawiające Słowo, świadczy J 3,19 n.

<sup>64</sup> Ewangelista dalej tłumaczy dziecięstwo Boże poprzez dualizm przeciwstawiający synostwo ziemskie boskiemu. Por. J. Stępień, jw. s. 83,90.

<sup>65</sup> Por. Wj 33,15 n.; 34,9.

<sup>66</sup> Por. J. 14,9. J. Jeremias, jw. s. 311 n.

<sup>67</sup> Por. F. Gryglewicz, Duchowy charakter, jw. s. 27—38. J. Jeremias, jw. s. 301—315.

wo Wcielone okazuje się pośrednikiem Nowego Przymierza w przeciwieństwie do Mojżesza — pośrednika Starego Przymierza.

Omawiając dalszy ciąg pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii opowiadamy się za racjami struktury literackiej, jakie przedstawił M. E. Boismard<sup>68</sup>, który podzielił całość J 1, 19—2, 11 na siedem części, które odpowiadałyby siedmiu dniom, być może znów na wzór starotestamentowego dzieła stworzenia<sup>69</sup>. Taki podział sam się narzuca czytelnikowi, skoro zwróci uwagę na częste używanie przez autora słowa „nazajutrz”<sup>70</sup>. Dzięki temu zauważamy następujący podział: 1 dzień — świadectwo Jana Chrzciciela przed Żydami (1, 19—28), 2 dzień — świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie Baranku Bożym (1, 29—34), 3 dzień — powołanie Andrzeja i jego towarzysza (1, 35—39), 4 dzień — powołanie Szymona — Piotra (1, 40—42), 5 dzień — powołanie Filipa (1, 43—46), 6 dzień — powołanie Natanaela (1, 47—51), 7 dzień — gody i cud w Kanie (2, 1—11).

Pierwszy rozdział Ewangelii Jana nie tylko został rozplanowany poprzez zdarzenia faktycznie dokonujące się w siedmiu dniach, ale także przez paralelnie przedstawione poszczególne dni.

Pierwszy dzień (1, 19—28) można określić jako przeciwstawny do dnia drugiego (1, 29—34). W pierwszym dniu Chrzciciel wyznaje przed Żydami, że nie jest Mesjaszem, ale tylko sługą, przygotowującym przyście Mesjasza. W drugim zaś dniu Chrzciciel pozytywnie przedstawia Mesjasza i okazuje Go światu, dając Mu mesjańskie tytuły: Baranek Boży, który gładzi grzechy świata, przewyższa Chrzciciela godnością, był wcześniej od niego, chrzci Duchem Św. i jest Synem Bożym.

Dostrzegamy również paralelne przedstawienie następnych czterech dni traktujących o powołaniu uczniów Pana: Andrzeja i jego towarzysza (1, 35—39), Szymona Piotra (1, 40—42), Filipa (1, 43—46) i Natanaela (1, 47—51). W tych urywkach widać schematyzm potwierdzony szczególnie przez użycie słów: „widzieć” i „pójść”, które powracają w każdym spotkaniu Jezusa z pierwszymi Jego uczniami, a nawet z Janem Chrzcicielem.

I tak Jezus ujrzał uczniów idących za Nim w trzecim dniu (1, 38), a na ich pytania, gdzie mieszka, odpowiedział: „chodźcie i zobaczcie” (1, 39) i już odtąd ci uczniowie zostali przy Jezusie. W następnym dniu Andrzej przyprowadza do Jezusa swego brata Szymona, na którego Jezus wejrząwszy nadał mu imię Kefas i zaliczył go do grona swych uczniów.

Piąty dzień, w którym Jezus powołał Filipa, jest bardzo podobny nawet przez swoją budowę do dnia czwartego — powołania Szymona — Piotra<sup>71</sup>. Jak Andrzej spotkał Szymona, tak Filip spotyka Natanaela. Andrzej rzekł: „Znaleźliśmy Mesjasza”, to samo powiedział Filip, lecz nieco innymi słowami: „Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy”. Na niedowierzania Natanaela Filip używa tej samej formuły, jakiej użył Jezus wobec Andrzeja i jego towarzysza „chodź i zobacz”.

W dalszym ciągu, ale już przy powołaniu Natanaela, mamy znów podobieństwo do czwartego dnia, w którym jest mowa o powołaniu Szy-

<sup>68</sup> M. E. Boismard, *Du baptême*, jw. s. 14—24.

<sup>69</sup> Por. E. B. Allo: *L'Évangile spirituel de saint Jean*. Paris 1944 s. 75 n.

<sup>70</sup> Zob. J 1,29.35.43. Por. J 2,1.

mona. W jednym i drugim wypadku występuje Jezus, który ujrzał tak Piotra, jak i Natanaela. Piotrowi przy tym dał nowe imię, a Natanaela nazwał prawdziwym Izraelitą, w którym nie ma podstępu.

Nie mogą być także przypadkowe podobieństwa paralelne między dniem drugim (1, 29—34), gdzie jest mowa o świadectwie Chrzciciela o Jezusie, i dniem szóstym (1, 47—51), gdzie jest mowa o powołaniu Natanaela<sup>72</sup>. Oba te opisy mają cechy wizji niebieskiej. W obu wypadkach jest podkreślona wiara w mesjańską misję Jezusa, połączona z widzeniem. Tę wiarę afirmuje tak Chrzciciel, jak i Natanael. Jest tam także wzmianka o Izraelu (1, 31—49), co bardzo rzadko występuje w czwartej Ewangelii. Także w obu wypadkach spotykamy wyznanie wiary: Chrzciciel nazywa Jezusa Synem, wybrańcem Bożym, co odpowiada wyznaniu wiary Natanaela: „Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela”. W tym zestawieniu są odpowiedniki teologiczne. W zdarzeniu z Chrzcicielem chodzi o ukrytą wzmiankę o chrzcie Jezusa, co łączy się z logionem 1, 51 przez podobieństwo teofanii otwartych niebios, jaka miała miejsce z okazji chrztu.

Po omówieniu dalszego kontekstu i całej budowy pierwszego rozdziału należy dokładniej zapoznać się z najbliższym kontekstem, to znaczy ze spotkaniem Natanaela z Jezusem (1, 47—51).

Spotkanie Jezusa z Janem Chrzcicielem, a także powołanie pierwszych uczniów: Andrzeja, jego towarzysza i Piotra, na pewno miało miejsce w Judei nad Jordanem, gdzie przebywał Chrzciciel i to było powołanie uczniów Chrzciciela. Później spotkanie i powołanie Filipa zdaje się miało miejsce w drodze do Galilei (1, 43)<sup>73</sup>, podobnie rzecz się miała z powołaniem Natanaela, ale już cud w Kanie miał miejsce w Galilei. Podczas tych spotkań i powołań musiało upłynąć dużo czasu, biorąc pod uwagę także przejście Jezusa z Judei do Galilei, gdzie miał miejsce pierwszy cud. Wynikałoby z tego, że autorowi czwartej Ewangelii nie zależało tyle na czasie i topografii, ile chciał po prostu przez sześć kolejnych dni wprowadzić Jezusa w publiczne nauczanie.

Filip został powołany przez Jezusa, uwierzył w Niego, a następnie spotkał Natanaela (w. 45), który prawdopodobnie pochodził z Kany w Galilei, o którym wzmiankuje tylko czwarta Ewangelia<sup>74</sup>. Filip zapewnił Natanaela, że on i jego towarzysze znaleźli Jezusa i uwierzyli w Niego jako Mesjasza — słowami: „Znaleźliśmy tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy — Jezusa, Syna Józefa z Nazaretu” (1, 45)<sup>75</sup>. Zapewne Natanael, jak i poprzednio wspomniani uczniowie, należał do grona poszukujących Mesjasza. Dlatego zdziwił się, gdy usłyszał, że Mesjasz ma być synem Józefa i to z Nazaretu, ponieważ wszyscy Żydzi spo-

<sup>71</sup> Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, jw. s. 313.

<sup>72</sup> Por. M. E. Boismard, *Du baptême*, jw. s. 17 n.

<sup>73</sup> Można przyjąć ten wariant biorąc pod uwagę, że Filip pochodził z Betsaidy w Galilei. Por. J 12,21. F. Tillmann, jw. s. 75; M. J. Lagrange, jw. s. 50.

<sup>74</sup> Nie ulega wątpliwości, że Natanael przynależał do kręgu bliskich uczniów Jezusa (J 21,2), ale kim on był? Na to pytanie trudno odpowiedzieć. Ta sprawa zostaje otwarta, chociaż starano się utożsamiać go z Bartłomiejem. Por. Mk 3,18; Dz 1,13. A. Durand, jw. s. 50 n. E. Schick, jw. s. 32 n.

<sup>75</sup> Mojżesz, Prawo i Prorocy w tym wypadku oznaczają całe Pismo św., zapowiadające przyjście Mesjasza. Co do Mojżesza: Łk 16,29,31; 24,27; Dz 26,22; 28,23. Co do Prawa i Proroków: Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,16; 24,44; Rz 3,21.

dziewali się Mesjasza narodzonego w Betlejem<sup>76</sup>. W ironicznym pytaniu Natanaela: „Czy może być coś dobrego z Nazaretu” jest zawarta wątpliwość tak co do godziwości miasta Nazaret, jak i do walorów mesjańskich kogoś, kto pochodził z takiego nie znaczącego miasta. Pochodzenie Mesjasza z takiego miasta wywołuje nawet zgorszenie w Natanaelu, ale wiara, jaką budzi swoją osobą i słowem sam Jezus, przewycięża wszelkie wątpliwości. Filip níc nie tłumaczy Natanaelowi, aby rozproszyć jego wątpliwości, ale po prostu prowadzi go do Jezusa, wierząc, że spotkanie zrobi swoje (J 1, 47—51). Gdy Jezus ujrzał zbliżającego się Natanaela, powiedział o nim: „Oto prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstępu”. Przymiotnik „prawdziwy” oznacza, że Natanael jest godny nazwy, którą dał mu Pan i ona odpowiada rzeczywistości. Należy tłumaczyć to wyrażenie Jezusa w sensie: „Oto człowiek prawdziwie godny nazywać się Izraelitą”<sup>77</sup>. Człowiek zaś godny nazwy prawdziwego Izraelity to taki, który poznał i wyznał Jahwe jako prawdziwego Boga i został Mu wierny<sup>78</sup>. Taki właśnie sens wzmacnia określenie Jezusa, że Natanael jest prawdziwym Izraelitą: „w którym nie ma podstępu” i kłamstwa w sensie religijnej wierności Bogu<sup>79</sup> i posiada ducha przygotowanego i otwartego, aby zobaczyć, poznać i przyjąć Boga<sup>80</sup>.

Tak uroczyste i pełne pochwały określenie Natanaela wywołało w nim zdziwienie i pytanie: „Skąd mnie znasz”. Odpowiedź Jezusa jeszcze bardziej zaskoczyła Natanaela, gdyż nie była to wypowiedź ogólna na jego temat, ale bardzo konkretna, sprowadzająca się do jego osobistych, niedawnych przeżyć: „Zanim cię zawołał Filip, gdy byłeś pod drzewem figowym, poznałem cię” (w. 48). Przez taką odpowiedź Jezus potwierdził, że rzeczywiście nie tylko rozpoznał On prawość charakteru Natanaela, ale znał stan jego duszy i myśli. Zapewne robi tu Jezus aluzję do tajemniczego czynu w życiu Natanaela, którego świadkiem mógł być sam Bóg. O jaki fakt z życia Natanaela chodziło, trudno nam będzie się dowiedzieć, niemniej wiadomo, że rabini i uczeni w Piśmie chętnie wybierali miejsce samotne pod drzewem dla studium nad Torą<sup>81</sup>. To mogło być argumentem, że Natanael należał nie tylko do grupy poszukujących Mesjasza, ale i do uczonych w Piśmie. Skoro Natanael zrozumiął, że Jezus zna jego myśli, wyznał wiarę w Jezusa słowami: „Rabbi, ty jesteś Synem Bożym, ty jesteś Królem Izraela”. Skąd wzięły się tak spontaniczne ty-

<sup>76</sup> Por. J 6,42; 7,41. Żydzi na pewno znali prorocstwo Mich 5,1 n, które mówiło o narodzeniu się Mesjasza w Betlejem, natomiast miasto Nazaret nawet nie występuje w Starym Testamencie.

<sup>77</sup> Por. Gutbrot: *Israël. TWNT B. III s. 360 n. M. J. Lagrange, jw. s. 50.*

<sup>78</sup> Por. Iz 44,5 nn.; Ps 22,24; 32,2. Ten pierwszy prawdziwy Izraelita został także powołany przez Jezusa w tym celu, aby się takim okazał przez wyznanie wiary w Mesjasza. Zob. M. de Goedt: *Un Schéma de Révélation dans le Quatrième Evangile. NTS 8 (1961—1962) s. 145.*

<sup>79</sup> Kłamstwo i podstęp były uważane przez proroków jako niewierność religijna wobec Jahwe. Por. Oz 12,1; Sof 3,12; Jer 9,5; Iz 53,9. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, jw. s. 315.*

<sup>80</sup> W Starym Testamencie ideę wierności Bogu i Jego Prawu wyrażano słowami: „widzieć Boga” lub „znać Boga”, co oznaczało łączność z Bogiem. Por. Jer. 31,33 n.; J 1,1—4. M. E. Boismard: *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean. RB 56 (1949) s. 365 n.*

<sup>81</sup> Por. StrBill, jw. B. II s. 371. Drzewo figowe jest także aluzją do drzewa poznania w raju. Por. J. Jeremias: *Die Berufung des Nathanael. Angelos 3 (1928) s. 2—5.*

tuły w ustach Natanaela? Możemy sugerować, że pod drzewem figowym rozważał sprawy przyszłego Mesjasza, Jego prerogatywy jako Syna Bożego i Króla Izraela. Obecnie, gdy Jezus wspomniiał o tych rozmyślaniach, natychmiast wyznał w Jezusie Mesjasza tymi tytułami, o jakich rozpa- miętywał. Zresztą Jezus rozpoznał jego tajemny sekret, a to był jeden z przywilejów proroków, którzy znali rzeczy zakryte, a nawet myśli człowieka<sup>82</sup>. Dlatego należy przyjąć, że Natanael tymi tytułami wyznał w Jezusie Mesjasza zapowiedzianego przez Boga<sup>83</sup>. Oba te tytuły za- pewne są mesjańskie i wskazują na swe pochodzenie z Ps 2, który opiewa intronizację Mesjasza — Króla Izraela. Tam to Bóg nazywa Mesjasza własnym synem, według formuły starożytnego Wschodu<sup>84</sup>.

Można także ten tekst porównać do słów przy chrzcie Jezusa, przed- stawionym przez synoptyków, gdzie głos z nieba według Ps 2 mówi o Chrystusie: „Ty jesteś mój Syn umiłowany, w tobie mam upodobanie” (Mk 1, 11). Podobnie Natanael rozpoznał w Jezusie Mesjasza, zapowie- dzianego przez Ps 2 i ogłosił Go Synem Bożym<sup>85</sup>, analogicznie do słów przy chrzcie Jezusa, które podali synoptycy. Temu mesjańskiemu wy- znaniu Natanaela Jezus nie zaprzeczył, ale zdziwił się, że dlatego tylko Natanael uwierzył, iż Jezus widział go pod figą. Z dalszej rozmowy na- leży wnosić, że prerogatywy Jezusa jako Mesjasza nie kończą się na wszechwiedzy, a Natanael zobaczy jeszcze większe rzeczy. Ale już tu kieruje swą wypowiedź Jezus do większej liczby osób: „Zaprawdę, za- prawdę mówię wam: Zobaczycie niebo otwarte i aniołów Bożych wstępu- jących i zstępujących na Syna Człowieczego” (1, 51). Co ta zapowiedź ma oznaczać, co Jezus chciał przekazać uczniom? Przy omawianiu tytu- łów zgromadzonych w pierwszym rozdziale Ewangelii Janowej widzie- liśmy, że autor na wstępie zgrupował je, aby później w całej Ewangelii rozwinąć ich znaczenie<sup>86</sup>. Tak było też z imieniem nowym Szymona Kefas, które dopiero później stało się zrozumiałe. Tak również z całej Ewangelii Janowej będziemy usiłowali odczytać znaczenie tego zapowie- dzianego logionu 1, 51 wraz z ostatnim tytułem Syn Człowieczy, jaki samemu sobie dał Jezus.

Z omówionego kontekstu logionu 1, 51 wnioskujemy, że ten logion już od początku należał do przedstawionej rozmowy Natanaela z Jezusem i spełniał końcową rolę opisu wprowadzenia Jezusa jako Mesjasza w ży- cie publiczne. Logion ten zamyka pierwszy rozdział dotychczasowego życia Jezusa. Jest tam zawarta tajemnica Wcielenia, Narodzenia, pierw- szych lat Pana Jezusa, Jego spotkanie z Chrzcicielem, powołanie pierw- szych uczniów. To wszystko gromadzi ewangelista w pierwszym roz- dziale, aby zakończyć logionem J 1, 51.

<sup>82</sup> Por. wiedzę Elizeusza w 2 Krl 5,24 n. O Jezusie mówią Żydzi: „Jeśli byłby prorokiem, wiedziałby jaka kobieta Go dotyka” (Łk 7,39). Wiedza Jezusa jest równa Bożej, J 3,35; 11,42; 13,3. Jezus wszystko wie o człowieku, J 2,25; 5,42; 6,15.61.64; 10,14.26; 13,11.18.38; 17,12; 21,17. Por. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, jw. s. 69.

<sup>83</sup> Por. Pp 18,19 n. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, jw. s. 317. H. Dickmann, jw. s. 232. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johan- nes*, jw. s. 70.

<sup>84</sup> Por. 2 Sm 7,14.

<sup>85</sup> Por. M. E. Boismard, *Du baptême*, jw. s. 104 n.

<sup>86</sup> Por. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, jw. s. 68.



Podnoszenie trudności co do braku łączności logionu z najbliższym kontekstem okazuje się niedostateczne, aby wyeliminować go tak z rozmowy Jezusa z Natanaelem, jak i z całego pierwszego rozdziału czwartej Ewangelii. Rozbieżności logionu, gdzie Jezus mówił do wielu osób, a rozmawiał tylko z Natanaelem, można tłumaczyć charakterystycznym zwrotem Jana, który często wstawia ogólne wypowiedzi Jezusa odnoszące się do większej liczby osób, chociaż wiadomo, że rozmawiał tylko z jedną osobą<sup>87</sup>. Zresztą najprawdopodobniej świadkiem rozmowy Jezusa z Natanaelem był Filip i ktoś z uczniów Jezusa, mimo że ewangelista wprost nie wymienia ich podczas tej rozmowy. Także nie sprawia trudności dodatkowy łącznik między w. 50 i 51 — „i mówi jemu” (Natanaelowi), ponieważ ewangelista takiej wzmianki używa<sup>88</sup>, aby tylko podkreślić osobę rozmówcy. Również zwrócenie się Jezusa do Natanaela słowami: „większe rzeczy zobaczysz” (w. 50) odpowiada temu, co Mistrz powiedział w logionie 1, 51 do wszystkich: „zobaczycie niebo otwarte i aniołów Bożych”, a to łączy rozmowę Natanaela z wypowiedzią Jezusa skierowaną do wszystkich. Co ma oznaczać taka wypowiedź, ukierunkowuje nas podwójna, uroczysta i być może liturgiczna formuła wprowadzająca: „amen, amen” — charakterystyczny zwrot Jana przy ważnych, uroczystych wypowiedziach Jezusa i być może świadczący za dosłowną, autentyczną wypowiedzią Jezusa.

Logion 1, 51 wiąże się także w swej tematyce z całym pierwszym rozdziałem. Jedynie Janowe miejsce o „otwarciu nieba” z tego logionu jest reminiscencją wzmianki o Chrzcicielu (1, 32—34), który daje świadectwo o Jezusie, dzięki wizji Ducha na podobieństwo gołębiczy zstępującego na Jezusa i spoczywającego na Nim. Ta wizja podana przez Jana zastępuje wizję podaną przez synoptyków przy chrzcie. Jak chrzest synoptyków z wizją Ducha, jako gołębiczy z głosem nieba, potwierdzał mesjańskie posłannictwo Jezusa, tak wizja Ducha zstępującego na Jezusa, podana przez Jana, spełnia tę samą rolę.

Również tytuł, jaki nadał sobie Jezus — „Syn Człowieczy”, w naszym logionie nie odbiega od tematyki całego pierwszego rozdziału, ponieważ w podobnej sytuacji są inne określenia Jezusa. Autor Ewangelii prawdopodobnie świadomie zebrał je prawie wszystkie, aby zaraz na początku ukazać Jezusa światu jako Mesjasza i Syna Bożego.

Wszystkie tytuły i relacje podane o Mesjaszu — Synu Bożym, zebrane w pierwszym rozdziale, są programowe i staną się zrozumiałe dopiero w późniejszych partiach Ewangelii. Tę samą regułę należy zastosować do tytułu Syn Człowieczy, którym się nazwał sam Jezus, jak i do całego logionu, w którym ten tytuł się mieści.

Także budowa całego pierwszego rozdziału, którego zakończeniem jest logion 1, 51, świadczyłaby, że autor świadomie tę wypowiedź umieścił w swej konstrukcji siedmiu dni, aby analogicznie do dni stworzenia Starego Testamentu, kiedy Bóg wszedł w historię zbawienia, przedstawić wejście Jezusa - Mesjasza w historię zbawienia Nowego Testamentu. Autor paralelnie przedstawił przy tym wszystkie powołania pierwszych uczniów, między innymi i Natanaela, z którym łączy się logion co do teofanii Chrzciciela. Dlatego odmawiając miejsca logionowi na końcu

<sup>87</sup> Por. J 3,11 n.; 20,29.

<sup>88</sup> Por. J 11,11.

pierwszego rozdziału, zaprzeczylibyśmy układowi tegoż, jaki dał autor w celu przeprowadzenia teologicznej myśli wprowadzenia i zapoczątkowania dzieła Syna Bożego — Jezusa. Nasz logion, który wypowiedział Jezus po bezpośredniej rozmowie z Natanaelem, jest złączony tak z najbliższym kontekstem, jak i całym rozdziałem, a przy tym jest zakończeniem myśli teologicznej, jaką poprzez układ całego rozdziału chciał przekazać autor. Zarazem jest ów logion wyjściem w dalsze przepowiadanie i czyny Jezusa. Logion ten będzie tak, jak cała tematyka pierwszego rozdziału, zrozumiały dopiero na kanwie całej Ewangelii Janowej i tylko w aspekcie późniejszych zdarzeń należy go interpretować.

## II. „WIDZIEĆ” I „NIEBO OTWARTE”

Po wstępnej uroczystej formule „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam” Jezus zapowiedział uczniom tajemnicę przyszłości: „zobaczycie niebo otwarte”. Trudno będzie nam odczytać idee, jakie Jezus podał przez te terminy, a Jan umieścił na końcu swego pierwszego rozdziału. Trudność ta spotęgowana jest tym, że tematyka „otwarcia niebios” w ogóle nie występuje w Ewangelii Janowej, więc należałoby rozszerzyć w tym względzie punkt odniesienia do całego Nowego Testamentu. Przy tym zapewne wystąpią powiązania ze Starym Testamentem, a zwłaszcza z Apokalipsą Janową, która tę tematykę rozwija. Jeśli zaś chodzi o sens wyrażenia „widzieć”, to ten termin jest szczególnie umiłowany przez Jana i ma w jego Ewangelii specyficzne, niecodzienne znaczenie. Dlatego najpierw omówimy tematykę „widzieć” w Ewangelii Jana, a następnie znaczenie zwrotu „niebo otwarte” w Nowym Testamencie.

### 1. „WIDZIEĆ” W EWANGELII SW. JANA

Idea „widzenia” miała już swe specyficzne znaczenie w Starym Testamencie. Ścisły kontakt z Bogiem, już w zaraniu ludzkości, został zapracony (Rdz 3), dlatego cała historia Starego Testamentu jest przesycona pragnieniem, aby widzieć Boga „oko w oko”<sup>1</sup>. Bóg widzi wszystko, a szczególnie „Synów Adama”, ale sam jest zakryty dla ludzi i nikt nie może Go oglądać<sup>2</sup>. Ponieważ w inny sposób nie można zobaczyć Boga, więc doświadczano Jego obecności poprzez kult, w ten sposób szukając Jego oblicza<sup>3</sup>. Także przez teofanie prorockie usiłowano wejść w kontakt z Bogiem: Mojżesz i Eliasz pragnęli widzieć obraz Jahwe<sup>4</sup>. Prorocy również opisują to, co widzieli w wizjach nie z tego świata, które sprawia Jahwe<sup>5</sup>.

Już w Starym Testamencie widzenie Boga jest połączone z wiarą w Niego<sup>6</sup>. Aby Go poznać i uwierzyć w Niego nie wystarczy słuchać Jego

<sup>1</sup> Por. Iz 52,8; J. Duplacy — J. Guillet: Voir. VTB s. 1125—1126.

<sup>2</sup> Por. Job 28,24; Ps 33,138; 135,16; Iz 45,15. M. Bouttier: Voir. VB s. 311 n.

<sup>3</sup> Zob. Wj 20,24; Ps 24,6; 63,3; Iz 6; Ez 10—11; Jon 2,5.

<sup>4</sup> Zob. Wj 33,18,22 n.; Lb 12,8; 1 Krl 19,13.

<sup>5</sup> Por. Lb 24,4,16; 2 Krn 18,18; Ez 1—3; Am 9,1; Dn 7,1 i inne. Por. także wizje Abrahama i Jakuba (Rdz 15,17; 17,1; 28,13) oraz Gedeona (Sdz 6,11—24).

<sup>6</sup> Por. Iz 45,15. J. Duplacy — J. Guillet, iw. s. 1127.

słów, ale jeszcze należy widzieć Jego cudowne znaki<sup>7</sup>, na które trzeba patrzeć z wiarą, jako na dary Boga oświecające ślepotę niewiernych<sup>8</sup>, którzy swymi oczyma nie mogą Boga zobaczyć, a sercem zrozumieć<sup>9</sup>.

W Nowym Testamencie Bóg staje się widzialny w Jezusie Chrystusie. Mateusz w swej Ewangelii opisuje, że widzenie znaków, symboli i cudów może prowadzić zarówno do wiary, jak i niewiary, w zależności od dyspozycji człowieka<sup>10</sup>. Natomiast przy cudach w ogóle, a cudach uzdrowienia w szczególności, często Jezus domaga się już wiary uprzedniej<sup>11</sup>, która przez samo uzdrowienie jest wzmocniona i pogłębiona.

Podobnie przedstawia sprawę widzenia Ewangelia Marka. Jezus sprawiający cud nie tylko wzbudza wiarę, ale już ją zakłada u patrzących, a cud widziany tylko ją pogłębia i utwierdza<sup>12</sup>. Widzący cuda — znaki dzielą się na dwie grupy. Do jednej należą wierzący w cud, który pogłębia ich wiarę; do drugiej niewierzący; cud oddala ich od wiary, tak że widząc są ślepcami, słysząc są głuchymi i przez swoje zatwardziałe obstawanie w złą nie mogą dojść do wiary<sup>13</sup>.

Łukasz w Ewangelii i Dziejach Apostolskich bardzo często łączy ze sobą „widzieć i słyszeć”, co może posłużyć do tego, aby wierzący już zdobytą wiarę mógł w sobie utwierdzić<sup>14</sup>. Jezus występuje przy tym nierozłącznie jako oznajmujący słowo i czyniący cuda, a słyszenie tego słowa i widzenie cudu ma prowadzić do wiary, a przez nią do szczęścia<sup>15</sup>. Mimo widzenia cudów i słyszenia Jezusowej nauki wielu nie dochodzi do wiary, gdyż nie wszystko zależy od ludzi, a Bóg jest tym, który daje ludziom poznanie i wiarę<sup>16</sup>. Prawdziwej wierze powinno wystarczyć słowo zapowiedziane przez Boga. Nie jest konieczne widzenie cudu, który miałby to słowo potwierdzić. Kto wierzy, widzenie znaku utwierdzi go i pogłębi wiarę, kto nie chce uwierzyć, to nie pomoże mu i znak cudowny<sup>17</sup>.

W listach Pawła „widzieć” występuje jako składnik pomocniczy do wiary. Przez znaki potwierdza Paweł swój urząd apostołski. Widzenie ma prowadzić do wiary i ją utwierdzać<sup>18</sup>.

W tematyce „widzenia” obserwujemy pewien rozwój. W religii greckiej stawiano na pierwszym miejscu widzenie przed słyszeniem, nato-

<sup>7</sup> Zob. Wj 14,13; 16,7; 34,10; Pp 10,21; 32,39; Joz 24,17; Ps 40,4; 46,9 n.; Iz 41,20; 42,18; 43,10; Jdt 14,10.

<sup>8</sup> Por. Iz 42,18; Jer 5,21; Ez 12,2.

<sup>9</sup> Zob. Iz 6,10 n.

<sup>10</sup> Por. Mt 11,20—28; 15,31; 27,42.54. A. Vögtle: Jesu Wunder einst und heute. *BL* 2 (1961) s. 244.

<sup>11</sup> Por. Mt 9,2—8.28 n.; 13,56—58. K. Lammers, jw. s. 32 n.

<sup>12</sup> Por. Mk 5,33 n. — uzdrowienie kobiety cierpiącej na krwotok oraz Mk 10,47—52 — uzdrowienie ślepego. A. Schlatter: *Der Gaube im Neuen Testament*. Stuttgart 1927 s. 111. Por. także Mk 2,5—12.

<sup>13</sup> Zob. Mk 4,11 n. Por. Iz 6,9 n. J. Gnlika: *Zur Theologie des Hörens nach den Aussagen des Neuen Testaments*. *BL* 2 (1961) s. 75.

<sup>14</sup> Por. Łk 2,20. R. Morgethaler: *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis*. Zürich 1948 B. I s. 33 n.

<sup>15</sup> Zob. Łk 4,36 n. W. Michaelis: *Horao*. *TWNT* B. IV s. 348.

<sup>16</sup> Por. Łk 8,10; 18,34. K. Lammers, jw. s. 40.

<sup>17</sup> Por. Łk 16,29—31; 24,8—11.

<sup>18</sup> Zob. 2 Kor 12,12; Flp 4,9 n.; 1 Kor 4,15—17; 11,1 n.; 2 Kor 3,2 n.; 1 Tes 2,13 n.; 2 Tes 3,7—10; W. Michaelis: *Mimeomai*. *TWNT* B. IV s. 661—678. K. Lammers, jw. s. 62—67.

miast w Starym Testamencie zauważamy proces odwrotny, słuchanie przedkładano nad widzenie<sup>19</sup>. Podobnie sprawa przedstawia się w Nowym Testamencie, chociaż w innym ujęciu niż u Żydów. Szczególnie w Ewangeliach słuchanie i widzenie prowadzi do spotkania z Jezusem w wierze, ponieważ ta wiara tak w Starym, jak i Nowym Testamencie jest związana ze słyszeniem, ale w Nowym Testamencie wiele do powiedzenia mają znaki zdziałane przez Boga w Jezusie, które oglądają współcześnie. Nawet sam Jezus jest znakiem, który widzą i którego słuchają ludzie i do Niego mają się ustosunkować.

W Nowym Testamencie słyszenie i widzenie mają równą rangę, ponieważ czyny cudowne są przedstawione na równej płaszczyźnie z przepowiadaniem Ewangelii, one są znakami, że w Jezusie przybliżyło się Królestwo Boże<sup>20</sup>. Prowadzą one do wiary w Jezusa Chrystusa, który sam jest znakiem i darem niewidzialnego Boga dla ludzi. Bóg staje się widzialny w Jezusie, tak że Symeon może odejść w spokoju, ponieważ oczy jego oglądały zbawienie (Łk 2, 30). Także szczęśliwe są oczy tych, którzy widzą cudowne czyny Jezusa<sup>21</sup>, lecz wtedy są odpowiedzialni za wnioski, jakie mają wyprowadzić z tego, co widzą, z wiary w Jezusa (J 9, 39 n).

To połączenie widzenia z wiarą jako darem Bożym obserwujemy zwłaszcza w Ewangelii Jana, gdzie życie Jezusa jest przedmiotem widzenia i wiary słuchaczy<sup>22</sup>. Już sama liczba słów wyrażająca ideę widzenia wskazuje na wyraźną przewagę w tym względzie Ewangelii Jana nad wszystkimi innymi<sup>23</sup>. Zauważamy także, że większą liczbę słów „widzieć” zbiera Jan w pewnych rozdziałach czy opowiadaniach. I tak w historycznej introdukcji po prologu od 1, 19 do 1, 51 to słowo występuje aż 15 razy; przy uleczeniu ślepego od urodzenia 16 razy (9, 1—41), a przy zdarzeniu paschalnym występuje ono 13 razy (20, 1—31). Także w mowie eucharystycznej zachodzi 13 razy (rozd. 6). Również kilka ważniejszych perykop kończy się słowem „widzieć”, np. 1, 18 — w prologu, 1, 51 — w introdukcji historycznej, koniec opowiadania o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia — 9, 41, centralna część opisu męki 19, 37, a także końcowe konkluzje Ewangelii 20, 18; 20, 29<sup>24</sup>. Przez ten zwrot „widzieć” Jan przedstawia Jezusa, który podaje warunki zobaczenia Królestwa Bożego<sup>25</sup>. Jezus zarzuca faryzeuszom oraz ludowi, że są ślepi wobec tajemnicy Syna Człowieczego<sup>26</sup>. Od początku swego publicznego działania zwywa tych, którzy pragnęli Go naśladować, aby „zobaczyli”<sup>27</sup>,

<sup>19</sup> Zob. G. Kittel: Die Religionsgeschichte und das Urchristentum. Gütersloh 1932 s. 100—106.

<sup>20</sup> Por. Mk 11,1—5. K. Lammers, jw. s. 89 n., 98, 105.

<sup>21</sup> Por. Mt 11,20—28; 15,31; 27,42.54; A. Vögtle, Jesu Wunder, jw. s. 244.

<sup>22</sup> Por. O. Cullmann: Les Sacraments dans l'Evangile Johannique. Paris 1951 s. 10.

<sup>23</sup> Do takich słów należą: *blépein*, *theorein*, *theasthai* i *horan*. One występują u ewangelistów: u Mt — 97 razy, u Mk — 73 razy, u Łk — 106 razy, u J — 114 razy. Szczególnie na korzyść Jana przemawia użycie w perfectum *horan* — 20 razy, podczas gdy w całym Nowym Testamencie występuje tylko 35 razy. Por. C. Traets, jw. s. 7 n.

<sup>24</sup> Zob. Tamże, s. 9 n.

<sup>25</sup> Zob. J 2,23—3,3.

<sup>26</sup> Zob. J 9,39—41; 12,40.

<sup>27</sup> J 1,39.46.

gdzie On mieszka, kim jest i aby znaleźli u Niego swoją ojczyznę, którą jest przyszłe życie wieczne apostołów i tych, którzy wierzą w Jezusa. Zatwierdza to sam Bóg: „To jest wola Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 6, 40). Otóż widzenie Jezusa prowadzi do wiary w Niego i do życia wiecznego i jest określone jako w wierze spełniające się spotkanie z Synem<sup>28</sup>. Temu widzeniu i wierze w tajemniczą osobę Jezusa są podporządkowane widzialne czyny — znaki, o czym wyraźnie mówi J 2, 11: „Taki początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie”. Te widzialne znaki umożliwiają wiarę w Jezusa, ale nie zniewalają do niej, czego wyrazem są niewierzący Żydzi oglądający cuda Jezusa<sup>29</sup>. Samo widzenie znaku nie wystarcza, ono wzywa człowieka do wybrania wiary i jest tylko środkiem do jej zdobycia<sup>30</sup>. Widzenie czynów Jezusa zwraca uwagę wierzącego na to, co jest zakryte, kim może być Jezus, czy jest Mesjaszem — Bogiem<sup>31</sup>.

Wiara w tego Jezusa — Boga raz wynika z widzenia znaków (11, 45), kiedy one zapoczątkowują wiarę, to znów widzenie następuje po wierze: „Jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Boga” (11, 40). Często też widzenie i wiara są używane synonimicznie, jedno zakłada drugie<sup>32</sup>. Do tego dochodzi jeszcze słowo Pana, tak że dzięki słowu i widzeniu można uwierzyć. Tak było z Tomaszem, który po zobaczeniu Jezusa i po Jego słowie uwierzył (20, 25—29), ale ta wiara — okazuje się — nie zależy zdecydowanie ani od widzenia, ani od słów Pana, lecz konkretnie od wierzącego<sup>33</sup>.

Wnosząc ze słów pierwszego epilogu Ewangelii — 20, 30: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” — widzenie odnosi się do znaków, poprzez które uczniowie mają osiągnąć wiarę. W naszym logionie 1, 51 „widzieć” odnosi się do znaku, jakim jest Syn Człowieczy w Ewangelii Jana. Pan Jezus już przy zapowiedzi Eucharystii, kiedy uczniowie zwątpili, a Żydzi zgorszyli się Jego słowami, zwraca się do uczniów: „To was gorszy. A gdy ujrzycie Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem?” (6, 62). To wstępowanie Syna Człowieczego przez znaki chwalebne i zbawcze, mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie będzie ukazane tym, którzy uwierzą. Dla innych będzie zgorszeniem męka, a czymś nieznanym i dziwnym zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, ponieważ nie uwierzyli<sup>34</sup>.

Także w opowiadaniu o uzdrowieniu ślepego od urodzenia (9, 37)

<sup>28</sup> Por. W. Michaelis, *Horae*, jw. s. 362.

<sup>29</sup> Por. J 6,2.14.26,41.60—71; 9,16; 11,45.

<sup>30</sup> Por. H. Wenz, jw. s. 24.

<sup>31</sup> Por. Pytanie Samarytanki J 4,29, a także wskrzeszenie Łazarza J 11,25.40. Por. także H. Schlier: *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*. W: H. Schlier: *Bessinnung auf das Neue Testament*. B. II. Freiburg 1964 s. 281 n.

<sup>32</sup> Por. J 6,40; 12,44 n.; 14,8 n. O. Cullmann: *Der Johanneseische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*. *ThZ* 4 (1948) s. 360 n. H. Schlier, *Glauben*, jw. s. 282—284. C. Traets, jw. s. 250 n.

<sup>33</sup> Por. H. Wenz, jw. s. 20,28. K. Lammers, jw. s. 55 n.

<sup>34</sup> Por. C. Traets, jw. s. 74—77.

Jezus mówi, że On sam, którego widzi uzdrowiony, jest Synem Człowieczym, w którego należy wierzyć, ponieważ przyszedł na świat aby ci, którzy nie widzą przejrżeli, a ci którzy widzą stali się niewidomymi (9, 39—40). Uzdrowiony miał wiarę, przejrzał, zobaczył i uwierzył, a faryzeusze chociaż widzą znak, grzeszą niewiarą (9, 40—41). Tu uzdrowienie oznacza też przyjęcie z wiarą słowa objawionego Jezusa, a oczy wiary otwiera sam Jezus, natomiast odrzucenie widzenia i wiary jest dziełem samych ludzi, owocem ich pragnień. Przez to ludzie sami się potępiają, sprowadzają na siebie duchową ślepotę negatywną postawą wobec Jezusa<sup>35</sup>.

Podział ludzi zależy od ich ustosunkowania się do osoby Jezusa, albo Go widzą i uwierzą w Niego, albo widząc Go, odrzucają<sup>36</sup>. Ten temat wyboru przez widzenie i wiarę jest już zapowiedziany w prologu (1, 11—12), a rozwinięcie jego obserwujemy w całej Ewangelii Jana<sup>37</sup>.

Janowe widzenie z wiarą w Jezusa odnosi się także do Ojca<sup>38</sup>. Jezus jest tym, który Ojca objawia, a Bóg objawił się w widzialnym znaku — Jezusie. To widzenie z jednej strony jest powiązane z historią, a z drugiej strony łączy się z pre- i postegzystencją. „Widzenie z wiarą” podał Jan, chcąc zaakcentować osobowy i egzystencjalny charakter ówczesnych, a także naszych spotkań z Jezusem<sup>39</sup>.

Już w samym kontekście naszego logionu 1, 51, poza prologiem 1, 1—18, bardzo często występuje idea widzenia odnośnie Jezusa<sup>40</sup>. On już przy pierwszym spotkaniu ze swymi przyszłymi uczniami, którzy poszli za Nim, na ich pytanie: „Nauczycielu — gdzie mieszkasz?” odpowiada: „Chodźcie i zobaczycie” (J 1, 39). Poszli uczniowie i już przy Nim zostali. To „chodźcie i zobaczycie” było wezwaniem do wiary w Jezusa i pierwszym powołaniem do mesjańskiego dzieła Jezusowego, a tym samym do wiary w Mesjasza (J 1, 41). Na sprzeciw Natanaela co do mesjańskich prerogatyw Jezusa z Nazaretu, Filip — uczeń Pana, odpowiada: „chodź i zobacz” (1, 46). Gdy Natanael zobaczył i usłyszał słowa Jezusa, uznał w Nim Syna Bożego i Króla Izraela. W tym wypadku wezwanie do widzenia i zobaczenia Jezusa jest również wezwaniem do wiary w Niego<sup>41</sup>. Uczniowie jeszcze nie wiedzą do czego wzywa ich Jezus i komu mają zawierzyć, jednak gdy zobaczyli Jezusa, wówczas uwierzyli w Niego i poszli za Nim. To widzenie osoby Jezusa jest tak schematycznie przedstawione, że i Jan Chrzciciel, skoro zobaczył Jezusa uwierzył w Niego i dał Mu tytuł Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata (J 1, 29)<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> Por. J 3,19; 12,47 n.

<sup>36</sup> Zob. J 3,19—21; 5,20—27; 15,22—24.

<sup>37</sup> Zob. J 3,18—21; 5,37—47; 6,60—71; 7,31 n.; 7,40—43; 10,19—21; 11,45 n.; 13,30 n.; 20,8; 20,24—41. C. Traets, jw. s. 78 n.

<sup>38</sup> Zob. J 12,45; 14,9 n.; por. J 6,40; 14,19; 16,10—19.

<sup>39</sup> Por. J. 19,37. W. Michaelis, Horao, jw. s. 364 n. M. E. Boismard, Du baptême, jw. s. 116—118.

<sup>40</sup> Por. C. Traets, jw. s. 17—21.

<sup>41</sup> Por. J 20,5—8, gdzie „widzieć” jest równoznaczne z „uwierzyć”.

<sup>42</sup> Por. M. de Goedt, jw. s. 142 n.

<sup>43</sup> Słowo „widzieć” występuje razem ze słowem „wierzyć”. One nawzajem się uzupełniają i odpowiadają sobie. Por. J 1,36 i 1,50 n.; 6,36 i 6,40; 9,17 i 9,37—41; 19,37 i 19,33; 20,14 i 20,18. C. Traets, jw. s. 20. O. Cullmann, Der Johannische Gebrauch, jw.

Ten schemat widzenia połączonego z wiarą, w tym samym opowiadaniu, dość często występuje w Ewangelii Jana<sup>43</sup>.

Z powyższego wynika, że w Ewangelii Jana występuje widzenie połączone z wiarą, która pomaga dotrzeć do głębi osoby Jezusa — Boga, gdzie samo patrzenie jest bezsilne, chociaż często stanowi punkt wyjściowy w dochodzeniu wierzącego do tej głębi. To widzenie jest w ścisłej relacji z celem, jaki sobie zamierzył Ewangelista. On przedstawił znaki, które Jezus uczynił w obecności swych uczniów, aby czytelnicy uwierzyli, że Jezus jest Chrystusem, Synem Boga (20, 30—31). Oczom uczniów, oświeconym przez wiarę objawił swoją tajemnicę, aby oni świadczyli o Nim przed Kościołem. Niewidzialny Bóg Starego Testamentu jest widzialny w osobie Jezusa Chrystusa — Słowa Wcielonego. Bóg staje się po ludzku widzialny i jest do przyjęcia, ale w Jezusie (12, 45; 14, 9). Całkowita inicjatywa leży jednak po stronie Boga, a człowiek pod wpływem łaski, przyjmuje to wyjście Boga do ludzi lub je odrzuca. W relacji tej między Ojcem a widzącym człowiekiem, Jezus zajmuje centralne miejsce (1, 14). Patrząc na Niego niewierni zostają nadal ślepi, a wierzący widzą w Jezusie swego Zbawiciela i Mesjasza, a przez to jedni są zbawieni, a drudzy potępieni (12, 44—50)<sup>44</sup>. Słowo Wcielone, widzialny Jezus, wszedł w historię ludzką i pozwala widzącym z wiarą ludziom, wejść w kontakt z Bóstwem. Jezus ofiarował się oczom ludzi w mowie, w cudach i czynach tak podczas swego życia, a zwłaszcza konając na krzyżu, jako znak zbawienia, a wreszcie jako zmartwychwstały i chwalebny, co można zobaczyć tylko okiem wiary. Tak więc widzenie historycznych zdarzeń życia Jezusa pogłębionych wiarą prowadzi do widzenia transcendentnego i chwalebного<sup>45</sup>.

W centrum widzenia Janowego jest więc Jezus, który wszedł w ludzkość, aby ją zbawić i połączyć z Bogiem w widzialnym znaku, jakim jest On sam, Słowo Wcielone w całym swoim działaniu zbawczym<sup>46</sup>. On daje wiarę, do niej prowadzi i ją utwierdza poprzez widzenie.

## 2. „NIEBO OTWARTE”

### A. Geneza

Powinniśmy również zbadać, co oznacza w naszym tekście (J 1, 51) „Zobaczycie niebo otwarte”. W Nowym Testamencie dość często spotykamy się z problemem otwarcia niebios. Do tej pory nie starano się wyjaśnić tego zagadnienia. Przyjmowano ten zwrot jako coś oczywistego, nie dopatrywano się w tym ani głębszego sensu, ani jakichś specjalnie teologicznych zamierzeń autora. Ostatnio problemem „Otwarcia nieba” zajął się F. Lentzen-Deis<sup>47</sup> i połączył je z teofaniami, epifaniami i wizjami. Należy ten zwrot szczegółowo omówić, aby zrozumieć teologiczny sens logionu i wywnioskować, co chciał powiedzieć autor umieszczając „otwarcie nieba” w tym kontekście.

Niebo — po hebrajsku *šamajim* — w tekście Starego Testamentu zwykle występuje w liczbie mnogiej<sup>48</sup>. W Septuagincie i w Nowym

<sup>43</sup> Por. J 3,14—21.

<sup>44</sup> Por. C. Traets, jw. s. 225 n.

<sup>45</sup> Por. F. Gryglewicz, Duchowy charakter, jw. s. 68.

<sup>46</sup> F. Lentzen-Deis, jw. s. 301—327.

<sup>47</sup> Por. G. von Rad: Ouranos. TWNT B.V s. 501.

Testamencie — po grecku *ouranos*, możemy spotkać częściej w liczbie pojedynczej, niż w mnogiej. W Septuagincie liczba mnoga tego wyrażenia, szczególnie odpowiada mowie poetyckiej i uroczystej, a także prorockiej i modlitewnej<sup>49</sup>.

W Nowym Testamencie wyrażenie „niebo” jest używane zamiennie tak w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej<sup>50</sup>. Godnym uwagi jest fakt, że w Ewangelii Jana nie zachodzi liczba mnoga *ouranoi*, poza Ap 12,22 co jest cytatem wziętym z Septuaginty — Iz 49, 13. U Łukasza tylko kilka razy występuje liczba mnoga<sup>51</sup> na 63-krotne użycie *ouranos* w liczbie pojedynczej. Natomiast Mateusz i Marek raczej zamiennie używają wyrażenia *ouranos*, tak w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej<sup>52</sup>.

W Starym Testamencie niebo jest pojmowane materialnie. Jest ono rozpięte nad ziemią<sup>53</sup>, posiada okna i drzwi<sup>54</sup> oraz filary<sup>55</sup>, a można je także otwierać<sup>56</sup>. Stworzył je Jahwe<sup>57</sup>, jako swoje mieszkanie i rozciąca z niego rządy nad światem<sup>58</sup>. Bóg — Jahwe jest tak ściśle związany z niebem, że ze względu na uszanowanie imienia Bożego, zamiast nazwy Boga — Jahwe, używano wyrażenia „niebo” — miejsce przebywania Boga (Wj 20, 7)<sup>59</sup>. Takie zastępcze określenie Boga przez „niebo” spotykamy także w literaturze rabinackiej<sup>60</sup>. Stąd jest zrozumiałe, że zwłaszcza w Ewangelii Mateusza słowo Bóg będzie często zastępowane przez

<sup>49</sup> Słowo *ouranos* występuje w Septuagincie 626 razy (H. Traub: *Ouranos*. TWNT B.V s. 509 podaje liczbę 667), z tego w liczbie mnogiej spotykamy je tylko 51 razy. Więc *ouranos* nie jest tylko dosłownym tłumaczeniem liczby mnogiej hebrajskiego *šamajim*. W liczbie mnogiej występuje 26 razy w Psalmach, a poza nimi spotykamy je często w mowie poetyckiej. Por. Pp 32,48; 1 Sm 2,10; 2 Sm 22,8; Ez 33,4; 44,23; 49,13; Hab 3,8. F. Torm: *Der Pluralis ouranoi*. ZNW 33 (1934) s. 48—50. W grece klasycznej z reguły *ouranos* występuje w liczbie pojedynczej. Por. H. Traub, jw. s. 497.

<sup>50</sup> Por. F. Blass: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von A. Debrunner, mit einem Ergänzungsheft von C. Tabachowitz. Göttingen 1965 s. 141. Zamiennie zaś używano wyrażen „niebo” i „niebiosia” w Nowym Testamencie. Por. Mk 12,25; 13,32; Mt 6,9,11; Ef 1,10; 3,15; Kol 1,16,20.

<sup>51</sup> Zob. Łk 12,38; 21,26; Dz 2,34; 7,56.

<sup>52</sup> Zob. F. Torm, jw. s. 50. Należy jeszcze zaznaczyć, że autor listu do Hebrajczyków z predylekcją używa liczby mnogiej.

<sup>53</sup> Zob. Iz 40,22; 44,24; 45,12; 48,13; 51,13; Jer 10,51; Ps 104,2. Por. J. Dheilily: *Ciel*, DB s. 195. H. Stoebe: *Himmel*, EKL s. 157 n.

<sup>54</sup> Zob. Rdz 7,11; 2 Krl 7,2,19; Mal 3,10; Ps 19,5—7. Por. A. Jeremias: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. Leipzig 1930 s. 65. O bramach nieba mówią dość często teksty z Qumran 1 QH,VI,30. Zob. J. Maier: *Die Texte vom Toten Meer*. München 1960 B. I s. 90.

<sup>55</sup> Zob. Job 26,11. Por. podobne ujęcie filarów niebieskich w innych religiach. A. Erman: *Die Ägyptische Religion*. Berlin 1909 s. 7 n.

<sup>56</sup> Zob. 2 Sm 22,8; Iz 63,19. Por. R. Knopf: *Die Himmelsstadt*. *Neutestamentliche Studien* (Festschrift G. Heinrici) 1914 s. 213—215.

<sup>57</sup> Zob. Job 36,27; 38,22,37; 37,9,12; Ps 33,7; 135,7; Iz 55,10; Jer 49,36. Por. P. Voltz: *Die biblischen Altertümer*. Stuttgart 1925 s. 434. P. Heinisch: *Geschichte des Alten Testaments*. Bonn 1950 s. 251 n. Zob. także Rdz 1,1; 2,4; Iz 42,5; 45,18; Ps 33,6 i inne.

<sup>58</sup> Zob. Ps 29,10; Iz 6,5; Dn 7,9 n.; 1 Krl 22,19—22; Job 1, 6—12. Por. G. von Rad, jw. s. 507. E. Hennecke: *Altchristliche Malerei und Altkirchliche Literatur*. Leipzig 1869 s. 198 n.

<sup>59</sup> Widzimy to w 1 Mch 3,18 n.; 4,10 n.; 12,15 n. Por. W. Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin 1906 s. 361—363. Testament. Tübingen 1951 s. 81 n.

<sup>60</sup> Por. StrBill, B.I s. 862 n. H. Bietenhard: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen



wyraz niebo, a wyrażenie *basileia tou theou* przez *basileia ton ouranon* <sup>61</sup>. Jednakże z biegiem czasu zaczęto pojmować niebo, jako coś duchowego, bez przestrzeni i ponadczasowe <sup>62</sup>, które jest mieszkaniem wszechobecnego Boga <sup>63</sup>.

Pod wpływem religii Wschodu, a zwłaszcza babilońskiej <sup>64</sup>, ukształtowało się pojęcie wielowarstwowości niebios. Żydzi najczęściej używali pojęcia o siedmiu niebiosach <sup>65</sup>, przy czym dla nazwy każdego nieba wyszukiwano podstawę biblijną, aby podkreślić, że są one stworzone i utrzymywane w istnieniu przez Boga <sup>66</sup>.

W najwyższym niebie, ponad gwiazdami, jak w babilońskim obrazie świata, znajduje się siedziba Boga, do której doprowadza anioł poprzez wszystkie stopnie poprzednich niebios <sup>67</sup>, otwierając dla każdego nieba inną bramę. Nikt sam przez te niebiosy nie może przejść i dostać się do tronu Boga w najwyższym niebie, jeśli na to nie pozwoli Bóg i nie przyśle przewodnika w postaci anioła <sup>68</sup>. Tak literatura żydowska pod postacią wielu niebios przedstawiała wielkość i transcendencję Boga, który za pomocą aniołów, z ostatniego nieba rządzi i kieruje światem <sup>69</sup>.

W Nowym Testamencie *ouranos* występuje przeważnie w liczbie pojedynczej, chociaż spotykamy je także w liczbie mnogiej jako wyrazny semityzm lub cytowanie Starego Testamentu. Zastanawiające jest przy tym, że liczba mnoga wyrażenia *ouranos* w ogóle nie występuje w Ewangeliu Jana <sup>70</sup>. Niebo i ziemia w Nowym Testamencie występują w różnym ujęciu; są one przez Boga stworzone <sup>71</sup>. Na wzór Starego Testamentu,

<sup>61</sup> Por. H. Bietenhard, jw. s. 82. Zresztą nie tylko w Ewangeliu Mateusza, ale także u Mk 1,10; Dz 7,56; 10,11; Ap 4,1. Por. G. Westphal: *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der Alten Hebräer*. (Beihefte zur *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* XV). Glessen 1908 s. 268. G. Dalman, jw. s. 161,

<sup>62</sup> Iz 57,15; Ps 89,3; 92,9; 93,24.

<sup>63</sup> Por. Ps 40,22; 139,7 n.; 1 Krl 8,27; Iz 66,1. G. Westphal, jw. s. 272. P. Benoit: *Himmel*. W: H. Haag, jw. s. 713.

<sup>64</sup> Por. Pp 10,14; 1 Krl 8,27. F. Cumont: *Die orientalischen Religion im römischen Heidentum*. Leipzig 1914 s. 146 n.

<sup>65</sup> Por. M. Eliade: *Images et symboles*. Paris 1952 s. 61 n. W. Bousset, jw. s. 570. Encyklopedia Kościelna. Pod red. M. Nowodworskiego. T. 16. Warszawa 1885 s. 128. A. Klawek: *Der Himmel als Wohnung der Seelen im ntl. Zeitalter*. CT 13 (1932) s. 115 n. F. Boll: *Stern Glaube und Sternendeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig 1926 s. 62. 118. StrBill, jw. B. III s. 531 n. E. Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Tübingen 1964 s. 454—468, zwłaszcza s. 454, 462, 464 — jest tam opisane wniebowstąpienie Izajasza.

<sup>66</sup> Zob. StrBill, jw. s. 532.

<sup>67</sup> Por. Iz 14,13 n.; 57,15. Całą tematykę wielości niebios z opisaniem ich wnętrza, przedstawia apokalipsa Barucha, rozdziały 1—16, gdzie jest mowa o pięciu niebiosach oraz księga Henocha Słowiańskiego w rozdziałach 3—32, gdzie jest mowa o siedmiu niebiosach. Zob. P. Riessler: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*. Augsburg 1928 s. 41—54, 453—459; P. Benoit, jw. s. 713 n.

<sup>68</sup> Por. P. Riessler, jw. s. 41—54. Klucz do ostatniej bramy nieba, za którą przebywa Bóg, posiada wyłącznie archanioł Michał — książę aniołów. Tamże s. 53 n.

<sup>69</sup> Por. A. Jeremias, jw. s. 65. 79—82. StrBill, jw. B.I s. 605 n., 975, 977. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, jw. B.II s. 461 n.

<sup>70</sup> W Nowym Testamencie *ouranos* występuje około 284 razy, z czego w liczbie mnogiej tylko 94 razy. I tak u Mateusza 84 razy, z czego w liczbie mnogiej aż 58 razy. U Łukasza — 37 razy, z czego w liczbie mnogiej 5 razy. W Dziejach Apostolskich na 26 razy, tylko 2 razy występuje w liczbie mnogiej. Por. Traub, jw. s. 511 n.

<sup>71</sup> Por. Dz 4,24; 14,15; 17,24; Ap 21,1; 2 P 3,13; a także Rdz 1,2; Iz 65,17; 66,22.

tak ziemia, jak i niebo przeminą<sup>72</sup>, są czymś nietrwałym wobec Boga i Jemu podlegają<sup>73</sup>.

Przez Jezusa Chrystusa niebo z ziemią otrzymują nowy związek<sup>74</sup>. Zbawiciel połączył świat niebieski z ziemskim swoją osobą tak, że szczęśliwość w niebie będzie zależała od życia na ziemi, a ziemskie życie powinno być odbiciem niebieskiego. Bóg okazuje się Ojcem nierozłącznie związanym z niebem<sup>75</sup>, wszechwiedzącym i wszechobecnym. Niebo nie jest przedstawione lokalnie, ale dynamicznie jako obraz działającego z nieba Boga<sup>76</sup>.

Niebo w Nowym Testamencie łączy się także z Jezusem Chrystusem. Jego przyjścia oczekiwano z nieba (Mk 14, 62; Mt 24, 30; 26, 64; Dn 7, 13). Jak Jezus był oczekiwany z nieba, z boskiej rzeczywistości, tak również z nieba, od Boga pochodziło objawienie. Ono niejednokrotnie jest potwierdzane przez Boga technicznym wyrażeniem „głos z nieba”, który oznacza tu boski autorytet, zatwierdzenie i pochodzenie od Boga. Tak samo ma się sprawa z chrztem Jezusowym, który tak, jak i głos pochodzi *ek tou ouranou* (Mk 11, 30 par.)<sup>77</sup>. Niebo nie jest tu czystym synonimem Boga, lecz dynamicznie określa zbawcze działanie Boga, które z nieba, od Boga pochodzi i posiada Jego autorytet. Człowiek będący pod wpływem nieba (J 3, 27; Dz 9, 3) otrzymuje znaki: światło i wiarę. Niebo oznacza również cały świat, a także wszystkich ludzi podległych Bogu i wykonujących zbawcze dzieło pod Jego dynamicznym wpływem<sup>78</sup>. Tym duchowym charakterem, jakie ma niebo Nowego Testamentu wyrażające działalność, dynamikę i autorytet boski, różni się od starotestamentowego nieba pojmowanego materialnie<sup>79</sup>.

Po zapoznaniu się z problematyką nieba, przedstawioną w Starym i Nowym Testamencie oraz w środowisku biblijnym, nie dziwi nas wyrażenie „otwarcie” niebios lub nieba. Należy teraz zastanowić się, kiedy tego wyrażenia używano, co ono oznaczało w konkretnych przypadkach i jakie jest jego znaczenie teologiczne<sup>80</sup>.

Otwarcie nieba w Starym Testamencie często jest przedstawiane jako naturalno-kosmologiczne pojęcie. Z firmamentu nieba opada śnieg, grad i deszcz<sup>81</sup>. To „otwarcie nieba”, w zależności od przydatności opadów,

<sup>72</sup> Mk 13,31 par.; Ap 21,1; Hbr 12,26; 2 P 3,7—12. Por. Ps 101,27; Ag 2,6. H. Stoebe, jw. s. 158.

<sup>73</sup> Mt 11,25 par. Por. StrBill, jw. s. 173. Dz 17,26 i Iz 42,5.

<sup>74</sup> Por. Ef 1,10; Kol 1,16.20. Królestwo Boże niebieskie i Królestwo Syna w Nowym Testamencie jest pojmowane nie lokalnie, ale transcendentnie. Zob. H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Beiträge zur historischen Theologie*. Tübingen 1960 s. 104—110, a zwłaszcza s. 109.

<sup>75</sup> Por. Mt 5—7. J. Nelis, jw. s. 736.

<sup>76</sup> Por. Mt 7,11; Łk 11,13. H. Traub, jw. s. 520—522.

<sup>77</sup> Zob. Przy chrzcie P. Jezusa Mk 1,11; 11,30; Łk 3,23. Por. 2 P 1,18; J 12,28; Dz 11,9; Ap 10,4,8; 11,12; 14,13; 18,4; 21,3. G. Dalman, jw. s. 167 n.

<sup>78</sup> Por. H. Traub, jw. s. 531. Niekiedy nawet w Nowym Testamencie niebo oznacza Boga, jak to często przedstawiano w Starym Testamencie. Takim przykładem była przysięga na niebo, czyli na Boga. Zob. G. Dalman, jw. s. 168 n.

<sup>79</sup> Por. Tamże, s. 179.

<sup>80</sup> Problematyką „otwarcia nieba” ostatnio zajmował się F. Lentzen-Deis, jw. s. 301—324.

<sup>81</sup> Por. Rdz 1,8; 7,11; 8,2; Job 36,27; 37,9; 38,22; Ps 135,1; 148,4—6; Iz 55,10; Jer 10,33 oraz 4 Krl 7,2,19; Ps 78,13, gdzie jest mowa o zamknięciu otworów niebieskich.

może oznaczać karę albo błogosławieństwo i pomoc Boga<sup>82</sup>. Obserwujemy też rozdarcie nieba w opisach teofanii, zwłaszcza u Iz 63—64, gdzie prorok prosi Jahwe, aby zechciał rozedrzeć niebiosą i objawić swą moc na ziemi<sup>83</sup>. W epifaniach Starego Testamentu nie ma wprost mowy o otwarciu nieba, chociaż wiadomo, że chodzi o działanie Boga na ziemi wobec ludu wybranego<sup>84</sup>.

Najwyraźniej otwarcie nieba w Starym Testamencie występuje w wizjach. Taką przykładową, powołującą na stanowisko prorockie jest wizja Ezechiela 1, 1: „Działo się to roku trzydziestego, dnia piątego czwartego miesiąca, gdy się znajdowałem wśród zesłańców nad rzeką Kebar. Otworzyły się niebiosy i doświadczyłem widzenia Bożego”. W dalszym ciągu opisywanej wizji prorok przedstawia całą, barwną ornamentację i wielkość chwały Jahwe (w. 28) pod postacią czterech istot, o czterech twarzach i skrzydłach każda (w. 5—25). W pośrodku tej ornamentacji prorok zobaczył kosztowny tron, wokół którego rozlany był dziwny blask (w. 26—28). Takiego rodzaju była chwała Jahwe oglądana przez Ezechiela, że padł na swe oblicze. Z tym blaskiem oznaczającym chwałę Jahwe, łączy się głos mówiącego i duch, który wzmacnia proroka (1, 28; 2—3)<sup>85</sup>. Zauważamy, że na literackie przedstawienie powołującej wizji proroka, składa się opis otwarcia nieba i ducha połączonego z głosem. One wyrażają prawdę teologiczną, że sam Bóg uzdalnia człowieka do przyjęcia wizji<sup>86</sup>.

Prorocka wizja Ezechiela ma swój wpływ na apokaliptyczną literaturę żydowską. Otwarcie bram nieba ma miejsce w Apokalipsie Barucha 11, 5; 14, 1; 15, 1<sup>87</sup>. Jest ono połączone z chwałą Bożą, zobrazowaną podobnie jak u Ezechiela przez głos, światło i szum ptaka oraz bojaźń wizjonera<sup>88</sup>. Otwarcie bram nieba, czy samego nieba, użyte przez apokaliptycznego autora, ma oznaczać funkcję przekroczenia progu transcendencji i otwarcie niebieskiej, boskiej rzeczywistości<sup>89</sup>.

Także w świecie gnostyckim spotykamy motyw otwarcia niebios. W apokryfie Jana<sup>90</sup> jest wspomnienie otwarcia niebios, które łączy się ze światłem i bojaźnią wizjonera. Podobny motyw światła, połączony z otwarciem nieba, występuje przy opisie chrztu Jezusa w ewangelii Ebio-

<sup>82</sup> Por. Pp 28,12; Mal 3,10; Ps 78,23 n.; 1 Krl 8,35.

<sup>83</sup> Należy przy tym zwrócić uwagę na wyrażenia o zamknięciu nieba. Por. *kleio, schidzo* w: W. Bauer: Griechisch — deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristliche Literatur. Berlin 1963 s. 858, 1578. C. Maurer: *Schidzo*. TWNT B.VII s. 962 oraz Iz 63,19.

<sup>84</sup> Por. 2 Mch 3,24,30. E. Pax: Epiphaneia. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie. München 1955 s. 32 n. Otwarcie nieba powiązane z epifanią najpierw występuje w diasporze żydowskiej. Por. E. Kautsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. B. I. Tübingen 1900 s. 121.

<sup>85</sup> Por. Wj 24,16; Ap 4,2 n.

<sup>86</sup> Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 309.

<sup>87</sup> Zob. P. Riessler, jw. s. 53. E. Kautsch, jw. s. 406 n.

<sup>88</sup> Zob. Apokalipsa Barucha 6,13—16; 7,2 i Testament Dwunastu Patriarchów 18,6.20. w: P. Riessler, jw. s. 47, 1170. Wniebowstąpienie Izajasza. W: E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, jw. s. 464 n.

<sup>89</sup> Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 310.

<sup>90</sup> Zob. C. W. van Unnik: Die „Geöffneten Himmel“ in der Offenbarungsvisionen des Apokryphons des Johannes. Apophoreta (Festschrift für Ernst Haenchen). Berlin 1964 s. 268 n.

nitów<sup>91</sup>. Poza tymi dwoma wypadkami nie mamy w literaturze biblijnej, ani w greckiej, żadnych wzmianek o połączeniu motywu otwarcia nieba ze światłem<sup>92</sup>. Dlatego motyw „światła” nic nam nie wnosi do problematyki „otwarcia nieba” i jest tylko cechą gnostyckiego ujęcia, odbiegającą od naszej tematyki.

Należy teraz zbadać, co może oznaczać „otwarcie nieba” w Ewangeliach, Dziejach Apostolskich i Apokalipsie.

#### B. Podczas chrztu Jezusa

„Otwarcie nieba” w Ewangeliach spotykamy tylko w opisie sceny chrztu Jezusa u synoptyków: Mt 3, 13—17; Mk 1, 9—11; Łk 3, 21—22. Paralełę do sceny synoptyków, chociaż nie traktującą o chrzcie, możemy zaobserwować u J 1, 32, gdzie Jan Chrzciciel daje świadectwo o Jezusie. Zanim omówimy teksty, należy podać je w dokładnym tłumaczeniu i zobaczyć, w czym różni się problem otwarcia nieba u każdego ewangelisty, co przedstawia, z jaką tematyką się łączy i czym jest wobec całego opisu chrztu.

Mt 3, 13—17

Mk 1, 9—11

Łk 3, 21—22

(13) „Wtedy przybył Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, aby być ochrzczonym przez niego.

(14) który powstrzymywał Go mówiąc: Ja powinienem być ochrzczony przez Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie. (15) Odpowiadając zaś Jezus rzekł do niego: Pozwól teraz, bo tak wypada nam wypełnić wszelką sprawiedliwość.

Wtedy ustąpił Mu.

(16) Ochrzczony Jezus natychmiast wyszedł z wody. I otworzyły się Jordanie przez Jana Mu<sup>93</sup> niebios i zobaczył Ducha Boga zstępującego jako gołębia wychodzącego z wody, i przychodzącego na Niego. (17) A oto

(9) „I stało się, że w owych dniach przyszedł Jezus z Nazaretu Galilejskiego.

(10). I natychmiast otworzyło się niebo<sup>91</sup>

(22) i zstąpił Duch święty w postaci cie-

<sup>91</sup> Zob. Klostermann: Apokrypha II Evangelien, Berlin 1929 s. 14. Por. Anogo w: Bauer, jw. s. 141.

<sup>92</sup> Zob. W. C. van Unnik, jw. s. 277.

<sup>93</sup> *Auto* (Jemu, Mu) — Jezusowi, jest zaimkiem wyjaśniającym, którego nie ma w najstarszych kodeksach: Synaickim i Watykańskim oraz w najstarszych przekładach syryjskich z IV wieku. Natomiast wyjaśniające *auto* dodają: kodeks Efrema i późniejsze kodeksy: EFGHSVY oraz nieliczne kodeksy minuskułowe. Jest to najwcześniejsza interpretacja mówiąca, że Duch Boży zstąpił na Jezusa, i że głos Boży również odnosił się do Jezusa.

<sup>94</sup> E. Dąbrowski: Synopsa łacińsko-polska czterech Ewangelii, Poznań 1955 s. 65, podaje liczbę mnogą „niebios”, chyba tylko po to, aby upodobnić tekst Łukasza do Mateusza i Marka.

<sup>95</sup> W tekście występuje greckie słowo *schidzomenous* (rozwierające się niebo), co w kodeksie Bezy i w przekładach łacińskich zostało zastąpione, pewnie ze względu na podobieństwo do tekstu Mateusza i Marka, przez *enoigmenous* (otwierające się). Nie wprowadza to zmiany treściowej, a *schidzo* połączone z *tous oura-*

głos z niebios mówiący: Ten jest biosa i Ducha jako go- lesnej jako gołębic  
Syn mój umiłowany w którym upo- lębica zstępującego<sup>96</sup> na Niego<sup>97</sup> i stał się  
dobałem sobie".

na Niego. głos z nieba: Ty jesteś  
11) I stał się głos z moim Synem umiło-  
nieba: Ty jesteś moim wanym, w Tobie upo-  
Synem umiłowanym w dobałem sobie"<sup>98</sup>.  
Tobie upodobałem so-  
bie".

Widzimy, że opis Marka jest bardzo krótki, ponieważ dla niego sam chrzest, jak się wydaje, nie był najważniejszy<sup>99</sup>. Natomiast ważnym dla niego było, w jakim związku ten chrzest występuje i to już szerzej przedstawił czytelnikowi. Dlatego opisuje on niebiosa otwarte oraz Ducha zstępującego na Jezusa i głos Boga informujący kim jest Jezus. W ten sposób dowiaduje się czytelnik o prawdziwej godności Jezusa, że jest On umiłowanym, jedynym Synem Boga.

Dla potwierdzenia doniosłości wizji następującej po chrzcie, Marek używa słowa *euthys* (natychmiast), które używa przy opisie niezwykłych sytuacji. Tego zaś wyrażenia unikają zazwyczaj pozostali ewangelisti<sup>100</sup>. Także Marek liczbę mnogą *ouranos* (niebiosa) łączy z czasownikiem *schidzo* (rozdziarać)<sup>101</sup>. Zazwyczaj *ouranos* występowało z *anoigo*<sup>102</sup> i takie połączenie stosowali w opisie chrztu tak Mateusz, jak i Łukasz. Biorąc tylko te dane pod uwagę, można stwierdzić, że opis chrztu u Marka jest pierwotnym i najstarszym<sup>103</sup>. Dlatego najpierw omówimy tekst Marka, a następnie podamy koneksje i różnice wobec tego tekstu, jakie występują w relacjach Mateusza i Łukasza.

*nous* w liczbie mnogiej świadczy o starożytności tekstu Marka. Por. Rdz 22,3; 1 Krl 6,14; Iz 48,12 oraz Mt 27,51; Ełk 23,45; Mk 15,38; J 21,11. W. Bauer, jw. s. 1578. Tekst Marka poprzez *schidzo* jest zbliżony do Iz 63,19. Por. C. Maurer, jw. s. 962.

<sup>96</sup> W tym miejscu Kodeks Synaicki i niektóre przekłady łacińskie mają dodane *kai menon* (i pozostający w Nim). Zapewne jest to nawiązanie do J 1,33, gdzie jest mowa o Duchu, który zstąpi na Jezusa i spocznie na Nim. W tym wypadku *menon* miało podkreślić trwałą łączność Jezusa z niebiosami. Niektóre kodeksy jak: EFGHSVY i Synaicki oraz wiele minuskułowych, dodają jeszcze *ep* (na Niego), natomiast starsze kodeksy jak: Watykański, Bezy i minuskułowe: 13, 69, 124, 346, 543, tego dodatku nie posiadają, a na to miejsce podają tekst z *eis* (w Niego), co miało podkreślać wewnętrzny charakter wizji. To *eis* przyjął E. Nestle, jw.

<sup>97</sup> W tekście mamy *ep* (na Niego), natomiast kodeks Bezy, zamiast *ep*, podaje *eis* (do, w Niego), aby podkreślić ideę wewnętrznej łączności z Duchem św. Por. Mk 1,10.

<sup>98</sup> Świadcstwa zachodnie, zwłaszcza kodeks Bezy i minuskuły starołacińskie, podają lekcję z cytatem Ps 2,7: „Synem moim Ty jesteś, jam ciebie dziś zrodził”. Tej lekcji nie można przyjmować z braku poważniejszych świadectw. Zresztą taka lekcja nie odpowiada całej strukturze Ewangelii Łukasza. Zob. M. Czajkowski: De lectione „occidental” in Lc. 3,22. RTK 1965 r. 12 z. s. 44. I. de la Potterie: L'unction du Christ. Etude de theologie biblique. NRTh 3 (1958) s. 225—252, zwłaszcza s. 236.

<sup>99</sup> Por. E. Haenchen: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der Kanonischen Parallelen. Berlin 1966 s. 52.

<sup>100</sup> Formy *euthys* unikają zazwyczaj tak Mateusz, jak i Łukasz, a zamiast niej używają przysłówka *eutheos*. Natomiast Marek używa formy *euthys* aż 42 razy, dla podkreślenia czegoś niezwykłego. Mateusz zaś użył tego wyrażenia tylko 6 razy, a Łukasz tylko raz. Por. E. Haenchen, jw. s. 53.

<sup>101</sup> Zob. C. Maurer, jw. s. 962.

<sup>102</sup> Zob. W. Bauer, jw. s. 141.

<sup>103</sup> Por. J. Schmid: Das Evangelium nach Markus. Regensburg 1964 s. 24.

Według relacji synoptyków cała wizja odnosi się tylko do Jezusa i On sam ją odbiera <sup>104</sup>. „Rozdarte niebios” w antropomorficzny sposób pozwalają, aby Boża rzeczywistość weszła w świat pod postacią ducha i głosu. Jest to już chrześcijański sposób mówienia o duchu, ponieważ w Starym Testamencie zazwyczaj mówiono w sposób określony: Duch Jahwe lub Duch Boga <sup>105</sup>.

Duch Jahwe w Starym Testamencie oznaczał nieosobową siłę Bożą, która była udzielana jako dar Boży powołanym przez Jahwe ludziom <sup>106</sup>. Ten Duch Jahwe w specjalny sposób spocznie na Mesjaszu — Królu <sup>107</sup> oraz na Mesjaszu — Słudze Jahwe i Proroku <sup>108</sup>. Jan Chrzciciel i ewentualnie słuchacze, zapewne rozumieli zstąpienie Ducha na Jezusa w sensie starotestamentowym. Jednak ewangeliści, redagujący swe dzieła już po zmartwychwstaniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego, opisując chrzest Chrystusa, prawdopodobnie mieli już na myśli Ducha Świętego <sup>109</sup>. Przedstawiając Ducha pod postacią gołębic, być może pragnęli zadokumentować, że był On widzialnym symbolem Ducha Jahwe <sup>110</sup>, który niegdyś przy stworzeniu unosił się nad chaosem, a teraz zstępując na Jezusa jest znakiem nowego stworzenia, daje początek zbawczej erze i misji Chrystusa lub, że jest symbolem nowego ludu wybranego — chrześcijan <sup>111</sup>.

Końcowym akordem chrztu Jezusa i wizji był „głos z nieba”. Ten „głos” był składowym elementem powołania prorockiego w Starym Testamencie <sup>112</sup>. Także podczas chrztu Jezusa, „głos” przypominałby i oznaczał scenę powołania.

Hebrajski *bath qol* — głos z nieba, w scenie chrztu nie jest tylko echem głosu Bożego, czy anioła, któryby oznaczał ingerencję sił niebieskich w sprawę ludzką <sup>113</sup>, jako że głos przychodzący z nieba zawierał w sobie posłannictwo Boże <sup>114</sup>. W scenie chrztu Jezusa, tym głosem jest głos samego Boga Ojca, który w Jezusie widzi mesjańskiego Sługę Jahwe z Iz 42, 1: „Oto Sługa mój, którego wspieram. Wybrany mój, w którym upodobała sobie dusza moja.” Nie można przy tym pominąć pierwszych słów tego głosu: „Ty jesteś Synem moim umiłowanym”. Jest to wyraźna aluzja do Ps 2, 7 „Synem moim jesteś Ty, jam Ciebie dziś

<sup>104</sup> Por. P. Gaechter: *Das Matthäus Evangelium*. Innsbruck 1963 s. 101. Jest on zdania, że tę wizję miał również Jan Chrzciciel, ale należy wziąć pod uwagę fakt, że to nie wynika z tekstu synoptyków, lecz z Ewangelii Jana 1,31—33.

<sup>105</sup> Por. E. Haenchen, jw. s. 53.

<sup>106</sup> Zob. Sdz 13,25; 14,6; 1 Krl 11,6. Por. P. van Imschoot: *Théologie de l'Ancien Testament*. T. I. Paris 1954 s. 183—197. P. F. Ceuppens: *Theologia Biblica*. T. II. Roma 1949 s. 47—49.

<sup>107</sup> Zob. Iz 11,1—5.

<sup>108</sup> Zob. Iz 42,1 n.; 61,1 n.; Łk 4,17 n.

<sup>109</sup> Por. Cz. Jakubiec: *Stare i Nowe Przymierze*. Warszawa 1961 s. 241 n. J. Kudasiewicz: *Chrzest Chrystusa*. AK 68 (1965) s. 157.,

<sup>110</sup> Por. Rdz 1,2; Pp 32,11. StrBill, jw. B.I s. 123 n.

<sup>111</sup> Por. Iz 60,8; Oz 7,11; 11,11. P. Gaechter, jw. s. 100. Cz. Jakubiec, jw. s. 238.

<sup>112</sup> Por. Ez 1,28.

<sup>113</sup> W Starym Testamencie, jak i w judaizmie, głos z nieba bardzo często był głosem anioła lub dworu niebieskiego i oznaczał rzeczywistość ponadziemską, ingerującą w sprawę ludzką. Por. Dn 4,28. Wniebowstąpienie Izajasza 8,18—20; 9,1 n.; 10,1 n. w: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, jw. s. 463—465. G. Dalman, jw. s. 167 n. StrBill, jw. B.I s. 125—132.

<sup>114</sup> Por. J. Kudasiewicz, jw. s. 159, 161.

zrodził". Psalm ten traktuje o intronizacji mesjańskiego i powszechnego króla. Jest to potwierdzenie Ojca dla mesjańskiej działalności Syna. Dalszy ciąg wspomnianego Ps 2 jest zmieniony. Zamiast: „Ja ciebie dziś zrodziłem”<sup>115</sup>, wszystkie teksty mówiące o chrzcie Jezusa podają: „W Tobie upodobałem sobie”. Być może jest to powtórzenie pierwszej frazy mówiącej o „Synu umiłowanym”. A więc, jako Ojciec musi mieć w Nim upodobanie. Takie rozwiązanie proponuje P. Gaetcher<sup>116</sup>, ale przy tym zapomina, że jest to także cytata z Iz 42, 1, gdzie jest mowa o Słudze Jahwe, w którym Bóg upodobał sobie. Na tym słudze spocznie Duch Jahwe, ponieważ wybrał Go Bóg na Mesjasza i opiekuje się Nim.

Także imiesłów *agapetos* — umiłowany, może być różnie interpretowany. Raz oznacza umiłowany, godny miłości, drogi<sup>117</sup>, ale często też jest używany jako synonim do „jedyny”<sup>118</sup>, co jest prawie równoznaczne z Janowym *monogenes* — jednorodzonym<sup>119</sup>, jako jedynym i jednorodzonym Synem Boga.

Otóż przy chrzcie objawione Synostwo Boże Jezusa jest połączone z urzędem Mesjasza — Sługi Bożego<sup>120</sup> ze Starego Testamentu. Jest to także urzędowe wejście Jezusa w obowiązki Mesjasza Starego Testamentu, co będzie zaaprobowane przez głos samego Boga i będzie objawieniem Jednorodzonego Syna Bożego, a to jest centralnym i ulubionym tematem Markowej Ewangelii<sup>121</sup>.

Na pozór najbardziej różni się od relacji Markowej długie opowiadanie Mateusza o chrzcie Jezusa, zwłaszcza wstępna rozmowa z Chrzczicielem podana tylko w jego Ewangelii. W rzeczywistości Mateusz w swej relacji najwierniej postępuje za Markiem, zmieniając tylko słowo *schidzo* (rozewrzeć, rozedrzyć), na łagodniej brzmiące *anoigo* — otwierać. Nawet „niebiosa” występują u Mateusza w liczbie mnogiej, to znaczy tak samo, jak u Marka, podkreślając przez to szczególny żydowski koloryt całej wizji. Także Mateusz bliżej określa samego Ducha, jako Ducha Bożego, co również jest niewątpliwym judaizmem<sup>122</sup>. Te drobne zmiany zaobserwujemy na kanwie przepisanych relacji, mających miejsce zaraz po chrzcie Jezusa, a zawartych w opisie Marka. Nawet początek perykopy o chrzcie u Mateusza jest bardzo wierny opisowi Marka, np. przybycie

<sup>115</sup> Niektóre kodeksy zachodnie jak D i minuskuły starołacińskie podają u Łk 3,22 cytata z Ps 2,7: „Synem moim ty jesteś, jam ciebie dziś zrodził”, czego nie podaje żadne krytyczne wydanie. Przyjmuje się, że nie jest ono oryginalne, ale dodane później przez judeochrześcijan. Por. M. Czajkowski, jw. s. 44.

<sup>116</sup> P. Gaetcher, jw. s. 105. Por. Schmid, jw. s. 25.

<sup>117</sup> Por. Ps 83,2; Jer 38,20; Zch 13,6.

<sup>118</sup> Por. Rdz 22,2; Iz 42,1 n.; 44,2; 62,4; Jer 6,26; Am 8,10; Zch 12,10; Mk 9,2 n.; 12,12; Łk 20,9—19. Słowo *agapetos* — umiłowany, w Septuagincie występowało bardzo często jako tłumaczenie hebrajskiego słowa *jachid*, co także oznacza „jedyny”. Por. Haenchen, jw. s. 54. P. Gaetcher, jw. s. 103 n.

<sup>119</sup> Por. J 1,14,18.

<sup>120</sup> Por. Iz 42,1—9; 49,1—6; 50,4—9; 52,13—53,12, gdzie jest mowa o tajemniczej postaci wybranego Sługi Jahwe. Por. także Iz 11,2 n., gdzie jest mowa o tym, że Mesjasz w pełni otrzyma Ducha Bożego.

<sup>121</sup> Por. X. Leon — Dufour: Les évangiles synoptiques. W: A. Robert — A. Feuillet: Introduction à la Bible (Nouveau Testament). T.II. Paris 1959 s. 214. J. Kudasiewicz, jw. s. 154.

<sup>122</sup> Por. Rdz 1,2; Mt 10,16. StrBill, jw. B.I s. 124 n. Zstąpienie Ducha Bożego w Starym Testamencie oznacza szczególną zachętę do podjęcia działalności określonej przez Boga. Por. także Sdz 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 1 Sm 10,6; 11,6; Iz 11,2 n.

Jezusa z Galilei nad Jordan (Mt 3, 13 i Mk 1, 9). Natomiast zdecydowanie czymś nowym, czego nie ma ani w relacji Marka, ani Łukasza, jest podana przez Mateusza rozmowa Jezusa z Chrzcicielem przed samym chrztem (Mt 3, 14—15). Pominiemy tu problem, skąd Jan Chrzciciel znał Jezusa i wiedział o Jego mesjańskiej niewinności, bezgrzeszności i wielkości.

Chrzciciel odwraca dotychczasowy porządek przez siebie stosowany i nie chce chrzcić, ponieważ nie jest godzien dopełnić tego obrządku na Jezusie, któremu, jako bezgrzesznemu, chrzest pokuty nie jest potrzebny. Sam Chrzciciel pragnie być ochrzczony przez Jezusa. Jezus zgadza się ze zdaniem Chrzciciela, ponieważ tak wypada, aby wypełnić to, co jest słuszne. Inaczej, bo taka jest wola Boża<sup>123</sup>, czyli zbawczy plan Boga, aby Baranek uwolnił ludzi od grzechów.

Główną myślą, którą poprzez rozmowę Jezusa z Chrzcicielem przedstawił Mateusz, jest całkowite podporządkowanie się Jezusa i osób z Nim związanych, zbawczej woli Boga już na początku publicznej działalności Mesjasza. Ten opis doskonale zgadza się z teologią apologetyczną Mateusza<sup>124</sup>, który pragnął wytłumaczyć pierwotnemu Kościołowi, dlaczego bezgrzeszny Mesjasz przyjmuje chrzest pokuty od Chrzciciela i że nie świadczy to o wyższości Jana. Opór Jana przezwycięża Jezus zapewnieniem, że chodzi o obowiązek podporządkowania się planom Bożym: „Tak bowiem trzeba nam wypełnić wszelką sprawiedliwość”. Ta „sprawiedliwość” — *dikaiošyne* oznacza właśnie postępowanie zgodne z wolą Bożą, podobające się i wierne poddanie tej woli<sup>125</sup>.

A zatem chrzest Jezusa jest wypełnieniem się woli Ojca, którą mają wypełnić tak Jezus, jak i Jan. Jezus jako Sługa Boży i Baranek Boży bierze na siebie winy wszystkich i solidaryzuje się ze swym ludem; Jan zaś ma za zadanie udzielić tego chrztu pokuty większemu od siebie — Mesjaszowi.

Łukasz w opisie chrztu Jezusa na ogół idzie za relacją Marka. Być może, że nie znał on Ewangelii Mateusza i opisaną tam rozmowy Jezusa z Chrzcicielem<sup>126</sup>. Nawet wstęp opowiadania o chrzcie Jezusa jest identyczny z wprowadzeniem Marka i zaczyna się od *egeneto* (stało się), co jest hebrajską formułą wprowadzającą nową myśl, a czego zazwyczaj unika Łukasz w swojej Ewangelii<sup>127</sup>.

Ponadto Łukasz chciał przedstawić, że to, co zdarzyło się po chrzcie nie jest starotestamentową wizją, ale obiektywnym faktem. Dlatego opuścił on frazę z widzeniem, jakie miał Jezus, a zastąpił je swym ulubionym tematem — modlitwą<sup>128</sup>: „I stało się [...] gdy [Jezus] się modlił, otworzyło się niebo i zstąpił Duch św.” Łukasz przedstawia Ducha Świętego w po-

<sup>123</sup> Por. J 1,29; Mt 1,21. J. Schmid: Das Evangelium nach Matthäus. Regensburg 1963 s. 61. P. Gaechter, jw. s. 100.

<sup>124</sup> Por. J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, jw. s. 61.

<sup>125</sup> *Dikaiošyne* należy do specyficznego słownictwa Mateusza. Por. Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32. J. Kudasiwicz, jw. s. 155.

<sup>126</sup> Por. M. J. Lagrange: *Evangile selon saint Luc* (Etudes Bibliques). Paris 1927 s. 114. D. A. Schlatter: *Das Evangelium des Lukas*. Stuttgart 1931 s. 42 n.

<sup>127</sup> Por. D. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, jw. s. 42. M. Zerkwick: *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae 1960 s. 78.

<sup>128</sup> Łukasz z predylekcją opowiada o modlitwie Jezusa. Por. Łk 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28. 22,41; M. J. Lagrange, *Evangile selon s. Luc*, jw. s. 114.



staci cielesnej, jako gołębicę, którą można zauważyć wzrokowo, aby podkreślić obiektywny charakter całej wizji<sup>129</sup>. Odbiega również od relacji Marka i Mateusza przy nazwie ducha. Zamiast ogólnego określenia *pneuma* u Marka i *pneuma Theou* spotykanego u Mateusza, Łukasz używa formy określonej to *pneuma* to *hagion*, co, jak wskazuje rodzajnik, oznaczałoby osobę Ducha Świętego<sup>130</sup>, a nie ducha Jahwe, jako bezosobową moc Bożą. Chrzest byłby potwierdzoną przez Ducha Świętego inauguracją misji Jezusa w głoszeniu dobrej nowiny, jak chrzest apostołów w Duchu Świętym inaugurował ich misję dawania świadectwa „aż po krańce ziemi”<sup>131</sup>.

Przy omawianiu chrztu i z nim związanej wizji otwartego nieba opisywanego przez synoptyków, należy zaznaczyć, że ewangelista Jan, chociaż wspomina o Chrzcicielu, to jednak pomija sam fakt chrztu Jezusa. Zapewne Jan wzbrania się przed opisywaniem chrztu, ponieważ musiałby wspomnieć, że Jezus — Syn Boży otrzymywał coś od człowieka, jakim był Chrzciciel, a Jan w swojej Ewangelii eliminuje prawie wszystko, co mogłoby poniżyć godność osoby Jezusa<sup>132</sup>.

Jakkolwiek Jan nie wspomina samego faktu chrztu Jezusa, to jednak go zakłada, gdyż podaje całą scenerię podobną do wizji występującej po chrzcie u synoptyków. Zasadniczą różnicą przy opisie wizji między synoptykami a Janem, jest zaznaczenie przez tego ostatniego, że całą wizję widział Chrzciciel, który przyszedł chrzcić wodą w tym celu, aby objawić Izraelowi Jezusa — Syna Bożego<sup>133</sup>: „Jan dał takie świadectwo: «Ujrzałem Ducha, który jak gołębicą zstępował z nieba i spoczął na Nim [Jezusie]»” (J 1, 32).

Jan potwierdza tradycję synoptyków o chrzcie, wspomina zstąpienie ducha jako gołębicę, a zamiast głosu z nieba przekazuje świadectwo Chrzciciela: „Ten jest Synem Bożym” (w. 34)<sup>134</sup>. Poprzez opis teofanii Jan ewangelista osiągnął zamierzony cel — okazanie Jezusa jako Syna Bożego, dlatego sam opis chrztu uznał za zbyteczny.

Już sama teofania opisana z okazji chrztu Jezusa przedstawia się jako punkt wyjściowy oficjalnego przepowiadania Mesjasza — Syna Bożego<sup>135</sup>. Bóg Go wybrał, zatwierdził przez wizję otwartego nieba, co jest ingerencją Boga w sprawę umiłowanego Syna, posłanego na świat. Na Niego zesłał Ducha Świętego, aby nie było wątpliwości, co do trwałej łączności Jezusa z Ojcem i to wszystko pieczętuje Bóg własnym głosem.

Po tym, co było powiedziane o otwarciu nieba połączonym z wizją — teofanią, jaka miała miejsce po chrzcie Jezusa, trudno zgodzić się ze zdaniem W.C. van Unnika<sup>136</sup>, który krótko stwierdził, że w tej wizji „nie chodzi o objawienie niebieskiej tajemnicy”. Także zbyt jednostronnie potrak-

<sup>129</sup> Por. D. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, jw. s. 43. M. J. Larrange, *Evangile selon s. Luc*, jw. s. 115.

<sup>130</sup> Por. F. Blass, jw. s. 160. J. Kudasiewicz, jw. s. 155 n.

<sup>131</sup> Por. Dz 1,5,8; 11,16. J. Kudasiewicz, jw. s. 156.

<sup>132</sup> W Ewangelii Jana zauważamy brak takich opisów, które mówiłyby o poniżaniu Jezusa, nawet cierpienie i mękę przedstawia autor czwartej Ewangelii jako wywyższenie i uwielbienie. Por. IV rozdział o Synu Człowieczym.

<sup>133</sup> Por. E. Haenchen, jw. s. 56.

<sup>134</sup> Por. J. Kudasiewicz, jw. s. 156.

<sup>135</sup> Por. P. Gaechter, jw. s. 108.

<sup>136</sup> W. C. van Unnik, jw. s. 273.

tował wizję H. Traub<sup>137</sup>, który omawiając głos z nieba w połączeniu z otwarciem nieba, twierdzi, że to otwarcie przy wizji po chrzcie Jezusa ma oznaczać tylko początek mesjańskiego, eschatologicznego zdarzenia.

Z omawianych relacji o chrzcie widzimy, że otwarcie nieba różnie ujmowano. U Mateusza i Marka otwarte niebo połączone z głosem Bożym i widzeniem, będzie traktowane jako rodzaj wizji, jaką otrzymał Jezus, a w Ewangelii Jana — Jan Chrzciiciel<sup>138</sup>. Natomiast u Łukasza, otwarte niebo, mimo połączenia z tymi samymi elementami, jak Duch Święty i głos z nieba, nie ma charakteru wizji, ponieważ brak tam widzenia, na miejsce którego autor wprowadził modlitwę Jezusa. Dlatego u Łukasza otwarte niebo jest raczej powiązane z obiektywną teofanią Trójcy Świętej, kiedy wszystkie osoby Boże równocześnie występują: Jezus modlący się, Duch Święty zstępujący i głos Boga Ojca, potwierdzający Synostwo Boże Jezusa. Chociaż nie tak wyraźnie jak u Łukasza, także u Mateusza i Marka wizja jest połączona z teofanią — działaniem Boga Ojca i Ducha Świętego na zewnątrz<sup>139</sup>. Widać również, że na ogół w skład wizji czy teofanii starotestamentowych, na których były oparte relacje o wizji po chrzcie Jezusa, wchodziły trzy składniki: na wstępie było otwarcie nieba, a dalej występował Duch Boży i głos z nieba. Te dwa ostatnie składniki są zależne od pierwszego, czyli otwarcia nieba, które było pojmowane transcendentnie i duchowo. Otwarcie nieba niejako przybliżało Boga i oznaczało jego działanie w świecie<sup>140</sup>.

Motyw otwarcia nieba odegrał ważną rolę nie tyle w teofaniach i epifaniach, co raczej w wizjach epifanijnych. Dzięki otwarciu nieba ludzkość może wejść w kontakt z nadprzyrodzonością, z Bogiem samym, od którego, jako sprawcy wizji samo otwarcie zależy.

W Starym Testamencie niejednokrotnie „rozdarcie” czy „otwarcie” nieba było powiązane tak z karą, jak i z Bożym błogosławieństwem. Natomiast w Nowym Testamencie obserwujemy już tylko „otwarcie nieba” jako wyraz błogosławieństwa i zbliżenia ludzi do Boga.

Biorąc pod uwagę tylko opis chrztu Jezusa, zauważamy, że przez „otwarcie nieba”, a także przez głos z nieba i zstąpienie Ducha Świętego, Bóg uroczyście zatwierdza i inauguruje zbawczą misję Jezusa, Syna Bożego, jako Mesjasza ze Starego Testamentu<sup>141</sup>. Także „otwarcie nieba” jest tu połączone z błogosławieństwem Bożym, intronizacją i inwestyturą, które będą towarzyszyły podczas całej misji Jezusa w Jego zbawczej działalności na świecie<sup>142</sup>.

### C. W pierwotnym Kościele

W Dziejach Apostolskich motyw „otwarcia nieba” występuje w związku z dwiema postaciami: Szczepanem i Piotrem, które mocno wpłynęły na rozwój pierwotnego chrześcijaństwa (Dz 7, 54—57; 10, 9—16).

<sup>137</sup> H. Traub, jw. s. 530 n.

<sup>138</sup> Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 362 n.

<sup>139</sup> Por. P. Gaechter, jw. s. 104.

<sup>140</sup> Por. J. Michl, *Himmel*. W: J. B. Bauer: *Bibeltheologisches Wörterbuch*. B.II. Köln 1962, s. 647.

<sup>141</sup> Por. Iz 11,2; 42,1; 61,1 n.

<sup>142</sup> Por. J. Kudasiewicz, jw. s. 162 n.

Dz 7, 54—57: „Usłyszawszy to, zawrzały gniewem ich serca i zgrzytali zębami na niego. Napelniony zaś [Szczepan] Duchem Świętym spojrzawszy w niebo zobaczył Chwałę Boga i Jezusa<sup>143</sup> stojącego po prawicy Boga i rzekł: «Oto widzę niebiosą otwarte i Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga». Krzyżąc wielkim głosem, zatkali swe uszy i wszyscy razem rzucili się na niego”.

Dz 10, 9—16: „Nazajutrz, gdy oni byli w drodze i zbliżali się do miasta, wszedł Piotr na dach, aby się modlić około godziny szóstej. Stało się, że był głodny i chciał jeść. Gdy przygotowano mu [posiłek], stało się, że popadł w ekstazę. I widzi niebo otwarte i spuszczający się przedmiot jakiś, podobny do wielkiego płótna, czterema końcami spadający na ziemię, w którym były wszystkie zwierzęta czworonożne, płazy ziemi i ptaki niebieskie<sup>144</sup>. I stał się głos do niego: «wstań Piotrze, zabijaj i jedz.» A Piotr powiedział: «w żadnym wypadku, Panie, ponieważ nigdy nie jadłem czegoś skażonego i nieczystego.» A głos po raz drugi do niego: «to, co Bóg oczyścił, nie nazywaj skażonym.» To stało się trzykrotnie i zaraz wzięto ten przedmiot do nieba.”

Ostatnio szeroko i wnikliwie opracował problematykę wizji Szczepana R. Pesch<sup>145</sup>. Nas jednak będzie interesował tylko problem otwarcia niebios, z którym łączy się tematyka Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga oraz to, jaki walor teologiczny posiada sama wizja.

Mowa Szczepana jest najdłuższą jednostką w całych Dziejach Apostolskich i leży w samym środku wielkiej kompozycyjnej całości, jaką stanowią rozdziały 1—12<sup>146</sup>.

Łukasz w mowie Szczepana kładzie szczególny nacisk na oskarżenie Żydów, na ich niewierność wobec Boga, a także wobec wysłańców Bożych i Bożego Prawa. Tę niewierność ukazuje na kanwie historii zbawienia począwszy od Abrahama poprzez Mojżesza, a kończy na Jezusie Chrystusie odrzuconym i ukrzyżowanym przez Żydów (7, 1—51). W tej mowie, powołując się na Iz 66, 1 n., Szczepan występuje nawet przeciw świątyni słowami: „Najwyższy nie mieszka w dziełach rąk ludzkich jak mówi prorok: «Niebo jest moją stolicą, a ziemia podnóżkiem stóp moich»” (Dz 7, 48 n).

Jest tu również motyw uniwersalizmu chrześcijańskiego. Bóg mieszka w niebie i wszyscy mają do Niego dostęp, a nie tylko Żydzi. Przez to jest również zaakcentowany rozłam z żydowstwem, jego świątynią i źle interpretowanym Prawem. Pragnąc, aby ten ostry charakter opisu nie raził pierwszych chrześcijan, wychowanych na Prawie Mojżesza, a chcąc

<sup>143</sup> Tylko kodeks Bezy dodaje w tekście *ton kyrion* i wówczas należałoby czytać: „Jezusa Pana”. Ze względu na to, że wszystkie inne kodeksy nie mają tego dodatku, więc i my go nie uwzględnimy.

<sup>144</sup> Pismo Święte Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia), Warszawa 1969 opuszcza w tym miejscu *tes ges* i *tou ouranou* i tłumaczy: „płazy i ptaki”, co nie jest zgodne z tekstem oryginalnym.

<sup>145</sup> R. Pesch: *Die Vision des Stephanus*. Stuttgart 1966.

<sup>146</sup> Historia Szczepana jest zawarta między 6,8 a 8,3 i zawiera w sobie 72 wiersze. Dz 1—6,7 podają pierwsze dzieje Kościoła i jego misję wśród Żydów, to opowiadanie zawiera 185 wierszy. Natomiast Dz 8,4—12,25 podają przejście Ewangelii do pogan i zawierają 183 wiersze. Zob. R. Pesch, jw. s. 39 n. Inni autorzy, chociaż inaczej dzielą Dzieje Apostolskie, to jednak zawsze podkreślają centralną wartość historii Szczepana. Por. W. G. Kümmel-Feine-Behm: *Einleitung in das Neue Testament*. Heidelberg 1967 s. 97. A. Robert-A. Feuillet: *Einleitung in die Heilige Schrift. Neue Testament. B.II*. Wien 1964 s. 312 n. M. Dibelius: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Göttingen 1961 s. 143.

wzmocnić autorytet samego Szczepana i jego mowy, Łukasz porównuje śmierć Szczepana do śmierci Jezusa. Chrystus na krzyżu podobnymi słowami przebacza swoim oprawcom: „Ojcie przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią.” Widać analogię w opisie modlitwy Szczepana, chociaż nie ma tam motywu usprawiedliwiającego niewiedzę oprawców, gdy on modli się: „Panie, nie poczytaj im tego grzechu”<sup>147</sup>.

Według mowy Szczepana, nie Jezus odrzuca Żydów, ale oni sami wyeliminowali się spod zbawczych wpływów Boga i swym uporem zagubili zbawczą drogę do Jezusa. Wyraża to Szczepan słowami:

„Twardego karku i nieobrzezanych serc i uszu. Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu. Jak ojcowie wasi, tak i wy. Któregoż z proroków nie prześladowali wasi ojcowie? Pozabijali nawet tych, którzy przepowiadali przyście sprawiedliwego [Mesjasza]. A wyście zdradzili Go teraz i zabili. Wy, którzy otrzymaliście Prawo za pośrednictwem aniołów, lecz nie przestrzegaliście go” (Dz 7, 51—53).

Żydzi sprzeciwiali się swoją złośliwością Duchowi Świętemu, który był wylany na wszystkich<sup>148</sup>, a który z kolei przygotowuje serca pogan do przyjęcia Dobrej Nowiny (Dz 10, 44 n.). Po tym pełnym wyrzutów, oskarżeniu Żydów, Łukasz przerywa płomienną mowę Szczepana, aby opisać ich wroga, burzliwą reakcję: „Usłyszawszy to, zawrzały gniewem ich serca i zgrzytali zębami na niego” (7, 54). Takie przerwanie mowy w Dziejach Apostolskich i opis reakcji oskarżonych podkreśla dramatyczne napięcie zdarzenia<sup>149</sup>. I teraz następuje wizja Szczepana, zaostrzająca i potwierdzająca wysunięte oskarżenia przeciw Żydom (Dz 7, 55—57).

Szczególną trudność tego opisu i jego interpretacji przedstawia widzenie Jezusa — Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga. Syn Człowieczy w tej wizji, w przeciwieństwie do opisanego w wizjach Ewangelistów, nie siedzi po prawicy, ale stoi<sup>150</sup>. Opisując Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga, Łukasz miał na myśli zapewne słowa Jezusa przed Sanhedrynem: „Lecz odtąd Syn Człowieczy będzie siedział po prawicy Wszechmocy Bożej” (Łk 22, 69)<sup>151</sup>. Jak więc wytłumaczyć zmianę w wizji Szczepana, że Syn Człowieczy nie siedzi, ale stoi po prawicy Boga?

Niektórzy interpretatorzy<sup>152</sup>, w przeciwieństwie do siedzącego Syna Człowieczego, który oznaczał sędziego na tronie, chcieliby widzieć w stojącym Synu Człowieczym wywyższonego Zbawiciela, skłonnego udzielić pomocy wiernym i zachęcającego ich do odwagi w wierze. Stojący Syn

<sup>147</sup> Zob. Słowa Jezusa podczas męki: Łk 23,34 i Dz 7,60. Podobna jest także modlitwa P. Jezusa i Szczepana. Jezus prosi Ojca, aby przyjął Jego ducha (Łk 23,46), a Szczepan o to samo prosił Jezusa (Dz 7,59). Por. także podobieństwo dotyczące Syna Człowieczego podczas męki Jezusa i Szczepana (Łk 22,69; Dz 7,56).

<sup>148</sup> Zob. Dz 2,17; J1 3,1—5.

<sup>149</sup> Por. Dz 3,36; 5,33.39; 10,44; 17,32; 22,22; 26,24. R. Pesch, jw. s. 50.

<sup>150</sup> Por. F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen 1964 s. 126—130.

<sup>151</sup> Por. Ps 110,1 n. W. Grundmann: *Histemi*. TWNT B.VII s. 649 n.

<sup>152</sup> Por. M. D. Goulder: *Type and History in Acts*. London 1964 s. 42. A. Steinmann: *Die Apostelgeschichte*, Bonn 1934 s. 75. A. Wikenhauser: *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt*. Regensburg 1956 s. 55. F. Bruce: *Commentary on the Book of Acts*. Michigan 1956 s. 167. H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Tübingen 1969 s. 107, 159.

Człowieczy miałby przyjąć natychmiast męczennika do nieba, jak to było pokazane na przykładzie Łazarza i dobrego Łotra. Za nimi zaświadcza przed Ojcem, który jest w niebie, jak to uczynił również ze Szczepanem podczas jego śmierci<sup>153</sup>.

J. Dupont<sup>154</sup>, opierając się na Dn 7, 13 n. wyjaśnia, że jak aniołowie stojący przed Bogiem wyrażają szacunek wobec Niego, tak też i Syn Człowieczy nie jest tu panującym razem z Bogiem, ale pełen szacunku i w pokorze stoi przed Nim jako pośrednik<sup>155</sup>. Jeszcze inaczej „stojącego Jezusa” zinterpretował H. P. Owen<sup>156</sup> uważając, że Jezus podniósł się i stoi po swojej intronizacji<sup>157</sup> i jest przygotowany do powtórnego przyścia na sąd w chwale<sup>158</sup>. Natomiast C. K. Barret<sup>159</sup> wprost mówi, że stojący Syn Człowieczy po prawicy Boga jest eschatologicznym sędzią w ujęciu Łukasza i że w takiej postawie przyjmuje wiernego chrześcijanina po śmierci, a jeszcze przed paruzją<sup>160</sup>.

Każda z wyżej wymienionych interpretacji ma trochę racji w zależności od tego, z czym połączymy wizję Szczepana i który cytat Pisma św. weźmiemy pod uwagę. Te opinie posiadają również pewne nieścisłości, niejednokrotnie jedna zaprzecza drugiej<sup>161</sup>. Zresztą nie byłoby ich aż tak wiele, gdyby sam tekst był jasny i nie nastęrczał poważnych trudności.

Zapewne ten stojący Syn Człowieczy nie jest tu przedstawiony jako sędzia eschatologiczny, bo w takim wypadku musiałby siedzieć na tronie, jak przystało każdemu sprawującemu taki urząd w ówczesnych kulturach<sup>162</sup>. Z drugiej strony, przez to niezwykle „stanie” Jezusa po prawicy Boga, Łukasz zapewne chciał coś specyficznego powiedzieć, przecież on sam niejednokrotnie opisywał Jezusa jako „siedzącego” po prawicy Boga<sup>163</sup>. A może chciał tylko powiedzieć, że odrzucony i zabity przez Żydów Jezus, znajduje się już u Boga, którego był wysłannikiem. Może Łukasz chciał w ten sposób podać motywy przyjęcia ewangelizacji przez pogan, ponieważ Żydzi sami odrzucili Boga, a przy tym może nie najważniejszą rolę odgrywało przedstawienie Jezusa stojącego, czy też siedzącego po prawicy Boga, chociaż to nie jest bez znaczenia.

<sup>153</sup> Por. Łk 16,22 n.; 23,43. E. Haenchen: *Die Apostelgeschichte*. Göttingen 1961 s. 243. G.H.C. Mac Gregor: *The Acts of the Apostels*. New York 1954 s. 104. Zob. też Łk 12,8: „kto mnie wyzna przed ludźmi, tego Syn Człowieczy wyzna przed Bogiem”. Por. T. Preiss, jw. s. 23. J.A.T. Robinson: *Jesus and his Coming*. London 1957 s. 55.

<sup>154</sup> J. Dupont: *Les Acts des Apôtres*. Paris 1953 s. 82.

<sup>155</sup> Por. Rdz 18,22; Pp 5,31; Zch 4,4. Pomazańcy i Prorocy Boży byli zawsze przedstawiani przed Bogiem w pozycji stojącej. Według tradycji rabinackiej tylko Bóg mógł siedzieć w niebie. Siedzenie na tronie jest znakiem Jego panowania i boskości. Pozostali mieszkańcy nieba stoją, wyrażając przez to swe poddaństwo i niższość wobec Stwórcy-Boga. Por. H. Bietenhard, jw. s. 71 n. J. Bihler: *Der Stephanusbericht* (Agg 6,8—15; 7,54—8,2). *BZ* 3 (1959) s. 264 n.

<sup>156</sup> H. P. Owen: *Stephen's Vision in Acts VII*, 55—56. *NTS* 1 (1954—1955) s. 224 n.

<sup>157</sup> Por. Łk 22,42,69; Dz 2,34.

<sup>158</sup> Por. Łk 9,26; Dz 1,11.

<sup>159</sup> C. K. Barret: *Stephen and the Son of Man: Apophoreta* (Festschrift für E. Haenchen). Berlin 1964 s. 34 n.

<sup>160</sup> Por. 1 Tes 4,13.

<sup>161</sup> Por. R. Pesch, jw. s. 22, 26—36.

<sup>162</sup> Por. Tamże, s. 35.

<sup>163</sup> Por. Łk 14,42 n.; 22,69; Dz 2,34. C. K. Barret, *Stephen*, jw. s. 32.

Najprawdopodobniej jednak „stojący” po prawicy Boga Jezus jest już tym wywyższonym Synem Człowieczym, który znajduje się już u Boga i którego posłannictwo było zatwierdzone przez Boga. On udziela pomocy wiernym, a w tym wypadku pierwszemu męczennikowi Szczepanowi, zaświadcza o jego słusznej sprawie, dodaje mu przez to odwagi, biorąc pod uwagę fakt, że wyzna go przed Bogiem tak, jak męczennik wyznaje Syna Człowieczego przed ludźmi<sup>164</sup>. Jezus będąc już w chwale swego Ojca zatwierdza, ukazując się Szczepanowi, jego oskarżającą mowę przeciw Żydom, czyli przez to wydaje także wyrok na naród wybrany, który nie umiał godnie przyjąć objawienia Bożego w osobie Jezusa i Jego uczniów głoszących Ewangelię<sup>165</sup>.

Z problemem „stojącego” Jezusa łączą się inne cechy tej wizji, jak ta, że Szczepan, jest napełniony Duchem Św., widział w niebie chwałę Boga i Jezusa stojącego po prawicy (w. 55), co jest odpowiednikiem prawie dosłownym następnego wiersza 56: „Oto widzę niebiosa otwarte i Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga”. Nie chcąc dosłownie powtarzać cytatu Szczepana (w. 56), Łukasz, nie zmieniając treści, użył innej terminologii i szerzej zinterpretował to, co widział Szczepan (w. 56). W swej relacji Łukasz użył słowa *atenisas*, co oznacza patrzenie z wewnętrznym zrozumieniem<sup>166</sup>, zamiast *theo* z cytatu Szczepana. Także zmienił na liczbę pojedynczą wyrażenie *ouranos*, które Szczepan użył starym zwyczajem żydowskim w liczbie mnogiej<sup>167</sup>. R. Pesch<sup>168</sup> stara się tę rozbieżność między liczbą pojedynczą w pierwszym wypadku i liczbą mnogą w drugim, tłumaczyć sensem teologicznym. Sądzi, że to spojrzenie wizjonera przenika aż do najwyższego nieba, że jest to aluzja do większej ilości niebios, a także jest wypowiedzią o wywyższeniu Jezusa, które powinno dalej wzrastać. Zdaje się, że autor w tym wypadku nie wziął pod uwagę zasadniczej różnicy tłumaczącej tę rozbieżność, a mianowicie: w pierwszym wypadku (w. 55) Łukasz relacjonuje to, co zobaczył w swej wizji Szczepan; natomiast w drugim wypadku (w. 56) Łukasz cytuje słowa samego Szczepana, który opisuje swą wizję według terminologii żydowskiej, mówiąc tak o otwartych niebiosach, jak o Synu Człowieczym, a tego, jako cytatu, nie chciał zmieniać. Łukasz dosłownie i bez zmian, w identyczny sposób przepisał swoją relację i cytat Szczepana odnośnie „stojącego po prawicy Boga”, co jest także nawiązaniem do Ps 110, 1: „siądź po prawicy mojej”. „Być po prawicy Boga” oznaczało wywyższenie oraz udział w chwale i mocy Bożej<sup>169</sup>. To sam Łukasz wcześniej zinterpretował i powiedział słowami: „[Szczepan] spojrzawszy w niebo zobaczył chwałę Boga i Jezusa stojącego po prawicy Boga” (w. 55). Przez takie stwierdzenie autor Dziejów wytyczył drogę interpretacyjną dla „Jezusa stojącego po prawicy Boga”.

Podobna rozbieżność występuje jeśli chodzi o Jezusa (w. 55) i Syna

<sup>164</sup> Por. Łk 12,8 n.; 16,22; 23,43 n. G. H. C. Mac Gregor, jw. s. 104; J. A. T. Robinson, jw. s. 55.

<sup>165</sup> Por. Iz 3,13 n.; Dz 10,42; 17,31. R. Pesch, jw. s. 57 n.

<sup>166</sup> *Atenisas* — participium aoristi od *atenidzo* jest ulubionym zwrotem Łukasza. Por. Łk 1,10; 3,4; 6,15; 10,4; 11,6; 13,9; 14,9; 23,1. Por. M. Zerwick, jw. s. 271.

<sup>167</sup> Łukasz bardzo rzadko używa *ouranos* w liczbie mnogiej. Por. tylko Łk 10,20; 12,33.

<sup>168</sup> R. Pesch, jw. s. 52.

<sup>169</sup> Por. Dz 2,33; 5,31. W. Grundmann: *Deksios*. TWNT B.II s. 38 n.

Człowieczego (w. 56). Można ją wytłumaczyć jako interpretację Łukasza cytatu Szczepana dla czytelników, aby nie mieli wątpliwości o jakiego Syna Człowieczego chodzi i dlatego ten tytuł zastępuje wyraźnym imieniem — „Jezus”<sup>170</sup>.

Tak to niebiosy otwarte w wizji Szczepana — którą interpretuje Łukasz w wierszu 55: „Napełniony zaś [Szczepan] Duchem Świętym spojrzawszy w niebo zobaczył chwałę Boga i Jezusa stojącego po prawicy Boga” i którą cytuje w w. 56, podając słowa Szczepana: „Oto widzę niebiosy otwarte i Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga” — umożliwiają Bogu i Jezusowi stojącemu po Jego prawicy potwierdzenie tego wszystkiego, co przedtem w całej mowie przeciw Żydom wypowiedział pierwszy męczennik. On w swej mowie podał Żydom gorzką prawdę o ich postępowaniu i na potwierdzenie tego właśnie „otworzyły się niebiosy.” Ta wizja potwierdza i zaostreza jeszcze bardziej oskarżenie wytoczone przez Szczepana przeciw Żydom. Otwarte niebo jest powiązane w tej wizji z chwałą Bożą stojącego Jezusa po prawicy Bożej. Jezus, podobnie jak i Szczepan, był odrzucony, a obecnie w wizji jest przedstawiony w chwale Boga i dodaje odwagi swemu wyznawcy, którego wyzna przed Ojcem niebieskim i uczyni go sędzią Żydów. Jezus zatwierdza tę mowę, a tym samym potępia i odrzuca złośliwe poczynania niewiernych Żydów.

Wizja Szczepana zatwierdzona przez Boga zwrotem „otwarte niebiosy”, akcentuje jedną z podstawowych idei opisanych przez Łukasza w pierwszej części Dziejów Apostolskich, a mianowicie, że sami Żydzi jerozolimscy swoją postawą wyeliminowali się od głoszenia Dobrej Nowiny, a przez to od zbawienia. Głoszenie Dobrej Nowiny przeszło na korzyść pogan (Dz 8, 1—6). Jest to punkt zwrotny, który Łukasz szczególnie podkreślił<sup>171</sup>, nie tylko przez swoją mowę, ale i przez wizję Szczepana połączoną z otwarciem niebios, które zatwierdzają to wszystko, co było przedtem powiedziane przez Szczepana. Otrzymuje on rękojmię przyjęcia przez Boga do jego chwały, podobnie jak został przyjęty przez Ojca Syn Człowieczy po wypelnieniu swego posłannictwa. Natomiast dla Żydów, którzy swym postępowaniem już wydali wyrok na siebie, wizja otwartego nieba okaże Syna Człowieczego jako sędziego, który odbierze od narodu wybranego przywilej głoszenia Dobrej Nowiny, a odda go w ręce pogan.

Dalszym ciągiem przejścia Dobrej Nowiny w ręce pogan jest opisana przez Łukasza druga co do wielkości, po zdarzeniu Szczepana, historia nawrócenia Korneliusza, która również jest związana z wizją otwartego nieba (Dz 10, 9—16)<sup>172</sup>.

Wizja Piotra przebywającego w domu Szymona garbarza jest wkomponowana w całe opowiadanie o nawróceniu Korneliusza poganina. Korneliusz był nazwany przez Łukasza „bojącym się Boga” czyli bogobojnym, bo tak nazywano pobożnych pogan, którzy uwierzyli w prawdziwość religii Starego Testamentu, ale nie chcieli się poddać rytualnym rygorom ortodoksji judaizmu. Byli oni ludźmi spoza narodu wybranego, jednak sympatyzowali z judaizmem dzięki wierze w jednego Boga i zwyczajom,

<sup>170</sup> Por. Łk 22,69.

<sup>171</sup> Por. A. Robert — A. Feuillet, Einleitung, jw. B.II s. 312. O. Glombitza: Zur Charakterisierung des Stephanus in Act 6 und 7, ZNW 53 (1962) s. 238 n. R. Pesch, jw. s. 30.

<sup>172</sup> Por. R. Pesch, jw. s. 39.

jakie przejęli od Żydów<sup>173</sup>. Takim bogobojnym na wzór żydowski, który modlił się, rozdawał jałmużny (Dz 10, 2) i był posłuszny nakazom Boga, okazał się setnik Korneliusz<sup>174</sup>. W nagrodę za taką postawę, Bóg wychodzi do tego setnika ze swoją pomocą — łaską i daje mu wizję anioła Pańskiego (Dz 10, 3—6), który poinformował Korneliusza, że jego modlitwy i ofiary zostały przyjęte przez Boga. W dalszym ciągu, należy to uważać za życzliwość i opiekę Boga. Przez swego wysłańca — anioła, Bóg wytacza dalsze losy bogobojnemu Korneliuszowi, nakazując mu skontaktowanie się z Szymonem — Piotrem, który przebywał u Szymona garbarza nad morzem (w. 5—8). Setnik spełnia skrupulatnie nakaz Boga z zaufaniem i bez wątpliwości, a także wysyła swoich ludzi do Szymona — Piotra. Teraz następuje opis wizji, jaką otrzymał Piotr od Boga i jest ona zależna od opisaney już wizji Korneliusza. Bóg pragnie poinformować i przygotować Piotra, aby postąpił według woli Boga z Korneliuszem i jego posłańcami. Wizja Piotra, na podobieństwo wizji Szczepana, będzie opisana dwukrotnie. Autor Dziejów najpierw opisał wizję Szczepana (7, 55), a następnie zacytował ten opis słowami samego Szczepana (7, 56). Podobnie postąpił autor z wizją Piotra, którą dwa razy opisał w Dziejach: raz zrelacjonował samo zdarzenie wizji (10, 11 n.), a drugi raz przedstawił ją słowami Piotra opowiadającego ten fakt przed apostołami (11, 4 n.). Ten drugi opis wraz z kontekstem ma być interpretacją pierwszego.

W pierwszym opisie, wizja zaczyna się otwarciem nieba, dzięki któremu mógł opuścić się przedmiot podobny do wielkiego płótna, w którym były czworonożne zwierzęta, płazy i ptaki<sup>175</sup>. Podobnie jak przy wizji Szczepana (7, 56), Łukasz używa tu czasownika *theoreo* na określenie widzenia w ekstazie, ale w wizji Piotra używa *theorei* w *praesens historicum*, co u Łukasza zwykle podkreśla dramatyczny element opisu określający, że zdarzy się coś niezwykłego<sup>176</sup>.

Widzenie, jakie miał Piotr, można jedynie interpretować na kanwie przyszłych zdarzeń z Korneliuszem i powtórnego opowiadania wizji przez Piotra (11, 4 n.)<sup>177</sup>. W samym widzeniu płótna spuszczonego z nieba, w którym znajdowały się wszelkie zwierzęta czworonożne, płazy ziemi i ptaki niebieskie, Piotr widział stworzenia uznane w Prawie Mojżeszowym jako rytualnie czyste i te, których spożywanie było zabronione, a które on sam nazywa skażonymi i nieczystymi<sup>178</sup>. Dlatego, jakkolwiek Piotr był głodny, to jednak bał się wystąpić przeciw Prawu Mojżeszowemu i stąd opory z jego strony<sup>179</sup>. Odpowiedzią na wewnętrzne niepokoje Piotra jest głos z nieba, najprawdopodobniej Boga, ponieważ w odpowiedzi na ów głos, Piotr rozmawia z Bogiem, mówiąc: „w żadnym wypadku Panie” (w. 14). Wtedy ów głos rozwiał wątpliwości Piotra autorytetem Boga mówiąc: „to, co Bóg oczyścił, nie nazywaj skażonym”.

<sup>173</sup> Por. Dz 10,1.2.22.35; 13,16.26.43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7; Ef 2,11—15. E. Dąbrowski: Dzieje Apostolskie. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz (Pismo Święte Nowego Testamentu T. V). Poznań 1961 s. 316—321 — nota o bojących się Boga.

<sup>174</sup> Por. Tob 12,8. H. E. Russ: Urkirche auf dem Weg in die Welt. Ein Kommentar zur Apostelgeschichte. Würzburg 1967 s. 86.

<sup>175</sup> Por. W. C. van Unnik, jw. s. 274.

<sup>176</sup> Zob. E. Dąbrowski, Dzieje, jw. s. 309 n.

<sup>177</sup> Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 314.

<sup>178</sup> Por. Kpł 11,1—47.

<sup>179</sup> Por. H. E. Russ, jw. s. 87.



Mamy w tym wypadku do czynienia z charakterem wizji starotestamentowej, gdzie z otwarciem nieba jest połączony głos Boga, jako wyraźny znak ingerencji Pana w sprawy człowieka. W wizji Piotra ingerencja Boga dotyczy przekreślenia jednego z Praw Mojżesza, a mianowicie rytualnej czystości. Zniesienie prawa jest poparte najwyższym autorytetem — wizją daną przez Boga. Na tym stwierdzeniu nie kończy się rola całej wizji. Jest ona złączona ze sprawą Korneliusza, który również miał wizję. Chociaż wizja Piotra już się skończyła, to jeszcze na arenie zdarzeń pewną rolę odgrywa Duch Boży. On podtrzymuje znaczenie wizji i ingerencję Boga w sprawy Piotra słowami: „Wstań, przeto, zejdź na dół i idź z nimi, nie wahając się, bo ja ich przysłałem” (w. 20).

Jaki ma związek widzenie Piotrowe z jego pójściem do Korneliusza? To przecież ortodoksyjnemu Żydowi było zabronione, nie wolno im było wstępować ani do domów pogan, ani zasiadać z nimi do stołu<sup>180</sup>. Jednak, już wtedy, Piotr zaprasza wysłańców do domu, do stołu i na nocleg (w. 23). Po samej wizji, Piotr oświecony przez Ducha i przez niego zmuszony, zrozumiał charakter wizji i przelamał barierę zakazu kontaktowania się z poganami, którymi również opiekuje się Pan, ponieważ sam ich przysłał do Piotra (w. 20). Wynikiem całej wizji, jest pójście Piotra do domu Korneliusza, gdzie Piotr interpretuje swoje postępowanie słowami: „Wiecie, że zabronione jest Żydowi przestawać z cudzoziemcem lub przychodzić do niego. Lecz Bóg mi pokazał, że nie wolno żadnego człowieka uważać za nieczystego lub skażonego” (Dz 10, 28). Dalej dowodzi Piotr, że Bóg miłuje sprawiedliwego w każdym narodzie (w. 35) i każdy, kto wierzy w Jezusa, w imię Jego otrzymuje odpuszczenie grzechów (w. 43). Te słowa potwierdził Duch Święty zstępujący na pogan, a wówczas Piotr udzielił im także chrztu w imię Jezusa Chrystusa.

Jak już wzmiankowaliśmy, samą wizję Piotra należy odczytywać w jego interpretacji, kiedy powtarza całą historię Korneliusza przed braćmi Żydami w Jerozolimie (11, 1—18)<sup>181</sup>. Na zarzut braci, że Piotr wszedł do ludzi nieobrzezanych — nieczystych, opowiada on o swojej wizji, z której wynika, że sam Bóg zniósł Prawo Mojżesza, dotyczące czystości rytualnej zwierząt, a przez swego Ducha zmusił Piotra do pójścia między pogan, na których też zstąpił Duch Święty, jak na apostołów (11, 15). Więc jak można było sprzeciwiać się Bogu, jeśli poganom udzielił tego samego daru co i apostołom wierzącym w Jezusa Chrystusa. Wszyscy zgodzili się z taką interpretacją, wielbiąc Boga i mówiąc: „A więc i poganom udzielił Bóg łaski nawrócenia, aby żyli” (11, 18).

Poprzez tę wizję i postępowanie Piotra widać, że on zapoczątkował misję wśród pogan. Sam Bóg zniósł zakazy Starego Prawa i każdy poganin mógł się stać uczniem Jezusa, nie mając obowiązku uprzedniego przechodzenia na religię mozaistyczną i zachowywania jej przepisów. Stare Prawo przestało obowiązywać i miłym Bogu jest każdy, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie, a Jezus jest Panem i sędzią wszystkich (10, 35. 36. 42)<sup>182</sup>. Odtąd chrześcijaństwo stało się religią uniwersalną.

Tak więc wizja otwartego nieba połączona z głosem Boga, a dalej także z Duchem Świętym, wskazuje na ingerencję samego Boga w rozwój

<sup>180</sup> Por. J 18,28.

<sup>181</sup> F. Lentzen-Deis, jw. s. 314.

<sup>182</sup> Por. Dz 17,31; Rz 14,9; Kol 2,14; 2 Tym 4,1. H. E. Russ, jw. s. 89. E. Dąbrowski, Dzieje, jw. s. 313.

i przyszłość Kościoła, który nie jest już związany tylko z narodem żydowskim, ale stoi otworem dla każdego wierzącego człowieka.

Autor *Dziejów Apostolskich* łączył dwa główne opowiadania, tak o Szczepanie, jak i o nawróceniu Korneliusza z wizją „otwartych niebios”. W jednym i drugim wypadku „otwarcie nieba” oznacza tak transcendencję, jak i ingerencję Boga w sprawy człowieka. Bóg przez taką wizję coś postanawia, zatwierdza, zmienia lub o czymś poucza, ale to wszystko czyni z myślą o człowieku<sup>183</sup>. W *Dziejach Apostolskich* Łukasz połączył „otwarcie nieba” z problemem narodu wybranego. W wizji Szczepana sami Żydzi wyeliminowali się od głoszenia Dobrej Nowiny Chrystusa, tak poprzez zabójstwo Jezusa, proroków, jak i przez ukamienowanie pierwszego świadka Chrystusa — męczennika Szczepana, który głosił im naukę Pana. W drugim opowiadaniu wizja „otwartego nieba” jest dalszym ciągiem pierwszego, gdzie była mowa o odrzuceniu Żydów. Wizja Piotra obrazuje przekazanie misji Jezusa dla świata pogańskiego. Jest to wizja, która poprzez postawę Piotra otwiera bramę uniwersalizmowi chrześcijańskiemu.

W *Dziejach Apostolskich* wizja otwartych niebios jest powiązana z inicjacją — wejściem pogan do Kościoła i początkiem męczeństwa w pierwotnym Kościele.

D. W wizjach Apokalipsy

Należy jeszcze zbadać, co Apokalipsa mówi na temat otwarcia nieba, w jakim kontekście ono występuje i co oznacza.

W Apokalipsie możemy wyodrębnić trzy wyraźne miejsca mówiące o otwarciu względnie o zamknięciu nieba, a mianowicie: 4, 1; 11, 6; i 19, 11.

Rozdział czwarty Apokalipsy rozpoczyna zasadniczą część całej księgi następującymi słowami:

„Potem zobaczyłem  
a oto drzwi otwarte w niebie,  
a głos ten pierwszy, jaki usłyszałem  
jakby trąby mówiącej ze mną, powiedział:  
wstąp tutaj, a ukażę ci to, co musi się stać potem” (Ap 4, 1).

W tej wizji, która była już wcześniej zapowiedziana w rozdziale pierwszym<sup>184</sup>, autor pragnie wprowadzić czytelnika w obcy, dotąd nieznan świat, a zarazem usiłuje nadać swym słowom największą powagę mówiąc o otwarciu nieba.

Z otwartymi drzwiami nieba w tej wizji łączy się głos, jaki Jan usłyszał, zachwycenie i siedząca na tronie istota, wokół której siedziało 24 starców.

U wielu autorów obserwujemy różnicę zdań jeśli chodzi o głos z nieba. Jedni, jak: T. Zahn, E. Lohse, D. W. Hadorn, J. Sickenberger, A. Wikenhauser czy J. Behm opowiadają się za głosem anioła<sup>185</sup>. O takim gło-

<sup>183</sup> Por. F. Lentzen-Deis, jw. s. 315.

<sup>184</sup> Por. E. Schick: *Die Apokalypse*, Würzburg 1959 s. 13. Ch. Brüttsch: *L'Apocalypse de Jesus — Christ*, Genève 1940 s. 33. E. B. Allo: *Saint Jean L'Apocalypse*, Paris 1933 s. 66 n.

<sup>185</sup> T. Zahn: *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig 1924 s. 318. E. Lohse: *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen 1960 s. 34. D. W. Hadorn: *Die Offen-*

sie wspominał już autor w 1, 10: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański i posłyszałem za sobą potężny głos jakgdyby trąby”. Temu głosowi anioła, w tym samym widzeniu jest przeciwstawiony głos „Jego” — Boga, który brzmi jak głos wielu wód (1, 15). Jest to głos Chrystusa, który w dalszych wierszach będzie nazwany Pierwszym i Ostatnim i Żyjącym, a który posiada klucze śmierci i otchłani <sup>186</sup>.

Inni, jak E. B. Allo, E. Lohmeyer, A. Jankowski czy A. Schlatter, nie podnoszą wyraźnie tego problemu, czy chodzi o anioła mówiącego, czy też o głos Chrystusa <sup>187</sup>.

Inaczej sprawę głosu, podobnego do głosu trąby potraktowali W. Bousset <sup>188</sup> i J. Bonsirven <sup>189</sup>, którzy powołując się na związek Ap 4, 1 z 1, 10, dochodzą do wniosku, że w jednym i drugim tekście jest mowa o głosie Syna Człowieczego, którym jest Chrystus. Ci autorzy przeoczyli, że mowa o głosie Syna Człowieczego, podobnego do głosu wielu wód jest dopiero w 1, 12—15, jako przeciwstawienie do głosu podobnego do głosu trąby w 1, 10.

Biorąc pod uwagę interpretację 1, 10, gdzie w słowach „głos podobny do głosu trąby” upatrujemy głos anioła w odróżnieniu od tego, podobnego do głosu wielu wód (1, 12—15), jaki ma Syn Człowieczy, należałoby stwierdzić, że w naszym tekście (4, 1) jest mowa o głosie anioła, który zachęca autora do przyjęcia wizji słowami: „wstąp tutaj, a ukazę ci to, co musi się stać potem”. Natomiast mowa o Chrystusie jako Baranku będzie dopiero później. Głos anioła dodaje odwagi autorowi w kontakcie z nadprzyrodzonością. Anioł jest tym, który ma wprowadzić otrzymującego wizję w tajemnicę Bożej rzeczywistości <sup>190</sup>.

Z otwartymi drzwiami nieba i głosem anioła, który zachęca do wstąpienia do niebios, jest ściśle powiązane zachwycenie, jakiego doznaje otrzymujący wizję. To zachwycenie oddane przez autora słowami *en pneumatē* — w duchu, często występuje w Apokalipsie <sup>191</sup> i łączy się z głosem anioła, który wprowadza autora w stan ekstazy, aby ów opisał wszystko, co zobaczy i daje mu nowe światło duchowe odsłaniające nieznaną, niebieski świat <sup>192</sup>. Autor wówczas widzi i słyszy tylko to, co mu Duch Boży widzieć i słyszeć pozwoli <sup>193</sup>.

barung des Johannes. Leipzig 1928 s. 69. J. Sickenberger: Erklärung der Johannisapokalypse. Bonn 1940 s. 64 n. A. Wikenhauser: Die Offenbarung des Johannes. Regensburg 1959 s. 50 n. J. Behm: Die Offenbarung des Johannes. Göttingen 1958 s. 28.

<sup>186</sup> Por. Ap 1,18. T. Holtz: Die Christologie des Apokalypse des Johannes. Berlin 1962 s. 84. J. Chaine: Descente du Christ aux enfers. DBS 2 (1934) s. 427—429. P. Tiefenthal: Die Apokalypse des hl. Johannes erklärt für Theologiestudierende und Theologen. Paderborn 1892 s. 140.

<sup>187</sup> E. B. Allo, Saint Jean L'Apocalypse. jw. s. 66—69. E. Lohmeyer: Die Offenbarung des Johannes. Tübingen 1926 s. 41—43. A. Jankowski, Apokalipsa św. Jana. Poznań 1959 s. 165. A. Schlatter: Erklärungen zum Neuen Testament. (Die Briefe des Petrus, Judas, Jakobus, an die Hebräer. Die Briefe und Offenbarung des Johannes). B.III. Stuttgart 1928. s. 177 n.

<sup>188</sup> W. Bousset: Die Offenbarung Johannis. Göttingen 1966 s. 243.

<sup>189</sup> J. Bonsirven: L'Apocalypse de Saint Jean. Paris 1951 s. 134.

<sup>190</sup> Podobnie przez aniołów są oprowadzani Baruch i Henoch. Zob. P. Riesler, jw. s. 41—54, 454—459.

<sup>191</sup> Por. Ap 1,10; 17,3; 21,10 oraz Mk 5,2.

<sup>192</sup> Por. M. Zerwick, jw. s. 569. E. B. Allo, Saint Jean L'Apocalypse, jw. s. 67.

<sup>193</sup> Por. T. Zahn, Die Offenbarung, jw. s. 318.

Głównym motywem wizji 4, 1 jest otwarcie bram nieba, dzięki któremu otrzymujący wizję ma być przeniesionym do nowej rzeczywistości, którą ma zobaczyć i opisać. Zaś głos anioła, jak i ekstaza autora, są uzależnione od otwartych drzwi nieba.

Z otwartymi drzwiami nieba łączy się ściśle to wszystko, co wizjoner w niebie zobaczył, co uderzyło go na pierwszy rzut oka. Jego spojrzenie najpierw pada na tron stojący w niebie i na tego, kto na nim siedzi, a następnie widzi 24 inne trony stojące wokół tego pierwszego i siedzących na nich starców.

Biorąc pod uwagę poglądy Starego Testamentu, który często wspomina o Bogu jako królu, siedzącym w niebie na tronie<sup>194</sup>, jak również ówczesne poglądy literatury pozabiblijnej<sup>195</sup>, a także samą Apokalipsę, dochodzimy do wniosku, że tym siedzącym na tronie może być tylko sam Bóg, którego może oglądać wizjoner dzięki otwartym niebiosom, poprzez które ma on wgląd w najtajniejsze sprawy niebieskie, a nawet może oglądać Boga w Jego chwale<sup>196</sup>. Obok Boga widzi autor jeszcze najprawdopodobniej przedstawicieli Starego Przymierza jak: Patriarchów, Mojżesza, Dawida czy Proroków<sup>197</sup>. Oni to chwalą Boga i oddają Mu cześć w imieniu całej ludzkości<sup>198</sup>.

Te wszystkie szczegóły wizji mają ścisły związek z otwarciem drzwi niebios i od tego otwarcia są uzależnione. Co zaś mogłyby oznaczać otwarte drzwi niebios, należy odwołać się do literatury Starego Testamentu oraz literatury pozabiblijnej.

W Starym Testamencie już Mojżesz prosił Jahwe o znizowanie się z dalekich niebios do swojego ludu słowami: „Ze swego mieszkania świętego, z niebios spojrzij i pobłogosław Izraela, lud swój, podobnie jak ziemię — kraj opływający w mleko i miód — którą nam dałeś, jak poprzysięgłeś naszym ojcom” (Pp 26, 15). O tym mieszkaniu Boga odległym od świata, wspominają również Psalmy. Mimo odległości widzi On wszystkie potrzeby ludzkie<sup>199</sup>. Także w Nowym Testamencie spotykamy określenia, że całe niebo jest tronem Bożym<sup>200</sup> lub, że niebo, tron Boży i sam Bóg na nim zasiadający, są czymś jednym<sup>201</sup>.

Według żydowskiego pojmowania, Bóg mieszka w nieskończonej odległości od świata — w niebie. Jest On wieczny i ponad czasem<sup>202</sup>. Jest On Święty, oddzielony od wszelkiego stworzenia<sup>203</sup>. Ta świętość łączy się z niewidzialnością Boga. Nie można Go nawet usłyszeć bez narażania

<sup>194</sup> Por. 3 Krl 22,19; Ps 46(47).

<sup>195</sup> Por. P. Riessler, jw. s. 458.

<sup>196</sup> Por. Wj 3,5 n.; Ps 103(104),2; Iz 6,1. A. Wikenhauser, *Die Offenbarung*, jw. s. 51. E. Lohse, jw. s. 34. J. Sickenberger, jw. s. 65. P. Billerbeck: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. W: StrBill, jw. B.III s. 798. W. Bousset, *Die Offenbarung*, jw. s. 244 n. J. Behm, jw. s. 30.

<sup>197</sup> Por. Mt 8,11; Łk 16,22—31.

<sup>198</sup> Por. Ap 5,5; 11,17 n. J. Sickenberger, jw. s. 66. O. Karrer: *Die Geheime Offenbarung*. Köln 1948 s. 61 n.

<sup>199</sup> Por. Ps 2,4; 10,4.

<sup>200</sup> Mt 5,34.

<sup>201</sup> Mt 23,22.

<sup>202</sup> Zob. Iz 40,28; 41,4; 44,6; 48,12; 55,8 n. Ch. Larcher: *Transcendencja Boża przyczyną nieobecności Bożej*. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 6—9 (1969) s. 278, 281.

<sup>203</sup> Zob. Iz 43,15. Ch. Larcher, jw. s. 278.

swego życia<sup>204</sup>. Pozostaje On nieuchwytny i nieosiągalny przez człowieka. Przepaść między Bogiem i człowiekiem może wypełnić jedynie głęboka wiara<sup>205</sup>.

Równoległe z dystansem, jaki istnieje między transcendentnym Bogiem a człowiekiem, jawi się w Starym Testamencie perspektywa zbliżenia przez dopuszczenie człowieka do współpracy z Bogiem w dziele zbawienia. Tego zbliżenia dokona Bóg transcendentny przez powołanie przywódców Izraela, Proroków, a nawet samego Mesjasza<sup>206</sup>. Bóg kieruje historią ludów, sam przy tym będąc ukryty i niedosięgly dla człowieka. Aby nawiązać kontakt z tym dalekim Bogiem, On sam musi wyjść na nasze spotkanie, zbliżyć się do nas, abyśmy Go poznali. O takie zbliżenie modlili się Żydzi słowami Izajasza 63, 19: „Obyś rozdarł niebiosy i zstąpił — przed Tobą skłębily się góry”<sup>207</sup>.

Podobną wizję do apokaliptycznej przeżywał Baruch, który pisze: „I powiedział mi anioł: «Pokażę ci boskie tajemnice»”<sup>208</sup>. Ten sam anioł wprowadzał Barucha poprzez pięć bram nieba i dopiero na głos z nieba, bramy piątego nieba zostały otwarte i mógł zobaczyć to wszystko, co się tam działo<sup>209</sup>.

Analogicznie do opisu Barucha, przedstawia swe wejście do nieba Henoch Słowiański, z tą różnicą, że Barucha do nieba wprowadzał anioł, a Henocha wprowadzali dwaj mężowie<sup>210</sup>.

Wizja św. Jana w Apokalipsie, najprawdopodobniej wiele ma wspólnego z wizją starotestamentalną Izajasza, Ezechiela czy Daniela<sup>211</sup>, gdzie również otwarcie nieba oznaczało jedynie wewnętrzne przeżycie autora, który tak widział i tak przedstawił chwałę Jahwe, oraz to, co Bóg zechciał wizjonerowi objawić o Sobie i rzeczach przyszłych<sup>212</sup>. Wyrażenie „otwarte niebo” użyte w *participium perfecti passivi* — *eneogmene* podkreśla pasywną rolę samego nieba, a za to eksponuje trwałość wizji i ingerencji Jahwe. Wizja św. Jana w Apokalipsie 4, 1 ma zaświadczyć o wejściu odległego, transcendentnego Boga w sprawy ludzkie. On wprowadza człowieka w swe tajemnice, ponieważ sam człowiek o własnych siłach nie może poznać Boga, ani Jego spraw, czy też Jego zamiarów.

Słowami: „Potem ujrzałem: Oto drzwi otwarte w niebie” zaczyna się druga, zasadnicza wizja. Autor będzie powołany do nieba, skąd Chrystus kieruje całą ludzkością od tronu Boga i stamtąd oznajmia prawdę o tym, co ma się zdarzyć. To przekonanie, że zapowiedziane zdarzenia staną się, pragnie autor wycisnąć na sercach chrześcijan i dlatego sam zaświadcza

<sup>204</sup> Zob. Wj 19,21; 33,20; Kpł 16,2; Sdz 6,22 n.; Iz 6,5; Pp 4,33; 5,24; ale ten sam Bóg wchodził w kontakt z ludem poprzez Przymierze. Zob. Ch. Larcher, jw. s. 278.

<sup>205</sup> Por. Job. 9,33 n.

<sup>206</sup> Zob. R. de Vaux: Obecność i nieobecność Boga w historii według Starego Testamentu. *Concilium*, jw. s. 250—254.

<sup>207</sup> Zob. R. de Vaux, jw. s. 258 n.

<sup>208</sup> Zob. P. Riessler, jw. s. 41.

<sup>209</sup> Apokalipsa Barucha 1—9; 2,2—5; 3,1; 10,1 n.; 11,1. W: P. Riessler, jw. s. 41—51.

<sup>210</sup> Henoch Słowiański 3,1; 7,1; 8,1; 11,1; 19,1—6. W: P. Riessler, jw. s. 453—459.

<sup>211</sup> Zob. Iz 6,1—5; Ez 1,4—10; Dn 7,9 n. L. Cerfaux — J. Cambier: L'Apocalypse de saint Jean lue aux Chrétiens. Paris 1955 s. 44 n.

<sup>212</sup> Por. T. Zahn. Die Offenbarung, jw. s. 318.

słowami: „Ujrzałem drzwi otwarte w niebie”, aby przekonać słuchaczy, że jego wiadomości mają za sobą autorytet Boży<sup>213</sup>. Drzwi otwarte w niebie podkreślają rzeczywistość niebieską, jako najwyższy autorytet Boga, który daje gwarancję i nieomylność przyszłych zdarzeń. Otwarcie drzwi nieba świadczy o powadze chwili i prawdziwości ekstazy powiązanej z głosem anioła. Dalej boski charakter objawień zaświadcza tron w niebie i siedzący na nim Jahwe ze swym otoczeniem obrazującym chwałę Jedyne Boga.

O „zamknięciu nieba” jest tylko jeden raz mowa w Apokalipsie 11, 6: „Oni mają władzę zamknąć niebo, aby deszcz nie zraszał dni ich prorokowania i mają władzę nad wodami, aby je przemienić w krew i uderzyć każdą ziemię plagą, ilekroć zechcą”.

Na wstępie należy zbadać, kim są ci, mający władzę zamknąć niebo i dalej, co oznacza samo zamknięcie nieba, „aby deszcz nie zraszał dni ich prorokowania”. Należałoby przyjąć, że u podstawy tej wizji związanej z dwoma świadkami leży stara tradycja żydowska o eschatologii i ciężkich chwilach Jeruzolimy. Natomiast przepowiednie powiązane z tymi wydarzeniami, zostały uzupełnione w czasie trwania oblężenia miasta świętego i autor Apokalipsy później włączył je między opisem szóstej i siódmej trąby anioła<sup>214</sup>.

Kim są ci świadkowie? Już w wierszu 3 jest o nich mowa, a autor ponadto wymienia ich z rodzajnikiem, co świadczyłoby, że byli już wcześniej wspomniani lub że są dobrze znani czytelnikom. Wcześniej ci świadkowie nie występowali, chyba, że cofniemy się do Ap 10, 4—8, gdzie jest mowa o podaniu Dobrej Nowiny prorokom. Być może, że ci dwaj świadkowie powinni w tej wizji występować jako dwaj prorocy zapowiadający pokutę, o czym mógł świadczyć też ich pokutny ubiór<sup>215</sup>. Takie rozwiązanie jest zbyt ogólne<sup>216</sup>.

Spśród wielu autorów, którzy różnie personifikują tych dwóch świadków, należałoby wyciągnąć najbliższą prawdy interpretację, powołując się na samą Apokalipsę i środowisko wyrosłe na Starym Testamencie, a przeżywające „Dobrą Nowinę” Chrystusa. Już A. Jankowski w ekskursie *Dwaj świadkowie (11, 3—12) w dziejach egzegezy*<sup>217</sup>, zastrzegając się, że jest to najtrudniejsza do wyjaśnienia kwestia Apokalipsy, przedstawił dotychczasowe osiągnięcia interpretacji tego tekstu. W tych świadkach widzi „symbol ponadhistorycznego apostołatu Kościoła, trwającego przez całą erę mesjańską szeroko pojętą, a więc aż do paruzji. Nie wyklucza się tego, że świeża reminiscencja męczeństwa rzymskiego apostołów Piotra i Pawła posłużyła tu św. Janowi za jeden z elementów obrazu”<sup>218</sup>. Zdaje się, że ks. A. Jankowski oparł się na kierunkach interpretacji, które w dwóch świadkach widziały bezosobowe symbole. Pozostaje jednak pytanie, jak tych świadków mogli odczytać współcześni autorowi.

<sup>213</sup> Por. D. A. Schlatter, *Offenbarung*, jw. s. 177 n.

<sup>214</sup> Por. W. Bousset, *Die Offenbarung*, jw. s. 328—330.

<sup>215</sup> Por. Rdz 37,34; Iz 37,1; 58,5; Mt 11,21.

<sup>216</sup> Por. A. Feuillet: *Essai d'interprétation du Chapitre XI de l'Apocalypse*. NTS 4 (1958) s. 183.

<sup>217</sup> A. Jankowski, *Apokalipsa*, jw. s. 304—306. Por. A. Feuillet, *Essai*, jw. s. 183.

<sup>218</sup> A. Jankowski, *Apokalipsa*, jw. s. 305 n. Por. F. Gryglewicz: *Interpretacja Apokalipsy św. Jana*. RBL 18 (1965) s. 356.

Liczba dwóch świadków była już dobrze znana w Starym Testamencie. Pan Jezus, powołując się na Powtórzone Prawo<sup>219</sup>, poucza słuchaczy: „Jeśli nie posłucha [ciebie brat], weź ze sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch lub trzech świadków opierała się cała sprawa” (Mt 18, 16)<sup>220</sup>. To świadectwo dwóch miało zapewnić prawdziwość i nieomyślność sądów oraz wiarygodność głoszonego słowa<sup>221</sup>.

Tych dwóch świadków wymienia Apokalipsa, ale nie podaje ich imion, są oni dwoma drzewami oliwnymi, czy też dwoma świecznikami, co stoją przed Panem na ziemi<sup>222</sup>. Takimi pomazańcami stojącymi przed Panem byli Jozue i Zorobabel jako przedstawiciele władzy świeckiej i duchowej<sup>223</sup>. Apokalipsa widzi także w dwóch świadkach Eliasza, dzięki któremu deszcz spadnie na ziemię<sup>224</sup> oraz Mojżesza, który w Egipcie uderzeniem laski zmienił wody Nilu, innych rzek i kanałów w krew, aby pokazać władzę i potęgę Jahwe przed faraonem<sup>225</sup>. U Żydów była głęboko zakorzeniona tradycja, że niektórych proroków Bóg wzbudzi jeszcze raz. Oczekiwano tak Eliasza<sup>226</sup>, jak i Mojżesza<sup>227</sup>.

Jak widać z samej Apokalipsy i innych tekstów skryptyrystycznych, można by różnie interpretować tych dwóch świadków i każda interpretacja miałaby pewną podstawę w tekstach biblijnych. Biorąc pod uwagę określenia, jakimi nazywano świadków Apokalipsy, dochodzimy do wniosku, że mogą to być: Mojżesz, Eliaz, Jozue, Zorobabel oraz jakiś inny prorok, czy też świetlana postać Starego Testamentu, która miałaby się zjawić przed ostatecznym przyjściem Mesjasza. Najbardziej rozpowszechnioną opinią było przyjście powtórne Mojżesza i Eliasza, albo któregoś z proroków<sup>228</sup>. Chrystus wyraźnie i bez wątpliwości nazywa Jana Chrzciciela Eliazem i swoim prekursorem<sup>229</sup>. Tak więc Mojżesz, Eliaz, Jozue czy Zorobabel oznaczałby symbol doskonałego prekursora i proroka Chrystusowego, który byłby uosobieniem świętości i wybraństwa Bożego<sup>230</sup>. Tak zresztą rozumiał rolę prekursora Pan Jezus nazywając Jana Chrzciciela Eliazem.

Tymi dwoma świadkami, których prawdziwość prorokowania nie ulega wątpliwości mogą więc być ludzie na wzór Mojżesza i Eliasza<sup>231</sup>, to znaczy doskonali, wyposażeni w cudowną moc, mężowie Boży, żyjący w Kościele przed ostatecznym przyjściem Pana. Oni głoszą Ewangelię, prześladowani umierają dla Chrystusa, aby osiągnąć zwycięstwo i nowe życie

<sup>219</sup> Pp 19,15.

<sup>220</sup> Por. Łk 10,1; J 8,17; 2 Kor 13,1.

<sup>221</sup> Por. J. Sickenberger, jw. s. 106.

<sup>222</sup> Zch 4,2—14; Ap 11,4.

<sup>223</sup> Por. Zach 4,14; 6,13.

<sup>224</sup> Ap 11,5 n.; Por. 3 Krl 17,1; 4 Krl 1,10 n.

<sup>225</sup> Ap 11,6.

<sup>226</sup> Por. Mt 11,14; 17,9—13; Łk 1,17; Mk 9,11—13; J 1,20—28. Por. także Syr 48,10.

<sup>227</sup> Por. Pp 18,18; Mt 17,1—8; Mk 9,2—7; Łk 9,28—36; J 1,21; 6,14; 7,40. A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 86; E. Lohse, jw. s. 59; J. Sickenberger, jw. s. 106 n.

<sup>228</sup> Por. Wj 7,17; Pp 18,18; 3 Krl 17,1; 4 Krl 1,10; Mal 3,23; oraz J 1,20—28; Ap 11,4—6. E. Lohse, jw. s. 59.

<sup>229</sup> Por. Mt 17,9—13; Mk 9,11—13; Łk 1,17.

<sup>230</sup> Por. G. Voss: Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen. Paris — Brügge 1965 s. 166.

<sup>231</sup> Por. J. Sickenberger, jw. s. 429 n.

z Panem<sup>232</sup>. Te dzieła apokaliptyczne i cudowne przypisywano więc najwybitniejszym postaciom Starego Testamentu, których wymieniano jako prekursorów przed ostatecznym przyjściem Pana Jezusa<sup>233</sup>.

Należałoby teraz zbadać, co oznaczały prerogatywy dwóch świadków: „Oni mają władzę zamknąć niebo, aby deszcz nie zraszał dni ich prorokowania” (Ap 11, 6). Autor na tym samym poziomie zestawia problem zamknięcia nieba, władzy nad wodami i zesłanie różnych plag na ziemię. Są to opisy wzięte ze Starego Testamentu i luźno ze sobą powiązane.

Fakt przemiany wody w krew miał miejsce w Egipcie. Jest on opisany w księdze Wyjścia 7, 17—22, kiedy to Mojżesz miał wyprowadzić naród żydowski z niewoli. Jahwe posługując się Mojżeszem zsyłał plagi na ztwardziałego faraona i jego naród, aby doszło do zrealizowania danej już wcześniej obietnicy wypuszczenia Żydów. Wśród wielu plag, które spotykały Egipcjan, spotykamy następującą: „Jahwe powiedział do Mojżesza: Mów do Aarona, weź laskę swoją i wyciągnij rękę twą na wody Egiptu, na jego rzeki i na jego kanały i na jego stawy i na wszelkie jego zbiorowiska wód, a zamienią się w krew. I będzie krew w całej ziemi Egipskiej, w naczyniach drewnianych i kamiennych” (Wj 7, 19). Jest to interwencja Jahwe w obronie narodu wybranego, dążąca do wybawienia swego ludu spod niewoli niewiernych. Dokonuje się tu ingerencja za pomocą mężów Bożych, którzy są w służbie tak Boga, jak i narodu wybranego<sup>234</sup>.

Na równi z prerogatywami świadków, przypominającymi władzę Mojżesza, autor Apokalipsy stawia inny przywilej, tym razem przypominający nam Eliasza: „Mają oni władzę zamknąć niebo, by deszcz nie zraszał dni ich prorokowania”. Jest to nawiązanie do trzeciej księgi Królewskiej opisującej zdarzenia z życia Eliasza, kiedy to przed klęską suszy przepowiada prorok królowi Achabowi: „Na życie Boga Izraela, Jahwe, któremu służę. Nie będzie w tych latach ani rosy, ani deszczu, dopóki nie powiem” (3 Krl 17, 1). Proroctwo Eliasza miało uświadomić Achabowi, ludowi Izraela i fałszywym prorokom Baala, że Jahwe jest prawdziwym Bogiem, od którego wszystko zależy. Miało potwierdzić autorytet Boski stojący za Eliaszem<sup>235</sup>, a także ukarać niewierność króla i narodu<sup>236</sup>.

W Nowym Testamencie wspomina o Eliaszu apostoł Jakub 5, 17—18: „Eliasz był człowiekiem podobnym do nas i modlił się usilnie, aby deszcz nie padał na ziemię przez trzy lata i sześć miesięcy. I znów błagał i niebiosy spuściły deszcz, a ziemia wydała swój plon”. Jak z powyższego wynika, „zamknięcie nieba” za przyczyną Eliasza sprowadzało suszę, jako karę na niewierny naród. Tego zamknięcia dokonywał Jahwe na prośbę Eliasza, czyli że prorok posiadał za sobą autorytet Boży, a wszystkie dary tak prorok, jak i wierni otrzymują z góry, od Jahwe<sup>237</sup>.

W tekście Ap 11, 6 występują jeszcze słowa: „dni ich prorokowania”. Jakie więc prorokowanie ma uschnąć bez deszczu rosy? Najbliższym,

<sup>232</sup> Por. J. Behm, jw. s. 59. J. Bonsirven, jw. s. 196 n. D. W. Hadorn, jw. s. 124.

<sup>233</sup> Por. Dz 1,8. F. Gryglewicz, Interpretacja Apokalipsy, jw. s. 348. Ch. Brüttsch, jw. s. 138.

<sup>234</sup> 1 Sm 4,8.

<sup>235</sup> Por. 3 Krl 18,18.36—39.

<sup>236</sup> Por. Am 4,7 n.; Syr 48,3.

<sup>237</sup> Por. Jk 1,17; Dz 14,17.



orientującym nas wskaźnikiem, jest ostatni wiersz przed omawianym rozdziałem, a mianowicie Ap 10, 11, który brzmi: „Trzeba ci znów prorokować o ludach, narodach, językach i wielu królach”<sup>238</sup>. Najprawdopodobniej chodzi tu o głoszenie słowa Bożego wszystkim ludom i o przepowiadanie Chrystusa Pana we wszystkich językach<sup>239</sup>. Tak więc brak zraszania dni prorokowania będzie oznaczało brak przepowiadania Dobrej Nowiny Chrystusa tak Żydom, jak i innym ludom. Będzie „susza” w dziele ewangelizacji świata, albo też narody nie będą chciały przyjąć głoszonej Ewangelii przez wiarogodnych świadków z powodu złego życia i wrogiego nastawienia do spraw Bożych<sup>240</sup>.

Zamknięcie nieba jest w tym wypadku potraktowane jako kara Boża za to, że łaski Boże i to wszystko, co od Boga pochodzi, jak Ewangelia i świadectwa uczniów o Chrystusie, zostało odrzucone tak przez naród wybrany, jak przez ludy pogańskie. To zamknięcie nieba mogłoby być tylko krótkie i jednorazowe, o czym świadczyłyby *infinitivus aoristi* — *kleisai*, który wskazuje na czynność jednorazową i krótkotrwałą.

„Zamknięcie nieba” w Ap 11, 6 symbolizowałoby więc karę zaprzestania głoszenia Ewangelii narodom przez uczniów Chrystusa w Kościele Bożym przed ostatecznym przyjściem Pana. Na to „zamknięcie nieba”, z którym ściśle jest związany dopływ Łaski Bożej i samo zbawienie, skazują się same narody przez swe grzeszne życie i odrzucanie praw Bożych. W dalszej konsekwencji „zamknięcia nieba”, ci świadkowie Chrystusa będą jeszcze dotkliwiej karać najgorszymi plagami ludzi za ich odstępstwa i niewierności wobec Boga. Jest to eschatologiczny wydzwitek całej kary, jaka będzie miała miejsce przed ostatecznym przyjściem Chrystusa.

„I zobaczyłem niebo otwarte  
a oto biały koń,  
i ten siedzący na nim  
zwany Wiernym i Prawdomównym  
ze sprawiedliwością sędzi i walczy” (Ap 19, 11).

Cytowany tekst następuje po dziękczynnym, niebieskim „Alleluja”, gdzie niebianie swym hymnem modlą się o zwycięstwo Boga nad wrogami, o sprawiedliwy sąd nad przeciwnikami i zapraszają do uczestnictwa w godach Baranka<sup>241</sup>.

Będzie nas interesowało to wszystko, co w Ap 19, 11 jest powiązane z otwarciem nieba i na co wskazuje symbolika tego otwarcia. Głównym bohaterem całej tej wizji jest siedzący na białym koniu jeździec nazwany wiernym i prawdomównym, który został szczegółowo opisany przez autora Apokalipsy w wierszach następnych 11—16. Kim jest ten wierny i prawdomówny, jakie ma walory i jakie czeka go zadanie, należałoby wyjaśnić, ponieważ to z jego powodu otworzyło się niebo przed autorem.

Koń i siedzący na nim jeździec są częstymi symbolami używanymi w Apokalipsie<sup>242</sup>. W naszym wypadku białego konia i jeźdźcę siedzącego

<sup>238</sup> Por. Ap 5,9; 7,9; 11,9; 13,7; 14,6; Jer 1,10; 25,30; Dn 3,4; 7,14.

<sup>239</sup> Por. T. Zahn, Die Offenbarung, jw. s. 424.

<sup>240</sup> Por. Ap 11,7—11.

<sup>241</sup> Ap 19,1—10; por. T. Holtz, jw. s. 167. E. Lohmeyer, jw. s. 154.

<sup>242</sup> Por. Ap 6,4.5.8.

na nim należy interpretować w połączeniu z Ap 6, 2 i na tle Starego Testamentu<sup>243</sup>. W Ap 6, 2 analogicznie do omawianego tekstu (19, 11), biały koń i na nim siedzący jeździec oznaczają zwycięstwo, co podkreśla ubiór jeźdźca i biały kolor konia<sup>244</sup>. W 2 Machabejskiej czytamy, jak to ukazał się koń bogato przyozdobiony, niosący strasznego jeźdźca przybranego w złotą zbroję. Za pośrednictwem tego jeźdźca, Bóg obronił skarby świątyni przed zaborczym Heliodorem, a samą świątynię przed zhańbieniem<sup>245</sup>.

Jak z powyższych tekstów wynika, jeździec zesłany z nieba przynosi i zarazem symbolizuje zwycięstwo i triumf Boga nad niewiernymi<sup>246</sup>. Kim jest ten przyjeżdżający triumfator, podają nam określenia: „wierny i prawdomówny”. Są one atrybutami Boga Jahwe uwydatniającymi aspekt Jego wierności, który coś przyrzeka i dotrzymuje obietnicy<sup>247</sup>.

W Nowym Testamencie określenie „Prawdomówny” najczęściej występuje u św. Jana, a zwłaszcza w Apokalipsie<sup>248</sup>. I tak słowa „Święty i Prawdomówny” w Ap 3, 7—8 są użyte z rodzajnikiem, więc nie mają znaczenia przymiotnikowego, ale rzeczownikowe i określają osobę, a konkretnie Jezusa Chrystusa<sup>249</sup>. Ten sam Chrystus, który w Ap 3, 7 był nazywany Świętym i Prawdomównym, kiedy dawał polecenia gminie Filadelfii, w Ap 3, 14 daje polecenie gminie w Laodycei i nazywa siebie „Świadkiem Wiernym i Prawdomównym” czyli tymi samymi terminami, które zachodzą w omawianym tekście (19, 11)<sup>250</sup>.

Wierność Chrystusa może wyrażać się wobec głoszenia misji Słowa Bożego<sup>251</sup>, ale najpełniej okazała się w zbawczym posłannictwie Chrystusa, konsekwentnym aż do granic śmierci na krzyżu, zachowując przy tym wierność wobec głoszonej przez siebie prawdy Bożej<sup>252</sup>.

Tak więc omawiany tekst traktujący o „wiernym i prawdomównym”, tymi terminami oznacza Chrystusa Pana, podkreślając Jego walory prawdomówności w wykonaniu tego, co przyrzekł oraz wierność Jego misji, którą sfinalizował na krzyżu. Takiego Chrystusa wiernego i prawdomównego zobaczył autor opisu w otwartym niebie.

Ten Wierny i Prawdomówny, będzie jeszcze walczył i sądził ze spr-

<sup>243</sup> Por. E. B. Allo, L'Apocalypse, jw. s. 302. O. Karrer, jw. s. 159; J. Bousirven, jw. s. 282.

<sup>244</sup> Por. Ap 14,14. D. W. Hadorn, jw. s. 189. Należy zaznaczyć, że w Ap 6,2 obraz zwycięskiego jeźdźca jest wzięty z Zch 1,8 i 6,3.

<sup>245</sup> 2 Mch 3,15—27; 11,8.

<sup>246</sup> Por. Ap 14,14. D. W. Hadorn, jw. s. 189. J. Sickenberger, jw. s. 169. W. Bousset. Die Offenbarung, jw. s. 430.

<sup>247</sup> Por. Wj 34,6; Ps 85(86),15; 145(146),6; Iz 65,16. E. Lohmeyer, Die Offenbarung, jw. s. 33. A. Jankowski, Apokalipsa, jw. s. 159.

<sup>248</sup> Por. Ap 6,10 i inne. Określenie *alēthinos* (prawdziwy, prawdomówny) jest użyte w Apokalipsie 10 razy, 9 razy w Ewangeliu Jana i 4 razy w pierwszym liście. Natomiast w całym Nowym Testamencie, poza wyżej wymienionymi, występuje tylko 5 razy, z tego 4 razy w liście do Hebrajczyków i raz w 1 Tes 1,9. D. W. Hadorn, jw. s. 60.

<sup>249</sup> Takie określenie dawano tak Bogu Jahwe, jak i Chrystusowi. Por. Kpł 17—26 (Świętość Boga jest jednym z głównych tematów księgi Kapłańskiej); Iz 6,1—3; 49,7; 40,25; Hab 3,3; Oz 11,9; Mk 1,24; J 5,21—24; 6,10; 1 P 1,15 n.; 1 J 2,20; Ap 4,8. E. Schick, Die Apokalypse, jw. s. 22. P. Tiefenthal, jw. s. 211. L. Cerfaux: L'Apocalypse de Saint Jean lue Chrétiens. Paris 1955 s. 37.

<sup>250</sup> Por. Iz 65,16; Jer 42,5. H. Schlier: Amen, jw. s. 339—342.

<sup>251</sup> Por. Iz 42,1; 43,9; 55,4.

<sup>252</sup> Por. J 1,18; 3,11; 18,37. J. Chaine, jw. s. 414.

wiedliwością (19, 11). Są to idee Starego Testamentu. W Ps 17, 21—43 możemy zauważyć, że sąd Pański, będący nagrodą dla sprawiedliwych, jest postawiony równolegle do walki, jaką prowadzi umocniony przez Boga sprawiedliwy ze swymi wrogami<sup>253</sup>. Mesjasz Starego Testamentu, przychodzący w czasach eschatologicznych, „będzie rządził światem ze sprawiedliwością, a ludem — wiernością swoją” (Ps 95 (96), 13)<sup>254</sup>.

Określenia „ze sprawiedliwością sędzi i walczy” są zatem sformułowaniem starotestamentowym, mówiącym o eschatologicznym przyjściu Mesjasza, który objawi się jako sprawiedliwy sędzia, jako triumfator i bojownik o sprawę Bożą<sup>255</sup>. Słowa *krinei* (sędzi) i *polemei* (walczy) występuje w Ap 19, 11 w *praesens*, oznaczają wybrany „dzień Jahwe” dla zaakcentowania sceny sądu Chrystusa nad światem. Sąd ten zaczął się od chwili wcielenia i trwa cały czas bardziej lub mniej dostrzegalnie<sup>256</sup>.

Dalsze wiersze omawianego urywka Ap 19, 11 są ściśle związane z nim i stanowią najbliższy kontekst, aby obraz zwycięskiego Chrystusa bardziej uwypuklić na tle otwartego nieba. Oczy płonące ogniem, diademy na Jego głowie (w. 12), charakteryzują Go jako sędziego znającego dogłębnie sprawy serc ludzkich, Jego powszechną władzę daną od Boga i wszechwładzę, która przy sądzie nagradza lub karze<sup>257</sup>. Innymi, powszechnie znanymi znakami sądu nad światem, jakie posiada ukazany w otwartym niebie Chrystus, są: płaszcz zaczerwieniony od krwi (w. 12), wojsko na koniach (w. 14), żelazny pręt pasterza ludów (w. 15) i tłocznia Boża, w której depece swoich wrogów (w. 15)<sup>258</sup>.

Wiersz 13: „Odziany jest w szatę we krwi skąpaną” można różnie interpretować. Jedni<sup>259</sup>, opierając się na Iz 63, 1—3, gdzie jest opisana apokaliptyczna pomsta Boża, widzą w odzianym taką szatą Chrystusa, wykonującego sąd pomsty nad wrogami Boga. Inni są odmiennego zdania<sup>260</sup>, twierząc, że może to być symbol krwawej męki Chrystusa Pana, którą wycierpiał odkupując wszystkich, a szata we krwi skąpana oznacza zwycięzcę powracającego z pola bitwy i może też symbolizować krwawą szatę Chrystusa odkupującego ród ludzki przez swoją krew<sup>261</sup>. Tę ostatnią interpretację należałoby przyjąć, ponieważ za nią przemawia najbliższy kontekst zawarty w tym samym 13 w., który określa tego okrytego szatą skąpaną we krwi — Słowem Boga, co jednoznacznie wskazuje na Chrystusa Pana przyjmującego ciało ludzkie celem odkupienia ludzkości.

Odrębnym problemem tekstu 19, 11 jest samo imię jeźdźca, które jeszcze w w. 12 jest nieznane, a w w. 13 posiada zagadkową nazwę „Sło-

<sup>253</sup> Por. E. Lohmeyer, jw. s. 155.

<sup>254</sup> Por. Ps 9,9; Iz 11,3 nn.; Dz 17,31. A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 142.

<sup>255</sup> Por. 1 Kor 15,25. A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 142.

<sup>256</sup> Por. J 3,13; 12,31; 16,11. E. B. Allo, L'Apocalypse, jw. s. 303.

<sup>257</sup> Por. Dn 10,6; 1 Mch 11,13; Mt 28,18; Ap 1,14; 2,18; 5,9; 12,3; 13,1. Owcześnie uważali, że im ktoś więcej posiadał diademów, tym większą miał władzę. Por. E. B. Allo, L'Apocalypse, jw. s. 303. A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 142. A. Schlatter, Die Offenbarung, jw. s. 312.

<sup>258</sup> Por. J. Behm, jw. s. 99.

<sup>259</sup> Por. E. Lohmeyer, jw. s. 155. J. Behm, jw. s. 99. A. Schlatter, Die Offenbarung, jw. s. 313. Ten ostatni w ogóle wyklucza tu myśl o pojedynczej roli krwi Chrystusa.

<sup>260</sup> A. Wikenhauser, Die Offenbarung, jw. s. 143. J. Sickenberger, jw. s. 170. E. B. Allo, L'Apocalypse, jw. s. 304.

wo Boga”, z którego ust wychodzi ostry miecz (w. 15), a dalej ten jeździec jawi się jako „Król Królów i Pan Panów” (w. 16).

To imię jeźdźca, którego nikt nie zna poza nim samym (w. 12), podkreśla transcendencję jeźdźca, jego niezwykłość, ponieważ imię zakłada znajomość całej osoby, a jest to ktoś niepoznawalny, którego Bóg wywyższył ponad wszystko „i dał Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9), jak wyraża się św. Paweł o Jezusie<sup>262</sup>. Dalej ten nieznany jeździec otrzymuje enigmatyczną nazwę „Słowo Boga”. Jest to anamneza Janowego Logosu — Słowa, które było Bogiem i stało się ciałem (J 1, 14)<sup>263</sup>, aby zamieszkać wśród ludzi. Ostry miecz wychodzący z ust Słowa Bożego, jest słowem wypowiedzianym przez Jezusa, który tchnieniem swych ust zgładzi antychrysta podczas paruzji (2 Tes 2, 8)<sup>264</sup>. Wreszcie ów jeździec otrzymuje wypisane imię: „Król Królów i Pan Panów”. Jest to imię Boga, a św. Paweł mówiąc o imieniu Jezusa, dąży do tego „aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca” (Flp 2, 11)<sup>265</sup>. A zatem Jezus posiada imię, jakie dawano tylko Bogu.

Z powyższych imion: Wierny i Prawdomówny, Słowo Boga, Król Królów i Pan Panów oraz z prerogatyw przypisanych tym imionom i ornamentacji związanej z tą postacią, możemy tylko wnioskować, że autor stopniowo odsłania tajemnicę Jezusa Chrystusa, triumfatora podczas paruzji<sup>266</sup>, który jest nieznany, następnie staje się Słowem Boga, a wreszcie występuje jako triumfujący Król Królów i Pan Panów<sup>267</sup>.

Niebo otwarte łączy autor Apokalipsy ze szczególnie uroczystym objawieniem się Chrystusa. To jest początek upragnionego czasu paruzji. Chrystus objawia się już nie jako Baranek, lecz jako jeździec na białym koniu i jako triumfator. Dzięki otwarciu nieba autor może zobaczyć przyszłą paruzję, ostatni etap działalności Jezusa. Wtedy Pan ostatecznie rozprawi się ze swymi przeciwnikami (19, 20—21), aby potem nastąpił sąd ostateczny (20, 11—15), poprzedzony tysiącletnim królestwem, po czym ma nastąpić nowa rzeczywistość — nowe Jeruzalem (21, 1—22, 15). Chcąc przedstawić ten ostatni etap zbawczej działalności już triumfującego Jezusa, autor wizji będący już w stanie ekstatycznym, jeszcze raz powtarza „i zobaczyłem niebo otwarte” (19, 11), aby przez to zaakcentować ważność tego, co powie i oznajmić, że te wiadomości otrzymał od Boga, który zaświadczają prawdziwość przyszłych zdarzeń otwarciem nieba.

Z omówionych tekstów widzimy, że w ramach zasadniczej części Apokalipsy występuje otwarcie nieba, ale w różnych aspektach. Te opisy podlegają gradacji. W 4, 1 autor widzi drzwi otwarte w niebie, w 11, 6 mówi zaś o dwóch świadkach mających władzę zamknąć niebo, a pra-

<sup>261</sup> Por. Hbr 1,1—3; 4,12.

<sup>262</sup> Por. Mt 11,27; Łk 10,22.

<sup>263</sup> Por. 1 J 1,1.

<sup>264</sup> Por. Iz 11,4; Hbr 4,12.

<sup>265</sup> Por. Ap 17,14; Pp 10,17; Dn 2,47; 2 Mch 13,4; 1 Tym 6,15. Por. także J. Michl: Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes. Die Engel um Gott. T. I. München 1937 s. 235.

<sup>266</sup> Należałoby tu wskazać na szczególne podobieństwo, tak co do nomenklatury, jak i co do treści Ap 19,11—16 z Pawłowym opisem imienia Jezusa i Jego zbawczej działalności w liście do Flp 2,1—11 oraz 2 Tes 2,1—12, gdzie jest mowa o powtórny przyjsciu Jezusa podczas paruzji i o zniszczeniu antychrysta.

<sup>267</sup> Por. T. Zahn, Die Offenbarung, jw. s. 587 n. J. Sickenberger, jw. s. 170. T. Holtz, jw. s. 167 n.

wie na końcu głównej wizji, mówiąc o paruzji, zaznacza, że widzi już samo niebo otwarte (19, 11). Obserwujemy wyraźny rozwój idei nieba otwartego. Początkowo jest ono potraktowane jeszcze bardzo prosto, co wyraża autor przez drzwi, którymi można wejść i coś w niebie zobaczyć, względnie te drzwi można zamknąć, aby nadprzyrodzoność nie kontaktowała ze światem i nie udzielała mu swojej boskiej opieki. Wreszcie opowiada wprost o otwarciu nieba, jako o sposobie ingerencji Boga przy paruzji.

Otwarcie drzwi nieba udostępnia autorowi wejście w kontakt z nadprzyrodzonością, aby przez to mógł poznać przyszłe zdarzenia, znane tylko Bogu. Taki kontakt daje autorowi walor nieomyślności. Wizja jest połączona z chwałą Boga na tronie w niebie. Człowiek, aby mógł oglądać tę chwałę, musiał być wezwany i podniesiony przez Boga do stanu ekstazy. Często też zachęcany był przez anioła, aby zobaczył, co się dzieje za wejściowymi drzwiami niebios. Tak więc otwarcie drzwi nieba zależy wyłącznie od woli Boga, który pociąga ludzi do swojej boskiej rzeczywistości.

Zamknięcie nieba przez mężów Bożych okazuje się karą Bożą. Bóg pozwala na przerwanie ciągłego przepowiadania Słowa Bożego, ponieważ naród wybrany jak i inni odrzucili świadectwo Jezusa i Jego Apostołów. Wreszcie otwarcie samego nieba łączy się z wizją paruzji, powtórnym przyjściem zwycięskiego Chrystusa jako triumfatora, który definitywnie zwycięża nieprzyjaciół, aby przygotować ostateczny sąd i wieczne zbawienie dla wybranych i wiernych. Z omawianej problematyki „otwarcia niebios” wynika, że jest to hebraizm przeniesiony na grunt Nowego Testamentu. Jak „niebo”, tak i „otwarcie nieba” przeszło ewolucję. Z pierwotnego, prymitywnego, kosmologicznego pojęcia, już w późniejszym okresie Starego Testamentu i w całym Nowym Testamencie, otrzymało charakter transcendentny i duchowy. Jeszcze w Starym Testamencie obserwujemy „otwarcie nieba” przy opisach teofanii, połączone tak z karą Bożą, jak i błogosławieństwem Boga, który opiekuje się narodem wybranym. Najwyraźniej „otwarcie nieba” występowało w wizjach Starego Testamentu, gdzie połączone z partycypującym duchem i głosem z nieba, było związane z powołaniem proroka do osobliwej służby Bożej<sup>208</sup>. Podczas tej wizji „otwarcie nieba” sprawuje funkcję przekraczania progu transcendencji i spotkania się z Boską rzeczywistością oraz zaświadcza o ingerencji Boga w świecie.

W Nowym Testamencie „otwarcie nieba” występujące w Ewangelii jest związane z chrztem Jezusa. Po nim miała miejsce wizja teofaniczna, połączona tak, jak w Starym Testamencie, z „otwarcie nieba”, głosem i duchem. Ta wizja teofaniczna ma charakter inauguracyjnego powołania do specjalnego zadania i misji, jak to miało miejsce z prorokami Starego Testamentu (Ez 1, 1 n). Na wzór proroków, Jezus został powołany przez Ojca do urzędowego, mesjańskiego dzieła — i to zostało ogłoszone wszystkim przy chrzcie.

Także z wizją teofaniczną otwartego nieba przy chrzcie, połączoną z głosem Ojca i Duchem Św., według relacji Łukasza, jest objawiona wyraźnie Trójca św., kiedy wszystkie Osoby Boże występują równocześnie:

<sup>208</sup> Zob. Ez 1,1 n.

Jezus modlący się, Duch Święty zstępujący i głos Ojca potwierdzający synostwo Boże Jezusa.

W Dziejach Apostolskich wizja otwarcia nieba jest połączona z dwoma głównymi wydarzeniami pierwotnej gminy chrześcijańskiej. W wizji Szczepana obserwujemy otwarcie nieba, które wyraża afirmację Boga na słowa i całą postawę pierwszego męczennika. Przyjęcie tego męczennika jest połączone z odsunięciem narodu wybranego od głoszenia Ewangelii; analogicznie, jak podczas śmierci Jezusa na krzyżu. Dalszym ciągiem przejścia Ewangelii w ręce pogan i przyjęcie ich do grona wybrańców Chrystusa, bez poddawania się rygorom żydowskich nakazów, jest opis wizji Piotra. Przez tę wizję otwartego nieba połączoną z głosem, sam Bóg przynaglił Piotra do odstąpienia od żydowskich przepisów rytualnych i do zwrócenia się z Ewangelią w stronę pogan. Była to interwencja Boga połączona z opuszczeniem opornego narodu wybranego, a związanie przepowiadania Ewangelii z ludźmi czystego serca i wierzącymi w Boga, bez względu na ich pochodzenie i dotychczasową przynależność. Było to przekazanie misji do świata pogańskiego przy pominięciu prawa żydowskiego. Przez to Piotr otworzył bramę uniwersalizmu chrześcijańskiego.

Otwarcie nieba w Apokalipsie, bazujące na symbolice Starego Testamentu, ma przybliżyć w wizjach Boga, który w ten sposób okazuje wizjonerowi swoją wolę na przyszłość. I tak na początku (4, 1 n.), kiedy autor zaczyna główną część wizji prorockich, połączonych dalej z sądem Baranka nad światem, prawdziwość swych relacji o losach całej ludzkości potwierdza autorytetem Boga, który otworzył niebo i pozwolił autorowi opisanej wizji na znajomość rzeczy Bożych.

W dalszym opowiadaniu tej wielkiej wizji, przygotowującej sąd ostateczny spotykamy tematykę zamknięcia niebios (11, 6 n.), połączoną z zaprzestaniem głoszenia Ewangelii przez uczniów Chrystusa przed ostatecznym przyjściem Pana na sąd. Sami ludzie zawinili przez swe grzeszne życie i odrzucenie praw Boga, dlatego przed nimi zostanie zamknięte niebo Łaski Bożej, a zamiast niej, świadkowie Chrystusa będą najgorszymi plagami karać ludzi za ich odstępstwa i niewierności.

Wreszcie pod koniec wizji prorockich, chociaż autor był w stanie ekstatycznym, to jednak zaczyna znów słowami: „i zobaczyłem niebo otwarte” (19, 11), aby podkreślić wagę rzeczy ostatecznych, karę i sąd nad niewiernymi oraz zbawienie ufających Panu.

Kończąc omawianie problemu „otwarcia nieba” w Nowym Testamencie, możemy stwierdzić, że występuje ono przy najważniejszych zdarzeniach życia chrześcijańskiego. Występuje ono tam, gdzie zapoczątkowuje coś nowego w historii zbawienia. Widzimy to przy wizji teofanicznej po chrzcie Jezusa, gdy ono wprowadzało Jezusa na arenę ówczesnego świata z Jego Dobrą Nowiną, którą zatwierdzał Bóg przez „otwarcie nieba”. Zrazem było ono, na wzór Starego Testamentu, powołaniem Jezusa do mesjańskiego, zbawczego dzieła, co znów zatwierdził Bóg zsyłaną wizją. Takim następnym powołaniem — inicjacją, ale już nie Jezusa, ani Jego uczniów, lecz wszystkich ludów, było otwarcie nieba połączone z wizją Szczepana (Dz 7, 55). Podczas tej wizji Pan poprzez otwarte niebo zatwierdza i przyjmuje pierwszego męczennika, a odrzuca naród wybrany, przekreśla stare Prawo mozaistyczne, a wprowadza wszystkich wierzących w Boga do Kościoła Chrystusowego.

Faktycznej inicjacji pogan i ich wejścia przez chrzest do Kościoła dokonał Piotr zmuszony przez Boga i to znów wizją otwartych niebios (Dz 10, 9 n.).

Otwarcie nieba w Apokalipsie potwierdza tylko ideę inicjacji zawartą w Nowym Testamencie. I tak początek zasadniczej wizji 4, 1 n. odpowiada zapoczątkowanej działalności mesjańskiej Jezusa przy chrzcie. Wizja otwartego nieba w Apokalipsie wprowadza człowieka w rzeczywistość nadprzyrodzoną, że może on przekazać wiadomości o losach ludzkości, Kościoła i wrogów, tak znów wizja otwartego nieba przy chrzcie potwierdza posłannictwo umiłowanego Syna Bożego i to wszystko, co On powie o sprawach Bożych podczas całego swego życia. W jednym i drugim wypadku otwarte niebo zapoczątkowuje całe pasmo nieznanych nam faktów i działalności związanej ze zbawieniem człowieka, a potwierdzonych już na wstępie autorytetem Boga.

Także zamknięcie nieba i zaprzestanie prorokowania przez świadków Jezusa (Ap 11, 19), jest związane z karą wobec świata, który okazał się niewiernym swemu Bogu, dlatego będzie zamknięty dopływ łaski Bożej, jako kara na niewiernych. Ten motyw apokaliptycznego zamknięcia nieba odpowiada tematyce otwarcia nieba, połączonej z wizją Szczepana i Piotra w Dziejach Apostolskich, gdzie w jednym i drugim wypadku jest mowa o wyeliminowaniu narodu wybranego od zbawienia, które głosił Chrystus, o zamknięciu przed nimi Dobrej Nowiny, którą odrzucili. Natomiast idea otwartych niebios połączona z Chrystusem jako jeźdźcem oznacza inicjację sądu eschatologicznego nad całym światem<sup>200</sup>.

*Ciąg dalszy nastąpi.*

<sup>200</sup> Ostateczne wnioski omawianego problemu będą podane w następnym tomie *Studiów Warmińskich*, po przeanalizowaniu dalszych tematów (aniołowie Boży, Syn Człowieczy), związanych z logionem J 1,51.

Wykaz używanych skrótów: AK — *Ateneum Kapłańskie*. Bb — *Biblica*. BL — *Bibel und Leben*. BZ — *Biblische Zeitschrift*. CT — *Collectanea Theologica*. DB — *Dictionaire de la Bible*. Vol. I—V. Red. F. Vigouroux. Paris 1895—1912. EKL — *Evangelisches Kirchenlexikon*. Kirchlich — theologisches Handwörterbuch. B. I—III. Red. H. Brunotte, O. Weber. Göttingen 1957. *EvTh* — *Evangelische Theologie*. H. Haag — *Bibel-Lexikon*. Red. H. Haag. Leipzig 1969. HD — *Homo Dei*. LThK — *Lexikon für Theologie und Kirche*. B. I—X. Red. J. Höfer, K. Rahner. Freiburg am Meim 1957—1967. NRT — *Nouvelle Revue Théologique*. *NovTest* — *Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies*. NTS — *New Testament Studies*. PEB — *Podręczna Encyklopedia Biblijna*. Red. E. Dąbrowski. Poznań 1960. PP — *Przegląd Powszechny*. RB — *Revue Biblique*. RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. RBL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. StrBill — H. L. Strack, P. Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. B. I—IV. München 1954—1956 (przedruk 1961—1965). ThLZ — *Theologische Literaturzeitung*. ThPQ — *Theologisch-Praktische Quartalschrift*. TWNT — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. B. I—IX. Red. G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart 1933. ThZ — *Theologische Zeitschrift*. VB — J. J. Allmen: *Vocabulaire Biblique*. Paris 1956. VD — *Verbum Domini*. VTB — *Vocabulaire de theologie biblique*. Red. X. Léon-Dufour. Paris 1962. ZNKUL — *Zeszyty Naukowe KUL*. ZNW — *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*.





TEOLOGIA SAKRAMENTÓW ŚWIĘTYCH  
W POLSKIM DUSZPASTERSTWIE PARAFIALNYM  
DOBY PRZEDTRYDENCKIEJ

Treść: Wstęp. 1. Nauka o sakramentach w ogólności. 2. Chrzest. 3. Eucharystia. 4. Pokuta. 5. Namaszczenie chorych. 6. Małżeństwo. — *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

Uchwalona przez Sobór Watykański II Konstytucja o Liturgii w artykule 23, mówi: „Celem zachowania zdrowej tradycji, a jednocześnie otwarczenia drogi do upragnionego postępu, krytyczne rozpatrzenie poszczególnych części liturgii powinny zawsze poprzedzić dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie”<sup>1</sup>. Tego rodzaju studiami mają być objęte, między innymi, sakramenty święte, aby ich sprawowanie jak najprędzej zostało dostosowane do potrzeb miejscowych z uwagi na to, iż jako znaki mają one także pouczać<sup>2</sup>.

Zgodnie z intencją tej zasady należałoby poddać badaniom wkład poszczególnych narodów w rozwój myśli teologicznej, sprawowania Służby Bożej. W świadomości wiernych i kapłanów sakramenty święte zawsze zajmowały pierwszorzędne miejsce będąc środkiem uświęcenia człowieka, budowania mistycznego Ciała Chrystusa i oddawania czci Bogu. Nasuwają się więc pytania: jaka była nauka o sakramentach świętych w polskim duszpasterstwie parafialnym, jakim ulegała wpływom, jaki preferowano zakres wiedzy teologicznej kapłanów sprawujących sakramenty św. oraz co w tej nauce było zasługą polskiej myśli teologicznej?

W polskiej literaturze naukowej nie ma dotychczas opracowań dotyczących teologii sakramentów św. w świetle podręczników pastoralnych używanych przez kapłanów doby przedtrydenckiej. Natomiast doczekały się one opracowań od strony prawa kanonicznego<sup>3</sup>, historii liturgii<sup>4</sup>. Msza św. doby przedtrydenckiej doczekała się opracowania od strony historii liturgii<sup>5</sup>, komentarzy rodzimych<sup>6</sup>, ale są to studia historyczne, prawno-

<sup>1</sup> Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje. Paris 1967 s. 21.

<sup>2</sup> Tamże, s. 37 n., 63.

<sup>3</sup> J. Bar, W. Zmarz: Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 roku. T. 1—2. Lublin 1947, 1960.

<sup>4</sup> W. Schenk: Liturgia sakramentów św. Cz. 1—2. Lublin 1962, 1964.

<sup>5</sup> P. Sczaniecki: Służba Boża w dawnej Polsce. Cz. 1—2. Poznań 1962, 1966.

<sup>6</sup> R. M. Zawadzki (ed.): Joannis Isneri Expositio Missae. M. H. Zaha-jkiewicz: Msza święta w Polsce przed Soborem Trydenckim w świetle rodzi-

-liturgiczne, stąd nie uwzględniają całej problematyki teologicznej<sup>7</sup>. Podstawę niniejszego artykułu stanowią podręczniki o sakramentach świętych dla duchowieństwa, którymi kierowano się w nauczaniu i sprawowaniu służby liturgicznej. Ponieważ przed Soborem Trydenckim nie było seminariów, ogół księży parafialnych wynosił wykształcenie podstawowe wyłącznie ze szkoły parafialnej, a przygotowanie teologiczno-pastoralne osiągał przez studium prywatne i praktykę u jakiegoś proboszcza. Ze względu na zakres wiedzy teologicznej, jakiej wymagano od przyszłego księdza, określano go jako *missarum celebrator*, *sacramentorum administrator*, *confessionum auditor* i *plebis doctor*<sup>8</sup>. Przeto starano się usilnie o możliwie odpowiedni ich poziom intelektualny przez dostarczenie odpowiednich podręczników zawierających naukę o sakramentach i mszy świętej.

Do najbardziej znanych i używanych podręczników pastoralno-teologicznych od XIII wieku należy dzieło liturgisty Wilhelma Duranda († 1296) *Rationale divinorum officiorum*<sup>9</sup>. Również w Polsce ten traktat zajmując poczesne miejsce, o czym świadczy dotrwanie do czasów obecnych w bibliotekach i archiwach kościelnych oraz państwowych 21 wydań z okresu od 1459 do 1494 r.<sup>10</sup>. Podręcznik ten bardziej jednak poświęcony jest mszy św., ceremoniom roku kościelnego, niż sakramentom.

Podręcznikiem bardziej przystosowanym dla duchowieństwa był *Manipulus curatorum* Gwidona z Montrocher († ok. 1333)<sup>11</sup>. Gdy pisał ten traktat był proboszczem w Teruel w Aragonii. Poświęcił go biskupowi Rajmundowi Gaston z Walencji w Hiszpanii (1312—1348). Obejmuje takie bogactwo materiału naukowego, że przekraczał o wiele potrzeby ówczesnych duszpasterzy. Dzieło to dzieli się na trzy części: Pierwsza obejmuje osiem traktatów zawierających naukę o sakramentach w ogólności: chrzest, bierzmowanie, eucharystię, kapłaństwo, namaszczenie chorych, zaręczyny i małżeństwo. Druga część w pięciu traktatach poucza o pokucie, spowiedzi, zadośćuczynieniu. Trzecia część omawia w czterech rozdziałach artykuły wiary, modlitwę, Dziesięć Przykazań i *dotes beatorum*. Konieczne pouczenia dotyczące mszy św. znajdują się w traktacie o eucharystii. W zagadnieniach dogmatycznych opiera się on na św. Tomaszu z Akwinu, w traktacie o mszy św. trzyma się podręcznika *Summula Raj-*

mych komentarzy. *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia* 1971 t. 1.

<sup>7</sup> M. H. Zahajkiewicz: Polskie traktaty teologiczno-duszpasterskie okresu przedtrydenckiego. *Archiwum, Biblioteki i Muzea Kościelne* 1970 t. 21 s. 199.

<sup>8</sup> *Compendiosum examen pro iis, qui sacris initiandi sunt ordinibus, collectum curamque pastorem suscipere volentibus maxime necessarium*. Cracoviae 1529 k. 2 r. Por. także H. E. WyczaŃski: Studia nad wewnętrznymi dziejami kościelnymi w Małopolsce na sycyku XVI wieku. *Prawo Kanoniczne* 1964 t. 7 n. 1—2 s. 104.

<sup>9</sup> W. Durand urodził się w 1230 r., studiował w Bolonii i Modenie. Liturgista. Pracował w Kurii rzymskiej. Od 1285 r. biskup Mende. Por. A. Franz: *Die Messe im deutschen Mittelalter*. Freiburg i. Br. 1902 s. 476.

<sup>10</sup> *Incunabula, quae in bibliothecis Poloniae asservantur*. Pod red. A. Kaweckiej-Gryczowej. Wrocław 1970 nr 2010—2030, wydania z lat 1459 1470 (dwa wydania) 1476 (dwa wydania) 1477 1478 1479 (dwa wydania) 1480—1485 1486 (dwa wydania) 1488 (dwa wydania) 1493 1494. Zestaw rękopisów zob. M. H. Zahajkiewicz, *Msza święta*, jw. s. 157.

<sup>11</sup> A. Franz, jw. s. 490 nn.

*mundi* Hugona ze św. Wiktora, a szczególnie Jana Beletia<sup>12</sup>. Podręcznik ów był szeroko rozpowszechniony w Polsce wśród kapłanów, co potwierdzają inwentarze kościołów<sup>13</sup>, a także dotrwanie do naszych czasów 21 wydań z okresu od r. 1474 do 1500 w bibliotekach i archiwach polskich<sup>14</sup>.

Jednym z bardzo znanych nam piętnastowiecznych polskich autorów takiego podręcznika jest Mikołaj z Błonia († 1438)<sup>15</sup>. Napisał on ok. r. 1431 *Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus*. Przystępny sposób opracowania uzasadnia zainteresowanie i jego popularność, zaś fakt promulgowania go przez list pasterski biskupa poznańskiego, Stanisława Ciołka († 1437) nadaje mu moc obowiązującą na terenie diecezji poznańskiej, a dzięki swej wziętości w całej Polsce<sup>16</sup>. Dowodem tego są liczne wydania w kraju i za granicą<sup>17</sup>. Ostatnie wydanie drukiem jeszcze w r. 1586 świadczy o jego zapotrzebowaniu wśród duszpasterzy.

Całkiem inny charakter posiada podręcznik Michała Lochmaiera († 1491)<sup>18</sup> *Parochiale curatorum*, w którym autor zajmuje się najpierw prawem parafialnym, dziesięcinami, ofiarami, przyjęciem pokutników, pogrzebami i wreszcie udzielaniem sakramentów św. Autor opiera się na powadze św. Tomasza, na Dunsie Szkocie i innych scholastykach. Zachowały się tylko cztery wydania sprzed r. 1500<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Teolog paryski, żyjący w XII w., autor podręcznika o mszy św. Por. A. Franz, jw. s. 443.

<sup>13</sup> Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (=ADWO) AB B 1: Descriptio Episcopatus Warmiensis cum suis Parochiis et aliis Sacerdotibus auctore Reverendissimo Martino Cromero, Episcopo Warmiense, k. 40; inwentarz kościoła we Fromborku i innych kościołów. Egzemplarz, z którego korzystałem posiada na przedniej wkładce adnotację, gdzie i przez kogo był używany: „Nicolaus Tolgsdorff, Pastor indignus Bennensis”. Inna ręka z XVI w. dopisała: „Iste eius liber, in vsum Parochi relictus apud parochiam. Anno 1581, 21 Febr[uar]ii]. Obiit autem R. D. Nicolaus Tolgsdorff anno eodem ipso die B.M.V. Purificationis”. Do kodeksu owego są dołączone rękopiśmienne ustawy synodów diecezji warmińskiej z 1565 i 1575 r. Por. Inc. 15 Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie.

<sup>14</sup> Por. *Incunabula Poloniae*, jw. nr 2579—2598, wydania z lat 1474/5 1476/8 1477 1478 1479/82 1481(?) 1483 1487 (trzy wydania) 1489 1490 1492 (dwa wydania) 1493 (dwa wydania), 1495 1496 1498 — 1500. Por. S. Chodyński: *Msza w Polsce*. W: *Encyklopedia Kościelna* pod red. M. Nowodworskiego. T. 15. Warszawa 1900 s. 231.

<sup>15</sup> B. Ulanowski: Mikołaj z Błonia, kanonista polski z pierwszej połowy XV wieku. W: *Rozprawy i Rozporządzenia z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności*, 1888 t. 23 s. 20. Mikołaj z Błonia studiował na Uniwersytecie Krakowskim m.in. prawo. Był kapelanem biskupa poznańskiego S. Ciołka. Z nim też wyjechał na sobór do Bazylei. Został kanonikiem płockim. W swoim podręczniku pastoralnym opierał się na nauce św. Tomasza z Akwinu, gdy chodzi o sakramenty św., a na Gwidonie z Montrocher, Bernardzie de Parentinis i Durandzie w wykładzie mszy św.

<sup>16</sup> P. Szczeniecki, *Służba Boża*, jw. Cz. 1 s. 132. Por. M. H. Zahajkiewicz, *Msza święta*, jw. s. 180—184.

<sup>17</sup> K. Estreicher: *Bibliografia polska*. T. 13. Kraków 1894 s. 169—175 wymienia następujące wydania z lat: 1476 1487 1488 1490 1492—1494 1496 1499 (dwa wydania) 1503 1508 1510 (dwa wydania) 1512 1514 1516 1519 1527 1528 (dwa wydania) 1529 1533 1561 1562 1564—1566 1568. EKN t. 14 s. 329 wymienia wydanie z roku 1586. Z wymienionych wyżej wydań, tylko dwa miały miejsce w Krakowie, mianowicie z 1519 i 1529. *Incunabula Poloniae*, jw. nr 3924 wymieniają edycję z około 1475 r., wrocławską. Rękopisy zob. M. H. Zahajkiewicz, *Msza św.*, jw. s. 184.

<sup>18</sup> A. Franz, jw. s. 520.

<sup>19</sup> *Incunabula Poloniae*, jw. nr 3437—3440 z lat non ante 1493 1497—1499.

Można też wymienić traktaty bezimienne, których glossy i uwagi świadczą, że korzystano z nich na naszym terenie<sup>20</sup>. Jednym z ostatnich tego rodzaju podręczników doby przedtrydenckiej jest wydane u nas w Polsce *Compendiosum examen*, które na 29 stronach tekstu formatu A5 daje zakres wiedzy o sakramentach, prawdach wiary i przykazaniach, które winien znać kapłan<sup>21</sup>.

Świadectwem przemawiającym za używaniem powyższych podręczników przez kapłanów polskich są przede wszystkim najstarsze wydania, znajdujące się w polskich bibliotekach i archiwach. Faktem potwierdzającym wniosek są inwentarze księgozbiorów parafialnych<sup>22</sup>, a zwłaszcza ustawy synodalne biskupów polskich polecające owe podręczniki<sup>23</sup>.

Być może, iż w bibliotekach i archiwach polskich odkryje się jeszcze jakieś nowe podręczniki pastoralne o sakramentach, do tej pory jeszcze niezidentyfikowane. Będą to jednak pozycje o mniejszym wpływie na wiedzę i myśl teologiczną kultywowaną wśród duchowieństwa, ponieważ nie zachowały się o nich żadne ważniejsze świadectwa.

W świetle omówionych wyżej traktatów teologicznych należy stwierdzić, iż w duszpasterstwie przedtrydenckim był przeprowadzony bardzo wyraźny jego podział na pion diecezjalny i parafialny w dziedzinie administrowania sakramentów świętych. Diecezjalny wytyczały pontyfikaty zawierające m.in. dwa sakramenty: bierzmowanie i święcenia kapłańskie, którymi szafował biskup<sup>24</sup>, parafialny zaś pion duszpasterstwa wytyczały agendy<sup>25</sup> zawierające sakramenty: chrztu, eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych i małżeństwa. Dlatego studium teologii sakramentów duszpasterstwa parafialnego w świetle powszechnego wówczas nauczania wydaje się potrzebne i konieczne.

## 1. NAUKA O SAKRAMENTACH W OGÓLNOŚCI

Podręczniki teologiczno-pastoralne przytaczają naukę o sakramentach świętych wypracowaną przez Piotra Lombarda, św. Tomasza z Akwinu,

<sup>20</sup> M. II. Zahajkiewicz, *Msza święta*, jw. s. 164. Podręczniki miały zasadniczo tytuł: „*Manuale parochialium sacerdotum*”. Według *Incunabula Poloniae*, jw. nr 3573 3582 w polskich bibliotekach i archiwach zachowały się następujące wydania (do 1500 r.) z lat: 1484—1486 1489 (dwa wydania) 1490 1492 (dwa wydania) 1498.

<sup>21</sup> *Estr.*, XVI, 120: *Compendiosum examen pro iis, qui sacris sunt initiandi ordinibus collectum. Cracoviae in officina Joannis Holler 1520*. Następne wydania pochodzą również z Krakowa z lat: 1529 1536 1541 1543 1546. K. Estreicher uważa, iż dzieło to nie jest autora polskiego. Wniosek przekonywający, gdyż autor nie powołuje się na Mikołaja z Błonia, który przecież w tym czasie był bardzo znany.

<sup>22</sup> ADWO, jw. k. 40, 280.

<sup>23</sup> J. Sawicki: *Synody diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich statuty*. Wrocław 1955 s. 168. Synod z 1554 r. polecał: „... ut sacerdotes discant, habeant et legant *Vetus et Novum Testamentum, Sacramentale, Summam Anglicam, Rationale divinorum*...”. Także, F. Hipler [ed]: *Constitutiones synodales Warmienses, Sambiensis, Pomesanienses, Culmensis, necnon provinciales Rigenses, Brunsberegae 1899* kol. 41 podaje synod z 1565 r., na którym kardynał Stanisław Hozjusz zobowiązał się sprowadzić do diecezji „ordinationes sive Agendae ecclesiasticae et manualia sacerdotum, seu manipuli curatorum et tractatus sacerdotales, quos singuli parochii sibi comparare tenebuntur”.

<sup>24</sup> Z. Wit: *Liturgia sakramentu bierzmowania w Polsce do recepcji reformy trydenckiej*. Lublin 1968 (*Maszynopis — Archiwum KUL*) s. 91 nn.

<sup>25</sup> L. Eisenhofer: *Handbuch der katholischen Liturgik*. Bd 1 Freiburg i. Br 1932 s. 102.

Hugona ze św. Wiktora i innych scholastyków, natomiast rozpracowują ją w aplikacjach moralnych. I tak definicja sakramentu w ogólności jest zgodna z definicją wypracowaną przez Piotra Lombarda<sup>1</sup>, nią też posługują się wszystkie podręczniki<sup>2</sup>: *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut eius similitudinem gerat et causa existat*<sup>3</sup>. Definicja Piotra Lombarda została przyjęta przez całą teologię średniowieczną<sup>4</sup>.

Porządek wymienianych sakramentów jest również zgodny z kolejnością Piotra Lombarda: chrzest, bierzmowanie, eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, kapłaństwo, małżeństwo<sup>5</sup>. Jako uzasadnienie tego rodzaju kolejności autor podręcznika *Manipulus curatorum* podaje pewne obserwacje z życia biologicznego<sup>6</sup>. Powtarza w tym wypadku naukę św. Tomasza z Akwinu<sup>7</sup> o analogii siedmiu sakramentów, jako źródeł życia nadprzyrodzonego, z ludzką naturą<sup>8</sup>. Według powyższych obserwacji stwierdza, że życie duchowe ma pewne podobieństwo z życiem cielesnym, w którym człowiek kształtuje się jako jednostka i jako członek społeczności. Życiu człowieka towarzyszy narodzenie, wzrost, odżywianie. W życiu nadprzyrodzonym zrodzeniu odpowiada skutek sakramentu chrztu (duchowe zrodzenie); wzrostowi odpowiada owoc bierzmowania, w którym dawane są siedmiorakie dary Ducha św.; odżywianie służące zachowaniu życia ma swoją analogię w eucharystii podtrzymującej nadprzyrodzone życie. W życiu ludzkim ze względów ubocznych zjawia się choroba cielesna lub duchowa — grzech — i dlatego konieczne jest tu leczenie. W nadprzyrodzonym życiu z grzechów leczy sakrament pokuty, a do pełnego zdrowia przywraca namaszczenie, które usuwa „resztki grzechu”. Natura ludzka wymaga zwielokrotnienia duchowego i fizycznego. Tym dwóm postulatam odpowiada sakrament kapłaństwa, w którym dokonuje się pomnożenie sług Kościoła oraz sakrament małżeństwa, przez który dokonuje się rozrost naturalny.

Mikołaj z Błonia w porządku sakramentów chce dopatrzeć się rozporządzenia Chrystusa, który je tak ustanowił, aby dać dla poszczególnych ludzi Kościoła walczącego jako środki: celem włączenia do Kościoła —

<sup>1</sup> P. Lombardus: *Sententiarum libri quatuor*, l. IV d.1 c.2: „Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat”.

<sup>2</sup> Mikołaj z Błonia: *Tractatus de sacramentis et divinis officiis, ac eorum administratione*. Cracoviae 1529 k. 3 r. *Compendiosum*, jw. k. A<sub>1</sub>r podaje definicję sakramentu Jana Dunsza Szkota: „Sacramentum est signum sensibile et divina institutione significans effectum gratuitum ad salutem hominum viatorum ordinatum”. Por. J. Finken-zeller: *Sakrament — Dogmengeschichtlich*. LThK Bd 9 col. 224. Parochiale curatorum definicji sakramentu nie podaje. Jest w nim mowa tylko o sakramentach w ogólności. Podobnie w *Manuale sacerdotum*.

<sup>3</sup> *Manipulus curatorum*, jw. k. a<sub>4</sub>v.

<sup>4</sup> J. Finken-zeller, jw. col. 222.

<sup>5</sup> P. Lombardus, jw. d.2 a.1: „Item ad sacramenta novae legis accedamus; quae sunt Baptismus, Confirmatio, panis benedictio, id est Eucharystia, Poenitentia, Confirmatio, Ordo, Coniugum”. Por. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 2r, *Manipulus curatorum*, jw. k. a<sub>6</sub>r. *Parochiale curatorum*, jw. podaje inną kolejność: baptismus, poenitentia, eucharystia, matrimonium, extrema unctio, confirmatio, ordo.

<sup>6</sup> K. a<sub>6</sub>r: „Sicut est in vita corporali, sic suo modo debet esse in vita spirituali. In vita autem corporali, sic videmus, quod primo generatur homo, secundo augetur, tertio nutritur, quarto uenit ad tantam perfectionem virtutis quae potest sibi simile generare, et sic genus humanum multiplicatur etc.”.

<sup>7</sup> S. Thomas de Aquino: *Summa Theologiae* p. III qu. 65 a.1.

<sup>8</sup> *Manipulus curatorum*, jw. k. a<sub>6</sub>r-v.

chrzest; celem wyjścia z Kościoła dla otrzymania wiecznej chwały — namaszczenie chorych; ponadto dla wzrostu mocy — bierzmowanie; a naprawy — sakrament pokuty. Inne sakramenty po to, by były środkami zwielokrotnienia duchowego i fizycznego<sup>9</sup>. Ponadto — zapewne pod wpływem symboliki średniowiecza<sup>10</sup> — Mikołaj z Błonia w liczbie siedmiu sakramentów widzi relacje do siedmiu cnót oraz środki przeciw siedmiu grzechom głównym<sup>11</sup>.

W kwestii ustanowienia sakramentów przez Chrystusa podręczniki pastoralno-teologiczne są zgodne. Zachodzą natomiast różnice w kwestii udokumentowania cytataми biblijnymi poszczególnych sakramentów<sup>12</sup>.

Gdy natomiast chodzi o problem skuteczności sakramentów, to Mikołaj z Błonia powołuje się na naukę św. Tomasza z Akwinu<sup>13</sup>. Ten zaś skuteczności sakramentów dopatrywał się w przyczynowości sprawczej: Bóg był przyczyną sprawczą, główną<sup>14</sup>, zaś Człowieczeństwo Chrystusa przyczyną sprawczą narzędną, ale zjednoczoną z Bóstwem<sup>15</sup>. Autor podręcznika *Manipulus curatorum* zagadnienie skuteczności sakramentów przedstawia w sposób bardziej prosty: polega ona na zgładzeniu winy i wlaniu łaski przy uwzględnieniu *opus operatum* sakramentów Nowego Testamentu i *opus operantis* przyjmującego<sup>16</sup>.

Scholastyka doby pełnego rozkwitu rozwijała spuściznę poprzedniego okresu, utrwalając ją i upowszechniając. Pod wpływem arystotelizmu wyróżniono w znakach sakramentalnych materię i formę<sup>17</sup>. Było to owo-

<sup>9</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 3 r.

<sup>10</sup> J. Huizinga: Jesień średniowiecza. Przeł. T. Brzostowski. T. 2. Warszawa 1967 s. 50—60.

<sup>11</sup> Tractatus de sacramentis, jw.: „secundum adaptationem virtutum: vt fidei correspondeat baptismus, qui est sacramentum fidei. Spei extrema vinctio per quam homo praeatur quodammodo ad futuram gloriam. Charitati eucharistia, prudentiae ordo, iustitiae poenitentia, temperantiae matrimonium, et fortitudini confirmatio. Adaptantur etiam diversis generibus culparum viciorum et poenarum: baptismus fit contra culpam originalem, poenitentia contra actuaalem et mortalem, extrema vinctio contra venialem, ordo contra ignorantiam, matrimonium contra concupiscentiam, confirmatio contra infirmitatem, eucharistia contra malitiam”.

<sup>12</sup> Różnice zachodzą przy ujęciu sakramentu chrztu. Tractatus de sacramentis, jw., powołuje się na Mt 28,19; Manipulus curatorum, jw. k. a<sub>5</sub>r na Mk 16,16. Podobna sytuacja ma miejsce przy omawianiu sakramentu małżeństwa. Swoje stanowiska w tej kwestii opierają na teologach scholastycznych, którzy oprócz wymienionych tekstów przytaczali jeszcze 1 P 3,21; Dz 15,9. Por. A. M. Landgraf: Dogmengeschichte der Frühscholastik. Bd 1 T.3. Regensburg 1954 s. 280 nn.

<sup>13</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 3 v.

<sup>14</sup> Thomas de Aquino, jw.

<sup>15</sup> Tamże, a.5: „Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum”. Por. również I. J. Łuczyński: Aspekty ostatnich badań rozwoju myśli św. Tomasza w zagadnieniu przyczynowości sakramentów. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1960 z. 1—2 s. 225—237. J. Finkenzeller, jw. col. 224.

<sup>16</sup> Manipulus curatorum, jw. k. a<sub>5</sub>r-v: „... consistit in duobus, scilicet in auferendo culpam, et in conferendo gratiam ... Sacramenta autem noue legis non solum habent efficaciam ex parte operantis, immo etiam ex parte operis operati. Opus operans uocatur deuotio suscipientis sacramentum. Opus operatum uocatur actus exercitus circa sacramentum ...”.

<sup>17</sup> Wilhelm z Auxerre (†1231), dla rozróżnienia części sakramentalnego znaku, po raz pierwszy posłużył się wyrażeniami materia i forma. We wczesnej scholastyce używano nieśmiało wyrażenia materia przy okazji znaku sakramentalnego. Por. A. M. Landgraf, jw. s. 109 nn.

cem analizy widzialnych znaków sakramentalnych, która pozwoliła odróżnić w nich dwa składniki: rzeczy materialne oraz słowa. Rzeczy, będące składnikami sakramentów, nazwano materią — tworzywem, a słowa formą — istotowością sakramentu<sup>18</sup>. Ponadto wyróżniono w sakramentach ich działanie *ex opere operato*.

Święty Tomasz w oparciu o dorobek myślowy swoich poprzedników stworzył syntezę teologiczną o trzech składowych elementach sakramentów określanych mianem: *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* i *res tantum*<sup>19</sup>. Za pomocą tego schematu Akwinata usiłował wnikać w tajemnicę sakramentu poprzez widzialny jego element, starał się dotrzeć do tego, co zawiera się pod tym znakiem i co głównie powoduje sprawczo łaska. Doktor Anielski trójczłonowej struktury doszukuje się we wszystkich sakramentach. Ową strukturę trójczłonową stanowią znak, treść i skutek sakramentu<sup>20</sup>. Akwinata, rozbudowując naukę o strukturze sakramentów, chciał podkreślić ważność poszczególnych elementów składowych, zwłaszcza znak sakramentalny i treść sakramentu. Łaska sakramentu nie należy do istoty, lecz stanowi jej skutek<sup>21</sup>, dlatego może być ważny sakrament bez faktycznego skutku<sup>22</sup>, gdy brak współpracy ze strony przyjmującego<sup>23</sup>. Z powyższego układu: materii, formy, skutku sakramentu<sup>24</sup>, autorzy omawianych podręczników pastoralnych skorzystają przy omawianiu każdego z nich z osobna.

Śród wszystkich podręczników tylko Mikołaj z Błonia, w ślad za Wilhelmem Durandem<sup>25</sup>, dokonuje podziału sakramentów na konieczne i dobrowolne. Do pierwszych zalicza: chrzest, bierzmowanie, pokutę, namaszczenie chorych, Ciało i Krew Pańską<sup>26</sup>. Konieczność ich uzasadnia tym, że bez nich człowiek nie może się zbawić, zaniedbawszy ich przyjęcia. Sakrament zaś chrztu w razie konieczności można przyjąć od kogokolwiek, byleby z zachowaniem formuły katolickiej. Mikołaj z Błonia przynależność sakramentu pokuty do tej kategorii uzasadnia powołaniem się na św. Jakuba 5, 14 oraz tym, że będąc w niebezpieczeństwie, grzechy można wyznać komukolwiek<sup>27</sup>. Jest to powołanie się na kazuistykę wczes-

<sup>18</sup> J. Finkenzeller, jw. col. 223.

<sup>19</sup> Bp B. Pylak: Eucharystia i Mistyczne Ciało Chrystusa w Tomaszowej koncepcji sakramentu. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1971 z. 2 s. 105 nn.

<sup>20</sup> Thomas de Aquino, jw. Supplementum qu. 30 a.3: „in omni sacramento est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum”.

<sup>21</sup> Tamże, qu. 34 a.2.

<sup>22</sup> Tamże, p. III qu. 80 a.1.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Skutek sakramentu w zakresie łaski pojmowano bardzo antropomorficznie. I tak Mikołaj z Błonia powołuje się w tym względzie na Hugona ze św. Wiktora, który sakramenty i ich skutek oddaje przez terminy „*vasa gratiae*, *vasa spiritualia*, *vasa medicinalia*”. Por. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 3 r. J. Finkenzeller, jw.

<sup>25</sup> W. Durandus: *Rationale diuinorum*. Venetiae 1499 k. 11v: „Sane quedam sunt sacramenta necessitatis tantum, quedam dignitatis et necessitatis, quedam oridinis et necessitatis, quedam dignitatis et voluntatis, quedam vero voluntatis tantum”.

<sup>26</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 3v: „sacramenta necessitatis sunt ista: Baptismus, confirmatio, penitentia, vltima vnctio et corpus Christi, ideo quia sine istis homo non potest saluari, si ex contemptu obmittantur et haberi possunt ... Sacramenta voluntaria sunt illa quae obmittere non est peccatum: ordines, item matrimonium”.

<sup>27</sup> A. M. Landgraf, jw. s. 247 n. Por. P. Lombardus, jw. LIV d.17 c.4.

nego średniowiecza, gdy panował zwyczaj spowiadania się w razie konieczności przed świeckim<sup>28</sup>. Zwyczaj ten przetrwał aż do XVI wieku. W przypadkach takich świecki jednak nie udzielał rozgrzeszenia. Chcąc zrozumieć to stanowisko trzeba pamiętać, że wielu średniowiecznych teologów sądziło, że przed absolicją penitent ma grzechy odpuszczone przez żal, absolicją zaś sprowadza skutki dodatkowe. Nie było więc trudności w uznaniu charakteru sakramentalnego spowiedzi przed ludźmi świeckimi<sup>29</sup>. Powtórzenie tej nauki przez naszego teologa i kanonistę Mikołaja świadczy tylko o przyjęciu powszechnie panującej nauki Akwinaty w tej kwestii i stanowi wgląd w praktyczne duszpasterstwo.

Autor podręcznika *Manipulus curatorum* przytacza naukę o charakterze sakramentalnym, określając go jako *spiritualis potestas per quam suscipiens sacramentum potest aliquid facere, uel recipere, quod non poterat ante*<sup>30</sup>. I tak ochrzczony może przyjmować inne sakramenty św. czego nie mógł czynić uprzednio. Kapłan może wykonywać obowiązki święceń, a bierzmowany zobowiązany jest odważnie wyznawać wiarę w czasie prześladowania, do czego nie był zobowiązany przed przyjęciem tego sakramentu<sup>31</sup>. Pozostałe sakramenty nie wyciskają charakteru sakramentalnego i dlatego mogą być przyjmowane wiele razy.

Łaska oznaczona i sprawiona przez sakramenty była pojmowana jako pomoc do powstania z grzechów i jako lekarstwo dla natury ludzkiej zranionej grzechem pierworodnym. Tę funkcję zbawienną pojmowano na sposób przyczyny — za P. Lombardem, albo na sposób naczynia zawierającego łaskę — za Hugonem. Sakramenty — mówiono — zawierają łaskę tak jak naczynia zawierają lekarstwo *gratiam in eis tanquam in vasis contentam*. Naukę o łasce płynącej z sakramentów w zakresie moralnym wśród omawianych podręczników podaje tylko polski kanonista<sup>32</sup>, Mikołaj z Błonia, idąc w tym względzie za nauką Piotra Lombarda.

## 2. CHRZEST

Wykład o sakramencie chrztu jest najbardziej obszerny w podręcznikach pastoralnych Gwidona z Montrocher i Mikołaja z Błonia. Inne podręczniki traktują chrzest w sposób skrótowy, omawiając tylko istotne jego zagadnienia. Odnośnie definicji sakramentu chrztu panuje całkowita zgodność poszczególnych autorów, że *baptismus est ablutio exterior corporis in aqua cum praescripta et taxata forma verborum facta*<sup>1</sup>. Obmycie zewnętrzne jest znakiem obmycia duchowego, którego Bóg dokonuje w duszy człowieka<sup>2</sup>.

Materię sakramentu chrztu stanowi woda zwyczajna, naturalna, z usta-

<sup>28</sup> Thomas de Aquino: In IV Sententiarum d.17 qu.3 a.2.

<sup>29</sup> Ks. W. Granat: Sakramenty święte. Cz. 2. Lublin 1966 s. 374.

<sup>30</sup> K. a<sub>7</sub>v.

<sup>31</sup> Tamże. Por. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. qu. 63 a.2 i 6.

<sup>32</sup> Tractatus de sacramentis, k. 2v-3r. Por. I. Różycki: Podstawy sakramentologii. Kraków 1970 s. 95 nn.

<sup>1</sup> Manipulus curatorum, k. a<sub>6</sub>v. Tractatus de sacramentis, jw. k. 4r. Compendiosum, jw. k. 3r. Por. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. qu.66 a1. Definicji nie podają: Parochiale curatorum, Manuale sacerdotum, zajmując się tylko stroną praktyczną chrztu.

<sup>2</sup> Manipulum curatorum, jw. k. a<sub>6</sub>v.



nowienia Chrystusa<sup>3</sup>. Ponieważ jest to sakrament najbardziej konieczny do zbawienia, dlatego i materia powinna być najbardziej dostępna, aby nikt przez brak jej nie był pozbawiony przyjęcia chrztu. Za stosownością używania wody do chrztu przemawiają jej właściwości: *mundificativa sordium, refrigativa estuantium, peruia id est lucida oculis intuentium*<sup>4</sup>. Podobnie i chrzest: obmywa brud grzechu, ostudza pożądliwość ciała, oświeca oczy duszy. Stąd też właściwości wody najbardziej odpowiadają właściwościom sakramentu chrztu. Na marginesie wyjaśnienia konieczności użycia wody do ważności chrztu, autorzy wyżej wymienieni z dosadnością, właściwą swej epoce, snują dociekania co może być wodą zwyczajną i w jakich warunkach<sup>5</sup>.

Formę sakramentu chrztu podają traktaty teologiczno-pastoralne również jednakową: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*<sup>6</sup>. Udzielający chrztu nie może pominąć żadnego z tych słów, ani dodać, ani zmienić na inne<sup>7</sup>. Wyrażenie *ego* nie jest konieczne do ważności chrztu, ale jest z nakazu Kościoła rzymskiego w odróżnieniu od Kościoła greckiego, gdzie istnieje forma *Baptizetur servus Dei talis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Stosowniejsza jest jednak forma pierwsza, gdyż wyraża nie tylko *causam efficientem principalem scilicet inuocationem Trinitatis, sed etiam causam instrumentalem*<sup>8</sup>. Wymienienie imienia nie jest konieczne do ważności chrztu, a gdy się wymienia należy uczynić to przed *ego* (*Petre ego te baptizo etc.*)<sup>9</sup>.

Szafarzem sakramentu chrztu jest poza przypadkiem konieczności<sup>10</sup> kapłan. Ten jest właściwym i zwyczajnym szafarzem sakramentu, kto posiada władzę nad prawdziwym Ciałem Chrystusa. Skoro zaś tę władzę posiada tylko kapłan, przeto też tylko on jest właściwym i zwyczajnym szafarzem<sup>11</sup>. Michał Lochmaier stwierdza, że jeśli nie zachodzi konieczność, to w obecności kapłana nie może chrzcić diakon<sup>12</sup>.

Ponieważ sakrament chrztu jest środkiem koniecznym do zbawienia, w razie konieczności udzielić go może każdy człowiek, byleby miał in-

<sup>3</sup> Tamże: „Materia baptismi est simplex aqua elementaris ... fit materia baptismi propria, patet ex institutione christi”.

<sup>4</sup> Tamże, k. a<sub>7</sub>r-v. Tractatus de sacramentis, jw. k. 5r.

<sup>5</sup> Tamże. Tractatus de sacramentis, jw. k. 4 v. Compendiosum, jw. k. 3r-v. Parochiale curatorum, jw. k. X<sub>1</sub>r-v. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. a.4.

<sup>6</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 4 r. Manipulus curatorum, jw. k. a<sub>9</sub>r. Parochiale curatorum, jw. k. X<sub>2</sub>r: do formy sakramentu można dodać Amen: „Amen non est de precepto ecclesie sed de more quorundam ecclesiarum non vniversalis, et ideo vbi est de more dici debet”.

<sup>7</sup> Parochiale curatorum, jw. k. X<sub>2</sub>r. Tractatus de sacramentis, jw. k. 4 r-v. Manipulus curatorum, jw. k. a<sub>9</sub>r-v — b<sub>1</sub>r-v. Por. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. a.5.

<sup>8</sup> Parochiale curatorum, jw. k. X<sub>2</sub>r.

<sup>9</sup> Manipulus curatorum, jw. k. a<sub>9</sub>v.

<sup>10</sup> Manipulus curatorum, jw. k. b.r. Tractatus de sacramentis, jw. k. 3v. Parochiale curatorum, jw. Manuale parochialium sacerdotum multum perutile. Strassburg 1490. Dołączony do podręcznika Manipulus curatorum, wraz z Expositio misteriorum missae et verus modus celebrandi i Stella clericorum, stanowi jedną całość. Znajduje się w Bibliotece Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie pod sygnaturą Inc. 5. Por. Incunabula Poloniae, jw. nr 2589. K. A<sub>2</sub>r: „Debent etiam laici a sacerdotibus instrui et pater et mater pueri baptisandi qualiter in necessitate articulo baptisare”.

<sup>11</sup> Manipulus curatorum, jw. k. b<sub>2</sub>r.

<sup>12</sup> Parochiale curatorum, k. X<sub>2</sub>r.

tencję czynienia tego co czyni Kościół i posłużył się właściwą formą<sup>13</sup>. Trzeba jednak zachować następującą precedencję: jeśli jest kapłan, to nie może chrzcic mężczyzna; jeśli jest mężczyzna, to nie może udzielić kobiecie; gdy zaś zagraża niebezpieczeństwo, może udzielić każdy, nawet niewierzący. W związku z zagrażającym niebezpieczeństwem i ewentualnym „udzieleniem chrztu przez samego siebie”, autor *Manipulus curatorum* posługując się kazuistyką scholastyczną preferuje naukę o chrzcie pragnienia i chrzcie<sup>14</sup>. Naukę tę rozwija szczególnie Mikołaj z Błonia, posługując się trójczłonową budową sakramentu według św. Tomasza. Uzasadnia ważność chrztu pragnienia i twierdzi, że człowiek otrzymuje *rem tantum* i będzie zbawiony<sup>15</sup>.

Chrzest mogą przyjąć tak dorośli jak i dzieci z tym jednak, że od dorosłych wymagana jest intencja przyjęcia tego co daje Kościół, zaś co się tyczy dzieci, wystarcza wiara i intencja tych, którzy podają do chrztu<sup>16</sup>. Dość kontrowersyjnie jest ujęta natomiast nauka o chrzcie dzieci żydów i pogan. Mikołaj z Błonia utrzymuje, że nie wolno udzielać chrztu wbrew woli przyjmującego, a szczególnie jeśli jakimś znakiem zewnętrznym temu się sprzeciwi. Gdyby nawet chcieli, to nie można chrzcic natychmiast, ale dopiero wtedy, gdy dojdą do poznania odpowiednich prawd wiary<sup>17</sup>. Gwidon z Montrocher pod wpływem kazuistyki średniowiecza reprezentuje nieco inny pogląd. Powołując się na autorytet Dunsza Szkota i Duranda wskazuje na to, że książęta i *domini terrarum*, których żydzi są niewolnikami według prawa, mogą nawet wbrew woli rodziców zabrać ich dzieci i polecić ochrzcić, gdyż jako dzieci niewolników są własnością (*res*) panów<sup>18</sup>. Dalszy zakres kazuistyki udzielania chrztu, stanowią zagadnienia, czy chrzcic chorych umysłowo, śpiących i tzw. *monstra*.

Skutek sakramentu stanowi przede wszystkim charakter sakramentalny, który najpełniej przedstawia Mikołaj z Błonia: *quaedam qualitas seu signum consignatum Christo distinctivum ab infidelibus et assimilarium fidelibus et dispositivum ad gratiam*<sup>19</sup>. Najważniejszym zaś jest zgładzenie grzechu pierwotnego i grzechów uczynkowych. Ponadto chrzest otwiera bramę niebios, daje wszystkie cnoty tak moralne jak i teologiczne, jednakże na sposób sprawności<sup>20</sup>.

W omawianym okresie czasu liturgia chrztu stanowiła jeden akt i to zarówno odnośnie chrztu dzieci jak dorosłych. Taka była praktyka parafialna. Chrzest, gdy odbywał się uroczystie, poprzedzał go tzw. *catechismus* czyli instrukcja będąca poučeniem o wierze i jej znaczeniu.

<sup>13</sup> Tractatus de sacramentis, jw. Manipulus curatorum, jw. k. b<sub>2</sub>v.

<sup>14</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 5 r-v. Manipulus curatorum, jw. k. b<sub>3</sub>r-v. Compendiosum, jw. k. 3r.

<sup>15</sup> Por. przypis 8. Tractatus de sacramentis, jw. k. 5 r. Manipulus curatorum, jw. k. b<sub>2</sub>v, wyjaśnia przez rozróżnienie sakramentu in re et in voto. A. M. Landgraf, jw. s. 253.

<sup>16</sup> Manipulus curatorum, jw. k. b<sub>5</sub>r.

<sup>17</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 5v-6r.

<sup>18</sup> Manipulus curatorum, jw. k. b<sub>6</sub>r: „... principes et domini terrarum, in quibus habitant iudei, possunt eis auferre filios, et eis invitis eos facere baptisari, cum iudei, sint serui eorum secundum leges. Filii seruorum sunt res dominorum, quorum sunt seruitiales, ita quod domini possunt eos uendere impignorare”. Por. Rationale diuinorum, jw. k. 103 r. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. qu.68 a.10.

<sup>19</sup> K. br-v. Por. także Compendiosum, jw. k. 2v.

<sup>20</sup> Manipulus curatorum, jw. k. b<sub>7</sub>v-b<sub>8</sub>r. Compendiosum, jw. k. 3v. Parochiale curatorum, jw. k. X<sub>2</sub>v. Thomas de Aquino, Summa Theol. jw. qu.69 a.1-7.

Wstępne obrzędy odbywały się przed drzwiami kościoła. W samym kościele odbywały się ceremonie odrzekania ducha złego, wyznanie wiary, namaszczenia i sam obrzęd chrztu, który mógł się odbywać bądź przez polanie, bądź przez trzykrotne zanurzenie<sup>21</sup>.

### 3. EUCHARYSTIA

Eucharystię uważa się za sakrament gatunkowo jeden, mimo że jest w niej podwójna materia i konsekracja. Święty Tomasz dowodzi, że Eucharystia stanowi jeden sakrament, gdyż jest określoną i doskonałą całością przeznaczoną dla duchowego pożywienia człowieka, analogicznie do materialnego pokarmu i napoju<sup>1</sup>. Dlatego też te podręczniki, które podają definicję Eucharystii, ujmują ją jako jeden sakrament. Spośród traktatów o Eucharystii, z których korzystali kapłani w duszpasterstwie, tylko *Manipulus curatorum* i podręcznik wydany w Polsce *Compendiosum examen* podają definicję, przy czym są one różnie ujęte. Gwidon z Montrocher określa: *Eucharistia est sacramentum corporis et sanguinis christi contentorum sub speciebus panis et vini, uirtute uerborum a sacerdote prolatorum*<sup>2</sup>. W podręczniku zaś wydanym w Krakowie dla kapłanów polskich określenie Eucharystii było nieco mniej precyzyjne: *Eucharistia est excelentissimum sacramentum corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi*<sup>3</sup>. Mikołaj z Błonia podaje definicję opisową mówiąc, że Eucharystia jest pokarmem dusz naszych, danym nam do spożywania, w którym jest obecny Chrystus wraz ze swoim ciałem, duszą i bóstwem<sup>4</sup>. Inne podręczniki, jak wszelkiego rodzaju *Manualia*, z zasady nastawione na praktyczną znajomość administrowania sakramentów, definicji nie podają.

Materię sakramentu Eucharystii stanowią dwa elementy: chleb i wino. Posiłek fizyczny składa się z pokarmu i napoju w postaci przeważnie chleba i wina. Skoro sakrament Eucharystii jest przyporządkowany do posiłku duchowego, przeto jego głównymi czynnikami składowymi winny być pokarm i napój<sup>5</sup>. Toteż w sakramencie Eucharystii, który jest sakramentem posilającym oraz umacniającym wiernych, aby nie zginęli z głodu w drodze do Ojca<sup>6</sup>, dane jest Ciało Chrystusa pod postacią chleba na

<sup>21</sup> Spośród omawianych podręczników *Manipulus curatorum* podaje opis obrzędów chrztu, który mógł być równie dobrze katechezą o chrzcie; zob. k. b<sub>8r</sub>-v, c<sub>1r</sub>. Por. A. M. Landgraf, jw. s. 322.

<sup>1</sup> Thomas de Aquino, jw. qu.73 a.2: „Et sic hoc sacramentum dicitur unum, ordinatur enim ad spiritualement refectiorem quae corporali conformatur. Ad corporalem autem refectiorem duo requiruntur, scilicet cibus ... et potus ... et ideo etiam ad integritatem huius sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et potus ...”.

<sup>2</sup> *Manipulus curatorum*, jw. k. c<sub>9r</sub>.

<sup>3</sup> *Compendiosum*, jw. k. Br.

<sup>4</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 11v—12r.

<sup>5</sup> *Manipulus curatorum*, jw. k. c<sub>8v</sub>: „Materia sacramenti missae duplex est: panis et uini. Et ratio quare ista sunt materia huius sacramenti est, quia istud sacramentum ordinatur ad spiritualement nutritionem, nunc autem sicut nutritio corporalis consistit in potu et cibo corporalibus, et panis habet maxime rationem cibi et uinum habet rationem potus. Ita nutritio spiritualis consistit in cibo et potu spiritualibus”. Por. przypis 1.

<sup>6</sup> Tamże, k.d<sub>1v</sub>: „confortat, ne in uia huius mundi deficiat ... uocatur uaticum, id est uiatores confortantes et letificans ...”.

pokarm, Krew zaś pod postacią wina na napój, zgodnie z zapowiedzią: „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a Krew moja prawdziwie jest napojem” (J 6, 55). Chleb winien być pszenny dlatego, wyjaśnia Mikołaj z Błonia, gdyż Pan porównał się do ziarna pszenicznego (J 12, 24). Wino tylko wtedy jest właściwą materią, gdy jest zrobione z winogron, gdyż Pan porównał się do krzewu winnego (J 15, 1)<sup>7</sup>. Do wina należy dolać kroplę wody, ponieważ woda wyobraża lud; ponadto połączenie wody z winem oznacza jedność duchową Chrystusa i ludu, która dokonuje się mocą tego sakramentu<sup>8</sup>. Geneza tego tłumaczenia sięga do dekretu dla Ormian ze Soboru Florenckiego (1439)<sup>9</sup>.

Forma sakramentu podawana jest przez podręczniki w jednakowy sposób, nad hostią: *Hoc est enim corpus meum* i nad winem: *Hic est enim calix sanguinis mei novi et eterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*<sup>10</sup>. Odnosnie formy tylko Mikołaj z Błonia wyjaśnia *sacerdos in conficiendo hoc sacramentum non habet alium actum nisi prolationem verborum Christi*. Forma innych sakramentów wyraża osobę sprawującego, w Eucharystii zaś zawiera się w osobie Chrystusa<sup>11</sup>.

Szafarzem sakramentu jest ten, kto może odprawiać mszę św. i został ważnie i prawnie wyświęcony<sup>12</sup>. Mikołaj z Błonia jakkolwiek nie precyzuje w ten sposób swego stanowiska, to jednak drogą negacji, kto nie może ważnie sprawować Eucharystii, dochodzi do wniosku iż potrzebne są następujące warunki: 1. *quod sit sacerdos rite ordinatus*; 2. *quod possit verba proferre consecrationis*; 3. *possit habere debitam intentionem faciendi quod facit ecclesia*<sup>13</sup>.

W Eucharystii jest obecny Chrystus wraz ze swoim ciałem, duszą i bóstwem, dlatego należy wierzyć przede wszystkim, że w tym sakramencie jest obecny Chrystus narodzony z Dziewicy, który umarł za nas na krzy-

<sup>7</sup> *Rationale diuinorum*, jw. k. 45v. *Manipulus curatorum*, jw. k. d<sub>1</sub>v. *Tractatus de sacramentis*, jw.k. 12r. *Parochiale curatorum*, jw. k.X<sub>4</sub>r-v powołuje się na Duranda i Dunsza Szkota, a także na Łk 22 w kwestii uzasadnienia chleba pszennego i wina z winogron jako materii. O chlebie przaśnym jest mowa na k. 46 r.

<sup>8</sup> *Manipulus curatorum*, k. d<sub>1</sub>v: „Intendendum est etiam quod aqua, non sit de essentia materie istius sacramenti tamen debet admisceri uino in calice, sed in modica quantitate, quia aqua significat populum”. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 12 r-v: „Addenda est etiam vino modico aqua, quae significat coniunctionem populi ad Christum in hoc sacramento”.

<sup>9</sup> H. Denziger, A. Schönmetzer [ed.]: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona 1963 (=D) 698.

<sup>10</sup> We wszystkich traktatach ta sama forma.

<sup>11</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 12v Por. Thomas de Aquino, jw. qu.78 a.5.

<sup>12</sup> *Manipulus curatorum*, jw. k. c<sub>6</sub>v-c<sub>6</sub>r: „... sacerdos rite et legitime ordinatus, sine mortali peccato existens et cui, non est prohibitus celebrare missam. Dico, qui potest et debet quia multi possunt, qui non debent celebrare missas sicut sacerdotes haeretici uel degradati non debent celebrare, tamen possunt celebrare, quoniam si celebrent ueraciter, conficiunt corpus christi, peccant tamen mortaliter in dicendo missam. Et non solum ipse celebrans, immo qui audiunt missam eorum, si sint notorie tales, et audientes sciant. Dico rite et legitime ordinatus in sacerdote potes celebrare missam”. Por. A. M. Landgraf, jw. s. 223—240.

<sup>13</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 13 v: „Propter defectum prime conditionis nullus laicus quicumque sanctus, nec sacerdos gentilis (vt tartarorum) conficiunt, quia non sunt rite in forma ecclesie ordinati. Propter defectum secunde conditionis, mutus ... propter tertie conditionis, carens usu rationis et ebriosus etc.”.

żu<sup>14</sup>. Po konsekracji nie ma już substancji chleba i wina, lecz Ciało i Krew Chrystusa pod postaciami chleba i wina<sup>15</sup>. Prawdę wiary o obecności Chrystusa w Eucharystii Gwido z Montrocher udowadnia poprzez wyróżnienie w przeistoczeniu dwóch sił: *verborum* oraz *concomitantiae*. Pierwsza oznacza, że mocą słów konsekracyjnych pod postacią chleba jest prawdziwe Ciało Chrystusa, a pod postacią wina prawdziwa jego Krew. Druga siła, współtowarzyszenia, oznacza, że z prawdziwym i żywym Ciałem łączy się dusza ludzka Chrystusa, a z prawdziwą Krwią ciało i dusza, a więc jest obecny cały Chrystus, prawdziwy Bóg i Człowiek<sup>16</sup>.

Przyjąć Eucharystię mogą ci chrześcijanie, którzy doszli do używania rozumu. Proces ten dokonuje się w życiu człowieka na przełomie dziecięciu lat, dlatego też od tego momentu są zobowiązani do przyjmowania Ciała Pańskiego raz w roku, w okresie świąt wielkanocnych<sup>17</sup>. Mikołaj z Błonia uważa za właściwy porządek, aby dorośli wierni przyjmowali ten sakrament po chrzcie i bierzmowaniu. Ze strony przyjmujących sakrament ten wymaga najwyższej czci i szacunku. Mając na uwadze ten wzgląd, a jednocześnie niedogodność udzielania komunii św. pod postacią wina, zaleca wiernym podawać pod postacią chleba. Często komunię św. nazywa „godną polecenia” w szczególności z racji świąt Chrystusa, apostołów i patronów kościoła; jednakże ludziom świeckim doradza, aby przyjmowali ją zgodnie ze starożytnym zwyczajem w Boże Narodzenie, Święta Wielkanocne i Zesłania Ducha św. Osoby świeckie o duchu kontemplacyjnym oraz pobożne kobiety mogą przystępować raz w miesiącu, a nawet w poszczególne niedziele, o ile trwają w stanie bez grzechu. Mikołaj przemawia jako troskliwy duszpasterz, polecając często komunię świętą, a jako mistrz życia wewnętrznego podziela zdanie św. Tomasza z Akwinu, iż „ze względu na niedyspozycje ciała bądź duszy, nie jest rzeczą pożyteczną wszystkim wiernym, by codziennie przystępować do komunii św., która przecież wymaga by ją przyjmować z wielką pobożnością i szacunkiem”. Dlatego opowiada się za często cytowanym w średniowiecznej kanonistyce sformułowaniem *Quotidie Eucharistiae communionem accipere nec laudo, nec vitupero*<sup>18</sup>.

Mikołaj, jak i też podręczniki teologiczno-pastoralne omawianej doby, doradzają świeckim, aby zamiast być nieprzygotowanym godnie do ko-

<sup>14</sup> Tamże, k. 13r. „ante omnia credendum est: quod in hoc sacramento idem Christus qui de virgine natus est et pro nobis passus est continetur. Et sicut ibi verus est Christus, ita etiam est ibi sub vna quantitate sed non quantitatiue ... quod non utitur illa quantitate occupando locum. Mikołaj z Błonia dla udowodnienia obecności Chrystusa pod jedną i drugą postacią odróżnia trzy siły: 1. „vi verborum”, 2. „vi concomitantiae”, 3. „vi unionis hypostaticae”; por. k. 14 v. Rationale divinorum, k. 46 udowadnia obecność Chrystusa mocą słów konsekracyjnych. Takie samo stanowisko zajmuje Parochiale sacerdotum, k. X<sub>4</sub>v.

<sup>15</sup> Thomas de Aquino, jw. qu.76 a.2.

<sup>16</sup> Manipulus curatorum, jw. k. d.v: „notandum est. quod licet ex virtute uerborum forme consecrationis corporis sub specie panis sit tantum corpus christi et ex uirtute uerborum consecrationis sanguinis sub specie uini sit tantum sanguinis, tamen ex quedam naturali concomitantia sub utraque specie est totus christus uerus deus et uerus homo”.

<sup>17</sup> D 437.

<sup>18</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 15r-17v. Thomas de Aquino, jw. a.10. P. Szaniłowski, jw. Cz. 1 s. 193. Związanie ruchu husyckiego z postulatami częstej komunii św., a nawet codziennej, dla świeckich, opóźniło rozwój życia eucha-

munii św., przyjmować ją raczej duchowo<sup>10</sup>. Przedtrydencka nauka o Eucharystii i jej przyjmowaniu koncentrowała się wokół należytego przygotowania do przyjęcia Bożego Ciała<sup>20</sup>.

Propagowanie komunii duchowej oraz starannego przygotowania do jej przyjęcia sakramentalnego było bardzo związane z kultem Najświętszego Sakramentu. Jednym z charakterystycznych przejawów tego kultu było pragnienie widzenia Jezusa Hostii, którą coraz częściej wystawiano do adoracji. Tłumy pielgrzymowały do nowopowstałych sanktuariów, gdzie szczególnie czczono Najświętszy Sakrament<sup>21</sup>. Kapłani mieli obowiązek pouczać pielgrzymów, aby po przyjściu do kościoła uklękli, wyznając w ten sposób wiarę w obecność Pana Jezusa. Akt pozdrowienia Pana Jezusa utajonego w Hostii tak był ułożony, że nie zachodziła idololatria, gdyby nie było obecnego Chrystusa. Mogło się bowiem zdarzyć, że kapłan pomylił się w formule konsekuracyjnej, czy też przygotowaniu wina i wody, dlatego w akcie pozdrowienia — adoracji dodawano warunek *si tu es*<sup>22</sup>.

Eucharystia, która, jak zaznacza *Compendiosum examen*, jest *sacramentum excellentissimum* u tego, kto ją godnie przyjmuje, wywołuje następujące skutki: umacnia duszę; daje siłę na drodze życia i stąd nazywa się *viaticum*; jednoczy z Chrystusem; łączy wiernych między sobą; sprawia jedność duchową Chrystusa i ludu; pomnaża łaskę, podobnie jak pokarm materialny daje wzrost, odnawia i napełnia radością<sup>23</sup>.

#### 4. POKUTA

Niewinności i świętości przywróconej przez chrzest, człowiek trwale zachować nie może, ponieważ często upada. Boża mądrość, mówi Mikołaj z Błonia, przewidziała sakrament pokuty, jako środek ponownego przywrócenia sprawiedliwości utraconej, dzięki któremu człowiek oddalony przez grzech od Boga wraca do niego<sup>1</sup>.

rystycznego na długi czas, tym bardziej, że hasło komunii św. pod dwiema postaciami zostało podjęte przez M. Lutra. Por. Karol Górski: *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego*. Cz. 1. Lublin 1962 s. 39.

<sup>10</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 17 r: „...Christianus semper abilem se praestans ad recipiendum hoc sacramentum dicitur semper communicare, etsi non sacramentaliter tamen spiritualiter, scilicet per fidem, devotionem et charitatem ... quibus tunc melius esset si quotidie digni existentes acciperent spiritualiter et damnabiliter ...”. Por. również *Manipulus curatorum*, jw. k. e,r-v. O powyższych sposobach komunikowania nie ma wzmianki w *Parochiale curatorum*.

<sup>20</sup> *Manipulus curatorum*, jw. k. p<sub>5r</sub> wymienia jedenaście warunków potrzebnych do sprawowania, jak i przyjęcia Eucharystii: 1. „quod sit homo”; 2. „quod sit viator”; 3. „quod sit fidelis”; 4. „quod sit adultus”; 5. „sane mentis”; 6. „ieiunus”; 7. „devotus”; 8. „non habet conscientiam siue remorsus alicuius peccati mortalis”; 9. „non sit nolatus crimine et subaudi, nisi forte sit emendatus”; 10. „sit mundus mente et corpore”; 11. „habet puram et rectam intentionem”.

<sup>21</sup> W. S c h e n k, jw. s. 108—112.

<sup>22</sup> *Parochiale curatorum*, jw. k. XXIr: „Si tu es deus aut vera hostia adoro te, si non autem minime. ... Et sic potest omnis homo preseruari ab idololatria”. K. XXIXr: „In adoratione etiam sacramenti, ... semper adsit cogitata conditio, si tu es vere consecratus adoro te verum unicum omnipotentem et immortalem deum et uerum hominem, ne idololatria committatur”.

<sup>23</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 11v, 14v, 17r. *Manipulus curatorum*, jw. k. d,v. *Parochiale curatorum*, jw. k. X,r. *Rationale diuinarum*, jw. k. 46v.

<sup>1</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 19v.

Podręczniki teologiczno-pastoralne doby omawianej na określenie pokuty przytaczają następujące definicje: Piotra Lombarda: *penitentia est virtus, qua commissa mala plangimus cum emendationis proposito*<sup>2</sup>; posługuje się nią Mikołaj z Błonia i *Compendiosum examen*. Określenie św. Ambrożego: *Penitentia est mala preterita plangere et plangenda iterum non committere*. Podają je oba wyżej wymienione podręczniki, jak również *Manipulus curatorum*, który przytacza też definicję św. Augustyna: *Penitentia est quedam dolentis uindicta, puniens in se quod dolet commisisse*<sup>3</sup>.

Mikołaj pokutę dzieli na: wewnętrzną (*dolor pro peccato*), zewnętrzną, nałożoną przez kapłana, tej zaś przeprowadza podział na publiczną, uroczystą i prywatną<sup>4</sup>. Podział pokuty sakramentalnej dokonany przez polskiego kanonistę i duszpasterza odpowiada identycznym podziałom pokuty i jej określeniom we wszystkich podręcznikach dla duszpasterzy doby przedtrydenckiej<sup>5</sup>.

Od XII wieku różniano dwie formy pokuty publicznej: zwyczajną, polegającą na poświęcaniu i podawaniu przez zwykłego kapłana szat i laski pielgrzyma<sup>6</sup>, oraz uroczystą (*poenitentia solemnis*), którą stosowano przy ciężkich i publicznie znanych przestępstwach, jak określa Mikołaj: *pro homicidio, sacrilegio, fornicatione publica etc.*, które stały się przyczyną zgorzenia innych<sup>7</sup>. Uroczysta pokuta rozpoczynała się na wstępie Wielkiego Postu ceremonią wyprowadzenia pokutników z kościoła i kończyła się w Wielki Czwartek obrzędem wprowadzenia do kościoła i rozgrzeszenia tych, którzy pokutę wypełnili.

Zgodnie z nauczaniem teologów patrystycznych i scholastycznych, sprecyzowanym na Soborze Florenckim w dekrete dla Ormian<sup>8</sup>, podręczniki dla duszpasterzy wymieniają następujące części integralne pokuty: żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie, i stwierdzają, że te czynności stanowią materię sakramentu pokuty, posługując się jednak na ich określenie wyrażeniem *quasi materia*, dla odróżnienia od innych sakramentów, których materię stanowią rzeczy materialne<sup>9</sup>. Termin ten wszedł do nauki Soboru Trydenckiego<sup>10</sup> o sakramencie pokuty. Te trzy akty są częściami istotnymi sakramentu pokuty i należą do jego całości.

<sup>2</sup> P. Lombardus, jw. d.14 c.1. Tractatus de sacramentis, jw. k. 19v. Compendiosum, jw. k. B<sub>2</sub>v.

<sup>3</sup> PL XVI, 490. Tractatus de sacramentis, jw. Manipulus curatorum jw. k. 7r. M. Schmaus: Katholische Dogmatik. Bd IV/1. München 1964 s. 582.

<sup>4</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 20r-v. Manipulus curatorum, jw. k. F<sub>3</sub>r-R<sub>3</sub>r. Compendiosum, jw. k. B<sub>2</sub>v.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tractatus de sacramentis, jw. Rationale diuinorum, jw. k. 84v, 94r. Manipulus curatorum, jw.

<sup>7</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 20v: „Et fit publice ideo, ut publicum peccatum, publicam habeat medicinam”. Tylko ten grzech, który stał się przyczyną zgorzenia innych. Formy tej pokuty m.in. „ambulare ante processionem in die festivo ante fores ecclesiae, vel in circuitu cemiterii, vel iacere ad faciem infra ostium ecclesiae”.

<sup>8</sup> D 699.

<sup>9</sup> Compendiosum, jw. k. B<sub>2</sub>v: „Et sunt tres partes penitentiae, hoc est contritio, confessio et satisfactio”. Także Tractatus de sacramentis, jw. k. 20v. Parochiale curatorum, jw. k. X<sub>3</sub>r: „Penitentia cuius quasi materia sunt actus penitentis qui dicuntur tres partes penitentiae. Quorum prima est cordis contritio, ... secunda oris confessio, ... tertia pars est satisfactio”. Por. także dekret dla Ormian, przypis 8.

<sup>10</sup> D 896.

Żal, jest bezwzględnie konieczny. Określano go *Contritio et dolor pro peccatis voluntarie assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi*<sup>11</sup>. Istotnym elementem jest tu ból jako obrzydzenie grzechu, należy on do istoty i konieczności żalu, a ma objąć wszystkie grzechy ciężkie, będąc sprawnością habitualną winien trwać zawsze<sup>12</sup>.

Wyznanie — druga część pokuty — jest to prawowite przedłożenie grzechów przed kapłanem, który posiada władzę rozgrzeszenia<sup>13</sup>. Wyznanie ma objąć wszystkie grzechy z tym, że lekkie nie z konieczności<sup>14</sup>; grzechy zaś śmiertelne, bądź tajemne, bądź publiczne (*manifesta*) należy wyznać wszystkie, szczegółowo i wyraźnie<sup>15</sup>. Spowiedź winna być: *premeditata, aperta, accusatoria, verecunda, propria, meritoria*<sup>16</sup>.

Absolucji — rozgrzeszenia mógł udzielić tylko kapłan<sup>17</sup>. Sobór Laterański IV w r. 1215 ustalił, że wierni mogą się spowiadać tylko u swojego proboszcza. W podręcznikach pastoralnych nakaz ten jest powtarzany z pewnym złagodzeniem „parafianie powinni się spowiadać u swojego proboszcza, chyba że mają jego zezwolenie (lub swojego przełożonego), by mogli spowiadać się u innego kapłana”<sup>18</sup>.

Wyznanie grzechów odbywało się na podstawie różnych wzorów polecanych przez księgi liturgiczne, bądź księgi pokutne, według których albo spowiednik stawiał pytania penitentowi, albo penitent sam się przygotowywał<sup>19</sup>. Z zasady grzechy wyznawano według dekalogu. Gwidon z Montrocher preferuje wyznanie grzechów według siedmiu grzechów głównych lub według urywka listu św. Pawła do Rzymian (1, 18—32), gdzie wymienione są między innymi: bałwochwalstwo, grzechy przeciwko naturze, niegodziwość, złość, rozpusta, zazdrość itd.<sup>20</sup>. Wprawdzie wyżej wymienione podręczniki nie mówią o tym, ale w XIV wieku była w użyciu forma wyznania grzechów oparta na tekście Modlitwy Pańskiej; tak miała się spowiadać Dorota z Małowów<sup>21</sup>. Jeśli penitent był *persona simplex*, kapłan miał obowiązek zapytać go czy umie: Ojcze nasz, Zdrowaś Maryo, Wierzę w Boga i przezegnać się<sup>22</sup>.

Trzecim składnikiem pokuty sakramentalnej jest zadośćuczynienie. Mikołaj z Błonia przytacza tu dwie definicje, jedną św. Tomasza: *Iniuriae illatae recompensatio secundum iustitiae equalitatem et quantitatem;*

<sup>11</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 20v.

<sup>12</sup> Tamże, k. 20v. Por. Thomas de Aquino, jw. Suppl. qu.4 a.1.

<sup>13</sup> Compendiosum, jw. k. B<sub>2</sub>v.

<sup>14</sup> Manipulus curatorum, jw. k. n<sub>5</sub>r: „venialia multis modis remittuntur etiam absque confessione sacramentali ... alio modo per benedictionem episcopalem. Alio modo per percussione pectoris. Alio modo quando quis deuote dicit orationem dominicam ... per ingressum ecclesiae consecratae ... per elemosinae largitionem ... per devotam sumptionem alicuius sacri”.

<sup>15</sup> Tamże: również okoliczności „quis, quod, ubi, per, quibus, cui, quomodo, quando”.

<sup>16</sup> Tamże, k. n<sub>8</sub>r-v, m<sub>1</sub>r-v. Tractatus de sacramentis, jw. k. 21 v za św. Tomaszem z Akwinu, jw. qu.9 a.4 wymienia następujące cechy: „simplex, humilis, pura, fidelis, frequens, nuda discreta, libens, verecunda, secreta, lacrimabilis, accelerata, fortis et accusans”.

<sup>17</sup> Tractatus de sacramentis, jw. Por. D670. Thomas de Aquino, jw. qu.8 a.1.

<sup>18</sup> Parochiale curatorum, jw. k. F<sub>3</sub>v. Thomas de Aquino, jw. a.5.

<sup>19</sup> W. Schenk, jw. Cz. 2 s.31.

<sup>20</sup> Manipulus curatorum, jw. k. o<sub>5</sub>r-v mn.

<sup>21</sup> K. Górski, jw. s. 50.

<sup>22</sup> Manipulus curatorum, jw. k. m<sub>3</sub>v.



drugą św. Anzelma: *Satisfactio est deo debitum prout est honorem impendere sed ratione culpe commissae*<sup>23</sup>. Gwidon z Montrocher wymienia tylko jedną, zupełnie inną<sup>24</sup>. Zadośćuczynienie jest ujęte w aspekcie prawnym, jurydycznym. W każdym razie określenia owe spostrzegają winę i konsekwencję karną. Grzesznik zadośćuczyni za samą winę, kiedy ją potępia jako obrazę Boga i odwraca się od niej całą swą osobowością. W porządku łaski zależy z konieczności od Boga, jego miłości i miłosierdzia. Z woli Boga samego możemy coś z siebie dać w postaci zadośćuczynienia za grzechy, które nas moralnie doskonalili. Teologia doby przedtrydenckiej wymienia cztery środki zadośćuczynienia: jałmużnę, post, modlitwę i pielgrzymowanie<sup>25</sup>. Wartość zadośćuczynienia jest większa o ile jest spełniona w łasce uświęcającej, dlatego Mikołaj zachęca kapłanów, aby pouczali penitentów, iż pokutę nałożoną na spowiedzi należy wypełniać bez grzechu śmiertelnego<sup>26</sup>.

Gdy chodzi o obowiązek spowiedzi, podręczniki przytaczają naukę Soboru Laterańskiego z 1215 r., polecającą wszystkim dorosłym, którzy doszli do używania rozumu, to jest rozróżnienia dobra i zła, by spowiadali się w okresie Wielkiego Postu. Nakaz ten podręczniki teologiczne obwarowują na wypadek przekroczenia zakazem wstępu do kościoła, i (w razie śmierci) pozbawieniem chrześcijańskiego pogrzebu. Obowiązek ów miał moc do tego stopnia, że gdyby ktoś nie popełnił grzechu ciężkiego — co według Gwidona jest możliwe jako specjalny dar Boży — powinien jednak przyjść do spowiedzi mówiąc: „wprawdzie w sumieniu nie mam żadnego grzechu ciężkiego, ale aby zadośćuczynić nakazowi Kościoła przystępuję do spowiedzi”. Gdy chodzi o grzechy ciężkie, to głoszono zasadę, iż każdy czas jest stosowny, a więc jak najszybciej po ich popełnieniu.

Formę sakramentu pokuty podaje Mikołaj z Błonia, *Compendiosum examen* i Lochmaier. Trzeba stwierdzić, iż istniała tu duża rozbieżność. *Compendiosum examen* podaje następującą formę: *Dominus noster Jesus Christus per suam magnam misericordiam te absoluat. Et ego auctoritate ipsius qua fungor absoluo te ab omnibus peccatis tuis contritis, mihi confessis, nec non oblitis, et a vinculis excommunicationis minoris si incidisti, et restituo te in communionem sancte matris ecclesie. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* Formuła skrócona brzmi: *Ego absoluo te ab omnibus peccatis*<sup>27</sup>. Mikołaj z Błonia podaje podobną, lecz z pewnymi różnicami. Formę poprzedza modlitwa *Dominus te absoluat* lub *Misereatur tui*, wtedy dopiero nakazuje wypowiadać zasadnicze słowa: *Et ego auctoritate, qua fungor absoluo te a peccatis tuis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* W uzasadnieniu wyboru takiej formy powołuje się na św. Tomasza, zaznaczając, iż w praktyce panowała duża rozbieżność, gdyż Chrystus formy nie ustanowił i stąd możliwa jest wielość.

Na szafarzu sakramentu pokuty spoczywa m.in. najważniejszy obowiązek zachowania sekretu. Sobór Laterański IV bardzo ostro i pod wielkimi sankcjami nakazuje zachować sekret spowiedzi. Gwidon z Montrocher stwierdza, że kapłan raczej powinien znieść wszelkie kary łącznie

<sup>23</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 24r. Thomas de Aquino, jw. qu.12 a.3.

<sup>24</sup> Manipulus curatorum, jw. k. p<sub>8</sub>r.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 24v.

<sup>27</sup> Compendiosum, jw. k. B<sub>3</sub>r. Tractatus de sacramentis, jw. k. 20r. Parochiale curatorum, jw. k.X<sub>3</sub>r. Por. Thomas de Aquino, jw. p. III qu.84 a.3.

ze śmiercią nawet, niż zdradzić tajemnicę spowiedzi bądź to słowem, bądź jakimkolwiek znakiem.

Gdy chodzi o skutek sakramentu pokuty, to nauka podręczników teologicznych zgodnie podkreślała, że o ile jest on dobrze przyjęty, to znaczy wyznający nie stawia przeszkody, mocą kluczy usuwa wszystkie grzechy ciężkie, a także uwalnia od winy i kary wiekuiestej, pod warunkiem że penitent wypełni nałożoną pokutę, nie rozszerzając jej, ani zmieniając.

## 5. NAMASZCZENIE CHORYCH

Nazwa tego sakramentu przechodziła w historii różne etapy. Od wieku XII pojawiła się nieszczęśliwa formuła „ostatnie namaszczenie”, co powodowało odkładanie go aż do chwili śmierci<sup>1</sup>. Synody i teologowie doby przedtrydenckiej na swój sposób starały się zaradzić zaniedbaniu tego sakramentu ze strony kapłanów i wiernych. Polecano kapłanom, by pilnie zważali, czy ktoś z ich parafian nie jest chory i kierując się troską o zbawienie dusz odwiedzali go i zaopatrywali sakramentami na drogę wieczności. W dobie omawianej sakrament namaszczenia chorych stał się jednak sakramentem będących w agonii. Spośród podręczników tylko Mikołaj z Błonia i *Compendiosum examen* podają definicje tego sakramentu, przy czym są one zupełnie różne w sformułowaniach, zachowując zgodność co do materii i skutku<sup>2</sup>. Nazwę „ostatnie namaszczenie” autorzy uzasadniali tym, że winno się go udzielać ludziom chorym, będącym w obliczu śmierci.

Szafarzem namaszczenia chorych jest kapłan. Autorzy chętnie posługują się przy argumentacji w tej kwestii cytatem wziętym z listu św. Jakuba (5, 14) „niech wezwie kapłanów Kościoła”. Nie wyklucza to biskupów, gdyż jak zaznacza papież Innocenty (401—417), nie są oni w stanie odwiedzić wszystkich chorych, dlatego też tego sakramentu udzielają przeważnie kapłani. Ponieważ do XIV wieku zdarzało się, iż ten sakrament udzielało wielu kapłanów, Gwidon z Montrocher zaznacza, iż ma go udzielać jeden kapłan, co nie wyklucza by mu asystowało wielu kapłanów, hyleby jeden i ten sam kapłan namaszczał i wypowiadał formę<sup>3</sup>. Kapłani zakonni bez pozwolenia proboszcza nie mogli sprawować tego sakramentu pod karą ekskomuniki *ipso facto*.

Materię sakramentu stanowi olej z oliwek poświęcony przez biskupa. Jak oliwa uśmierza rany cielesne, tak poświęcona przez biskupa i aplikowana przez kapłana w sakramencie chorym, uśmierza rany duchowe i cielesne.

<sup>1</sup> J. A. Robilliard: *Namaszczenie chorych*. W: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*. Poznań 1969 s. 851.

<sup>2</sup> *Compendiosum*, jw. k.B<sub>2</sub>r: „*Extrema unctio est sacramentum quod confertur per oleum olivarum ab episcopo benedictum ad delendum peccata venialia*”. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 34v podaje definicję Dunsza Szkota: „*unctio infirmi hominis: facta in partibus determinatis corporis, cum oleo consecrato ab episcopo ministrata a sacerdote, certa verba cum intentione debita proferente, ex institutione diuina efficaciter significans curationem venialium*”.

<sup>3</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 35v: „*nec aliquis nisi sacerdos*”. *Manipulus curatorum*, jw. k. b<sub>5</sub>v: „*Sufficit unus cum ministris*”. *Parochiale curatorum*, k. K<sub>2</sub>r. Por. D 511, 99. *Thomas de Aquino*, jw. qu. 31 a.3.

Pierwotnie namaszczano prawdopodobnie całe ciało chorego. Teologowie i podręczniki doby przedtrydenckiej mówią na ogół o sześciu namaszczeniach, niektóre zaś siedmiu, a nawet o ośmiu<sup>4</sup>. W powszechnym użyciu było pięć namaszczeń jako odpowiadających pięciu zmysłom głównym, drogom grzechu do duszy człowieka. W nagłych wypadkach skracano modlitwy i liczbę namaszczeń.

Forma odmawiana w czasie namaszczeń była *optativa*, wyrażała życzenie. Św. Tomasz uważa ją za istotną, przytacza ją również Sobór Florencki w dekrecie dla Ormian. Autorzy podręczników preferują też tę formę, nazywając ją formą Kościoła rzymskiego, która powinna obowiązywać, w odróżnieniu od formy oznajmującej *indicativa* św. Ambrożego: *ungo oculos tuos de oleo sanctificato in nomine Partis et Filii et Spiritus Sancti*, z którą polemizują, podając jako właściwą następującą: *Per istam sanctam unctionem et per istam sacratissimam benedictionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum...*

Sakrament namaszczenia jest sakramentem chorych. Stąd też stawiano zasadę *Non debet dari, nisi infirmis*, dlatego nie udzielano go idącym na wojnę, podróżującym okrętem lub też tym, którzy bliscy są wykonania wyroku śmierci, gdyż śmierć nie zagrażała im ze strony natury, lecz z wypadku losu. Zasadę tę uściślano bardziej, mianowicie udzielać należy tylko *illis qui sunt in periculo et propinqui morti*, by jeszcze bardziej ją zawęzić do *exeuntium de hac vita* i tym to sposobem stał się sakramentem umierających.

Od przyjmujących wymagano m.in. *actualis devotio — dispositio devotionis*, a więc tym samym używania rozumu, ponieważ jest sakramentem odpuszczenia grzechów, dlatego nie udzielano go dzieciom<sup>5</sup>. Na ogół wymagano osiemnastego roku życia i udzielano tylko tym, którzy proszą o niego<sup>6</sup>. Jakkolwiek sakrament ten można było powtarzać, to jednak w tej samej chorobie w przeciągu roku nie ponawiano go. Sakrament ten w praktyce duszpasterskiej był rzadko administrowany.

W przyjmujących powodował następujące skutki: odpuszczał grzechy lekkie oraz ciężkie zapomniane, dawał zdrowie ciała i duszy przez pomnożenie łaski, udzielał nowych łask.

## 6. MAŁŻEŃSTWO

Związek małżeński, zawarty między chrześcijanami, jest sakramentem, którego sobie wzajemnie udzielają nowożeńcy. Sposób zawierania małżeństwa bywał różnorodny, zróżnicowany w zależności od kraju i kultury<sup>1</sup>. Kościół zachowywał zastaną formę, której zasadniczo nie zmieniał, a usuwał tylko te elementy obrzędowe, które były niezgodne z doktryną chrześcijańską.

W obliczu reformy trydenckiej ogólnie przyjętą i najczęściej stosowaną definicją małżeństwa na Zachodzie jak i w Polsce była: *Matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuum consuetudinem rite re-*

<sup>4</sup> *Manipulus curatorum*, jw. k. k<sub>3</sub>r: „debent ungi oculi, aures, os, nares, pedes et renes”. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 34v.

<sup>5</sup> *Parochiale curatorum*, jw. k. K<sub>1</sub>v. *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 35r.

<sup>6</sup> *Rationale divinalium*, jw. k. 11v.

<sup>1</sup> W. Schenk, jw. s. 123.

*tinens*<sup>2</sup>. Durandus zaznacza, że *coniunctio* jest znakiem sakramentalnym małżeństwa i jako taka oznacza: *coniunctio animarum*, ponadto *unio humanae naturae ad Deum*, której obrazem jest Chrystus i Kościół oraz znakiem jedności Kościoła oddanego jednemu oblubieńcowi — Chrystusowi<sup>3</sup>. Samą nazwę *matrimonium* teologowie doby omawianej wyprowadzają od zakresu udziału w akcie prokreacji, w którym to udział matki jest największy<sup>4</sup>.

Sakrament małżeństwa jest tak jak kapłaństwo sakramentem dobrowolnym, gdyż nikogo nie można do niego zmuszać. Został ustanowiony przez Chrystusa, zdaniem teologów, z przyczyn pierwszorzędnych, którymi są: zrodzenie i wychowanie potomstwa do należytego udziału w kulcie Bożym oraz uniknięcie grzechów nieczystości. Do drugorzędnych zaliczają: *pacis reformatio*, *pulchritudo uxoris*, *divitiae et familiae*<sup>5</sup>.

Dobro potomstwa zobowiązuje małżonków, aby dzieci były wychowane religijnie, święcie i pobożnie, gdyż są przeznaczone do uczestnictwa w kulcie Bożym. Dobro sakramentu małżeństwa wymaga nierozwiązalności związku męża i żony, przypomina złączenie Chrystusa z Kościołem<sup>6</sup>.

Sakramentu małżeństwa udzielają sobie małżonkowie, dlatego też ówczesne prawo kościelne wymagało od nich właściwego wieku: mężczyzna winien mieć przynajmniej lat czternaście, a kobieta dwanaście<sup>7</sup>. Zawarcie sakramentu małżeństwa poprzedzały zwykle zaręczyny, których świadkiem w Polsce jest Mikołaj z Błonia dając im czworaką postać. Jako pierwszą wymienia samą obietnicę poślubienia żony; drugą widzi w daniu odpowiednich darów w postaci pieniędzy, czy też innych rzeczy; trzecią formę zaręczyn stanowi ofiarowanie obrączki; czwartą złożenie przysięgi poślubienia żony<sup>8</sup>.

Sobór Laterański w r. 1215 wprowadził obowiązek głoszenia zapowiedzi przedślubnych. W Polsce stały się one praktyką powszechną dopiero w XVI wieku, gdyż szlachta stawiała duży opór<sup>9</sup>. Autorzy podręczników dla duszpasterzy jednogłośnie polecają kapłanom błogosławienie małżeństwa dopiero po trzykrotnym ogłoszeniu w trzy kolejne niedziele lub święta<sup>10</sup>.

Zawieranie małżeństwa było zgodne z rozporządzeniami wydanymi w Polsce w r. 1197 przez kardynała Piotra z Kapui, to znaczy *in facie Ecclesiae*, co później (1279 r.) zostało określone terminem *ante fores Ecclesiae*<sup>11</sup>. Nakazy te powtarzają podręczniki teologiczno-pastoralne<sup>12</sup>.

Do istoty i ważności sakramentu małżeństwa należy konsens, czyli

<sup>2</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 39r. Manipulus curatorum, jw. k.1v.

<sup>3</sup> Rationale diuinorum, jw. k. 12b,r.

<sup>4</sup> Compendiosum, jw. k. B<sub>2</sub>r: „Et dicitur matrimonium et non patrimonium, quia matres habent maiorem laborem in partu quam patres”.

<sup>5</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 39v. Manipulus curatorum, jw. k. i<sub>2</sub>r-v, i<sub>3</sub>r-v.

<sup>6</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 40v. Manipulus curatorum, jw. k.i<sub>2</sub>r.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tractatus de sacramentis, jw. k. 37v. Ofiarowanie pierścionka to forma, która była przyjęta ogólnie na Zachodzie. Por. Rationale diuinorum, jw. k. 12r-v.

<sup>9</sup> W. S c h e n k, jw. s. 132.

<sup>10</sup> Tamże, s. 131.

<sup>11</sup> W. A b r a h a m: Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim. Lwów 1925 s. 344 nn.

<sup>12</sup> Manipulus curatorum, jw. k. i<sub>3</sub>v.

wyrażenie zgody, o którą musiał zapytywać kapłan błogosławiący związek małżeński. Pytanie o wyrażenie zgody pochodzi prawdopodobnie już z wieku XI, bowiem w XII i XIII wieku występuje w rytuałach galikańskich<sup>13</sup>. Formuła konsensu ze strony oblubieńca zawierała się w słowach: *Ego te accipio in meam*, a ze strony oblubienicy: *Ego te accipio in meum*<sup>14</sup>. Spośród innych formuł konsensu autorzy wymieniają następujące: *Volo te habere in uxorem, et ego te volo habere in virum* oraz *volod tu sis vxor mea, et ego habeo te pro viro*. Wydaje się jednak, że Mikołaj z Błonia jest świadkiem odrębnej liturgii ślubnej w Polsce odnośnie konsensu, gdyż według niego pytanie kapłana brzmiało: *Placet tibi habere N... in vxorem... in virum*<sup>15</sup>. Kościół jak widać pozostawiał dość dużą swobodę na sformułowanie konsensu.

Wyrażający zgodę na zawarcie małżeństwa: mężczyzna i kobieta stanowią materię sakramentu<sup>16</sup>.

Skutkiem sakramentu małżeństwa jest łaska wspierająca małżonków do wypełniania obowiązków stanu; *gratiosa coitio animarum*<sup>17</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

W świetle przedstawionej w zarysie teologii sakramentów doby przedtrydenckiej można zestawić kilka uwarunkowań doktrynalnych i historycznych, które określały teologię w polskim duszpasterstwie.

Podręczniki teologiczno-pastoralne zawierały o wiele większy zakres wiedzy teologicznej, niż tego wymagała konkretna potrzeba duszpasterska i w tym względzie na uwagę i specjalne studium zasługują: *Manipulus curatorum* Gwidona z Montrocher; traktat polskiego teologa i kanonisty Mikołaja z Błonia *De sacramentis*; *Parochiale curatorum* Michała Lochmaiera.

Doktryna teologiczna doby przedtrydenckiej zawarta w owych podręcznikach w swoim profilu została uwarunkowana przez systemy teologiczne wypracowane przez scholastykę i jej przedstawicieli, dlatego też w relacji do nich, nie wnosi nowych elementów rozwoju sakramentologii, lecz jest ich rozpracowywaniem od strony aplikacji moralnych i praktycznych zastosowań duszpasterskich. Najczęściej więc cytowanymi autorami wielkich systemów teologicznych średniowiecza są: Piotr Lombard, św. Tomasz z Akwinu oraz nieco rzadziej Hugo ze św. Wiktora i Duns Szkot. Metoda wykładu o sakramentach jest jasna, a jej strukturę wewnętrzną stanowi omówienie: definicji materii, formy, szafarza, podmiotu przyjmującego oraz skutku. W omówieniu aplikacji moralnej sakramentu

<sup>13</sup> A. P. H. Schmidt: *Introductio in liturgiis occidentalibus*. Romae 1960 s. 431.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 40. Por. W. Schenk, jw. s. 137 utrzymuje, że ta forma również była znana na Zachodzie. W Polsce była jeszcze w użyciu inna forma: „*Joannes committo tibi Katherinam, committo tibi Joannem in legitimum virum, in nomine patris et filii et spiritus sancti Amen*”. Por. *Compendiosum*, jw. k. B.r.

<sup>16</sup> *Compendiosum*, jw.: „*materia: est vir et mulier consensum invicem habentes*”.

<sup>17</sup> *Tractatus de sacramentis*, jw. k. 40v. Por. Thomas de Aquino, jw. p.IV qu.42 a.3.

autorzy nie uniknęli wpływu kazuistyki scholastycznej. Ponadto wykłady nie stanowią oryginalnych nowych ujęć teologicznych, lecz będąc kompilacją poglądów klasycznych teologów, są próbami ich upowszechnienia. Jak z jednej strony wyżej wymienione podręczniki przerastały potrzeby duszpasterskie, tak z drugiej strony podręczniki tego typu co *Manualia* podawały wiedzę li tylko techniczno-praktyczną zastosowania sakramentów w duszpasterstwie parafialnym.

Z wymienionych podręczników dla badaczy historii polskiej myśli teologicznej opracowanie Mikołaja z Błonia *De sacramentis* stanowi szczególne źródło informacji zarówno uwag dogmatycznych, moralnych, prawnych, pastoralnych, liturgicznych, jak i również sposobu scholastycznej analizy kwestii kontrowersyjnych. Traktat ów nie tylko, że dorównuje poziomem podobnym traktatom zachodnioeuropejskim, ale zyskuje sobie bardzo szeroki zasięg w ówczesnej Europie. Stanowi również świadectwo włączenia się polskiej teologii w nurt średniowiecznej nauki. Autor okazał się nie tylko uczonym prawnikiem, lecz również praktykiem duszpasterstwa.

W duszpasterstwie polskim stykały się nurty myśli teologicznej Europy zachodniej oraz myśli rodzimej, kształtując oblicze religijne wiernych i kapłanów. Sakramenty święte, zarówno w ich zrozumieniu jak i sprawowaniu, były źródłami zbawienia i uświęcenia. Zgodnie z nauką Piotra Lombarda, przyjętą przez Sobór Florencki, teologia doby przedtrydenckiej wyliczała następujące sakramenty święte: chrzest, bierzmowanie, Eucharystię, pokutę, namaszczenie chorych, kapłaństwo i małżeństwo. Omawiane podręczniki są zgodne w ujęciu definicji sakramentu, wypracowanej również przez Piotra Lombarda; skuteczność sakramentów opierano na ujęciu św. Tomasza. Od św. Tomasza, aż do Soboru Trydenckiego, teologowie nie wnieśli nowych elementów do idei sakramentu, natomiast rozpracowali praktyczne warunki administrowania sakramentów świętych, nie ustrzegając się jednak kazuistyki.

1. Sakrament chrztu był omawiany bardzo obszernie. Chrzest gładzi wszystkie grzechy, zarówno pierworodny, jak i też grzechy uczynkowe, otwiera bramę niebios, jest koniecznym środkiem do zbawienia. Udziela się go przez polanie wodą i wypowiedzeniem formy. Wykład o chrzcie był oparty na nauce św. Tomasza z Akwinu. Powaga zaś teologiczna Dunsza Szkota, Duranda była chętnie przytaczana w rozstrzyganiu kwestii kazuistycznych.

2. Sakrament Eucharystii w omawianym okresie nie posiadał jednolitej definicji. Na ogół podręczniki nazywały go sakramentem najgodniejszym, sakramentem Ciała i Krwi Chrystusa, pokarmem dusz naszych danym do spożywania, w którym obecny jest Pan Jezus ze swoim ciałem, duszą i bóstwem. Obecność Chrystusa w Eucharystii tłumaczona była przez wyróżnienie w fakcie przeistoczenia trzech sił: *verborum, concomitantiae, unionis hypostaticae*. Szczególną uwagę zwracano na godne przyjmowanie Komunii św. Łatwo tu spostrzec echo polemik z husytyzmem, domagającym się Komunii częstej i to pod postacią chleba i wina. W omówieniu struktury sakramentu Eucharystii wykład podręczników był oparty na powadze św. Tomasza, scholastyków oraz nauczaniu soborów. Autorzy podręczników pastoralnych wnieśli dużą dozę kazuistyki.

3. Na określenie pokuty posługiwano się definicjami: św. Ambrożego, św. Augustyna oraz Piotra Lombarda. W oparciu o nauczanie patrystycz-

ne i scholastyków, sprecyzowane w dekrecie dla Ormian, podręczniki wymieniały integralne części pokuty: żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie. Pokutę dzieliły na prywatną, publiczną i uroczystą. Teologia doby przedtrydenckiej w nauczaniu o pokucie skupiła swą uwagę wokół wyznania grzechów i żalu, pozostawiając na uboczu ich treść. Zwyczaj spowiadania się, w razie konieczności z braku kapłana, przed ludźmi świeckimi, zalecany przez podręczniki pastoralne doby przedtrydenckiej, jest chyba ostatnim głosem tego typu w historii teologii i o takim zasięgu. Wieleść form rozgrzeszenia była wynikiem braku jej sprecyzowania przez urząd nauczycielski Kościoła.

4. Sakrament namaszczenia chorych w wykładzie teologii przedtrydenckiej to sakrament ludzi będących w agonii. Chociaż można go było powtarzać, to jednak w tej samej chorobie w przeciągu roku nie udzielano go. Na określenie jego istoty posługiwano się definicją Dunska Szkota i św. Tomasza. W oparciu o naukę Soboru Florenckiego, a także św. Tomasza, autorzy podręczników opowiadali się za formą optatywną, polemizując ze zwolennikami formy oznajmującej św. Ambrożego. Przy omawianiu skutków namaszczenia chorych położono nacisk na gładzenie grzechów lekkich oraz ciężkich zapomnianych, nie bardzo akcentując moc uzdrawiania ciała. Sakrament ten w owym czasie był rzadko udzielany.

5. Sakrament małżeństwa, w oparciu o poglądy św. Augustyna, ujmowano, jako święty znak tajemnego związku Chrystusa z Kościołem. Autorzy podręczników pastoralnych posługiwali się również nauką św. Tomasza. Twierdzili, że małżeństwo jest nie tylko znakiem zbawczej działalności, ale i znakiem sprawczym. Na pytanie teologii średniowiecznej co jest elementem konstytutywnym małżeństwa, autorzy podręczników, powołując się na Piotra Lombarda, odpowiadali, że jest nim wzajemna zgoda małżonków. Dołączali także duży zestaw sformułowań wyrażenia zgody przez oblubieńców przy zawieraniu sakramentu małżeństwa. Wobec przedstawicieli Kościoła ważnie wyrażona zgoda czyniła małżeństwo nierozzerwalnym.

## DIE THEOLOGIE DER HEILIGEN SAKRAMENTE IN DER POLNISCHEN PFARRSEELSORGE DER NACHTRIDENTINISCHEN EPOCHE

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Quelle zur Erkenntnis der Theologie der hl. Sakramente in der polnischen Pfarrseelsorge der nachtridentinischen Epoche bilden u.a. die für die Priester bestimmten Handbücher der Pastoraltheologie, die für sie alles Hauptsächliche aus der dogmatischen Moral- und Pastoraltheologie, sowie aus dem kanonischen Recht und der Liturgik enthielten. Diese Handbücher spielten eine bedeutende Rolle, weil Bildungsanstalten für die künftigen Seelsorger nicht vorhanden waren. Zu den bekanntesten und am meisten benutzten gehören das „Rationale divinorum officiorum“ Wilhelm Durands, der „Manipulus curatorum“ Guidos von Monrocher, das „Parochiale curatorum“ Michael Lochmaiers und der „Tractatus de sacramentis“ des Nicolaus aus Błonie.

Eine andere Gruppe bilden die anonymen Handbücher, deren Titel meistens „Manuale“ oder „Compendium“ lauteten und die die praktische Spendung der Sakramente in der Seelsorge behandelten.

Die Analyse der Handbücher aus der hier berücksichtigten Epoche ermöglicht es, die Theologie der Sakramente, vor allem derer, die in der alltäglichen Praxis der Seelsorge am häufigsten gespendet wurden, nämlich der Taufe, der Eucharistie, der Busse, der Ölung und die Ehe, kennen zu lernen. Es werden darin der Begriff und die Definition des Sakraments, das empfangende Subjekt, die Wirkung des Sakraments sowie dessen Anwendung in der Seelsorgepraxis behandelt. Diese Handbücher sind eine Kompilation von Thesen mittelalterlicher Theologieautoritäten.

Die Taufe wird als das im höchsten Grade für unser Seelenheil unerlässliche Sakrament dargestellt. Es tilgt die Erbsünde und alle Begehungssünden, öffnet die Pforte des Himmels und gibt die Möglichkeit zum Empfang der übrigen Sakramente. Zu beachten ist die ausführliche Besprechung der Materie und der Form der Taufspendung. Die Verfasser der Kompendien bezeugen sowohl das Taufen durch Untertauchen als auch durch Begiessung. Ihre Postulate zielen dahin, die Tradition der Taufspendung durch Begiessen zu fixieren.

Die Eucharistie wird als Sakrament des Leibes und des Blutes Christi dargestellt, weswegen es das würdigste ist. Christus ist in ihr gegenwärtig, als wahrer Gott und wahrer Mensch. Der grössere Teil der diesbezüglichen Ausführungen betrifft den würdigen Empfang der hl. Kommunion. In dieser Hinsicht treten die Verfasser der Handbücher als verantwortungsbewusste Seelsorger auf, die wohl wissen, dass den Laien die Vorbereitung zum Empfang des Altaressakraments nicht leicht fällt. Sie sprechen zwar von einem häufigeren Empfang der hl. Kommunion, aber mit grosser Vorsicht und zurückhaltend.

Das Sakrament der Busse wird als von der Weisheit Gottes vorgesehene dargestellt, als Mittel zur Wiedererlangung der durch die Sünde verlorenen Gerechtigkeit. Die Hauptbestandteile der Busse sind: das Beichten der Sünden, die Reue und die Wiedergutmachung. Die Busse kann feierlich, öffentlich und privat sein. Beichten soll man alle Begehungssünden. Das wesentliche Element der Reue ist der Schmerz, der als Verabscheuung der Sünde aufgefasst wird und der sich auf alle Todsünden beziehen soll. Die Absolution darf nur ein Priester spenden. Bei der Wiedergutmachung ist der Sünder dazu verpflichtet, die Grösse der Schuld und der dafür drohenden Strafe zu erkennen. Der Verpflichtung zur Beichte genügt der Christ, wen er einmal im Jahre beichtet. Für das Beichten schwerer Sünden ist jeder Zeitpunkt der entsprechende.

Die Krankenölung wird als das Sakrament der Sterbenden dargestellt. Es ist also nicht zu verwundern, dass die Gläubigen innere Widerstände beim Bitten um dieses Sakrament zu überwinden hatten. Die Wirkungen dieses Sakraments werden folgendermassen dargestellt: die Vergebung lässlicher und vergessener schwerer Sünden; die Wiedergenesung des Leibes und der Seele, sowie die Vermehrung der Gnade.

Das Sakrament der Ehe ist das heilige Sinnbild des geheimnisvollen Bundes zwischen Christus und der Kirche. Sein konstitutives Element ist das gegenseitige Einverständnis des Ehepaares. Die Verfasser führen zahlreiche Formeln dieses Einverständnisses an. In gültiger Form dem Vertreter der Kirche ausgesprochen, macht es die Ehe unauflöslich.



ZAGADNIENIE BÓSTW JAKUCKICH  
W BADANIACH WACŁAWA SIEROSZEWSKIEGO

Treść: Wstęp. — I. Charakterystyka bóstw jakuckich. 1. Problematyka Istoty Najwyższej. 2. Charakterystyka bóstw dobrych. 3. Charakterystyka bóstw złych. — II. Kult bóstw jakuckich. 1. Kult Istoty Najwyższej. 2. Kult bóstw dobrych. 3. Kult bóstw złych. — III. Ocena badań Wacława Sieroszewskiego. 1. Porównanie badań Wacława Sieroszewskiego z badaniami innych autorów-badaczy religii jakuckiej. 2. Bóstwa jakuckie w świetle badań kulturowo-historycznych. — Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

W połowie XIX wieku, który w historii nauki zapisał się trwale powstaniem wielu nowych dyscyplin naukowych, powstało — wyodrębniwszy się teologii i filozofii — religioznawstwo, które początkowo ujmowało religię w aspekcie historyczno-porównawczym<sup>1</sup>. Wtedy to dzięki rozwojowi filologii bliskowschodniej, orientalistyki, archeologii i prehistorii, ujrzała światło dzienne bogata literatura, przeważnie religijna, odsłaniająca religie antycznych ludów zamieszkujących niegdyś basen Morza Śródziemnego, Bliski i Środkowy Wschód. Natomiast głębsze poznanie sanskrytu i przetłumaczenie wielu dzieł indyjskich udostępniło z kolei uczonym obszerną literaturę odtwarzającą dzieje i kulturę narodu zamieszkującego Indie. Przebadania tego obfitego i zarazem fascynującego materiału w aspekcie religioznawczym podjęła się właśnie nowo powstała nauka. Po raz pierwszy ta bogata literatura została przebadana metodą lingwistyczną przez F. M. Müllera, ojca naukowego religioznawstwa<sup>2</sup>. Był to początek tej dyscypliny, która natychmiast zaczęła się szybko rozwijać.

Wzbogacono potem i uaktualniano ten materiał wiadomościami dostarczonymi przez liczne ekspedycje naukowe, których zadaniem było badać życie, kulturę, zwyczaje i religię ludów etnologicznych, obecnie jeszcze żyjących i zamieszkujących niedostępne tereny Centralnej Afryki, obu Ameryk, Oceanii, Melanezji, Australii i Centralnej Azji. W ekspedycjach naukowych, względnie w wyprawach prywatnych brali udział tej miary uczeni jak: R. Smith, P. Ehrenreich, R. Marett, A. W. Howitt, A. Lang, H. Spencer i wielu innych.

Wówczas z nauk przyrodniczych została przeniesiona do etnologii i re-

<sup>1</sup> Por. Z. Poniałowski: Wstęp do religioznawstwa. Warszawa 1961 s. 34. — T. Margul: Sto lat nauki o religiach świata. Warszawa 1964 s. 23.

<sup>2</sup> Por. E. Dąbrowski: Religie świata. Warszawa 1957 s. 22.

ligioznawstwa metoda ewolucyjna, za pomocą której analizowano materiały nadsyłane przez ekspedycje naukowe od ludów etnologicznych. Metoda ta przyjmuje jako naczelną zasadę ustawiczny, progresywny rozwój ku doskonaleniu się, tzn. że to, co proste, uboższe w treść, formę i kształt, stoi na początku rozwoju, a to, co bardziej skomplikowane, doskonalsze stanowi jego późniejszy etap<sup>3</sup>.

Ta metoda zapanowała na długie lata również w religioznawstwie, które wtedy skoncentrowało się wokół zagadnienia genezy i rozwoju religii. W oparciu o nią konstruowano różne teorie starające się wyjaśnić pochodzenie religii. Pojawiły się wtedy teorie: animistyczna E. B. Tylora, magiczna J. G. Frazera, fetyszystyczna A. Comte'a i wiele innych<sup>4</sup>. Wszystkie te teorie, opierając się na metodzie ewolucyjnej, zgodnie twierdziły, iż ostatnim ogniwem, etapem w rozwoju religii jest, a właściwie w myśl założeń tej metody musi być, monoteizm, a różniły się jedynie między sobą innym ujęciem początków religii.

Wyrazem szybkiego rozwoju religioznawstwa w Europie Zachodniej było powstawanie pierwszych katedr religioznawczych na uniwersytetach w Paryżu, Lejdzie i Brukseli. Przy końcu XIX wieku powstają też pierwsze muzea religioznawcze w Lyonie, Paryżu i Londynie, w 1900 r. odbył się w Paryżu pierwszy Międzynarodowy Kongres Religioznawczy<sup>5</sup>.

W Polsce natomiast religioznawstwo, jako samodzielna, zorganizowana dyscyplina naukowa pojawia się później niż w Europie Zachodniej. Dopiero przed końcem XIX wieku i na początku wieku XX ukazują się pierwsze publikacje z tej dziedziny nauki. Druga połowa wieku XIX to raczej okres przygotowawczy, heurystyczny, który tworzył fundament tej nauki. W tym czasie pojawiają się jedynie drobne przyczynki religioznawcze, wynikające z modnych wówczas zainteresowań etnograficzno-folklorystycznych. Wówczas powstały periodyki geograficzno-etnograficzno-ludoznawcze, mianowicie *Wisła*, *Sobótka* i *Lud*, na łamach których ukazywały się informacje dotyczące kultury ludowej, tradycji, a więc nie mogły one pominąć milczeniem wierzeń i obrzędów religijnych<sup>6</sup>.

W tym okresie przygotowawczym do rozwoju religioznawstwa działało wielu Polaków, w większości nieznanymi, którzy w wyniku specyficznej sytuacji zainteresowali się badaniami etnograficzno-religioznawczymi. Byli to zesłańcy polityczni, spędzający część, a nieraz całe życie w dalekiej Syberii. Większość z nich nie posiadała wykształcenia. Jednak potrzeby praktyczne, np. znajomość języka, przykład innych zesłańców uczyli niejednego spośród nich wybitnym specjalistą wiedzy o Syberii i jej mieszkańcach. Spośród nich trzeba wymienić Józefa Kopecia, Benedykta Dybowskiego, Aleksandra Czekanowskiego, Bronisława Piłsudskiego, Edwarda Piekarskiego i wielu innych<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. W. Schmidt — W. Koppers: *Der Mensch aller Zeiten*. B. 3, T. 1. Augsburg 1924 s. 52—55. — W. Kwiatkowski: *Metoda historyczno-kulturalna w etnologii religijnej*. Warszawa 1923 s. 3—7.

<sup>4</sup> Por. W. Schmidt: *Handbuch der Vergleichenden Religionsgeschichte*. Münster 1930 s. 60—72. — F. König: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*. Freiburg 1956 kol. 729.

<sup>5</sup> S. Szydelski: *Historia religii a religia objawiona*. Lwów 1916 s. 8. — M. Eliade: *Das Heilige und das Profane*. Hamburg 1957 s. 173.

<sup>6</sup> A. Kutrzebianka: *Rozwój etnografii i etnologii*. Kraków 1948 s. 17—19.

<sup>7</sup> S. Kałużyński: Edward Piekarski i Wacław Sieroszewski jako badacze wierzeń Jakutów. *Euhemer* 1964 z. 3 s. 27.

Do nich należy dołączyć również Wacława Sieroszewskiego, który znany jest jako nowelista i powieściopisarz, a bardzo mało jako etnograf, religioznawca i badacz Jakutów. Urodził się on w 1859 r. w Wólce Kozłowskiej k. Radzymina. Nie ukończywszy szkoły podstawowej, pracował jako czeladnik ślusarski. Równocześnie uczęszczał do Kolejowej Szkoły Technicznej w Warszawie. W 1878 r. za udział w pracach organizacji socjalistycznej został aresztowany. Po dwuletnim pobycie w więzieniu został skazany na wieczne osiedlenie w Syberii Wschodniej. Przebywał tam 12 lat, oddając się — w miarę swoich możliwości i warunków obiektywnych — etnograficzno-religioznawczym badaniom nad Jakutami, których wyniki następnie opublikował. Do kraju wrócił w 1896 r. W roku 1900 został członkiem ekspedycji naukowej udającej się do Chin i na wyspy japońskie. Rozpoczął badania naukowe nad Ajnami zamieszkującymi jedną z wysp japońskich. Badania te jednak przerwała zbliżająca się wojna japońsko-rosyjska. Po przyjeździe do kraju brał udział w ruchu niepodległościowym i oddał się pracy pisarskiej. Pisał dużo nowel, opowiadań i powieści, w których często wraca do ludzi, wydarzeń i przeżyć ze swojego pobytu w Syberii. W uznaniu za swój dorobek literacki został prezesem Związku Literatów Polskich, a potem prezesem Polskiej Akademii Literatury. Zmarł w 1945 r.

Nie zdobył on specjalistycznego wykształcenia, które predestynowałoby go do badań etnograficzno-religioznawczych. W tej dziedzinie był samoukiem. Już w więzieniu gruntownie studiował dzieła H. Spencera, J. S. Mila, J. Haeckla, Lassalle'a. Zapoznał się wtedy z teorią ewolucji K. Darwina, której — jak sam zeznaje — stał się gorącym zwolennikiem<sup>8</sup>. Również będąc na Syberii czytał przysłane mu z kraju dzieła H. Spencera, F. Schleiermachera oraz dobrze zredagowane i zaznamiające z myślą europejską czasopisma rosyjskie: *Russkoje bogactwo*, *Russkaja myśl* i *Otieczestwiennyje zapiski*, a także programy ludoznawcze przesyłane z Irkucka<sup>9</sup>.

Autor prowadził badania samodzielnie i bezpośrednio wśród Jakutów, a uzyskane w ten sposób materiały porównywał i uzupełniał informacjami innych badaczy. Długoletni pobyt u Jakutów pozwolił mu zarówno opanować ich język jak i poznać i wczuć się w specyficzną duszę Jakuta. Pracę badawczą ułatwiał Sieroszewskiemu duży autorytet i poważanie jakim cieszył się u Jakutów, dzięki czemu chętnie udzielali mu oni potrzebnych informacji. Autor pisze w swoich *Pamiętnikach — wspomnieniach*, że schlebiano Jakutom, jeżeli opisywał ich obrzędy religijne, zwyczaje, uroczystości domowe, w których nieraz — jako zaproszony — brał udział<sup>10</sup>.

Wacław Sieroszewski kilka swoich prac poświęcił całkowitemu przedstawieniu nie tylko kraju zamieszkałego przez Jakutów, ale głównie odtworzeniu postaci Jakuta i wszystkich aspektów jego życia. Nie mógł więc pominąć w swych badaniach ważnego czynnika kulturowego, mianowicie religii, wywierającej mocny wpływ na życie ludzi, zwłaszcza w wysokim stopniu uzależnionych od natury. Już pierwsza naukowa publikacja dotyczyła wyłącznie religii jakuckiej. Jest nią obszerny artykuł za-

<sup>8</sup> W. Sieroszewski: *Pamiętniki — Wspomnienia*. Kraków 1959 s. 531.

<sup>9</sup> Tamże, s. 494.

<sup>10</sup> Tamże, s. 599.

mieszczony w *Sybirskim Sborniku*<sup>11</sup>. Duży rozgłos przyniosło Wacławowi Sieroszewskiemu jego znakomite dzieło pt. *Jakuty. Opyt etnograficzeskogo issledowanija*<sup>12</sup>. O wartości tej pracy świadczy fakt, że jej autor, skazany uprzednio na wieczne osiedlenie na Syberii, jako nagrodę za tak świetne i udokumentowane przedstawienie kraju Jakutów i ich życia, uzyskuje u władz carskich zgodę na powrót do kraju. Sieroszewski pierwszy z licznych badaczy Jakutów napisał pełną o nich monografię, przedstawiającą całokształt ich życia współczesnego autorowi jak i należącego już do przeszłości. Obszerne streszczenie tej pracy ukazało się w języku angielskim<sup>13</sup>, a ostatni jej rozdział, referujący właśnie wierzenia jakuckie, był odczytany w 1900 r. w Paryżu na pierwszym Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym i przetłumaczony na język francuski<sup>14</sup>.

Po przyjeździe do kraju, przeprowadziwszy w pewnych zagadnieniach istotne zmiany, autor wydaje to dzieło w języku polskim<sup>15</sup>. Zmiany te przede wszystkim dotyczyły religii jakuckiej. Wprowadził do niej nowe informacje, stojące nieraz w kolizji z poprzednimi. Jeszcze raz poddaje Sieroszewski to dzieło pewnym poprawkom, dokonuje szereg drobnych zmian i uzupełnień. Pierwsze bowiem polskie wydanie tego dzieła zostało ze względów niezależnych od autora skrócone. Poza tym autor pewną część materiałów zamierzał wydać w drugim tomie poprzedniego wydania<sup>16</sup>. Jednakże zmiany wprowadzone do tego wydania nie dotyczyły już religii jakuckiej.

Wartość naukową tych prac, ich wkład do etnografii i religioznawstwa podkreślają liczne, pozytywne recenzje<sup>17</sup>.

Wacław Sieroszewski jest też autorem powieści i kilku nowel przedstawiających życie Jakutów, a opartych o przeżycia i spostrzeżenia wy-

<sup>11</sup> Tenże: *Kak i wo czto wierujut Jakuty. Sybirskij Sbornik* 1890 z. 2 s. 116—188.

<sup>12</sup> Tenże: *Jakuty. Opyt etnograficzeskogo issledowanija*. Petersburg 1896.

<sup>13</sup> Tenże: *The Yakuts. The Journal of the Anthropological Institute* 1901 vol. 31.

<sup>14</sup> Tenże: *Du chamanisme d'après les croyances des Jakoutes. Revue de l'Histoire des Religions* 1902 t. 45—46 s. 204—233; 299—338.

<sup>15</sup> Tenże: *12 lat w kraju Jakutów*. Warszawa 1900. We wstępie (s. 1) autor tak pisze: „Nie odważyłbym się obciążać naszego czytelnika prostym przekładem studium etnograficznego, lecz krytyka wyżej wspomnianego dzieła oraz nowe przyuczynki ludoznawcze i geograficzne tamtych okolic pozwoliły mi dokładniej przedmiot ogarnąć [...]. Najważniejsze działy książki zostały z gruntu przebudowane, dopełnione cudzymi lub memi własnymi, niewydanymi jeszcze szczegółami”.

<sup>16</sup> Tenże: *Dwanaście lat w kraju Jakutów*. Warszawa 1935. We wstępie (s. 8 n.) autor również zaznacza, że wprowadził i w tym wydaniu pewne zmiany: „Skorzystałem natomiast z nowych badań nad Jakutami oraz z krytycznych uwag, jakie zamieściły o mej pracy czasopisma krajowe i zagraniczne [...]. Pozwoliłem sobie również dodać wiele z tych materiałów, które ze względu na jasność i harmonijność toku dzieła, postanowiłem początkowo wydać w osobnym dodatkowym tomie. Ten drugi tom nie ukazał się”.

<sup>17</sup> Por. N. Charuzin: *Etnograficzeskoe obozrenie. Ziwwaja Starina* 1896 z. 4 s. 170—173. Nazywa on pracę Wacława Sieroszewskiego pt. „*Jakuty. Opyt etnograficzeskogo issledowanija*” najwybitniejszą i najbardziej naukową pracą z zakresu etnografii Jakutów i w ogóle etnografii Rosji w ostatnich czasach. — Z wielkim uznaniem o tej pracy wyraża się J. Witorł, etnolog i religioznawca, por. J. Witorł: *Animizm. Lud* 1900 z. 2 s. 331 oraz *Lud* 1901 z. 1 s. 26. — Jeszcze 50 lat po ukazaniu się tej pracy bardzo pozytywnie o niej pisze T. Chodzidło: *Die Familie bei den Jakuten. Freiburg im Schweiz* 1951 s. 49: „Das Werk Sieroszewski's

niesione ze swojego pobytu na Syberii<sup>18</sup>. One stanowią doskonałą ilustracją faktograficznego materiału naukowego. Pokazane są w nich niektóre elementy kultyczne w kontekście żywo toczącego się jakuckiego życia.

Ze względu na to, że przedmiotem badań Wacława Sieroszewskiego byli Jakuci, oraz że warunki życiowe na pewien sposób wpływają na kształtowanie kultury duchowej człowieka i jej wytworów, a więc i religii w jej zewnętrznych przejawach, dlatego wydaje się być rzeczą wskazaną zapoznać się bliżej, chociażby bardzo tylko pobieżnie, z tym egzotycznym rozwijającym się ludem i krajem przez niego zamieszkiwanym.

Jakuci należą do licznej rodziny pastersko-koczowniczych plemion tureckich zamieszkujących w przeszłości terytorium Środkowej Azji<sup>19</sup>. Prawdopodobnie w XII wieku pod wpływem podbojów Dżingis-Chana opuścili oni Azję Środkową i osiedlili się w północno-wschodniej Syberii, gdzie do dziś mieszkają. Przeważająca większość Jakutów, których liczba wówczas wynosiła prawdopodobnie ok. 220 tys., zamieszkuje środkowe dorzecze Leny. Tylko nieznaczna ich część rozszana jest po całym olbrzymim terytorium obejmującym ponad 4 miliony km<sup>2</sup>, rozciągającym się na północy od Morza Lodowego prawie do rzeki Amur na południu i od Morza Ochockiego na wschodzie po dorzecze Jeniseju na zachodzie<sup>20</sup>.

Większą część powierzchni zamieszkałego przez nich kraju zajmują góry i płaskowyże. Jedynie na północy, nad Morzem Lodowym i w centrum kraju, w środkowym dorzeczu Leny, znajdują się tereny nizinne. Cały kraj usiany jest mnóstwem jezior i ogromną ilością rzek. W przeważającej części kraju panuje klimat kontynentalny przechodzący na północ w subpolarny.

Po przyłączeniu Syberii do Rosji (XVI—XVII w.) na tereny zajęte przez Jakutów zaczęło powoli przenikać prawosławie. Od końca XVIII wieku przymusowy, odgórny proces chrystianizacji Jakutów doprowadził do tego, że po stu latach prawie wszyscy zostali ochrzczeni<sup>21</sup>. Jednak chrześcijaństwo pozostało dla nich czymś całkowicie obcym, zewnętrzną tylko szatą. Ich tradycja, zwyczaje i wierzenia, cała kultura przechowuje w sobie wiele elementów wywodzących się z ich dawnej ojczyzny. Zawiera w sobie wiele elementów zapożyczonych od swoich sąsiadów żyjących w innej kulturze, wiele pierwiastków o charakterze szamanistycznym, totemistycznym<sup>22</sup>. Właśnie ta stara kultura wywierała wciąż jeszcze decydujący wpływ na codzienne życie i postępowanie Jakutów.

ist wohl Gesamtdarstellung der Jakuten bis jetzt noch nicht übertroffen worden, wenn auch einzelne Gebiete, wie z.B. das der Religion, Sprache und Wirtschaft, inzwischen eingehender Bearbeitung unterzogen sein dürfen". — Naukową stronę pracy W. Sieroszewskiego pł. „12 lat w kraju Jakutów” podkreśla E. Majewski w recenzji zamieszczonej w czasopiśmie *Wista* 1901 z. 1 s. 92—94.

<sup>18</sup> W. Sieroszewski: *Na kresach lasów*. Warszawa 1922. — Tenże: *No-wele*. Warszawa 1922.

<sup>19</sup> T. Chodźdło, *Die Familie*, jw. s. 24.

<sup>20</sup> Tenże: *Mieszkanie u Jakutów*. *Lud* 1947 nr 37 s. 99.

<sup>21</sup> Por. V. L. Prikłofski: *Tri goda w Jakutskoj oblasti. Ziwaja Starina* 1890 z. 1 s. 55. — N. Kostrow: *Juridiczeskije obyčaj Jakutow. Zapiski Imperatorskogo Russkogo Geograficzeskogo Obszczestwa*. Petersburg (=ZIRGO) 1878 t. 8 s. 271.

<sup>22</sup> T. Chodźdło: *Spuren des Totemismus bei den Jakuten*. *Anthropos* 1946—1949 B. 41—44 s. 360—362.

Wacław Sieroszewski znany jest powszechnie jako bardzo płodny pisarz, a niewiele jako etnolog i religioznawca, chociaż i w tych gałęziach nauki zapisał się trwale<sup>23</sup>. Celem niniejszego artykułu nie będzie przedstawienie całego religioznawczego dorobku Sieroszewskiego, a jedynie opracowanie pewnego fragmentu jego badań. Mianowicie zostaną zreferowane i krytycznie naświetlone wyniki badań Sieroszewskiego odnośnie samego panteonu bóstw jakuckich. Zagadnienie to jest ważne i interesujące nie tylko dlatego, że bóstwa stanowią kościec i rdzeń każdej religii, ale dlatego, ponieważ w jego badaniach występują bardzo widoczne różnice a nawet sprzeczności w przedstawianym panteonie bóstw jakuckich. Ukazanie tych różnic i sprzeczności, a zwłaszcza ich genezy oraz próba ich wyjaśnienia stanowi cel niniejszego artykułu.

### I. CHARAKTERYSTYKA BÓSTW JAKUCKICH

Wacław Sieroszewski przystępując, w ramach swoich ogólnych badań etnograficznych nad Jakutami, do opracowania ich religii, stanął przed trudnym i skomplikowanym zadaniem. W swej pracy badawczej spotkał się z trudnościami i przeszkodami wynikającymi nie tylko z braku specjalistycznego i metodologicznego wykształcenia, które predestynowałyby go do podjęcia i prowadzenia takich badań, ale również z racji specyficznego przedmiotu tych badań, który stanowiła religia żyjącego ludu i nie posiadającego świadectw pisanych. Przedmiotem badań nie była bowiem religia wymarłego narodu, po której pozostały tylko martwe świadectwa, ale religia konkretnego, żyjącego i rozwijającego się ludu jakuckiego.

Bóstwa stanowią zasadniczy, konstrukcyjny element każdej religii. Są nadprzyrodzonymi partnerami w dialogu z człowiekiem, który należy do istoty religii. Bez bóstw nie ma tego dialogu, nie ma istoty, wobec której człowiek mógłby uznać swoją zależność. Pierwsza część artykułu zostanie poświęcona bóstwom rozważanym od strony teoretycznej, dogmatycznej, bez uwzględnienia elementów kultycznych. Zostaną omówione istoty nadprzyrodzone religii jakuckiej, którym Jakuci oddają cześć i wobec których w codziennym życiu wyrażają swoją zależność.

#### 1. PROBLEMATYKA ISTOTY NAJWYŻSZEJ

Pojęcie Istoty Najwyższej<sup>1</sup>, bytu nadprzyrodzonego, pierwszego przed wszystkimi innymi bytami pod względem ontologicznym, posiadającego nieograniczoną władzę, czyniącego dobrze, występujące w religii żywej, przybiera często kształt i przymioty odzwierciedlające środowisko kulturalne, w którym żyją jej wyznawcy. Kształtuje się ono w umyśle na podstawie nanoszenia na świat nadprzyrodzony ziemskich kategorii ujmowa-

<sup>23</sup> P. Schebesta: *Ursprung der Religion*. Berlin 1961 s. 32: „Die drei russischen Forscher V. L. Priklonskij, V. L. Sieroszewskij und N. Vitaszewskij gehören zu den Altmeistern der Erforschung der sibirischen Völker. Ihre Werke, die zwischen 1886 und 1918 erschienen, gehören zu den wertvollsten Quellschriften über den Schamanismus und die Religion der sibirischen Völker”.

<sup>1</sup> Przez Najwyższą Istotę rozumie się byt transcendentny, osobowy, dobry, posiadający moc stwarzania i będący twórcą moralności. Por. P. Schebesta, jw. s. 42. — F. König, jw. kol. 364. — B. Radomski: *Słownik etnologiczno-religioznawczy*. W: *Religie świata*, jw. s. 586.

nia rzeczywistości właściwych danemu ludowi. Środowisko życiowe rzuca na religię, a pojęcie Istoty Najwyższej jest jej najważniejszym elementem. Koncepcja Istoty Najwyższej jest zsynchronizowana z całością kształtem kultury, do której przynależą jej wyznawcy. W społeczności patriarchalnej Najwyższa Istota będzie ujmowana jako ojciec, a w społecznościach matriarchalnych, gdzie decydującą rolę odgrywa kobieta, Najwyższa Istota przybiera cechy kobiece, macierzyńskie. Spod tych ogólnych praw nie jest też wyjęte Najwyższe Bóstwo Jakutów.

W pracach Sieroszewskiego problem Istoty Najwyższej jest wyjątkowo skomplikowany i nie jest przez niego definitywnie i właściwie rozwiązany. Autor przedstawia religię Jakutów jako monoteistyczną w sensie szerszym, tzn. że występuje w niej Istota Najwyższa, naczelne Bóstwo oraz wiele bóstw drugorzędnych jej podporządkowanych. Przeanalizowanie informacji autora dotyczących Istoty Najwyższej prowadzi do stwierdzenia, że w religii jakuckiej występuje nie jedna, ale dwie Najwyższe Istoty, mianowicie: *Urun Ai-Tojon* — Biały Stwórca Pan<sup>2</sup> i *Art-Tojon-Aga* — Pan Ojciec Władca<sup>3</sup>.

Sieroszewski wyraźnie nie twierdzi, że u Jakutów spotyka się dwa Najwyższe Bóstwa. Początkowo w referowaniu wyników swoich badań religioznawczych informuje, że Najwyższą Istotą w panteonie jakuckim jest *Ai-Tojon*. Wszystkie informacje dotyczące Istoty Najwyższej koncentrują się tylko wokół niego. Dopiero w swojej ostatniej publikacji, dotyczącej omawianego zagadnienia, która ukazała się już w kraju, Sieroszewski — nie tłumacząc dlaczego tak postąpił — zmienia wynik swoich badań, twierdząc, że nie *Ai-Tojon*, ale *Art-Tojon* jest Najwyższą Istotą, a *Ai-Tojon* jest bóstwem jemu podporządkowanym. Autor więc nie wprowadza równocześnie dwóch Istot Najwyższych do panteonu bogów jakuckich, ale czyni to sukcesywnie; kiedy na czele panteonu stoi *Ai-Tojon*, wówczas autor nic nie wspomina o *Art-Tojonie*, kiedy zaś pojawia się *Art-Tojon*, to *Ai-Tojon* już nie występuje jako Najwyższe Bóstwo, ale jako bóstwo podporządkowane *Art-Tojonowi*.

Ponieważ Sieroszewski zasadniczo charakterystykę *Ai-Tojona* i *Art-Tojona* podaje w dwóch osobnych tekstach, dlatego dla jasności i ciągłego nieodwoływania się do tych samych tekstów przy ich konfrontacji i analizowaniu, przytoczmy je w całości obok siebie.

*Ai-Tojon*

„Nacznem s Ai-Tojena... Ai-Tojen — eto wopłoszczenie siły wierchownoy, mo-szcznoy, nieumolimoj i samodowleju-szczej; on nie dobr i nie zoł; on nie su-szczestwo, a skorie — bytie woobszcze; s wysotu swojego prestoła, «na siedmom niebie», on soziercajet wsielennuju, no wy diecia mira swojego mało wmciszawa-jetsja; grom i mołnija — jego głagoly; w potrzebach codziennego życia. Tylko w orieł dremiet u jego nog, a emblema je-

*Art-Tojon*

„Na czele duchów niebieskich stoi Pan-Ojciec-Władca świata, *Art-Tojon-Aga*, zamieszkujący 9 niebo. Potężny, ale bierny, świeci jak słońce, które jest jego emblematem, błyska i uderza piorunami, które są jego mową, ale spramnie zwracać się do niego z prośbami w niezwykłych wypadkach można go nie-

<sup>2</sup> W. Sieroszewski, *Kak i wo czto*, jw. s. 160. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 469, 552, 651. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 260, 262, 369.

<sup>3</sup> Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389, 392 n.

go słońce. On błogodati, no błogodarit jego nie zaczem, kak nie zaczem błogodarit wsielennuju, czło ona suszczestwu-  
jet; on wsiemoguszcz, no on niczego nie  
choczet, i poctomu naprasno k niemu  
obłaszczejamsia s prosbami, jemu ni-  
kogda niczego nie żertwujut i ja naszel  
tolko odno predanije, swidietielstwujusz-  
czeje o kultie jego imieni"<sup>4</sup>.

pokoić, ale i wtedy wtrąca się do spraw  
ludzkich bardzo niechętnie. Na cześć jego  
urządzają sysechy związkowe... Na cześć  
jego nie biją bydła, gdyż nie jest on bo-  
giem zemsty rodowej. ... błogość spokoj-  
nego bytu rozlewa się we wszechświe-  
cie bez ofiar i troski przez samo istnie-  
nie *Art-Ai-Tojona* ... *Art-Tojon* bóg po-  
koju ich [Jakutów] zrodził..."<sup>5</sup>.

O *Art-Tojonie* Sieroszewski nie podaje już więcej żadnych informacji. W tej, która została wyżej przytoczona, zawiera się cała jego charakterystyka, przymioty oraz jego działalność *ad extra*.

O *Ai-Tojonie* natomiast pisze autor jeszcze wiele razy, dodając tylko jedną nową informację, że jest on ojcem i stwórcą Jakutów<sup>6</sup>.

Podana wyżej charakterystyka *Ai-Tojona* i *Art-Tojona* wykazuje dużo elementów i przymiotów wspólnych obu tym Istotom, względnie bardzo do siebie zbliżonych. Autor wyraźnie podkreśla nadrzędność *Ai-Tojona* i *Art-Tojona* względem wszystkich pozostałych bóstw jakuckich. Jednocześnie eksponuje ich potęgę i moc stwórczą oraz wspomina o ich wyłącznym udziale w zachowywaniu świata. Posiadają one wspólną, bardzo charakterystyczną cechę, mianowicie pasywność, bierność. Nie interesują się światem, ani nie ingerują w życie ludzkie. Sprawy ludzkie mało ich obchodzą. Dlatego zwracanie się do nich o pomoc w sprawach codziennego życia jest bezcelowe. Ani dobro, ani zło na świecie nie dzieje się za ich przyczyną czy dopuszczeniem. Można więc każdą z tych Istot Najwyższych określić mianem *deus otiosus*<sup>7</sup>.

Jednakże między tymi Naczelnymi Bóstwami jakuckimi zachodzą także pewne różnice, których wymowa w całej rozciągłości ukaże się dopiero w trzeciej części niniejszego artykułu. Różnica dotyczyczy m.in. ich miejsca zamieszkania. *Art-Tojon* mieszka w dziewiątym niebie, a *Ai-Tojon*, gdy występuje jako Istota Najwyższa, zamieszkuje siódme niebo<sup>8</sup>. Drobnym, ale bardzo wymownym szczegółem jest powiązanie z *Ai-Tojonem* orła drzemiącego u jego stóp. Wprawdzie obie Najwyższe Istoty scharakteryzowane są przy pomocy określeń kosmicznych, jednakże w charakterystyce *Art-Tojona* jest ich mniej i są one raczej dynamiczne, działaniowe, podczas gdy u *Ai-Tojona* jest ich znacznie więcej i mają charakter statyczny; charakteryzują jego postać, a nie jego działalność. *Ai-Tojon* jest jeszcze określony, jako siedzący na tronie z białomlecznych obłoków, względnie na białomlecznym, kamiennym tronie.

Badania Wacława Sieroszewskiego dotyczące problemu Istoty Najwyższej można więc zamknąć konkluzją, iż w religii jakuckiej występują dwie różne istoty, z których każda spełnia rolę Najwyższego Bóstwa. Każda z nich, z racji przysługujących jej przymiotów i prerogatyw jest tego rodzaju, że nie może być podporządkowana drugiej. Obie te Istoty roszczą

<sup>4</sup> Tenże, Jakuty, jw. s. 651.

<sup>5</sup> Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389, 391, 393.

<sup>6</sup> Tenże, Jakuty, jw. s. 463, 469. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 262, 319, 369.

<sup>7</sup> M. Eliade, Das Heilige, jw. s. 71—73. — Tenże: Traktat o historii religii. Przeł. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966 s. 52—55 oraz 78 n. — G. Mensching: Soziologie der grossen Religionen. Bonn 1966 s. 33 n.



sobie prawo do absolutności, stoją ponad innymi bóstwami oraz ze względu na swój zasięg, ekspansywność, niezależność i wielkość są bóstwami absolutnymi.

Zachodzi więc niejasność, a właściwie sprzeczność w badaniach przeprowadzonych przez Wacława Sieroszewskiego odnośnie problematyki Istoty Najwyższej. W jednej bowiem religii występują dwa najwyższe, samodzielne, autonomiczne i nie mogące być sobie nawzajem podporządkowane bóstwa. Występowanie w religii, posiadającej hierarchiczną strukturę panteonu bóstw, dwóch istot najwyższych z konieczności prowadzi do niejasności, powikłań i sprzeczności w samym panteonie i konsekwentnie w całym systemie religijnym. Wydawałoby się, że autor jest świadom tego dylematu, albowiem można w jego publikacjach dostrzec pewne próby rozwiązania tego zagadnienia. Zmierzają one do unifikacji, utożsamiania tych Istot, albo do wykazania subordynacji jednego bóstwa względem drugiego.

W pierwszym sposobie rozwiązania, autor łączy te dwie nazwy w jedną pisząc *Art-Ai-Tojon*<sup>9</sup>, względnie *Ai-Tojon (Art-Tojon)*<sup>10</sup>. W innym miejscu swojej pracy, w logicznie i merytorycznie spójnej treści, najpierw autor mówi o *Art-Tojonie*, a potem, jakby o tym nie pamiętał, kontynuując to samo opowiadanie, pisze *Art-Tojon* zamiast *Ai-Tojon*<sup>11</sup>; bądź w jednym i tym samym opowiadaniu zamieszczonym w pracy pt. *Jakuty Istocie Najwyższej* daje nazwę *Art-Tojon*<sup>12</sup>, a w tym samym opowiadaniu zamieszczonym w pracy *12 lat w kraju Jakutów* nazywa ją *Ai-Tojon*<sup>13</sup>.

Z tego wynika, jakoby autor uważał, iż chodzi tu o jedną i tę samą Istotę Najwyższą, posiadającą tylko dwie nazwy, bardzo zresztą do siebie podobne pod względem pisowni i znaczenia.

Drugie rozwiązanie tego problemu oparte jest na diametralnie innej zasadzie i pojawia się dopiero w ostatniej pracy Wacława Sieroszewskiego, pt. *12 lat w kraju Jakutów*, która została opublikowana po opuszczeniu Syberii i przyjeździe do kraju. To rozwiązanie polega na podporządkowaniu jednego z tych bóstw drugiemu. W ten sposób jedna Istota Najwyższa traci przodownictwo w panteonie jakuckim. W tym wypadku podporządkowanym i zarazem zdezonizowanym bóstwem jest *Ai-Tojon*, umieszczony w hierarchii bóstw wyraźnie na drugim miejscu po *Art-Tojonie*<sup>14</sup>.

Autor umieszczając teraz *Ai-Tojona* na drugim miejscu w hierarchii bóstw, nie powtarza podanej poprzednio jego charakterystyki, gdy pełnił on rolę Najwyższego Bóstwa. Wspomina tylko, że zamieszkuje on czwarte niebo, a nie jak dotychczas siódme<sup>15</sup>. Nie wyjaśnia dlaczego dokonał tej

<sup>8</sup> Według wyobrażeń Jakutów cały wszechświat dzieli się na trzy części: świat dolny czyli podziemny; świat środkowy — ziemię i świat górny — niebo, które podzielone jest na 7, 9 lub więcej poziomów. W najwyższym poziomie nieba mieszka zawsze Istota Najwyższa. Por. W. Sieroszewski, *12 lat w kraju*, jw. s. 377 i 388.

<sup>9</sup> Tamże, s. 391.

<sup>10</sup> Tenże, *Jakuty*, jw. s. 651.

<sup>11</sup> Tenże, *12 lat w kraju*, jw. s. 392.

<sup>12</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 160. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 652.

<sup>13</sup> Tenże, *12 lat w kraju*, jw. s. 337.

<sup>14</sup> Tamże, s. 389.

<sup>15</sup> Tamże.

zasadniczej zmiany w panteonie jakuckim. Dlaczego *Ai-Tojon*, dotychczas Najwyższa Istota w tym panteonie, nie tylko za taką uważana przez Jakutów, ale i posiadająca odpowiednie, obiektywne przymioty predestynujące ją do tej roli, jak wszechmoc, absolutna nadrzędność nad pozostałymi bóstwami, został umieszczony na drugim planie i podporządkowany równemu sobie wcześniej *Art-Tojonowi*. Pozostaje też tajemnicą W. Sieroszewskiego, w jaki sposób *Ai-Tojon* mógł stać się bóstwem podporządkowanym.

Ten drugi rodzaj rozwiązania kryje w sobie inną komplikację. Mianowicie *Ai-Tojon* w hierarchii bóstw jakuckich, gdzie miejsce zamieszkania jest wyrazem wielkości i potęgi bóstw, musi zejść jeszcze niżej, albowiem wyżej od niego, bo w piątym niebie mieszkają dwa inne bóstwa: *Mogoł-Tojon* i jego żona *Usun-Kujał-Chotun*<sup>16</sup>.

*Ai-Tojon*, Najwyższe Bóstwo Jakutów, którego prymat dotąd nie ulegał wątpliwości, nagle ustąpił w pracach W. Sieroszewskiego swoją najwyższą pozycję w panteonie jakuckim, schodząc na drugie, a właściwie na trzecie miejsce. Albo więc fakty dotyczące *Ai-Tojona* ukazujące go jako Najwyższą Istotę były niezgodne z obiektywnym stanem, albo rozwiązanie tego problemu przez autora jest fałszywe. Wszystko byłoby zrozumiałe, gdyby autor odwołał poprzednie swoje wyniki, względnie wyraźnie zaznaczył, że w wyniku dalszych badań musiał je skorygować, jednakże tego nie uczynił.

Jedno i drugie rozwiązanie problemu Istoty Najwyższej stoi w sprzeczności z wcześniejszymi wynikami jego badań. Pierwsze rozwiązanie zamierzające wykazać, że chodzi tu o jedną i tę samą istotę, posiadającą tylko dwie nazwy, jest nieprawdziwe, ponieważ na podstawie innych informacji autora stwierdzamy wyraźnie istnienie dwóch odrębnych istot. Drugie rozwiązanie też nie odpowiada rzeczywistości, ponieważ wcześniejsze wyniki badań autora mówią zupełnie co innego.

Brak prawidłowego rozwiązania tego problemu nie komplikuje autorowi, jakby się należało tego spodziewać, przedstawiania badanej przez siebie religii jakuckiej. Autor zestawia wyniki swoich badań zawsze w aspekcie istnienia jednej tylko Istoty Najwyższej, niezależnie od jej nazwy. Oba bowiem rozwiązania sprowadzają się właściwie w końcowym efekcie do uznania jednej Istoty Najwyższej, obojętnie która z nich za taką będzie uznawana. Będzie nią *Ai-Tojon*, względnie *Art-Ai-Tojon*.

## 2. CHARAKTERYSTYKA BÓSTW DOBRZYCH

Odnośnie omawianego obecnie problemu<sup>17</sup> w pracach Wacława Sieroszewskiego oprócz danych empirycznych uzyskanych przez niego bezpośrednio od Jakutów, względnie zaczerpniętych z odpowiedniej, fachowej literatury<sup>18</sup>, dostrzega się również jego własne przemyślenia, uwagi

<sup>16</sup> Tenże, Jakuty, jw. s. 672. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389.

<sup>17</sup> Bóstwo jest to potężny byt nadprzyrodzony, który może rządzić i opiekować się mniejszym lub większym odcinkiem rzeczywistości. Por. P. Schebesta, jw. s. 41. — H. Glasenapp: Religie niechrześcijańskie. Przeł. S. Łypaciewicz. Warszawa 1966 s. 295.

<sup>18</sup> W. Sieroszewski, Kak i wo czto, jw. s. 159—160, 172—178. — Tenże, Jakuty, jw. s. 651 n., 661—666, 672—675. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389—393, 410—412.

i wnioski. Opublikowane one zostały dopiero później, kiedy autor powrócił już do kraju<sup>19</sup>. Występują one wówczas, gdy autor, przedstawiając koncepcję świata nadprzyrodzonego, genezę i organizowanie się bóstw jakuckich, wchodzi częściowo na teren etnologii i filozofii.

Według badań Wacława Sieroszewskiego cały świat istot nadprzyrodzonych w religii jakuckiej ukonstytuowany został na wzór ustroju rodowego Jakutów, którego jest odbiciem i którego ślady jeszcze do dziś na sobie nosi. Nie był on nigdy w pojęciu Jakutów skamieniały i zahamowany w swoim rozwoju, zwłaszcza ilościowym, ale rozwijał się i doskonalił równoległe z rozwojem form społecznego ustroju jakuckiego<sup>20</sup>. Wszystkie zmiany strukturalne, jakie dokonały się w jakuckim panteonie były odbiciem paralelnych zmian zachodzących w życiu Jakutów.

Początkowo bóstwa jakuckie nie miały charakteru ogólnonarodowego, albowiem ich struktura organizacyjna była odzwierciedleniem społecznej struktury Jakutów<sup>21</sup>. Według wyobrażeń Jakutów każdy ród, *ajmak* i *dżon* posiadał własne bóstwa. Dlatego — sądzą Jakuci — potęgą i moc ich bogów była ograniczona podobnie jak ograniczona i niewielka była moc i siła ich rodów. Tylko niektóre z bóstw swoją potęgą przekraczały granice rodu czy ajmaku i skutkami tej potęgi sięgały tak daleko, jak daleko sięgają Jakuci. Natomiast żadnej władzy nie miały nad cudzoziemcami.

Wskutek jednak przesiedlenia się z terenów południowych na północ, następuje u Jakutów nie tylko częściowa zmiana ich podstaw ekonomicznych, ale i w pewnym stopniu zmiana ich struktury społecznej<sup>22</sup>. W wyniku dokonanych przeobrażeń jakuckiej struktury społecznej, nastąpiła konsekwentnie zmiana struktury społecznej bóstw. Z dawnych rodowych bóstw przetrwały tylko nieliczne i one stały się teraz bóstwami narodowymi. Przeszły jeszcze tylko pewną ewolucję pod względem moralnym. Dotąd były one — zdaniem W. Sieroszewskiego — istotami moralnie obojętnymi, czyniącymi zarówno dobrze jak i źle, podobnie jak siły przyrody. Chociaż bardziej uważano je za złe, ze względu na to, że trzeba było im składać ofiary, że ciągle krępowały wolę i pragnienia człowieka<sup>23</sup>. Dopiero potem wykryły się dobre i złe istoty panteonu jakuckiego, chociaż — zdaniem autora — nie są to jeszcze bóstwa z istoty swej dobre względnie złe<sup>24</sup>.

Odnośnienie do świata nadprzyrodzonego ziemskich kategorii ujmowania rzeczywistości i uzależnianie jego rozwoju od zmian zachodzących

<sup>19</sup> Por. Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 385—388.

<sup>20</sup> Por. Tamże, s. 385 i 388.

<sup>21</sup> Najmniejszą komórką społeczną u Jakutów w ustroju rodowym była rodzina, która wchodziła w skład rodu. Kilka rodów tworzyło większą społeczność zwaną *ajmakiem*. Największym organizmem społecznym był *dżon* zwany też *bisiem*. W jego skład wchodziły sprzymierzone ze sobą rody i *ajmaki*. Por. Tenże, Jakuty, jw. s. 480 i 558. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 230 i 258 n.

<sup>22</sup> Zanikł wtedy podział Jakutów na *ajmaki* i *dżony*. Ich miejsce zajęły *naslegi* i *ulusy*. Członkowie tych nowych grup społecznych nie łączy już tak mocna więź jak poprzednio. Zespala ich teraz poczucie wspólnego pochodzenia i wspólny język. Wskutek tych przemian uległa pewnej deformacji także ich narodowa tradycja. Por. Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 267—270.

<sup>23</sup> Por. Tamże, s. 388.

<sup>24</sup> Tamże: „Podział duchów na złe i dobre, a raczej przypisywanie jednym złych, innym przeważnie dobrych przymiotów powstał znacznie później i nie jest przeprowadzony dość ściśle”.

w ziemskiej społeczności, prowadzi autora do wniosku, że podział bóstw jakuckich na dobre i złe jest odbiciem jakiegoś podziału, który kiedyś musiał dokonać się w społeczności, z której wywodzą się Jakuci. Autor sądzi, że tą społecznością, tym narodem, którego rozbitcie wywołało paralelne zjawisko w panteonie bóstw jakuckich, byli Ujgurzy<sup>25</sup>. Podstawę do takiego twierdzenia dało W. Sieroszewskiemu podobieństwo istniejące między społeczną strukturą Ujgurów i strukturą jakuckiego panteonu bóstw. Mianowicie ogólna nazwa jakuckich bóstw dobrych brzmi: „biś dziewięciu rodów duchów górnych”, a bóstw złych: „biś ośmiu rodów duchów dolnych”<sup>26</sup>.

Takiemu właśnie podziałowi bóstw jakuckich zbliżony jest bardzo podział Ujgurów na dziewięć- i dziesięć-plemiennych. Skoro już zaistniał podział bóstw na dwie, przeciwstawne sobie społeczności — na bóstwa dobre i złe — wówczas zaczęto do nich dołączać coraz to nowe istoty, którymi najczęściej były dusze zmarłych szamanów i szamanek.

Bóstwa dobre — według wyobrażeń Jakutów — są źródłem ich dobrobytu, zapewniają im pokój, są w stosunku do wszystkich jednakowo sprawiedliwi. Jednakże mało ingerują w życie ludzkie, o wiele mniej niż mściwe, gniewliwe, mieszkające bliżej ziemi, bóstwa złe<sup>27</sup>.

Wszystkie bóstwa dobre mieszkają we wschodniej części nieba. Ich życie i mieszkanie Jakuci wyobrażają sobie w sposób bardzo antropomorficzny i ziemski. Podobnie jak oni, tak samo i bóstwa dzielą się na rody. Prowadzą domy i gospodarstwa, hodują bydło i mają do pomocy służbę, pomocników i wielu popieczników<sup>28</sup>.

Wacław Sieroszewski w swoich pracach przytacza trzy spisy dobrych bóstw jakuckich. Dwa z nich są identyczne, co do liczby i nazw bóstw. Dla ułatwienia — z racji ich identyczności — będziemy te dwa spisy traktować jako jeden. Jest on stosunkowo niewielki. Natomiast trzeci spis bóstw dobrych jest większy i został umieszczony przez autora dopiero w ostatniej jego pracy *12 lat w kraju Jakutów*. Powstał on przez dołączenie nowych nazw bóstw do poprzedniego, krótszego spisu.

Krótszy zestaw dobrych bóstw jakuckich przedstawia się następująco<sup>29</sup>:

1. *Ai-Tojon* — Stwórca-Pan,
2. *Aisyt* — bogini płodności,
3. *Dzegesaj ai Tordo uordach Tojon* — Pan ze straszliwego boskiego rodu, ojciec *Aisyt*,
4. *Uot iczczita* — bóg ognia,
5. *Boczera* — opiekun biednych Jakutów zajmujących się częściowo rybołówstwem i częściowo pasterstwem,
6. *Bai-Bainaj* — bóg myśliwych,

<sup>25</sup> Ujgurzy podobnie jak Jakuci, wywodzą się z tego samego, bardzo prężnego i walecznego ludu turańskiego. Jeszcze przed I wiekiem po Chr. Ujgurzy wskutek wewnętrznych walk podzielili się na Ujgurów „dziesięć-plemiennych” żyjących na południu i Ujgurów „dziewięć-plemiennych” żyjących na północy. Tamże, s. 90 n oraz 388.

<sup>26</sup> Tamże, s. 387.

<sup>27</sup> Tamże, s. 388.

<sup>28</sup> Tenże, Jakuty, jw. s. 671—674. — Tenże, *12 lat w kraju*, jw. s. 388—390 oraz 412.

<sup>29</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 158, 174, 183—186. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 651, 665, 671—674.

7. *Ukulan* — bóg rybaków,  
 8. *Ejechsit* — matka opiekunka,  
 9. *Narej-Chotun* i *Nochsoł-Tojon* — opiekunowie bydła domowego.  
 Dłuższy spis dobrych bóstw jakuckich oprócz wyżej wymienionych zawiera jeszcze następujące bóstwa<sup>30</sup>:

1. *Art-Tojon-Aga* — Pan Władca Ojciec,
2. *Nałban ai Kubaj Chotun Ia* — Łagodna Stworzycielka Matka,
3. *An-Alaj-Chotun* — Pani ziemi, pól i dolin,
4. *Surdach-Suga-Tojon* — Straszny siekiera Pan — bóg pioruna,
5. *An-dżasyn* — bóg światła i błyskawic,
6. *Tangasyt Dżylga Chan* — bóg przeznaczenia,
7. *Iłbis Chan* — bóg wojny,
8. *Orduk Dżasabyn* — poseł gniewu duchów,
9. *Chan Jechsit ardan Ai* — poseł łask,
10. *Sung-Sungkan asali Cholotorun Chotoj Ai* — bóg ptaków,
11. *Mogół-Tojon* i jego żona *Usun-Kujał Chotun* — opiekunowie bydła<sup>31</sup>,
12. *Bosoł-Tojon* i *Boumcza Chotun*, jego żona — bogowie strzegący dróg niebieskich,
13. *Baran-batyr* — bóg domu,
14. *Atas-batyr* — bóg chlewu i podwórza.

Wszystkie te nowe bóstwa autor podaje bez żadnej charakterystyki, ograniczając się wyłącznie do podania ich nazwy. Omawia jedynie *Art-Tojona*, o czym już wyżej była mowa. Natomiast krócej lub dłużej omawia autor wszystkie bóstwa dobre zawarte w krótszym spisie. Naturalnie, ponownie je przytaczając w spisie dłuższym, autor prawie dosłownie przytacza podaną wcześniej ich charakterystykę.

Z tych niższych dobrych bóstw, podporządkowanych Istocie Najwyższej, trzy odgrywają wielką rolę w religii jakuckiej i — według wyobrażeń Jakutów — w ich życiu. Są to: *Aisyt*, *Bainaj* i *Uot iczczita*.

*Aisyt*, której dłuższa nazwa brzmi: *Natygyr-Aisyt-Chotun* jest boginią płodności i porodu zarówno ludzi jak też koni i bydła rogatego<sup>32</sup>. Według wyobrażeń Jakutów jest ona dawczynią płodności oraz opiekunką rodzących kobiet. Rodzi się tylko wątpliwość czy jest to jedna bogini, której dobroczynne działanie rozciąga się na ludzi, konie i krowy, czy są to trzy odrębne boginie. Twierdzeniu, które można skonstatować, na podstawie wielu wypowiedzi autora, iż jest to jedna bogini, sprzeciwiałby się fakt wielości jej miejsca zamieszkania. *Aisyt* jako boginię płodności ludzi szukać należy na Wschodzie, *Aisyt* koni tam, gdzie wschodzi słońce w zimie, a *Aisyt* bydła rogatego pod ziemią<sup>33</sup>. Należy jednak przyjąć, w oparciu o wszystkie inne teksty autora, iż są to trzy postacie jednej i tej samej bogini.

U Jakutów, trudniących się polowaniem, ważne miejsce w panteonie bóstw zajmuje bóg łowów — *Bai-Bainaj*<sup>34</sup>. Chroni on Jakutów od nie-

<sup>30</sup> Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389 n.

<sup>31</sup> Autor zaznacza, że czasem bóstwa bydła Jakuci nazywają *Narej-Chotun* i *Nochsoł-Tojon*. Tamże, s. 389.

<sup>32</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 185. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 673. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389 i 412 n.

<sup>33</sup> Tenże, *Jakuty*, jw. s. 673. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 412.

<sup>34</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 184. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 672. — Tenże, *Na kresach*, jw.s. 64.

szczęść jakie mogą ich spotkać w czasie kilkudniowych, niebezpiecznych polowań zimowych. Zwracają się też do niego o pomoc w wypadku bezowocnych polowań. *Bainaj*, podobnie jak wszystkie bóstwa dobre mieszka we wschodniej części nieba. Często przebywa też na ziemi, w lasach i na polach. Nie żyje samotnie, ale ma przy sobie siedmiu towarzyszy, z których trzech pomaga, a dwóch przeszkadza Jakutom w czasie polowania. Jego współtowarzyszem jest też bóg rybaków biedny, ale wesoły *Ukułan*<sup>35</sup>.

Bardzo interesujące zjawisko związane jest z bóstwem ognia, które nazywa się *Ał-uot-iczczita*<sup>36</sup>. Bóstwo to zostało zepchnięte na drugi plan i zastąpione przez ogień, chociaż nie nastąpiło utożsamienie się tych dwóch odrębnych rzeczywistości. Dlatego W. Sieroszewski często mówi nie o kulcie boga ognia, ale o kulcie ognia. Bóstwo ognia przedstawiają Jakuci jako siwobrodego, wiecznie gadatliwego staruszka, którego mowę rozumie tylko dziecko i szaman. Autor podaje w dłuższym spisie bóstw dobrych następujących siedmiu braci bóstwa ognia: *Byrdża bytyk*, *Kyrys tulusar*, *Kundul czagan*, *Kura czagan*, *Chan czagan*, *Chałan sotuja*, *Ylgyn arbija*.

Z bóstw umieszczonych w pierwszym, krótszym spisie autor niewiele tylko wspomina o dwóch spokrewnionych ze sobą bóstwach: bogu — opiekunie biednych Jakutów, zajmujących się częściowo rybołówstwem i częściowo pasterstwem, którego nazywają *Boczera* oraz o bogach — opiekunach była *Narej-Chotun* i *Nochsoł-Tojon*. Są oni potężnymi i szczodrymi bóstwami, opiekującymi się szczególnie tymi Jakutami, którzy hodują bardzo przez nich lubiane krowy koloru ciemnego i pstrego<sup>37</sup>.

Pierwszy spis dobrych bóstw jakuckich autor zestawiał będąc jeszcze wśród Jakutów. Dlatego nasuwa się przypuszczenie, że przedstawił tylko te bóstwa, które rzeczywiście Jakuci uznawali, czcili, które były dla nich bóstwami żyjącymi. Zaś drugi panteon dobrych bóstw autor przedstawił już po wyjeździe od Jakutów, będąc w Polsce. Uzupełnienia tego mógł dokonać w oparciu o materiały, które zdobył przed opuszczeniem Jakucji. Nie mogły to być informacje pochodzące od Jakutów bezpośrednio, bo wówczas opublikowałby je razem z poprzednimi. Prawdopodobnie były to materiały, które W. Sieroszewski znalazł w bibliotece w Irkucku i nie zdążywszy już opublikować ich w poprzednich pracach, wydał je razem dopiero w Polsce w pracy *12 lat w kraju Jakutów*, nie dokonując jednak wzajemnej między nimi konfrontacji. Dlatego bóstwa, których nazwy autor zaczerpnął nie od Jakutów, ale z literatury i nie podał o nich żadnych informacji, należą prawdopodobnie albo już do historii tylko, skoro nie można ich zweryfikować w życiu, albo pochodzą z innego terenu rozległego kraju jakuckiego, gdzie są uznawane i czczone, a gdzie autor osobiście nie był i skąd nie mógł zebrać materiałów. Ta druga alternatywa jest prawdopodobniejsza.

Reasumując rozważania autora dotyczące dobrych bóstw jakuckich, stwierdzamy w jego pracach dwa różne od siebie ich zestawy: dłuższy, na czele którego jest *Art-Tojon* i krótszy, któremu przewodzi *Ai-Tojon*.

<sup>35</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 184. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 672.

<sup>36</sup> Tamże, s. 665 n. — Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 173. — Tenże, *12 lat w kraju*, jw. s. 34, 389, 411. — Tenże, *Pamiętniki*, jw. s. 582. Tenże: *Jakut-skaja swad'ba. Ziwaja Starina* 1894 z. 4 s. 366.

<sup>37</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 182. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 670.

## 3. CHARAKTERYSTYKA BÓSTW ZŁYCH

Ostatnim etapem ewolucji, jaki przebyły w ciągu długiego okresu bóstwa jakuckie było — zdaniem Wacława Sieroszewskiego — ukonstytuowanie się wyraźnego podziału tych bóstw, początkowo moralnie obojętnych, na dwie wyraźnie sobie przeciwstawne społeczności: bóstw dobrych i złych. Naturalnie, wykrystalizowanie się dobrych i złych bóstw, ów podział na dwie społeczności, nie ma takiego znaczenia i wymowy, jak to spotykamy w chrześcijaństwie, gdzie istoty nadprzyrodzone są pod względem moralnym diametralnie różne od siebie, ontologiczne wprost skierowane do dobrego albo złego działania. Autor nie wdając się w filozoficzne rozważania, uważa — tak samo zresztą jak i Jakuci — za złe te istoty nadprzyrodzone, które przez swoją działalność przynoszą szkodę Jakutom: sprowadzają na nich lub na ich bydło choroby, zsyłają różne klęski żywiołowe, względnie inne nieszczęścia zarówno moralne, jak i fizyczne.

W. Sieroszewski miał trudności w skompletowaniu całego zestawu złych bóstw, gdyż Jakuci, bojąc się wymawiać nadaremnie ich imion, utrudniali uzyskanie potrzebnych informacji. Może te lub też inne nieprzewidziane trudności, były powodem niewyjaśnionych przez autora zmian, jakich dokonywał w przedstawianych przez siebie spisach tych bóstw.

Może dlatego też przy omawianiu złych bóstw jakuckich spotykamy się z podobnym problemem, jak przy referowaniu bóstw dobrych. Tam spotkaliśmy dwa zestawy bóstw dobrych, podobnie i tu znajdujemy dwa spisy bóstw złych; jeden krótszy, identyczny w obu wcześniejszych pracach autora, drugi, sporządzony przez dodanie do poprzedniego szeregu nowych, nieznanych przedtem nazw bóstw złych. Zachodzi tu jeszcze jedno podobieństwo. Mianowicie bóstwa złe, które autor potem dołącza, są przez niego podane bez żadnych informacji charakteryzujących bliżej te postacie.

Krótszy spis złych bóstw jakuckich przedstawia się następująco<sup>38</sup>:

1. *Ulutujer Ulu-Tojon* — Wszechpotężny Bezmiar Pan, zamieszkuje zachodnie niebo;
2. *Kachtyr-Kazhtan-Buraj-Tojon* — bardzo potężny duch, mieszka w południowym niebie;
3. *Czaadaj-Bolłoch* — duch szkodzący oczom ludzkim, mieszka w południowym niebie;
4. *Niemirja* — zmarła Jakutka, zamieszkująca południowe niebo;
5. *Melachsın-Aite* — kobieta z zachodnich łąsów, mieszka w południowej stronie nieba;
6. *Symykan Udagan-Symykan* — szamanka, mieszka w południowym niebie;
7. *Dochsun Dujach* — duch zmarłej kobiety, zamieszkujący południowe niebo;
8. *Kydanach Kys Chotun* — duch kobiety, zamieszkujący również południowe niebo;
9. *Kalany-ojocho-Kyjdan-Kys* — duch szamański, zamieszkujący południową stronę nieba;

<sup>38</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 160—163. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 661—663. — Tenże, *12 lat w kraju*, jw. s. 384 n. oraz 390—392.

10. *Dalbar Dzonok* — duch kobiecy, zamieszkujący południowe niebo;
11. *Kniaź ojuna* — Księżę szamanów, mieszka w zachodnim niebie;
12. *Kopo ubagałach Chotun* — Pani z puszystym zrebiciem, mieszka we wschodnim niebie<sup>39</sup>;
13. *Keń tajachtach Chotun* — Pani z długim koszturem, mieszka na ziemi na północy;
14. *Ałłara ogonior* — Podziemny Starzec, mieszka na północy pod ziemią;
15. *Sor-Chara-Dżong* — Czarny Kruk *Dżang*, mieszka na północy pod ziemią;
16. *Starzec Dampaj Bradaj* — duch wielkiego szamana, mieszkający na północy pod ziemią.
17. *Sullukan* — duch wody, mieszkający na ziemi.

Działalność tych bóstw, która decyduje o zaliczeniu ich do szeregu złych istot nadprzyrodzonych, jest mocno ograniczona. Koncentruje się ona wokół zsyłania rozmaitych chorób na ludzi oraz na bydło. Każde z tych bóstw ma władzę zsyłania tylko określonych chorób. Często istoty te żądają ciągłych ofiar od Jakutów, nawet drobnych datków, krepując przez to swobodę ich działania<sup>40</sup>.

Charakterystyczna jest geneza tych bóstw. Mianowicie nie są to bóstwa, których pochodzenie byłoby nieznanne Jakutom, umieszczone w niepamiętnych czasach i spowite mgłą tajemniczości. W wielu wypadkach autor wyraźnie zaznacza ich ziemskie, ludzkie pochodzenie. Twierdzi, że są to dawni Jakuci, których dusze po śmierci stały się potężnymi i szkodliwymi istotami nadprzyrodzonymi i weszły na stałe do panteonu jakuckiego<sup>41</sup>.

W. Sieroszewski, uzyskawszy nowe materiały dotyczące złych bóstw jakuckich, będąc już w kraju, uzupełnia wyżej podany spis następującymi nazwami:

1. *Altan Sobyraj Tojon* — Pan Miedziana Czasza;
2. *Taryłach Tan Tarały Tojon* — Pan podróżujący w otłchani;
3. *Arach Tojon* — Pan grzechu;
4. *Buor Małachaj Tojon* — Pan Gliniana Czapka;
5. *Nas Alu* — Trąd;
6. *Kytaj Boksy Tojon* — Chiński *Baksa* Pan;
7. *Namyk Chotun* — *Namyk* Pani<sup>42</sup>.

Niestety, o tych złych bóstwach autor nie podaje żadnych informacji. Nie wspomina jaką rolę odgrywają w jakuckiej religii, o ich działalności, o kulcie im oddawanym, chociaż odnośnie wielu innych elementów religijnych autor jest bardzo dokładny i szczegółowy.

Najpotężniejszym ze wszystkich złych bóstw jakuckich jest niewątpliwie *Ututujer Utu-Tojon*. Wszechpotężny *Bezmiar* Pan, zwany krócej *Utu-Tojon*. Wacław Sieroszewski podaje o nim wyjątkowo dużo informa-

<sup>39</sup> Prawdopodobnie Wacław Sieroszewski przez pomyłkę umieścił tę boginię we wschodnim niebie. Albowiem żadne złe bóstwo nie mieszka w tej zarezerwowanej wyłącznie dla bóstw dobrych, części nieba.

<sup>40</sup> Tenże, *Jakuty*, jw. s. 655. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 392.

<sup>41</sup> Bardzo wyraźnie zaznaczoną jest przez autora zmiana zmarłych Jakutów w potężne duchy. *Niemirja*, obecnie potężny duch zły, za życia ziemskiego była szczęśliwą żoną. Potem zachorowała psychicznie, zmarła i przemieniła się w potężnego ducha. Tamże, s. 385.

<sup>42</sup> Tamże, s. 390.



cji, więcej niż o Istocie Najwyższej<sup>43</sup>. Są to najczęściej wiadomości zaczerpnięte bezpośrednio od Jakutów. Jest on najpotężniejszym ze wszystkich bóstw, zarówno złych jak i dobrych, równający się nawet z Istotą Najwyższą. Jest otaczany wielkim szacunkiem i czcią, wynikającą z wielkiego przed nim lęku i bojaźni ze względu na jego potęgę i moc.

Podczas gdy Najwyższa Istota w panteonie jakuckim scharakteryzowana jest przez autora jako bóstwo bierne, odsunięte od świata, nie interesujące się nim ani ludźmi, nie ingerujące w bieg życia, to *Ulu-Tojon* przedstawiony jest jako bóstwo bardzo bliskie ziemi i interesujące się jej sprawami. Jest on uosobieniem czynnej, cierpiącej, pełnej bólu i walk strony życia i w ogóle całej aktywnej, działającej strony rzeczywistości<sup>44</sup>.

Działalność *Ulu-Tojona* i jego ingerencja w życie ludzkie jest największa ze wszystkich znanych Jakutom bóstw. Podczas gdy pozostałe bóstwa, zarówno dobre jak i złe, mają ściśle ograniczone pole swojej działalności, to *Ulu-Tojon* jest panem całej aktywnej, działającej strony rzeczywistości, a nie tylko jej wycinka. Jakuci przypisują mu nawet moc stwórczą. Ich zdaniem bowiem on stworzył lasy, zwierzęta leśne, ptaki; on dał ludziom ogień, a przede wszystkim jest stwórcy, ojcem i opiekunem szamanów<sup>45</sup>.

Jakuci uświadamiają sobie, że życie wprawdzie otrzymali od Istoty Najwyższej, ale od *Ulu-Tojona* zależy ich los i cała ich egzystencja na ziemi. Wszystkie nieszczęścia, choroby, klęski żywiołowe, wszystko, co może zniszczyć życie, jest jemu poddane. On je wszystkie podtrzymuje swoją niewzruszoną władzą, aby nie spadły na świat i nie zniszczyły jego i wszystkiego, co na nim żyje<sup>46</sup>. Autor przedstawia więc *Ulu-Tojona* jako opiekuna wszystkich istot żyjących, wprawdzie nie jako czyniącego pozytywnie dobrze, ale jako powstrzymującego wszelkie nieszczęścia i klęski niszczące życie.

*Ulu-Tojon* mieszka w zachodniej części trzeciego nieba. Od czasu do czasu pojawia się on na ziemi pod postacią człowieka spowitego mgłą, niedźwiedzia, czarnego byka, ogiera lub łosia<sup>47</sup>.

Jakuci odnoszą się do *Ulu-Tojona* z wielką czcią i szacunkiem, wynikającym przede wszystkim z ogromnego przed nim lęku i strachu<sup>48</sup>. Z pewnością wynika to z wielkiej i budzącej trwogę jego pozycji w wierzeniach jakuckich. Skoro bowiem od jego woli zależy ich los na ziemi, skoro tylko on wyłącznie chroni ich przed wszystkimi nieszczęściami, klęskami, cierpieniami, należy więc go czcić, szanować i błagać, aby nie zsyłał na nich cierpienie i nieszczęście. Decyduje tu też mentalność i sposób

<sup>43</sup> Por. Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 162 n. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 654—656, 660 n, 673 n. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 103, 385, 391—393.

<sup>44</sup> Tamże, s. 391: „Ponieważ błogość spokojnego bytu rozlewa się we wszechświecie bez ofiar i troski przez samo istnienie Art-Ai-Tojona — więc stronę bytu czynną i cierpiącą, namiętną i posępną, pełną bólów i nadziei, pragnień i walk uosabia *Ulu-Tojon*, on Życie samo, on Bezmiar i Ogrom”. Tenże, *Jakuty*, jw. s. 654. — „On blizok k ziemi i dieła jeja żywo go zanjimajut ... *Ulu-Tojonem* wy-pało na dołu projawlatsia tolko w muczytielnych i groznych jawlaniach byta”.

<sup>45</sup> Tamże, s. 207 n. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 103 i 391.

<sup>46</sup> Tenże, *Jakuty*, jw. s. 655. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 391.

<sup>47</sup> Tamże: „Gdy na Ałdanie na tłum myśliwych napadł czarny rozwścieczony niedźwiedź, który już rozszarpał kilku ludzi, myśliwi zamiast bronić się przed nim, upadali na kolana z okrzykiem: *Ulu-Tojon, Ulu-Tojon*”.

<sup>48</sup> Tamże, s. 393: „Jakuci lękają się *Ulu-Tojona*, jak lękają się zemsty rodowej i wojny, lecz czczą go, gdyż on wychował ludzi i trzyma ich w karności”.

życia pierwotnego człowieka, bardzo uzależnionego w swoim życiu i działaniu od przyrody i tak mało mogącego nią pokierować według własnych potrzeb i pragnień, jak również praktyczna niemożliwość szukania gdzie indziej ratunku i pomocy w wielu nieszczęściach. Poza tym lęk i bojaźń w stosunku do *Ulu-Tojona* podbudowane są również monstrialnym wprost o nim wyobrażeniem, o jego potędze, sile i wielkości<sup>49</sup>.

Bezsprzecznie *Ulu-Tojon* odgrywa w życiu Jakutów ważniejszą rolę, niż odsunięta w zaświaty Istota Najwyższa. Jest on jej przeciwstawieniem, aczkolwiek nie jest jej przeciwnikiem. Do *Ai-Tojona* odnosi się jak do rówieśnika, jak do równego sobie wodza<sup>50</sup>. O wzajemnym stosunku *Ulu-Tojona* do *Art-Tojona* nie można nic powiedzieć, gdyż autor nie konfrontuje tych postaci ze sobą. Gdy przy omawianiu obu Najwyższych Bóstw jakuckich autor dochodzi do wniosku, że jest to jedna postać o nazwie *Art-Ai-Tojon*, to z nią właśnie porównuje *Ulu-Tojona*. Nie wiadomo więc, które z tych Bóstw ma on na uwadze, *Art-Tojona* czy *Ai-Tojona*. Prawdopodobnie jednak *Art-Tojona*, albowiem zaraz dalej autor przytacza opowiadanie, w którym głównymi bohaterami są *Ulu-Tojon* i *Art-Tojon*<sup>51</sup>.

Cały więc świat i wszystko, co na nim istnieje jest pod panowaniem dwóch potężnych Istot. Nie ma jednak między nimi konfliktów, bo nie ma wspólnej płaszczyzny, na której te dwie potężne istoty musiałyby się spotkać ze sobą. Istota Najwyższa stworzywszy świat i ludzi, oddaliła się od niego i więcej się nim nie interesuje, chociaż podtrzymuje go w istnieniu; *Ulu-Tojonowi* zaś przypadła w udziale aktywna strona rzeczywistości.

Przeważająca ilość podrzędnych, bezimiennych bóstw-duchów, o których autor wspomina, stanowią przede wszystkim istoty zwane *ier*. Owyimi *ier* stają się dusze niektórych zmarłych Jakutów. Dusze Jakutów, którzy niczym za życia ziemskiego się nie wyróżnili, lecz byli ludźmi spokojnymi, cichymi, dobrymi po śmierci odchodzą w nieznaną kraj. Natomiast dusze zmarłych nagłą śmiercią, dusze szamanów, szamanek, samobójców stają się po śmierci bardzo potężnymi i niebezpiecznymi *ier*<sup>52</sup>.

*Ier* mogą stać się także dusze, które po śmierci na zapytanie duchów: „co zostawiły na ziemi”, odpowiedzą „żonę, rodziców, rolę”; a na kolejne pytanie „czy chcą do nich powrócić”, odpowiedzą twierdząco<sup>53</sup>. Są one najbardziej szkodliwe ze wszystkich duchów. Nawiedzają te miejsca, które zamieszkiwały za życia ziemskiego i dokuczają przede wszystkim swoim bliskim. Najczęściej sprowadzają na nich rozmaite choroby, albo domagają się nieustępliwie chociażby najdrobniejszych ofiar<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Tamże, s. 391: „Ziemia drży i kołysze się, gdy on stąpa po niej i pęka serce śmiertelnika, który ośmielił się spojrzeć mu w twarz ... Gdyby z całą siłą swego gniewu on zstąpił na ziemię, ta z jękiem odeszłaby spod jego stóp, poleciałaby w przepaść i rozsypałaby się w proch”. Tenże, Jakuty, jw. s. 655. — „Wsie biedy eti, kotoryja w protivnom słuczaje potopiliby mir i mgnowienno smyli s niego wsie żywoje on mogucej własťou udierżiwajet”.

<sup>50</sup> Tamże, s. 655. „Daże k *Ai-Tojenu* on probujet otnositsa kak rawnyj k rawnemu”.

<sup>51</sup> Por. Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 392.

<sup>52</sup> Por. Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 127.

<sup>53</sup> Tamże, s. 125. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 384.

<sup>54</sup> Por. Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 127. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 383 n.

Niektóre z tych *ier* stały się bardzo potężnymi duchami i weszły na trwałe do panteonu złych bóstw jakuckich, np. *Niemirja*, *Dampaj Bradaj*.

Teoretyczne studium panteonu złych bóstw jakuckich odsłoniło bardzo wyeksponowaną pozycję jaką w nim zajmuje *Ulu-Tojon*. Pomiedzy nim, a wszystkimi jego podwładnymi bóstwami rozciąga się bowiem ogromna przepaść. Można go dlatego nazwać najwyższą istotą złych bóstw. Pod względem znaczenia i potęgi może on równać się z Najwyższą Istotą.

Bardzo wyraźnie zaznaczony jest też związek *Ulu-Tojona* z szamanami, których jest stwórcy i opiekunem. Zresztą wiele złych bóstw ma wyraźne z nimi powiązania, z nich bowiem często wywodzą swój rodowód.

## II. KULT BÓSTW JAKUCKICH

Celem dotychczasowych rozważań było zapoznanie się z bóstwami jakuckimi od strony teoretycznej, mitologicznej. Rozważania te ukazały panteon bóstw jakuckich *ab intra*. Przedstawiły nadprzyrodzonego partnera, z którym Jakuci usiłują nawiązać jakiś kontakt i wobec którego uznają swoją zależność. Niniejsza część pracy ma ukazać w jaki sposób Jakuci nawiązują kontakt ze swoimi bóstwami i w jaki sposób uzewnętrzniają swoją wobec nich zależność. Jest to strona praktyczna, kultyczna każdej religii. Kult, jako integralny element każdej religii, jest właśnie próbą czynioną przez człowieka w celu nawiązania bliższego kontaktu z bóstwem oraz wyrazem czci i subordynacji wobec niego<sup>1</sup>.

### 1. KULT ISTOTY NAJWYŻSZEJ

Chociaż w religii jakuckiej zreferowanej przez Wacława Sieroszewskiego występują dwie Najwyższe Istoty, jednakże ta dychotomia nie komplikuje autorowi przedstawienia kultu składanego im przez Jakutów. Istoty te bowiem nie występują w badaniach autora równocześnie, ale pojawiają się sukcesywnie.

Wacław Sieroszewski, omawiając kult oddawany przez Jakutów Istocie Najwyższej, łączy go z postacią *Ai-Tojona*, ponieważ jego przez dłuższy czas uważa za Najwyższe Bóstwo jakuckie<sup>2</sup>. Formy jego kultu referuje obszernie, drobiazgowo i dokładnie, podając dużo interesujących i — jak się później okaże — bardzo ważnych szczegółów. Kiedy zaś wprowadza *Art-Tojona* na szczyt panteonu jakuckiego, wówczas autor, niczego nie wyjaśniając, twierdzi, że ten kult oddają Jakuci właśnie *Art-Tojonowi*<sup>3</sup>. A więc, według badań autora, zarówno *Ai-Tojon*, jak i *Art-Tojon* są przez Jakutów czczeni jednakowymi formami kultycznymi.

Kult składany Istocie Najwyższej jest stosunkowo ubogi. Jedynym

<sup>1</sup> Kult określa się powszechnie jako zespół zewnętrznych aktów i czynności będących wyrazem czci i oddania się człowieka bóstwu. Najczęstszymi przejawami kultu są: modlitwa, ofiara, święta i ceremonie sakralne. Por. P. Schebesta, jw. s. 65 n. — F. König, jw. kol. 476 n. — K. Moszyński: *Kultura duchowa Słowian*. Warszawa 1967 t. 2 cz. 1 s. 237 n.

<sup>2</sup> Por. W. Sieroszewski, *Jakuty*, jw. s. 187, 461—463, 652. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 98, 260—263.

<sup>3</sup> Tamże, s. 389.

jego wyrazem są uroczystości organizowane na jej cześć zwane *isyjchami*<sup>4</sup>. Celebrowane są one, z licznym udziałem Jakutów dwa razy w roku: na wiosnę, kiedy pojawia się pierwsza trawa na łąkach — jest to mały *isyjech* i w połowie lata — duży *isyjech*. Czasem Jakuci organizują go z okazji ważniejszych wydarzeń w swoim życiu, np. z okazji zawarcia ślubu.

Wacław Sieroszewski kilkakrotnie referuje przebieg tych uroczystości. Pierwszy *isyjech* celebrował Ellej, legendarny ojciec Jakutów. Przed domem, na czas święta starannie uporządkowanym, na czcigodnym miejscu wkopał w ziemię zielone choinki oczyszczone częściowo z kory, tworząc z nich jakby wąską uliczkę. W środku postawił wór zrobiony z kory brzozonej, służący do robienia kumysu. Poczyniwszy te przygotowania, zwracając się na południe, Ellej przyklęknął na jedno kolano, wziął w rękę duży drewniany czerpak i zaśpiewał następującą modlitwę:

„Stwórco nasz! Stworzycielu Panie! ... Matko nasza! ... Opiekunko, Pani! ... Ośmiu niebios stworzycielu, Ojczy Boże! ... Czterema niebiosami rozporządzająca Matko! ... Dziewięciogrannobrzeżna ziemi! ... Ośmiogrannobrzeżna Matko Stepu! ... Miejscami obsychający z rzadkimi lasami, z bujną roślinnością, Środkowy Świecie ... Ródtcie dla mnie! ... Ośmiogrannobrzeżny Stepie, dzięki temu jakoś mnie stworzył — tyś stworzył — więc żyję! Na świata tego wierzchołku stopami oparty stojąc, błagam Cię ... Troje niebios zmuś ... Czterem niebiosom rozkaż ... Siedmiu niebiosom zawyrokuj, otworzywszy osiem swych zapowiedzi. Dziewięciu niebiosom panując, rozkaż! ... Dziewięciu niebiosom dołąć wyznac swą wolą. Uczyń to na białomlecznym kamieniu siedzący Biały Stwórco, Panie! ... Biała — Matko — Pani! Ciebie, Stworzycielu tej czwartej ziemi, dziecko twe urodzone na tym Środkowym świecie, błagam Cię — Zachodzące słońce łagodnych obyczajów. Ciebie — Wschodzącego Słońca życzliwych myśli — proszę! Jako człek prawy zwracam się ku Tobie, jako dzielny Urangajec, wołam! Matko — Orędowniczko, Pani i Duszo świata! Dźwięcznym głosem wzywam Cię: czyste srebro wzrusz, zmać, zjaw się! Otworzyłem wrota mego trzechprzęsłego ogrodzenia i proszę! Pełen najlepszych zamiarów, mądrych postanowień, stoję i czekam, Stworzycielko nasza, Orędowniczko, Pani i Matko nasza, wychowane przez nas bydło otocz płótem, powite przez nas dzieci w puchu ukolysz! Twórczynio nieba, Rodzicielko trzech niebios, z białochmurnego twego stolca rzuć z niechcenia spojrzenie na mnie! Pani i Stworzycielko płódząca, wysłuchaj nas! Stworzycielu Panie pobłogosław nas ... Uruj .. Uruj ... Uruj ...”<sup>5</sup>.

Po ukończeniu tej modlitwy podrzucił Ellej trzy razy w górę trochę masła i znowu przyklęknął na jedno kolano. Wziął teraz w rękę drewniany puchar napełniony kumysem, podniósł go w górę i powtórnie zaśpiewał tę samą modlitwę. Wtedy przyleciały trzy białe łabędzie i piły kumys z trzymanego przez niego pucharu. Po odfrunięciu łabędzi, Ellej wraz z żoną usiadł pod zielonymi choinkami, pijąc kumys i radując się, że ofiara została przyjęta<sup>6</sup>.

Dawniej na początku *isyjchowych* uroczystości często dziewięć niewinnych młodzieńców stawało rzędem wzdłuż szeregu choinek, trzymając w rękach puchary napełnione kumysem. Również oni zwróceni byli twarzą na południe. Najmniejszy z tych młodzieńców stojący w przodzie śpiewał nieznaną już niestety autorowi modlitwę. Pozostali zaś mło-

<sup>4</sup> Tamże, s. 98.

<sup>5</sup> Tenże, Jakuty, s. 186. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 98 n. *Uruj* to dawny jakucki okrzyk wojenny.

<sup>6</sup> Tenże, Jakuty, jw. s. 187. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 98 n.

dzieńcy natychmiast ją powtarzali wznosząc w niebo puchary z kumysem. Potem część napoju wylewano na ziemię, a resztę pili uczestnicy tych uroczystości<sup>7</sup>.

Obecnie u Jakutów uroczystości te powoli zanikają i należą już do rzadkości. Wacław Sieroszewski wspomina tylko o jednym *isyjechu* celebrowanym przez Jakutów, gdy wśród nich przebywał. Nie miał on już tak wyraźnego sakralnego charakteru, jak dawniej. Uczestnicy zbierają się raczej po to, aby porozmawiać ze sobą, pobawić się, a przede wszystkim skorzystać z dużej ilości alkoholu podawanego przez gospodarza po ukończeniu tych uroczystości. Obecnie zbiera się na tę uroczystość bardzo dużo ludzi z całej okolicy. Z dwóch stron podwórze ustawiają Jakuci dwa, schodzące się pod kątem, rzędy małych brzózek. W rogu do największej z nich przywiązują naczynie z kumysem. Po obu stronach siedzą Jakuci; im bliżej naczynia, tym bardziej zacni i szanowni. Dwaj krewni gospodarza, ubrani w futrzane czapki i rękawice, nalewają kumys do ogromnych pucharów upiękuszonych końskim włosiem. Gospodarz lub szaman, wzięwszy puchar w ręce, przykłęka w pośrodku i zwrócony twarzą na południe śpiewa modlitwę. Prosi w niej *Ai-Tojona* o szczęście, powodzenie, bogactwo i błogosławieństwo dla zgromadzonych. Potem z okrzykiem *uru* unosi trzy razy puchar z kumysem i oddaje puchar sąsiadowi. Ten uczyniwszy to samo, oddaje go następnemu i tak kolejno. Gospodarzowi podawano zaraz następny puchar z kumysem. Zabawy towarzyskie, gry sportowe i zawody młodzieńców, kończyły te uroczystości<sup>8</sup>.

W opisach tych, starych i nowych, można wyróżnić kilka wspólnych elementów, a mianowicie: wlanie kumysu do ozdobnych pucharów, wzniesienie ich w niebo na cześć *Ai-Tojona* wraz z modlitwą i w końcu ceremonialne picie tego napoju.

Obecnie obowiązujące przepisy celebrowania tych uroczystości niewiele różnią się od dawnych. Zachodzą między nimi tylko drobne różnice, które jednak w swojej wymowie mają bardzo istotne znaczenie. Mianowicie dawniej, po wzniesieniu pucharu z kumysem w niebo, część napoju wylewano na ziemię lub — według starych podań jakuckich — upijały go przylatujące łabędzie. Była to symboliczna ofiara pierwocin na cześć Istoty Najwyższej<sup>9</sup>. Dopiero po tej czynności wszyscy uczestnicy tych uroczystości mogli pić ten napój. Obecnie tej czynności raczej nie wykonuje się. Uczestnicy sami wypijają kumys z pucharów.

*Isyjech* jest świętem bardzo starym, przyniesionym przez Jakutów z poprzedniego miejsca ich zamieszkania, tzn. z Centralnej Azji, gdzie trudnili się oni hodowlą koni. Potwierdzają to niektóre elementy występujące podczas celebrowania tych ceremonii, które mogły powstać wówczas, gdy Jakuci trudnili się hodowlą koni, np. kumys czy końskie włosie służące jako jedyny, dozwolony rekwizyt do ozdoby pucharów. Dłatego dziś, gdy hodowla koni zanika z powodu gorszych warunków klimatycz-

<sup>7</sup> Tenże, *Jakuty*, jw. s. 452.

<sup>8</sup> Tenże, *12 lat w kraju*, jw. s. 262 n.

<sup>9</sup> Ofiara pierwocin polega na ofiarowaniu Istocie Najwyższej najwartościowszych, rzeczywiście lub tylko symbolicznie, części pokarmu przed spożyciem go przez człowieka. Por. T. Chodździło: *Ofiara u najstarszych ludów. Collectanea Theologica* 1959 r. 30 s. 141—147.

nych i zastępuje ją hodowla bydła rogatego, zanika również powoli zwyczaj organizowania tych uroczystości<sup>10</sup>.

Obowiązkowymi uczestnikami, którzy przewodniczyli ceremoniom isy-jehowym byli biali szamani, zwani inaczej światłymi albo letnimi<sup>11</sup>. Dawniej ich obecność była obowiązkowa. Obecnie nie muszą brać udział w tych uroczystościach. Brak jest u Jakutów modlitwy jako samodzielnie występującej formy kultu Istoty Najwyższej. Występuje ona tylko jako element składowy uroczystości isyjechowych.

Nieznany też jest Jakutom zwyczaj składania ofiar Istocie Najwyższej. Autor wyraźnie to zaznaczył w podanej charakterystyce *Ai-Tojona*. Prawdopodobnie tylko *Art-Tojonowi* składają Jakuci ofiarę pierwocin.

Kult Istoty Najwyższej jest więc u Jakutów stosunkowo ubogi. Główną przyczyną ubóstwa kultu wydaje się być wyobrażenie, jakie Jakuci posiadają o swej Istocie Najwyższej. Skoro bowiem Ona nie interesuje się światem, nie ingeruje w życie ludzkie, skoro jest bóstwem oddalonym od ludzi i świata, więc — uważają Jakuci — jest rzeczą zbyteczną obdarzać ją bogatym kultem.

Inną przyczyną ubóstwa kultu Istoty Najwyższej jest wpływ szamanizmu, który mocno wdarł się w religię jakucką<sup>12</sup>. Szamanizm zwracając przede wszystkim uwagę na złe bóstwa i broniąc Jakutów przed ich szkodliwą i niebezpieczną działalnością, odwraca przez to ich uwagę od dobrej, ale nie szkodzącej im Istoty Najwyższej.

## 2. KULT BÓSTW DOBRYCH

Spośród jakuckich bóstw dobrych podporządkowanych Istocie Najwyższej najbardziej znaną i czczoną jest *Aisyt*, bogini płodności i porodu<sup>13</sup>. Oddając jej cześć, Jakuci chcą uprosić u niej płodność oraz szczęśliwe urodzenie potomstwa. Stosownie do tego istnieją dwa różne obrzędy sakralne celebrowane przez Jakutów na jej cześć: jeden, aby uzyskać jej pomoc przy porodzie; drugi, aby uprosić dla siebie płodność i liczne potomstwo.

Odbywają się one mniej więcej w tym samym czasie, w przeddzień spodziewanych narodzin dziecka. Ceremonia uproszenia u *Aisyt* płodności i licznego potomstwa jest dosyć prosta. Dziewczęta jakuckie w dzień, kiedy ta bogini ma się zjawić w mieszkaniu oczekującej rozwiązania matki, umieszczają nad swoim łóżkiem małe drewniane figurki przedstawiające tę boginię. Sądzą one, że w ten sposób zwrócą na siebie jej uwagę, zainteresują ją sobą i otrzymają proszony dar<sup>14</sup>.

Ceremonie wykonywane w celu uproszenia u *Aisyt* szczęśliwego rozwiązania są o wiele bogatsze i przypominają *isyjechy* organizowane na cześć Istoty Najwyższej<sup>15</sup>. Oprócz zgromadzonych zwykłych uczestników tych ceremonii, bierze w niej udział biały szaman i dziewięć niewinnych

<sup>10</sup> Por. W. Sieroszewski, 12 lat w kraju, jw. s. 85.

<sup>11</sup> Tamże, s. 261. — Tenże, Jakuty, jw. s. 463 i 672.

<sup>12</sup> Autor bardzo dużo miejsca poświęca w swoich pracach szamanizmowi u Jakutów. Nawet ich religię nazywa szamanizmem. Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 369.

<sup>13</sup> Tenże, Kak i wo czto, jw. s. 185. — Tenże, Jakuci, jw. s. 673. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389 i 411.

<sup>14</sup> Tamże, s. 411.

<sup>15</sup> Tamże, s. 412—414. — Tenże, Jakuty, jw. s. 672 n.

dziewcząt i chłopców. Po lewej stronie szamana ustawieni są rzędem chłopcy, a po prawej dziewczęta. On stojąc na ich czele, bębni i tańczy śpiewając równocześnie odpowiednią modlitwę, w której wymienia dokładnie wszystkich bogów i duchów spokrewnionych z *Aisyt*. Waclaw Sieroszewski nie przytacza jednak tekstu tej modlitwy, ani nie podaje nazw tych bóstw i duchów. Wybrani zaś chłopcy i dziewczęta trzymając się za ręce skandują głośno słowa *ajchał* i *uruj*<sup>16</sup>. Ten taniec, śpiewy i muzyka, są symbolicznym przedstawieniem wejścia tego uroczystego orszaku do nieba po *Aisyt* i sprowadzenie jej na ziemię, do mieszkania rodzącej kobiety. Gdy dziecko się narodziło jest to znak, że *Aisyt* przyszła do mieszkania nowej matki, zadośćuczyniła jej prośbom i pozostanie u niej jeszcze przez trzy dni. Po urodzeniu dziecka składają jej dziękczynną ofiarę. Starsza kobieta, która przez ostatnie dni opiekowała się przyszłą matką, rzuca w ogień dużą ilość masła, wymawiając przy tym następującą modlitwę: „Dzięki ci, *Aisyt* za dary i prosimy o nie na przyszłość”<sup>17</sup>.

Autor wspomina, że *Aisyt* jest też boginią i dawczynią płodności koni i bydła rogatego. Jednakże nie podaje żadnej wzmianki o obrzędach lub ofiarach składanych jej w tym celu. Znaczenie bogini *Aisyt* i stąd szeroko rozpowszechniony jej kult ma swoje podstawy w rzeczywistości życia jakuckiego. Troska o wielodzietność wynika z bardzo dużej śmiertelności dzieci, a w konsekwencji z braku rąk do pracy<sup>18</sup>. Natomiast zapobiegliwość o pomnażanie się bydła, które jest podstawą ekonomiczną ich życia i wyrazem zamożności, jest zrozumiała, zwłaszcza u ludzi tak bardzo uzależnionych od przyrody, jakimi są Jakuci.

Podobne podstawy w konkretnej rzeczywistości życia ma również szeroko rozpowszechniony wśród Jakutów kult bóstwa ognia, a właściwie kult ognia<sup>19</sup>. Choć — według wyobrażeń Jakutów — jest dużo rodzajów ognia, prawdopodobnie tyle, ile jest bóstw ognia, to jednak kult ognia koncentruje się wokół ogniska domowego, w którym mogą się palić różne jego rodzaje.

Rozróżnić można u Jakutów kult ognia pasywny, negatywny i aktywny czyli pozytywny. Kult negatywny polega na zakazie wykonywania pewnych czynności względem ognia, np. nie wolno wkładać w ogień ostrych narzędzi, pluć w niego i stąpać po nim. Nie wolno go również przeklinać, ani nawet żle o nim mówić<sup>20</sup>.

Kult pozytywny, aktywny, okazuje się w ustawicznym składaniu mu ofiar. Składa je przede wszystkim gospodyni domu. Są to ofiary bardzo niewielkie, drobne, ale za to składane kilka, a nawet kilkanaście razy dziennie przez wrzucanie ich w ogień palący się w mieszkaniu. Najczęś-

<sup>16</sup> *Ajchał* to jakucki okrzyk wyrażający uczucie radości.

<sup>17</sup> Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 413.

<sup>18</sup> Autor twierdzi, że w owym czasie u Jakutów umierało 88% dzieci do lat pięciu. Zdarzały się wypadki, że na 9, 10 porodów wszystkie dzieci umarły albo już urodziły się martwe. Por. Tamże, s. 307. — Dlatego wśród Jakutów panowało przekonanie, że lepiej mieć dzieci nielegalne niż w ogóle ich nie mieć. Por. Tenże, Kak i wo czto, jw. s. 185.

<sup>19</sup> Por. Tenże, Kak i wo czto, jw. s. 173. — Tenże, Jakuty, jw. s. 665 n. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 34, 389, 410 n. — Tenże, Jakutskaja swad'ba, jw. s. 366. — Tenże, Wspomnienia, jw. s. 582.

<sup>20</sup> Tenże, Kak i wo czto, jw. s. 173. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 410.

ciej są to kawałki masła, odrobina śmietany, zawsze drobna część przygotowywanej potrawy, a nawet kawałki nici lub włosów<sup>21</sup>.

Oprócz ofiar wyżej wspomnianych prawdopodobnie składają Jakuci bóstwu ognia również zwierzęta w ofierze. Ogniovi stworzonemu przez *Ułtu-Tojona* składają białego ogiera, a ogniovi, który jest wystannikiem Podziemnego Starca, czerwonego z ciemną pręgą na grzbiecie i białymi plamami na głowie<sup>22</sup>. Autor nie podaje w jaki sposób ofiarowywuje się te zwierzęta, mianowicie czy to jest ofiara krwawa, czy bezkrwawa. Z wcześniejszej ogólnej informacji, że bóstwom dobrym z wyjątkiem *Bainaja* Jakuci nie składają ofiar krwawych, wynikałoby, że ofiara ta dokonuje się w sposób bezkrwawy.

Niewątpliwie, wyekspozowanie kultu ognia w religii jakuckiej pozostaje w ścisłej łączności z bardzo surowym klimatem jakuckiego kraju. Ogień oddaje Jakutom wyjątkowo wielką przysługę. Nie tylko umożliwia przyrządzanie posiłków, dostarcza światła i ciepła koniecznego do ogrzewania mieszkań, ale pełni funkcję ołtarza, przez który przechodzi wiele ofiar składanych różnym bóstwom. Niewątpliwie widać tu też wpływ religii irańskich<sup>23</sup>.

Również szeroko rozpowszechniony jest u Jakutów kult *Bai-Bainaja*, boga łowów<sup>24</sup>. Jest on jedynym dobrym bóstwem, któremu Jakuci składają krwawe ofiary. Okazją do składania tych ofiar jest niepowodzenie na polowaniu albo nieszczęście, jakie spotkało polującego Jakuta. Wówczas najlepsze części z zabitego młodego byka, a więc głowę, tłuszcz itp. szaman spala na cześć *Bainaja* na stosie<sup>25</sup>. Nieraz w czasie składania tej ofiary małą figurkę tego bóstwa ubierają w skórki zajęcze i obmazują krwią zabitego byka. O czasie składania tej ofiary nie decyduje więc ustalona data, ale okazja. Nie zapominają też Jakuci o *Bainaju* po udanym polowaniu. Spożywając upolowanego zwierza, jako podziękowanie za udane polowanie, rzucają w ogień dla *Bainaja* najlepsze kawałki mięsa i tłuszczu<sup>26</sup>.

Jakuci znają też i celebrują na cześć *Bainaja* pewien sakralny obrzęd połączony z ofiarami. Odbywa się on tym razem regularnie raz w roku, na wiosnę, kiedy rzeki uwolnią się od lodów. Wówczas nad brzegiem rzeki, między dwiema żerdziami przeciągają włosiany sznur ozdobiony kolorowymi szmatkami i pęczkami włosów. Do wody zaś wrzucają masło, placki, cukier i pieniądze<sup>27</sup>. Ofiary te dzieli z *Bainajem* jego towarzysz, bóg rybaków *Ukułan*.

Wacław Sieroszewski nie mówi wyraźnie o kulcie bóstwa-opiekuna ludzi biednych — *Boczera*, ani o kulcie bóstw-opiekunów bydła — *Mogot-*

<sup>21</sup> Tamże, s. 411. — Tenże, *Nowele*, jw. s. s. 43. — Tenże, *Wspomnienia*, jw. s. 377.

<sup>22</sup> Informacje autora mówiące o składaniu bóstwu ognia w ofierze zwierząt budzą jednak pewne wątpliwości. W pracy pt. *Jakuty*, jw. s. 665 podaje je autor w cudzysłowie. Natomiast w pracy pt. 12 lat w kraju, jw. s. 411 podaje ją w nawiasie albo pisze fakultatywnie: „Jest ogień okropny, niszczący wystannik Podziemnego Starca, którego można ubłagać czerwonym jak krew ogierem”.

<sup>23</sup> Por. H. Glasenapp, jw. s. 364 n. — E. Dąbrowski, jw. s. 156—161.

<sup>24</sup> W. Sieroszewski, *Jakuty*, jw. s. 672. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389.

<sup>25</sup> Tenże, *Jakuty*, jw. s. 672. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389.

<sup>26</sup> Tenże, *Na kresach*, jw. s. 64 i 71.

<sup>27</sup> Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389.



-*Tojonie* i jego żonie *Usun-Kujał-Chotun*. Jednak ich dobroczynna działalność, odnośnie ważnego dla Jakutów wycinka ich rzeczywistości życiowej, przemawia na pewno za kultem im oddawanym. Pośrednio autor zdaje się wskazywać na istnienie wśród Jakutów ich kultu<sup>28</sup>.

Wielorakość form kultu bóstw dobrych jest u Jakutów stosunkowo duża. Brak jest jedynie modlitwy, która występowałaby jako samodzielna, niezależna forma kultu. Występuje ona jedynie jako element składowy różnych ceremonii i ofiar. Rozpiętość ofiar, zarówno co do jakości i obfitości żertwy, jak i co do częstotliwości jej składania jest olbrzymia. Począwszy od drobnej ofiary z kawałka szmatki aż do ofiary ze zwierząt i od ofiar składanych raz w roku aż do ofiar składanych kilka razy dziennie.

Kult wyżej wymienionych bóstw — w relacji Wacława Sieroszewskiego — wskazuje na bardzo charakterystyczne zjawisko. Wszystkie otaczane czią i kultem bóstwa mają w zasięgu swego dobroczynnego wpływu najbardziej newralgiczne dziedziny życia jakuckiego, dotyczące podstaw ekonomicznych i egzystencjalnych Jakutów. Hodowla bydła, polowanie, rybołówstwo oraz ogień, które stanowią bezsprzecznie podstawę życia Jakutów, znajdują się pod wpływem odpowiednich bóstw. Zaś *Aisyt* opiekunka i dawczyni życia i *Boczera* — opiekun biednych Jakutów uzupełniają i potwierdzają powyższe stwierdzenie. Następnym bardzo wymownym wnioskiem jest spostrzeżenie, że wszystkie bóstwa dobre, tworzące mniejszy panteon jakucki czyli występujące zawsze z *Ai-Tojonem* na czele, otaczane są przez Jakutów kultem. Natomiast bóstwom, które potem wraz z *Art-Tojonem* włącza autor do panteonu jakuckiego, Jakuci nie oddają żadnego kultu.

### 3. KULT BÓSTW ZŁYCH

Składając ofiarę czy celebrując sakralny obrządek ku czci któregoś z bóstw dobrych, Jakuci chcieli zwrócić na siebie jego uwagę, otrzymać od niego proszony dar, względnie złożyć mu podziękowanie za otrzymaną pomoc. Natomiast bodźcem, który popycha Jakutów do okazywania kultu bóstwom złym, jest przede wszystkim pragnienie uniknięcia ich szkodliwego, niebezpiecznego działania. Niekiedy tylko jakiś akt kultyczny ma charakter dziękczynny za ustąpienie choroby lub ustanie jakiegoś innego nieszczęścia.

Za najprzyjemniejszą ofiarę składaną bogom jest uważane przez Jakutów zabicie i ofiarowanie zwierzęcia. Najczęściej zwierzę przeznaczone na ofiarę zabija szaman w domu i najlepsze, ugotowane części z zabitej ofiary kładzie na stole ustawionym w mieszkaniu lub w lesie. Taką ofiarę szamani nazywają *tuchenger*<sup>29</sup>. Czasem zwierzę ofiarne zabijają w lesie. Wówczas skórę z zabitej ofiary oraz głowę i kopyta wieszają na starym drzewie, do którego przymocowują kawałek gałęzi, która spełnia rolę kierunkowskazu w jaką stronę nieba ma odejść ta ofiara. Inne części z zabitej ofiary, jak tłuszcz, wnętrzności itp. spalają w ogniu, uprzednio poświęciwszy je bóstwu. Pozostałe zaś części zjadają wszyscy obecni przy

<sup>28</sup> Tenże, Jakuty, jw. s. 672: „...osobiennie lubiat oni żywotnych tiemnoj i piestroj masti poetomu, u kogo w stadach prieobladajut żywotnyja upomiatnogo cwieta, tie budut bogaty i skot u nich budiet wodlitsja w izobili”. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 389.

<sup>29</sup> Tenże, Kak i wo czto, jw. s. 156. — Tenże, Jakuty, jw. s. 645.

składaniu tej ofiary. Ten rodzaj krwawej ofiary nazywa się *koczej-karach*<sup>30</sup>. Autor twierdzi, że sam spotykał w lesie ślady takich ofiar.

Istnieje jeszcze trzecia odmiana krwawej ofiary, którą Jakuci nazywają *ustunja*<sup>31</sup>. Szaman własnoręcznie otwiera klatkę piersiową zwierzęcia, wyrывa z niej serce i jeszcze ciepłe gestem ofiarnym podnosi do góry, a następnie zjada. Krwią tego zwierzęcia maże sobie potem twarz, ubranie i bęben. Jednakże ten rodzaj krwawej ofiary jest — zdaniem autora — tylko bardzo rzadko praktykowany<sup>32</sup>.

Jednak ofiary krwawe, chociaż ich rytuał jest bogaty, składane są przez Jakutów tylko w wyjątkowych wypadkach i nielicznym bóstwom.

Najczęściej praktykowane są przez Jakutów ofiary bezkrwawe. Wówczas odpowiednie zwierzę przeznaczone na ofiarę po poświęceniu obdarowują wolnością. Odtąd uważane jest ono za święte, nietykalne, nie wolno go zabić, ani z niego korzystać, np. nie wolno wydoić poświęconej krowy lub klaczy<sup>33</sup>.

Niekiedy ofiara bezkrwawa sprawowana jest bezpośrednio po zakończeniu obrzędów wykonywanych przez szamana nad chorym. Szaman przenosi wtedy chorobę z uzdrawianego przez siebie Jakuta na specjalnie do tego przeznaczone zwierzę i odprowadza je symbolicznie do nieba jako ofiarę. Symbolicznym odprowadzeniem tej ofiary jest taniec wykonywany przez szamana<sup>34</sup>.

Odprowadzenie ofiarowanego bóstwom zwierzęcia do nieba, stanowi czasem osobny obrzęd, który odbywa się latem poza domem. Wówczas wkopują Jakuci w ziemię cały szereg małych sosenek oczyszczonych z kory. Przed nimi zaś wkopują trzy słupki z nasadzonymi na ich wierzchu drewnianymi wyobrażeniami ptaków. Są to najczęściej nieudolnie zrobione figurki kukulek, kruków, cietrzewi i nurków. Na samym początku tego długiego szeregu wkopują słup, do którego przywiązują zwierzę przeznaczone na ofiarę. Sosenki i wszystkie słupki połączone są razem sznurem zrobionym z białego końskiego włosienia, który stopniowo, poruszony od słupa, do którego przywiązane jest zwierzę, najczęściej krowa, wznosi się coraz wyżej do nieba. Ten wznoszący się ku niebu sznur wyobraża drogę, po której mają ulecieć ptaki wraz z ofiarowanym zwierzęciem. Ofiarę tę nazywają Jakuci *koczaj*<sup>35</sup>.

Inną odmianą składania bezkrwawej ofiary jest praktykowany dla ogromnej, bezimiennej rzeszy duchów zwanych *ier*, zwyczaj rzucania w ogień małych kawałków tłuszczu, mięsa itp.<sup>36</sup>.

Autor jednak nie wiąże poszczególnych form składania ofiar z konkretnymi bóstwami złymi, nawet jeśli chodzi o *Utu-Tojona*. Jemu, najpotężniejszemu ze wszystkich bóstw złych, Jakuci składają najobfitsze ofiary i to wyłącznie w sposób krwawy. Jego ulubionymi ofiarnymi zwie-

<sup>30</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 157. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 396.

<sup>31</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 158.

<sup>32</sup> Autor twierdzi, że sam widział taki sposób zabijania zwierząt przez Jakutów. Dokonują go podczas wesel i szamańskich ceremonii. Na północy praktykowany jest on częściej, na południu zaś bardzo rzadko. Por. Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 39.

<sup>33</sup> Tenże, *Jakuty*, jw. s. 645.

<sup>34</sup> Tamże, s. 645 n.

<sup>35</sup> Tamże, s. 646. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 397.

<sup>36</sup> Tamże, s. 383.

rzętami są byk albo czarny ogier z białą głową lub gwiazdą na czole<sup>37</sup>.

Opisując mimochodem kult oddawany *Aisyt*, autor wspomina również o jakimś nieznanym mu obrzędzie sakralnym wykonywanym ku czci *Ułu-Tojona*. Z bardzo lakonicznej informacji można odczytać jedynie staranność połączoną z wielką bojaźnią w sprawowaniu tego obrzędu. Szaman bowiem daje za wzór przy sprawowaniu ceremonii ku czci *Aisyt* dokładność i skrupulatność z jaką, podczas obrzędu sprawowanego ku czci *Ułu-Tojona*, wymieniane są złe, wrogie Jakutom bóstwa. Wymienianie tych złych bóstw, prawdopodobnie w jakiejś modlitwie lub zaklęciu, stanowi jedyny, znany autorowi element tego obrzędu<sup>38</sup>. Może też w skład tego obrzędu wchodziła następująca inwokacja, którą autor przytacza: „Ty dziecię zagadki! Ty z krukiem ognistym. Porusz się i zjaw”<sup>39</sup>.

Najczęściej składane są złym bóstwom jako żertwa ofiarna konie, albo krowy. Wacław Sieroszewski nie pisze o innych zwierzętach, które mogłyby być składane przez Jakutów w ofierze bóstwom. Konie w ofierze otrzymują następujące bóstwa: *Kachtyr-Kazchtan-Buraj-Tojon*, *Niemirja*, *Melachsin-Aite*, *Symykan Udagan*, *Dochsun dujach*, *Kydanach Kys Chotun*, *Kniaź ojuna*, *Kopo ubagałach Chotun*, *Keń tajachtach Chotun*<sup>40</sup>. Krowy składa się w ofierze następującym bóstwom: *Czadaj-Bolłoch*, *Keń tajachtach Chotun*, *Ałłara ogonior*<sup>41</sup>. Tylko *Kalany-ojocho-Kyjdan-Kys* nie składają Jakuci w ofierze zwierząt, a jedynie trochę śmietany, kawałki masła lub piędzde.

Żadnych ofiar nie składają Jakuci: *Dalbar Dżonok*, *Sor-Chara-Dżong*, *Dampaj Bradaj*<sup>42</sup>.

Z wyjątkiem *Ułu-Tojona*, *Kachtyra-Kazchtan-Tojona* i *Kopo ubagałach Chotun*, którym składają Jakuci ofiary krwawe, pozostałym bóstwom składają ofiary bezkrwawe.<sup>43</sup>

Porównując ofiary składane dobrym i złym bóstwom spostrzegamy, że ofiary składane złym bóstwom są bardziej bogate i kosztowne. Dla nich żertwę stanowią konie lub krowy: dla dobrych zaś bóstw, z wyjątkiem *Bainaja*, ofiarowują jedynie trochę jada.

Dalej stwierdzamy, że więcej bóstw złych jest obdarowanych ofiarami aniżeli dobrych. Jest to skutek silnego wpływu szamanizmu, który akcentuje w swoim kulcie i doktrynie rolę bóstw złych, mogących szkodzić ludziom, pomija milczeniem bóstwa dobre, ponieważ one nie mogą czynić źle i nie ingerują mocno w życie ludzkie.

Zasadniczym jednak wnioskiem, jaki można wyprowadzić po omówieniu kultu bóstw złych, jest stwierdzenie w tym kulcie, zarówno odnośnie rodzajów żertwy jak i sposobu jej ofiarowania, pewnej dwutorowości. Część złych bóstw jest przez Jakutów otaczana kultem, a część jest pozabawiona tego kultu; żertwę ofiarną stanowią prawie wyłącznie konie

<sup>37</sup> Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 154. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 392.

<sup>38</sup> Tenże, *Jakuty*, jw. s. 673 n.: „Szaman wo wriemia obriada pominajet wsiech rodstwiennych Aisyt bogow, nie propuskaja w zaklinaniach ni odnago, także staratielno, kak diełajet eto s złymi i wrednymi duchami, kogda sowierszajet obriad w czet Ułu-Tojona”.

<sup>39</sup> Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 391.

<sup>40</sup> Por. Tenże, *Kak i wo czto*, jw. s. 160—163. — Tenże, *Jakuty*, jw. s. 661—663.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

albo krowy; sposób ofiarowania jest też dwojaki: krwawy, albo bezkrwawy. A więc i w kulcie jakuckich bóstw uwidaczniają się pewne elementy dychotomiczne.

### III. OCENA BADAŃ WACŁAWA SIEROSZEWSKIEGO

Z analizy empirycznego materiału religioznawczego i etnograficznego wynika, że w religii jakuckiej występują dwie Najwyższe Istoty, dwa panteony bóstw dobrych i prawdopodobnie dwa panteony bóstw złych. Elementy dychotomiczne ukazują się też w kulcie tym bóstwom oddawanym. Autor jednak nie uświadomił sobie tej dychotomii kryjącej się w jego badaniach, a zwłaszcza znaczenia i konsekwencji z niej wynikających. Dostrzegł jedynie pewną niezgodność wyników swoich badań odnośnie Najwyższego Bóstwa jakuckiego, ale potraktował ją — jak widzieliśmy — pobieżnie, rozwiązując ją bez źródłowych i gruntownych badań, jedynie w ramach posiadanego przez siebie materiału. Zresztą ten problem ukazuje się dopiero w końcowym etapie badań autora, kiedy był on już w kraju i nie mógł swych badań zweryfikować na miejscu, w Jakucji.

Prawdopodobnie sądził autor, że jeden naród, zamieszkały na ściśle określonym terenie, o wspólnym pochodzeniu, tradycji i języku musi posiadać jeden system religijny. Dlatego wszystkie swoje informacje dotyczące religii jakuckiej, zaczerpnięte z własnych bezpośrednich badań czy z istniejących już opracowań tej religii, kolejno, w miarę ich zdobywania wkomponowywał w jedną całość.

#### 1. KONFRONTACJA BADAŃ WACŁAWA SIEROSZEWSKIEGO Z BADAANIAMI INNYCH AUTORÓW

Zjawisko dychotomii w panteonie jakuckim nie występuje u innych badaczy religii jakuckiej tak wyraźnie, jak w badaniach Wacława Sieroszewskiego. Jedynym wyjątkiem są dokładne badania V. L. Priklonskiego. W całej rozciągłości i ostrości występuje to zjawisko dychotomii dopiero wówczas, gdy analizuje się i porównuje razem wszystkie wyniki badań innych autorów. Łatwo wówczas stwierdzić brak jedynomyślności i zgody wśród autorów — badaczy religii jakuckiej odnośnie tego zagadnienia. Jeśli przyjąć nazwę Istoty Najwyższej za kryterium klasyfikujące materiały dostarczone przez tych badaczy można je uszeregować w cztery grupy:

1. Jedni autorzy twierdzą, że Najwyższą Istotą w religii jakuckiej jest *Ai-Tojon*. Należy tu zaliczyć: W. Jonowa<sup>1</sup>, V. L. Priklonskiego<sup>2</sup>, N. P. Pripuzowa<sup>3</sup>, N. Gorochova<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> W. Jonow: *Obzor literatury po wierowanijem Jakutow. Ziwaja Starina* 1914 z. 3 s. 348—372.

<sup>2</sup> V. L. Priklonski: *O szamanstwie u Jakutow. Izwiestia Wostoczno-Sibirskogo Otdiela Imperatorskogo Russkogo Geograficznego Obszczestwa (=IWSOIRGO)* 1886 z. 2. s. 211 n. — Tenże, *Tri goda*, jw. z. 2 s. 45 n. — Tenże: *Jakutskaja narodnyja powieria i skazki. Ziwaja Starina* 1890 z. 3 s. 115.

<sup>3</sup> N. P. Pripuzow: *Swiedenija dla izuczenia szamanstwa u Jakutow Jakutskogo okruga. IWSOIRGO* 1884 z. 3/4 s. 60—63.

<sup>4</sup> N. Gorochow: *Urun Uolan, IWSOIRGO* 1884 z. 5/6 s. 55 n. Tenże: *Sledy szamanstwa u Jakutow. IWSOIRGO* 1882 z. 3 s. 39.

2. Inna część autorów podaje, że Najwyższą Istotą jest *Art-Tojon* a *Ai-Tojon* jest całkowicie nieznany. Do tej grupy należą: N. Szczukin<sup>5</sup>, N. Kostrow<sup>6</sup> i T. Middendorff<sup>7</sup>.

3. Jeszcze inni w swoich badaniach doszli do wniosku, że Najwyższą Istotą jest *Art-Tojon*, a *Ai-Tojon* jest bóstwem niższym, podporządkowanym *Art-Tojonowi*. Tak twierdzą: J. Slepcew<sup>8</sup>, V. L. Priklonski<sup>9</sup>.

4. Są też autorzy, którzy utrzymują, że *Art-Tojon* i *Ai-Tojon* są nazwami zamiennymi jednej i tej samej Najwyższej Istoty w religii jakuckiej. Tego zdania są D. A. Koczniew<sup>10</sup>, M. Eliade<sup>11</sup>, R. Pettazzoni<sup>12</sup>.

Wacław Sieroszewski z racji swoich badań dotyczących tej właśnie Istoty Najwyższej w religii jakuckiej może być zaliczony do 1, 3 i 4 grup tych badaczy.

Na podstawie więc wyników badań Wacława Sieroszewskiego i wielu innych badaczy religii jakuckiej można przyjąć z dużym prawdopodobieństwem istnienie dwóch Istot Najwyższych w religii wyznawanej przez Jakutów.

Również szczegółowe informacje autora dotyczące działalności, przymiotów i znaczenia obu tych Najwyższych Bóstw w istotnych i kluczowych punktach są zgodne z badaniami pozostałych autorów. Charakterystyka tych Bóstw dokonana przez Wacława Sieroszewskiego jest obszerna, może nawet jedna z najobszerniejszych. Jednakże nie jest ona zbyt dokładna i precyzyjna. Autor bowiem przekazuje ją posługując się niekiedy językiem literackim. Dlatego spotyka się w niej czasem wieloznaczne zwroty i wyrażenia<sup>13</sup>.

Informacje zaś innych autorów są bardziej precyzyjne, przekazane językiem ścisłym, konkretnym, przy pomocy jednoznacznych terminów. Ich informacje dotyczące *Ai-Tojona*, podobnie zresztą jak informacje przekazane przez Wacława Sieroszewskiego, podkreślają również jego moc stwórczą, władzę nad innymi bóstwami, naczelne miejsce w pantheonie oraz jego panowanie nad światem<sup>14</sup>. Również trafne jest spostrzeżenie autora mówiące o charakterystycznej bierności i sporadycznej tylko ingerencji *Ai-Tojona* w świat i życie Jakutów<sup>15</sup>. Pewnym niedociągnięciem autora jest jednak brak podkreślenia powiązań *Ai-Tojona* z szama-

<sup>5</sup> N. Szczukin: Pojezdka w Jakutsk. Petersburg 1884 s. 376.

<sup>6</sup> N. Kostrow, jw. s. 272—274.

<sup>7</sup> T. Middendorff: Reise in den äussersten Norden und Osten Sibiriens während der Jahre 1843 und 1844. Petersburg 1848 t. 3 cz. 2 s. 62 i 74.

<sup>8</sup> J. Slepcew: O wierowaniach Jakutów Jakutskoj Obłasti. IWSOIRGO 1886 z. 1/2 s. 113—121.

<sup>9</sup> V. L. Priklonski, Tri goda, jw. z. 4 s. 29 n.

<sup>10</sup> D. A. Koczniew: Oczerki juridiczeskogo byta Jakutów. Izwiestia Ob-szczestwa Archeologi, Istorii, Etnografi pri Kazanskom Uniwersytetie (=IOAIE) 1889 z. 5/6 s. 34 n.

<sup>11</sup> M. Eliade, Traktat o historii, jw. s. 66.

<sup>12</sup> R. Pettazzoni: Wszechwiedza bogów. Przeł. B. Sieroszevska. Warszawa 1967 s. 244.

<sup>13</sup> Por. W. Sieroszewski, Jakuty, jw. s. 651.

<sup>14</sup> V. L. Priklonski, Tri goda, jw. z. 1 s. 59: „On sozdatiel ... žiwiet na niebie, on gospodstwujet nad wsiemi otdielnymi bogami”. — Por. też N. P. Pripuzow, jw. s. 61. — T. Chodźidło, Die Familie, jw. s. 386.

<sup>15</sup> N. Gorochow, jw. s. 55: „Urun Ai-Tojon mischt sich in die Verwaltung der Erde nicht ein, höchstens wenn er darum gegeben wird”. — Por. też V. L. Priklonski, Tri goda, jw. z. 1 s. 59.

nizmem. Inni bowiem badacze tej religii jednoznacznie eksponują jego związki z szamanami<sup>16</sup>.

Trudniej jest przeprowadzić podobną konfrontację danych charakteryzujących *Art-Tojona*. Informacje innych autorów dotyczące tej Istoty Najwyższej są bowiem ubogie. Charakterystyka zaś *Art-Tojona* dokonana przez Wacława Sieroszewskiego jest natomiast dość obszerna. Jednakże do niej trzeba się odnieść z pewną rezerwą ze względu na niewiadome jej pochodzenie. Zachodzi bowiem podejrzenie, iż mogła być ona przenieśniona z *Ai-Tojona* na *Art-Tojona*.

Inni badacze wspominają jedynie, że *Art-Tojon* jest Najwyższym Bóstwem jakuckim i mieszka w dziewiątym niebie<sup>17</sup> i — o czym nie pisze Wacław Sieroszewski — że posiada żonę *Kubaj Chotun*<sup>18</sup>. Wprawdzie on ją wymienia w spisie bóstw dobrych, ale nie wspomina, jakoby była żoną *Art-Tojona*. Autorzy pomijają też milczeniem zewnętrzne działanie *Art-Tojona*. Jedynie A. T. Middendorff twierdzi inaczej, podkreślając aktywność *Art-Tojona*<sup>19</sup>.

Kontynuując dalej konfrontację obu Najwyższych Istot i przenosząc ją na teren kultu oddawanego im przez Jakutów, uwidacznia się również bogactwo materiału dostarczonego przez Wacława Sieroszewskiego. Jego informacje są tu bardzo szczegółowe, bez literackich i filozoficznych zwrotów i porównań. Informacje innych badaczy tej religii są pomyślnym sprawdzianem autentyczności i prawdziwości jego wyników, ale tylko, gdy chodzi o ich rozpracowanie w szczegółach. Zachodzi bowiem między nimi ogólna i bardzo zasadnicza różnica, polegająca na niejednakowym powiązaniu ceremonii *isyjehowych* z odpowiednią Istotą Najwyższą. W swoich badaniach Wacław Sieroszewski wyróżnia bowiem *isyjeh* dawniej celebrowany, połączony z ceremonią przypominającą ofiarę pierwocin oraz *isyjeh* pozbawiony tej ceremonii, kiedy poświęcony kumys wypijali natychmiast sami uczestnicy tych uroczystości. Wacław Sieroszewski twierdzi, że *isyjehy* odprowadzane zarówno według dawnych, jak i obecnych przepisów liturgicznych, poświęcone są *Ai-Tojonowi*. Analizując jednak opisy *isyjehów* przekazane przez innych autorów, stwierdza się, że *isyjehy* z ofiarą pierwocin urządzali Jakuci nie na cześć *Ai-Tojona*, ale *Art-Tojona*<sup>20</sup>, natomiast pozbawione tej ofiary urządzane były na cześć *Ai-Tojona*<sup>21</sup>. Dalsza analiza wykazuje, że *isyjehy* organi-

<sup>16</sup> V. L. Priklonski, *Tri goda*, jw. z. 1 s. 59: „Szaman uwieriajet czło Ai-Tojen [...] Wysze Uruna niet boga pouczeniu szamanow”. Por. też T. Chodzydło, *Die Familie*, jw. s. 396.

<sup>17</sup> J. Slepcew, jw. s. 120: „Art-Tojon-aga. Der Herrscher über alle Geister, der Schöpfer des Weltalls «der Sitzende am 9 Himmel»”. — Por. także N. Szczukin, jw. s. 376. — N. Kostrow, jw. s. 273. — ü. L. Priklonski, *Tri goda*, jw.

<sup>18</sup> N. Kostrow, jw. s. 272: „... na diewiatom niebie — dwa pierwyje niez. 4 s. 29. — T. Chodzydło, *Die Familie*, jw. s. 396.

bożitiela Ar-Tojen, to jest czyistyj Gospodin i jego žena Kubej Chotun”.

<sup>19</sup> A. T. Middendorff, jw. s. 62: „Frank gibt Gott, damit alle Menschenesen” i s. 74 „... der allen Wesen Glück und Heil verleiht”.

<sup>20</sup> N. Kostrow, jw. s. 274: „Podierżaw nieskolko wremieni stopu protiv grudi každyj iz nich lejet po niemnogu do triech raz na piepiel. Eto żertwa Ar-Tojenu”. — Por. także N. Szczukin, jw. s. 378. — A. T. Middendorff, jw. s. 75.

<sup>21</sup> V. L. Priklonski, *Tri goda*, jw. z. 2 s. 25: „starszij otipiwajet iz swojego ajacha, pieriedajet jego po oczepiegi starijszemu po siebie, prziczem každyj otipiwajet wozmożno [...]”.

zowane *Art-Tojonowi* są zawsze ukierunkowane na wschód<sup>22</sup>. Natomiast pozostali autorzy nie wspominają o jakimś uprzywilejowanym kierunku w celebrowaniu *isyjechu Ai-Tojonowi*. Jedyne Waclaw Sieroszewski informuje, że były one organizowane w kierunku południowym.

Sumując wnioski z dokonanej konfrontacji kultu Istoty Najwyższej trzeba stwierdzić, iż *isyjechy* organizowane *Art-Tojonowi* posiadają ofiarę pierwocin i są ukierunkowane na wschód; zaś organizowane dla *Ai-Tojona* są pozbawione tej ofiary i, jeżeli są ukierunkowane, to tylko na południe.

Również dwoistość jakuckiego panteonu bóstw dobrych, podporządkowanych Istocie Najwyższej, występująca w badaniach Waclawa Sieroszewskiego znajduje potwierdzenie w badaniach innych autorów. Jedni bezpośrednio ją potwierdzają; inni dopiero wówczas, gdy rezultaty ich badań analizuje się całościowo, razem.

Wyraźnie tę dychotomię potwierdzają badania V. L. Priklonskiego. Podobnie jak Waclaw Sieroszewski, podaje on także dwa spisy bóstw dobrych, jeden krótszy<sup>23</sup>, a drugi dłuższy<sup>24</sup>. Dłuższy spis tych bóstw z *Art-Tojonem* na czele jest identyczny z dłuższym spisem przekazanym przez Waclawa Sieroszewskiego, który przypuszczalnie skorzystał z niego, zwłaszcza że swoją pracę, w której umieścił ten dłuższy spis, opublikował w 1900 r., a więc 10 lat później niż uczynił to V. L. Priklonski, który jednak, przytaczając dłuższy spis bóstw dobrych zaznacza, iż zaczerpnął go z dawnej tradycji jakuckiej. Przytacza on bowiem starą tradycję, według której pierwsze święto *isyjech* zorganizował pierwszy szaman Labynga. On to w modlitwie odmawianej podczas tego *isyjechu* wymawiał po kolei te bóstwa. V. L. Priklonski nie wypowiada się jednak odnośnie aktualności tych bóstw, a więc czy one są nadal bóstwami czczonymi przez Jakutów, czy już całkowicie zapomnianymi.

Natomiast krótszy spis bóstw dobrych, przekazany przez Waclawa Sieroszewskiego, różni się od krótszego spisu tych bóstw przedstawionego przez V. L. Priklonskiego. Spis Waclawa Sieroszewskiego jest uboższy. Brak w nim następujących bóstw: *Kis Tangara* — boga sobola, *Sugia-Tojon* — boga pioruna, *An dojdu iczczita An Darchan Chotun* — bogini-opieunki ziemi, *Hara-begi-Tojon* — boga bydła.

Bardzo podobny spis bóstw dobrych, zbliżony do dłuższego spisu Sieroszewskiego podaje też J. Slepcew<sup>25</sup>. Zachodzą między nimi tylko niewielkie różnice. Spis bowiem podany przez Sieroszewskiego jest bogatszy i zawiera wszystkie nazwy bóstw, które wymienia J. Slepcew.

W badaniach innych autorów — badaczy religii jakuckiej nie występuje wyraźnie to dychotomiczne zjawisko, albowiem podają oni tylko informacje o poszczególnych bóstwach jakuckich, a nie omawiają całego panteonu jakuckiego<sup>26</sup>. Tymi niekompletnymi informacjami potwierdzają pośrednio tę dychotomię. Mianowicie wszystkie bóstwa, które oni wymieniają, znajdują się w którymś z wyżej omówionych spisów.

<sup>22</sup> N. Kostrow, jw. s. 274: „... im dajut w ruki po bolszoi dieriewiannej stopie s kumysom i stanowiat pieried pogasszim ogniem, licom k wschodu”. — N. Szczukin, jw. s. 275.

<sup>23</sup> V. L. Priklonski, *Tri goda*, jw. z. 1 s. 60.

<sup>24</sup> Tamże, s. 29.

<sup>25</sup> J. Slepcew, jw. s. 120.

<sup>26</sup> Por. N. Kostrow, jw. s. 272 n. — W. Jonow, jw. s. 158. — N. Witaszewski: K materiałom o jakuckich skazkach, *Ziwaja Starina* 1912 z. 2—4 s. 464.

Dychotomia występująca w jakuckim panteonie bóstw dobrych, zreferowanych przez Wacława Sieroszewskiego znajduje więc wyraźne, pośrednie i bezpośrednie potwierdzenie w badaniach innych autorów. W ich badaniach, ale odnośnie złych bóstw jakuckiego panteonu, występują też duże rozbieżności, tak iż jest rzeczą niemożliwą przeprowadzić dokładniejszą ich konfrontację. Wielu autorów nie podaje żadnego spisu złych bóstw, jedynie w tekście wymienia kilka ich nazw, zaznaczając, że jest ich znacznie więcej. Jedynie V. L. Priklonski<sup>27</sup> i J. Slepcow<sup>28</sup> podają zwarty spis tych bóstw zawierający kilkanaście nazw. Między podanymi przez nich spisami, jak i między spisem złych bóstw podanym przez Sieroszewskiego, zachodzą bardzo wyraźne różnice. Ten ostatni podaje wiele nazw tych bóstw, o których w ogóle nie piszą inni. I odwrotnie, często on nie wspomina takich nazw, które podają tamci.

W badaniach Wacława Sieroszewskiego dostrzec można dwa różniące się od siebie spisy złych bóstw: jeden dłuższy, umieszczony w pierwszych pracach autora i drugi krótszy, zawierający siedem zupełnie innych nazw, dołączony dopiero później. Różnica między nimi polega na tym, że autor krótko omawia wszystkie bóstwa złe umieszczone w dłuższym spisie, natomiast siedem nowych bóstw pomija zupełnym milczeniem. Wskazywałoby to, że one rzeczywiście, jako całość tworzą jakiś bliżej nieokreślony panteon. Jest jednak inaczej. Otóż te bóstwa wymienia też V. L. Priklonski<sup>29</sup>, ale on je szeroko omawia. Twierdzi, że ich działalności Jakuci bardzo się obawiają, że mają one żony, dzieci oraz podkreśla ich powiązania z szamanami, którzy składają im ofiary.

Wszystkie więc złe bóstwa, które wymienia Wacław Sieroszewski, a szerzej jeszcze V. L. Priklonski, J. Slepcow i inni, są mocno związane z szamanami. To powiązanie z szamanami jest ich wspólną cechą, która decyduje, że tworzą one całość, jeden panteon złych bóstw, a nie dwa, jak bóstwa dobre.

Niewątpliwie wielki wpływ na chaos panujący w badaniach dotyczących złych bóstw jakuckich wywiera pośrednio bojaźń Jakutów przed wymawianiem ich imion, utrudniająca w ten sposób prowadzenie badań i ich dokładność. Zauważył to już W. Sieroszewski. Nawet szamani, kapłani tych bóstw, nie chcą tych groźnych imion wymawiać bez potrzeby.

Poważny, ale ujemny wpływ na prowadzenie badań, wywiera również olbrzymia rozległość terytorium jakuckiego w połączeniu z ciągłym liczebnym wzrostem panteonu właśnie złych bóstw. Na tak olbrzymim terytorium, przy nieustannym, chociaż powolnym pojawianiu się coraz to nowych złych bóstw, jest niemożliwe równoczesne, czasowo i terytorialnie, uznanie ich za bóstwa przez Jakutów.

Najaktywniejszym ze wszystkich bóstw i najpotężniejszym z bóstw złych, o którym autorzy, podobnie jak Wacław Sieroszewski przekazują najwięcej informacji jest *Ututujer Utu-Tojon*<sup>30</sup>. Odnośnie jego charakterystyki, działalności i znaczenia u Jakutów oraz jego powiązań z szamanami dane autora są zgodne z informacjami innych autorów. Brak jest natomiast wzmianki w badaniach Wacława Sieroszewskiego o rodzinie *Ut-*

<sup>27</sup> V. L. Priklonski, Tri goda, jw. z. 1 s. 61 n.

<sup>28</sup> J. Slepcow, jw. s. 120 n.

<sup>29</sup> V. L. Priklonski, Tri goda, jw. z. 2 s. 50 n.

<sup>30</sup> Por. Tamże, z. 4 s. 50. — J. Slepcow, jw. s. 119 n. — W. Jonow, jw. s. 368 n. — N. P. Pripuzow, jw. s. 60.



-*Tojona*, jego żonie i dzieciach. J. Slepcew informuje, że *Ulu-Tojon* ma żonę, która nazywa się *Bus-dżalkija-Chotun* oraz dziewięcioro dzieci: *Magnach-bagiar-bagi-sorun-tojon*, *Otta-chara-oras-saryj*, *Suturo-kotur-tojon* z żoną *Ceka-kuran-Chotun*, *Keke-buraj-tojon* z żoną *Mus-salyznaj-Chotun*, *Kyra-chan-tojon*, *Sula-chan-tojon*, *Džadaga-buraj-tojon* z żoną *Kidargi-badaj-Chotun*, *Zabagan-buraj-tojon* z żoną *Bus-talaj-Chotun*, *Begieger-neruktai-tojon* z żoną *An-dżalkija-Chotun*<sup>31</sup>.

V. L. Priklonski podaje nazwy tylko dwóch synów *Ulu-Tojona*, ale zupełnie inne: *Ujgul-Tojon* z żoną *Ujgul-Chotun*, *Kiakia Czupan* z żoną *Kiakia-Czupan Chotun* oraz imię jego brata: *Chara Surun Tojon*<sup>32</sup>.

Informacje dotyczące kultu złych bóstw są nieco uboższe u Wacława Sieroszewskiego, niż u innych autorów. Twierdzą oni, że wśród Jakutów znane są jeszcze oprócz ofiar sakralne obrzędy wykonywane w celu ułagodzenia złych bóstw. Odbywają się one w ramach *isyjechu* organizowanego na cześć *Art-Tojona*. Bezpośrednio po wylaniu kumysu w ogień dla Istoty Najwyższej, odprawiający tę ceremonię zwraca się na zachód i prosi złe bóstwo, aby nie czyniło szkody ludziom, ani bydłu. Tak informuje A. T. Middendorff<sup>33</sup>. Natomiast N. Kostrow podaje jeszcze, że celebrujący tę ceremonię zwraca się nie tylko na zachód, ale także i na południe, a potem również na północ z tą samą prośbą, tylko że skierowaną już nie do jednej złej istoty, ale do wielu<sup>34</sup>. Żaden jednak z autorów nie wymienia nazw tych bóstw.

Porównanie więc wyników badań przeprowadzonych przez Wacława Sieroszewskiego z wynikami innych badaczy religii jakuckiej wykazało, że zasadniczo są one trafne, bogate i doskonale oddające rzeczywistość bóstw jakuckich zgodnie z wyobrażeniami ich wyznawców. Niektóre jego informacje, chociaż prawdziwe, nie były kompletne. Należało więc uzupełnić je badaniami innych autorów. Niewiele zaś było takich, które należało skorygować.

Najważniejszym jednak owocem tej konfrontacji jest potwierdzenie dychotomii w panteonie jakuckim odnośnie Istoty Najwyższej i bóstw dobrych.

## 2. BÓSTWA JAKUTÓW W ŚWIETLE METODY KULTUROWO-HISTORYCZNEJ

Metoda kulturowo-historyczna, którą zapoczątkował F. Ratzel, usystematyzował F. Graebner, a udoskonalili W. Schmidt, pomimo poważnych sporów, a nawet polaryzacji stanowisk odnośnie jej wartości naukowej<sup>35</sup> w rozwiązaniu podjętego w tym artykule zagadnienia, znajduje uzasadnione zastosowanie. Jej fundamentalnym założeniem jest oparcie się na empirycznych faktach. Analizowanie, porównywanie i klasyfikowanie zebranych faktów, przejawów kultury materialnej i duchowej człowieka i wykrywane w ten sposób różnice i podobieństwa między nimi, wskazują, że pewne grupy tych faktów występują ciągle razem, tworzą spójny, ściśle

<sup>31</sup> J. Slepcew, jw. s. 120 n.

<sup>32</sup> V. L. Priklonski, *Tri goda*, jw. z. 2 s. 50.

<sup>33</sup> Por. A. T. Middendorff, jw. s. 75.

<sup>34</sup> Por. N. Kostrow, jw. s. 274.

<sup>35</sup> Por. F. König, jw. s. 247—252. — J. Haeckel: *Prof. Dr W. Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerikas. Saeculum* 1956 t. 7 s. 38. J. Myśków: *Nauki religioznawcze a apologetyka. Studia Warmińskie* 1966 s. 197 n. — T. Margul, jw. s. 146—149.

ze sobą złączony zespół, typ kultury. Określony typ kultury, np. patriarchalny, posiada charakterystyczne dla siebie elementy religijne, socjologiczne, ergologiczne, ekonomiczne itp. Dlatego należy badać metodą porównawczą przejawy całej kultury człowieka, wychwytyjąc różnice i podobieństwa nie w elementach istotnych, bo te są wspólne nawet całej ludzkości, ale przypadłościowych<sup>36</sup>. Aby przekonać się, że podobieństwa i różnice między analizowanymi poszczególnymi faktami czyli sprawdzianami formalnymi nie są tylko przypadkowe, służy tzw. sprawdzian wielokrotny. Polegający na gromadzeniu poszczególnych sprawdzianów formalnych, które w rezultacie tworzą określone grupy zwane kręgami kulturalnymi lub typami kultury<sup>37</sup>. Taki typ kultury zawiera wszystkie istotne, konieczne elementy ludzkiej kultury, zaspakaja zasadniczo wszystkie potrzeby i pragnienia człowieka. Ludzie żyjący w ramach określonego typu kultury, czują się ze sobą organicznie złączeni. Ta łączność nie jest wynikiem refleksji czy narzuconych praw, lecz powstaje spontanicznie.

Metoda kulturowo-historyczna nie ogranicza się tylko do badania kultur aktualnie istniejących, ale cofając się w głąb historii, próbuje określić drogi rozwojowe kultur, ich kolejne po sobie następstwo oraz usiłuje odkryć przyczyny, dzięki którym dokonują się przemiany kultur i prawa tymi przemianami rządzące<sup>38</sup>.

Znając chociażby podstawowe typy kultur, jako środek metodyczny badań, konfrontując z nimi kultury jakiegoś pierwotnego ludu, można wskazać z dużym prawdopodobieństwem, do jakiego typu należy kultura tego ludu, wykazać w niej obce naleciałości i wskazać źródło ich pochodzenia.

W każdej kulturze istnieją wzajemne, wewnętrzne, ideowe powiązania, łączące poszczególne jej elementy. Dlatego religia — istotny składnik duchowej kultury człowieka — jest ściśle złączona z tą kulturą, w której żyją jej wyznawcy. W innej kulturze będzie miała inny charakter. Poznanie kultury, jej genety i rozwoju historycznego, umożliwia lepsze poznanie poszczególnych elementów składających się na daną kulturę.

Jakuci wywodzą się z wielkiej rodziny ludów turecko-mongolskich, zamieszkujących Środkową Azję. Za ich spokrewnieniem z tymi ludami przemawiają dane antropologiczne, prehistoryczne, a przede wszystkim lingwistyczne<sup>39</sup>. Ludy te, o patriarchalno-familijnej strukturze społecznej, należą do typu kultury patriarchalnej, opartej na pasterstwie i hodowli bydła<sup>40</sup>.

Życie społeczne w tej kulturze cechuje wielka rodzina z patriarchalną

<sup>36</sup> Por. W. Schmidt, jw. s. 223—225. — W. Schmidt — W. Koppers; *Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde*. Regensburg 1924 B. 3 T. 1, s. 70—72. — W. Kwiatkowski, jw. s. 7—9.

<sup>37</sup> Por. W. Schmidt, jw. s. 226 n. — W. Schmidt — W. Koppers. jw. s. 71. — Fr. Konieczny: *Modlitwa u ludów pierwotnych*. Lwów 1934 s. 9—10. — T. Chodzidło, *Mieszkaniec*, jw. s. 29.

<sup>38</sup> H. Glasenapp, jw. s. 299—303.

<sup>39</sup> Słownik jakucki posiada 32% słów tureckich, 26% mongolskich. Pozostałe 42% to słowa zapożyczone od sąsiadów: Tunguzów, Jukagirów i innych. Por. T. Chodzidło, *Die Familie*, jw. s. 24. — N. Kostrow, jw. s. 262.

<sup>40</sup> Por. W. Schmidt: *Ursprung der Gottesidee*. Münster 1954 B. 11 s. VII oraz 11 n. — T. Chodzidło, *Die Familie*, jw. s. 362—377. — R. Pettazzoni, jw. s. 248. — F. König, jw. kol. 361.

władzą jej najstarszego członka i ze szczególnym prawem syna pierworodnego. Wyeksponowana rola mężczyzny wiąże się z pasterstwem i hodowlą koni, które stanowią podstawę ekonomiczną życia i są wyłączną ich domeną.

Religię tych ludów, należących do kultury patriarchalnej, cechuje wiara w Najwyższą Istotę, boga nieba, wraz z mnóstwem duchów od niej zależnych i często przez nią stworzonych. Czasem obok Istoty Najwyższej występuje potężny duch zły. Na uraniczny charakter Istoty Najwyższej wskazują jej nazwy *tengri*, *tengeri*, *tingir*, *tegri* oznaczające zasadniczo niebo, ale wyrażające ideę bóstwa<sup>41</sup>. Brak jest w tej religii kapłaństwa jako instytucji. Funkcje religijne spełnia ojciec, patriarcha rodu. Występują uroczyste modlitwy i ofiary z koni, początkowo bezkrwawe składane w kierunku wschodnim. Wschód jest ulubionym kierunkiem tego typu kultury, ponieważ według wyobrażeń tych ludzi we wschodniej części nieba mieszkają dobre bóstwa. Powoli w religię tej kultury wciska się kult ognia i słońca<sup>42</sup>.

Występowanie tych elementów charakteryzujących kulturę patriarchalną można wyraźnie stwierdzić u Jakutów. Oni, mimo bardzo trudnych i niesprzyjających warunków geologiczno-klimatycznych, nie tylko nadal uparczywie zajmują się hodowlą koni, chociaż ona jest mniej rentowna niż hodowla bydła rogatego, ale ją sobie wysoko cenią. Bogactwo swoje mierzą przede wszystkim ilością koni<sup>43</sup>. Za dawnym, silnym powiązaniem Jakutów z hodowlą koni przemawiają też dane językowe. Podczas gdy dla koni posiadają oni własne nazwy, to dla bydła rogatego używają nazw opisowych<sup>44</sup>. Również w starych legendach i pieśniach zachowała się prastara cześć Jakutów dla koni<sup>45</sup>. Wracając wspomnieniami do dawnego trybu życia związanego z hodowlą koni i koczownictwem, budują sobie Jakuci dwa mieszkania: stałe na zimę i przenośne na lato, chociaż obecnie ten drugi rodzaj mieszkania jest już im zupełnie nieprzydatny. Względ jednak na starą tradycję jest tak silny, że budują je nadal, choćby obok siebie<sup>46</sup>.

Również społeczna struktura Jakutów potwierdza ich przynależność do wspomnianego typu kultury. Jeszcze podczas pobytu Wacława Sieroszewskiego w Jakucji istniała u Jakutów duża rodzina ojcowska (*aga-usa*) w odróżnieniu od zwykłej, małej rodziny (*karagan*), między którymi często zachodził konflikt<sup>47</sup>. Pokrewieństwo Jakuci liczą prawie wyłącznie w linii męskiej<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> Por. W. Schmidt, Ursprung, jw. s. 684. — R. Pettazzoni, jw. s. 244. — H. Glasenapp, jw. s. 305.

<sup>42</sup> Por. W. Schmidt — W. Koppers, jw. s. 502—506. — W. Kwiatkowski, jw. s. 15. — T. Chodzidło, Mieszkanie, jw. s. 29. — M. Eliade, Das Heilige, jw. s. 70.

<sup>43</sup> Por. W. Schmidt, Ursprung, s. 9. — W. Sieroszewski, 12 lat w kraju, jw. s. 125.

<sup>44</sup> Koń — *ad*; ogier — *otyr*; klacz — *bie*; wół — *ad-gus* (byk-koń); buchaj — *atyr-ogus* (byk-ogier). Por. W. Sieroszewski, 12 lat w kraju, jw. s. 124—126. — A. T. Middendorff, jw. s. 3 n.

<sup>45</sup> Por. W. Sieroszewski, Jakuty, jw. s. 262: „Kobyły i łozadi byli kiedyś naszym bożstwom”.

<sup>46</sup> Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 247—258. — V. L. Priklonski, Tri goda, jw. z. 2 s. 25.

<sup>47</sup> Por. W. Sieroszewski, 12 lat w kraju, jw. s. 121—123.

<sup>48</sup> Tamże, s. 122.

Także religia Jakutów posiada charakterystyczne elementy właściwe religii ludów Centralnej Azji o patriarchalnej kulturze. Najstarsza nazwa Najwyższej Istoty w religii jakuckiej brzmiała właśnie *Tangara*<sup>40</sup>. Jeszcze dziś czasem wyraz ten pojawia się w nazwie Istoty Najwyższej<sup>50</sup>. Wszystkie bóstwa dobrze mieszkają we wschodnim niebie. Wschód też jest uprzywilejowanym kierunkiem przy składaniu ofiar i niekiedy przy sprawowaniu *isyjechu*. *Seseni* — dawni jakucy kapłani — nie tworzyli instytucji kapłańskiej. Szeroko rozpowszechniony jest również wśród Jakutów kult ognia.

W obecnej kulturze jakuckiej występuje więc wiele elementów ekonomicznych, społecznych i religijnych dowodzących, że powstała ona w Centralnej Azji i miała charakter wybitnie patriarchalny.

Jednakże kultura Jakutów ma za sobą daleką wędrówkę, taką samą, jak Jakuci, którzy, opuściwszy swoją ojczyznę, osiedlili się w północno-wschodniej Syberii. W czasie tej długiej wędrówki zetknęli się oni z ludami posiadającymi inną kulturę. Wówczas stara jakucka kultura patriarchalna uległa częściowo wpływom nowej, matriarchalnej kultury, zasymilowała jej niektóre elementy. Zetknięcie tych kultur nastąpiło najpierw nad Bajkałem, gdzie Jakuci w swojej wędrówce spotkali się z Sojotami-Karagassami i Buriatami oraz na obecnych już terenach, gdy weszli oni w kontakt z wcześniej tam przybyłymi Jukagirami, Czukczami, Samojedami, a przede wszystkim Tunguzami<sup>51</sup>.

Kultura matriarchalna, która wywarła duży wpływ na patriarchalną dawną kulturę jakucką, charakteryzuje się wyeksponowaniem roli i znaczenia kobiety oraz pierwiastka żeńskiego zarówno w dziedzinie ekonomicznej, społecznej jak i religijnej<sup>52</sup>.

W gospodarstwie rola kobiety jest ważniejsza aniżeli mężczyzny. Ona bowiem staje się żywicielką rodziny. W kulturze tej przeważają te źródła utrzymania, które są bardziej odpowiednie dla kobiety, mianowicie: uprawa roślin, rolnictwo i hodowla bydła rogatego. Hodowla koni i polowanie, zajęcia typowe dla mężczyzn, mają mniejsze znaczenie.

Konsekwentnie wzrosła również rola kobiety w rodzinie. Charakterystyczną dla matriarchatu jest wielka rodzina mieszkająca we wspólnym domu. Szczep lub plemię jest podzielone na dwie, cztery lub więcej klas. Małżeństwo mogą zawierać tylko osoby różnych klas. Stopnie pokrewieństwa w tej kulturze liczy się w linii matki<sup>53</sup>.

Nawet w dziedzinie religijnej pierwiastek kobiecy jest mocno wyakcentowany. Istota Najwyższa pojmowana jest jako kobieta-pramatka wszelkiego bytu. Utożsamia się ją z księżycem, który jako pramatka reguluje płodność kobiecą. Od pramatki pochodzą dwaj bracia: księżyc jasny, symbol wszelkiego dobra i piękna oraz księżyc ciemny przedstawiciel

<sup>40</sup> W. Schmidt, Ursprung, jw. s. 171. — M. Eliade, Traktat o historii, jw. s. 65. — R. Pettazzoni, jw. s. 244.

<sup>50</sup> W. Sieroszewski, Jakuty, jw. s. 542: *Urun Ai-Tangara*. — Tenże, 12 lat w kraju, jw. s. 237: *Ai-Kuń-Tangara Ai-Tojon*.

<sup>51</sup> Por. W. Schmidt, Ursprung, jw. B. 10 s. 146—149 i 477. — Tenże, Ursprung, jw. B.11 s. 3, 9—11, 567—589, 601 n. — T. Chodzidło, Die Familie, jw. s. 398—401 i 420. — R. Pettazzoni, jw. s. 250—253.

<sup>52</sup> Por. W. Schmidt — W. Koppers, jw. s. 127 n. 257, 542—544. — F. König, jw. kol. 567 n.

<sup>53</sup> Por. T. Chodzidło, Die Familie, jw. s. 388.

zła<sup>54</sup>. W religii matriarchalnej pojawia się szamanizm wraz z olbrzymią ilością duchów złych. Funkcję szamana pełni często kobieta. Pojawia się kult bóstw mieszkających w zachodnio-północnej albo południowej części nieba lub czasem na północy pod ziemią. Wraz z tą kulturą przenikają ofiary krwawe z bydła rogatego. Uprzywilejowanym kierunkiem w tej religii jest zachód<sup>55</sup>.

Dużo tych elementów matriarchalnych spotykamy w kulturze jakuckiej. Występują one w rozsypance, rozsiane gdzieśgdzie na podłożu pasterkiej i patriarchalnej kultury pasterzy i hodowców.

Ekonomiczną podstawę egzystencji Jakutów stanowi w głównej mierze hodowla bydła rogatego przejęta jeszcze nad Bajkałem od Buriatów oraz na północnych terenach hodowla renów zapożyczona od Tunguzów, Jukagirów i Czucków<sup>56</sup>. Za późniejszym przejściem przez Jakutów hodowli bydła rogatego opowiada się lingwistyka. Jakuci nie tylko nie posiadają własnych nazw dla tego bydła, ale wprost nazywają je „bydłem kobiecym”. Mężczyźni nie wstydzą się doić klaczy, natomiast wstydzą się doić krowy<sup>57</sup>. W ścisłej zależności genetycznej z matriarchatem pozostaje bardzo prymitywny sposób wyrabiania garnków glinianych. Jakuci nie używali do tego celu koła garncarskiego, ale tylko specjalne sznury<sup>58</sup>.

Mimo panującego w życiu społecznym patriarchy i respektowania pokrewieństwa w linii męskiej, spotyka się czasem u Jakutów honorowanie pokrewieństwa ze strony matki oraz niewyraźne ślady systemu dwuklasowego<sup>59</sup>. Skutkiem wpływów kultury matriarchalnej jest też duża swoboda w życiu seksualnym niezamężnych kobiet jakuckich<sup>60</sup>.

Najrozleglejszy i najmocniejszy wpływ kultura ta pozostawiła w religii jakuckiej. Lunaryzm, szamanizm i wysoka pozycja w panteonie jakuckim bóstw żeńskich, to wpływ kultury matriarchalnej. Lunarnymi bóstwami w panteonie jakuckim są dwa bóstwa-bracia o zupełnie odmiennych charakterach: biały *Ai-Tojon* i ciemny *Ulu-Tojon*<sup>61</sup>. *Ai-Tojon* jest jasnym, powiększającym się księżycem, dającym życie, a *Ulu-Tojon* jest księżycem ciemnym, zmniejszającym się i przynoszącym śmierć. Na powiązania *Ai-Tojona* i *Ulu-Tojona* z lunaryzmem wskazują zwierzęta, które są ich symbolami albo nawet wcieleniami. Orzeł — symbol *Ai-Tojona* — drzemie u jego stóp, a kruk, niedźwiedź i byk — również zwierzęta lunarne — są istotami, pod postacią których *Ulu-Tojon* przebywa na ziemi<sup>62</sup>.

Z lunaryzmu wyrósł z kolei szamanizm. Zawiera on w sobie dużo pierwiastków lunarnych i kobiecych. Ubiór szamański jest licznie ozdobiony akcesoriami przedstawiającymi ptaki albo zwierzęta lunarne. Pa-

<sup>54</sup> Por. W. Kwiatkowski, jw. s. 21.

<sup>55</sup> Por. T. Chodźdło, Mieszkanie, jw. s. 29.

<sup>56</sup> Por. W. Schmidt, Ursprung, jw. B. 11 s. 9 n. — T. Chodźdło, Die Familie, jw. s. 27—29. — W. Sieroszewski, Na kresach, jw. s. 53 n.

<sup>57</sup> Por. W. Sieroszewski, 12 lat w krju, jw. s. 152.

<sup>58</sup> Por. T. Chodźdło: Garncarstwo u Jakutów, *Anthropos* 1946—1949 B. 41—44 s. 307.

<sup>59</sup> Por. Tenże, Die Familie, jw. s. 381—395.

<sup>60</sup> Por. W. Schmidt, Ursprung, jw. B. 11 s. 12.

<sup>61</sup> Por. Tamże, s. 379 n. — T. Chodźdło, Die Familie, jw. s. 396. Liczni badacze religii jakuckiej, podobnie jak i W. Sieroszewski często do nazwy *Ai-Tojon* dodają *biety-urun*, a *Ulu-Tojona* nazywają bóstwem ciemnym. Jednak nie tłumaczą znaczenia tych zwaw, ani pokrewieństwa między tymi bóstwami.

<sup>62</sup> Por. T. Chodźdło, Die Familie, jw. s. 396.

nuje u Jakutów przekonanie, że kobieta-szaman ma większą moc nad złymi duchami niż mężczyzna-szaman. Dlatego często szamani, aby jak najbardziej upodobnić się do kobiet, noszą długie włosy i niekiedy, zamiast rytualnego ubioru, wkładają na siebie zwykły strój kobiecy. Również ich duch-opiekun jest rodzaju żeńskiego. O niektórych wielkich szamanach mówią Jakuci, że mają nawet zdolność rodzenia<sup>63</sup>.

Jakuci byli terenem, na którym zetknęły się dwie kultury: patriarchalna i matriarchalna. Styk tych dwóch kultur, a właściwie wtargnięcie w starą, patriarchalną kulturę, nowej kultury matriarchalnej mocno, trwale i widocznie zaznaczył się także w ich religii. Ich stara religia, wywodząca się z kultury patriarchalnej została przetkana nowymi elementami religii kultury matriarchalnej. Stąd właśnie dychotomia, dwoistość wielu elementów w religii jakuckiej: dwie Najwyższe Istoty, dwa panteony bóstw dobrych, ofiary z koni i krów, sposób składania ofiar krwawy albo bezkrwawy, uprzywilejowany kierunek wschodni albo zachodni lub południowy, lunaryzm i szamanizm w religii wyrosłej z patriarchatu to dychotomiczne elementy w religii jakuckiej i jej panteonie<sup>64</sup>.

Wszystkie te elementy starej i nowej religii nie są od siebie sztucznie rozdzielone, odseparowane. One się wzajemnie przenikają. Stara jakucka religia patriarchalna zasymilowała w większym lub mniejszym stopniu wiele elementów religii matriarchalnej, zmieniając nieraz wyraźnie swój patriarchalny charakter.

Właśnie *Ai-Tojon* przez swoją genealogię lunarną i silne powiązania z szamanizmem jest bóstwem, które do najwyższej roli w religii jakuckiej doszło dzięki matriarchalnej kulturze. Podobnie zresztą jak jego brat-bliźniak *Ulu-Tojon*. Zaś *Art-Tojon* nie mający żadnych powiązań z szamanizmem jest prawdopodobnie bóstwem starej religii. Za przynależnością *Art-Tojona* do starej patriarchalnej religii jakuckiej przemawiają *isyjehy* organizowane na jego cześć. Wszystkie *isyjehy* celebrowane dla niego nie tylko posiadały starą ofiarę pierwocin, ale były też ukierunkowane na wschód. Konsekwentnie wszystkie bóstwa, które Wacław Sieroszewski i inni badacze, łączą zawsze z *Ai-Tojonem* jako Najwyższą Istotą, tworzą jeden panteon młodszej religii matriarchalnej. Te zaś, które występują zawsze w łączności z *Art-Tojonem* stanowią panteon bóstw starej religii.

Panteon religii matriarchalnej posiadałby wtedy następujące bóstwa:

1. *Ai-Tojon* — Pan Stwórca,
2. *Aisyt* — bogini płodności,
3. *Dżesegej Ai tordo uordach Tojon* — ojciec *Aisyt*, bóg gniewu,
4. *Uot iczczita* — bóg ognia,

<sup>63</sup> Por. Tamże, s. 397. — W. Sieroszewski, 12 lat w kraju, jw. s. 396.

<sup>64</sup> Zetknięcie i przeniknięcie się dwóch kultur zostało trwale odzwierciedlone w jakuckiej tradycji. Jakuci posiadają bowiem dwie częściowo różniące się od siebie tradycje. Twórcą i bohaterem jednej jest Omogoj (Omochoj), reprezentant starej kultury patriarchalnej, a drugiej Ellej, który stojąc ekonomicznie i kulturalnie wyżej od Omogoją byłby przedstawicielem kultury materialnej. Przy spotkaniu się tych dwóch bohaterów (kultur) Omogoj wraz z rodziną zdumiony jest innym, lepszym sposobem gospodarowania Elleja, który od niego potem przejmuje. Por. W. Schmidt, Ursprung, jw. B. 11 s. 205—238. — T. Chodzidło, Die Familie, jw. s. 410. — W. Sieroszewski, 12 lat w kraju, jw. s. 50 i 101.

5. *Boczera* — opiekun biednych jakuckich półpasterskich i półrybackich gospodarstw,
6. *Bai-Bainaj* — bóg myśliwych,
7. *Ukulan* — bóg rybaków,
8. *Ejechsit* — Matka opiekunka,
9. *Narej-Cotun* i *Nochsoł-Tojon* — opiekunowie bydła domowego,
10. *Kis Tangara* — bóg soból,
11. *Sugia-Tojon* — bóg pioruna,
12. *An dojdū iczczita An Darchan Chotun* — bogini, opiekunka ziemi,
13. *Harabegi-Tojon* — bóg bydła i płodności zwierzęcej.

Jakucka religia oprócz tych bóstw, które prawdopodobnie przyniosła ze sobą kultura matriarchalna, posiada jeszcze dawne bóstwa:

1. *Art-Tojon-Aga* — Pan Władca Ojciec,
2. *Nalban Ai Kubaj Chotun Ia* — Łagodna Stworzycielka Matka,
3. *An-dżasyn* — bóg światła i błyskawic,
4. *Tangasyt Dżyłga Chan* — bóg przeznaczenia,
5. *Ilbis Chan* — bóg wojny,
6. *An-Ałaj-Chotun* — Pani ziemi, pól i dolin,
7. *Orduk-Dżasabyn* — poseł gniewu duchów,
8. *Chan Jechsit ardan Ai* — poseł łask,
9. *Sung Chan-Sungkan asali Chototorun Chotoj Ai* — bóg ptaków,
10. *Bosoł-Tojon* i *Boumcza Chotun* — bogowie strzegący dróg niebieskich,
11. *Baran-batyr* — bóg domu,
12. *Ałas-batyr* — bóg chlewu i podwórza,
13. *Mogoł-Tojon* i jego żona *Usun-Kujał Chotun* — bogowie bydła domowego, którzy na innym terenie kraju jakuckiego nazywają się *Narej-Chotun* i *Nochsoł-Tojon*.

Łatwiej — mimo pozorów — można rozwiązać problem złych bóstw jakuckich. Przynależność do *Ai-Tojona* przez umieszczenie ich zawsze po bóstwach dobrych z *Ai-Tojonem* na czele, silne związki z szamanami, krwawe ofiary im składane oraz ich zamieszkanie w południowym niebie lub pod ziemią wskazują na ich przynależność do religii kultury matriarchalnej. Do tej religii należy też siedem bóstw złych, które Wacław Sieroszewski podaje dopiero później. Albowiem — jak informuje V. L. Priklonski — na ich czele też stoi *Ułu-Tojon*, mieszkają one również w podziemiach i są bóstwami szamańskimi.

Brak jest więc złych bóstw w panteonie jakuckim, na którego czele stoi *Art-Tojon*, chociaż A. T. Middendorff wspomina, że po *isyjechu* organizowanym na cześć *Art-Tojona*, przewodniczący tych ceremonii zwraca się na zachód, w kierunku zamieszkania złego bóstwa. Prawdopodobnie więc takie bóstwo istniało. Brak o nim imiennej wzmianki u autorów można wytłumaczyć również wpływem szamanów. Oni — w myśl swojej żelaznej logiki — włączając do swoich wierzeń tylko złe bóstwa, mogli to samo uczynić ze złym bóstwem starej religii jakuckiej, które potem zagubiło się w ich panteonie.

Istnienie więc wśród Jakutów dwóch częściowo różnych panteonów bóstw, każdy z inną Istotą Najwyższą, dwóch rodzajów kultu im oddawanego i konsekwentnie dwóch rodzajów wierzeń wydaje się być bardzo prawdopodobne i przynajmniej teoretycznie można to zjawisko ukazać, choć praktycznie w codziennym biegu życia ukazuje się z pewnością jed-

na, bogata, z różnych elementów składająca się rzeczywistość religijna.

Zestawienie miejsc zdobycia informacji przez badaczy religii Jakutów wykazuje, że panteon bóstw z *Ai-Tojonem* na czele rozpowszechniony jest na wschodzie kraju, gdzie Jakuci mają styczność z plemionami o kulturze matriarchalnej i wierzenia ich mają właśnie zabarwienie matriarchalne, na zachodnim zaś obszarze Jakucji, gdzie Jakuci są jeszcze w kontakcie ze starymi spokrewnionymi ze sobą ludami mongolsko-tureckimi o kulturze patriarchalnej, znane są więcej bóstwa z *Art-Tojonem* na czele, a wierzenia ich mają zabarwienie patriarchalne <sup>65</sup>.

Również i Wacław Sieroszewski, przytaczając informacje otrzymane bezpośrednio od Jakutów, podaje często rok i miejsce ich uzyskania. Ponieważ szczegółowo omawia tylko bóstwa z panteonu *Ai-Tojona*, a one, jak stwierdziliśmy, występują we wschodniej Jakucji, stąd też więc powinien pochodzić zebrany przez niego materiał. I tak jest rzeczywiście. Najwięcej informacji autor zebrał w *ulusach*: Namskim, Kołymskim i Ałdańskim, które leżą we wschodniej i południowo-wschodniej części Jakucji. Natomiast bóstwa z panteonu *Art-Tojona* bardziej znane i czczone w zachodniej części kraju, ponieważ Wacław Sieroszewski tam nie przebywał, podaje — jak już widzieliśmy — za innymi autorami i to już w kraju, po powrocie z zesłania <sup>66</sup>.

Analiza wyników badań religii Jakutów przeprowadzonych przez liczny zastęp badaczy, w które bardzo poważny wkład włożył Wacław Sieroszewski, wykazała, iż u Jakutów jeszcze w XIX w. istniały dwie częściowo się różniące, częściowo tożsame religie; jedna ukształtowana w kulturze patriarchalnej, a druga wyrosła z kultury matriarchalnej. Niestety Wacław Sieroszewski nie dostrzegł i nie uświadomił sobie tego interesującego, niezwykłego zjawiska.

#### ZAKOŃCZENIE

Wacław Sieroszewski, chociaż został badaczem Jakutów przypadkowo i bez fachowego przygotowania, wywiązał się dobrze z przyjętej na siebie funkcji etnografa-religioznawcy. Warunki w jakich się znalazł były dla niego impulsem do rozpoczęcia pracy badawczej i motorem do jej kontynuowania.

Autor przekazał obszerny, empiryczny materiał referujący religię Jakutów. Zebrany dokładnie i skrupulatnie zawiera on opisy uroczystości i obrzędów sakralnych, dawną tradycję przechowywaną w pieśniach i legendach, informacje z fachowej literatury oraz własne spostrzeżenia i wnioski. Autor jednak materiał tylko zebrał, ale go nie opracował. Zestawił poszczególne fakty obok siebie, często bez myśli przewodniej, bez logicznych i merytorycznych powiązań między poszczególnymi informacjami, niesystematycznie. Dotyczy to zwłaszcza pierwszych opracowań autora.

<sup>65</sup> Por. W. Schmidt, Ursprung, jw. B. 11 s. 24—26.

<sup>66</sup> Częściowo ten fakt potwierdza dawna tradycja jakucka. Albowiem od Elleja, który może być uważany za przedstawiciela kultury materialnej, która mogła przyjść przede wszystkim ze wschodu, pochodzą według tejże tradycji Jakuci zamieszkujący właśnie wschodnią część swego kraju. Por. W. Sieroszewski, 12 lat w kraju, jw. s. 101 n.



Pewną niedoskonałą próbę opracowania tego faktograficznego materiału podjął dopiero w kraju. Posłużył się modną wówczas metodą ewolucyjno-antropologiczną. Metoda ta zastosowana do badań etnologiczno-religioznawczych próbuje wykazać poprzez badania ludów niecywilizowanych i kulturalnych stopniowy rozwój idei religijnych<sup>1</sup>.

Wacław Sieroszewski posługuje się nią wyjaśniając rozwój bóstw jakuckich. Tłumaczy jak z rodowych stały się one bóstwami narodowymi oraz wykazuje ich postępującą ewolucję pod względem moralnym, której punktem wyjścia była zupełna ich obojętność moralna, podobnie jak sił przyrody, a punktem dojścia wykrystalizowanie się panteonu dobrych i złych bóstw. Niewiele jednak mógł zdziałać tą metodą. Nie pozwoliła mu ona dostrzec w badanej religii owych elementów religijnych pochodzących z dwóch odmiennych kultur.

Panteon bóstw jakuckich Wacław Sieroszewski oddał zgodnie z rzeczywistością tak, jak wyobrażali go sobie Jakuci, chociaż nie wszyscy. Gdyby autor zaznaczył, że relacjonuje tę religię i te bóstwa, które znali i czcili Jakuci zamieszkujący wschodnią część bardzo rozległego kraju, a więc bóstwa z *Ai-Tojonem* na czele, miałyby to pokrycie w źródłach. Autor jednak uważał, że przedstawił religię wszystkich Jakutów.

Dychotomia w religii i panteonie bóstw jakuckich wyraźnie może być dostrzeżona przy pomocy porównawczej metody kulturowo-historycznej, która nie mogła być wtedy znana Wacławowi Sieroszewskiemu<sup>2</sup>. Metoda ta zwraca uwagę nie na istotne, ogólne fakty-przejawy kultury człowieka, bo te zawsze będą te same lub podobne, ale na elementy drobne, akcydentalne, bo one ze względu na swoją niepowtarzalność stanowią kryteria odróżniające kultury, a więc i religie wyrosłe w danej kulturze. One niestety uszły uwadze badaczom religii jakuckiej.

Niedostrzeżenie tej dychotomii, a więc i jej nierozwiązanie nie wpływa empirycznego materiału etnograficzno-religioznawczego, albowiem fakty zawsze pozostaną faktami.

Bardzo cennym jest ukazanie przez Wacława Sieroszewskiego wyraźnego monoteizmu występującego w religii Jakutów. W obu panteonach jakuckich bóstw ukazuje się niekwestionowany przez żadne bóstwo priorytet Istoty Najwyższej, niezależnie od tego, czy jest nią *Art-Tojon* czy *Ai-Tojon*. Wyraźnie widać w badaniach autora dystans między Istotą Najwyższą, a pozostałymi bóstwami. Tym wartościowsze jest to spostrzeżenie, że autor w tej dziedzinie wiedzy musi być uważany za bezstronnego, obiektywnego badacza, albowiem przystępując do badań nie był zdeterminowany przez żadną teorię czy hipotezę naukową.

Naukowa wartość jego badań i wiarygodność uzyskanych wyników przez kilkunastoletni pobyt autora na miejscu badań, a potem w kilku bibliotekach budzi duże zaufanie, mimo braku fachowego przygotowania. Dwunastoletni pobyt wśród Jakutów pozwolił mu na głębsze, szersze i całościowe ogarnięcie przedmiotu badań i jego całego historyczno-kulturowo-ujemnie na wartość dostarczonego przez Wacława Sieroszewskiego

<sup>1</sup> Por. W. Kwiatkowski, jw. s. 7—12. L. Kaczmarek: *Istota i pochodzenie religii*. Warszawa 1958 s. 149—168.

<sup>2</sup> Metodę kulturowo-historyczną dopiero w drugim dziesięcioleciu XX w. wprowadzają do etnologii polskiej J. Czekanowski, a zwłaszcza S. Poniatowski. Por. A. Kutrzebianka, jw. s. 30.

rowego kontekstu, a pobyt w bibliotekach udostępnił mu bogatą literaturę, przeważnie rosyjską, w tym przedmiocie.

To wszystko stanowi dobrą legitymację przynależności Wacława Sieroszewskiego do grona etnografów i religioznawców polskich i dało trwały wkład w te dziedziny wiedzy.

#### ZUR FRAGE DER JAKUTISCHEN GOTTHEITEN IN DEN FORSCHUNGEN VON WACŁAW SIEROSZEWSKI

##### ZUSAMMENFASSUNG

Auf Grund seiner religionskundlichen Forschungen, die seinem literarischen Schaffen vorangingen, kann Wacław Sieroszewski (1859—1945) zu den frühesten polnischen Religionsforschern und Religionshistorikern gerechnet werden. Ohne erforderliche Vorbildung hat er umfangreiches empirisches Material zur Religion der Jakuten gesammelt.

Der Hauptzweck des vorliegenden Aufsatzes ist die auf die Forschungen Wacław Sieroszewski's gestützte Vorführung jakutischer Gottheiten, vornehmlich aber die Aufhellung gewisser Gegensätze, die in ihrem Pantheon offenbar geworden sind. Aus seinen Forschungen ergibt sich, dass in der eindeutig, wenngleich nur in einem weiteren Sinn, monotheistischen Religion der Jakuten gleichzeitig zwei höchste Wesen auftreten: *Art-Tojon* und *Ai-Tojon*, als Schöpfer der Welt und der Menschen, und auch zwei Pantheons guter Gottheiten, sowie gewisse dichotomische Elemente in ihrer Verehrung. Wacław Sieroszewski hat in seinen Forschungen nicht erkannt, dass diese Dichotomie darauf hinweist, dass die Jakuten nicht eine, sondern in Wirklichkeit zwei unterschiedliche Religionen besitzen: eine aus der patriarchalischen Kultur erwachsene, die sie aus ihrem früheren Vaterlande in Zentral-Asien mitgebracht haben, mit *Art-Tojon* als dem höchsten Wesen; und eine zweite aus der Kultur des Matriarchats erwachsene, mit der sie bei ihren Nachbarn, den Buriaten, Samojeden und Tungusen, in Berührung gekommen waren, mit *Ai-Tojon* als höchsten Wesen.

Bei seiner Erforschung der Religion der Jakuten war Wacław Sieroszewski überzeugt, dass diese auch, da sie ein geschlossenes, auf einem bestimmten Gebiet lebendes Volk bilden, eine einzige Volksreligion besitzen. Deswegen verband er auch alle ihre Religion betreffenden Informationen zu einem Ganzen. Erst bei Anwendung der kulturhistorischen Methode, die W. Schmidt vervollkommnet hat, kann man in der Religion der Jakuten patriarchalische und materiarchalische Elemente erkennen und sie unterscheiden lernen. Indem diese Methode ihr Augenmerk auf akzidentelle Elemente in der Kultur richtet, ermöglicht sie eine Unterscheidung verschiedener Kulturtypen und, daraus folgend, auch verschiedene in ihnen auftretende Religionen.

WYBÓR PATRIARCHÓW WSCHODNICH  
W PIERWSZYM TYSIĄCLECIU KOŚCIOŁA

Treść: Wstęp. — 1. Procedura wyborcza patriarchów. 2. Zawartość i znaczenie listów synodalnych. 3. Opinie autorów na temat zawartości i znaczenia listów synodalnych. 4. Identyfikacja elementów formalnie istotnych urzędu patriarchszego. — *Résumé.*

## WSTĘP

Sprawa wyboru patriarchów wschodnich w pierwszym tysiącleciu Kościoła nabiera szczególnego znaczenia zarówno jako problem historyczny, jak i aktualny. Jego rozwiązanie w aspekcie historycznym może wyjaśnić niektóre kwestie dotyczące samej natury Kościoła tamtych czasów, jak pochodzenie i naturę władzy patriarchalnej, rolę i znaczenie instytucji *communio* w życiu Kościoła czy też wykonywanie prymatu papieskiego. Zagadnienie wyboru patriarchów, które ostatecznie jest badaniem stosunków pomiędzy Stolicą św. a Kościołami katolickiego Wschodu, pozwala też dojść do pewnych konkluzji pożytecznych dla przyszłego kanonicznego prawa wschodniego, a nawet samych norm konstytucyjnych Kościoła powszechnego. Stąd właśnie płynie aktualność tego tematu.

W poniższych wywodach zajmujemy się samą procedurą wyborczą patriarchów, treścią listów synodalnych, którymi nowo wybrani patriarchowie powiadamiali o swoim wyniesieniu na katedrę papieża i pozostałych braci na urządzie patriarchalnym, oraz opiniami niektórych przynajmniej autorów na temat zawartości i znaczenia tychże listów, wreszcie zestawimy elementy formalne i istotne, które składały się na objęcie urzędu patriarchszego.

## 1. PROCEDURA WYBORCZA PATRIARCHÓW

Wybór patriarchów w interesującym nas okresie znamionowała ta sama procedura, jaką stosowano przy elekcji metropolitów i biskupów<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> V. Parlato: *L'ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo.* Padova 1969 s. 80. P. Batiffol: *La paix constantinienne.* Paris 1914 s. 79 pisze na temat wyboru biskupów: „Quand une Eglise a perdu son évêque, les évêques voisins s'y donnent rendez-vous, et les évêques assemblés élisent le nouvel évêque en présence de la plebs du lieu [...] Cyprien voit dans cette procédure une tradition

z tą jedynie różnicą, że zbyteczne tu było zatwierdzenie patriarchy — elekta przez wyższego przełożonego, w naszym wypadku papieża<sup>2</sup>.

Badanie i analiza źródeł pozwalają stwierdzić, iż każdy patriarchat Wschodu miał własną utartą praktykę co do terminu i sposobu zwoływania synodu wyborczego, liczby elektorów i kwalifikacji od nich wymaganych, konsekracji elekta i jego intronizacji.

I tak elektorat aktywny w patriarchacie antiocheńskim i jerozolimskim składał się tylko z biskupów konprowincjonalnych<sup>3</sup>, natomiast w Aleksandrii udział w elekcji mieli nadto kler i świeccy, a wybierano tego, który otrzymał większą liczbę głosów<sup>4</sup>. Podobną praktykę stosowano

divine et apostolique; prévue au moins que cette procédure est immémoriale [...] Ainsi l'acte pour lequel une Eglise se donne un évêque est un acte qui, pour être valide, de temps immémorial requiert la participation des évêques voisins, non pas seulement pour imposer les mains à l'élu, mais pour l'élire et donner à cette élection la valeur d'une sorte de jugement de Dieu et du Christ. L'élection et l'ordination d'un évêque sont un acte que l'on qualifie de synodal, une anticipation des synodes proprement dits".

Por. Gaudemet: *L'Eglise dans l'empire romain*. Paris 1958 s. 331. P. G. Caron: *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*. Milano 1948 s. 198 n. F. Ganshof: *Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IV et pendant la première moitié du V siècle*. *Revue internationale des droits de l'antiquité* 3(150)494 n. Euzebiusz: *Hist. Eccl.*, 6, 10, 11; PG 20, 541 n., can. 18 synodu w Ancyrze. *Les canons des synodes particuliers*. Ed. P. P. Joannou. (Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. *Fonti*, fasc. IX: *Discipline générale antique*, t. I, pars II). Grottaferrata 1962 (=CSP) s. 69; can. 18 synodu w Antiochii — CSP, s. 118. Bonifacy I: Ep. 12; PL 20, 772 n. Celestyn I: Ep. 4; PL 50, 431. Leon I: Ep. 10 i 14; PL 54, 634, 673. *Canones Apostolorum et conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII*. *Recognovit H. Th. Brunns*. T. I. Berolini 1939 s. 141, gdzie w kan. 1 Statutów Kościoła starożytnego czytamy, iż wybór biskupów odbywał się „cum consensu clericorum et laicorum et conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani vel auctoritate vel praestantia”.

<sup>2</sup> B. Kurtscheid: *Historia Iuris Canonici*. T. I: *Historia Institutorum*. Romae 1951 s. 126. „Electio patriarcharum specialibus legibus non regebatur sed plebiscitumque in synodis maioribus fieri solebat, more byzantino, imperatores non raro partes in electionibus, praesertim patriarchae Constantinopolitani, sibi vindicabant”. Por. V. Parlato, *iw*. s. 103.

<sup>3</sup> Odnośnie do praktyki elekcyjnej biskupów antiocheńskich pap. Symplicjusz pisze do Zenona zdanie o następującej treści: „Quoad posthac in Antiochena urbe, veteri more servato, a comprovincialibus suis episcopis ordinetur, ne quod nunc frater et coepiscopus meus Acacius vobis est iubentibus executus”. *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I ad Coelestinum III*. Vol. I: *Introductio textus actorum, additamentum, appendix* (Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis, *Fontes*, Series III). Typis Polyglottis Vaticanis 1943 (=ARP. I) n. 161, s. 316.

Tamże, n. 2: Zachował się również list synodalny Soboru Konstantynopolitańskiego I, zawierający relację o elekcji patriarchów w Antiochii i Jerozolimie: „In seniore autem et vere apostolica ecclesia Antiochiae Syriae [...] de universa provincia et orientali Diocesi concurrentes, regulariter ordinarunt, omni ecclesia pariter decernente et quasi sub una voce hunc honorante visum. Quam ordinationem tamquam legalem suscepit commune concilium. In matre vero cunctarum Ecclesiarum Hierosolymis [...] episcopum esse significavimus, qui regulariter olim a provincialibus ordinatus plurima propter Arianos diversis temporibus certamina passus est. His igitur tam legaliter et canonicè apud nos gestis etiam vestram reverentiam congaudere deprecamus”.

<sup>4</sup> Dostępne dla nas źródła zawierają na pozór sprzeczne wiadomości o sposobie wyboru i konsekracji biskupów w Aleksandrii.

Św. Hieronim: Ep. 146; PL 22, 1149 przypomina, że: „Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysius episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collatum, episcopum nominabant: quomodo si exer-

i w Konstantynopolu, gdzie — za zgodą cesarza — przy współudziale duchownych i ludu wybierano patriarchę<sup>5</sup>. Z czasem imperator bizantyjski całkowicie przywłaszczył sobie prawo interwencji w elekcję patriarchy. Ingerencja ta sprawiła, że w okresie między IX a XV w. procedura elekcyjna w patriarchacie bizantyjskim uległa diametralnej zmianie. Praktyka wyborcza nowego patriarchy wyglądała następująco. Przed właściwą elekcją zbierał się tzw. synod przygotowawczy (*synodus praeparatoria*), na którym sami metropolici jako elektorzy, po wysłuchaniu (*audito*) zdania imperatora i znamienitszych obywateli, ustalali listę kandydatów, na których oddawano głosy na synodzie wyborczym we właściwym tego słowa znaczeniu. Synod właściwy zwoływał sam cesarz. Jego uczestnikami

*citus imperatore faciat*". Sozemen: *Hist. Eccl.*, 2, 17; PG 67, 977 przekazuje nam interesującą wiadomość, że przy śmierci Aleksandra (328), celem położenia kresu schizmie, ortodoksi i melecjanie zgodzili się na ustanowienie wspólnego biskupa w przekonaniu, że tak wybrany znajdzie posłuch u wszystkich, ponieważ będzie to elekcja dokonana przez zgromadzenie, złożone ze wszystkich biskupów Tebajdy i całego Egiptu w liczbie 54. Por. Oritz de Urbina: *Dinitti del vescovo alessandrino prima del Concilio di Calcedonia. W: I patriarcati orientali nel primo millennio. (Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27—30 Dicembre 1967). Roma 1968 s. 74.*

W V w. Sewer antiocheński pisze do ortodoksyjnych katolików Emasy, że biskup Aleksandrii w swoim czasie wybrany przez prezbiterów, został następnie ustanowiony przez biskupów. Zdaniem Sewera Kościół aleksandryjski postąpił w tym wypadku zgodnie z panującą praktyką. Por. V. Parlato, *iw.* s. 104, przyp. 4.

Św. Leon I tak pisze do patriarchy aleksandryjskiego Tymoteusza Solofaciola o jego elekcji: „Unde de eo, quod instinctu fidei in fraternitate tua cleri et plebis atque omnium fidelium egit electio, universam mecum ecclesiam Domini gaudere rescribo, utque hoc benignitas divinae pietatis multiplicata gratia confirmet” (ARP 1, n. 149). Podobnej treści słowa o elekcji i konsekracji biskupów aleksandryjskich skierował ten sam papież do patriarchy Konstantynopola (por. tamże, n. 148).

W X w. melchicki patriarcha Aleksandrii Eutychiusz dodaje w tej materii nowe szczegóły: „Constituit autem evangelista Marcus, una cum Iannania patriarcha duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cuius capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent” (PG 140, 982).

Mając na uwadze wyżej przytoczone teksty, trzeba w procedurze wyborczej na patriarchę odróżnić przede wszystkim elekcję od konsekracji. Ta ostatnia bowiem należała do biskupów. Dlatego nie można się dziwić temu, że w źródłach jest mowa o prezbiterach jako elektorach i konsekratorach nowego patriarchy, ponieważ początkowo wspólnoty chrześcijańskie kierowane były przez jednego zwierzchnika i kolegium. „Członkowie kolegium nosili dwa specyficzne imiona: 1. prezbiterzy, 2. biskupi. Obie nazwy były w tym czasie synonimami i posługiwano się nimi dowolnie”. (G. D'Ercole: *Iter storico della formulazione delle norme costituzionali e della dottrina sui Vescovi Presbiteri Laici nella Chiesa delle origini. Roma 1963 s. 57*). A stało się tak dlatego, że, jak słusznie wyjaśnia J. Colson: *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulienne et tradition johannique de l'Épiscopat dès origines à saint Irénée. Paris 1951 s. 117 n.*, prezbiterzy to ci, którzy nie znali osobiście Chrystusa, lecz byli uczniami apostołów i depozytariuszami ich tradycji, pamiętali o ich czynach i działalności. Stąd całkiem słusznie współpracownicy św. Marka kwalifikują się jako prezbiterzy.

Natomiast elekcja była aktem kolektywnym; por. V. Parlato, *iw.* s. 81 n. Uczestniczyli w niej kler i wierni Aleksandrii oraz biskupi Egiptu. Ci ostatni właśnie decydowali o elekcji definitywnie. To nam dopiero wyjaśnia, dlaczego pap. Leon I mówi o elekcji dokonanej przez kler i wiernych Aleksandrii, a inni o elekcji przez biskupów egipskich. Tamże, s. 105.

<sup>5</sup> We fragmencie listu synodalnego Anatola z Konstantynopola do pap. Leona (J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 voll. *Florentiae-Venetiae-Lipsiae 1759 (=Mansi), t. VI s. 43*) czytamy: „Etenim piissimus et Christi amans noster imperator Theodosius, qui cuncta in secundis post res ad

z prawem głosu byli tylko sami metropolici, w liczbie 12 elektorów, którym przewodził metropolita Cezarei, a w razie jego nieobecności, metropolita Efezu. Zadanie synodu elekcyjnego sprowadzało się do wybrania trzech kandydatów i zaprezentowania ich cesarzowi. Nowym patriarchą Konstantynopola zostawał ten, którego — według własnego uznania — wybrał sam władca<sup>6</sup>.

Po dokonaniu elekcji i przyjęciu wyboru przez przyszłego patriarchę następowała jego konsekracja biskupia<sup>7</sup> dla wyznaczonego Kościoła lokalnego. Aktu konsekracji mogło dokonać trzech, a tylko wyjątkowo dwóch ministrów<sup>8</sup>, obdarzonych godnością biskupią. Najczęściej jednak przy tego rodzaju ceremonii asystowało liczniejsze grono biskupów danego patriarchatu.

Następnym elementem w procedurze wyborczej była intronizacja, czyli objęcie w posiadanie katedry patriarchalnej (lub biskupiej), na którą elekt został konsekrowany<sup>9</sup>. Opis, jak wyglądała ceremonia intronizacji nowego patriarchy, wykracza poza ramy naszego studium, dlatego go tutaj pomijamy.

Wreszcie, po dokonaniu intronizacji, nowy patriarcha specjalnym piśmie, zwanym często listem *communio* lub synodalnym<sup>10</sup>, powiadamiał

rem pertinentes possit, cum sanctissima Constantinopolitana Ecclesia Pastore orbata esset deberetque accipere qui eam posset regere plurimam eiusdem rei curam suscepit. Ac primo quidem demandavit religiosissimo eiusdem urbis clero, ut ad gubernationem aptiores decernerent cum probatione, sibi electionem omnium praecipui reservens. Deinde in his exhorta immoderata dissecessione cunctique hinc erga multos in varia studia scissis iubet Imperator conquiri clericos in regia urbe etiam et aliis civitatibus ob quaedam (ita ut fit) negotia degentes, quo inter illos praesertim absque ullo affectum fuisset postea placuit iis qui in cuncta potestate obtinent permitti clero electionem primatis. Et ecce suffragia in me omnem nimirum venerunt non propter iustitiam meam sed ut Christus Jesus in me ostenderet omnem patientiam suam iuxta Apostolum. Unde id operis incubuit sanctae Synodo Episcoporum Constantinopoli versantium ut ad me ordinandum sine mora procederent". Z listu pap. Agapita do patriarchy Jerozolimy dowiadujemy się, że Menas został wybrany, za zgodą imperatora, na patriarchę bizantyjskiego przez kler i lud Konstantynopola (ARP 1, n. 227).

<sup>6</sup> Na temat procedury wyborczej w tym okresie A. Coussa: *Epitome Praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*. T. I. Roma 1948 s. 243 podaje następującą relację: „A saec. IX ad XV electioni Patriarchae proemittebatur synodus praeparatoria in qua metropolitae electores audito imperatore aliisque optimatibus populi conveniebant de candidatis in quos suffragia fructuose ferri possent. Synodum autem proprie dictam ad electionem Patriarchae convocavit ipse Imperator. Electores non admittebantur nisi metropolitae throni patriarchalis (numero 12) praesente metropolita Caesareensi, eoque deficiente Ephesino. Synodo munus incumberebat praesentandi imperatori ternam candidatorum, a synodo suffragiorum maioriata relativa designatorum inter quas imperator seligebat illum qui ei magis placebat. Si nullus videretur idoneus, synodus denuo a suffragia veniebat”.

<sup>7</sup> W Konstantynopolu ministrem konsekratorem był metropolita Heraklei.

<sup>8</sup> Zgodnie z normą ustaloną w 4 kan. nicejskim z 325 r. konsekracji biskupiej mogło dokonać nie mniej jak 3 ministrów: „Episcopus convenit maxime quidem ad omnibus qui sunt in provincia episcopis ordinari. Si autem difficile fuerit [...] tamen tribus in id ipsum convenientibus et absentibus episcopis pariter decernentibus et per scripta consentientibus tunc ordinatio celebretur” (Mansi, II, 670). Tę samą normę powtórzył IV synod w Kartaginie (por. kan. 13 — CSP, s. 226 i kan. 49 — CSP, s. 267). Kan. 1 „Canones Apostolorum” wprowadził w dotychczasowej praktyce zmianę, zezwalając na dokonywanie konsekracji przez dwóch ministrów: „Episcopus a duabus vel tribus episcopis ordinetur” (CSP, s. 8).

<sup>9</sup> V. Parlato, jw. s. 107.

<sup>10</sup> W. de Vries: *Rom und die Patriarchate des Ostens*. Freiburg — München 1963 s. 18.

Rzym o swoim wyniesieniu na katedrę patriarszą. (Pismo takie nowo wybrany wysyłał także do trzech pozostałych patriarchów Wschodu<sup>11</sup>). W odpowiedzi papież wyrażał swoją radość z dokonanego wyboru, składał nowemu patriarsze gratulacje i przyznawał mu *communio*<sup>12</sup>.

Z uwagi jednak na różne poglądy autorów na temat zawartości i znaczenia tego rodzaju listów zagadnienie to wymaga dokładniejszego przebadania.

## 2. ZAWARTOŚĆ I ZNACZENIE LISTÓW SYNODALNYCH

Poczynając od IV stulecia zaprowadzono zwyczaj wysyłania do papieża i pozostałych patriarchów zawiadomienia o wyniesieniu na katedrę patriarszą<sup>13</sup>. Przy tej okazji nowo wybrany składał krótkie *curriculum vitae* oraz wyznanie wiary<sup>14</sup>. Papież i pozostali patriarchowie, po sprawdzeniu legalności wyboru i ortodoksji załączonego *credo*, odpowiadali listownie, udzielając elektowi *communio*<sup>15</sup>.

Już I Sobór Konstantynopoliński z r. 381 zawiadomił papieża oraz rządców innych ważniejszych stolic na Zachodzie, takich jak np. Mediolan i Akwilea, że dla Antiochii Flawian, a dla Jerozolimy Cyryl zostali wybrani biskupami legalnie i kanonicznie. Ojcowie Soboru z tej okazji proszą, aby odbiorcy ich listu okazali z dokonanej elekcji swoją radość<sup>16</sup>.

Z kolei pap. Celestyn I w 432 r. — w odpowiedzi na list Maksymina z Konstantynopola — oświadcza, że został on wybrany na patriarchę bi-

<sup>11</sup> Przykłady pism zawiadamiających o wyniesieniu na katedrę patriarszą odnajdujemy w rejestrach dla patriarchatu w Konstantynopolu, wydanych przez V. Grumel: *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople. T. I: Les actes des patriarches Kadicöy-Istambul 1932—1936 (=Grumel)*; nr: 14, 37, 66, 111, 173, 175, 217, 244, 299, 307, 351 itd. Niekiedy tego rodzaju listy były wysyłane przez synod elekcyjny, jak np. w wypadku Nektara, Anatola, Maksymiana, Epifaniasza i innych. Sobór Konstantynopoliński I (381) zawiadomił pap. Damazego o wyborze na stolicę bizantyjską Nektara, prosząc równocześnie o *communio* dla niego (ARP 1, n. 2).

<sup>12</sup> Przykłady pism papieskich z odpowiedzią na listy synodalne w: ARP 1, n. 57, 59, 71, 103, 149, 151, 163, 223, 369. Por. A. Coussa, jw. s. 248. W. de Vries, jw. s. 18.

<sup>13</sup> J. Gaudemet: *L'Eglise dans l'empire romain*. Paris 1958 s. 449.

<sup>14</sup> Jeden z listów, w którym zamieszczony jest pełny tekst wyznania wiary patriarchy Konstantynopola Epifaniasza, wysłany do Rzymu i do swoich kolegów na urządzie patriarszym, podaje Mansi, VIII, 502. Por. także *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866 — (=CSEL), 35, 2, s. 707, 710.

<sup>15</sup> Odpowiedź Rzymu z całą jasnością jest wyrażona np. w liście pap. Symplicjusza do Akacjusza z Konstantynopola. Papież został zawiadomiony o wyborze na stolicę bizantyjską Nektara, prosząc równocześnie o *communio* dla niego przyjmując Kalondiona do powszechnego kolegium biskupów tymi słowy: „[...] litteris quoque tuae dilectionis acceptis alterni vicissitudinem sermonis tuae reddimus caritati: necessario fratris et coepiscopi nostri Calendionis sacerdotium gremio Apostolicae Sedis amplexi in consortium nostrum per gratiam Christi Dei nostri tantae urbis antistitem collegii unione numeramus”. (List z 15 VII 482 r. — ARP 1, n. 163). Por. PL 58, 55. Natomiast Leon Wielki, udzielając Anatoliuszowi z Konstantynopola „*communio*”, stwierdza, że „przez cały świat ma przetrwać nasza (obu biskupów) nienaruszalna jedność i czysta wspólnota. W niej obejmujemy wspólnotę twojej miłości”. (List z 13 IV 451 r. ARP 1, n. 103). Por. PL 54, 913.

<sup>16</sup> W. de Vries: *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*. *Scholastik* 37 (1962) 349, przyp. 20.

zantijskiego „z wyroku Bożego”<sup>17</sup>. W podobnych słowach zawiera się odpowiedź Leona Wielkiego z 460 r. do Tymoteusza, wybranego na stolicę aleksandryjską. Papież najpierw stwierdza, iż wyboru tego dokonał *instinctu fidei* kler i lud Aleksandrii, a następnie życzy, aby łaska Boża wybór ten potwierdziła<sup>18</sup>.

Tej samej treści listy wysyłają pap. Hormizdas do Epifaniasza w Konstantynopolu<sup>19</sup> oraz pap. Grzegorz Wielki do bizantyjskiego patriarchy Cyryjaka<sup>20</sup>.

Listów papieskich skierowanych do patriarchów Wschodu jest znacznie więcej, ale już tych kilka przykładów w zupełności wystarczy, by się przekonać, że pisma te nie zawierają niczego innego, jak tylko stwierdzenie identyczności wiary, przekazanie gratulacji wybranemu na urząd patriarchy, zachętę do wytrwania w ortodoksji, wreszcie rady i wskazówki dla nowego patriarchy w zakresie jego pastoralnej aktywności<sup>21</sup>.

Jeżeli jednak listy papieskie z I tysiąclecia porównamy np. z bullą pap. Juliusza III, którą tenże w 1533 r. zatwierdził Jana Sulaqę na patriarchę organizującego się Kościoła chaldejskiego<sup>22</sup>, zauważymy istotną różnicę w pojmowaniu praw patriarchalnych przez Rzym między I a II tysiącleciem. W I tysiącleciu uprzywilejowana pozycja patriarchów była faktem, z którym Stolica św. się liczyła. Chodziło w tym pierwszym okresie nie tylko o jakąś liczbę dokładnie określonych przywilejów, lecz

<sup>17</sup> „Vidimus — pisze pap. Celestyn do Maksymiana z Konstantynopola — et amplexi sumus fraternitatem tuam letteris tuis [...] redit in se atque in statum suum, de cuius status semper gloriabamur, Ecclesia, quae nunc te praesulem divino indicio, postquam illum, qui eam obsidebat [Nestorium haereticum] elecit [...] accepit” (ARP 1, n. 59).

<sup>18</sup> Tamże, n. 149. Por. W. de Vries, Rom, jw. s. 350.

<sup>19</sup> Pap. Hormizdas w ten sposób odpowiada Epifaniaszowi: „Benedicimus dominum fraternae charitatis affecti quia non solum synodicam relationem ad sacerdotium te digne pervenisse cognovimus, sed factis et moribus comprobamus et ita te meriti tui gradus patefecit effectibus ut antea fratrum et coepiscoporum nostrorum testimonium cuncta crederemus. Quod enim illi te promittunt posse omnia agere nos videmus implese” (Mansi, VIII, 513).

<sup>20</sup> Pap. Grzegorz Wielki wysłał list synodalny do bizantyjskiego patriarchy Cyryjaka następującej treści: „Vosque ab ecclesiasticarum rerum cura ad animarum regimen venisse gaudemus” (Mansi, X, 47).

<sup>21</sup> Papież, po oświadczeniu, iż przyjmuje do wiadomości, że Maksymin został patriarchą bizantyjskim, kierując do niego następujące słowa zachęty i prośby: „[...] Congrega sparsas piumque animum, qualem te habere novimus, in eos quos dissiparat perturbator, exerce. Congrega populos tuos ad matris suae ubera, revoca quos invito veneni sapore abstraxerat inimicus. Confirma in fide quos videris appetitos, cura quos inspexeris vulneratos, remove qui non sentiunt medicinam” (ARP 1, n. 59).

<sup>22</sup> Papież na konsystorzu 20 II t. r. wyraził to zatwierdzenie w następujących słowach: „[Pontifex] ecclesiae patriarchali [...] providit, ipsumque [Johannem Sulaqam] illi in patriarcham praefecit et pastorem curam et administrationem ipsius ecclesiae sibi in spiritualibus et temporalibus plenarie commitendo” (W. van Gulik: Die Konsistorialakten über die Begründung des unierte chaldäischen Patriarchates von Mosul unter Papst Julius III. *Oriens Christianus* 4(1904)266). Patriarcha zostaje się osadził nie przez elekcję, lecz przez papieskie zatwierdzenie, które jest jednoznaczne z wprowadzeniem na urząd. Z okazji tego zatwierdzenia Juliusz III przyznał jednakże Janowi Sulaqowi prawo do samodzielnego ustanawiania biskupów, a nadto Kościołowi chaldejskiemu wyjątkowy przywilej ustanawiania — po wszystkie czasy — własnych patriarchów bez interwencji Rzymu. Należało tylko po dokonaniu wyboru nowego patriarchy zawiadomić Stolicę św. o tym fakcie. W rzeczywistości przywilej ten długo się nie utrzymał i już w r. 1581 w Rzymie o nim zapomniano. Por. W. de Vries, Rom, jw. s. 262 n.



o samodzielne, na prawie zwyczajowym bazujące, zarządzanie miejscowymi Kościołami. W II tysiącleciu natomiast znajdujemy już inną koncepcję na temat władzy patriarszej, która obecnie jest pojmowana jako uczestnictwo patriarchów w pełni władzy papieskiej. Stosownie do tego zatwierdzenie patriarchów, logicznie rzecz biorąc, stało się wprowadzeniem ich na urząd. Pozycja współczesnych patriarchów nie jest ogólnym prawem do samodzielnych rządów w dziedzinie liturgii, kanonicznego ustawodawstwa i dyscypliny, lecz tylko sumą dokładnie już określonych, przez Stolicę Apostolską *benigniter* przyznanych, pojedynczych przywilejów, które nawet wszystkie razem zebrane oznaczają o wiele mniej niż dawna autonomia I tysiąclecia. Dzieje się tak dlatego, że patriarchą zostaje się obecnie nie przez sam wybór, jak dawniej, lecz na mocy papieskiego zatwierdzenia lub wprowadzenia na urząd<sup>23</sup>.

Z natury rzeczy powstaje pytanie, w jaki sposób mogło dojść do takiej zmiany w pojmowaniu praw patriarszych. Wydaje się, że klucza do rozwiązania tego problemu należy szukać w historii łacińskich patriarchatów na Wschodzie, a nawet jeszcze wcześniej. Już pap. Innocenty III — jak wiemy — uzasadniał prawa patriarchów apostołskim pochodzeniem ich stolic biskupich, podczas gdy godność patriarszą Konstantynopola, który nie mógł się wykazać apostołskim pochodzeniem swej siedziby, tłumaczył wyraźną koncesją Rzymu<sup>24</sup>. Sobór Laterański IV (1215) odnowił kolejność pierwszeństwa stolic patriarszych i przyznał im nowe prawa i przywileje lub — jak kto woli — sprecyzował dawne<sup>25</sup>. Jest rzeczą pewną, że zarówno papież, jak i Sobór uważali ówczesne patriarchaty łacińskie powstałe na Wschodzie nie za jakieś nowe dzieło, lecz za dalszy ciąg dotychczasowych schizmatyckich patriarchatów wschodnich. Wprowadzenie zaś łacińskiego patriarchy na stolicę konstantynopolitańską oznaczało dla Rzymu powrót tego Kościoła do jedności i posłuszeństwa względem Stolicy Apostolskiej<sup>26</sup>. Sobór, potwierdzając prawa stolic patriarszych, rozpatrywał rzecz samą w sobie, niezależnie od tego, czy stolice te były obsadzone przez łacińskich czy też przez wschodnich patriarchów. Wynika to m.in. choćby z tego faktu, że Ojcowie Soboru wydali także zarządzenia i dla patriarchatu Aleksandryjskiego, który wówczas jeszcze nie posiadał tytułu łacińskiego<sup>27</sup>.

Właśnie ta identyfikacja łacińskich patriarchów ze wschodnimi doprowadziła z biegiem czasu do przyjęcia i przez Wschód zachodniej koncepcji praw i przywilejów patriarszych. Stało się to w kilkadziesiąt lat po Soborze Laterańskim IV, za czasów II soboru w Lyonie (1274). W wy-

<sup>23</sup> W. de Vries, *Die Entstehung*, jw. s. 359. Tenże: *Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 80 (1958)400 n.

<sup>24</sup> PL 215, 574.

<sup>25</sup> Can. 5: „Antiqua patriarchalium sedium renovantes, sancta universali synodo approbante sancimus, ut post Romanam ecclesiam, [...] Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant” (Mansi, XXII, 989—992). Por. Th. A. Kane: *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages*. Washington 1949 s. 85. J. Gill: *The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence*. *The Heythrop Journal* 2(1961)23. G. Hofmann: *Papato, conciliarismo, patriarcato (1438—1439)*. *Miscellanea Historiae Pontificiae* 2(1940)69 n.

<sup>26</sup> PL 215, 575. Por. W. de Vries, *Rom*, jw. s. 248.

<sup>27</sup> Tenże, *Die Entstehung*. jw. s. 360.

znaniu wiary ces. Michała Paleologa Sobór przedstawia naukę, że Kościół rzymski użyczył siedzibom wschodnich patriarchów część swoich praw i przywilejów<sup>28</sup>.

Nie może być chyba przypadkiem, że ta nowa koncepcja rozwijała się właśnie w okresie, gdy dokonywała się coraz silniejsza centralizacja władzy wokół stolicy rzymskiej na Zachodzie. Ważną bez wątpienia rolę odgrywała przy tym walka Innocentego III przeciw ces. Fryderykowi II<sup>29</sup>. Innocenty III, jak już wykazano, uznawał, że przywileje patriarchów mają swoją podstawę w apostołskim pochodzeniu. Sobór Laterański te przywileje jeszcze potwierdził ze względu na prastarą tradycję. Dla soboru w Lyonie natomiast pełnia władzy Stolicy św. jest jedynym źródłem wszystkich praw i pełnomocnictw patriarchów.

Bonifacy VIII naukę Soboru Lyońskiego w tym względzie doprowadził ostatecznie do najwyższego punktu. *Stolica św. — nauca papież — założyła patriarchaty, metropolie i siedziby biskupie: Romana sedes [...] hinc sive patriarchatus cuiuslibet apicem sive metropoleon primatus aut episcopatum cathedras vel ecclesiarum cuiuscumque ordinis dignitatem instituit*<sup>30</sup>. Papież zapewne nie chce tutaj powiedzieć, że sam autorytet biskupi, który pochodzi z prawa Bożego, został ustanowiony przez Stolicę św. Z pełni jednak papieskiej władzy wyprowadza on *a priori* zdanie, że wszyscy piastujący w Kościele urząd niższy od papieża otrzymali swoje pełnomocnictwa od Rzymu.

Koncepcja Soboru Lyońskiego stała się w późniejszych czasach dominująca. Pełnia papieskiej władzy, jaka w II tysiącleciu była coraz bardziej i jaśniej poznawana, wydawała się teraz wprost nie do pogodzenia z ideą autonomii patriarchatów, mocno zakorzenioną w tradycji pierwszych wieków i kanonach dawnych soborów, a którą nawet Rzym był zobowiązany uznawać. I jeżeli pap. Eugeniusz IV, na Soborze Florenckim (1439), zapewnił Grekom całkowite zachowanie wszystkich praw i przywilejów ich patriarchów, to zarówno on sam, jak i z nim Kościół łaciński mieli o tych przywilejach wyobrażenie różniące się radykalnie od wyobrażenia Greków. Wyraźnie ukazuje to interpretacja kard. J. Torquemady, podana w jego komentarzu do unijnego dekretu odnośnie do przywilejów i praw patriarchów. Przywileje — jego zdaniem — są te same, jakich udzielił patriarchom Sobór Laterański IV. Z „prawami” patriarchów wschodnich w ogóle nie wie, co ma począć. Zauważa tylko, że „Stolica

<sup>28</sup> W uchwale soborowej czytamy, iż pełnia władzy Stolicy św. jest jedynym źródłem praw i pełnomocnictw wszystkich patriarchów w ogóle: „Ad hanc autem sic potestatis plenitudo [Ecclesiae Romanae] consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit; quarum multas et patriarchales praecipue diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata praerogativa” (Mansi, XXIV, 71). Pomijamy tu sprawę, czy wyrażenie „udział we własnej trosce pasterskiej” można zacieśnić i wyprowadzać stąd twierdzenie, że wszelka władza jurysdykcyjna w Kościele wypływa tylko i jedynie z papieskiej pełni władzy. W każdym razie została tutaj postawiona teza, że przywileje wszystkich patriarchatów mają swe korzenie w wyraźnej koncesji Stolicy św. Por. V. Parlato, jw. s. 113.

<sup>29</sup> W. de Vries, *Die Entstehung*, jw. s. 360.

<sup>30</sup> Fontes, Series III, vol. V/2 s. 204 n. 456 (List do Armeńczyków z 11 X 1298 r.). Ten sam papież zarezerwował Stolicy św. obsadzenie łacińskich patriarchatów tytularnych w Konstantynopolu, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimie właśnie z uzasadnieniem, że Kościół rzymski te 4 patriarchaty sam ustanowił. Tamże, s. 228 n. 533.

św. nie ma zamiaru pomniejszania tych praw, których sama udzieliła”<sup>31</sup>. Torquemada zna więc tylko te prawa i przywileje, które Stolica Apostolska przyznała patriarchom wyłącznie z dobrej woli; dla autonomii patriarchatów Wschodu płynącej z prastarej tradycji, nie potrafił kardynał znaleźć uzasadnienia ani zrozumienia. Grecy natomiast byli przekonani, że wraz z zagwarantowaniem ich dawnych praw i przywilejów (*salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum*) została zapewniona im autonomia, jaka istniała od niepamiętnych czasów<sup>32</sup>.

Na takim tle muszą być pojmowane dzieje stosunku Rzymu do katolickich patriarchatów Wschodu w II tysiącleciu. Rozwój ten — w kierunku coraz ściślejszego podporządkowania patriarchatów centralnej władzy w Rzymie — postępował powoli. Jego szczyt końcowy został w każdym razie osiągnięty już w 1533 r., gdy Juliusz III zatwierdził Jana Sulagą na patriarchę Kościoła chaldejskiego. Odtąd wszystkie zatwierdzenia patriarchów wschodnich przez Rzym będą odbywały się według tej właśnie formuły: *in patriarcham praefecit*. I dlatego nie dość zrozumiałe jest zdanie Coussy, z którego można wydedukować, iż zmiana regulacji prawnej w kwestii rozumienia praw patriarszych nastąpiła dopiero po r. 1837<sup>33</sup>, a nie na początku II tysiąclecia, według bronionej dotąd przez nas tezy. Jednakowoż studiując uważnie reskrypt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 23 V tego roku, którym Stolica św. zabroniła wykonywania urzędu melchickiemu patriarche przed zatwierdzeniem i wręceniem mu paliusza, zauważamy w nim wyraźne aluzje do dawnej dyscypliny prawnej<sup>34</sup>. W tej sytuacji poglądu Coussy nie da się utrzymać. Nie wnikając jednak w to, czy pogląd tego autora jest zgodny z faktami historycznymi, trzeba zauważyć, że myśl tego przepisu rzuca dodatkowe światło na pojęcie Kościoła rzymskiego. Ten ostatni coraz bardziej uważa się za jedyne deponytariusza najwyższej władzy, a władzę patriarszą, która jako taka rodzi się z jurysdykcji urzędu papieskiego, dopuszcza jedynie — przez zatwierdzenie elekcji — do udziału we władzy papieskiej. Idea zaś autonomii patriarchów, jak ją pojmowali ludzie Wschodu, tj. jurysdykcja niezależna

<sup>31</sup> E. Candal: *Ioannes de Torquemada O.P. Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum* (Conc. Flor. Documenta et Scriptorcs). Romae 1942 s. 114. W. de Vries, Rom, jw. s. 259 n.

<sup>32</sup> Mansi, XXXI B, 1697 n. Por. Gill, jw. s. 28. Tenże: *The Council of Florence*. Cambridge 1959 s. 282 n.

<sup>33</sup> A. Coussa, jw. s. 248: „Ab exordiis usque ad annum 1837 quo S. C. de P. F. decretum de re edidit, Patriarchae legitime electi plenam potestatem patriarchalem exercebant, nulla ex parte confirmationis pontificae existente delimitatione. Unde ne fieri potest quaestio de eorum actuum validitate. De pacifice et canonice parata electione Romani Pontifices gaudium exprimebant, quod synodi electoralis patres peragerent agnoscebant et cum electo congratulabantur”.

<sup>34</sup> „Ad ipsius [patriarchae graeco-melchitae] memoriam revocando quae a sacris canonibus et constitutionibus Apostolicis praescribuntur [...] servata antiqua Sedis apostolicae et patriarchalium Sedium totiusque Ecclesiae consuetudine, antequam iisdem Patriarchis fas sit convocare concilium” (Codicis Iuris Canonici Fontes, t. VII, s. 289 n. 4768). Norma zaś, na którą powołuje się Kongregacja, to z całą pewnością ów usankcjonowany 5 kan. Soboru Laterańskiego IV, stanowiący, iż „[...] postquam antistites earum a Romano Pontifice receperint pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne [...], licenter et ipsi suis suffraganeis pallium largiantur, recipientes pro se professionem canonicam, et pro Romana ecclesia sponsonem obedientiae ab eisdem” (Mansi, XXII, 992). Por. Th. A. Kane, jw. s. 87. W. de Vries, Rom, jw. s. 272 n. V. Parlato, jw. s. 113.

od autorytetu papieskiego, stała się odtąd nie do pogodzenia z pojęciem *plenitudo potestatis* papieża.

### 3. OPINIE AUTORÓW NA TEMAT ZAWARTOŚCI I ZNACZENIA LISTÓW SYNODALNYCH

Opinie autorów na temat zawartości i znaczenia listów synodalnych nie są jednomyślne. Ze względu na problem dużej wagi, omówimy przynajmniej niektóre z nich.

a. W. de Vries — głośny znawca patriarchalnego Wschodu, analizując treść listów synodalnych, uwidacznia kilkakrotnie, że w ciągu I tysiąclecia dostępne nam źródła nie notują ani jednego wypadku nominacji wschodniego patriarchy, która byłaby dokonana przez Rzym<sup>35</sup>. Interwencja Stolicy św. w elekcję patriarchów — zdaniem tego autora — ujawniła się tylko w odpowiedzi papieża na list synodalny, którym elekt (lub synod wyborczy) zawiadamiał Rzym o wyniesieniu go na katedrę patriarchszą. Tą drogą biskup Rzymu uznawał kanoniczność dokonanego wyboru nowego patriarchy i wchodził z nim w *communio*. Przyznanie patriarchsze *communio* nie oznaczało jednak — w badanym przez nas okresie — wprowadzenia nowego pasterza na urząd. „Było to tylko *conditio sine qua non* do wykonywania tegoż urzędu”<sup>36</sup>.

b. M. Sotomayor — w interesującym studium o kolegiałości episkopatu w Kościele wschodnim przed schizmą, zgadzając się z tezą de Vriesa, utrzymuje podobnie, że w pierwszych dziesięciu wiekach patriarchowie Wschodu obejmowali swój urząd przez sam fakt elekcji, a notyfikacja ich wyboru w Rzymie miała na celu jedynie otrzymanie *communio* od papieża. Tenże autor zauważa jednocześnie, że w tym okresie nie tylko na Wschodzie, ale również i na Zachodzie wszyscy biskupi wchodzili w posiadanie swego urzędu bez zatwierdzenia papieskiego<sup>37</sup>.

c. A. Wuyts — sądzi podobnie pisząc wprost, że interwencja Rzymu w elekcję patriarchów wschodnich, gdyby takowa miała miejsce, sprzeciwiałaby się wszelkim zasadom ustanowionym przez starodawny zwyczaj i kanony soborów I tysiąclecia. Nadto Wuyts wyraża pogląd, że Rzym nie dożał jeszcze zaprowadzić praktyki zatwierdzenia wyboru patriarchów wschodnich nawet na Soborze Florenckim<sup>38</sup>.

d. U. Lattanzi<sup>39</sup> — zajmuje w naszej kwestii stanowisko przeciwne. Zdaniem tego autora patriarchowie Wschodu obowiązani byli zaraz po swoim wyborze zawiadomić o tym fakcie papieża. Przy tej okazji pisali swoje *curriculum vitae* oraz składali wyznanie wiary. Natomiast papież, jeśli uznał dokonaną elekcję za kanoniczną, zatwierdzał ją spec-

<sup>35</sup> Nominacja Menosa na stolicę bizantyjską, uważana przez niektórych autorów za dzieło pap. Agapita, który w owym czasie przebywał w Konstantynopolu, nie wchodzi tu w ogóle w rachubę.

<sup>36</sup> La S. Sede ed i patriarchati cattolici d'Oriente. *Orientalia Christiana Periodica* 27(1961)319: „[...] in tuto il primo millennio non esiste un solo caso di una nomina di patriarca orientale da parte della S. Sede”. Por. tenżc, Die Entstehung, jw. s. 256.

<sup>37</sup> Concienca de collegialidad episcopal en el oriente antes de la separación W: El Colegio Episcopal. Madrid 1964 s. 340.

<sup>38</sup> De Ritibus Orientalibus et Personis. Romae 1964 s. 218.

<sup>39</sup> Il primato romano. Brescia 1961 s. 167 n.

jalnym: pismem, zwanym *formata*<sup>40</sup>. *Formatata* — twierdzi Lattanzi — to nie tylko czysta formalność, ale absolutna konieczność do legalnego wykonywania przez patriarchę swego urzędu.

e. Wreszcie często cytowany przez nas V. Parlato w odpowiedzi papieża na list synodalny nie znajduje nic więcej, jak tylko skonstatowanie o zaistniałym już wyniesieniu na urząd patriarszy dzięki dokonanej elekcji oraz stwierdzenie ortodoksji nowego patriarchy, która jest jedynym warunkiem do udzielenia proszącemu *communio*. Ona zaś nie tylko nadawała niejako większej stabilizacji samej elekcji, ale także umacniała wybór nowego patriarchy w oczach biskupów i podległego mu kleru<sup>41</sup>.

Wyżej przytoczone opinie autorów są w zasadzie zgodne z naszą tezą, że w I tysiącleciu Stolica św. uznawała na ogół, że źródłem praw patriarszych i autonomii chrześcijańskiego Wschodu jest dawna tradycja i uchwały pierwszych soborów ekumenicznych. Natomiast autorzy ci różnią się między sobą w uwagach na temat znaczenia listów wymienianych pomiędzy patriarchami a papieżem, a zwłaszcza gdy chodzi o rozwiązanie problemu, czy odpowiedź papieża na list synodalny miała walor koniecznego zatwierdzenia dokonanej elekcji, czy tylko zawierała przyjęcie do wiadomości wyboru nowego patriarchy i nic poza tym. W tej ostatniej kwestii charakterystyczne są przede wszystkim opinie Lattanziego i de Vriesa, z którymi polemizuje Parlato<sup>42</sup>. Wydaje się, że krytyka tez obu tych autorów jest przekonywająca, znajduje ona bowiem pełne uzasadnienie w materiale źródłowym. Opowiadając się za wywodami Parlato, chcemy je tutaj pokrótce zreferować.

Parlato najpierw ustosunkowuje się do opinii Lattanziego, według którego papież zatwierdzał każdorazowy wybór wschodniego patriarchy, aby tenże mógł legalnie wykonywać swój urząd. Tym samym Lattanzi czyni z *communio*, udzielonej przez papieża istotny element w całej procedurze wyborczej patriarchy. Tenże autor stwierdza dalej, że *communio* z Rzymem oznaczała pełne nadanie jurysdykcji zewnętrznej owemu patriarsze (*significava pieno conferimento della giurisdizione di foro esterno*).

Gdyby przyznać w tym wypadku słuszność Lattanziemu, trzeba by — zdaniem Parlato — opowiedzieć się konsekwentnie za istnieniem już w I tysiącleciu podwójnej władzy: święceń i jurysdykcji (*potestas ordinis et iurisdictionis*), na co jednak nie znajdujemy w tej epoce żadnego potwierdzenia<sup>43</sup>. Oprócz tego, według Lattanziego, istniałaby już w tym okresie władza wyższego rzędu, nadająca jurysdykcji patriarszej jej fakultatywność, co, przekładając na język współczesny, oznaczać by mogło równorzędność instytucji *communio* z misją kanoniczną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Postępując tokiem myśli Lattanziego trzeba by wnioskować, że elekcja patriarchy i jego konsekracja na daną katedrę wystarczały do przekazania nowemu pasterzowi jurysdykcji tylko *fori in-*

<sup>40</sup> „Formatata”, częściej zwana listem „communio” albo synodalnym, wzięła swoją nazwę od charakterystycznej formy. Czytamy o tym w Grumela, n. 39: „Règle pour authentifier les lettres canoniques dites formatæ établie à Nicée”. Por. także J. B. Pitra: *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, T. II, Romae 1868 s. 176 n.

<sup>41</sup> Jw. s. 32 nn., 119 n.

<sup>42</sup> Tamże, s. 116 n.

<sup>43</sup> Tamże, s. 117.

*terni*<sup>44</sup>. Konsekwentnie zatem patriarchowie-elekcji, nie posiadając jeszcze *communio* z papieżem, mieli już władzę ważnego administrowania sakramentu pokuty<sup>45</sup>.

Mając na żywo w pamięci konsekwencje, jakie płyną z tezy Lattanziego, trzeba zwrócić uwagę i na to, że listów synodalnych, zawiadamiających o wyborze nowego patriarchy, nie wysyłano do Rzymu natychmiast. Z odpowiedzią na nie Rzym również często zwlekał, niekiedy po prostu z braku środków komunikacji. Gdyby więc konkretny patriarcha przed odniesieniem się do papieża jeszcze nie posiadał władzy jurysdykcji, na mocy której mógłby ważne wykonywać swój urząd, papież w takiej sytuacji powinien konwalidować wszystkie czynności takiego patriarchy. Tymczasem podobnych dekretów, deklaracji czy też innych odpowiednich akt papieskich nigdzie się nie spotyka. Wydaje się przeto, że opinia Lattanziego nie liczy się wcale z rzeczywistością historyczną. Już choćby ten jeden fakt, że nie zawsze i nie po każdej elekcji nowego patriarchy były wysyłane listy do Rzymu z prośbą o *communio*, jest mocnym kontrargumentem przeciwko twierdzeniom tego autora<sup>46</sup>. Do tego jest rzeczą znaną, że w patriarchatach wschodnich, które znalazły się pod okupacją arabską, instytucja wysyłania listów synodalnych do papieża dość szybko poszła w zapomnienie.

Z kolei drugim autorem, którego opinia budzi pewne zastrzeżenia, jest sam de Vries. Kanonista ten bowiem przypisuje instytucji *communio* rolę warunku *sine qua non* w legalnym wykonywaniu przez patriarchów wschodnich ich rządów. W konsekwencji de Vries skłania się do stwierdzenia, że dopóki nowo wybrany patriarcha nie otrzymał od papieża listu *communio*, dopóty nie mógł on wykonywać swego urzędu legalnie, a stąd wszystkie jego czynności jurysdykcyjne, jeżeli nie były nieważne, to przynajmniej były niegodziwe.

De Vries, wypowiadając taki właśnie pogląd, zaprzecza sam sobie, gdyż na innym miejscu dwukrotnie stwierdza najpierw to, że Wschód sam, bez oglądania się na Rzym, wybierał swoich patriarchów i biskupów<sup>47</sup>, a następnie że w Kościele wschodnim elekt stawał się patriarchą „przez sam wybór, a nie przez zatwierdzenie papieża”<sup>48</sup>.

Gdyby zgodzić się z tezą de Vriesa, trzeba by zarazem uznać — tak sądzi Parlato — że elekcja i konsekracja udzielały patriarche władzy tylko *in habitu*, a dopiero *communio* papieża nadawała mu władzę *ad actum expedita*<sup>49</sup>. Wniosek taki jednak zupełnie kontrastuje z tą drugą konkluzją, do jakiej doszedł sam autor. Teza de Vriesa nie ma też oparcia

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Jest bezspornym faktem, że już pod koniec IX w. patriarchowie Antiochii zaprzestali wysyłania tego rodzaju listów. I dlatego, gdy w 1052 r. Piotr z Antiochii wysłał list synodalny do Rzymu, wzbudził przez to zdziwienie, ponieważ praktyka ta poszła w kompletnie zapomnienie. Nie wiadomo, do jakiego czasu patriarchowie Aleksandrii i Jerozolimy rozsyłali swoje listy synodalne. Wątpliwe zaś, czy po zajęciu ich terytoriów przez Arabów, utrzymywali dalsze stosunki z Rzymem. Jedynie w Konstantynopolu zwyczaj ten przetrwał dłużej, bo aż do XI w. Por. E. A m a n n; Michèle Cérulaire. DThC t. X/2. Paris 1929 kol. 1701 n.

<sup>47</sup> La S. Sede ed i patriarchati cattolici d'Oriente, s. 318: „L'Oriente eleggeva liberamente i suoi patriarchi ed i suoi vescovi [...]”.

<sup>48</sup> Tamże, s. 320: „Il patriarcha diventa tale per l'elezione e non per la conferma del Pontefice”.

<sup>49</sup> V. Parlato, jw. s. 118.

w źródłach, z których jasno wynika, że Stolica św. odpowiadała na listy synodalne patriarchów wschodnich najczęściej dopiero po upływie dłuższego czasu od ich elekcji, a więc wtedy, gdy ci hierarchowie już od dawna byli w posiadaniu swoich urzędów. Tego rodzaju praktyka — co dobitnie wykazuje Parlato<sup>50</sup> — daje się wytłumaczyć tylko tym, że konsekracja sama przez się wystarczała do objęcia urzędu patriarszego czy też biskupiego w Kościele lokalnym, dla którego elekt został wyświęcony. Natomiast *communio* ze strony Rzymu była tym aktem, którym papież powierzał nowemu patriarsze całą troskę pasterską (*sollicitudo*) w patriarchacie i włączał go do kolegium biskupów<sup>51</sup>. Tak więc sama konsekracja elekta wystarczała w zupełności do przekazania mu pełni władzy. To z kolei implikuje i równocześnie tłumaczy legalność wykonywanych przez patriarchę czynności, nierozdzielnie z jego urzędem związanych.

Mając na uwadze dotychczasowe rozważania, wynikające przede wszystkim z wywodów Parlato, na marginesie krytyk tez Lattanziego i de Vriesa, można wysunąć wniosek, że w Kościele wschodnim I tysiąclecia elekcja i — jeśli wybrany nie był biskupem — następująca po niej konsekracja, w zupełności wystarczały do przekazania patriarsze potrzebnej mu władzy do wypełniania urzędu. Oba te elementy czyniły tym samym nowego patriarchę najwyższym reprezentantem własnego patriarchatu wobec Kościoła powszechnego. Najpierwszą przeto czynnością takiego patriarchy, sięgającą poza terytorium jego patriarchatu, było właśnie powiadomienie papieża i innych kolegów na urzędzie patriarszym o swoim wyniesieniu na konkretną katedrę. Patriarcha, składając z tej okazji swoje *credo*, okazywał całemu Kościołowi powszechnemu, że trwa on w jednej i tej samej wierze ze wszystkimi Kościołami, na czele z rzymskim. Równocześnie przez fakt zwrócenia się do papieża i innych patriarchów elekt wyrażał swoją i podległych mu sufraganów gotowość przyjęcia istniejącej organizacji kościelnej i wspólnej dyscypliny oraz niezłomną wolę trwania, wraz z całym kolegium biskupów, w aktach *communio* międzykościelnej<sup>52</sup>. Listy z odpowiedzią papieża i pozostałych patriarchów stanowiły zaś uznanie dla nowego patriarchy i włączały go do kolegium biskupów. Wreszcie *communio* ze strony najwyższych hierarchów Kościoła nadawała elekcji większą stabilizację. I tak np. pap. Bonifacy I, wspominając list synodalny z 382 r., wysłany jeszcze do pap. Damazego z zawiadomieniem o wyborze Nektara na stolicę bizantyjską, wyraża swoją gotowość umocnienia tego wyboru<sup>53</sup>. Podobnie postępuje i pap. Feliks III w 490 r., gdy w liście do Frawita z Konstantynopola głosi zasadę, że godność wszystkich biskupów bywa utwierdzana przez Stolicę św. i że *communio* Rzymu stanowi *soliditas dignitatis sacerdotum*<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Tamże, s. 80 n., 88 n.

<sup>51</sup> W 492 r. pap. Gelaży pisze do Eufemiusza z Konstantynopola: „Istae mihi sunt, quas dilectio tua commendat, certae fidei perpetuae cum eo, quicumque voluerit, in Christi visceribus amicitiae. Hinc non tam optamus praeponi aliis sicut praedictis, quam cum fidelibus cunctis sanctum et Deo placitum habere consortium. Haec mihi, quam mandat tua delictio, pax solida, inconsulta et perennis, hoc unum vinculum sicut etiam ipse desideras, salutare, quo cuncta uniri possit Ecclesia” (ARP 1, n. 181).

<sup>52</sup> V. Parlato, jw. s. 119.

<sup>53</sup> ARP 1, n. 48: „[...] formatam huic a sede Romana dirigere regulariter deposcit, quae eius sacerdotium roboret”.

<sup>54</sup> Tamże, n. 176 s. 338. Tekst listu Feliksa III jest przytoczony w bulli „Reversurus” (1867), z którego Pius IX wyciąga wniosek, że wszelkie uprawnienia wschod-

Tego rodzaju praktykę obserwuje się w Rzymie jeszcze nawet w IX w., a więc w epoce, kiedy to papieże rozpoczęli i na Wschodzie energiczną rewindykację wykonywania swego prymatu<sup>55</sup>. Między innymi pap. Mikołaj, pisząc swój list w 866 r. do imperatora Bardasa w sprawie depozycji patriarchy Ignacego, poucza, iż jego wybór został dokonany *consensu ac subscriptione provincialium sacerdotum et compatriarcharum communione roborata*<sup>56</sup>. Identycznej treści list skierował do władców: Bazylego, Konstantyna i Aleksandra pap. Jan VIII, wyrażając w nim zgodę na powrót Focjusza na stolicę bizantyjską z równoczesnym oświadczeniem, że nawiązuje z nim wspólnotę (*communio*)<sup>57</sup>.

W podsumowaniu powyższych rozważań należy jeszcze powiedzieć kilka słów na temat samej instytucji *communio* i jej znaczenia w kontaktach pomiędzy Kościołami. Badaną w tym aspekcie *communio* można najogólniej określić jako wzajemne uznanie, polegające na tożsamości wiary i sakramentów oraz na przyjęciu najważniejszych norm dyscyplinarnych, wspólnych dla wszystkich w organizmie Kościoła powszechnego<sup>58</sup>. W istocie swej *communio* opiera się przede wszystkim na węźle wiary (*vinculum fidei*), ponieważ dwa inne węzły: kultu i dyscypliny (*vinculum cultus et disciplinae*), są naturalną konsekwencją tego pierwszego i z niego czerpią rację swego istnienia<sup>59</sup>. Jedna i ta sama wiara, to samo religijne *credo* wymagają tego samego kultu, gdyż ten ostatni jest zawsze wyrazem wyznawanej wiary. Mówiąc jednak w tym miejscu o jedność kultu, trzeba mieć na uwadze wyłącznie jedność substancjalną czynności liturgicznych. Widać stąd jasno, że przy ustalaniu związków *communio-nis* czynnikiem najwyższej wagi jest identyczność wiary<sup>60</sup>. Natomiast tym, który może zagwarantować pewność i czystość wyznawanej wiary,

---

nich patriarchów są im udzielane przez Stolicę św.: „ab eadem ipsam patriarchalem auctoritatem promanare”. Por. W. de Vries, *Die Entstehung*, jw. s. 351.

<sup>55</sup> „Les patriarchats — pisze Y. Congar: *De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle*. W: *L'Episcopat et l'Eglise universelle*. Paris 1962 s. 237 — de Photius et de Michèle Cérulaire coïncident avec deux moments d'affirmation renforcée, à Roma et en Occident, d'une ecclésiologie de l'Eglise conçue comme un domaine unique soumis à l'autorité du pape”.

<sup>56</sup> ARP 1, n. 327, s. 658.

<sup>57</sup> Tamże, n. 349, s. 723.

<sup>58</sup> V. Parlato, jw. s. 39. Chcąc jednak sprowadzić pojęcie *communio* i jego zasadniczą funkcję do jednej formuły, można przyjąć w tym względzie tezę G. D'Ercola: *Communio, Collegialità, Primato e Sollicitudo omnium ecclesiarum dai Vangeli a Costantino*. Roma 1964 s. 157, który pisze, że „wszystkie Kościoły, pojedynczy wierni, grupy wiernych, ich zwierzchnicy w hierarchii i u samego szczytu biskup Rzymu działają in *communione*, per *communione*, pro *communione*”.

<sup>59</sup> V. Parlato, jw. s. 39.

<sup>60</sup> Wspólna wiara jest wprawdzie głównym, ale nie jedynym warunkiem otrzymania *communio* w Kościele. Wymaga się nadto — jak już zostało powiedziane — poszanowania praw pojedynczych Kościołów, ich biskupów oraz przyjęcia ustalonej organizacji kościelnej. Instytucja „*communio*” wymaga zatem form prawnych, choć stale żywi się ona miłością. „Jest ona — pisze L. Hertling: *Communio, Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*. Roma 1961 s. 32 — instytucja istniejącą niezależnie od woli lub myśli pojedynczych ludzi. Jest to instytucja sakramentalna. Dlatego ekskomunika grzesznika polega na tym, że zostaje on wyłączony ze wspólnoty eucharystycznej, a jego reintegracja do tejże wspólnoty dokonuje się poprzez dopuszczenie go z powrotem do eucharystii [...]. Równocześnie *communio* jest instytucją prawną. Owszem, owe dwa elementy, sakramentalny i prawny, są w niej nierozdzielnie związane. Jest to instytucja dlatego prawna, ponieważ inkorporacji i wykluczenia [ze wspólnoty] dokonuje władza”.



jest tylko każdorazowy biskup Rzymu. Jego działalność — zdaniem P. Batiffola<sup>61</sup> — przejawia się dwojako, a mianowicie: w sprawowaniu troski pasterskiej (*sollicitudo*) w całym Kościele oraz w wykonywaniu władzy jurysdykcji (*potestas*) we wszystkich jego częściach. Papież, jako jedyny stróż wiary i jedności kościelnej, posiada *iure proprio ac divino* troskę i władzę nad całym Kościołem, co z kolei daje mu prawo ingerencji w życie Kościołów lokalnych, nie wyłączając również patriarchatów Wschodu<sup>62</sup>. Na tej właśnie zasadzie biskup Rzymu przyjmuje i rozpatruje wszelkie apelacje, jakie są do niego kierowane z całego świata chrześcijańskiego<sup>63</sup>. *Vinculum communionis* polega przeto nie na centralizacji, lecz na koordynacji, która pozostawiła nienaruszoną, kanoniczną autonomię patriarchów wschodnich w I tysiącleciu, przyznając im w materii dyscypliny, liturgii i administracji.

#### 4. IDENTYFIKACJA ELEMENTÓW FORMALNIE ISTOTNYCH URZĘDU PATRIARSZEGO

Na zakończenie wypada jeszcze pokusić się o próbę zestawienia tych elementów, które są zbieżne w całym procesie nadawczym urzędu patriarchalnego, a skutkiem których jest udzielenie nowemu pasterzowi władzy biskupiej (*potestas episcopalis*) i powierzenie troski pastoralnej (*sollicitudo*) w Kościele patriarchalnym.

Elementem formalnie istotnym w tej procedurze jest przede wszystkim konsekracja, mocą której nowy pasterz otrzymuje urząd biskupi w Kościele lokalnym. W urzędzie biskupim — trzeba pamiętać — elementy ludzkie nierozzerwalnie łączą się z charyzmatami. Jeżeli te ostatnie są nadawane mocą aktu sakramentalnego, to również prawdą jest, że nie tylko sam sakrament, ale i charyzmaty od niego pochodzące są udzielane temu, kto został wybrany na urząd legalnie. Wyniesiony na urząd biskupi musi bowiem posiadać wszystkie charyzmaty właściwe danemu urzędowi. Sprawia to właśnie konsekracja biskupia. Sakrament ten nadaje nowemu pasterzowi specjalną łaskę, a społeczność kościelna uznaje go za element istotny urzędu patriarchalnego wraz z przynależnymi doń i koniecznymi funkcjami.

Elekcja to akt końcowy zgody między wybranym na dany urząd a jego wyborcami. Zakłada ona udzielenie koniecznej konsekracji, jeśli elekt nie posiadał święceń biskupich.

I wreszcie intronizacja to akt definitywny całej procedury wyborczej, pozbawiony jednak skutków prawnie ważnych odnośnie do nadania urzędu patriarchalnego. Intronizację — według Parlato<sup>64</sup> — można w tym wypadku uważać za publiczne i uroczyste uznanie nowego pasterza. Tylko w wypadku, kiedy nowy patriarcha był już biskupem na innej stolicy,

<sup>61</sup> *Cathedra Petri*. Paris 1938, s. 23.

<sup>62</sup> V. Parlato, jw. s. 44.

<sup>63</sup> P. P. Joannou: *Pape, Concile et patriarches dans la tradition canonique de l'Eglise orientale jusqu'au IX<sup>e</sup> s.* W: CSP, s. 534.

<sup>64</sup> „[...] l'intronizzazione, atto conclusivo di tutto il procedimento di nomina, privo di effetti giuridicamente rilevanti quanto al conferimento dell'ufficio episcopale, va considerato piuttosto come pubblico riconoscimento del nuovo pastore” (V. Parlato, jw. s. 121).

elekcja i intronizacja stanowią akty formalne, przez które nowy pasterz wchodzi w urzędowanie <sup>65</sup>.

Dla nadania *sollicitudo* w Kościołach patriarchatu nie istnieje naturalnie żaden formalny przepis, ponieważ *sollicitudo ipso iure* należy do prałata tytularnego określonej stolicy. Jednakowoż biskupi danego patriarchatu mają możliwość zmanifestowania w tym względzie swej woli najpierw wtedy, gdy oficjalnie dokonują wyboru przyszłego pasterza, a następnie gdy go konsekrują i składają mu homagium w dniu intronizacji. W elekcji jednak interwencja biskupów patriarchatu oddziałuje w sposób bezpośredni na wybór przyszłego patriarchy. Natomiast w dwu następnych fazach, jakimi są konsekracja i intronizacja, biskupi objawiają mu jedynie *communio* oraz nadają *sollicitudo* w całym patriarchacie. Konsekracja nadto jest środkiem do inkorporacji nowego pasterza do kolegium biskupiego.

Wszystkie te elementy, formalnie istotne, urzędu biskupiego i patriarchalnego pozwalają przypuszczać, że nastąpiło przyjęcie, niejako prewencyjne uznanie przyszłego patriarchy bądź ze strony członków Kościoła lokalnego, bądź też przez biskupów patriarchatu.

Również *communio* z papieżem odgrywa określoną rolę w postępowaniu nadawczym urzędu patriarchalnego. Przyznanie jednak *communio* przez papieża nie jest zatwierdzeniem (*confirmatio*) dokonanego wyboru patriarchy ani też narzędziem przekazywania władzy jurysdykcyjnej w Kościele patriarchalnym. *Communio* jest tylko aktem, poprzez który zainteresowane strony upewniają się o zaistnieniu *vinculum fidei, cultus et disciplinae* pomiędzy właściwymi Kościołami a nowym patriarchą. Tego aktu dokonuje nie tylko papież, ale także i inni patriarchowie.

Wobec powyższego, że procedura wyborcza patriarchów w I tysiącleciu nie zawiera takiego aktu, jakim jest zatwierdzenie wyboru przez wyższego przełożonego (*confirmatio superioris ecclesiastici*), w naszym wypadku biskupa Rzymu, opowiadamy się za istnieniem tylko instytucji *electio-acceptatio*, kiedy to kandydat, legalnie wybrany przez kolegium, zyskuje *ius in re* już przez samą akceptację wyboru, zastępującą zatwierdzenie. W tej sytuacji przyjęcie wyboru na patriarchę ma zupełnie inną wartość, gdyż akceptacja stanowi tu jeden z warunków wejścia w urzędowanie. Warunek ten jest konieczny, ponieważ nie można nikomu powierzyć urzędu, kto go nie chce. Przyjęcie jednak wyboru — samo przez się — nie nadawało patriarche władzy do wykonywania swego urzędu. Przeciwnie rzecz się ma obecnie przy wyborze papieża, kiedy to już sama akceptacja — *ipso facto* — udziela przyjmującemu wybór władzy jurysdykcyjnej ze wszystkimi prawami właściwymi urzędowi papieskiemu, niezależnie od tego, czy elekt ma wymagane święcenia, czy jest tylko laikiem. W takim wypadku wystarczy, aby okazał wolę przyjęcia przepisanych święceń w oznaczonym terminie <sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Tamże, s. 179 n.

<sup>66</sup> Por. kan. 109. O konsekracji jako elemencie istotnym urzędu papieskiego por. J. Hortal Sanchez: *De initio potestatis primatialis Romani Pontificis, investigatio historico-iuridica a tempore Sancti Gregorii Magni usque ad tempus Clementis V. Romae 1968 s. 71 n., 158 n.*

ELECTION DES PATRIARCHES ORIENTAUX DANS LE PREMIER MILLENAIRE  
DE L'EGLISE

## RÉSUMÉ

La procédure de l'élection des patriarches d'Orient pendant le premier millénaire de l'Eglise fut analogue à celle de l'élection de métropolitains et d'évêques, à cette différence près que le patriarche élu n'eut pas besoin de confirmation d'un supérieur, dans ce cas, du pape.

L'examen des sources accessibles permet d'affirmer que chaque patriarcat oriental eut sa propre pratique quant au délai et les modalités de la convocation du synode d'élection, quant au nombre d'électeurs et leurs qualités requises, enfin quant à la consécration du nouvel élu et son intronisation. Ainsi p.ex. dans le patriarcat d'Antioche et dans celui de Jérusalem l'électorat actif ne comportait que les évêques des provinces voisines; à Alexandrie par contre, le clergé et des laïques participaient, eux aussi, à l'élection: y était élu celui qui avait réuni le plus grand nombre de suffrages. Une pratique semblable s'observe aussi à Constantinople où le clergé et le peuple, avec le consentement de l'empereur, prenaient part à l'élection du patriarche. Plus tard, surtout du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> s., l'empereur byzantin s'arrogea le droit presque exclusif de décider de l'élection patriarcale.

Après que le futur patriarche eut accepté son élection, il fut sacré évêque de l'Eglise locale désignée. L'acte de la consécration fut accompli par trois, exceptionnellement deux ministres ayant caractère d'évêque.

L'intronisation, c'est-à-dire l'acte de prendre possession de la cathédrale patriarcale, pour laquelle l'élu avait été consacré, fut le suivant élément de la procédure d'élection.

Enfin, après l'intronisation, le nouveau patriarche informait le Saint-Siège de son élection par une lettre spéciale dite souvent *litterae communionis* ou lettre synodale. (Une missive analogue était expédiée également aux trois autres patriarches d'Orient). A cette occasion le nouveau patriarche déposait un bref *curriculum vitae* et faisait profession de foi. Le pape et les autres patriarches, après avoir vérifié la légitimité de l'élection et l'orthodoxie du *credo* annexé, répondaient par écrit en accordant leur *communio* à l'élu. La *communio* accordée par le pape n'eut pas, dans cette période, la valeur d'une confirmation de l'élection; elle ne fut pas non plus un instrument de transmission du pouvoir de juridiction au sein de l'Eglise patriarcale. La *communio* fut uniquement un acte par lequel les parties intéressées s'assuraient du *vinculum fidei, cultus et disciplinae* établi désormais entre les Eglises en cause et le nouveau patriarche. Ainsi donc au cours du premier millénaire l'Orient élisait ses patriarches sans attendre une décision de Rome. Les sources accessibles ne font état d'aucun cas de nomination de patriarche oriental par le Saint-Siège; ce qui plus est: dans l'Eglise orientale l'élu devenait patriarche par le fait même de son élection et par le fait de l'acceptation de l'élection, et non pas à la suite de la confirmation pontificale.



KANONICZNE SPRAWY MAŁŻEŃSKIE  
W ŚWIETLE POSOBOROWEGO PRAWA PROCESOWEGO

Treść: Wstęp. — I. Sprawy o nieważność małżeństwa w świetle Motu proprio *Causas matrimoniales*. 1. Uwagi ogólne. 2. Właściwość sądowa. 3. Skład trybunału. 4. Postępowanie apelacyjne. 5. Postępowanie skrócone. — II. Sprawy o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego w świetle Instrukcji *Dispensationis matrimonii*. 1. Uwagi ogólne. 2. Kompetencja Św. Kongregacji Sakramentów. 3. Ogólne upoważnienie biskupów do wszczynania spraw o niedopełnienie małżeństwa. 4. Administracyjny charakter spraw o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego. 5. Wnieślenie prośby o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego. 6. Kanoniczna próba pojednania małżonków. 7. Zadanie instruktora procesu. 8. Sprawy o niedopełnienie wyniku ze spraw o nieważność małżeństwa. 9. Sporządzanie akt. 10. Wotum biskupa. 11. Udział w sprawie doradców i biegłych. 12. Klauzule zawarte w reskrypcie dyspensy papieskiej. — III. Sprawozdania o stanie i działalności trybunałów kościelnych w świetle wytycznych Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej. 1. Uwagi ogólne. 2. Sprawozdania coroczne. 3. Sprawozdania za poszczególne pięćdziesiątka. 4. Inne postanowienia. — *Summarium*.

## WSTĘP

Kościelny proces małżeński przepisany w Kodeksie Prawa Kanonicznego od dawna domagał się wprowadzenia doń wielu zmian proceduralnych. Były one podyktowane zaistniałą sytuacją w Kościele. Przede wszystkim dał się zauważyć niepokojący wzrost liczby spraw małżeńskich w sądach kościelnych. Wzrost ten jest charakterystycznym przejawem nie tylko niespokojnego i zmaconego życia dzisiejszego, ale również osłabionego odczuwania świętości prawa stanowiącego fundament, na którym opiera się rodzina chrześcijańska, jej trwałość, autorytet i powodzenie. Wzrost liczby sądowych spraw małżeńskich wyraźnie ukazał braki kościelnej procedury sądowej, zwłaszcza w dziedzinie spraw o nieważność małżeństwa. Braki te sprawiały, iż kanoniczne sprawy małżeńskie były prowadzone przewlekłe, odbijając się niekorzystnie na dobru duchowym procesujących się małżonków.

Prawo kościelne nie może stanowić celu samo w sobie, ale jest środkiem służącym dziełu kontynuacji misji Chrystusa dokonującemu się w Kościele. Powinno pomagać działaniu łaski i ułatwiać człowiekowi dążenie do uświęcenia się i zbawienia. Mając na uwadze te względy duszpasterskie Stolica Apostolska w ostatnich latach wydała kilka ważnych dokumentów w nowy sposób regulujących kanoniczne sprawy małżeńskie. Najważniejszy z nich — to Motu proprio *Causas matrimoniales* Papieża Pawła VI z dnia 28 marca 1971 r., dzięki któremu został zreformowany kanoniczny proces o nieważność małżeństwa. Analogiczną rolę w postępowaniu o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego odegrała Instrukcja *Dispensationis matrimonii* Św. Kongregacji Sakramentów z dnia 7 marca 1972 r. Oba te dokumenty mają wspólny cel: usprawnić i skrócić postępowanie w sprawach małżeńskich, a tym samym zapobiec duchowemu złu procesujących się małżonków. Praktyczne znaczenie mają wytyczne Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej co do przesyłania sprawozdań o stanie i działalności trybunałów kościelnych. Wszystkie

te dokumenty są zapowiedzią dalszej reformy procesowej, którą ostatecznie przeprowadzi oczekiwany nowy Kodeks Prawa Kanonicznego.

Przedmiotem niniejszej pracy będą rozważania, spostrzeżenia i uwagi na temat reformy procesu małżeńskiego dotyczącego spraw o nieważność małżeństwa oraz spraw o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego w świetle wyżej wymienionych dokumentów Stolicy Apostolskiej. Zwięźle zostaną też wyłożone nowe wytyczne Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej regulujące przesyłanie sprawozdań o stanie i działalności trybunałów kościelnych. Tego rodzaju prace są potrzebne, gdyż, jak dotąd, niewiele ich ukazało się w polskiej literaturze kanonicznej.

## I. SPRAWY O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE MOTU PROPRIO CAUSAS MATRIMONIALES

### 1. UWAGI OGÓLNE

Postulaty dotyczące reformy postępowania w sprawach o nieważność małżeństwa wysuwano już na sesjach generalnych Soboru Watykańskiego II w listopadzie 1964 r. Wnioski w tej sprawie skierowane do papieża miał uwzględnić nowy Kodeks Prawa Kanonicznego.

Sprawa reformy procesu małżeńskiego, podobnie jak i innych procesów, wróciła pod obrady Synodu Biskupów w r. 1967. Uczestnicy Synodu domagali się znacznego uproszczenia i usprawnienia trybu postępowania sądowego, zwłaszcza drugiej instancji. Zadecydowano wówczas: *Processus postulat profundam reformationem ita ut celerior sit et melius respondeat condicionibus rerum.*

Konkretne propozycje co do reformy kanonicznego procesu małżeńskiego wysuwane były również przez kanonistów, a zwłaszcza przez oficjłów sądów kościelnych, którzy zebrali bogate doświadczenie pod tym względem. Propozycje te stały się oczywiste dla Konferencji Biskupów wielu krajów. Tym też tłumaczy się fakt zwrócenia się w kwietniu 1969 r. Konferencji Biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej do Stolicy Apostolskiej z prośbą o zezwolenie wprowadzenia w życie zaproponowanych zmian w przepisach procesu małżeńskiego. Tego rodzaju zezwolenie zostało udzielone indultem z dnia 28 kwietnia 1970 r. Podobny indult dnia 31 sierpnia tegoż roku uzyskała Konferencja Biskupów Australii<sup>1</sup>. Specjalne przepisy proceduralne dotyczące spraw małżeńskich zostały zatwierdzone przez Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej dla Konferencji Biskupów Belgii (10 XI 1970) i Wielkiej Brytanii (2 I 1971)<sup>2</sup>. Po specjalne indulty, dotyczące procedury w sprawach małżeńskich, zwróciły się z kolei Konferencje Biskupów Kanady i Francji, jednakże odpowiedziano im, iż w tej sprawie należy oczekiwać w najbliższej przyszłości

<sup>1</sup> C. Lefébvre: De procedura in causis matrimonialibus concessa Conferentiae Episcopali U.S.A. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 59 (1970) 563—598; *Communicationes* 3 (1971) 103; F. R. McManus: Procedural Norms for Matrimonial Cases. *The Jurist* 30 (1970) 363—369; T. Pieronek: Normy postępowania w sprawach małżeńskich wydane przez Stolicę Apostolską dla diecezji Stanów Zjednoczonych. *Prawo Kanoniczne* 16 (1973) nr 1—2, s. 177—203.

<sup>2</sup> C. Lefébvre: *Il motu proprio Causas matrimoniales*. Torino—Milano 1972 s. 60 n.

dokumentu papieskiego<sup>3</sup>. W międzyczasie bowiem Papieska Komisja Odnowy Kodeksu Prawa Kanonicznego, której zespół procesowy opracował konkretne propozycje co do reformy procesu małżeńskiego, zaproponowała papieżowi wprowadzenie w życie, zanim ukaze się nowy Kodeks, niektórych zmian i uproszczeń w postępowaniu o nieważność małżeństwa. W ten sposób zrodziło się Motu proprio *Causas matrimoniales* datowane 28 marca 1971 r., opublikowane w *L'Osservatore Romano* z dnia 11—12 czerwca, a obowiązujące od dnia 1 października tegoż roku<sup>4</sup>.

Cel, jaki przyświeca Motu proprio *Causas matrimoniales*, został uwidoczniiony już w samym tytule tego dokumentu. Tytuł ten otrzymał brzmienie: *Litterae Apostolicae Motu proprio datae, quibus normae quaedam statuuntur ad processus matrimoniales expeditius absolvendos*. A więc założeniem nowej ustawy procesowej było wpłynąć na szybsze załatwianie spraw małżeńskich w sądach kościelnych. Założenie to wynika również z dalszych słów dokumentu papieskiego: ... *visum est Nobis quasdam edere normas de constitutione Tribunalium ecclesiasticorum deque processu iudiciario, quibus expeditior fiat ipse matrimonialis processus*.

Usprawnienie i skrócenie procesu kościelnego w sprawach o nieważność małżeństwa w myśl postanowień Motu proprio *Causas matrimoniales* może nastąpić w wyniku wprowadzenia w życie nowych przepisów proceduralnych dotyczących właściwości sądowej, składu trybunału, postępowania apelacyjnego oraz postępowania w tzw. przypadkach szczególnych. Nie oznacza to, że tego rodzaju przepisów nie może być więcej. Przyczyn zbyt powolnego działania sądów kościelnych można wyliczyć bardzo wiele<sup>5</sup>. Motu proprio zajęło się usunięciem tylko niektórych. Chodziło o to, aby usprawnić procedurę w sprawach małżeńskich, nie pozabawiając jej zasadniczej struktury dotychczasowej. Motu proprio bowiem wyraźnie stwierdza, że pozostałe przepisy kanoniczne dotyczące procesu pozostają w mocy; zawarte w ustawie postanowienia to tylko *normae quaedam*. Pełną reformę kanonicznego procesu małżeńskiego przeprowadzi nowy Kodeks Prawa Kanonicznego.

Życzeniem Ojca Świętego jest, aby nowe przepisy procesowe zawarte w Motu proprio *Causas matrimoniales* były wiernie zachowywane we wszystkich trybunałach kościelnych, również apostolskich. Przeto przepisom tym podlegają nie tylko trybunały diecezjalne, ale również Trybunały Sw. Roty Rzymskiej i Sygnatury Apostolskiej, a nawet specjalne komisje papieskie, o ile przy ich powołaniu nie postanowi się inaczej<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Communicationes* 3 (1971) 103.

<sup>4</sup> AAS 63 (1971) 441—446.

<sup>5</sup> Zob. I. Gordon: De nimia processuum matrimonialium duratione. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 58 (1969) 491—594, 641—736.

<sup>6</sup> Na temat reformy procesu małżeńskiego w świetle Motu proprio *Causas matrimoniales* m.in. piszą: O. Di Jorio: De motu proprio Pauli PP. VI *Causas matrimoniales* quibusdam adnotationibus instructo. Romae 1971; H. Flatten: Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses. Das Motu proprio Papst Pauls VI *Causas matrimoniales*. Sonderdruck aus der Festschrift für Kardinal Höffner. Köln 1971; L. Del Amo Pachón: Novísima tramitación de las causas matrimoniales. *Revista Espanola de Derecho Canónico* 27 (1971) 351—483; G. Molteni: Sulla natura del decreto n. VIII § 3 del M. P. *Causas matrimoniales*. *Il Diritto Ecclesiastico* 83 (1972) 1—20; L. B. Ferrata — H. Napoleoni: Notaciones quaedam super Litt. Ap. *Causas matrimoniales*. Romae 1972; J. A. Souto: Las líneas generales de la reforma. *Ius Canonicum* 12 (1972) 93—106; C. De Diego Lora: La

## 2. WŁAŚCIWOŚĆ SĄDOWA

## A. Uwagi wstępne

Właściwość sądu to zakres jego jurysdykcji. Dzięki jurysdykcji dany sąd staje się właściwy do rozpoznania i rozstrzygnięcia określonej sprawy. Brak jurysdykcji nad daną sprawą stanowi o niewłaściwości sądu.

Gdy chodzi o jurysdykcję Kościoła co do spraw małżeńskich, Motu proprio *Causas matrimoniales* przypomina zasadę ogólną: *Causae matrimoniales baptizatorum iure proprio ad iudicem ecclesiasticum spectant* (n. I)<sup>7</sup>. A więc sprawy małżeńskie ochrzczonych należą do sędziego kościelnego na podstawie prawa własnego. Prawo to otrzymał Kościół od swego Założyciela.

Instytucja małżeństwa zawsze posiadała charakter religijny. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. Przekazywanie życia przez małżonków jest ich udziałem w twórczej mocy Boga; jest spełnieniem woli Boga pragnącej utrzymać przy życiu rodzaj ludzki. Religijny charakter małżeństwa chrześcijan został uwypuklony przez Chrystusa Pana w wyniku podniesienia tego małżeństwa do godności sakramentu (kan. 1012 §1)<sup>8</sup>.

O jurysdykcji sądu kościelnego nad sprawami małżeństwa decyduje ważnie przyjęty chrzest (kan. 87). Każdy ważnie ochrzczony podlega Kościołowi, bez względu na to, czy uznaje tę przynależność czy nie. Dlatego sądy kościelne mogą rozpatrywać sprawy małżeńskie osób ochrzczonych należących nawet do innych wyznań chrześcijańskich. Z zasady jednak sądy kościelne nie rozpatrują spraw małżeńskich niekatolików, chyba że wyłoniły się one po powrocie osoby niekatolickiej do Kościoła katolickiego; np. chodziłoby o rozstrzygnięcie, czy małżeństwo zawarte według formy prawnej danego wyznania jest ważne<sup>9</sup>. Orzeczenie w sprawach małżeńskich wydane przez sąd innego wyznania, choćby dotyczyło osoby należącej do danego wyznania, nie ma prawnego znaczenia na forum kościelnym. Utrzymanie tej zasady jest konieczne z uwagi na odmienne normy postępowania w sprawach o nieważność małżeństwa oraz uznawanie przez inne wyznania rozwodów. Do niedawna niekatolicy

reforma del processo matrimonial canónico, tamże, s. 107—189; tenże: *Notas críticas a un comentario al M. P. Causas matrimoniales*, tamże, s. 259—280; M. Cabreros de Anta: *Reforma del proceso en las causas matrimoniales según la Carta Apostólica Causas matrimoniales de Pablo VI*, tamże, s. 225—257; E. Bernardini: *Il motu proprio Causas matrimoniales*. Roma 1972; C. Lefèbvre: *Il motu proprio Causas matrimoniales*. Torino—Milano 1972; tenże: *De motu proprio Causas matrimoniales. Periodica de re morali, canonica, liturgica* 61 (1972) 395—422; J. Grzywacz: *Zmiany w procesie małżeńskim wprowadzone przez Motu proprio Causas matrimoniales. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 19 (1972) z. 5, s. 39—50.

<sup>7</sup> Na oznaczenie Motu proprio *Causas matrimoniales* używany będzie skrót: Mp Cm.

<sup>8</sup> Zob. Konst. *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym, n. 48.

<sup>9</sup> Zob. AAS 18 (1926) 501. — Dla przykładu zob. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 60 (1971) 306—308; 61 (1972) 132—135, 673—676; D. Staffa: *De validitate matrimonii inter partem orthodoxam et partem protestantem baptizatum*, tamże, 62 (1973) 11—38.



nawet ochrzczeni byli pozbawieni zdolności procesowej w sprawach małżeńskich przed sądami kościelnymi, mimo iż *de iure*, z uwagi na ważny chrzest, podlegają Kościołowi i posiadają zdolność prawną, która jest fundamentem zdolności sądowej i procesowej. Pozbawienie to nie miało jednak charakteru bezwzględnego, gdyż niekatolicy, zarówno ochrzczeni jak i nieochrzczeni, za pozwoleniem Stolicy Apostolskiej mogli prowadzić swoje sprawy małżeńskie w sądach kościelnych. Obecnie przepisy ograniczające zdolność procesową niekatolików straciły swoją moc obowiązującą<sup>10</sup>.

Nie podlegają jurysdykcji sądów kościelnych sprawy małżeńskie osób nieochrzczonych; podlegają one sądom świeckim. W poszczególnych przypadkach uzasadnionych można zwrócić się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o przyznanie osobom nieochrzczonym zdolności procesowej potrzebnej do wystąpienia na forum kościelnym.

Sprawy małżeńskie natomiast katolików z niekatolikami ochrzczonymi lub nieochrzczonymi podlegają sądom kościelnym ze względu na stronę katolicką<sup>11</sup>.

Jeżeli *Motu proprio Causas matrimoniales* stwierdza, że sprawy małżeńskie ochrzczonych należą do sędziego kościelnego na mocy prawa własnego, to ma na uwadze sprawy małżeńskie w ścisłym znaczeniu. Wynika to z następnego postanowienia, iż sprawy o skutki czysto cywilne małżeństwa należą do władzy świeckiej. Sprawy małżeńskie w ścisłym znaczeniu (*causae de effectibus essentialibus matrimonii*) dotyczą ważności lub nieważności węzła małżeńskiego, stwierdzenia dopełnienia lub niedopełnienia małżeństwa, separacji małżonków, ślubności potomstwa oraz wszelkich innych skutków istotnie związanych z małżeństwem. Sprawy natomiast takie jak o spadek, o posag, o alimenty dla żony czy dzieci, o szkody wynikłe z rozwiązania zaręczyn itp., czyli sprawy czysto cywilne o nieistotne skutki wypływające z małżeństwa, to sprawy małżeńskie w szerszym znaczeniu (*causae de effectibus matrimonii mere civilibus*). Sprawy małżeńskie w szerszym znaczeniu, jeżeli mają być rozpatrywane jako główne, należą do sądów świeckich. Sędzia kościelny mógłby je rozpatrywać na mocy władzy własnej tylko wtedy, gdyby wyłoniły się wypadkowo, a więc jako sprawy uboczne. Uboczne rozpatrywanie przez sędziego kościelnego spraw o czysto cywilne skutki małżeństwa musi jednak być przewidziane w prawie partykularnym<sup>12</sup>. Zdarza się, że

<sup>10</sup> S. C. S. Off., 27 I 1928. AAS 20 (1928) 75; S. C. Sacr.: *Instructio Provida mater Ecclesiae servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*, 15 VIII 1936, art. 35 § 3. AAS 28 (1936) 313. — Papieska Komisja do tłumaczenia Dekretów Soboru Watykańskiego II na pytanie: *Utrum, attentis decretis Concilii Oecumenici Vaticani II, atque prae oculis habitis Constitutione Apostolica „Regimini Ecclesiae Universae”, diei 15 augusti 1967, et Litteris Apostolicis „Causas matrimoniales”, diei 28 martii 1971, vigeat adhuc responsum S.S.C.S. Officii diei 27 ianuarii 1928, et art. 35, § 3 Instructionis S. Congregationis de disciplina Sacramentorum „Provida Mater”, diei 15 augusti 1936, vi cuius acatholicis, sive baptizati sive non baptizati, actoris partes agere in causis matrimonialibus nequeunt, nisi de licentia S. Congregationis pro Doctrina Fidei, singulis in casibus impetrandam?* — odpowiedziała: *Negative, seu amplius non vigere*. Odpowiedź tę zaaprobował Papież Paweł VI dnia 8 I 1973 r. AAS 65 (1973) 59.

<sup>11</sup> Instr. *Provida*, art. 1 § 1.

<sup>12</sup> Mp Cm, n. II: „*Causae de effectibus matrimonii mere civilibus pertinent ad civilem magistratum, nisi ius particulare statuatur easdem causas, si incidenter et accessorie agantur, posse a iudice ecclesiastico cognosci ac definiri*”; zob. kan. 1016, 1961; Instr. *Provida*. art. 1 § 2.

Stolica Apostolska w wyniku układów z państwem niekiedy zgadza się, aby sądy świeckie rozpatrywały również sprawy o separację<sup>13</sup>. Jest to zrozumiałe ze względu na to, że ze sprawą separacji łączą się sprawy majątkowe małżonków, które często wymagają ingerencji władzy świeckiej.

Prawodawca kościelny, chcąc uniknąć zamieszania przy wykonywaniu jurysdykcji sądowej co do spraw małżeńskich oraz zapewnić uporządkowany wymiar sprawiedliwości, ustanowił szczegółowe zasady właściwości sądowej w sprawach małżeńskich. I tak Motu proprio *Causas matrimoniales* przypomina zasadę kan. 1557 § 1 n. 1, że wszelkie sprawy małżeńskie osób, które sprawują najwyższą władzę w państwie, jak również ich dzieci, oraz osób, którym konstytucyjnie przysługuje prawo bezpośredniego objęcia tej władzy, podlegają sądowi samego papieża. Sprawy dotyczące tych osób rozpoznaje wyłącznie ta Kongregacja, ten Trybunał, albo ta komisja, której papież w poszczególnych przypadkach je zleci<sup>14</sup>. Niewłaściwość innych sądów w tych sprawach jest bezwzględna (kan. 1558). Sprawy małżeńskie, które nie są zastrzeżone Stolicy Apostolskiej, rozpoznawane są w pierwszej instancji przez sądy biskupów według przepisów o właściwości miejscowej. O niej to będzie mowa poniżej.

W świetle przepisów o właściwości miejscowej zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego właściwym do rozpoznawania spraw małżeńskich jest sąd ordynariusza tego miejsca, na którym zostało zawarte małżeństwo (*forum contractus*), bądź strona pozwana ma zamieszkanie stałe lub tymczasowe (*forum domicilii vel quasi-domicilii*). Jeżeli zaś jedna ze stron jest niekatolicka, właściwym jest sąd miejsca, na którym zostało zawarte małżeństwo, bądź strona katolicka ma zamieszkanie stałe lub tymczasowe<sup>15</sup>. Instrukcja Św. Kongregacji Sakramentów z dnia 23 grudnia 1929 r., wychodząc z założenia, że tymczasowe miejsce zamieszkania można zdobyć stosunkowo łatwo i że przy wnoszeniu skargi przed sąd ordynariusza tymczasowego miejsca zamieszkania nietrudno jest o jakiś podstęp mający na celu uzyskanie wyroku na niekorzyść świętości i nierozzerwalności małżeństwa, poleciła oficjałom, aby przed przyjęciem skargi wnoszonej z tytułu zamieszkania tymczasowego strony pozwanej przeprowadzali wstępne badanie przy współudziale obrońcy wężła małżeńskiego. Badanie to miało przekonać, że strona wytaczająca powództwo działa legalnie i bez żadnego podstępu<sup>16</sup>.

Powyższe przepisy o miejscowej właściwości sądowej w sprawach małżeńskich Motu proprio *Causas matrimoniales* reformuje w sposób zasadniczy. W świetle postanowień zawartych w tymże dokumencie w sprawie o nieważność małżeństwa właściwym jest:

1. trybunał miejsca zawarcia małżeństwa, albo
2. trybunał miejsca, na którym strona pozwana posiada zamieszkanie dostatecznie trwałe (*commorationem non precariam*), co można udowodnić przy pomocy jakiegoś dokumentu kościelnego lub w inny sposób prawny, albo

<sup>13</sup> Zob. konkordat włoski z 1929 r., art. 34 § 5.

<sup>14</sup> Mp Cm, n. III: „Omnes causas matrimoniales, ad eos spectantes, de quibus in C.I.C., can. 1557 § 1 n. 1, illa Congregatio vel Tribunal aut specialis Commissio exclusive cognoscit, cui eas Summus Pontifex in singulis casibus commiserit!"; zob. kan. 1962; Instr. *Provida*, art. 2.

<sup>15</sup> Kan. 1964; Instr. *Provida*, art. 3 § 1. <sup>16</sup> AAS 22 (1930) 168—171.

3. trybunał miejsca, na którym faktycznie mają być zebrane w większości zeznania bądź inne środki dowodowe, pod warunkiem jednak, że zgodzi się na to ordynariusz habitualnego miejsca zamieszkania strony pozwanej oraz ordynariusz miejsca i przewodniczący danego trybunału<sup>17</sup>.

A więc nowe przepisy procesowe, zatrzymując dotychczasowy tytuł właściwości sądowej płynący z miejsca zawarcia małżeństwa, modyfikują tytuł, którego źródłem było zamieszkanie stałe lub tymczasowe, oraz wprowadzają zupełnie nowy tytuł o charakterze względnym, którego podstawą jest miejsce usytuowania środków dowodowych.

#### B. Trybunał miejsca zawarcia małżeństwa

Trybunał miejsca zawarcia małżeństwa jest zawsze właściwy do rozpatrzenia sprawy o nieważność małżeństwa, nawet w przypadku, gdy strona pozwana nie ma w danym miejscu żadnego zamieszkania<sup>18</sup>. Właściwość sądowa z tytułu miejsca zawarcia małżeństwa nie jest niczym uwarunkowana.

Można powiedzieć, że trybunał miejsca zawarcia małżeństwa z zasady posiada najlepsze warunki do rozpatrzenia sprawy, gdy się zważy, iż małżeństwo jest zawierane zazwyczaj w miejscu rodzinnym przynajmniej jednej ze stron, a więc w miejscu, z którego będą pochodzić najważniejsi świadkowie i na którym można najłatwiej odtworzyć okoliczności poprzedzające zawarcie małżeństwa i towarzyszące mu. Z tej racji wydaje się, że byłoby lepiej, gdyby *forum contractus* w jakiś sposób cieszyło się priorytetem. Można byłoby wtedy skutecznie zapobiegać równoczesnemu wnieszeniu tych samych spraw do kilku sądów właściwych z różnych tytułów.

#### C. Trybunał miejsca zamieszkania strony pozwanej

Motu proprio *Causas matrimoniales* mówiąc o właściwości sądowej płynącej z zamieszkania strony pozwanej nie wspominają o zamieszkaniu stałym lub tymczasowym (zob. kan. 92). O właściwości tej decyduje obecnie *commoratio non precaria*. Kodeksowy bowiem podział zamieszkania na stałe (*domicilium*) i tymczasowe (*quasi-domicilium*) nie zawsze odpowiada rzeczywistości.

Wyrażenie *commoratio non precaria*, którego używa Motu proprio *Causas matrimoniales*, nie jest oczywiste samo w sobie. Według słownika łacińsko-polskiego przymiotnik *precarius* ma dwa różne znaczenia: 1. wyproszony, użyczony na prośbę, wymodlony, wyżebrany, bądź 2. przypadkowy, niepewny<sup>19</sup>. Ośłuchani jesteśmy z tym słowem raczej w znaczeniu pierwszym. Prawie w potocznym użyciu mamy słowa pochodne: *precor* (=prosić, modlić się, wzywać, upraszać, wstawiać się), *precarium* (=miejsce modlitwy, kaplica), *precatio* (=prośba, modlitwa), *precario* (=drogą

<sup>17</sup> Mp Cm, n. IV § 1: „In ceteris causis nullitatis matrimonii competens est: a) Tribunal loci in quo matrimonium celebratum est, vel b) Tribunal loci in quo pars conventa commorationem non precariam habeat, quae ex aliquo ecclesiastico documento vel alio legitimo modo probari possit, vel c) Tribunal loci in quo de facto colligendae sint pleraeque depositiones seu probationes, dummodo accedat consensus tum Ordinarii loci commorationis habitualis partis conventae, tum Ordinarii loci et praesidis Tribunalis adit!”.

<sup>18</sup> Zob. AAS 14 (1922) 529.

<sup>19</sup> A. J o u g a n: Słownik kościelny łacińsko-polski. Poznań 1958 s. 537.

prośby). Właściwy jednak sens przymiotnika *precarius* w omawianym przypadku jest inny; posiada on w przybliżeniu wspomniane znaczenie drugie. Utwierdza nas w tym przekonaniu przede wszystkim prawo rzymskie. Wyrażenie *precarietas* w prawie rzymskim zakładało *facultatem absolutam revocandi*, czyli bezwzględną możliwość odwołania czegoś<sup>20</sup>. Słowo *precarium* dziś jeszcze w języku prawniczym oznacza oddanie rzeczy w użytkowanie bezpłatnie i odwołalne, a więc pozbawione cechy stałości. Nawiązując więc do terminologii zawartej w prawie rzymskim należy stwierdzić, że *defectus precarietatis* w przypadku zamieszkania strony pozwanej należy rozumieć jako moralną niemożliwość natychmiastowej zmiany jakiegos zamieszkania. Ta moralna niemożliwość wynika z powiązania pomiędzy stroną pozwaną, a określonym miejscem jej pobytu. Zachodzić tu musi *quaedam necessitudo*, która wyklucza przypadkowość i brak jakiegokolwiek stabilności. Musi zachodzić tego rodzaju sytuacja, że dana osoba nie może natychmiast swobodnie opuścić na stałe miejsca swego pobytu.

Konkretyzując rozważanie należy stwierdzić, że *commoratio non precaria*, która obecnie decyduje o właściwości sądowej w sprawach o nieważność małżeństwa, to pobyt ustabilizowany czyli dostatecznie trwały, faktyczny, nieprzypadkowy, który jeśli opuszcza się, to zawsze z zamiarem powrotu. Takim pobytom może być dotychczasowe zamieszkanie zarówno stałe (*domicilium*) jak i tymczasowe (*quasi-domicilium*), byleby było dostatecznie stabilne, a nie fikcyjne. Chodzi tu, jak można wyczuć, nie o *merum factum probandum*, lecz o *factum stabilitate quadam firmitatem* — o pobyt na tyle stały, iż jego udowodnienie nie nastroczałoby żadnej trudności<sup>21</sup>.

A więc przy ustalaniu właściwości sądowej płynącej z zamieszkania strony pozwanej odpada obecnie konieczność stwierdzenia warunków decydujących o zamieszkaniu stałym lub tymczasowym, o których mówi kan. 92 § 1—2; wystarczy teraz sam fakt zamieszkania. Tego rodzaju *merum factum commorationis* już wcześniej w Kodeksie Prawa Kanonicznego uzyskało skutki kanoniczne; fakt zamieszkania miesięcznego, czy też aktualne zamieszkanie tułaczy, jest wystarczającym tytułem godziwego asystowania proboszcza przy ślubie (kan. 1097 § 1 n. 2—3).

Prawodawca kościelny rezygnując z zamieszkania stałego i tymczasowego strony pozwanej jako tytułu właściwości sądowej, zdawał sobie sprawę, iż pojęciom tym nie zawsze odpowiada rzeczywistość, zachowując natomiast wymóg *commorationis non precariae* chciał stworzyć przeszkodę, która utrudniałaby zwracanie się do sądu według upodobania, z myślą działania na szkodę prawa kanonicznego oraz z chęcią wprowadzenia sędziego w błąd. Innymi słowy — chodzi o to, by wykluczyć ewentualne niebezpieczeństwo, o którym mówi instrukcja Św. Kongregacji Sakramentów z dnia 23 grudnia 1929 r.

Z powyższego wynika, że samo spełnienie obowiązku zameldowania się w danym miejscu zgodnie z cywilnym prawem meldunkowym nie zawsze wystarcza do zdobycia *commorationem non precariam*. Wyklucza się zamieszkanie fikcyjne, choćby było oparte na meldunku. Postulowany

<sup>20</sup> D. 4, 26, De precariis, 1, 7, 15 oraz 4, 17; 43, 17, Uti possidetis, 1, pr. i § 9.

<sup>21</sup> L. Del Amo Pachón, jw. s. 431—451; C. Lefèbvre: De motu proprio *Causas matrimoniales*, jw. s. 403 n.

związek między stroną pozwaną a danym miejscem zakłada moralną niemożliwość nagłego opuszczenia tego miejsca bez zamiaru powrotu. Dlatego tułacz (*vagus*) nie może mieć *commorationem non precariam*, gdyż aktualny jego pobyt w danym miejscu nie jest nacechowany stałością choćby w pewnym tylko stopniu. Podobnie i podróżni (*peregrini*) posiadają tylko *commorationem precariam*, gdyż z zasady nie są oni związani z danym miejscem; widać to na przykładzie turystów lub odwiedzających rodzinę bądź znajomych. Jednakże podróżni tacy jak żołnierze czy studenci mogą posiadać *commorationem non precariam* poza miejscem swego habitualnego zamieszkania, gdyż pobyt ich — oceniając ogólnie — nie jest przypadkowy.

Zamieszkanie stałe (*commoratio habitualis*) czyli to, w którym ktoś głównie przebywa, podpada pod miano *commoratio non precaria*. Jednakże nie każda *commoratio non precaria* jest jednocześnie zamieszkaniami stałym. Zamieszkanie stałe jest jedno, podczas gdy *commoratio non precaria* może być uwielokrotniona.

*Commoratio non precaria* może być nazwana rezydencją, siedzibą. Rezydencja jest miejscem, w którym ktoś postanowił przebywać przez okres czasu bliżej nie określony. Niektóre projekty nowego prawa procesowego zamiast wyrażenia *commoratio non precaria* przewidywały wyrażenie *residentia*. Słowa *residentia* użyto w indultach udzielonych Konferencjom Biskupów Stanów Zjednoczonych i Australii (n. 7). Motu proprio *Causas matrimoniales* pomija słowo *residentia*, gdyż nazwa o brzmieniu negatywnym — *commoratio non precaria* — lepiej oddaje sens myśli prawodawcy.

Kodeks Prawa Kanonicznego określając kompetencję sędziego w kan. 1964 brał pod uwagę zamieszkanie strony pozwanej, o ile ta była katoliczką. Obecnie bierze się pod uwagę zamieszkanie strony pozwanej bez względu na to, czy jest ona katolicka czy niekatolicka. Motu proprio *Causas matrimoniales* nie czyni bowiem żadnego rozróżnienia pod tym względem. Zniesienie tego jakby przywileju strony katolickiej wynika z ducha soborowej Deklaracji *Dignitatis humanae* o wolności religijnej.

*Commoratio non precaria* strony pozwanej powinna być udowodniona w oparciu o jakiś dokument kościelny lub w inny prawny sposób. Użyto tu wyrażenia *documentum ecclesiasticum* zamiast proponowanego *documentum publicum*<sup>22</sup>. Z użytego wyrażenia: ... *quae ex aliquo ecclesiastico documento vel alio legitimo modo probari possit* wynika, że przede wszystkim należy brać pod uwagę dokumenty wystawione przez piastujących urząd kościelny. Takim dokumentem najczęściej będzie odpowiednie zaświadczenie wystawione przez proboszcza w oparciu o parafialną księgę dusz, a nawet o osobistą znajomość parafianina. Nie wyklucza się jednak innych dokumentów czy środków dowodowych uznanych przez prawo kanoniczne.

Dokument stwierdzający wymagane zamieszkanie strony pozwanej powinien być załączony przez stronę powodową do skargi, aby trybunał mógł łatwo stwierdzić swoją właściwość. W praktyce nie zawsze będzie to możliwe. Dlatego należy przyjąć, że i sam trybunał, zanim przyjmie skargę do przewodu sądowego, niejednokrotnie będzie musiał zwrócić się do proboszcza po odpowiedni dowód zamieszkania strony pozwanej.

<sup>22</sup> *Communicaciones* 2 (1970) 188, n. 24.

#### D. Trybunał miejsca usytuowania środków dowodowych

Trybunał kościelny może stać się właściwym do rozpatrzenia i rozstrzygnięcia sprawy o nieważność małżeństwa również z tej tylko racji, że na jego terenie mają być faktycznie w większości zebrane zeznania i środki dowodowe — *pleraeque depositiones seu probationes*. Ten nowy tytuł właściwości sądowej, aczkolwiek jest uwarunkowany licznymi okolicznościami, posiada duże znaczenie praktyczne.

Z dotychczasowej praktyki wiadomo, że rozpatrywanie spraw w sądzie, który musi stale korzystać z rekwizycji, nie tylko jest utrudnione, ale i przedłuża się znacznie. Nowe przepisy procesowe zezwalają na zwrócenie się ze skargą do takiego trybunału, który na swoim terenie będzie mógł zebrać w większości środki dowodowe, a tym samym przyczynić się nie tylko do szybszego załatwienia sprawy, ale i do odciążenia innych sądów. Ponadto strona powodowa nie musi odtąd zwracać się do sądu miejsca zawarcia małżeństwa, z którym to miejscem nic ją w tej chwili nie łączy, ani do sądu miejsca zamieszkania pozwanego współmałżonka, jeżeli kontaktowanie się z tym sądem byłoby kłopotliwe, lecz może udać się do sądu swojego miejsca zamieszkania, jeżeli np. większość świadków mieszka na terenie tegoż sądu. Podobny przepis zawierały już *Reguły Św. Kongregacji Sakramentów* z dnia 7 maja 1923 r., które postanawiały, że oratorowi w sprawie o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego można zwrócić się do ordynariusza aktualnego miejsca swego pobytu, a zwłaszcza wtedy, gdy większość świadków przebywa w jego diecezji<sup>23</sup>.

Ustawa mówiąc o większości środków dowodowych, które mogą decydować o właściwości sądu, używa wyrażenia: *depositiones seu probationes*. *Depositiones* to zeznania bądź stron bądź świadków, *probationes* natomiast to pozostałe środki dowodowe, których zdobycie musiałoby się odbyć drogą rekwizycji.

Można tu zapytać, czy prawodawcy chodziło o większość środków dowodowych w sensie liczbowym czy ciężaru gatunkowego? Wydaje się, że chodzi tu o większość przede wszystkim zasadniczych środków dowodowych. Do takich będą należały bezpośrednio, czyli te, za pomocą których sędzia ma możliwość bezpośrednio stwierdzić prawdziwość tego, co jest do udowodnienia (*factum probandum*), oraz pierwotne, nazywane w języku potocznym „z pierwszej ręki”, pochodzące z pierwszego źródła, np. zeznania naocznych świadków, oryginalne dokumenty urzędowe; zakładając, że oprócz dowodowych środków bezpośrednich i pierwotnych zostały zgłoszone pośrednie i pochodne. Większość drugorzędnych środków dowodowych nie powinna tu odgrywać większej roli, gdyż w przeciwnym przypadku można byłoby świadomie mnożyć liczbę takich, które byłyby usytuowane na danym terenie. Dlatego strona powodowa zwracając się ze skargą do trybunału miejsca usytuowania środków dowodowych powinna nie tylko wskazać na liczbę środków dowodowych usytuowanych na danym terenie, ale i zaznaczyć o ich znaczeniu dowodowym, aby dany trybunał mógł łatwo stwierdzić swoją właściwość.

Właściwość sądu płynąca stąd, że na jego terenie mają być faktycznie w większości zebrane zeznania i inne środki dowodowe, jest względna. Uwarunkowana jest bowiem zgodą ordynariusza habitualnego miejsca za-

<sup>23</sup> AAS 15 (1923) 393, n. 8 § 2.

mieszkania strony pozwanej oraz zgodą ordynariusza miejsca i przewodniczącego danego trybunału.

Zgoda ordynariusza stałego miejsca zamieszkania strony pozwanej jest potrzebna, gdyż jego trybunał jest zwyczajnie właściwy do rozpatrzenia danej sprawy na mocy kan. 1559 § 3, bądź n. IV § 1 b Motu proprio *Causas matrimoniales*. Zgoda ta może okazać się szczególnie uzasadnioną w przypadku poufnej zmowy stron. O zgodę tegoż ordynariusza powinna zatroszczyć się strona powodowa i dołączyć ją w formie pisemnej do skargi.

O zgodę ordynariusza miejsca i przewodniczącego danego trybunału kościelnego strona powodowa zwraca się w swej skardze. Umotywowaniem prośby będzie wskazanie na spodziewane korzyści płynące z faktu przyjęcia sprawy przez dany trybunał — lepsze i łatwiejsześwietlenie okoliczności faktycznych, od których jest uzależnione rozstrzygnięcie sprawy.

Czy nie wystarczyłaby zgoda samego przewodniczącego danego trybunału? Wydaje się, że tego rodzaju wymóg podwójnej zgody w większym stopniu ma zagwarantować legalność wyboru trybunału o właściwości względnej.

Użyty w ustawie spójnik *dummodo* zdaje się wskazywać, że potrójna zgoda, dwóch ordynariuszów i przewodniczącego trybunału, jest potrzebna do ważności aktu stwierdzenia właściwości trybunału (zob. kan. 39).

Trybunał, który staje się właściwy w sprawie o nieważność małżeństwa dlatego, że na jego terenie mają być zebrane w większości środki dowodowe, powinien przed przyjęciem sprawy do przewodu sądowego zwrócić się do strony pozwanej z zapytaniem, czy nie wnosi ona zarzutu w związku z obraniem przez stronę powodową danego trybunału<sup>24</sup>. Przepis ten stoi na straży interesów strony pozwanej, która łatwiej może je bronić w miejscu swego zamieszkania. Na zapytanie trybunału strona pozwana może oświadczyć, że nie wyraża sprzeciwu, albo odpowiedzieć wniesieniem zarzutu niewłaściwości lub stronniczości. Ewentualny zarzut strony pozwanej trybunał rozpatruje kolegialnie i rozstrzyga dekretem zgodnie z przepisami o sprawach wpadkowych. Na odpowiedź należy stronie pozwanej wyznaczyć odpowiedni czas. Milczenie strony pozwanej w takim przypadku należy uważać za wyrażenie zgody.

Jakie skutki prawne mogłoby pociągnąć pominięcie powyższego zapytania pod adresem strony pozwanej? Wydaje się, że w takim przypadku nie można byłoby mówić o nieważności procesu, gdyż nie wynika ona z treści ustawy. Narażony byłby niewątpliwie interes strony pozwanej, za co jednak sankcje przewiduje kan. 1625 § 1.

#### E. Zmiana trybunału

Motu proprio *Causas matrimoniales* do kościelnej praktyki sądowej wprowadza jeszcze inną, zasadniczą nowość w omawianej dziedzinie. W przypadku istotnej zmiany okoliczności będących podstawą właściwości sądowej, instancja przed zamknięciem postępowania dowodowego w przypadkach poszczególnych może być przeniesiona z jednego trybu-

<sup>24</sup> Mp Cm., n. IV § 2: „Si casus accidat de quo in praecedenti § 1, c), Tribunal, antequam causam admittat, exquirat a parte conventa, num quid excipiendum habeat contra forum aditum a parte actrice”.

nału do drugiego, równie kompetentnego, o ile zgodzą się na to strony oraz jeden i drugi trybunał<sup>25</sup>.

W świetle dotychczasowej praktyki przeniesienie instancji z jednego trybunału do drugiego mogło się odbyć za pozwoleniem Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej, jako że w grę wchodziła zmiana przepisów procesowych<sup>26</sup>. W ostatnich jednak czasach obserwujemy niezwykle rozwinięty ruch migracyjny ludności. Nierzadkie są przypadki, że zarówno strony jak i świadkowie muszą zmienić zamieszkanie nie tylko diecezjalne, ale i krajowe. Stąd zaszła potrzeba dostosowania przepisów procesowych i do tego rodzaju zjawisk.

Nowe prawo procesowe, aby uniknąć ewentualnych nadużyć, zmianę trybunału obwarowuje warunkami. Przede wszystkim musi zachodzić istotna zmiana okoliczności czy to miejscowych czy osobowych. Może to mieć miejsce np. w przypadku zmiany miejsca zamieszkania przez jedną ze stron, na skutek czego kontaktowanie się z trybunałem dotychczasowym okazałoby się trudniejsze, albo zmiany miejsca zamieszkania większości głównych świadków; gdyby trybunał z jakichś względów napotkał na przeszkodę utrudniającą doprowadzenie sprawy do końca; gdyby strona pozwana okazywała dużo większe zainteresowanie popieraniem sprawy aniżeli strona powodowa itp. Należy zauważyć, że indult Stolicy Apostolskiej udzielony Konferencjom Biskupów Stanów Zjednoczonych i Anglii wspomina o możliwości zmiany trybunału w przypadku zaistnienia poważnych racji (*graves rationes*).

Istotną zmianę okoliczności należy udowodnić zarówno w trybunale, w którym sprawa została wszczęta, jak i w trybunale, do którego strona chce przenieść sprawę. Trybunał *ad quod* nie może orzec swojej właściwości, jeżeli trybunał *a quo* nie wyda dekretu orzekającego rezygnację z dalszego prowadzenia sprawy (zob. kan. 1725 n. 2).

Przeniesienie sprawy z jednego trybunału do drugiego powinno odbyć się przed zamknięciem postępowania dowodowego (*ante conclusionem in causa*). Po zebraniu bowiem środków dowodowych, które posłużą za podstawę do wyjaśnienia okoliczności faktycznych sprawy i jej rozstrzygnięcia, nie ma potrzeby zmiany trybunału. Po zamknięciu postępowania dowodowego ma miejsce *pars decretoria* procesu; najlepiej może rozstrzygnąć sprawę ten trybunał, który zebrał środki dowodowe. Dlatego w praktyce, choć ustawa o tym nie wspomina, nie powinno się zmieniać trybunału również w czasie instrukcji procesu, gdyby sprawa miała na tym ucierpieć. Należy jednak przyjąć, że przeniesienie trybunału nie byłoby dotknięte sankcją nieważności, gdyby zostało dokonane nawet po zamknięciu postępowania dowodowego. Nieważność ta nie wynika z tekstu ustawy<sup>27</sup>.

Motu proprio nie wspomina, w jaki sposób powinno odbyć się przeniesienie wszczętej sprawy z jednego trybunału do drugiego. Kto ma

<sup>25</sup> Mp Cm, n. IV § 3: „Mutatis substantialiter circumstantiis aut locorum aut personarum de quibus in § 1, instantia ante conclusionem in causa potest transferri in casibus particularibus de uno ad aliud Tribunal aequae competens, si accedat consensus partium et utriusque Tribunalis”.

<sup>26</sup> M. Lega — V. Bartocchetti: *Commentarius in iudicia ecclesiastica*. Vol. I. Romae 1950 s. 70 nn.; zob. *S. R. R. Decisiones*, vol. 23 (1931), dec. z 30 X 1931 r., s. 430, n. 1.

<sup>27</sup> C. Lefebvre: *De motu proprio Causas matrimoniales*, jw. s. 412.



wnieść prośbę w tej sprawie i do kogo? Nie ulega jednak wątpliwości, że wniosek tego rodzaju może wnieść tak jedna, jak i druga strona. Najpierw wypadaloby z nim zwrócić się do trybunału *ad quod*, który musi poznać swoją kompetencję; dopiero gdy ten okaże gotowość przejęcia sprawy, wniosek należy złożyć w trybunale *a quo*. Zarówno jeden jak i drugi trybunał nie musi zgodzić się na translację, gdyby przewidywał, że na tym może ucierpieć sprawa. Nie wyklucza się również inicjatywy samego trybunału *a quo*, a zwłaszcza jego obrońcy wężła małżeńskiego, gdyby na skutek zmiany okoliczności zaszła obiektywnie korzystna relacja pomiędzy trybunałem *ad quod* a daną sprawą. Przepis kodeksowy postanawiający, iż sąd, do którego strona zwróci się z powództwem, nie może uchylić się od rozpoznania sprawy tylko dlatego, że inny sąd jest również właściwy (kan. 1608, 1709), ma zastosowanie i przy translacji sprawy.

Przeniesienie wszczętej sprawy z jednego trybunału do drugiego może odbyć się tylko w przypadkach poszczególnych (*in casibus particularibus*). Oznacza to, że trybunały nie mogą w oparciu tylko o własną i wyłączną zgodę zawsze dokonywać translacji spraw. Prawo translacji jest podyktowane szczególnymi okolicznościami sprawy. Samowolna translacja spraw wprowadziłaby dezorganizację do działalności sądów.

Przeniesienie instancji uwarunkowane jest wyrażeniem na nie zgody nie tylko przez oba trybunały, ale i obie strony (*si accedat consensus partium et utriusque Tribunalis*). O zgodę drugiej strony bądź stron zapytuje trybunał *a quo* po wpłynięciu umotywowanego wniosku i odpowiedniej uchwały sądowej. Nie zwrócenie się po zgodę strony na zmianę trybunału nie spowodowałoby jednak nieważności procesu. Nie można natomiast tego powiedzieć, gdyby trybunał *ad quod* nie uzyskał zgody trybunału *a quo*, gdyż dwa trybunały nie mogą jednocześnie tej samej sprawy uczynić swoją; należy ona do trybunału *a quo*, który pierwszy dokonał cytacji (kan. 1568, 1725 n. 2).

### 3. SKŁAD TRYBUNAŁU

#### A. Kolegium sędziowskie

W świetle przepisu Kodeksu Prawa Kanonicznego sprawy o nieważność małżeństwa, z uwagi na publicznoprawny charakter wężła małżeńskiego oraz jego świętość i nierozzerwalność, są zastrzeżone trybunałowi złożonemu przynajmniej z trzech sędziów. Przepis ten obowiązuje bez względu na jakiegokolwiek sprzeczne zwyczaje oraz znosi przeciwne przywileje uzyskane przed ukazaniem się Kodeksu. Wyrok wydany wbrew temu przepisowi jest nieważny w sposób nieusuwalny<sup>28</sup>.

W przypadkach uzasadnionych specjalnymi racjami, np. ze względu na zawilóść sprawy, kolegium sędziowskie może składać się z więcej niż trzech sędziów — np. z pięciu, a nawet siedmiu. O większej liczbie sędziów decyduje biskup. Z wnioskiem co do większej liczby sędziów może wystąpić nie tylko przewodniczący trybunału czy samo kolegium sędziowskie, ale również obrońca wężła małżeńskiego, promotor sprawiedliwości lub strony. Biskup może powiększyć kolegium sędziowskie nie tylko przed wszczęciem procesu, ale także w każdym innym momencie, nawet po zamknięciu postępowania dowodowego, o ile instrukcja procesu była

<sup>28</sup> Kan. 1576 § 1, 1892 n. 1; Instr. *Provida*, art. 13 § 1.

przeprowadzona przez trybunał kolegiálny złożony z trzech sędziów<sup>29</sup>. Kolegium sędziowskie trybunału apelacyjnego musi składać się z takiej liczby sędziów, z jakiej składało się kolegium niższej instancji (kan. 1596). Tej reguły nie musi się trzymać Św. Rota Rzymska, która rządzi się własnymi zasadami. Znane są bowiem przypadki, kiedy sprawa rozpatrywana w pierwszej instancji przez kolegium pięciosobowe, była wyrokowana przez trzyosobowy turnus rotalny. Z tego rodzaju zasady nie może korzystać trybunał trzeciej instancji, powoływany w niektórych krajach na podstawie specjalnego indultu Stolicy Apostolskiej, chyba że w indultcie tym zostałyby to przewidziane.

Zgodnie z kanonicznym prawem procesowym w każdej diecezji powinno być od czterech do dwunastu sędziów synodalnych. Rekrutują się oni spośród kapłanów biegłych w prawie kanonicznym, odznaczających się roztropnością i doświadczeniem. Zatwierdza ich synod diecezjalny na wniosek biskupa. Poza synodem, na miejsce zmarłych lub ustępujących, albo po upływie dziesięciu lat, jeżeli synod diecezjalny nie odbył się, biskup sam ich wyznacza, po wysłuchaniu zdania kapituły katedralnej; wtedy noszą oni nazwę sędziów prosynodalnych (kan. 1574). Sędziów trybunału międzydiecezjalnego, regionalnego czy międzyregionalnego wybiera się bezwzględną większością głosów na wspólnym posiedzeniu biskupów, których terytoria obejmuje dany trybunał<sup>30</sup>.

Kodeksowe przepisy dotyczące składu kolegium sędziowskiego w sprawach o nieważność małżeństwa obecnie posiadają znaczenie względne. Motu proprio *Causas matrimoniales* upoważnia bowiem Konferencję Biskupów do udzielania zezwoleń na utworzenie w pierwszej i drugiej instancji kolegium złożonego z dwóch osób duchownych i jednego mężczyzny świeckiego, gdyby kolegium tego nie można było utworzyć z trzech sędziów powołanych spośród osób duchownych<sup>31</sup>.

Motu proprio zaznacza, iż powyższa możliwość zmiany składu sędziowskiego dotyczy trybunałów diecezjalnych i regionalnych. Należy jednak przyjąć, że chodzi tu również o trybunały międzydiecezjalne i międzyregionalne, które są obecnie powoływane po myśli przepisów Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej z dnia 28 grudnia 1970 r. na tej samej zasadzie co i trybunały regionalne<sup>32</sup>. Wprowadzie trybunały międzydiecezjalne i międzyregionalne mają na celu zapewnić sprawniejsze funkcjonowanie kościelnego wymiaru sprawiedliwości, a przeto powinny posiadać odpowiednią liczbę sędziów rekrutujących się spośród osób duchownych, to jednak okoliczności miejsca i czasu mogą sprawić, że nowy przepis co do składu kolegium sędziowskiego może okazać się i dla nich aktualny.

Wejście mężczyzny świeckiego w skład kolegium sędziowskiego uwarunkowane jest trzema okolicznościami: niemożnością powołania do tegoż kolegium samych osób duchownych, odpowiednimi kwalifikacjami męż-

<sup>29</sup> J. Torre: *Processus matrimonialis*. Neapoli 1956 s. 50.

<sup>30</sup> S. *Signaturae Apostolicae Tribunal: Normae pro Tribunalibus interdioecesanis vel regionalibus aut interregionalibus*, 28 XII 1970, art. 4—9. *AAS* 63 (1971) 486.

<sup>31</sup> *Mp Cm*, n. V § 1: „Si nec in Tribunali dioecetano nec in Tribunali regionali, ubi erectum sit, collegium trium iudicum clericorum efformari possit, Conferentia Episcopalis facultate instruitur permittendi in primo et secundo gradu constitutionem collegii ex duobus clericis et uno viro laico”.

<sup>32</sup> *AAS* 63 (1971) 486.

czynny kandydującego na urząd sędziego kościelnego, oraz udzieleniem zezwolenia przez Konferencję Biskupów.

Trudno jest dokładnie określić, kiedy ma miejsce niemożność powołania do kolegium sędziowskiego osób duchownych. Nie chodzi tu o brak osób duchownych w znaczeniu dosłownym. Niemożność powołania ich do kolegium sędziowskiego zachodzi również wtedy, gdy np. nie posiadają odpowiednich kwalifikacji wymaganych przez prawo, albo pracują w charakterze duszpasterzy, tak że angażowanie ich w sądownictwie odbiłoby się niekorzystnie na ich akcji duszpasterskiej, albo też z uwagi na inne zajęcia mogliby spełniać funkcje sędziowskie ze szkodliwą dla sprawy zwłoką. Motu proprio nie wspomina o sędziach synodalnych, ani o kapłanach, lecz tylko o duchownych. Przez duchownego w świetle najnowszych przepisów kościelnych należy rozumieć co najmniej diakona<sup>33</sup>.

Mężczyzna świecki kandydujący do kolegium sędziowskiego powinien odznaczać się pod względem wiary katolickiej i dobrych obyczajów, a jednocześnie znajomością prawa kanonicznego. Pierwszeństwo należy się tym osobom, które posiadają praktykę sądową<sup>34</sup>. Należy tu zauważyć, że wśród norm wydanych przez Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej dla trybunałów międzydiecezjalnych, regionalnych i międzyregionalnych znajduje się przepis zabraniający powoływania na urząd sędziego kościelnego tych, którzy pełnili w danym trybunale urząd adwokata lub pełnomocnika, albo aktualnie pełnią w innym trybunale<sup>35</sup>. Tę dyspozycję należałoby odnieść i do trybunału diecezjalnego.

Konferencja Biskupów — zgodnie ze swoimi statutami — udziela zezwolenia na utworzenie kolegium mieszanego, o którym jest mowa, albo poprzez uchwałę swoich członków, albo za pośrednictwem przynajmniej członka Konferencji, specjalnie do tego obranego<sup>36</sup>. Umotywowany wniosek w tej sprawie składa zainteresowany biskup. Użyte w Motu proprio wyrażenie: *Conferentia Episcopalis facultate instruitur...* zdaje się wskazywać, że zezwolenie Konferencji na powołanie mężczyzny świeckiego na członka kolegium sędziowskiego jest potrzebne pod sankcją nieważności aktu. Chodzi tu o dyspensę od kanonów 118 i 1574 § 1, której nie przewiduje Motu proprio *De Episcoporum muneribus* z dnia 15 czerwca 1966 r.

Należy przyjąć, że zezwolenie Konferencji Biskupów na utworzenie kolegium sędziowskiego, w którego skład wchodziłby mężczyzna świecki, nie musi dotyczyć przypadku poszczególnego, gdyż Motu proprio *Causas matrimoniales* o tym nie wspomina. Tego rodzaju zezwolenie może więc mieć charakter ogólny i stały. W praktyce zezwolenie to powinno być udzielone na określony czas, np. na okres trzech lat; zebrane w tym czasie doświadczenie pozwoli na ocenę przydatności dalszego zezwolenia.

Mężczyzna świecki wchodzący w skład kolegium sędziowskiego nie

<sup>33</sup> Zob. Motu proprio *Ad pascendum*, 15 VIII 1972, n. IX. AAS 64 (1972) 540.

<sup>34</sup> Mp Cm, n. VII: „Laici ad huiusmodi munera assumendi fulgeant catholica fide et bonis moribus ac simul iuris canonici scientia. Cum autem agitur de munere iudicis viro laico conferendo, de quo in n. V § 1, ii praeferantur qui etiam consuetudinem fori habeant”.

<sup>35</sup> Art. 9 § 1. AAS 63 (1971) 486.

<sup>36</sup> Mp Cm, n. V § 3: „Conferentia Episcopalis facultates, de quibus supra, concedere valet iuxta propria statuta, vel per membrorum coetum, vel saltem per membrum Conferentiae, quae ad id eligantur”.

może występować w charakterze przewodniczącego trybunału, gdyż jest nim oficjał lub wiceoficjał, ewentualnie sam biskup (kan. 1577 § 2, 1578). Może natomiast pełnić funkcję audytora i relatora. Wypadałoby, aby w gronie sędziów kościelnych było kilku rekrutujących się spośród osób świeckich; dzięki temu można będzie uniknąć okazji do wyznaczania tej samej osoby świeckiej do każdego kompletu sędziowskiego.

#### B. Trybunał jednoosobowy

W świetle kodeksowego prawa kanonicznego sprawy o nieważność małżeństwa, pod sankcją nieważności wyroku, muszą być rozpatrywane przez trzyosobowe kolegium sędziowskie. Jedynie na terenach misyjnych, ze względu na szczególne okoliczności, tego rodzaju przepis mógł być zastąpiony specjalną instrukcją wydaną przez właściwą Kongregację<sup>37</sup>. Inne sprawy małżeńskie, np. o rozdział małżonków, o stwierdzenie stanu wolnego, o ślubność potomstwa, rozstrzygać może trybunał jednoosobowy.

Motu proprio *Causas matrimoniales* odstępuje od bezwzględnej zasady kodeksowej co do trzyosobowego kolegium sędziowskiego, obowiązującej w procesie o nieważność małżeństwa. Gdyby w trybunale pierwszej instancji nie można było — nawet przez powołanie mężczyzny świeckiego — utworzyć kolegium złożonego z trzech sędziów, sprawy o nieważność małżeństwa za pozwoleniem Konferencji Biskupów w poszczególnych przypadkach mogą być rozpatrywane przez jednego sędziego będącego osobą duchowną, a więc przez trybunał jednoosobowy<sup>38</sup>.

Jedynie trybunał pierwszej instancji może rozpatrywać sprawy o nieważność małżeństwa jako jednoosobowy. Trybunał apelacyjny zawsze musi być kolegialny.

Niemожność uformowania kolegium sędziowskiego może mieć miejsce np. wtedy, gdy biskup ze względu na brak odpowiednich osób może zamianować tylko jednego lub dwóch sędziów, albo gdy mianowani sędziowie z jakichś ważnych powodów nie mogą w danej chwili przystąpić kolegialnie do rozpatrywania sprawy, która nie cierpi zwłoki. Może to zdarzyć się zazwyczaj w trybunałach małych diecezji, albo nawet rozległych, ale o małej liczbie duchownych, albo też na terenach o charakterze misyjnym. Potrzeba powołania trybunału jednoosobowego rzadziej może zdarzyć się w sądach międzydiecezjalnych czy regionalnych.

Zezwolenia na rozpatrzenie i rozstrzygnięcie sprawy o nieważność małżeństwa przez jednego sędziego Konferencja Biskupów udziela w podobny sposób jak i na kooptację mężczyzny świeckiego<sup>39</sup>. Jednakże zezwolenie to może być udzielone tylko w przypadkach poszczególnych. Oznacza to, że o pozwolenie na utworzenie trybunału jednoosobowego trzeba zwracać się każdorazowo i jedynie szczególne okoliczności mogą upoważnić Konferencję Biskupów do udzielenia dyspensy od obowiązującej zasady kolegialności sądowej przy rozpatrywaniu spraw o nieważność małżeństwa. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby zainteresowany biskup zwracał się do Konferencji o powyższe pozwolenie jednocześnie w odnie-

<sup>37</sup> Kan. 1576 § 1, 1892 n. 1; Instr. *Provida*, art. 13.

<sup>38</sup> Mp Cm, n. V § 2: „In primo gradu, cum nec per aggregationem viri laici collegium de quo in § 1 efformari possit, singulis in casibus causae nullitatis matrimonii clerico tamquam iudici unico per eandem Episcopalem Conferentiam demandari possunt”.

<sup>39</sup> Zob. przypis 36.

sieniu do kilku określonych spraw. Sędzią, który w oparciu o uzyskane upoważnienie sam rozpatrzy sprawę o nieważność małżeństwa, będzie oficjał lub wiceoficjał; może nim być również sam biskup. Na skutek udzielonego upoważnienia charakter władzy takiego sędziego nie ulega zmianie.

Motu proprio *Causas matrimoniales* zawiera zalecenie, aby sędzia, który sam będzie rozpatrywać sprawę o nieważność małżeństwa, skorzystał — jeżeli to będzie możliwe — z pomocy asesora i audytora<sup>40</sup>.

Zalecenie Motu proprio dotyczące korzystania z pomocy asesora, jest wzorowane na przepisie kan. 1575, który postanawia, że sędzia jednoosobowy w każdym procesie może sobie dobrać dwóch asesorów spośród sędziów synodalnych. Motu proprio modyfikuje przepis kodeksowy w ten sposób, że wspomina tylko o jednym asesorze i zezwala, aby nim był również mężczyzna świecki<sup>41</sup>. Zadaniem asesora jest branie czynnego udziału w procesie przez studiowanie akt procesowych, udzielanie sędziemu rad przy rozpatrywaniu sprawy i wydaniu wyroku. Opinię swoją asesor może sporządzić na piśmie. Asesor posiada tylko głos doradczy. Sędzia nie jest skrupowany jego opinią i wyrok wydaje własną powagą<sup>42</sup>.

Zadaniem audytora, zwanego też instruktorem, jest przesłuchiwanie w sądzie stron i świadków oraz spełnianie innych czynności procesowych mających na celu przygotowanie sprawy do wyrokowania. Mianuje go biskup na stałe lub do poszczególnych spraw. Może go również powołać sędzia, ale tylko do sprawy, którą sam rozpoznaje (kan. 1580). Z zasady audytorami są sędziowie synodálni (kan. 1581)<sup>43</sup>. Motu proprio *Causas matrimoniales* zezwala, aby funkcję audytora pełnił również mężczyzna świecki<sup>44</sup>.

Skorzystanie przez sędziego jednoosobowego z pomocy asesora i audytora w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego jest fakultatywne, o czym świadczy użyte słowo *potest*, w świetle natomiast Motu proprio jest raczej obowiązkowe, o ile istnieje możliwość powołania ich; zalecenie bowiem zostało wyrażone słowami: *ubi fieri possit ... asciscat*. Trzeba jednak zauważyć, że Kodeks przewidywał rozpatrywanie przez trybunał jednoosobowy spraw mniejszej wagi. Udział asesora i audytora w sprawach o nieważność małżeństwa rozpatrywanych przez trybunał jednoosobowy nie jest jednak wymagany pod sankcją nieważności procesu, ale jest podyktowany realną korzyścią. Dzięki asesorowi i audytorowi sędzia będzie mógł działać sprawniej i szybciej, a przede wszystkim uniknie niebezpieczeństwa subiektywizmu w spojrzeniu na sprawę.

### C. Udział osób świeckich

Udział osób świeckich w działalności sądów kościelnych w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego jest znikomy. Kodeks zezwala osobom świeckim na pełnienie w sądach kościelnych jedynie funkcji notariusza, o ile nie można jej zlecić duchownemu (kan. 373 § 3), woźnego i komornika (kan. 1592), adwokata i pełnomocnika (kan. 1657 § 1). Ubogi ten zakres

<sup>40</sup> Mp Cm, n. V § 2: „Qui iudex, ubi fieri possit, assessorem et auditorem in iudicio sibi asciscat”.

<sup>41</sup> Mp Cm, n. VI.

<sup>42</sup> F. Roberti: *De processibus*. Vol. I. Romae 1956 n. 113—114.

<sup>43</sup> Tamże, n. 124—126.

<sup>44</sup> Mp Cm, n. VI.

funkcji zleczanych osobom świeckim wynikał z przeakcentowania struktury hierarchicznej Kościoła i związanego z tym poszerzenia zadań osób specjalnie powołanych przez Boga i Kościół.

II Sobór Watykański mocno podkreślił podstawową godność osoby ludzkiej i godność członków Ludu Bożego wynikającą z odrodzenia się w chrzcie świętym i wspólnej łaski synostwa. Z nauki soborowej jasno wynika, że aktywny udział wiernych w życiu społeczności kościelnych jest konieczny i że cały szereg zadań, które w ciągu wieków przejęli od nich duchowni, a których spełnienie nie wymaga specjalnej misji, powinien im być przywrócony. Działalność kościelna laikatu jest szczególnie cenna i potrzebna tam, gdzie istnieje ograniczona ilość duchownych.

Wychodząc z powyższych założeń Motu proprio *Causas matrimoniales* szerzej otworzyło bramy sądów kościelnych przed osobami świeckimi. Jak to już wyżej wspomniano, mężczyzna świecki może obecnie wejść w skład kolegium sędziowskiego, które ma rozpatrzyć i rozstrzygnąć sprawę o nieważność małżeństwa — i to zarówno w pierwszej jak i drugiej instancji<sup>45</sup>. Wprawdzie tego rodzaju udział w kościelnej jurysdykcji sądowej został uzależniony od niemożności utworzenia kolegium złożonego z samych osób duchownych i zezwolenia Konferencji Biskupów, niemniej jednak jest to znaczne odstępstwo od dotychczasowej praktyki sądowej, świadczące wymownie o zaufaniu, jakim darzy się w Kościele laikat.

Dalszym uprawnieniem mężczyzn świeckich wynikającym z Motu proprio *Causas matrimoniales* jest możliwość pełnienia przez nich w kościelnych trybunałach wszystkich stopni funkcji asesora i audytora<sup>46</sup>.

Teoretycznie również w świetle kodeksowego prawa procesowego asesorem mogła być osoba świecka, gdyż pełnienie tej funkcji nie zakłada uczestnictwa w jurysdykcji kościelnej. W praktyce jednak osoby świeckie nie mogły być asesorami, gdyż w ten sposób starano się podkreślić niezależność kościelnej władzy sądowej. Dyskusję na temat ewentualnego powierzenia funkcji asesora osobom świeckim przerwało orzeczenie Kongregacji Soborowej z dnia 14 grudnia 1918 r. na niekorzyść osób świeckich<sup>47</sup>. Asesorowie byli więc wybierani spośród sędziów synodalnych (kan. 1575).

Asesor w osobie mężczyzny świeckiego, o ile posiada procesowe wykształcenie i doświadczenie, może oddać duże usługi sędziemu kościelnemu, który niejednokrotnie, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy małżeńskie, staje w obliczu konieczności głębszego poznania specyficznej psychiki procesujących się małżonków. Także interpretacja wielu zagadnień stanu faktycznego sprawy o nieważność małżeństwa dokonana przez asesora świeckiego może okazać się szczególnie pomocną dla sędziego duchownego.

Motu proprio nie wspomina o sposobie powoływania asesorów świeckich. Należy jednak przyjąć, że mianuje ich do poszczególnych spraw biskup. Nominacja zakłada uprzednie stwierdzenie ich przydatności.

Orzeczenie Kongregacji Soborowej z dnia 14 grudnia 1918 r. wyraźnie zabraniało pełnienia funkcji audytora przez osobę świecką<sup>48</sup>. Zakaz

<sup>45</sup> Zob. przypis 31.

<sup>46</sup> Mp Cm, n. VI: „Ad munus assessoris et auditoris in Tribunalibus cuiusvis gradus, viri laici vocari possunt”.

<sup>47</sup> AAS 11 (1919) 132.

<sup>48</sup> AAS 11 (1919) 128.

ten wynikał z zasady, że osoby świeckie nie uczestniczą w jurysdykcji kościelnej (kan. 118). Obecna możliwość zajęcia stanowiska audytora przez osobę świecką jest podyktowana korzyścią sądu, zwłaszcza w diecezjach odczuwających brak odpowiedniej liczby duchownych. Trybunał zarówno jednoosobowy jak i kolegialny chętnie skorzysta z pomocy audytora świeckiego choćby dlatego, że przesłuchanie stron i świadków w sprawach małżeńskich często dotyczy kwestii drażliwych i zakłada szczególną znajomość życia małżeńskiego. Ponadto audytor świecki, wolny od zajęć kapłańskich i duszpasterskich, może więcej czasu poświęcić pracy w sądzie niż duchowny.

Urząd notariusza w sądach kościelnych mogą pełnić nie tylko mężczyźni świeccy, ale i niewiasty<sup>49</sup>. Chodzi tu o niewiasty zarówno zakonne jak i świeckie, byleby odpowiadały stawianym wymogom. Motu proprio *Causas matrimoniales* nie uzależnia powoływania osób świeckich na urząd notariuszy sądowych od niemożności zlecenia tego urzędu duchownym. Nie zostały jednak zniesione zastrzeżenia w odniesieniu do procesu kanonicznego (kan. 373 § 3); Motu proprio bowiem dotyczy tylko spraw o nieważność małżeństwa. Jednakże nic nie stoi na przeszkodzie, aby dyspozycje zawarte w Motu proprio mogły być stosowane w innych sprawach spornych.

Osoby świeckie powoływane do pracy w sądach kościelnych na wyżej wymienione stanowiska powinny odznaczać się pod względem wiary katolickiej i dobrych obyczajów, a jednocześnie znajomością prawa kanonicznego. Gdyby zaś chodziło o urząd sędziego, te osoby mają pierwszeństwo, które posiadają doświadczenie sądowe<sup>50</sup>.

Wybór osób świeckich na kościelne stanowiska sądowe nie może więc być przypadkowy; musi on być oparty na kryteriach natury moralnej i naukowej. Osoby świeckie pracujące w sądzie kościelnym muszą odznaczać się pod względem wiary katolickiej, gdyż tego domaga się specyfika rozpatrywanych w nim spraw. Sprawy rozpatrywane w sądzie kościelnym posiadają aspekt teologiczny; nie zrozumie się ich właściwie bez spojrzenia na nie okiem wiary. Osoby te powinny też odznaczać się dobrą obyczajowością; domaga się tego od nich wysoki autorytet sądu kościelnego. Sprawy sądowe, a zwłaszcza o nieważność małżeństwa, są poważne i trudne, zarówno gdy chodzi o zachowanie przepisów proceduralnych jak i stronę merytoryczną. Dlatego powyższym przymiotom moralnym powinna towarzyszyć znajomość prawa kanonicznego. Sprawdzianem wiedzy kanonistycznej jest w zasadzie posiadanie stopnia doktora lub przynajmniej dyplomu licencjata czy magistra prawa kanonicznego, choć nie jest wykluczone, że rzeczywistą wiedzę kanonistyczną można posiadać po odbyciu studiów ogólnoteologicznych i odpowiedniej praktyki sądowej.

Należy dodać, że wszyscy pracujący w sądownictwie kościelnym, czy to będzie chodziło o osoby duchowne czy świeckie, powinny posiadać naturalne predyspozycje sądownicze, przejawiające się przede wszystkim w roztropności i umiłowaniu uczciwości. Dopiero dzięki kwalifikacjom naturalnym, moralnym i naukowym oraz doświadczeniu członków i pracowników trybunału kościelnego można zapewnić temuż trybunałowi właści-

<sup>49</sup> Mp Cm, n. VI: „...munus autem notarii sive viri sive mulieres suscipere possunt”.

<sup>50</sup> Zob. przypis 34.

we funkcjonowanie, a w konsekwencji maksymalnie obiektywny wymiar sprawiedliwości. Kwalifikacje w stopniu wyższym, zwłaszcza gdy chodzi o doświadczenie, powinni posiadać sędziowie, których prawo kościelne, wprowadzając do procesu kanonicznego zasadę swobodnej oceny sędziowskiej środków dowodowych, obdarza wielkim zaufaniem (kan. 1869 § 3).

W świetle powyższych rozważań zrozumiałym staje się postulat, aby śmiało i z większym zaufaniem angażować w sądach kościelnych odpowiednie osoby świeckie, gdyż tylko drogą praktyki osoby te można będzie przygotować do dobrze pojętej pracy sądowej.

#### 4. POSTĘPOWANIE APELACYJNE

Zagadnieniom apelacji Motu proprio *Causas matrimoniales* poświęca dwie normy: VIII i IX; pierwsza odnosi się do apelacji od pierwszego wyroku orzekającego nieważność małżeństwa, zawsze obowiązującej, druga zaś do możliwego rekursu przeciwko dekretoowi zatwierdzającemu wyrok pierwszej instancji.

##### A. Apelacja od pierwszego wyroku orzekającego nieważność małżeństwa

Obowiązkowe od czasów Benedykta XIV apelowanie obrońcy węzła od każdego pierwszego wyroku orzekającego nieważność małżeństwa w ostatnich czasach było przedmiotem ożywionych dyskusji<sup>51</sup>. Nie ulega wątpliwości, że instytucja apelacji obrońcy węzła stoi na straży praworządności sądowej oraz świętości i nierozzerwalności węzła małżeńskiego — zwłaszcza gdy się zważy, iż strona pozwana często nie tylko zachowuje się biernie, ale jest zainteresowana, podobnie jak i strona powodowa, uzyskaniem wyroku orzekającego nieważność małżeństwa. Zdarzały się jednak przypadki, kiedy obrońca węzła musiał apelować do instancji wyższej mimo oczywistej nieważności małżeństwa stwierdzonej w instancji pierwszej. Procedura drugiej instancji jednakowo obowiązująca we wszystkich przypadkach znacznie przedłużała zakończenie sprawy. Stąd wysunięto postulat, aby w przypadkach uzasadnionych postępowanie apelacyjne uprościć. Tego rodzaju postulatowi wyszły naprzeciw naprzód indulty Stolicy Apostolskiej udzielone Konferencjom Biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki i Australii<sup>52</sup>, a następnie Motu proprio *Causas matrimoniales*.

Główna zasada apelacyjna zawarta w Motu proprio *Causas matrimoniales* głosi, że od pierwszego wyroku orzekającego nieważność małżeństwa obrońca węzła obowiązany jest w przepisany czas, czyli w ciągu dziesięciu dni od otrzymania wiadomości o opublikowaniu wyroku, odwołać się do trybunału wyższego; gdyby zaniedbał tego uczynić, powinien być do tego zmuszony powagą przewodniczącego trybunału, ewentualnie sędziego stanowiącego trybunał jednoosobowy<sup>53</sup>. Jest to zasada kanonu 1986, zaktualizowana wzmianką o możliwości interwencji sędziego jednoosobowego. Opierając się przeto na interpretatorach tegoż kanonu należy

<sup>51</sup> I. Gordon, jw. s. 724 n.

<sup>52</sup> C. Lefebvre: De procedura in causis matrimonialibus concessa Conferentiae Episcopali U.S.A., jw. s. 589 n.

<sup>53</sup> Mp Cm, n. VIII § 1: „A prima sententia, matrimonii nullitatem declarante, vinculi defensor ad superius Tribunal provocare tenetur intra legitimum tempus: quod si facere neglegat, auctoritate praesidis vel iudicis unci compellendus est”.



przyjąć, że obrońca wężła obowiązany jest apelować do wyższej instancji nie tylko od wyroku pierwszej instancji orzekającego nieważność małżeństwa, ale i od wyroku wydanego w instancji wyższej, po raz pierwszy orzekającego nieważność małżeństwa.

Po przyjęciu apelacji przez trybunał drugiej instancji obrońca wężła tejże instancji powinien przedłożyć swoje uwagi, oświadczając, czy sprzeciwia się orzeczeniu wydanemu w trybunale pierwszej instancji czy nie. Przeciwno tym uwagom obrońcy wężła kolegium sędziowskie może zażądać głosów obrończych stron bądź ich adwokatów, jeżeli uzna to za stosowne<sup>54</sup>.

Nowością jest postanowienie, że obrońca wężła sporządza swoje uwagi nie *pro vinculo*, lecz *pro rei veritate*. Wynika to ze słów ustawy: ... *utrum ... aliquid habeat opponendum necne*<sup>55</sup>. Dotychczasowe uprawnienia obrońcy wężła w tej materii określał kan. 1968 n. 3: *Animadversiones contra matrimonii nullitatem ... scribere et allegare, eaque omnia deducere, quae ad matrimonium tuendum utilia censuerit*. Należy jednak zauważyć, że już Pius XII wykazał, iż działalność obrońcy wężła małżeńskiego, podobnie jak i innych członków trybunału, powinna być kierowana *rei veritate*<sup>56</sup>.

Z kan. 1986, którego treść została przejęta przez Motu proprio *Causas matrimoniales* w n. VIII § 1, mogłoby się wydawać, że swoje uwagi *pro rei veritate* składa obrońca wężła każdej instancji apelacyjnej, który otrzyma pierwszy wyrok orzekający nieważność małżeństwa. Tymczasem Motu proprio w n. VIII § 2 wyraźnie stwierdza, że uwagi te mają dotyczyć wyroku pierwszej instancji: *Apud Tribunal secundae instantiae vinculi defensor suas animadversiones exhibeat ut dicat utrum contra decisionem latam in primo gradu aliquid habeat opponendum necne*. Tego rodzaju przywilej obrońcy wężła drugiej instancji, a nie wyższej, jest zrozumiałą. Przyspieszone działanie uzasadnione jest tylko w przypadku wydania wyroku orzekającego nieważność małżeństwa przez trybunał pierwszej instancji; nieważność małżeństwa stwierdzona dopiero w drugiej czy dalszej instancji w wyniku apelacji nie jest tak pewna, jak stwierdzona wyrokiem pierwszej instancji. Dlatego prawodawca chce, aby nieważność małżeństwa stwierdzona po raz pierwszy w instancji drugiej lub dalszej, została potwierdzona jeszcze jednym wyrokiem wydanym przez trybunał wyższy na zwyczajnej drodze sądowej. Zresztą nie wypada w uproszczony sposób rozstrzygać to, co było przedmiotem długich rozważań i rozstrzygnięć dwóch trybunałów na drodze formalnego i zwyczajnego postępowania<sup>57</sup>.

Jurysprudencja Roty Rzymskiej stoi na stanowisku, że *non datur locus applicationi Motus proprii* w przypadku równoczesnego wniesienia apelacji przez stronę pozwaną. Należy też odnotować komunikat Sekre-

<sup>54</sup> Mp Cm, n. VIII § 2: „Apud Tribunal secundae instantiae vinculi defensor suas animadversiones exhibeat ut dicat utrum contra decisionem latam in primo gradu aliquid opponendum habeat necne. Contra quas animadversiones collegium, si opportunum censuerit, partium earumve patronorum animadversiones exquirat”.

<sup>55</sup> Zob. wykład Dziekana Św. Roty Rzymskiej B. Filipiaka z okazji rozpoczęcia roku ak. 1971/72 w Studium Roty. *Ephemerides Iuris Canonici* 27 (1972) 444.

<sup>56</sup> AAS 36 (1944) 285.

<sup>57</sup> Zob. O. Di Jorio, jw. s. 14; C. Lefèbvre: *De motu proprio Causas matrimoniales*, jw. s. 415 n.

tariatu Stanu z dnia 29 lutego 1972 r. podający, że Ojciec Święty nie dyspensuje od drugiego wyroku orzekającego nieważność małżeństwa w przypadku, gdy uprzednio miał miejsce wyrok negatywny<sup>58</sup>.

Z powyższego jasno wynika, że instrukcja procesu w pierwszej instancji ma obecnie o wiele większe znaczenie niż dotąd. Niekompletnie zebrany materiał dowodowy jest najczęściej podstawą żądania, aby druga instancja rozpatrzyła ponownie sprawę na drodze zwyczajnego postępowania. Dlatego nie tylko sędzia instruktor, ale i strony, bądź ich adwokaci, jeżeli występują, powinni sprawę dokładnie rozważyć już w pierwszej instancji, gdyż dzięki temu zwiększa się szansę szybkiego zakończenia sprawy.

Można tu zapytać, czy obrońca wężła swoje uwagi ma sporządzić w oparciu tylko o sam wyrok, czy o wszystkie akta sprawy? Motu proprio nie wspomina o tym szczegółów. Ale chyba jest rzeczą oczywistą, że obrońca przed sporządzeniem swych uwag powinien wraz z wyrokami otrzymać do wglądu wszystkie akta sprawy, gdyż w przeciwnym przypadku nie mógłby powiedzieć *quid habeat opponendum necne*. Obrońca wężła powinien przejrzeć przynajmniej te partie akt procesowych, które nasuwały wątpliwości przy podejmowaniu ustaleń faktycznych.

Uwagi obrońcy wężła drugiej instancji powinny dotyczyć przede wszystkim strony faktycznej sprawy, a więc kompletności zebranego materiału, stopnia wyjaśnienia sprawy, dostateczności środków dowodowych, poprawności wnioskowania sędziowskiego itp. Rozpatrzenie strony formalnej sprawy, tj. zgodności postępowania trybunału pierwszej instancji z prawem procesowym, z zasady należy do sędziów; obrońca mógłby się tym zająć, gdyby pominięcie prawa procesowego miało wpływ na rozstrzygnięcie sprawy.

Komisja Odnowy Kodeksu Prawa Kanonicznego proponując poprzez swój zespół procesowy reformę postępowania apelacyjnego przewidywała jedynie uwagi obrońcy wężła trybunału apelacyjnego<sup>59</sup>. Tymczasem Motu proprio poszło dalej; postanawia bowiem, że przeciwko uwagom obrońcy wężła kolegium może zażądać głosów obrończych bądź stron bądź ich adwokatów, jeżeli będzie uważało to za stosowne (... *si opportunum censuerit, partium earumve patronorum animadversiones exquirat*).

A więc po złożeniu uwag przez obrońcę wężła, kolegium sędziowskie, a nie sam przewodniczący, może przedłożyć je do wglądu stronom lub ich adwokatom i zażądać *contra-animadversiones*. Ustawa nie nakazuje zwracania się po te *contra-animadversiones*, lecz mówi o możliwości zwrócenia się. Są bowiem sprawy tak oczywiste, np. z tytułu niezdolności płciowej, choroby psychicznej, czy przymusu i bojaźni, że zwracanie się do stron czy ich adwokatów po replikę jest bezużyteczne i przedłużyłoby tylko zakończenie sprawy. Pominięcie *contra-animadversiones* nie jest więc w tym przypadku sprzeczne z prawem obrony.

W przypadku zwrócenia się trybunału apelacyjnego po głosy obrończe, należy wyznaczyć odpowiedni termin na ich złożenie. Przyjmuje się, że brak odpowiedzi w wyznaczonym czasie oznacza, iż strona lub adwokat nie chce odpowiedzieć lub nie sprzeciwia się uwagom obrońcy wężła.

Motu proprio *Causas matrimoniales* zniosło więc prawo przysługujące

<sup>58</sup> C. Lefèbvre: De motu proprio *Causas matrimoniales*, jw. s. 416, nota 107.

<sup>59</sup> *Communicaciones* 2 (1970) 190, n. 32 b aa).

obrońcy węzła, na mocy którego mógł on zawsze odpowiadać na zarzuty i zabierać głos jako ostatni (zob. kan. 1969 n. 2—3). Jest to zapowiedzią pomniejszenia nadmiernych uprawnień obrońcy węzła i krokiem w kierunku zrównoważenia uprawnień obrońcy i stron, bądź ich adwokatów.

Po zbadaniu wyroku i rozważeniu uwag obrońcy węzła oraz ewentualnych uwag stron bądź ich adwokatów, kolegium sędziowskie swoim dekretem albo zatwierdza wyrok pierwszej instancji, albo przekazuje sprawę do zwyczajnego rozpatrzenia sądowi drugiej instancji<sup>60</sup>. Przepis ten stwarza możliwość szybkiego zakończenia sprawy.

Użyte w Motu proprio wyrażenie *visa sententia* nie oznacza zwyczajnego zapoznania się z wyrokiem. Chodzi tu o przestudiowanie wyroku w oparciu o akta sprawy. W przeciwnym bowiem przypadku wyrażenie: *visa sententia et perpensis animadversionibus* nie byłoby zharmonizowane pod względem treściowym. Jeżeli należy przestudiować uwagi obrońcy węzła i przeciwwagi stron bądź ich adwokatów, to tym bardziej należy to uczynić z wyrokiem. A trudno zbadać zarówno uwagi obrońcy jak i przeciwwagi stron bądź adwokatów bez wglądu w akta sprawy. Jeżeli obrońca węzła obowiązany jest przejrzeć akta sprawy, aby sporządzić uwagi w odniesieniu do wyroku pierwszej instancji, to tym bardziej powinien to uczynić trybunał drugiej instancji, który jest powołany z urzędu do tego, aby ocenić wyrok pierwszej instancji pod względem nie tylko merytorycznym, ale i formalnym.

Dekret, za pomocą którego trybunał drugiej instancji zatwierdza wyrok instancji pierwszej bądź przekazuje sprawę do rozpatrzenia na drodze zwyczajnego procesu, ma znaczenie wyroku końcowego (zob. kan. 1880 n. 6), dlatego powinien posiadać motywy zarówno prawne jak i faktyczne. Dekret ten nie ma charakteru czysto administracyjnego, lecz jest sądowy. Może się wydawać, że dekret ten zostaje wydany z pominięciem zasady kontradiktoryjności. Zasada ta jednak, przynajmniej w jakimś stopniu, zostaje zachowana, gdyż kolegium sędziowskie zwraca się do obrońcy węzła po jego uwagi, które z kolei mogą być zwalczane przeciwwagami stron i ich adwokatów. Zakładając sądowy charakter dekretu nie może tu mieć miejsca aplikacja kan. 201 § 3.

Zatwierdzenie wyroku pierwszej instancji przez kolegium sędziowskie instancji drugiej (*ratihabitio seu ratificatio*) nie jest dyspensą od drugiej instancji, która niekiedy może mieć miejsce. Nie chodzi tu bowiem o dekret nakazujący wykonanie wyroku pierwszej instancji, lecz o orzeczenie rozstrzygające oparte na rozpatrzeniu wyroku pierwszej instancji.

W przypadku zatwierdzenia wyroku pierwszej instancji orzekającego nieważność małżeństwa przez kolegium sędziowskie instancji drugiej, jeżeli nikt temu nie sprzeciwi się, małżonkowie po upływie dziesięciu dni od opublikowania dekretu mają prawo zawrzeć nowe związki małżeńskie,

<sup>60</sup> Mp Cm, n. VIII § 3: „*Visa sententia et perpensis animadversionibus defensoris vinculi necnon, si exquisitae et datae fuerint, partium earumve patronorum, collegium suo decreto vel decisionem primi gradus ratam habet, vel ad ordinarium examen secundi gradus causam admittit*”. — Zob. W. Bertrams: *De ratihabitione sententiae nullitatis matrimonii in tribunali appellationis. Periodica de re morali, canonica, liturgica* 62 (1973) 215—223; O. Di Jorio: *Concursus appellationis defensoris vinculi et partis gravatae. Adnotatio ad M. pr. Causas matrimoniales*, tamże, s. 393—401.

o ile z ich strony nic nie stałoby na przeszkodzie<sup>61</sup>. Zachowana więc została dyspozycja kan. 1987. Sprzeciw, o którym tu mowa, może pochodzić od obrońcy węzła bądź strony pozwanej.

B. Rekurs przeciwko dekretowi zatwierdzającemu wyrok pierwszej instancji

Przeciwko dekretowi kolegium sędziowskiego wydanemu w instancji drugiej, zatwierdzającemu wyrok pierwszej instancji, obrońca węzła, jak również strona w swym mniemaniu pokrzywdzona tym dekretem, mają prawo w ciągu dziesięciu dni od opublikowania dekretu wnieść odwołanie do trybunału wyższego. Odwołanie to jednak jest uwarunkowane możliwością przedłożenia nowych i poważnych argumentów będących w posiadaniu. Tego rodzaju argumenty powinny być przekazane trybunałowi trzeciej instancji w ciągu miesiąca od założenia rekursu<sup>62</sup>.

Jeżeli opublikowanie dekretu odbywa się przez publiczne odczytanie go w sądzie w obecności stron, rekurs można zgłosić ustnie. Jeżeli natomiast dekret ogłoszono w inny sposób, rekurs należy zgłosić na piśmie, chyba że strona odwołująca się nie umie lub nie może pisać. Ustne zgłoszenie rekursu notariusz odnotowuje w aktach. Opublikowanie dekretu nie zbiega się z początkiem dnia, dlatego zgodnie z zasadą wyrażoną w kan. 34 n. 3 czas biegnie od dnia następnego.

Rekurs nie wystarczy zgłosić. Musi on być umotywowany nowymi i poważnymi argumentami — *novis et gravibus argumentis*. Wymóg ten był znany dotychczasowemu prawu procesowemu; uzasadniał on wniesienie apelacji od drugiego wyroku orzekającego nieważność małżeństwa<sup>63</sup>. Nowe i poważne argumenty nie muszą opierać się na środkach dowodowych, które stanowczo wymagają przeciwnego orzeczenia. Wystarczy, że przedłożone nowe argumenty stwarzają możliwość zmiany poprzedniego orzeczenia. Wystarczalność ich ocenia trybunał apelacyjny *ad quod*. Samo wskazanie na nowych świadków nie zawsze jest równoznaczne z przedłożeniem nowych i poważnych argumentów; należy zwrócić uwagę na ewentualny walor ich zeznań i przydatność do wyświetlenia sprawy. Może natomiast takim argumentem być wykazanie, że pewne okoliczności faktyczne nie zostały uwzględnione przy ferowaniu wyroku.

Nowe i poważne argumenty uzasadniające wniesienie rekursu należy przedłożyć sądowi trzeciej instancji w ciągu miesiąca od wniesienia rekursu. Dnia wniesienia rekursu nie wlicza się, a miesiąc kończy się z upływem dnia o tej samej liczbie w następnym miesiącu kalendarzowym; gdyby miesiąc następny nie miał dnia o tej samej liczbie, czas kończy się, zależnie od przypadku, z początkiem lub końcem ostatniego dnia miesiąca (kan. 34 n. 3—4). Kolegium sędziowskie, od którego dekretu czyni się odwołanie, w przypadkach uzasadnionych może przedłużyć czas na poparcie rekursu, chyba że czas ten już upłynął (zob. kan. 1883).

<sup>61</sup> Mp Cm, n. VIII § 3: „... In priore casu, nemine recurrente, ius est coniugibus, qui alioquin non impediuntur, decem diebus a decreti publicatione elapsis, novas nuptias contrahere”.

<sup>62</sup> Mp Cm, n. IX § 1: „Adversus decretum collegii, sententiam primi gradus ratam habens, defensor vinculi vel pars, quae se gravatam putet, ius habent recurrendi, intra decem dies a die publicationis decreti, ad superius Tribunal, sed tantummodo prolatis novis et gravibus argumentis, quae tamen praesto sint. Huiusmodi argumenta debent exhiberi Tribunali tertii gradus intra mensem ab interposito recursu”.

<sup>63</sup> Zob. kan. 1903, 1989; Instr. *Provida*, art. 217 § 2.

Poparcie rekursu (*prosecutio recursus*), gdy chodzi o stronę formalną, zazwyczaj odbywa się w ten sposób, że odpowiednie pismo skierowane do trybunału wyższego składa się w trybunale *a quo*, który je wraz z odpisem wyroku pierwszej instancji, dekretu zatwierdzającego ten wyrok, pisma zgłaszającego rekurs i wszystkich akt przesyła do trybunału *ad quod*. Odpisy są zbyteczne, jeżeli po myśli kan. 1644 przesyła się akta oryginalne. W takich przypadkach terminem końcowym czasu przeznaczonego na poparcie rekursu będzie nie data wpłynięcia akt do trybunału *ad quod*, lecz data złożenia pisma motywującego rekurs w trybunale *a quo*. Gdyby pismo to zostało przesłane za pośrednictwem poczty, o terminie końcowym decyduje data stempla pocztowego na kopercie.

Pismo popierające rekurs wraz z odpisem wyroku pierwszej instancji, dekretu zatwierdzającego ten wyrok i pisma zgłaszającego rekurs można złożyć bezpośrednio w trybunale *ad quod* (zob. kan. 1884 § 1). Wtedy bierze się pod uwagę datę złożenia tych pism w kancelarii sądu, bądź — jeżeli wysłano je drogą pocztową — datę stempla pocztowego na kopercie. Przy takim sposobie postępowania trybunał *a quo* przesyła akta sprawy do trybunału *ad quod* na polecenie tego ostatniego (zob. kan. 1890).

#### C. Procedura trybunału trzeciej instancji

Postępowanie odwoławcze w trybunale trzeciej instancji jest znacznie uproszczone, podobnie jak i w trybunale instancji drugiej. Motu proprio *Causas matrimoniales* rozróżnia tu dwa rodzaje postępowania, w zależności od tego, kto wniósł rekurs — obrońca węzła czy strona?

Jeżeli rekurs przeciwko dekretowi zatwierdzającemu wyrok pierwszej instancji wniósł obrońca węzła drugiej instancji, jego kolega w urzędzie z instancji trzeciej może odstąpić od popierania rekursu, wysłuchawszy przedtem zdania przewodniczącego trybunału. W takim przypadku trybunał wydaje dekret ogłaszający sprawę za zakończoną<sup>64</sup>. W ten sposób wyrok instancji pierwszej orzekający nieważność małżeństwa staje się prawomocny i wykonalny. Przeto po opublikowaniu takiego dekretu strony mogą bezzwłocznie zawrzeć nowe związki małżeńskie, o ile zadośćczyniłyby innym wymogom prawa małżeńskiego.

Wyrażenie ustawy: *audito praeside Tribunalis* nie oznacza, że obrońca węzła trzeciej instancji jest całkowicie uzależniony od przewodniczącego trybunału. Chodzi tu o udzielenie rady i wskazówki przez sędziego doświadczonego w przypadku, gdyby obrońca chciał odstąpić od rekursu. Wysłuchanie zdania przewodniczącego trybunału przez obrońcę węzła daje pewność, że jego decyzja odstąpienia od rekursu będzie bardziej dojrzała i oparta na mocnych przesłankach. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby obrońca węzła trzeciej instancji wysłuchał zdania przewodniczącego trybunału również i wtedy, gdyby miał zamiar popierać rekurs. Powzięcie decyzji przez obrońcę powinno być poprzedzone nie tylko wymianą myśli między nim a przewodniczącym trybunału, ale również przestudiowaniem wyroku i motywacji rekursu; w przypadkach wątpliwości powinien przejrzeć odpowiednie akta sprawy.

Motu proprio nie wspomina o tym, jak trybunał ma się zachować, gdyby obrońca węzła trzeciej instancji poparł rekurs swego kolegi z in-

<sup>64</sup> Mp Cm, n. IX § 2: „Defensor vinculi tertii gradus, audito praeside Tribunalis, potest a recursu recedere: quo in casu Tribunal declarat litem finitam”.

stancji drugiej. Nie ulega jednak wątpliwości, że trybunał ten w takim przypadku może rekurs odrzucić i ogłosić sprawę za zakończoną, albo zdecydować o zwyczajnym rozpatrzeniu danej sprawy w trzeciej instancji — czyli zachować się podobnie jak trybunał drugiej instancji w analogicznym przypadku.

Gdyby jednak rekurs przeciwko dekretowi zatwierdzającemu pozytywny wyrok pierwszej instancji wniosła strona, trybunał trzeciej instancji, rozważywszy przytoczone argumenty, dekretem albo odrzuca rekurs albo sprawę przyjmuje do zwyczajnego rozpatrzenia w trzeciej instancji. Decyzja musi zapaść w ciągu miesiąca od dnia wpłynięcia rekursu<sup>65</sup>.

Z treści ustawy wynika, że do podjęcia powyższej decyzji przez trybunał trzeciej instancji wystarczy rozważenie przytoczonych argumentów — *perpensis argumentis allatis*. Jednakże to rozpatrzenie nie będzie dokładne, jeżeli nie przestudiuje się wyroku pierwszej instancji i dekretu zatwierdzającego instancji drugiej, a nawet nie dokona się, przynajmniej w przypadkach wątpliwych, jakiegoś wglądu w akta sprawy<sup>66</sup>.

#### 5. POSTĘPOWANIE SKRÓCONE

##### A. Uwagi wstępne

Postępowanie skrócone, czyli ograniczone do istotnych formalności proceduralnych gwarantujących obiektywny wymiar sprawiedliwości, znane było w Kościele od dawna. Koncepcja jego wynikała z zasady słuszności, a podyktowane było koniecznością szybkiego działania mającego na celu zabezpieczenie dobra duchowego stron lub dobra społeczności.

O rozpatrywaniu spraw małżeńskich w trybie skróconym wspomina już Innocenty III w r. 1198<sup>67</sup>. Podstaw prawnych dla skróconego postępowania sądowego dostarczyły Konstytucje Klemensa V (1305—1314): *Saepe contingit* i *Dispendiosam*<sup>68</sup>. Konstytucja *Dei miseratione* Benedykta XIV z dnia 3 grudnia 1741 r. zmierzając do podniesienia dyscypliny sądowej w sprawach małżeńskich wzmocniła formalności proceduralne. Papież ten udzielał jednak dyspens od tychże formalności. Dekret Kongregacji Św. Oficjum z dnia 5 czerwca 1889 r. szczegółowo określił przypadki dla całego Kościoła, w których wolno odstąpić od przepisanych w Konstytucji *Dei miseratione* formalności sądowych, przez co stał się jednym ze źródeł przepisów kodeksowych w tej materii<sup>69</sup>. Pewne wątpliwości powstałe na tle stosowania procesu skróconego wyjaśniła Kongregacja Św. Oficjum w dekrecie z dnia 10 czerwca 1896 r.<sup>70</sup>

Kodeks Prawa Kanonicznego małżeńskiemu postępowaniu skróconemu poświęcił trzy kanony: 1990—1992. Niewiele więcej miejsca zagadnienie to znalazło dla siebie w Instrukcji *Provida* Św. Kongregacji Sakramentów z dnia 15 sierpnia 1936 r. (art. 226—231). Kilku ważnych wyjaśnień w tej sprawie udzieliła Komisja Interpretacyjna.

<sup>65</sup> Mp Cm, n. IX § 2: „... Si autem pars recurrat, Tribunal, perpensis argumentis allatis, intra mensem ab interposito recursu vel recursum reicit per decretum, vel causam admittit ad ordinarium tertii gradus examen”.

<sup>66</sup> M. Cabrerros de Anta, jw. s. 244—249.

<sup>67</sup> C. 1, X, II, 6.

<sup>68</sup> C. 2, V, 11, in Clem.; c. 2, II, 1, in Clem.

<sup>69</sup> *Fontes*, IV, n. 1118.

<sup>70</sup> Tamże, n. 1180.

## B. Stosowanie postępowania skróconego

W świetle kodeksowego prawa procesowego postępowanie skrócone, zwane też sumarycznym (*processus summarius*), albo postępowaniem w przypadkach wyjątkowych (*in casibus exceptis*) bądź szczególnych (*in casibus specialibus*), to znaczy z pominięciem formalności zwyczajnego procesu małżeńskiego, może mieć miejsce w sprawach o nieważność małżeństwa jedynie z tytułu przeszkód: różnej wiary, wyższych święceń, ślubu uroczystego, węzła małżeńskiego, pokrewieństwa, powinowactwa oraz pokrewieństwa duchowego (kan. 1990). Te przypadki stosowania procesu skróconego zostały w Kodeksie wyliczone wyczerpująco, a nie przykładowo. Wynika to jasno z odpowiedzi Komisji Interpretacyjnej z dnia 6 grudnia 1943 r.<sup>71</sup> Jednakże Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej odstąpił od tego rodzaju ścisłej interpretacji, gdyż dnia 26 maja 1969 r. w odniesieniu do sprawy szczegółowej orzekł: *Causa nullitatis matrimonii ex capite defectus aetatis pertractari et resolvi potest ad normam canonum 1990—1992*. A więc i w przypadku spraw o nieważność małżeństwa z tytułu braku wieku zastosowano postępowanie skrócone. Trybunał ten jednak nie zwykł udzielać ogólnego zezwolenia na postępowanie skrócone przy tego rodzaju sprawach<sup>72</sup>.

Zasadniczą zmianę, gdy chodzi o interpretację przypadków stosowania postępowania skróconego wyliczonych w kan. 1990, wprowadziło Motu proprio *Causas matrimoniales*. Ta nowa ustawa procesowa nie wylicza szczegółowo przypadków postępowania skróconego, jak to czyni kan. 1990, lecz formułuje ogólną zasadę, że jest ono dopuszczalne wtedy, gdyby z pewnego i autentycznego dokumentu, którego nie można podważyć i przeciwko któremu nie można wnieść zarzutu, można było stwierdzić istnienie przeszkody rozrywającej, a jednocześnie zachodziła pewność, iż od tej przeszkody nie udzielono dyspensy<sup>73</sup>.

A więc postępowanie skrócone jest obecnie dopuszczalne w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu każdej przeszkody rozrywającej. Nie oznacza to jednak, że postępowanie to w praktyce będzie powszechnie stosowane. Wynika to z ustawowych uwarunkowań.

Aby sprawę o nieważność małżeństwa z tytułu przeszkody rozrywającej można było rozpatrywać w trybie postępowania skróconego, musi zachodzić pewność, że przeszkoda ta rzeczywiście istniała w chwili zawierania związku małżeńskiego i że nie udzielono od niej dyspensy. Źródłem pewności co do istnienia przeszkody rozrywającej ma być pewny i autentyczny dokument (*certum et authenticum documentum*), którego nie można podważyć i przeciwko któremu nie można wnieść zarzutu (*quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit*), czyli dokument wykluczający wszelką uzasadnioną wątpliwość dotyczącą jego prawdziwości. Kanoniczne prawo procesowe nie podaje definicji dokumentu jako środka

<sup>71</sup> AAS 36 (1944) 94.

<sup>72</sup> Zob. *Apollinaris* 43 (1970) 453—454.

<sup>73</sup> Mp Cm, n. X: „Cum ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit, constiterit de existentia impedimenti dirimentis, simulque pari certitudine patuerit dispensationem super his impedimentis datam non esse, hisce in casibus, praetermissis sollemnitatibus in iure recensitis, poterit Ordinarius, citatis partibus et interveniente defensore vinculi, matrimonii nullitatem declarare”.

dowodowego. Z całości jednak przepisów w tej materii wynika, że dokumentem jest pismo, którego treść służy do stwierdzenia jakiegoś faktu (zob. kan. 1812—1824). Dokumenty mogą być urzędowe, albo inaczej publiczne, oraz prywatne, w zależności od tego, czy zostały sporządzone przez osobę urzędową czy prywatną. Dowód zarówno z jednych jak i drugich dokumentów jest dopuszczalny w każdym procesie kościelnym. W omawianym przypadku ma to być z zasady dokument urzędowy, gdyż tylko za pomocą takiego można pewnie stwierdzić istnienie przeszkody (zob. kan. 1816). Dokument jest pewny i autentyczny, jeżeli rzeczywiście został sporządzony przez tego autora, któremu się go przypisuje, oraz zawiera treść prawdziwą.

Potwierdzenia faktu udzielenia dyspensy od przeszkody małżeńskiej należy szukać przede wszystkim w parafialnych księgach małżeństw oraz protokołów i alegatów przedślubnych. Źródłem natomiast pewności, że od istniejącej przeszkody rozrywającej nie udzielono dyspensy, mogą być pełne wypisy z tych ksiąg bądź urzędowe zaświadczenia proboszcza danej parafii. Nie wyklucza się odpowiednich zaświadczeń wystawionych przez kurię biskupią w oparciu o dokumentację archiwalną, zeznań świadków i innych środków dowodowych<sup>74</sup>. Należy pamiętać, że dyspensy od przeszkody małżeńskiej można udzielić poprzez uzdrowienie danego małżeństwa w związku.

W postępowaniu skróconym można rozpatryć sprawę o nieważność małżeństwa nie tylko wtedy, gdy małżeństwo zostało zawarte z przeszkodą rozrywającą w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale i w przypadku wniesienia sprawy z tytułu niezachowania formy kanonicznej lub braku ważnego pełnomocnictwa u pełnomocnika<sup>75</sup>.

Przez niezachowanie formy kanonicznej należy tu rozumieć pozorne jej zachowanie, które z mocy prawa kanonicznego nie powoduje skutków prawnych. Np. może to mieć miejsce, jeżeli proboszcz miejscowy pobłogosławił małżeństwo zanim objął parafię w posiadanie, albo po wymierzeniu mu lub stwierdzeniu kary ekskomuniki, interdyku bądź dyspensy od urzędu; jeżeli pobłogosławił małżeństwo poza swoim terytorium, nie mając do tego odpowiedniego upoważnienia; jeżeli małżeństwo pobłogosławił kapłan lub diakon nie mając wymaganej delegacji; albo jeżeli przy zawieraniu małżeństwa nie było dwóch świadków zwykłych (zob. kan. 1094, 1095). Nie wchodzi tu w grę całkowite pominięcie formy kanonicznej, które ma miejsce wtedy, gdy strony poprzestają na małżeństwie cywilnym, albo wyrażają zgodę małżeńską wobec duchownego wyznania niekatolickiego; chyba że chodziłoby o małżeństwo mieszane zawierane na myśli Dekretu *Crescens matrimoniorum* Sw. Kongregacji Kościoła Wschodniego z dnia 22 lutego 1967 r. bądź Motu proprio *Matrimonia mixta* z dnia 31 marca 1970 r. Jeżeli ktoś, będąc na pewno zobowiązany do zachowania kanonicznej formy zawarcia małżeństwa, zawarł małżeństwo tylko cywilne lub wobec duchownego niekatolickiego, wówczas w celu stwierdzenia nieważności takiego małżeństwa nie są wymagane formalności procesowe, ani udział obrońcy węzła. W takich przy-

<sup>74</sup> Kom. Interpret., 16 VI 1931. AAS 23 (1931) 353, ad I.

<sup>75</sup> Mp Cm, n. XI: „Item sub iisdem clausulis et eodem modo, de quibus in n. X, Ordinarius matrimonii nullitatem declarare tunc etiam poterit, cum causa instituta est ex defectu formae canonicae vel ex defectu validi mandati procuratoris”.



padkach stwierdzenie nieważności małżeństwa odbywa się w sposób poza-sądowy przez samego ordynariusza, a nawet proboszcza przeprowadzającego dochodzenie przedślubne, po zasięgnięciu rady ordynariusza<sup>76</sup>.

Mówiąc o niezachowaniu formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństwa, należy mieć na uwadze formę zarówno zwyczajną (kan. 1094—1096) jak i nadzwyczajną (kan. 1098).

Pełnomocnictwo do zawarcia związku małżeńskiego jest dotknięte brakiem, jeżeli nie zostały zachowane wymogi kan. 1089.

Warunkiem rozpatrzenia sprawy o nieważność małżeństwa z tytułu niezachowania formy kanonicznej lub braku ważnego pełnomocnictwa w postępowaniu sumarycznym, jest przeświadczenie oparte na pewnym i autentycznym dokumencie, że przy zawieraniu małżeństwa rzeczywiście nie zachowano przepisanej formy czy to zwyczajnej czy nadzwyczajnej, mimo iż strony były do jej zachowania zobowiązane pod sankcją nieważności małżeństwa, bądź pełnomocnik nie posiadał ważnie wystawionego pełnomocnictwa, oraz pewność, że braki te nie zostały dotąd usunięte w sposób prawny. Nieważność małżeństwa wynikała z pominięcia formy kanonicznej mogła być usunięta przez ponowne zawarcie małżeństwa, albo przez uzdrowienie małżeństwa w związku. Również przed zawarciem małżeństwa mogła być udzielona dyspensa od zachowania formy kanonicznej<sup>77</sup>.

Tak więc sądowe postępowanie skrócone w sprawach o nieważność małżeństwa, teoretycznie rzecz biorąc, może mieć miejsce w każdym przypadku nieważności małżeństwa, z wyjątkiem spraw z tytułu braku zgody małżeńskiej.

### C. Formalności proceduralne

Gdy chodzi o formalności postępowania sądowego w przypadkach szczególnych, Motu proprio *Causas matrimoniales* jedynie stwierdza, że ordynariusz, po wezwaniu stron i przy udziale obrońcy węzła, ogłasza nieważność małżeństwa z pominięciem formalności przepisanych w prawie<sup>78</sup>. Brakujące szczegóły takiego postępowania należy więc odtworzyć w oparciu o dotychczasową praktykę sądową.

Skoro do sądu wpłynęła skarga o orzeczenie nieważności małżeństwa z jednego z tytułów, o których jest mowa w normach X—XI omawianego Motu proprio, przewodniczący trybunału, po rozważeniu okoliczności i ewentualnym wysłuchaniu małżonków, powinien dokładnie zbadać załączone dokumenty. Gdyby dokumenty te nie budziły żadnej wątpliwości i wszystko wskazywało na to, że nieważność danego małżeństwa nie została w międzyczasie prawnie usunięta, powinien sprawę przedłożyć ordynariuszowi<sup>79</sup>. Ordynariusz decyduje, czy sprawa ma być rozpatrzona i rozstrzygnięta na drodze procesu skróconego, czy też należy przeprowadzić proces zwyczajny. W pierwszym przypadku skargę i dołączone

<sup>76</sup> Instr. *Provida*, art. 231 § 1. — Instrukcja Konferencji Biskupów Polskich o kanonicznym badaniu narzeczonych przed ślubem z dnia 9 IX 1946 r. w takich przypadkach nakłada na proboszczów obowiązek zwrócenia się do ordynariusza z prośbą o tzw. *Nihil obstat* (n. 64).

<sup>77</sup> Zob. Motu proprio *De Episcoporum muneribus*, 15 VI 1966, n. 17. AAS 58 (1966) 467; Motu proprio *Matrimonia mixta*, 31 III 1970. AAS 62 (1970) 257.

<sup>78</sup> Zob. przypis 73.

<sup>79</sup> Zob. Instr. *Provida*, art. 226.

do niej dokumenty przekazuje się obrońcy węzła, aby mógł opracować pytania dla stron i ewentualnie świadków, oraz zgłosić odpowiednie wnioski.

Trybunał w postępowaniu skróconym jest jednoosobowy. Sędzią jest tu ordynariusz miejscowy. Oficjał, aby mógł przeprowadzić proces skrócony, musi mieć specjalne upoważnienie ordynariusza<sup>80</sup>. Również wikariusz generalny z tytułu swęgo urzędu, mając nawet szczególne upoważnienie w sprawach administracyjnych diecezji, nie może orzekać nieważności małżeństwa w przypadkach wyjątych<sup>81</sup>; spełniałby bowiem wtedy czynność wymagającą jurysdykcji sądowej, której wikariusze generalni są pozbawieni. Wikariusz generalny mógłby rozpatrzyć sprawę o nieważność małżeństwa na drodze postępowania skróconego jedynie jako delegat biskupa.

Formalne zawiązanie sporu w postępowaniu skróconym nie jest konieczne. Po wezwaniu i przesłuchaniu pod przysięgą stron i ewentualnie świadków, oraz wysłuchaniu zdania obrońcy węzła i promotora sprawiedliwości, jeżeli bierze udział w sprawie, ordynariusz lub upoważniony oficjał — pomijając publikację akt i zamknięcie postępowania dowodowego — wydaje wyrok orzekający nieważność małżeństwa według roztropnego uznania. Wyrok ten powinien zawierać zwięźle ujęte motywy prawne i faktyczne<sup>82</sup>.

Od wyroku orzekającego nieważność małżeństwa, wydanego w procesie skróconym, obrońca węzła nie ma obowiązku odwołania się do instancji wyższej, chyba że roztropnie sądziłby, iż tytuł nieważności małżeństwa nie jest pewny. Dlatego strony po otrzymaniu zawiadomienia, że obrońca węzła nie zgłosił w przepisany czas apelacji, mogą zawrzeć nowe związki małżeńskie.

#### D. Procedura apelacyjna

Motu proprio *Causas matrimoniales* nie zmienia dotychczasowej procedury odwoławczej w postępowaniu skróconym, a tylko powtarza treść kanonów 1991—1992.

Podstawą odwołania się obrońcy węzła od orzeczenia wydanego w przypadkach szczególnych jest jego przeświadczenie, że przyjęty tytuł nieważności małżeństwa jest niepewny, albo że rzeczywista przeszkoda rozrywająca, bądź brak, o których jest mowa w normach X—XI Motu proprio, prawdopodobnie zostały prawnie usunięte. Odwołanie się do sędziego drugiej instancji w takich przypadkach nie jest fakultatywne, ale obowiązkowe. Powinno ono być pisemne i zawierać uzasadnienie; należy też w nim wyraźnie zaznaczyć, że chodzi o przypadek szczególny. Odwołanie się obrońcy węzła pociąga za sobą obowiązek przesłania do trybunału apelacyjnego akt sprawy<sup>83</sup>.

Sędzia drugiej instancji, postępując podobnie jak i sędzia instancji

<sup>80</sup> Instr. *Provida*, art. 228.

<sup>81</sup> Kom. Interpret., 6 XII 1943. AAS 36 (1944) 94.

<sup>82</sup> Instr. *Provida*, art. 227.

<sup>83</sup> Mp Cm, n. XII: „Adversus hanc declarationem defensor vinculi, si prudenter existimaverit impedimenta aut defectus, de quibus in nn. X et XI, non esse certa aut dispensationem super eisdem probabiliter intercessisse, provocare tenetur ad iudicem secundae instantiae, ad quem acta transmittenda sunt, quique scripto monendus est agi de casu speciali”.

pierwszej, a więc po wezwaniu i wysłuchaniu stron oraz przy udziale jedynie obrońcy węzła, wydaje orzeczenie albo zatwierdzające wyrok pierwszej instancji, albo nakazujące rozpoznanie sprawy na drodze zwyczajnego procesu małżeńskiego; w tym drugim przypadku akta sprawy przekazuje się trybunałowi instancji pierwszej<sup>84</sup>.

Przez sędziego drugiej instancji w przypadku skróconego postępowania w sprawach o nieważność małżeństwa należy rozumieć nie tylko biskupa, ale również i oficjała<sup>85</sup>. Oficjał sądu apelacyjnego nie potrzebuje więc szczególnego upoważnienia swojego ordynariusza do rozpoznania i rozstrzygnięcia na drodze procesu skróconego spraw, które wniesiono w wyniku apelacji.

Od orzeczenia drugiej instancji zatwierdzającego orzeczenie instancji pierwszej, obrońca węzła mógłby odwołać się do instancji wyższej tylko wtedy, gdyby mógł przedłożyć nowe i poważne środki dowodowe przemawiające za niepewnością co do istnienia rozrywającej przeszko- dy małżeńskiej czy braku stanowiącego tytuł nieważności lub za prawdopodobnym prawnym ich usunięciem. Wynika to z zasad ogólnych postępowania odwoławczego w sprawach o nieważność małżeństwa.

Jest rzeczą oczywistą, chociaż Motu proprio o tym wyraźnie nie wspomina, że prawo odwołania się od orzeczenia wydanego w trybie skróconym do instancji apelacyjnej posiada również promotor sprawiedliwości, jeżeli on zaskarżył dane małżeństwo, oraz strona, która danym orzeczeniem czuje się pokrzywdzona<sup>86</sup>.

## II. SPRAWY O DISPENSĘ PAPIESKĄ OD MAŁŻEŃSTWA NIEDOPEŁNIONEGO W ŚWIETLE INSTRUKCJI *DISPENSATIONIS MATRIMONII*

### 1. UWAGI OGÓLNE

Małżeństwo niedopełnione (*matrimonium ratum et non consummatum*) to małżeństwo ważne zawarte pomiędzy osobami, z których przynajmniej jedna jest ochrzczona, jednakże nie zostało dopełnione przez fizyczny akt małżeński (*per copulam carnalem perfectam*). Przeciwstawia się mu małżeństwo dopełnione (*matrimonium ratum et consummatum*), które ma miejsce wówczas, kiedy małżonkowie skorzystali z przysługującego im prawa do aktów małżeńskich z natury zmierzających do zrodzenia potomstwa.

Jedną z istotnych właściwości małżeństwa jest jego nierozzerwalność, która polega na tym, że związku małżeńskiego nie można zawierać na określony czas, ale winien on być dożgonny. Właściwość ta nabiera szczególnego znaczenia w małżeństwie chrześcijańskim z uwagi na jego sakramentalność (kan. 1013 § 2). Jeżeli małżonkowie wyrazili prawdziwą zgodę małżeńską w sposób przepisany prawem, a następnie małżeństwo swoje

<sup>84</sup> Mp Cm, n. XIII: „Iudex alterius instantiae, interveniente tantum defensore vinculi, decernet eodem modo, de quo in n. X, utrum sententia sit confirmanda, an potius procedendum in causa sit ad ordinarium tramitem iuris; quo in casu eam remittit ad Tribunal primae instantiae”.

<sup>85</sup> Kom. Interpret., 6 XII 1943. AAS 36 (1944) 94.

<sup>86</sup> Instr. *Provida*, art. 229. — J. Torre, jw. s. 493—501; L. Del Amo Pachón, jw. s. 473—478; M. Cabrerós de Anta, jw. s. 249—252.

dopełnili poprzez zupełny akt małżeński, małżeństwo to staje się bezwzględnie nierozzerwalne. Tego rodzaju małżeństwo jest nierozzerwalne wewnątrznie. Oznacza to, że nawet zgodna inicjatywa małżonków co do rozwiązania wężła małżeńskiego jest absolutnie wykluczona, gdyż tego domaga się jego natura. Małżeństwo to jest też nierozzerwalne zewnętrznie, gdyż żadna władza ludzka, nawet papieska, nie może go rozwiązać; małżeństwo ważne i dopełnione chrześcijan może rozwiązać tylko śmierć współmałżonka (kan. 1013 § 2, 1118).

Niższy stopień nierozzerwalności posiada małżeństwo ważne zawarte przez nieochrzczonych (*matrimonium legitimum*), choćby zostało dopełnione. Jest ono nierozzerwalne wewnątrznie, jednakże może być rozwiązane na podstawie tzw. przywileju Pawłowego<sup>1</sup>. Polega on na tym, że osoba nowo nawrócona na wiarę św. może zerwać węzeł małżeński zawarty przed przyjęciem chrztu z osobą nieochrzczonej poprzez zawarcie nowego związku małżeńskiego z osobą katolicką, jednakże pod warunkiem, że poprzedni współmałżonek nie chce nawrócić się, zrywa wspólne pożycie, albo nie chce żyć w zgodzie bez obrazy Stwórcy (kan. 1120—1127).

Najniższy stopień nierozzerwalności przysługuje małżeństwu zawartemu przez ochrzczonych, oraz przez osobę ochrzczonej i nieochrzczonej, o ile po ślubie nie zostało dopełnione. Jest ono nierozzerwalne wewnątrznie, lecz zewnętrznie może być rozwiązane w dwojaki sposób: z mocy prawa przez złożenie uroczystych ślubów zakonnych przez jednego z małżonków, oraz przez dyspensę papieską udzieloną na wniosek jednej lub obu stron, o ile zachodzi słuszna przyczyna (kan. 1119).

Nie brak ostatnio autorów, którzy wyrażają opinię, że nierozzerwalność małżeństwa głoszona przez Nowy Testament dotyczy jedynie nierozzerwalności wewnętrznej i że papieska władza rozwiązywania rozciąga się również na dopełnione małżeństwa sakramentalne. Jeżeli papież z władzy tej nie korzysta, to tylko dlatego, że Kościół postanowił z niej nie korzystać<sup>2</sup>.

Sformułowanie tezy, że małżeństwo niedopełnione może być rozwiązane przez złożenie uroczystej profesji zakonnej i przez dyspensę papieską, nastąpiło w wyniku zajęcia kompromisowego stanowiska wobec nauki dawniejszych kanonistów. Jedni z nich głosili, że małżeństwo przez samo wyrażenie zgody małżeńskiej nie jest jeszcze doskonałe, ale tylko zapoczątkowane; dopiero przez fizyczny akt małżeński staje się pełnym obrazem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem i jest absolutnie nierozzerwalne.

<sup>1</sup> Zob. Kor 7, 12—16.

<sup>2</sup> W. O'Connor: *The Indissolubility of a Ratified, Consummated Marriage*. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 13 (1936) 692—722; V. Pospishil: *Divorce and Remarriage*. London 1967. — Zob. P. Huizing: *Nierozzerwalność małżeństwa w prawie kanonicznym*. W: *Concilium*, 1—10/1968. Poznań-Warszawa 1969 s. 423—431; U. Navarrete: *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati: opiniones recentiores et observationes*. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 58 (1969) 415—489; J. Gerhartz: *L'indissolubilité du mariage et sa dissolution par l'Église dans la problématique actuelle*. *Revue de Droit Canonique* 21 (1971) 198—234; P. Adnès: *De indissolubilitate matrimonii apud Patres. Opiniones recentiores et observationes*. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 61 (1972) 195—223; S. Garofalo: *De vinculo matrimonii in Novo Testamento, tamé, s. 225—250*. — Bogatą bibliografię dotyczącą problemu nierozzerwalności małżeństwa podaje J. F. Castano: *Nota bibliographica circa indissolubilitatis matrimonii actualissimam quaestionem*. *Angelicum* 49 (1972) 463—502.

Opinię tę głosił między innymi Hinkmar z Reims (†882); przyjęła ją szkoła bolońska na czele z Gracjanem. Inni znów stanęli na stanowisku, że zgoda małżeńska odgrywa istotną rolę w zawarciu małżeństwa i tylko ona decyduje o doskonałości i nierozzerwalności małżeństwa. Stanowisko to podzielała szkoła paryska na czele z Piotrem Lombardem. Obie te opinie pogodził Aleksander III (1159—1181)<sup>3</sup>; pierwsza dostarczyła podstaw doktrynalnych dyspensowania, druga zaś wskazała na przyczynę sprawczą małżeństwa<sup>4</sup>.

Po Aleksandrze III pozytywnie w sprawie rozwiązania małżeństwa niedopełnionego wypowiedzieli się Urban III (1185—1187) i Innocenty III (1198—1218)<sup>5</sup>. Wiadomo, że dyspensy od małżeństwa niedopełnionego udzielali Marcin V (1417—1431) i Eugeniusz IV (1431—1447). Od XVI w. tego rodzaju dyspensy są coraz liczniejsze.

Teologowie i kanoniści od dawna zastanawiali się, czy papież posiada władzę dyspensowania od małżeństwa niedopełnionego. Opinia pozytywna była starszą i powszechniejszą, miała jednak wielu przeciwników. Dla tego Klemens VIII (1592—1605) zlecił specjalnej komisji złożonej z rzeczoznawców zbadanie dyskutowanego problemu. W skład komisji weszli kardynałowie: Arrigone, Ascoli, Bellarmino, Bianchetto, Borghese, Mantica, d'Ossat i Visconti, czterej audytorzy Roty Rzymskiej, oraz sławni teologowie: Giustiniani i Costà. Dnia 16 lipca 1599 r. komisja opowiedziała się za opinią pozytywną<sup>6</sup>.

Uzyskanie dyspensy papieskiej od małżeństwa niedopełnionego musi być poprzedzone specjalnym postępowaniem mającym na celu stwierdzenie, że dane małżeństwo rzeczywiście nie zostało dopełnione i że zachodzi słuszna czyli proporcjonalnie ważna przyczyna do udzielenia dyspensy. Postępowanie to odbywa się w oparciu o *Reguły* opublikowane przez Św. Kongregację Sakramentów Dekretem *Catholica doctrina* z dnia 7 maja 1923 r. *Reguły* powyższe w postępowaniu o dyspensę papieską spełniają taką rolę, jaką Instrukcja *Provida mater Ecclesia* teże Kongregacji z dnia 15 sierpnia 1936 r. w postępowaniu o nieważność małżeństwa. Dokument ten w 106 regułach dostarczył ordynariuszom miejscowym szczegółowych norm postępowania przy gromadzeniu materiału dowodowego, w oparciu o który Św. Kongregacja Sakramentów daje odpowiedź na pytanie: *An consilium praestandum sit Sanctissimo ad dispensationem concedendam in casu*, oraz podaje wzory formularzy, których należy używać w tym postępowaniu<sup>7</sup>.

*Reguły* z czasem zostały uzupełnione dalszymi postanowieniami szcze-

<sup>3</sup> C. 2, 7, X, III, 32; c. 3, X, IV, 4; c. 2, 2, X, IV, 13.

<sup>4</sup> S. Biskupski: Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego. T. I. Warszawa 1956 s. 406 n.; G. Fransen: La formation du lien matrimonial au moyen-âge. *Revue de Droit canonique* 21 (1971) 106—126; P. Huizing: La dissolution du mariage depuis le concile de Trente, tamże, s. 127—145.

<sup>5</sup> C. 3, X, IV, 8; c. 14, X, III, 32. — Zob. R. Ewigand: Unauflöslichkeit der Ehe und Eheauflösungen durch Päpste im 12. Jahrhundert. *Revue de Droit Canonique* 20 (1970) 44—64; J. Coriden: The indissolubility added to christian marriage by consummation. Roma 1961.

<sup>6</sup> Zob. F. Cappello: Tractatus canonico-moralis de sacramentis. Vol. V. De matrimonio. Romae 1961 s. 688, nota 2; S. Biskupski — M. Żurowski: Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego. Cz. II. Warszawa 1971 n. 557.

<sup>7</sup> Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato. AAS 15 (1923) 389—413.

głównymi Stolicy Apostolskiej. Dnia 27 marca 1929 r. ukazują się *Normae observandae in processibus super matrimonio rato et non consummato ad praecavendam dolosam personarum substitutionem*<sup>8</sup>. Dokument ten nakazuje zachowanie w postępowaniu o stwierdzenie niedopełnienia małżeństwa dużej ostrożności; szczególnie została w nim podkreślona konieczność zwrócenia uwagi na tożsamość osoby poddającej się badaniu lekarskiemu na okoliczność niedopełnienia małżeństwa. Z kolei Kongregacja Św. Oficjum Dekretem *Qua singulari cura* z dnia 12 czerwca 1942 r. zobowiązała do zachowania niektórych środków ostrożności w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności płciowej oraz o niedopełnienie małżeństwa<sup>9</sup>.

Gdy chodzi o Kościoły Wschodnie, postępowanie o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego zostało uregulowane Instrukcją *Quo facilius* z dnia 10 czerwca 1935 r., wydaną przez Św. Kongregację Kościoła Wschodniego<sup>10</sup>. Instrukcja ta była wzorowana na *Regulach* Św. Kongregacji Sakramentów z dnia 7 maja 1923 r. Po przeprowadzeniu kodyfikacji prawa małżeńskiego i procesowego Kościołów Wschodnich, dokonanej w latach 1949—1950, instrukcja ta uległa pewnym poprawkom.

Specjalny tryb postępowania w sprawach o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego został wprowadzony w Polsce. Podstawę prawną tego postępowania stanowi indult *Extraordinaria adiuncta* z dnia 1 marca 1950 r., udzielony przez Św. Kongregację Sakramentów w odpowiedzi na prośbę Prymasa Polski skierowaną do Ojca Św. dnia 2 września 1949 r. Indult ten — początkowo wydany na okres dwuletni, następnie zaś systematycznie przedłużany co do czasu obowiązywalności — biorąc pod uwagę szczególne okoliczności istniejące w Polsce oraz w trosce o usprawnienie i przyspieszenie załatwiania spraw o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego, wprowadził cały szereg zmian w przepisach prawa powszechnego<sup>11</sup>. W oparciu o powyższy indult Prymas Polski dnia 30 maja 1950 r. wydał specjalną instrukcję dotyczącą przesyłania akt w sprawie o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego<sup>12</sup>.

W okresie posoborowym pierwszym dokumentem Stolicy Apostolskiej, który między innymi dotyczył spraw o niedopełnienie małżeństwa, była Konstytucja *Regimini Ecclesiae Universae* o Kurii rzymskiej z dnia 15 sierpnia 1967 r. Dostarczyła ona szczegółowych ustaleń kompetencyjnych w odniesieniu do tych spraw<sup>13</sup>.

Niektóre postanowienia *Regul* Św. Kongregacji Sakramentów z dnia 7 maja 1923 r. z czasem okazały się nie wystarczające do sprawnego kierowania postępowaniem o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego. Postępowanie to wymagało reformy polegającej na uproszczeniu formalności proceduralnych i dostosowaniu ich do rzeczywistych potrzeb. Tego rodzaju reformę przeprowadziła Instrukcja *Dispensationis matrimonii* Św.

<sup>8</sup> AAS 21 (1929) 490.

<sup>9</sup> Decretum de quibusdam cautelis in causis matrimonialibus impotentiae et inconsummationis. AAS 34 (1942) 200.

<sup>10</sup> AAS 27 (1935) 333—340.

<sup>11</sup> J. G l e m p: Polskie sądownictwo kościelne w latach 1945—1970. *Prawo Kanoniczne* 14 (1971) nr 3—4, s. 193—197, 210—212.

<sup>12</sup> Zob. S. B i s k u p s k i: *Prawo małżeńskie*. T. II. Proces małżeński. Olsztyn 1960 s. 458.

<sup>13</sup> AAS 59 (1967) 885, n. 56.

Kongregacji Sakramentów z dnia 7 marca 1972 r.<sup>14</sup>. Ukazanie się jej zostało poprzedzone konsultacjami nie tylko w łonie Kongregacji, ale i z biskupami całego Kościoła.

O treści Instrukcji *Dispensationis matrimonii* mówi jej tytuł: *De quibusdam emendationibus circa normas in processu super matrimonio rato et non consummato servandas*. A więc dokument ten nie zastępuje *Regul* z dnia 7 maja 1923 r., lecz niektóre z nich zmienia.

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* zawiera postanowienia obowiązujące nie tylko w Kościele łacińskim, ale i w Kościołach obrządków wschodnich. Zaznaczono bowiem w niej wyraźnie, że mają one być należycie i wiernie zachowywane *ab omnibus Episcopis sive latini ritus sive orientalium rituum*.

W omawianej Instrukcji nie podano wyraźnie terminu wejścia jej w życie. Dlatego w tej sprawie należy odnieść się do zasady ogólnej wyrażonej w kan. 9. Instrukcja ta zaczęła obowiązywać po trzech miesiącach od daty ukazania się jej w *Acta Apostolicae Sedis*; datą tą był dzień 31 marca 1972 r.<sup>15</sup>

W dalszych rozważaniach szczegółowych omówione zostaną wszystkie postanowienia Instrukcji *Dispensationis matrimonii*. One też dadzą okazję do przypomnienia i rozwinięcia wielu przepisów dotychczasowych, nadal obowiązujących w postępowaniu o dyspensę papieską od małżeństwa określanego jako niedopełnione<sup>16</sup>.

## 2. KOMPETENCJA ŚW. KONGREGACJI SAKRAMENTÓW

Część normatywna Instrukcji *Dispensationis matrimonii* rozpoczyna się od przypomnienia, że rozpatrywanie spraw o niedopełnienie małżeństwa, zawartego nie tylko przez strony katolickie należące bądź do obrządku łacińskiego bądź wschodniego, ale również przez stronę katolicką i niekatolicką ochrzczonej oraz przez ochrzczone strony niekatolickie, a także stwierdzenie istnienia słusznej czyli proporcjonalnie ważnej przyczyny potrzebnej do udzielenia dyspensy, należy do wyłącznej kompetencji Św.

<sup>14</sup> AAS 64 (1972) 244—252. — Na oznaczenie Instrukcji *Dispensationis matrimonii* używany będzie skrót: IDm.

<sup>15</sup> Zob. vol. 64, nr 3.

<sup>16</sup> A. Pianisi: *La dispensa del matrimonio rato e non consummato*. Romae 1943; A. Ravà: *Cinquanta anni di giurisprudenza rotale in tema di dispensatio super matrimonio rato et non consummato*. *Il Diritto Ecclesiastico* 68 (1957) p. II, s. 130—158; I. Casoria: *De matrimonio rato et non consummato*. Romae 1959; tenże: *De natura dispensationis et potestatis pontificiae dispensandi super ratum et non consummatum*. *Ephemerides Iuris Canonici* 15 (1960) 103—112; L. Barbiera: *Disciplina dei casi di scioglimento del matrimonio*. Bologna 1971; A. Abate: *Lo scioglimento del vincolo coniugale nella giurisprudenza ecclesiastica*. Napoli 1970; D. Lazzarato: *Iurisprudencia pontificia*. Vol. II. P. 3. Neapoli 1963 s. 2840—2848; U. Navarrete: *De nationibus et effectibus consummationis matrimonii*. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 59 (1970) 619—660; tenże: *Potestas vicaria Ecclesiae: evolutio historica conceptus atque observationes attenta doctrina Concilii Vaticani II*, tamże. 60 (1971) 415—486; S. Alvarez Mendez: *De matrimonio rato et non consummato ac probationibus tum communibus tum specialibus in casu afferendis*. *L'Année Canonique* 15 (1971) 23—58; E. Mazzacane: *La justa causa dispensationis nello scioglimento del matrimonio per inconsumazione*. Milano 1963; B. Marchetta: *Annotationes*. *Apollinaris* 45 (1972) 197—209; J. Rodriguez: *Nuevas normas de la Sagrada Congregacion de Sacramentos para los procesos super matrimonio rato et non consummato*. *Revista Espanola de Derecho Canonico* 28 (1972) 611—641.

Kongregacji Sakramentów<sup>17</sup>. O tego rodzaju kompetencji mówią liczne dotychczasowe przepisy prawne<sup>18</sup>.

Wyjątkiem od wyżej wyrażonej zasady jest, że każdorazowy papież na początku swego pontyfikatu udziela dziekanowi Św. Roty Rzymskiej stałego upoważnienia do rozpatrzenia w razie potrzeby spraw o niedopełnienie małżeństwa, jeśli by one wyłoniły się ze spraw o nieważność małżeństwa, które do tegoż Trybunału zostały prawnie wniesione. W oparciu o to upoważnienie Św. Rota Rzymska, podobnie jak i Św. Kongregacja Sakramentów, przedkłada papieżowi swoją opinię o faktycznej stronie zagadnienia, która jest jednocześnie radą daną papieżowi co do udzielenia dyspensy.

W ostatnich latach również Trybunał Wikariatu Rzymu (*Vicariatus Urbis*) korzysta ze specjalnego przywileju papieskiego, dzięki któremu może stawiać i rozstrzygać wątpliwość co do niedopełnienia małżeństwa (*facultas concordandi dubium circa inconsummationem*), o ile wyniknie ona ze sprawy o nieważność małżeństwa. Wotum tego Trybunału co do meritum sprawy posiada charakter bezpośredniej rady udzielonej papieżowi *pro dispensatione concedenda*<sup>19</sup>.

Według wielu autorów podobną władzę w dziedzinie spraw o niedopełnienie małżeństwa jak i Św. Kongregacja Sakramentów, ale tylko w zakresie wewnętrznym, posiada Św. Penitencjaria Apostolska.

W mocy pozostaje przepis kan. 1557 § 1 n. 1, w myśl którego wszelkie sprawy małżeńskie — a więc i o niedopełnienie małżeństwa — tych, którzy piastują najwyższą władzę w państwie, ich dzieci oraz którym przysługuje prawo bezpośredniego przejęcia tej władzy, rozpatruje wyłącznie ta Kongregacja lub ten Trybunał albo specjalna komisja, której papież w poszczególnych przypadkach je powierzy (kan. 1962).

### 3. OGÓLNE UPOWAŻNIENIE BISKUPÓW DO WSZCZYNIANIA SPRAW O NIEDOPEŁNIENIE MAŁŻEŃSTWA

W świetle stanu prawnego, jaki obowiązywał przed wejściem w życie Instrukcji *Dispensationis matrimonii*, żaden z ordynariuszy nie mógł, nie mając specjalnego upoważnienia Św. Kongregacji Sakramentów, przeprowadzić instrukcji procesu dotyczącej stwierdzenia faktu niedopełnienia małżeństwa i istnienia przyczyny potrzebnej do udzielenia dyspensy papieskiej<sup>20</sup>. Aby uzyskać upoważnienie do przeprowadzenia tego rodzaju instrukcji biskup musiał przesłać do Św. Kongregacji Sakramentów prośbę strony lub stron zainteresowanych dyspensą wraz ze swoją opinią opartą na materiale informacyjnym zebrany na drodze pozasądowej.

<sup>17</sup> IDm, I: „Ad S. Congregationem de disciplina Sacramentorum exclusive cognoscere spectat de facto inconsummationis matrimonii non tantum inter partes catholicas, sive ad latinum ritum sive ad orientales ritus pertinent, verum etiam inter partem catholicam et acatholicam baptizatam atque inter partes baptizatas acatholicas, necnon de iustae seu proportionaliter gravis causae existentia pro concessione pontificiae gratiae dispensationis”.

<sup>18</sup> Kan. 249 § 3, 1962; Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 VI 1957, can. 196 § 3; Motu proprio *Sollicitudinem Nostram*, 6 I 1950, can. 470; Konst. *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 VIII 1967, n. 56.

<sup>19</sup> I. Gordon: *De processu super rato*. Romae 1971, s. 164—166.

<sup>20</sup> Kan. 1963 § 1; Motu proprio *Sollicitudinem Nostram*, can. 471 § 1; *Regulae*, n. 2; Instr. *Quo facilius*, n. 4.



Kongregacja, jeżeli uważała, że prośba o dyspensę papieską może być przyjęta, delegowała biskupa do przeprowadzenia wspomnianej instrukcji. W ten sposób biskup stawał się sędzią delegowanym w danej sprawie, upoważnionym do zebrania materiału dowodowego na okoliczność niedopełnienia małżeństwa i istnienia przyczyny potrzebnej do udzielenia dyspensy. W Polsce od r. 1950 upoważnienia do przeprowadzenia instrukcji procesu w sprawach o niedopełnienie małżeństwa, na mocy szczególnego upoważnienia Św. Kongregacji Sakramentów, jako jej delegat, udzielał Prymas Polski.

Procedura polegająca na każdorazowym zwracaniu się do Stolicy Apostolskiej po zezwolenie na wszczęcie sprawy o niedopełnienie małżeństwa, teoretycznie uzasadniona, w praktyce okazała się wielce uciążliwą i znacznie wydłużała okres przeznaczony na ubieganie się o dyspensę papieską. Niejednokrotnie cierpiało na tym dobro duchowe stron. Dlatego niektórzy biskupi w ostatnich czasach postarali się o specjalny indult Stolicy Apostolskiej zezwalający im na wszczynanie spraw o niedopełnienie małżeństwa bez uprzedniego zwracania się do Św. Kongregacji Sakramentów. Tego rodzaju indulty Stolica Apostolska wydawała od r. 1968.

Istotne zmiany pod tym względem wprowadziła Instrukcja *Dispensationis matrimonii*. Mocą tej Instrukcji Św. Kongregacja Sakramentów udzieliła wszystkim biskupom diecezjalnym, każdemu na swoim terenie, ogólnej władzy wszczynania procesu o niedopełnienie małżeństwa, do czasu promulgowania nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>21</sup>.

Przez biskupów diecezjalnych, którym na mocy Instrukcji przysługuje nowe uprawnienie, należy rozumieć nie tylko biskupów rezydencjalnych (kan. 329 § 1, 334 § 1), ale i innych zrównanych z nimi pod względem prawnym<sup>22</sup>, jak wikariuszy i prefektów apostolskich (kan. 293 § 1, 294 § 1), administratorów apostolskich (kan. 312, 314, 315 § 1), wikariuszy kapitulnych (kan. 432 § 1, 435), a nawet kapitułę katedralną (kan. 431 § 1, 432, 435) bądź zespół konsultorów diecezjalnych (kan. 423, 427) w okresie wakansu stolicy biskupiej (zob. kan. 198 § 1). Podstawą bowiem udzielonego uprawnienia są racje duszpasterskie, którymi kierują się wszyscy rządcy diecezji. Gdy chodzi o Kościoły Wschodnie, przez biskupów diecezjalnych czyli eparchialnych rozumie się również nie tylko biskupów rezydencjalnych, ale i egzarchów apostolskich, egzarchów patriarchalnych i arcybiskupów oraz administratorów apostolskich ustanowionych na sposób stały<sup>23</sup>.

Można tu zapytać, jaki charakter posiada udzielona biskupom na mocy Instrukcji *Dispensationis matrimonii* władza ogólna wszczynania spraw o niedopełnienie małżeństwa? Czy jest to władza zwyczajna, czy delegowana na mocy prawa?

Może się wydawać, mając na uwadze samą instrukcję procesu, iż nowa władza na mocy samego prawa została złączona z urzędem biskupim,

<sup>21</sup> Idm, I: „Vi huius Instructionis omnes Episcopi dioecesani, pro suo cuiusque territorio, facultate generali processum conficiendi super matrimonio rato et non consummato fruuntur a die a quo haec Instructio vigere incipit usque ad C.I.C. recogniti promulgationem, ita ut ipsam non amplius a Sede Apostolica postulare debeant”.

<sup>22</sup> Zob. Sob. Wat. II: Dekret *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, n. 21. AAS 58 (1966) 683.

<sup>23</sup> Zob. Motu proprio *Episcopalis potestatis*, 2 V 1967, n. 11. AAS 59 (1967) 387.

przeło w świetle kan. 197 § 1 należałoby ją zaliczyć do władzy zwyczajnej, tym bardziej, że tego rodzaju przywileje prawne mogą wchodzić w skład takiej władzy (zob. kan. 873). Jednakże należy wziąć pod uwagę to, że instrukcja procesu jest tylko częścią postępowania o niedopełnienie małżeństwa; jest ściśle złączona z częścią rozstrzygającą procesu, która w dalszym ciągu należy wyłącznie do kompetencji Św. Kongregacji Sakramentów. Zwłaszcza ze stwierdzenia zawartego w Konstytucji *Regimini Ecclesiae Universae* z dnia 15 sierpnia 1967 r.: *Ipsa cognoscit quoque et sola de facto inconsummationis matrimonii* jasno wynika, że jedynie Św. Kongregacja Sakramentów może na mocy swego urzędu podejmować czynności zmierzające do stwierdzenia faktu niedopełnienia małżeństwa. W takim razie przysługujące biskupom diecezjalnym na mocy Instrukcji *Dispensationis matrimonii* ogólne uprawnienie wszczynania spraw o niedopełnienie małżeństwa posiada charakter władzy delegowanej *ipso iure*. Taki rodzaj delegacji przewidziany był w Instrukcji *Provida* z dnia 15 sierpnia 1936 r. (art. 206 § 2) i w *Regulach* z dnia 7 maja 1923 r. (n. 3 § 2, 4) na korzyść przewodniczącego lub instruktora trybunału.

W kuriach biskupich wytworzyła się praktyka, że przeprowadzenie instrukcji procesu w sprawach o niedopełnienie małżeństwa biskupi z zasady powierzają oficjałom, gdyż proces ten, chociaż ma charakter administracyjny, jest przeprowadzany na sposób sądowy. Stąd praktyczne znaczenie posiada pytanie, czy biskup swoją władzę w tych sprawach może obecnie ogólnie przekazać oficjałowi lub innemu kapłanowi, czy tylko w przypadkach poszczególnych, jak to było dotychczas? Instrukcja *Dispensationis matrimonii* nic o tym nie wspomina. Jednakże kan. 199 § 2 postanawia, że władza delegowana przez Stolicę Apostolską może być subdelegowana bądź do poszczególnego przypadku bądź na sposób stały, o ile nie została udzielona z uwagi na osobiste przymioty osoby delegowanej, a subdelegacja nie została zabroniona. Ponadto kan. 200 § 1 poucza, że władzę delegowaną do wszystkich spraw należy interpretować szeroko. Oczywisty stąd wniosek, że biskup przysługującą mu władzę wszczynania spraw o niedopełnienie małżeństwa może obecnie ogólnie subdelegować oficjałowi lub innemu kapłanowi.

Każdy wierny może wprost zwrócić się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego. Z zasady jednak to zwrócenie się powinno odbywać się za pośrednictwem właściwego biskupa. Gdy chodzi o określenie biskupa właściwego do przeprowadzenia instrukcji procesu w sprawach o niedopełnienie małżeństwa, Instrukcja *Dispensationis matrimonii* każe trzymać się dotychczasowych przepisów<sup>24</sup>. W świetle *Reguł* właściwym biskupem w takich przypadkach jest biskup miejsca zawarcia małżeństwa, albo miejsca, na którym małżonek proszący o dyspensę papieską ma zamieszkanie stałe lub tymczasowe. Jeżeli strona prosząca nie posiada prawnie przeprowadzonej separacji, właściwym biskupem jest również ten, na którego terenie strona pozwana ma zamieszkanie stałe lub tymczasowe, byleby była katolicą. Wolno jednak oratorowi zwrócić się do ordynariusza miejsca aktualnego swego pobytu, który ma prawo przyjąć prośbę, a zwłaszcza wtedy, gdy większość świadków przebywa w jego diecezji.

<sup>24</sup> IDm, I: „... prae oculis habitis artt. 7 et 8 *Regularum Servandarum*”.

Dziwnym może się wydać, dlaczego właściwości biskupa, dzięki której może on przyjąć i popierać prośbę o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego, nie określono na wzór właściwości sądu w sprawach o nieważność małżeństwa, o której jest mowa w Motu proprio *Causas matrimoniales* z dnia 27 marca 1971 r., tym bardziej, że przepis kan. 1964, na którym opiera się zalecone przez Instrukcję *Dispensationis matrimonii* postanowienie *Regul*, został zreformowany<sup>25</sup>. Zdaje się, że nie uczyniono tego dlatego, iż postępowanie o dyspensę papieską nie jest postępowaniem sądowym, a postanowienie *Regul*, iż prośbę o tę dyspensę wolno przedłożyć ordynariuszowi miejsca zawarcia małżeństwa bądź ordynariuszowi aktualnego miejsca pobytu oratora, zwłaszcza gdy większość świadków przebywa w jego diecezji, wystarczająco zaradza potrzebie.

Może się zdarzyć, że w diecezjach lub eparchiach małych, a zwłaszcza odczuwających brak kapłanów biegłych w prawie kanonicznym, przeprowadzenie instrukcji procesu o niedopełnienie małżeństwa napotyka na trudności. W takich przypadkach biskup może upoważnić do przeprowadzenia instrukcji odpowiednich pracowników trybunału regionalnego, albo prowincjonalnego, międzydiecezjalnego czy międzyobrządkowego, jeżeli istnieją, albo też trybunału diecezji lub eparchii sąsiedniej<sup>26</sup>.

#### 4. ADMINISTRACYJNY CHARAKTER SPRAW O DYPENSE OD MAŁŻEŃSTWA NIEDOPEŁNIONEGO

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* przypomina biskupom, iż postępowanie o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego nie ma charakteru sądowego, lecz administracyjny i dlatego różni się ono od procesu sądowego o nieważność małżeństwa. W postępowaniu o dyspensę papieską chodzi nie o rozstrzygnięcie sporu i o wyrok będący aktem sprawiedliwości, lecz o łaskę, której ma udzielić papież na skutek prośby, a nie skargi. Mimo to, zważywszy na powagę sprawy, poszukiwanie prawdy w postępowaniu o dyspensę papieską musi być nie mniej sumienne i dokładne niż w sprawach ściśle sądowych. Wyniki tego postępowania będą stanowiły podstawę faktyczną decyzji papieskiej co do udzielenia dyspensy<sup>27</sup>.

Stolica Apostolska zawsze zwracała uwagę na administracyjny charakter postępowania o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego. Wynika on jasno z treści Dekretu *Catholica doctrina* z dnia 7 maja 1923 r.<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Mp Cm, n. IV.

<sup>26</sup> IDm, II, a): „Si, propter dioecesis seu eparchiae parvitatem et praesertim sacerdotum in iure canonico peritorum penuriam, non sine difficultate processus super rato confici queat in Curia vel in Tribunali, tunc Episcopus, prudenter harum rerum discrimine ponderato, potest competentiam instruendi processus super rato ministris Tribunalis regionalis aut provincialis aut interdioecesani aut interritualis (si adsint) vel Tribunalis dioecesis seu eparchiae vicinioris deferre, qui tali oneri sustinendo, praesertim in casibus difficilioribus, aptiores sint”.

<sup>27</sup> IDM, I, a): „Processus super matrimonio rato et non consummato non est iudicialis, sed administrativus, ac proinde differt a processu iudiciali pro causis nullitatis matrimonii. In processu, enim, super rato per supplicem petitionem imploratur gratia ex benigna Summi Pontificis concessionem obtinenda. Nihilominus, propter rei gravitatem, facti sc. inconsummationis matrimonii, his in processibus veritas non minus religiose ac sedulo inquirenda est quam in negotiis proprie iudicialibus, ut Summus Pontifex, re probe cognita, sua suprema potestate uti valeat”.

W tej sprawie Św. Kongregacja Sakramentów skierowała do ordynariuszy miejscowych specjalne pismo z dnia 15 czerwca 1952 r.<sup>28</sup>

Postępowanie o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego różni się pod względem formalnym od postępowania sądowego, którego podstawą jest skarga wynikająca z przysługującego każdemu prawa żądania wymiaru sprawiedliwości. W postępowaniu sądowym mogą być wyodrębnione cztery zasadnicze części: 1. wszczęcie sprawy przez wniesienie skargi i prawną cytację (*pars introductoria seu introductio causae*), 2. postępowanie dowodowe polegające na zebraniu środków dowodowych potrzebnych do wyjaśnienia sprawy (*pars instructoria seu probatoria*), 3. część dyskusyjna polegająca na przedstawieniu i rozważeniu głosów obrończych stron (*pars discussoria*), wreszcie 4. część rozstrzygająca spór, w czasie której dochodzi do wydania wyroku (*pars decisoria seu definitiva*). Proces sądowy z zasady odbywa się w oparciu o władzę zwyczajną i bywa zakończony w tym samym trybunale. Ponadto strona uważająca się za pokrzywdzoną wyrokiem sądowym może apelować do instancji wyższej.

Tymczasem gdy chodzi o strukturę postępowania o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego, to można w nim wyodrębnić tylko trzy części: wstępną, dowodową i rozstrzygającą. Ale i zatrzymane części zostały zmodyfikowane: część wstępna dochodzi do skutku w wyniku nie skargi, lecz prośby, gdyż małżonkowie nie mają ścisłego prawa żądania od papieża dyspensy od swego małżeństwa; postępowanie dowodowe odbywa się w kuriach diecezjalnych w oparciu o władzę delegowaną, orzeczenie zaś końcowe wydaje Św. Kongregacja Sakramentów w oparciu o władzę własną. Małżonkowi, który czuje się pokrzywdzony decyzją papieską nie przysługuje prawo apelacji.

Z powyższego stwierdzenia, że postępowanie o dyspensę papieską posiada charakter administracyjny, wypływa oczywisty wniosek, iż dla tego postępowania nie są właściwymi terminami wyrażenia sądowe, takie jak: powód, trybunał, sędzia, wyrok itp.; w miejsce tych wyrażen należy wprowadzić odpowiednio: strona prosząca (*pars oratrix*), kuria diecezjalna, kapłan upoważniony, orzeczenie itp. Tymczasem ani instrukcje dotychczasowe, ani nawet Instrukcja *Dispensationis matrimonii*, nie są konsekwentne pod tym względem. Wynika to stąd, że za pomocą ustabilizowanej i znanej terminologii sądowej można lepiej wyrazić właściwą treść.

<sup>28</sup> „Huiusmodi causae, utpote quae non promoventur ab actione iudiciali contentiosa aut criminali, sed ex benigna concessione Sanctae Sedis annuentis oratoris precibus, non sunt vere iudiciales, sed magis gratiosae seu administrativae”.

<sup>29</sup> Litterae ad Exc.mos Archiepiscopos, Episcopos atque locorum Ordinarios de indole administrativa processus de rato deque sequelis inde derivantibus: „Sacra haec Congregatio animadvertit in quibusdam dioecesis processus super matrimonio rato et non consummato non iam in Curiis dioecesanis, verum in Tribunalibus, haud semel cum interventu quoque procuratorum et advocatorum, confici. Ne hoc et in posterum eveniat, opportunum retur Sacrum hoc Dicasterium Excellentissimis locorum Ordinariis in mentem revocare hos processus super rato et non consummato matrimonio, attenta eorum natura prorsus administrativa, minime confundendos esse cum processibus iudicialibus super nullitate matrimonii ad Tribunalia spectantibus; sed exclusive ab Episcopis seu locorum Ordinariis, post obtentam ab hac S. Congregatione necessariam facultatem, sive per se sive per sacerdotem subdelegatum, in Curia, non vero in Tribunali, esse instruendos”.

Jaki charakter posiada postępowanie o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego, jeżeli wynikało ono z sądowego postępowania o nieważność małżeństwa — czyli prowadzone przez sąd delegowany *ipso iure*? Nie ma problemu, jeżeli instrukcja dotycząca niedopełnienia małżeństwa została faktycznie dokonana w czasie prowadzenia sprawy o nieważność małżeństwa. Tego rodzaju instrukcja nie jest formalną. W przypadku natomiast, gdy sąd prowadzi instrukcję celem uzupełnienia materiału dowodowego na okoliczność niedopełnienia małżeństwa, instrukcja ta ma charakter nie sądowy lecz administracyjny, a to z uwagi na przemianę strony powodowej na stronę proszącą, a sędziego na kapłana delegowanego *ipso iure*. Gdyby zaś chodziło o trybunały, które na podstawie przywileju papieskiego mogą łącznie rozpatrywać sprawy o nieważność małżeństwa i jego niedopełnienie, należy przyjąć podwójny pod względem formalnym charakter postępowania dowodowego: jeżeli dotyczy ono tytułu nieważności, instrukcja ma charakter sądowy, jeżeli zaś dotyczy niedopełnienia małżeństwa — administracyjny; w tym drugim bowiem przypadku instrukcja wynika nie ze skargi powodowej, lecz z prośby skierowanej do papieża i udzielonej przez niego delegacji.

Nic nie stoi na przeszkodzie, aby instrukcję dotyczącą niedopełnienia małżeństwa przeprowadzano w sądzie. Przez to nie nabiera ona charakteru sądowego. Jest to o tyle uzasadnione, iż wiele czynności wchodzących w skład postępowania o stwierdzenie niedopełnienia małżeństwa, np. przesłuchanie stron, świadków i biegłych, jest dokonywanych na sposób sądowy. Funkcjonariusze sądowi z zasady są najlepiej przygotowani do spełnienia tego zadania. Korzystanie z form sądowych podczas przeprowadzania postępowania dowodowego na okoliczność niedopełnienia małżeństwa gwarantuje większą sumiennność i dokładność przy wyświetlaniu prawdy.

Również gdy chodzi o orzeczenie końcowe, wydane przez Św. Kongregację Sakramentów czy nawet uprzywilejowany pod tym względem trybunał, to ma ono charakter administracyjny, a nie sądowy. Jest ono bowiem następstwem postępowania administracyjnego i wykonania przyznanej władzy administracyjnej. Wprawdzie orzeczenie Kongregacji dotyczące faktu niedopełnienia małżeństwa jest niekiedy nazywane wyrokiem (*sententia*)<sup>30</sup>, jednakże nie ma podstaw, aby sądzić, że wyrazu tego użyto w znaczeniu ścisłym. Podobnie należy powiedzieć o wyrażeniu *votum Tribunalis* na określenie ustaleń sądowych w tej sprawie, którego używa zarówno Instrukcja *Provida* jak i Instrukcja *Dispensationis matrimonii*; wyrażenie to pozostaje w analogii do *votum Ordinarii*, o którym wiadomo, że nie posiada charakteru sądowego.

Można też zapytać, jaki charakter posiada sama dyspensa od małżeństwa niedopełnionego udzielona przez papieża? Nie ma ona charakteru sądowego, gdyż nie może być przyrównana do wyroku, który zamyka postępowanie sądowe i rozstrzyga ostatecznie spór co do faktu wątpliwego. Wobec tego nasuwa się kolejne pytanie, czy dyspensa papieska jest czynnością prawną, czy tylko administracyjną?

Kanoniści nie są zgodni w odpowiedzi na to pytanie. Wychodząc z założenia, że dyspensa jest to *legis in casu speciali relaxatio* (kan. 80), musimy stwierdzić, że na dyspensę składają się dwa elementy: 1. dostosowa-

<sup>30</sup> *Regulae*, n. 3 § 1.

nie niejako ustawy czyli normy ogólnej do przypadku szczególnego, 2. dokonane przez tego, który wydał ustawę, gdyż tylko on może zawiesić jej działanie. Mając na uwadze element pierwszy powyższej definicji opisowej, nie ma trudności przy stwierdzeniu, że dyspensa jest aktem administracyjnym; aplikacja ustawy w konkretnym przypadku nie musi być czynnością prawną. Z uwagi jednak na drugi element dyspensy może wydawać się, że jest ona aktem prawnym, gdyż zakłada się, iż podmiot dyspensujący posiada uprawnienia prawodawcze, albo przynajmniej został upoważniony do działania przez posiadającego te uprawnienia. W rzeczywistości jest jednak inaczej. Dyspensa jest aktem administracyjnym dokonany przez tego, który jest podmiotem władzy ustawodawczej. Takie określenie dyspensy jest możliwe, ponieważ w Kościele jedna i ta sama osoba jest podmiotem władzy zarówno ustawodawczej jak i administracyjnej<sup>31</sup>.

##### 5. WNIESIENIE PROŚBY O DYPENSĘ OD MAŁŻEŃSTWA NIEDOPEŁNIONEGO

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* zatrzymuje dotychczasową zasadę, że jedynie sami małżonkowie mogą zwrócić się z prośbą o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego. Prośbę tę mogą wnieść oboje małżonkowie albo jeden z nich, nawet przy sprzeciwie drugiej strony<sup>32</sup>.

Z powyższego postanowienia wynika, że papież na mocy ustanowionego prawa nie udziela dyspensy od małżeństwa niedopełnionego, jeżeli uprzednio nie wpłynię do niego odpowiednia prośba małżonków lub małżonka. Tego rodzaju postanowienie nie rozwiązuje jednak kwestii teoretycznej: czy prośba przynajmniej jednej ze stron jest koniecznie potrzebna do ważności dyspensy? Czy papież mógłby ważnie udzielić tej dyspensy również wtedy, gdyby żadna ze stron nie wniosła prośby, albo małżonkowie sprzeciwiali się jej udzieleniu, albo też nic nie wiedzieli o jej udzieleniu?

Niektórzy autorzy są zdania, że papież nie może udzielić dyspensy od małżeństwa niedopełnionego niejako z urzędu. Na uzasadnienie swojej opinii przytaczają następujące argumenty: 1. papież dotąd nie korzystał z tego rodzaju władzy; 2. Św. Kongregacja Soboru dnia 15 marca 1727 r. odrzuciła prośbę o dyspensę papieską wniesioną przez ojca małżonki, uzasadniając swoją decyzję niemożnością dyspensowania w danym przypadku; 3. trudno mówić o słusznej przyczynie dyspensowania, jeżeli małżonkowie nie zgadzają się na udzielenie dyspensy.

Wielu jednak autorów uważa, iż papież mógłby udzielać dyspensy od małżeństwa niedopełnionego *ex officio*<sup>33</sup>. Tego rodzaju opinia, która wydaje się prawdopodobniejszą, ma swoje uzasadnienie przede wszystkim w dyspozycji kan. 1119, według którego małżeństwo niedopełnione może być rozwiązane przez złożenie uroczystej profesji zakonnej, mimo iż małżonkowie mogliby temu sprzeciwić się. Ponadto przyczyna słuszna dyspensowania może istnieć niezależnie od tego, czy małżonkowie chcą dyspensy czy nie.

<sup>31</sup> Zob. I. Gordon: *De processu super rato*, s. 171—174.

<sup>32</sup> IDm, I, b): „Soli coniuges petere queunt dispensationem super matrimonio rato et non consummato; potest autem illam petere sive uterque coniux, sive alteruter, invita etiam altera parte”. — Zob. kan. 1119, 1973; *Regulae*, n. 5.

<sup>33</sup> F. Cappello, jw. n. 757; I. Gordon: *De processu super rato*, s. 45.

Zgodnie z zaleceniem Instrukcji *Dispensationis matrimonii* prośba o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego powinna być zawsze skierowana do papieża, mimo iż biskup posiada ogólne upoważnienie do wszczynania instrukcji procesu w tej sprawie. Dotychczasowa praktyka każe w prośbie używać początkowego zwrotu: *Beatissime Pater* (w języku polskim: „Ojciec Święty”). Prośba powinna zawierać dokładny opis stanu faktycznego i podawać przyczyny, które skłoniły do wystosowania jej. Należy się starać, aby sama strona, o ile to możliwe, opisała prawdziwy stan faktyczny sprawy i podpisała się. Jeżeli ktoś inny sporządził prośbę, strona powinna przynajmniej przeczytać ją i oświadczyć, czy opisany stan faktyczny jest zgodny z rzeczywistością, oraz podpisać się. Prośba powinna też wskazywać na datę sporządzenia jej, oraz diecezję, w której orator czy oratorzy przebywają<sup>34</sup>.

Gdyby strona prosząca o dyspensę nie umiała pisać, albo z jakiegoś powodu nie mogła swej prośby przedłożyć na piśmie, może wyrazić ją ustnie wobec notariusza kurii biskupiej lub sądu biskupiego. Zredagowane i odczytane przez tegoż notariusza odpowiednie pismo strona prosząca potwierdza własnoręcznym podpisem lub postawionym krzyżykiem; o znaczeniu krzyżyka notariusz czyni odpowiednią adnotację<sup>35</sup>.

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* poucza, że chociaż każdy wierny ma pełne prawo do tego, aby prośbę swoją skierować bezpośrednio do Stolicy Apostolskiej, to jednak wypada i zawsze należy zalecać, aby przedkładano ją biskupowi, który po dokładnym rozważeniu okoliczności zatroszczy się o wszczęcie procesu. Racją tego zalecenia jest to, że biskupowi łatwiej jest zorientować się co do faktycznej podstawy prośby i potrzeby wszczynania procesu.

Po wpłynięciu prośby o dyspensę papieską biskup, celem zebrania dokładniejszych informacji, może przeprowadzić wstępne dochodzenie, które jednak nie może mieć charakteru sądowego. Instrukcja poleca, aby przed wszczęciem procesu została przesłuchana w sposób pozasądowy również druga strona, która nie przyłączyła się do prośby, chyba że w poszczególnym jakimś przypadku należałoby postąpić inaczej<sup>36</sup>.

Wstępne przesłuchanie obydwu stron ma na celu zorientowanie biskupa, czy istnieje podstawa faktyczna dyspensowania danego małżeństwa. Okoliczności bowiem podane w prośbie nie zawsze są oczywiste lub wystarczające. Może się też zdarzyć, że strona prosząca o dyspensę nie rozumie na czym polega niedopełnienie małżeństwa w świetle prawa kanonicznego. Ponadto biskup powinien zorientować się, czy w przypadku udzielenia dyspensy nie będzie zgorzienia. W postępowaniu informacyjnym strony składają swoje zeznania bez przysięgi. Strona, która nie prosi o dyspensę, może udzielić wiele ważnych informacji co do faktu niedopełnienia małżeństwa i przyczyn ewentualnego niedopełnienia. Stronę tę należy pytać, czy ma coś przeciwko udzieleniu dyspensy papieskiej,

<sup>34</sup> *Regulae*, n. 6.

<sup>35</sup> Zob. kan. 1707 § 1, 3; Instr. *Provida*, art. 56.

<sup>36</sup> IDm, I, b): „Quamvis cuilibet fidei integrum sit petitionem, quae tamen semper Summo Pontifici erit inscribenda, directe ad Sedem Apostolicam mittere, expedit vero et semper suadendum est ut eadem ad Episcopum porrigatur qui, omnibus in Domino perpensis, processum conficiendum curabit. Quoties autem unius tantum partis exstiterit petitio, altera quoque pars extrajudicialiter est audienda, antequam processus instruat, nisi, peculiaribus in casibus, aliter opportunum videatur”.

a jeżeli tak — z jakich powodów<sup>37</sup>. Wstępne przesłuchanie stron nie może jednak być rozbudowane do tego stopnia, iżby zastępowało przesłuchanie przewidziane w postępowaniu dowodowym. W świetle zaleceń Instrukcji wydaje się, że postępowanie informacyjne powinno ograniczyć się tylko do przesłuchania stron. Przesłuchania tego można dokonać za pośrednictwem własnego proboszcza stron lub innego kapłana.

Biskup nie powinien sprawie o niedopełnienie małżeństwa nadawać urzędowego biegu, jeżeli nie wyrobi w sobie moralnej pewności co do podstawy prawnej prośby i potrzeby wszczęcia procesu<sup>38</sup>. Gdyby mimo przeprowadzonego badania wstępnego fakt niedopełnienia danego małżeństwa okazał się wielce skomplikowany i nasuwał poważne wątpliwości pod względem prawnym lub moralnym, wtedy biskup powinien dany przypadek przedstawić Św. Kongregacji Sakramentów<sup>39</sup>.

#### 6. KANONICZNA PRÓBA POJEDNANIA MAŁŻONKÓW

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* przypomina biskupowi o obowiązku przeprowadzenia próby pojednania małżonków<sup>40</sup>. Obowiązek ten wynikał z dotychczasowych zaleceń Stolicy Apostolskiej<sup>41</sup>.

W ogólności obowiązek pojednania małżonków, którzy chcą zerwać lub już zerwali wspólnotę pożycia, należy do proboszcza<sup>42</sup>. Proboszcz nie powinien pominąć żadnej okazji, aby roztropnie wpłynąć na pogodzenie się małżonków. Obowiązek ten obciąża go jako duszpasterza, niezależnie czy małżonkowie wnoszą prośbę o dyspensę papieską czy nie. Jeżeli jednak prośba o dyspensę wpłynie do biskupa, ten z urzędu musi podjąć kanoniczną próbę pojednania małżonków. Może ją przeprowadzić osobiście lub przez kogoś drugiego. Poważna i roztropna rozmowa duszpasterska ze stronami często powstrzymuje je przed nieprzemyślanym krokiem bądź wpływa na usunięcie przyczyny, która spowodowała zerwanie wspólnoty małżeńskiej i wniesienie prośby o dyspensę papieską.

Obowiązek przeprowadzenia próby pojednania małżonków wpływa stąd, że jak długo istnieje nadzieja na utrzymanie wspólnoty małżeńskiej, nie można mówić o istnieniu słusznej czyli proporcjonalnie ważnej przyczyny do udzielenia dyspensy od danego małżeństwa niedopełnionego. Jediną przyczyną, która może zwolnić z tego obowiązku — to *rerum ac personarum adiuncta*. Gdyby więc z okoliczności jasno wynikało, że zabiegi o to, aby małżonkowie pogodzili się i nie zrywali węzła małżeńskiego, będą skazane na niepowodzenie, próbę pojednania można pominąć jako bezcelową. Taką okolicznością może być fakt definitywnego

<sup>37</sup> Zob. pismo Św. Kongregacji Sakramentów z dnia 15 VI 1952 skierowane do ordynariuszów (n. 1).

<sup>38</sup> IDm, I, c): „Episcopus, antequam processus instruat, de iuridico precum fundamento ac de opportunitate conficiendi processum se certiore reddere debet”.

<sup>39</sup> IDm, I, d): „Casus vero inconsummationis matrimonii implicatos atque peculiaribus difficultatibus ordinis iuridici vel moralis aggravatos Episcopus Congregationi deferat, quae, omnibus mature diligenterque perpensis, quid et quomodo agendum sit cum eodem Episcopo communicabit”.

<sup>40</sup> IDm, I, c): „Idem pariter agere ne omittat, causis aversionis et animorum dissociationis remotis, ut coniugum reconciliationi, quantum fieri possit, faveatur, nisi rerum et personarum adiuncta huiusmodi experimentum inutile esse suadeant”.

<sup>41</sup> *Regulae*, n. 10 § 1.

<sup>42</sup> *Regulae*, n. 10 § 2.



zerwania pożycia małżeńskiego przez drugą stronę, związania się współmałżonka poprzez małżeństwo cywilne z inną osobą, z której ma potomstwo, niepokonalna nienawiść pomiędzy małżonkami itp.

Gdy chodzi o czas przeprowadzenia próby pojednania małżonków, powinna ona z zasady odbyć się *antequam processus instruat*. Jest ona w tym czasie najbardziej uzasadniona psychologicznie. Gdyby jednak nie odbyła się przed wszczęciem procesu, należy ją przeprowadzić w każdym stadium procesu, jeżeli tylko będzie nadzieja na pojednanie. Gdyby uzasadniona nadzieja pojednania małżonków zrodziła się później, jest ona podstawą podjęcia ponownej próby pogodzenia ich. Protokół przeprowadzonej próby pojednania małżonków powinien znajdować się w aktach procesowych.

#### 7. ZADANIE INSTRUKTORA PROCESU

Przez instruktora procesu należy tu rozumieć osobę, która w zastępstwie biskupa przeprowadza instrukcję procesu czyli postępowanie dowodowe w sprawie o niedopełnienie małżeństwa. Z urzędu mógłby nim być sam biskup uprawniony do popierania próby o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego, w praktyce jednak jest nim upoważniony kapłan, najczęściej w osobie oficjała sądu. Zadaniem instruktora procesu jest zebranie środków dowodowych, za pomocą których można będzie stwierdzić fakt niedopełnienia danego małżeństwa oraz istnienie słusznej czyli proporcjonalnie ważnej przyczyny do udzielenia dyspensy od tegoż małżeństwa<sup>43</sup>. Spełnienie tego zadania w sposób właściwy należy do istoty całego postępowania o dyspensę papieską. Podkreśla to Instrukcja *Dispensationis matrimonii* stwierdzając, iż nie można dostąpić łaski papieskiej w postaci dyspensy od małżeństwa zawartego, jeżeli nie będzie wiadomo o dwóch faktach: 1. że małżeństwo rzeczywiście nie zostało dopełnione, oraz 2. że istnieje słuszna czyli proporcjonalnie ważna przyczyna. Biskup nie może popierać próby o dyspensę papieską, jeżeli nie można stwierdzić tych dwóch faktów łącznie. Dyspensy papieskiej nie ma charakteru bezwzględnej i dlatego nowe małżeństwo zawarte po jej udzieleniu może być uznane za nieważne, gdyby okazało się, że małżeństwo pierwsze zostało zawarte ważnie a następnie dopełnione<sup>44</sup>. Jest więc rzeczą wskazaną, aby wyżej określonymu zadaniu instruktora procesu poświęcić w naszych rozważaniach więcej miejsca.

<sup>43</sup> IDm, I, a): „Instructoris rite deputati, igitur, est in huiusmodi processibus probationes colligere, quibus constare possit de inconsummationis matrimonii facto et de iustae seu proportionaliter gravis causae existentia pro gratiae concessione. Si autem ex actorum processus examine probationes collectae sufficientes non inveniuntur, Congregatio, si casus ferat, Episcopo suggerere poterit ut ipsae, per opportunas instructiones, compleantur”.

<sup>44</sup> IDm, I, f): „Episcopus vero vigilantissimo animo prospicere debet ne partes in causa aut testes aut periti quandoque falsum deponere vel veritatem reticere audeant. Scit enim, et per ipsum sciunt omnes quorum interest, dispensationis gratiam concedi non posse nisi duo constent: matrimonium revera consummatum non fuisse et iustam seu proportionaliter gravem exstare causam; uno aut altero deficiente, rescriptum gratiae, utpote obreptionis vitio affectum, impetranti minime suffragari. Pontificiam autem dispensationem nunquam in rem definitam transire perspicuum est ac novum matrimonium, forte post dispensationem initum, semper posse nullum declarari, si primum fuisse revera ratum et consummatum deinceps innovaverit”.

A. Zebranie środków dowodowych na okoliczność niedopełnienia małżeństwa

W świetle *Regul* Św. Kongregacji Sakramentów z dnia 7 maja 1923 r. (n. 20) środkami dowodowymi, za pomocą których można stwierdzić fakt niedopełnienia małżeństwa, są głównie:

1. zaprzysiężone oświadczenia stron,
2. zeznania świadków *septimae manus* przedstawionych przez każdą ze stron oraz świadków powołanych z urzędu lub na wnioski stron,
3. oględziny lekarskie,
4. wszelkiego rodzaju autentyczne dokumenty, nawet pozasądowe, jak np. listy, a także akta sądów świeckich, o ile odnoszą się do sprawy, oraz
5. poszlaki i domniemania.

Jurisprudencja Św. Roty Rzymskiej, mając na uwadze wyżej wymienione środki dowodowe, wskazuje na potrójną drogę prowadzącą do udowodnienia faktu niedopełnienia małżeństwa:

1. argumentu fizycznego (*per argumentum physicum*),
2. argumentu moralnego (*per argumentum morale*),
3. ograniczonego czasu (*per coarctata tempora*).

a Uwagi dotyczące argumentu fizycznego

Celem zrozumienia argumentu fizycznego przemawiającego za niedopełnieniem małżeństwa, potrzebne jest ustalenie przynajmniej podstawowych pojęć dotyczących samego dopełnienia i niedopełnienia małżeństwa<sup>45</sup>.

Małżeństwo jest niedopełnione (*tantum ratum et non consummatum*), jeżeli małżonkowie nie mieli ze sobą po ślubie pełnego aktu płciowego. Według jurisprudencji trybunałów kościelnych rozpatrujących sprawy o nieważność małżeństwa oraz praktyki administracyjnej Stolicy Apostolskiej w sprawach o dyspensę papieską pełny akt płciowy, który decyduje o dopełnieniu małżeństwa, polega: 1. *in quaedam erectione membri virilis*, 2. *cum penetratione etsi partiali vaginae mulieris*, 3. *necnon cum eiaculatione etiam minima virilis seminis intra eandem vaginam*, 4. *et quidem naturali modo peracta*. Powyższe wymogi pełnego aktu płciowego decydują o tzw. dopełnieniu kanonicznym małżeństwa. Różni się ono od dopełnienia w sensie medycznym. Lekarze bowiem zazwyczaj żądają, aby miała miejsce *totalis penetratio membri in vaginam* i aby nastąpiło skuteczne zapłodnienie<sup>46</sup>.

Z powyższego ustalenia jasno wynika, że argumentu fizycznego na okoliczność niedopełnienia małżeństwa dostarcza przede wszystkim *integritas physica mulieris*, stwierdzona badaniem biegłych-lekarzy. Dostarczyć go może niekiedy *anomaliam genitalium viri*, również stwierdzona badaniem lekarskim.

<sup>45</sup> Stronę anatomiczno-fizjologiczną i psychiczną zagadnienia nasświetlają: A. Antonelli: *Medicina pastoralis*. Vol. I. Romae 1932 s. 130—153; G. Santori: *Compendio di sessuologia*. Saluzzo 1966; S. Alvarez Menendez, jw. s. 42—58; B. Popielski: *Medycyna i prawo*. Warszawa 1968 s. 278—299.

<sup>46</sup> Na temat niedopełnienia małżeństwa z punktu widzenia prawa kanonicznego w sposób dokładny i wyczerpujący pisze U. Navarrete: *De notionibus et effectibus consummationis matrimonii*. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 39 (1970) 619—660.

Do niedawna jeszcze uczono, że wyżej wymienione elementy fizyczne obcowania płciowego małżonków wystarczają, aby małżeństwo było dopełnione<sup>47</sup>. Dzisiaj do głosu dochodzą opinie, według których małżeństwo jest dopiero wtedy dopełnione, jeżeli oprócz elementów fizycznych zaistnieją elementy psychologiczne aktu płciowego<sup>48</sup>. Akt płciowy małżonków ma być przede wszystkim aktem ludzkim (*actus humanus*), tzn. dokonanym świadomie i dobrowolnie (*cum advertentia mentis et libertate voluntatis*), gdyż tylko taki jest właściwy człowiekowi<sup>49</sup>. Tenże akt płciowy musi być wolny od przymusu fizycznego (*absque violentia physica*). Wynika to ze stwierdzenia poprzedniego. Dlatego małżeństwo nie jest dopełnione, jeżeli żona, stanowczo opierając się, została przez męża przy użyciu siły fizycznej zmuszona do aktu małżeńskiego. Gdy chodzi o akt małżeński dokonany pod wpływem przymusu moralnego lub bojaźni, ma tu zastosowanie zasada kan. 103, w myśl której akt dokonany pod wpływem bojaźni, nawet ciężkiej i niesprawiedliwie wywołanej, jest ważny, o ile inaczej nie postanowiono<sup>50</sup>. Wreszcie płciowy akt małżeński powinien być dokonany w duchu małżeńskim (*animo maritali*)<sup>51</sup>.

Niedopełnienie małżeństwa ma swoje konkretne przyczyny. Instruktor procesu musi zmierzać do poznania ich. Brak przyczyn niedopełnienia małżeństwa sprawia, że niedopełnienie to jest mało prawdopodobne. W świetle *Regul* z dnia 7 maja 1923 r. (n. 80) przyczynami niedopełnienia małżeństwa mogą być:

<sup>47</sup> F. Cappello, jw. n. 383: „Consummatio matrimonii postulat tantum factum externum perfectae copulae naturalis, sive haec fiat per actum humanum sive alio modo, sive libere ac scienter ponatur, sive coacte et inadvertenter, sive iuste sive iniuste. Quare coniux in statu ebrietatis consummare valet matrimonium”.

<sup>48</sup> U. Navarrete, jw. s. 636—637.

<sup>49</sup> Kongregację Św. Oficjum zapytano: *An matrimonium haberi debeat inconsummatum si essentialia copulae elementa posita sunt a coniuge qui ad unionem sexualem non pervenit nisi adhibitis mediis aphrodisiacis, rationis usum actu interceptibus?* Odpowiedź z dnia 2 II 1949 r., której nie opublikowano w AAS, brzmiała: *Negative* (*Periodica* 38 1949 220). Odpowiedź tę komentuje U. Navarrete, jw. s. 637: „Salvis reverentia et adhaesione decisioni S. Sedis debitis, audeo indicare, hoc responsum, prout sonat, non videri feliciter exprimere veram doctrinam. Nam si effectus illorum mediorum aphrodisiacorum in casu aliquo determinato, eo perveniunt ut rationis usum actu interceptant et in illo statu privationis usus rationis copula coniugalis ponatur — quod quidem vix possibile esse videtur — non apparet quomodo ille actus non humanus sit capax producendi effectus theologicos et iuridicos adeo graves et sacros, qui iure divino ex consummatione promanant. Responsum videtur intelligendum — etsi contextu verborum aliter sonat — non de totali interceptione usus rationis, sed de perturbatione illa vel diminutione usus rationis, quae ex usu pharmacorum vel potionum alcoholicarum produci solet, quin tamen usus rationis plene inhibeatur”.

<sup>50</sup> U. Navarrete, jw. s. 642.

<sup>51</sup> Tamże, s. 643: „Denique ad consummationem matrimonii nobis videtur necessarium ut consensus, etsi coactus, praestetur non tantum in copulam, sed in copulam quae intenditur ut coniugalis, non ut fornicaria. Ideo si quis accederet ad uxorem, nesciens eam esse uxorem, non consummaret matrimonium. Et ratio est, quia ille actus, etsi humanus quoad copulam carnalem, non est humanus quoad copulam coniugalem, quae in casu neque advertitur neque, consequenter, libera voluntate intenditur. Ex alia parte, non videtur posse admitti matrimonium consummari — datis effectibus psychologicis, theologis et iuridicis consummationis — mera possessione materiali obiecti contractus matrimonialis, uti iam supra innuimus, sed requiri possessionem per actum plene humanum, qui in casu non habetur quoad elementum specificativum, si uterque coniux vel alteruter eorum nescit copulam esse coniugalem”.

1. brak prawdziwej zgody małżeńskiej,
2. zawarcie małżeństwa pod wpływem przymusu i bojaźni,
3. odraza i nienawiść powstałe między małżonkami już na początku wspólnego pożycia, wreszcie
4. zaistnienie bezwzględnej lub względnej niezdolności płciowej.

Niedopełnienie małżeństwa dość często jest wynikiem zawierania ślubu bez właściwej zgody małżeńskiej. Motywy takiego ślubu mogą być różne: zalegalizowanie poczętego potomstwa, naprawienie krzywdy wyrządzonej drugiej stronie, jednakże bez zamiaru prowadzenia wspólnego pożycia bądź przynajmniej bez zamiaru dopełnienia małżeństwa, odwrócenie uwagi od dotąd prowadzonego niemoralnego pożycia z trzecią osobą, zapewnienie sobie możliwości łatwego przebywania pod jednym dachem z inną osobą itp. Jeżeli brak zgody małżeńskiej wystąpił w stopniu powodującym nieważność małżeństwa, powinna mieć miejsce skarga o nieważność małżeństwa, a nie prośba o dyspensę papieską.

Również przymus i bojaźń, które towarzyszyły przy zawieraniu małżeństwa, mogły sprawić, że małżeństwo nie zostało dopełnione. Małżonek przymuszony bądź zawierający małżeństwo pod wpływem bojaźni, przede wszystkim chce uniknąć grożącego zła. Niekiedy nawet bojaźń wewnętrzna, np. obawa przed następstwami dopełnienia, może być przyczyną niedopełnienia małżeństwa. Prośba o dyspensę papieską nie powinna mieć miejsca, jeżeli bojaźń na pewno odpowiadała wymogom kan. 1087 § 1.

Do niedopełnienia małżeństwa dochodzi niekiedy na skutek odrazy bądź nienawiści, jaka może zrodzić się między małżonkami bezpośrednio po ślubie. Powodem odrazy czy nienawiści może być ujawnienie jakiejś niemiłej okoliczności, o której dotąd nie było wiadomo jednemu z małżonków, bądź jakieś poważne nieporozumienie powstałe między małżonkami.

Powodem niedopełnienia małżeństwa może być niemoc płciowa jednego z małżonków. Pojęcie niemocy płciowej nie jest jednoznaczne, dlatego wymaga wyjaśnienia.

Niemoc płciowa w znaczeniu szerokim, rozpatrywana fizjologicznie, może oznaczać zarówno niezdolność do obcowania cielesnego (*impotentia coeundi*) jak i niezdolność do zapłodnienia u mężczyzny lub poczęcia u niewiasty (*impotentia generandi seu sterilitas*). W znaczeniu kanonicznym przez niemoc płciową rozumiemy tylko niezdolność do obcowania cielesnego (*incapacitas perficiendi copulam conjugalem*). Inaczej przejawia się ona u mężczyzny, a inaczej u kobiety. Może ona być bądź czynnościowa albo inaczej funkcjonalna (*impotentia coeundi functionalis*), bądź organiczna (*impotentia coeundi organica*). Pierwsza polega na zaburzeniach w czynności narządów płciowych przy braku wyraźniejszych zmian anatomicznych w ich obrębie, druga natomiast jest spowodowana przyczynami anatomicznymi. Przyczyny tej drugiej postaci niemocy mogą być wrodzone lub nabyte.

Czynnościowa niemoc płciowa u mężczyzny, która charakteryzuje się *incapacitate erectionis membri vel praecoci eiaculatione seminis*, może być bezwzględna albo względna. Bezwzględna niemoc płciowa uniemożliwia spółkowanie w ogóle. Zdarza się ona u mężczyzny niezwykle rzadko. Powodem jej może być wrodzony niedorozwój umysłowy, połączony ze znacznym osłabieniem popędu płciowego, ciężkie schorzenie wyniszczające, wiek starczy, a gdy chodzi o przedwczesny wytrysk nasienia —

nadmierna wrażliwość płciowa (*ejaculatio precox*). Względna niemoc płciowa, jak wykazują akta sądowe, występuje u mężczyzn znacznie częściej. Objawia się ona w odniesieniu tylko do niektórych kobiet, albo tylko w pewnych szczególnych okolicznościach. Przyczynami niemocy względnej mogą być np. właściwości cielesne lub psychiczne małżonki, właściwości psychiczne samego mężczyzny, zboczenia na tle seksualnym, nieodpowiednia sytuacja życiowa i wiele innych okoliczności. Nierzadko czynnościowa niemoc płciowa występuje na tle nerwicowym. Rozpoznanie jej przez lekarzy jest dość utrudnione. Jak stwierdza B. Popielski — „nawet najdokładniejsze badania lekarskie fizykalne nie są w stanie stwierdzić, że zaburzenia takie istotnie występują”<sup>52</sup>. Nie oznacza to jednak, że badania lekarskie dla celów sądowych w takich przypadkach są bezcelowe. Tego rodzaju badania są połączone z wywiadami lekarskimi odpowiednio przeprowadzonymi z małżonkami. Same badania lekarskie nie stanowią niewątpliwego środka dowodowego, jednakże w połączeniu z ustaleniami dokonanymi przez instruktora procesu mogą one z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem wykazać lub wykluczyć czynnościową niemoc płciową. Okolicznością, która poważnie utwierdza w przekonaniu, że mężczyzna jest dotknięty niemocą płciową jest *integritas physica hymenis mulieris*.

Stwierdzenie u mężczyzny niemocy płciowej spowodowanej anomaliami anatomicznymi nie nastęrcza lekarzom większych trudności. Wrodzonymi przyczynami tej postaci niemocy są znaczne wady rozwojowe, jak np. *caecitas membri (aphalia)*, *nimia eius parvitas (hypoplasia) vel enormitas (elephantiasis)*, bądź *caecitas duorum testiculorum (anorchidia)*. Nabytymi natomiast przyczynami anatomicznymi niemocy płciowej mężczyzny mogą być zmiany chorobowe lub urazowe, które uniemożliwiają akt małżeński, bądź też *atrophia utriusque testiculi, ita ut desit omnino capacitas erectionis et effusionis seminis in vaginam*, spowodowana chorobą zapalną.

Gdy chodzi o czynnościową niemoc płciową kobiety, to powoduje ją przede wszystkim tzw. *vaginismus, qui consistit in hyperaesthesia vulvae seu in vitio quo vagina mulieris contactum nullo modo aut difficillime tolerat*. Jest to więc schorzenie nerwicowe. Może ono mieć charakter względny lub bezwzględny, przemijający lub trwały.

Organiczna niemoc płciowa kobiety jest następstwem nieprawidłowości anatomicznych takich jak *totalis caecitas vaginae, oclusio vel arctitas vaginae seu eius impenetrabilitas, quae sine periculosa operatione tolli nequeat*. Nieprawidłowości te mogą być wrodzone lub nabyte w następstwie chorób lub urazów. Rozpoznanie tego rodzaju niemocy płciowej nie nastęrcza lekarzom żadnych trudności<sup>53</sup>.

Wyżej wyliczone postacie niemocy płciowej stanowią rozrywającą przeszkodę małżeńską jedynie wtedy, gdy niemoc jest uprzednia — czyli zaistniała przed zawarciem małżeństwa, trwała — czyli nie daje się usunąć wcale albo bez poważnego narażenia życia, oraz pewna — czyli oparta na niezbitych przesłankach (zob. kan. 1068 § 1—2). Dyspensa od małżeństwa niedopełnionego może mieć miejsce jedynie wtedy, gdy niemoc

<sup>52</sup> B. Popielski, jw. s. 289.

<sup>53</sup> Zob. tamże, s. 287—298.

pliciowa nie stanowi przeszkody rozrywającej; w przeciwnym przypadku należy wnieść skargę o nieważność małżeństwa.

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* docenia wartość argumentu fizycznego w sprawach o niedopełnienie małżeństwa, czyni jednak pewne odstępstwo od dotychczasowej praktyki na korzyść argumentu moralnego. *Reguły* z dnia 7 maja 1923 r. stawiały zasadę, że w sprawach o niedopełnienie małżeństwa badanie żony przez biegłych-lekarzy jest konieczne, chyba że z okoliczności wynikałoby, iż jest ono bezcelowe (n. 84 § 1). Instrukcja natomiast postanawia, że oględziny lekarskie małżonków należy stosować, jeżeli są one konieczne do prawnego udowodnienia faktu niedopełnienia małżeństwa. Można je pominąć nie tylko wtedy, kiedy z okoliczności wynika, że są one bezcelowe, ale i w przypadku, kiedy argument moralny, zdaniem biskupa jest wystarczający do udowodnienia faktu niedopełnienia małżeństwa<sup>54</sup>. A więc badanie lekarskie małżonków na okoliczność niedopełnienia małżeństwa czy niemocy pociowej mężczyzny jest zbędne, choćby przewidywało się, iż dzięki niemu można będzie zdobyć argument fizyczny, pod warunkiem jednak, że argument moralny w pełni wystarcza do wyświetlenia sprawy. Tego rodzaju postanowienie wystarczająco zabezpiecza zasadę prawdy obiektywnej, która jest duszą całego postępowania, a jednocześnie uznaje prawo jednostki do zachowania tajemnicy w sprawach ściśle intymnych, wpływa na szybsze zakończenie procesu, obniża koszty procesowe.

Może się zdarzyć, że niewiasta z różnych powodów nie chce się poddać badaniu lekarskiemu na okoliczność niedopełnienia małżeństwa, mimo iż argument moralny jest niewystarczający. Instrukcja *Dispensationis matrimonii* każe w takim przypadku postąpić zgodnie z zaleceniem dekretu Kongregacji Św. Oficjum z dnia 12 czerwca 1942 r.: *Abstinendum est ab urgenda inspectione*. Należałoby jednak wtedy wskazać na następstwa jej odmowy, a mianowicie na wielką trudność bądź niemożliwość udowodnienia faktu niedopełnienia małżeństwa.

Można więc obecnie przyjąć, że badanie lekarskie niewiasty na okoliczność niedopełnienia małżeństwa może być pominięte w przypadkach następujących: 1. kiedy argument moralny wystarcza do wyrobienia moralnej pewności co do faktu niedopełnienia małżeństwa; 2. kiedy niewiasta nie chce poddać się temu badaniu; 3. kiedy badanie to wydaje się bezcelowe, a mianowicie: jeżeli dopełnienie małżeństwa nie mogło nastąpić z powodu braku czasu lub miejsca, albo dlatego, że nie było ku temu sposobu; jeżeli wiadomo, że niewiasta nie jest już dziewicą; jeżeli lekarskie badanie mężczyzny wykazało, że jest on niezdolny do dopełnienia małżeństwa. Instrukcja *Dispensationis matrimonii* zaznacza, że wszystko należy dobrze rozważyć, zanim oględziny lekarskie uzna się za zbędne.

Badanie mężczyzny przez biegłych-lekarzy na okoliczność jego niemocy pociowej jest uzasadnione tylko wtedy, gdy wskazuje się na nią jako na przyczynę niedopełnienia małżeństwa, z drugiej zaś strony nie można

<sup>54</sup> Idm, II, c): „Corporalis coniugum inspectio adhibenda est, si necessaria est ad iuridicam facti inconsummationis probationem assequendam; si vero, iuxta Decretum S.S. Congr. S. Officii diei 12 Junii 1942, attentata partium et testium morali excellentia ac serio consideratis eorum animi dispositionibus necnon ceteris adminiculis aut argumentis, plena, Episcopi iudicio, habetur probatio assertae matrimonii inconsummationis, tunc omitti potest inspectio; caute vero omnia perpendantur antequam eam inutilem esse edicatur”.

zdobyć pełnego dowodu *ex uxoris physica integritate*, bądź w oparciu o argument moralny.

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* wprowadza do postępowania o niedopełnienie małżeństwa i tę nowość, że upoważnia Synody Patriarchalne i Konferencje Biskupów do wydania pełniejszych norm wykonawczych dotyczących oględzin lekarskich małżonków, zgodnie z okolicznościami miejsca i rzeczy<sup>55</sup>. Normy te mogą odnosić się do wyznaczenia biegłych-lekarzy i samego sposobu przeprowadzenia oględzin lekarskich.

Wyznaczenie biegłych-lekarzy do przeprowadzenia badania na okoliczność niedopełnienia małżeństwa odbywa się według ogólnych zasad obowiązujących w procesie. Zgodnie z dekretem Kongregacji Św. Oficjum z dnia 12 czerwca 1942 r. badanie niewiasty powinny przeprowadzić dwie lekarki albo przynajmniej dwie położne (n. 2); z braku tych badanie to za zgodą niewiasty mogą przeprowadzić dwaj lekarze wyznaczeni przez ordynariusza, w obecności poważnej matrony (n. 3). Gdyby zaszła potrzeba oględzin męża, wyznacza się z urzędu dwóch biegłych-lekarzy.

Przy oględzinach lekarskich powinny być w pełni zachowane zasady skromności chrześcijańskiej oraz zastosowane metody uczciwe i dozwolone. Dotychczasowe przepisy nakazują, aby przed badaniem niewiasta wzięła kąpiel, chyba że zdaniem biegłych jest ona niepotrzebna lub szkodliwa. Zalecenie to nie wszędzie ma dziś jednakowe znaczenie; uzależnione jest ono od poziomu kultury osobistej, jaki cechuje dany region.

Oględziny dokonywane są w miejscu i czasie wyznaczonym przez instruktora procesu. Należy dokładnie sprawdzić tożsamość osoby badanej<sup>56</sup>. Każdy biegły przeprowadza badanie osobno, a następnie sporządza na piśmie szczegółowe sprawozdanie. Gdyby wnioski biegłych były sprzeczne, instruktor procesu może opinię jednego dać do przejrzania drugiemu, aby znaleźć przyczynę sprzeczności. Można też opinię biegłych poddać ocenie bardziej biegłego, albo powołać nowych biegłych. W razie konieczności oględziny mogą być dokonane przez obu biegłych razem; wtedy i opinię wystawiają wspólnie. Niezależnie od złożenia pisemnego sprawozdania każdy biegły jest przesłuchiwany pod przysięgą według pytań przygotowanych przez obrońcę węzła małżeńskiego. Pytania te obrońca przygotowuje w oparciu o pisemne opinie biegłych. Biegli muszą jasno wykazać, jakiej metody i jakiego sposobu użyli przy badaniach oraz na jakich podstawach głównie opierają się ich wnioski.

Po przesłuchaniu biegłych zaprzysiężone zeznania składa niewiasta asystująca przy oględzinach. Zeznania te mają upewnić, że badanie lekarskie odbyło się w sposób właściwy i że żaden podstęp przy tym badaniu nie miał miejsca<sup>57</sup>.

Konferencje Biskupów, dzięki upoważnieniu do wydawania pełniejszych norm wykonawczych dotyczących oględzin lekarskich małżonków, mogą przyczynić się do usunięcia z postępowania o niedopełnienie małżeństwa wielu niedogodności. Doświadczenie wykazuje, że niedogodną jest rzeczą np. wzywianie biegłych do kurii biskupiej dwa razy: raz w celu złożenia przysięgi, że wiernie wypełnią powierzone sobie zadanie, drugi

<sup>55</sup> IDm, II, c): „De ceteris, quae ad hanc inspectionem attinent, facultate potuntur Synodi Patriarchales et Conferentiae Episcopales ampliores normas exsecutorias statuendi, iuxta locorum ac rerum adiuncta”.

<sup>56</sup> S. C. Sacr., 27 III 1929. AAS 21 (1929) 490.

<sup>57</sup> *Regulae*, n. 84—95.

zaś raz w celu przesłuchania ich. Nie zawsze jest uzasadnione powoływanie niewiasty do asystowania biegłemu przy oględzinach. Wielu biegłych uważa to za przejaw nieufności do nich. Również kąpiel badanej niewiasty, zważywszy na dużą na ogół dziś kulturę osobistą, nie musi być specjalnie podkreślana w przepisach.

Można tu jeszcze zapytać, w jakim czasie — na początku czy przy końcu postępowania dowodowego — należy przeprowadzać badanie lekarskie małżonków? Odpowiedź nie jest łatwa. Niektórzy uważają, że należy je zostawić na koniec postępowania; gdyby bowiem zebrane zostały w sposób wystarczający inne środki dowodowe, z argumentu fizycznego można byłoby zrezygnować. Byłoby to zgodne z duchem Instrukcji *Dispensationis matrimonii*, która uzależnia zdobycie argumentu fizycznego od niewystarczalności argumentu moralnego. Inni jednak zwracają uwagę, że na skutek zwlekania z badaniem lekarskim niewiasty zachodzi niebezpieczeństwo utraty w międzyczasie przez nią dziewictwa. Decyzja w konkretnym przypadku powinna należeć do instruktora procesu, obowiązającego uwzględnić obie te ewentualności.

#### b. Uwagi dotyczące argumentu moralnego

Na znaczenie argumentu moralnego przy dowodzeniu faktu niedopełnienia małżeństwa zwracają uwagę *Reguły*. Postanawiają one, że w przypadku, kiedy z okoliczności wynika, iż oględziny lekarskie małżonki byłyby bezcelowe, proces należy prowadzić do końca w oparciu o argument moralny, wspomagany poszlakami i domniemaniami (n. 84 § 1). Znaczenie argumentu moralnego w sprawach o niedopełnienie małżeństwa często jest podkreślane w orzeczeniach Św. Roty Rzymskiej.

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* znaczenie argumentu moralnego przy urabianiu moralnej pewności co do faktu niedopełnienia małżeństwa podkreśla w sposób szczególny. Przede wszystkim dając mu niejako pierwszeństwo przed argumentem fizycznym. Ponadto Instrukcja wprost poucza, że w sprawach o niedopełnienie małżeństwa argument moralny powinien być szczególnie ceniony<sup>58</sup>.

Na argument moralny składają się następujące elementy: oświadczenia stron, zeznania świadków, dokumenty oraz poszlaki i domniemanie<sup>59</sup>.

Oświadczenia stron są podstawą całego dowodzenia w sprawach o niedopełnienie małżeństwa. Niedopełnienie małżeństwa to prywatna sprawa samych małżonków, dlatego najwięcej mogą w tej sprawie powiedzieć. W oparciu o oświadczenia stron można właściwie ukierunkować postępowanie dowodowe. W świetle jursprudencji rotalnej zgodne i zaprzysiężone oświadczenia małżonków za niedopełnieniem małżeństwa mogą stanowić wystarczający środek dowodowy w sprawie, jeżeli małżonkowie, ci są wiarygodni, co potwierdzić powinni świadkowie i jeżeli za prawdziwością oświadczeń przemawiają inne okoliczności<sup>60</sup>. Same zgodne oświad-

<sup>58</sup> IDm, II, b): „Obliviscendum non erit in huiusmodi causis argumentum morale permagni ponderis esse ad certitudinem moralem de matrimonii inconsummatione adipsendam”.

<sup>59</sup> C. Holböck: *Tractatus de iurisprudentia S. R. Rotae. Graetiae-Vindobonae-Coloniae 1957 s. 251*: „Probatio moralis colligitur ex confessione iurata utriusque coniugis, ex testimonio septimae manus, ex depositione aliorum testium ex officio vel ad instantiam partis inductorum, ex documentis, ex indiciis et praesumptionibus, ex quibus omnibus eruatur certitudo moralis super inconsummatione”.



czenia małżonków, że małżeństwo ich nie zostało dopełnione, nie wystarczają do urobienia moralnej pewności w tej sprawie, gdyż zawsze może zachodzić podejrzenie, iż małżonkowie ci zmówili się, albo są w błędzie.

Szczegółowe przepisy dotyczące przesłuchania stron na okoliczność niedopełnienia małżeństwa zawarte są w *Regulach* z dnia 7 maja 1923 r. (n. 50—57). Jako pierwszy powinien być przesłuchany ten małżonek, który wniósł prośbę o dyspensę. Przesłuchania dokonuje instruktor procesu za pomocą pytań przygotowanych przez obrońcę węzła oraz stawianych z urzędu. Jeżeli prośbę wnoszą oboje małżonkowie, jest rzeczą wskazaną poddać przesłuchaniu najpierw żonę. Należy wtedy dążyć do wykrycia, dlaczego obie strony proszą o dyspensę. Jeżeli żona posądza męża o niemoc płciową, należy go w czasie przesłuchania nakłonić do ewentualnego poddania się badaniu lekarskiemu, gdyby argument moralny okazał się niewystarczający. Zawsze należy żądać od strony, aby wyjaśniła, kiedy i od kogo dowiedziała się, że małżeństwo niedopełnione może być rozwiązane przez dyspensę papieską. Jeżeli odpowiedzi małżonków są sprzeczne, można ich w celu wyjaśnienia wątpliwości przesłuchać ponownie, a nawet doprowadzić do konfrontacji. Instruktor powinien zawsze pytać strony o przyczyny do udzielenia dyspensy.

Duże znaczenie w sprawach o niedopełnienie małżeństwa mogą mieć zeznania świadków. Instrukcja *Dispensationis matrimonii* postanawia, iż zarówno jeden jak i drugi małżonek powinien przedstawić świadków, którzy by mogli potwierdzić uczciwość tychże małżonków, a zwłaszcza ich prawdomówność dotyczącą faktu niedopełnienia małżeństwa. Również instruktor procesu może powołać świadków z urzędu. Świadców może być tylko kilku, byleby ich zgodne świadectwo stanowiło ważny środek dowodowy i mogło wpłynąć na urobienie pewności moralnej; co ma miejsce, jeżeli świadkowie są wiarygodni, zeznają zgodnie pod przysięgą, podając kiedy, w jaki sposób i co usłyszeli od małżonków, bądź ich najbliższych krewnych, o fakcie niedopełnienia małżeństwa<sup>61</sup>.

Widzimy więc, że Instrukcja, podobnie jak to było dotąd, rozróżnia dwojakiego rodzaju świadków: zeznających o uczciwości i prawdomówności stron oraz o faktach bezpośrednio dotyczących sprawy. Jednakże na określenie świadków-poręczycieli Instrukcja nie posługuje się nazwą te-

<sup>60</sup> S. R. R. *Decisiones*, vol. 47, dec. z 8 III 1955, n. 5, s. 207: „De inconsummatione constare debet argumentis omnino certis, per quae, scilicet, habeatur moralis certitudo. Haec certitudo habetur si: a) Certo constet de non cohabitatione coniugum post matrimonium, vel b) certo constet de integritate hymenis cuius laceratio sequuta certo esset membri viri penetrationem, etiam partialem; c) certo constet de impotentia antecedenti saltem alterutrius, vel de impotentia relativa, per totum tempus cohabitationis. Sufficit, insuper, probatio ex confessione partium, de quarum honestate et credibilitate deponant testes fide digni. At, quia testes deponentes de partium credibilitate et honestate robur tantum addere possint partium depositionibus, iudicialis confessio partium plenam obtinet probationem solummodo si aliis fulciatur argumentis, documentis, vel adminiculis”.

<sup>61</sup> IDm, II, b): „In causis inconsummationis matrimonii debet uterque conflux testes producere qui ipsorum coniugum probitatem et praesertim veridicentiam circa assertam matrimonii inconsummationem, testificari possint; quibus testibus instructor alios ex officio inducere valet. Pauci sufficere possunt testes, dummodo eorum concors testimonium validam probationem atque moralem certitudinem afferre possint; quod quidem evenit, si personae omni exceptione maiores sunt, inter se firmiter cohaerent, testificantur sub fide iuramenti: referentes quando, quomodo et quid a coniugibus aut proximis propinquis de facto inconsummationis matrimonii audierint”.

*stes septimae manus*, jak to czyni kan. 1975 § 1 czy *Reguły* (n. 59—60). Nie postanawia też, że ma ich być czternastu — po siedmiu przedstawionych przez każdą stronę. Instrukcja nie poucza spośród jakich osób powinni się oni rekrutować, wiadomo jednak, że należy ich powoływać przede wszystkim spośród krewnych i powinowatych oraz sąsiadów i przyjaciół cieszących się dobrą sławą i zorientowanych w sprawie.

Zeznania świadków nie mogą stanowić wystarczającego środka dowodowego na okoliczność niedopełnienia małżeństwa, jeżeli dotyczą tylko samej uczciwości lub wiarygodności stron. Wzmacniają one jedynie oświadczenia stron, stanowiąc *argumentum credibilitatis*. Zeznania takich świadków tym większą posiadają wartość, im lepsze świadectwo uczciwości posiadają sami świadkowie. Można ich potraktować jako świadków naocznych, jeżeli o niedopełnieniu małżeństwa dowiedzieli się od małżonków lub ich rodziców w czasie niepodejrzany.

Gdy chodzi o pozostałe elementy argumentu moralnego, jak dokumenty, poszlaki i domniemania<sup>62</sup>, Instrukcja *Dispensationis matrimonii* nie wprowadza żadnych zmian.

c. Uwagi dotyczące argumentu wynikającego ze szczególnych okoliczności czasowych

O dowodzeniu faktu niedopełnienia małżeństwa w oparciu o szczególne okoliczności czasowe zaistniałe po ślubie (*per coarctata tempora*) Instrukcja *Dispensationis matrimonii* nie wspomina wyraźnie. Jednakże dla ukazania całości poruszonego zagadnienia kilka uwag okolicznościom tym poświęcimy w tym miejscu, tym bardziej, że można je zaliczyć do argumentu moralnego, który Instrukcja szczególnie docenia.

O szczególnych okolicznościach czasowych, z których można wywnioskować o fakcie niedopełnienia małżeństwa, ubocznie wspominają *Reguły*. Pouczają one, że zbędne i bezcelowe jest badanie lekarskie małżonków, jeżeli małżeństwo nie mogło być dopełnione, gdyż ani czas, ani miejsce nie sprzyjały temu oraz nie było ku temu żadnej okazji (n. 86). Można więc o fakcie niedopełnienia małżeństwa wnioskować z całą pewnością, jeżeli małżonkowie nie mogli ze sobą kontaktować się po ślubie. Może to się zdarzyć np. w przypadku zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika, albo gdy po ślubie strony nie mieszkały pod jednym dachem.

W świetle kan. 1015 § 2 istnieje domniemanie, że strony dopełniły małżeństwo, jeżeli po ślubie mieszkały razem. Jednakże z samego zawarcia małżeństwa nie ma żadnego domniemania co do dopełnienia małżeństwa. Jeżeli więc strony rzeczywiście nie mieszkały razem po ślubie, brakuje podstawy faktycznej domniemania za dopełnieniem małżeństwa.

Przypadki dowodzenia faktu niedopełnienia małżeństwa *per coarctata tempora* są rzadkie. Na ogół bowiem nie zdarza się, aby małżonkowie po ślubie choćby przez krótki czas nie mieszkali razem pod jednym dachem. Dopełnienie małżeństwa można domniemywać nawet wtedy, gdy małżonkowie jedynie w czasie uczty weselnej znaleźli się na osobności, np. udając się na wspólny odpoczynek lub spacer. Jeżeli jednak udowodni się, że w takich okolicznościach zawsze ktoś przy nich przebywał, domniemanie nie może przemawiać za dopełnieniem małżeństwa. Kongregacja w takich przypadkach żąda stwierdzenia wielu szczegółów w sposób bardzo dokładny.

<sup>62</sup> *Regulae*, n. 75—83.

### B. Stwierdzenie istnienia słusznej czyli proporcjonalnie ważnej przyczyny

Udzielenie dyspensy od małżeństwa niedopełnionego musi być poprzedzone stwierdzeniem nie tylko, że dane małżeństwo rzeczywiście nie zostało dopełnione, ale i że zachodzi słuszna czyli proporcjonalnie ważna przyczyna. Istnienie tej przyczyny Św. Kongregacja Sakramentów rozpatruje, podobnie jak i fakt niedopełnienia małżeństwa, na zasadzie wyłączości. Do zadania więc instruktora procesu będzie należało jedynie zebranie materiału dowodowego na tę okoliczność.

#### a. Pojęcie przyczyny wymaganej do udzielenia dyspensy papieskiej

Przez przyczynę dyspensowania w ogólności należy rozumieć motyw, którym kieruje się właściwy przełożony kościelny zawieszając w przypadku szczególnym obowiązywalność ustawy. Dyspensa udzielona bez odpowiadającej przyczyny jest szkodliwa, gdyż powoduje zamieszanie w obowiązującym stanie prawnym, podważa autorytet prawa, osłabia poczucie praworządności. Dlatego Kodeks Prawa Kanonicznego zakazuje dyspensowania bez słusznej i rozumnej przyczyny (kan. 84).

Gdy chodzi o dyspensowanie od małżeństwa niedopełnionego, przez przyczynę rozumiemy konkretny motyw skłaniający papieża do udzielenia dyspensy. Instrukcja *Dispensationis matrimonii* poucza, że ma to być przyczyna słuszna czyli proporcjonalnie ważna (*iusta seu proportionaliter gravis causa*). Z brzmienia słów Instrukcji jasno więc wynika, że przyczyna słuszna jest wtedy, kiedy jest proporcjonalnie ważną, czyli odpowiednio wielką w stosunku do prawa, od którego ma być udzielona dyspensa. Słuszność czyli proporcjonalność przyczyny wynika z relacji zachodzącej między racją dyspensowania a samą dyspensą. Przyczyną słuszną i proporcjonalnie ważną jest ta, która obiektywnie istnieje, a w odniesieniu do konkretnego przypadku uzasadnia udzielenie dyspensy. Każda bowiem przyczyna powinna być rozpatrywana nie teoretycznie, lecz przy uwzględnieniu konkretnej sytuacji, zgodnie z zasadą słuszności kanonicznej.

Należy zauważyć, że w świetle zarówno kan. 1119 jak i *Regul* (n. 1) do udzielenia dyspensy od małżeństwa niedopełnionego wymagana jest jedynie słuszna przyczyna. Instrukcja *Dispensationis matrimonii* żądając przyczyny słusznej czyli proporcjonalnie ważnej nie obostrzyła przepisów pod tym względem, a tylko dokonała interpretacji wyjaśniającej. Wynika to nie tylko z użytego w Instrukcji wyrażenia: *iusta seu proportionaliter gravis causa*, ale i z kan. 84 § 1, który postanawia, że dyspensować można, jeżeli jest słuszna i rozumna przyczyna — *habita ratione gravitatis legis a qua dispensatur*. Kongregacja żądając w Instrukcji przyczyny proporcjonalnie ważnej chciała wyraźnie zwrócić uwagę na powagę dyspensy papieskiej oraz wykluczyć mało uzasadnione próby o jej udzielenie.

Komentatorzy kan. 84 utrzymują, że w przypadku udzielania dyspensy od ustawy wyższego prawodawcy, istnienie przyczyny jest potrzebne do ważności dyspensy. Jeżeli natomiast dyspensa jest udzielana od ustawy własnej, istnienie przyczyny jest wymagane tylko do godziwości dyspensy; jeśli bowiem własną ustawę można bez przyczyny znieść, można też ważnie od niej dyspensować. W przypadku udzielania dyspensy od małżeństwa niedopełnionego ma miejsce dyspensowanie od prawa bożego.

a więc wyższego<sup>63</sup>. Dlatego istnienie przyczyny słusznej czyli proporcjonalnie ważnej jest wymagane do ważnego udzielenia tej dyspensy. Potwierdza to jurysprudencja rotalna. Wynika to również z Instrukcji *Dispensationis matrimonii*, która poucza, że nie można popierać prośby o dyspensę papieską, jeżeli brakuje przyczyny dyspensowania; istnienie przyczyny słusznej czyli proporcjonalnie ważnej jest warunkiem koniecznym otrzymania dyspensy<sup>64</sup>.

Przyczyna dyspensowania powinna być prawdziwa. Mylne przekonanie o istnieniu przyczyny nie wpłynęło na ważność dyspensy. Dlatego Instrukcja przestrzega przed fałszywymi zeznaniami stron, świadków czy biegłych<sup>65</sup>. Przemilczenie niektórych okoliczności, które należało wyjawiać przy uzasadnianiu prośby o dyspensę (*causa subreptitia*), nie spowoduje nieważności dyspensy, jeżeli istotne wymogi będą zachowane. Również podanie fałszywych motywów prośby o dyspensę (*causa obreptitia*) nie unieważni dyspensy, jeżeli przynajmniej jedna z podanych przyczyn skłaniających jest prawdziwa (zob. kan. 42 § 1—2). W przypadku wątpliwości, czy przyczyna jest wystarczająca, o dyspensę można godziwie prosić i jej udzielić (kan. 84 § 2). Prawdziwa przyczyna musi istnieć nie tylko w chwili wnoszenia prośby o dyspensę i przeprowadzania instrukcji procesu, ale również — i przede wszystkim — w momencie udzielania dyspensy przez papieża (kan. 41). Gdyby więc podane przyczyny zdezaktualizowały się, gdyż w międzyczasie małżonkowie pogodzili się i podjęli wspólne pożycie, dyspensacja byłaby nieważna.

#### b. Przyczyny skłaniające do udzielenia dyspensy papieskiej

Sporządzenie katalogu przyczyn skłaniających papieża do udzielenia dyspensy od małżeństwa niedopełnionego w sposób wyczerpujący jest trudne, gdyż przyczyn tych nie można pojmować abstrakcyjnie i czysto doktrynalnie. Przyczyna bowiem staje się słuszna i proporcjonalnie ważna, jeżeli uwzględnimy konkretne okoliczności. Ta sama przyczyna, z uwagi na odmienne okoliczności osobowe lub rzeczowe, w jednym przypadku może być słuszna, w innym natomiast niewystarczająca. Dlatego, mając na uwadze wypowiedzi kanonistów i orzeczenia Św. Roty Rzymskiej, jako główne przyczyny skłaniające do udzielenia dyspensy papieskiej można przykładowo podać następujące okoliczności:

1. pragnienie obu małżonków, aby małżeństwo ich zostało rozwiązane przez dyspensę papieską; wprawdzie samo pragnienie małżonków nie wystarczy do wniesienia prośby o dyspensę i otrzymania dyspensy, jednakże w takim przypadku nie jest potrzebna tak ważna przyczyna, jaka byłaby potrzebna, gdyby drugi małżonek sprzeciwiał się udzieleniu dyspensy;

2. wielką nienawiść wśród małżonków, której nie da się usunąć, a także wielką niezgodę, wzajemne odczuwanie wstrętu ze wspólnego pożycia małżeńskiego, bądź usiłowanie pozbycia się współmałżonka;

3. rozkład pożycia małżeńskiego nie rokujący nadziei na pogodzenie się w przyszłości;

<sup>63</sup> Zob. Mt 19,6.

<sup>64</sup> IDm, I, f): „... dispensationis gratiam concedi non posse nisi duo constant: matrimonium revera consummatum non fuisse et iustam seu proportionaliter gravem exstare causam; uno aut altero deficiente, rescriptum gratiae, utpote obreptionis vitio affectum, impetranti minime suffragari”.

<sup>65</sup> Zob. przypis 44.

4. uzasadnioną obawę wielkiego zgorzienia lub zniesławienia niewia-  
sty w przyszłości, bądź gniewu i nieporozumień w rodzinie;
5. uzyskanie rozwodu cywilnego przez drugiego małżonka i niebezpie-  
czeństwo niepewności małżonka niewinnego, a nawet podejrzenie  
o cudzołóstwo;
6. prawdopodobną nieważność małżeństwa spowodowaną brakiem zgo-  
dy małżeńskiej lub przeszkodą rozrywającą;
7. chorobę powstałą po ślubie, która utrudnia korzystanie z praw mał-  
żeńskich;
8. popadnięcie po ślubie w chorobę zakaźną;
9. dobrowolne odłożenie dopełnienia małżeństwa przez drugiego mał-  
żonka na czas zbyt odległy;
10. dobro duchowe strony proszącej o dyspensę, jej przyszłego współ-  
małżonka i potomstwa;
11. niebezpieczeństwo utraty wiary w małżeństwie mieszanym, wy-  
nikłe z niemożliwości realizowania złożonych rękojmi;
12. zawarcie małżeństwa cywilnego przez jedną lub obie strony, od  
którego trudno uwolnić się;
13. życie w konkubinacie obu lub jednego z małżonków;
14. istnienie wątpliwej niemocy płciowej<sup>66</sup>.

c. Przyczyny odradzające udzielenie dyspensy papieskiej

Niektóre okoliczności mogą mieć wpływ negatywny na udzielenie przez papieża dyspensy od małżeństwa niedopełnionego. Stanowią one tzw. przyczyny odradzające udzielenie dyspensy (*causae dissuadentes*). Zachodzą one wtedy, gdyby udzielenie dyspensy od małżeństwa niedo-  
pełnionego łączyło się z krzywdą strony pozwanej albo powodowało zgor-  
szenie.

Strona pozwana poniosłaby krzywdę, gdyby strona prosząca o dys-  
pensę papieską zawarła małżeństwo, aby uniknąć więzienia, a jednocześnie z zamiarem niedopełnienia go i uzyskania dzięki temu dyspensy<sup>67</sup>; albo opuściła współmałżonka i żyjąc w grzesznym związku prosiła o dys-  
pensę w celu uspokojenia sumienia; albo też odmawiała wsparcia ma-  
terialnego współmałżonkowi będącemu w ciężkim położeniu<sup>68</sup>. Należy

<sup>66</sup> C. Holböck, jw. s. 252—253.

<sup>67</sup> S. R. R. *Decisiones*, vol. 35 (1943), dec. 47, n. 23, s. 481: „Quoad secundum dubium de inconsummatione, probabilius matrimonium nunquam consummatum est; sed opus non est hoc investigari, quoniam Summus Pontifex dispensationem dare nequit absque iusta causa, quae in casu deest. Actor enim in periculo erat damnationis ad carcerem, et ad hoc vitandum, beneficio usus est a lege concessio, et matrimonium fecit. Si hisce in circumstantiis secum determinaverit matrimonium non consummare ut postea per dispensationem sese liberare possit, hoc fecit in fraudem legis et iustae reparationis. Dispensationem ergo petens Summus Pontificem complicitem facere vult suae fraudis. Invita muliere non est iustum in hac causa quod dispensatio concedatur”.

<sup>68</sup> S. R. R. *Decisiones*, vol. 36 (1944), dec. 6, n. 40, s. 75: „Solutio matrimonii, id est extinctio iure in corpus compartis, ipso facto corrumpit omne matrimoniale ius ad mutuum adiutorium. Verum hoc intelligendum est de solo titulo „iuris matrimonialis”, non de quolibet alio titulo, sive caritatis sive iustitiae. Accidere sane potest ut, post solutionem vinculi matrimonialis, pristinae comparti et proli ante nuptias procreatae aliquid adiutorium praestandum sit, et ut ad hoc gravis, immo gravissima habeatur obligatio. Sed neque obligatio neque adiutorium in tali casu est „matrimoniale”, quamvis forte respectivus titulus adsit, saltem ex parte, propter pristinum matrimonium. Unde intelligitur curiam S. Sedes hinc inde, concessa

jednak zauważyć, że krzywda ma miejsce tylko wtedy, kiedy strona pozwana jest niewinna i odmawia zgody na udzielenie dyspensy, gdyż *scienti et volenti non fit iniuria*<sup>69</sup>.

Przeciwwskazaniem do udzielenia dyspensy papieskiej może być ewentualne zgorzsenie lub zdziwienie, gdyby dyspensy tej udzielono. Może to nastąpić np. w przypadku zrodzenia potomstwa, mimo iż małżeństwo nie zostało dopełnione kanonicznie. Jurysprudencja rotalna niekiedy tej kwestii nie rozpatruje, pozostawiając ją do oceny samemu papieżowi<sup>70</sup>, albo zawiera postanowienie: *consilium non esse praestandum Sanctissimo pro dispensatione*<sup>71</sup>. O potrzebie badania, czy nie nastąpi zgorzsenie w przypadku udzielenia dyspensy papieskiej, mówi Instrukcja *Dispensationis matrimonii*; biskup, gdyby sądził, że zgorzsenie bezpodstawnie może się zrodzić lub zrodziło się, powinien postarać się o usunięcie go w odpowiedni sposób<sup>72</sup>.

Z *Regul* wynika jeszcze jedno ograniczenie możliwości starania się o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego. Postanawiają one, że sprawy o dyspensę papieską nie powinno się prowadzić, gdyby z prośby oratora lub z dochodzenia informacyjnego wynikało, iż małżonkowie nie dopełnili małżeństwa, gdyż praktykowali grzeszny onanizm. Dopiero gdyby strona prosząca oznajmiła, że nigdy nie była współuczestnikiem tego grzechu, albo że rozkład małżeństwa posunął się tak daleko, iż pogodzenie się małżonków jest niemożliwe, jednocześnie dodając, że szczerze żałuje za występęk, w sprawie można nadać dalszy bieg (n. 11).

#### 8. SPRAWY O NIEDOPEŁNIENIE WYNIKŁE ZE SPRAW O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

Gdyby z treści prośby o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego bądź z zebranego materiału informacyjnego wynikała uzasadniona wątpliwość co do ważności danego małżeństwa, biskup może poradzić stronie wnoszącej prośbę, aby raczej zwróciła się do sądu ze skargą o orzeczenie nieważności małżeństwa. Jest to zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę to, iż w przypadku nieważności małżeństwa prośba o dyspensę jest bezprzedmiotowa, gdyż węzeł małżeński nie istnieje. Mógłby biskup w takim przypadku również pozwolić na wszczęcie postępowania o niedopełnienie małżeństwa, byleby tylko prośba opierała się na mocnej i prawnej podstawie<sup>73</sup>.

*gratia solutionis vinculi, explicitum det monitum ut alteri parti indigenti et proli ante nuptias generatae quantum fieri potest consulatur; immo curiam aliquando petitam gratiam solutionis matrimonii denegat, quia orator recusat parti, a qua recedere vult, debito modo succurrere*".

<sup>69</sup> W piśmie Św. Kongregacji Sakramentów z dnia 15 VI 1952 r., skierowanym do ordynariuszów, czytamy: „Quando una pars dispensationem postulat, ne omittat Episcopus ab altera percontrari... an contra dispensationem matrimonii forte concedendam aliquid obiciendum habeat, et, in casu affirmativo, quibus de causis” (n. 1). Zalecenie to ma na celu m.in. wykrzywie przeciwwskazań do udzielenia dyspensy wynikających z ewentualnej krzywdy wyrządzonej stronie pozwanej.

<sup>70</sup> *S. R. R. Decisiones*, vol. 18 (1926), dec. 11, n. 35, s. 92.

<sup>71</sup> Tamże, vol. 36 (1944), dec. 46, n. 12, s. 730.

<sup>72</sup> *IDm*, II, f): „Episcopus vero si iudicaverit scandalum sine fundamento seu arte oriri vel ortum esse, tunc pastoralis cura opportunisque modis illud cohibere vel continere nitatur”.

<sup>73</sup> *IDm*, I, c): „Si fieri contingat ut ex petitionis dispensationis super rato et non consummato examine prudens quoque dubium oriatur circa ipsius matrimonii

Przebieg sprawy może być niekiedy odwrotny. Sprawa o niedopełnienie małżeństwa może wynikać ze sprawy o nieważność małżeństwa.

Gdyby sprawa o nieważność małżeństwa była prowadzona z tytułu niemocy płciowej, zdaniem zaś trybunału z akt i zebranych środków dowodowych wynikała nie niemoc lecz niedopełnienie małżeństwa, wtedy po wniesieniu przez jedną lub obie strony prośby o dyspensę papieską, wszystkie akta, do których należy dołączyć uwagi obrońcy wężła oraz wotum trybunału i biskupa, uzasadnione pod względem prawnym a zwłaszcza faktycznym, powinno się przesłać do Św. Kongregacji Sakramentów w celu rozstrzygnięcia sprawy co do niedopełnienia małżeństwa. Biskup nie musi sporządzać osobnego wotum, lecz może podpisać się pod wotum samego trybunału, zakładając, że istnieje słuszna czyli proporcjonalnie ważna przyczyna potrzebna do udzielenia dyspensy oraz że wyklucza się zgorzenie ze strony wiernych w przypadku udzielenia jej<sup>74</sup>.

Należy zwrócić uwagę, że powyższe postanowienie Instrukcji *Dispensationis matrimonii* zawiera pewne uzupełnienie w odniesieniu do dotychczasowych przepisów w tej sprawie<sup>75</sup>. Przepisy te nie żądały przesyłania do Kongregacji wraz z aktami procesowymi uwag obrońcy wężła i wotum biskupa, a tylko wotum trybunału. Zmiana ta jest oparta nie tylko na przeświadczeniu, że uwagi obrońcy wężła *pro consummatione matrimonii* oraz opinia biskupa *pro rei veritate* mogą okazać się bardzo pomocne dla Kongregacji przy rozstrzyganiu sprawy, ale i na nowej dyspozycji prawnej, w myśl której przygotowanie instrukcji procesu w sprawach o niedopełnienie małżeństwa należy do biskupa.

Tego rodzaju akta procesowe sporządzone przez trybunał przy okazji prowadzenia sprawy o nieważność małżeństwa, są przez Kongregację niejako legitymowane *ex post*; innymi słowy — ma tu miejsce *ratihabitio a iure*.

Nie zawsze jednak materiał dowodowy zebrany przy okazji prowadzenia sprawy o nieważność małżeństwa jest wystarczająco pełny, aby go przesłać do Kongregacji i mógł służyć za podstawę jej rozstrzygnięć. Gdyby więc zdaniem trybunału środki dowodowe dotyczące niedopełnienia małżeństwa, dotąd zebrane, były niekompletne po myśli *Regul* z dnia 7 maja 1923 r., powinny być uzupełnione przez instruktora i dopiero wtedy akta, wraz z uwagami obrońcy wężła i wotami trybunału i biskupa, mogą być przesłane do Kongregacji<sup>76</sup>. Trybunał uzupełniając materiał

validitatem, tunc Episcopi erit aut parti oratrici consilium dare ut viam ineat iudicariam ad nullitatis matrimonii, ad normam iuris, declarationem obtinendam, aut, dummodo preces de matrimonii inconsummatione firmo ac iuridico fundamento nitantur, permittere ut processus instruat super rato et non consummato”.

<sup>74</sup> IDm, I, e): „Cum autem causa de nullitate matrimonii agitata fuerit ex capite impotentiae et ex actis et probatis, Tribunalis iudicio, non impotentiae sed nondum consummati matrimonii emergerit probatio, tunc accedente petitione unius vel utriusque partis de Apostolica dispensatione imploranda, acta omnia, una cum vinculi defensoris animadversionibus ac voto Tribunalis et Episcopi, argumentis firmato sive in iure sive praesertim in facto, ad Congregationem transmittantur ad causam super rato et non consummato definiendam. Ad votum vero quod attinet, nihil obstat quominus Episcopus sequatur ipsius Tribunalis votum, huic subscribendo, in tuto positis existentia iustae seu proportionaliter gravis causae pro dispensationis gratia et scandali fidelium absentia”.

<sup>75</sup> Zob. kan. 1963 § 2; Instr. *Provida*, art. 206 § 1; *Regulae*, n. 3 § 1.

<sup>76</sup> IDm, I, e): „Quodsi, Tribunalis iudicio, probationes de non secuta matrimonii consummatione hactenus collectae, non sufficientes habeantur iuxta *Regulas Ser-*

dowodowy na okoliczność niedopełnienia małżeństwa i istnienia przyczyny potrzebnej do udzielenia dyspensy działa w oparciu o władzę delegowaną przez prawo.

Z powyższego wynika, że trybunał kościelny prowadząc proces o nieważność małżeństwa z tytułu wątpliwej niemocy płciowej, powinien z góry wziąć pod uwagę ewentualną możliwość niedopełnienia małżeństwa i przekwalifikowanie sprawy. obrońca węzła w tego rodzaju sprawach powinien przewidzieć odpowiednie pytania dla stron, świadków i biegłych.

Rzadziej się zdarza, że fakt niedopełnienia małżeństwa wynika ze sprawy o nieważność małżeństwa z tytułów innych niż niemoc płciowa, np. z tytułu braku zgody małżeńskiej, przymusu i bojaźni itp. Gdyby jednak zdaniem trybunału podczas prowadzenia takich spraw nie można było nabrać przekonania co do nieważności danego małżeństwa, ubocznie natomiast zrodziło się uzasadnione przekonanie co do faktu niedopełnienia małżeństwa, wtedy jednej lub obu stronom również wolno skierować prośbę o dyspensę apostolską od małżeństwa niedopełnionego, instruktor zaś ma prawo przeprowadzić instrukcję procesu według norm zawartych w *Regulach*. Całość następnie obrońcy węzła oraz wotami trybunału i biskupa, powinna być przesłana do Kongregacji<sup>77</sup>.

W związku z powyższą możliwością przekwalifikowywania spraw rodzi się pytanie, czy w takich przypadkach trybunał powinien sprawę o nieważność małżeństwa prowadzić do końca i wydać wyrok zwyczajny?

Kanoniści różnie odpowiadają na to pytanie. Wydaje się jednak, że wyrok zwyczajny co do nieważności małżeństwa powinien być wydany tylko wtedy, gdy jedynie strona pozwana chce wnieść prośbę o dyspensę, strona zaś powodowa obstaje przy nieważności małżeństwa. Jeżeli zaś strona powodowa chce wnieść prośbę, powinna zrzec się sprawy o nieważność małżeństwa, wtedy sprawa ta zostaje umorzona. Nie można jednocześnie prowadzić spraw o nieważność małżeństwa i o dyspensę papieską. Prowadzenie sprawy o dyspensę musi zakładać, że węzeł małżeński istnieje.

Gdyby po uzyskaniu dyspensy papieskiej od małżeństwa niedopełnionego ponownie wyłoniła się sprawa o nieważność danego małżeństwa, można byłoby ją prowadzić po uprzednim zwróceniu się do Stolicy Apostolskiej. Papież bowiem udzielając dyspensy *manum apposuit* do danej sprawy.

---

*vandas dicit 7 Maii 1923, eadem ab iudice instructore compleantur et acta plene instructa ad Congregationem cum vinculi defensoris animadversionibus ac voto Tribunalis et Episcopi, transmittantur*"; zob. *Regulae*, n. 3 § 2; Instr. *Provida*, art. 206 § 1.

<sup>77</sup> IDm, I, e): „Quatenus vero de alio nullitatis capite agatur (ex. gr. de defectu consensus, de vi et metu etc.) et, eiusdem Tribunalis iudicio, matrimonii nullitas evincere non possit, sed *incidenter* dubium valde probabile emerit de non secuta matrimonii consummatione, tunc integrum est alterutri aut utrique parti petitionem porrigere Summo Pontifici de Apostolica dispensatione a matrimonio rato et non consummato et instructori ius est causam instruendi iuxta normas in praefatis *Regulis Servandis* definitas. Acta omnia deinde, ut supra, sc. cum suetis vinculi defensoris animadversionibus et voto Tribunalis et Episcopi, ad Congregationem transmittantur"; zob. *Regulae*, n. 4; Instr. *Provida*, art. 206 § 2.



## 9. SPORZĄDZANIE AKT

## A. Możliwość korzystania z magnetofonu

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* przypomina obowiązującą w postępowaniu o niedopełnienie małżeństwa zasadę pisemności. Akta procesowe powinny być sporządzone na piśmie i zgodnie z przepisami prawa zabezpieczone przez notariusza<sup>78</sup>. Wprawdzie postępowanie o niedopełnienie małżeństwa posiada charakter administracyjny, jednakże z uwagi na doniosłość sprawy, której ono dotyczy, wiarygodność akt musi być potwierdzona przez notariusza na wzór sądowy (kan. 373 § 1, 1585, 1642).

Instrukcja wprowadza jednak do postępowania o niedopełnienie małżeństwa nowość przy sporządzaniu akt. Polega ona na możliwości korzystania z magnetofonu celem wierniejszego i pewniejszego sporządzenia akt procesu. Zgodę na korzystanie przez instruktora procesu z magnetofonu dają biskup<sup>79</sup>.

Magnetofon, jako przyrząd do utrwalania i odtwarzania dźwięków, będący dziś prawie w powszechnym użyciu, może okazać się przydatny podczas przesłuchań stron, świadków czy biegłych. Jednakże sama taśma magnetofonowa z nagrany zeznaniem nie ma znaczenia urzędowego. Instrukcja bowiem zaznacza, że akta będą miały znaczenie urzędowe dopiero wtedy, gdy zostaną sporządzone zgodnie z przepisami prawa, chociażby były oparte na taśmie magnetofonowej<sup>80</sup>. A więc zeznanie nagrane, złożone pod przysięgą, musi być przepisane, a następnie odczytane zeznającemu oraz podpisane przez zeznającego, instruktora procesu, obrońcę węgła i notariusza<sup>81</sup>.

Korzystanie z magnetofonu w postępowaniu o niedopełnienie małżeństwa nie jest więc wygodne od strony technicznej, gdyż zakłada, że nagrane zeznanie zostanie przepisane zanim zeznający opuści sąd czy kurie, a to nie zawsze jest możliwe do zrealizowania. Ponadto tego rodzaju protokół przesłuchania staje się zbyt rozwlekły. W ostatecznym rozrachunku daje to jednak korzyść, gdyż:

1. przesłuchanie przy użyciu magnetofonu trwa znacznie krócej niż dokonane metodą tradycyjną,
2. zeznanie nagrane jest bardziej wiarygodne pod względem psychologicznym, gdyż zeznający ma mniej czasu niż przy zeznaniu tradycyjnym na ewentualne dopasowywanie odpowiedzi do z góry powziętych założeń,
3. zeznanie przepisane z taśmy magnetofonowej jest wierniejsze oraz pozbawione sędziowskiego akcentu subiektywnego, który niekiedy zabarwia zeznanie bezpośrednio spisywane, wreszcie
4. daje możliwość instruktorowi procesu lub biskupowi wiernego przypomnienia przed napisaniem wotum atmosfery przesłuchań.

<sup>78</sup> Idm, II, d): „Acta processualia scripto exarata esse debent aliisque cautelis sunt tutanda ope notariorum”.

<sup>79</sup> Idm, II, d): „Curiae autem vel Tribunali in causis inconsummationis uti licet (consentiente Episcopo), iuxta hodiernos populorum mores et technicas progressiones, instrumento „magnetophonio”, si eiusdem usus utilis atque idoneus revera est ad accuratiorem et certiorum actorum processus confectionem”.

<sup>80</sup> Idm, II, d): „Acta, tamen, fidem facere queunt tantum si, licet ex taeniola magnetica exscripta, praescriptionibus a iure expresse requisitis congruant”.

<sup>81</sup> *Regulae*, n. 46; zob. n. 39—49.

Korzystanie z zapisu magnetofonowego w ostatnich latach było już praktykowane w niektórych sądach kościelnych, aczkolwiek nie miało podstawy prawnej. Pionierskim pod tym względem był przede wszystkim Sąd Biskupi w Brooklynie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej<sup>82</sup>.

#### B. Język akt

*Reguły* z dnia 7 maja 1923 r. postanawiały, iż akta dotyczące sprawy o niedopełnienie małżeństwa powinny być sporządzone w języku łacińskim. Języka miejscowego należało używać tylko przy sporządzaniu wezwania, składaniu przysięgi przez zeznających, stawianiu pytań, protokołowaniu odpowiedzi, przy wystawianiu opinii przez biegłych (n. 48). Dokumenty, które nie zostały sporządzone w języku łacińskim, włoskim lub francuskim, powinny być przetłumaczone dosłownie na język łaciński. Również akta mające być przesłane do Stolicy Apostolskiej, jeżeli nie zostały zredagowane po łacinie, włosku lub francusku, powinny być przetłumaczone na jeden z tych języków (n. 49)<sup>83</sup>. W praktyce Kuria rzymska przyjmowała akta pisane również w języku niemieckim, angielskim, hiszpańskim i portugalskim.

W świetle Instrukcji *Dispensationis matrimonii* wszystkie akta procesowe, zarówno akta sprawy (*acta causae*) jak i akta procesu (*acta processus*) mogą być sporządzane nie tylko w języku łacińskim, ale również w językach bardziej znanych. Na te języki można dokonać tłumaczenia akt postępowania oraz dokumentów sporządzonych w języku mniej znanym<sup>84</sup>.

Instrukcja nie wymienia nawet przykładowo, które języki są dziś bardziej znane. Chodzi tu raczej o języki znane w Kongregacji, a nie z uwagi na ich zasięg w świecie. Kongregacja wydając tego rodzaju zalecenie kierowała się dobrem sprawy. Akta sporządzone w języku znanym dla pracowników Kongregacji będą bez trudu dokładnie zbadane. Z drugiej znowu strony trzeba pamiętać, że dykasterie Kurii rzymskiej grupują dzisiaj w większym stopniu niż dawniej przedstawiciele różnych narodowości katolickich, a wśród nich i polskiej. Dlatego akta o niedopełnienie małżeństwa mogłyby być bez kompleksu sporządzane i wysyłane zgodnie z przepisami do Stolicy Apostolskiej w języku polskim.

#### C. Przesyłanie akt do Stolicy Apostolskiej

W świetle zaleceń zawartych w *Regułach* wszystkie akta dotyczące sprawy o niedopełnienie małżeństwa, wraz z uwagami obrońcy węzła, opinią ordynariusza i załączonym wykazem, należało przesłać do Kon-

<sup>82</sup> Zob. pismo oficjała Sądu Biskupiego w Brooklynie, ks. M. J. Reinhardta, zamieszczone w maszynopisie pracy magisterskiej T. Jagiełły: Znaczenie dowodowe technicznie utrwalonych informacji w procesie kanonicznym. Warszawa — ATK 1972 s. 86—89; G. I. Arella: Approaches to tribunal practice — a resume of ten years experience. *The Jurist* 31 (1971) 489—505.

<sup>83</sup> Zob. Instr. *Provida*, art. 105 § 1—2.

<sup>84</sup> Idm, II, g): „Omnia acta processualia, acta sc. sive causae sive processus, necnon alia documenta, praeterquam in lingua latina, vernaculis etiam linguis late cognitit confici queunt. Ipsorum actorum iudicialium necnon documentorum alio idiomate minus cognito confectorum in praedictas linguas translatio permittitur”. Postanowienie to wynika z Konstytucji *Regimini Ecclesiae Universae* z dnia 15 VIII 1967 r., która postanawia: „Romanam Curiam fas est adire, praeterquam officiali latino sermone, etiam linguis hodie late cognitit” (n. 10).

gregacji w uwierzytelnionym odpisie. Gdyby z jakiegoś powodu trudno było sporządzić odpisy, można było przesłać akta oryginalne, o ile nie zachodziło niebezpieczeństwo zaginięcia ich (n. 101).

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* wprowadza pod tym względem innowacje. Akta sporządzone w postępowaniu o niedopełnienie małżeństwa oraz zebrane dokumenty powinny być przesłane do Kongregacji w potrójnym odpisie poświadczonym co do jego zgodności z aktami oryginalnymi. Manuskrypt akt oryginalnych powinien pozostać w archiwum kurii lub trybunału; należy go przesłać do Kongregacji, z zachowaniem odpowiedniej ostrożności, jedynie na wyraźne żądanie<sup>85</sup>.

Nowością też jest, że odpisy akt procesowych i dokumentów można sporządzić fotograficznie. Może tu wchodzić w grę fotokopiowanie oraz kopiowanie metodą elektrostatyczną bądź metodą termiczną.

Fotokopiowanie jest zbliżone do powszechnie znanego procesu fotograficznego. Polega ono na reprodukcji akt lub dokumentu drogą bezpośrednią, a więc bez użycia matryc. W praktyce fotokopiowanie jest niedogodne, gdyż wymaga stosowania różnych chemikalii i specjalnych papierów. Dlatego lepszym sposobem reprografii jest kopiowanie metodą elektrostatyczną czyli kserograficzną, opartą na wyzyskaniu zjawiska fotoprzewodnictwa. Tego rodzaju kopiowanie odbywa się na zwykłym papierze. Dodatkową zaletą metody elektrostatycznej jest możliwość sporządzania kopii dwustronnie, na wzór akt i dokumentów oryginalnych, przy zachowaniu naturalnej wielkości kopii. Kopiowanie natomiast przy zastosowaniu metody termicznej polega na wykorzystaniu właściwości absorbowania promieni podczerwonych na oryginalne. Mimo iż jest to jedna z najszybszych technik kopiowania, ma ona mniejsze znaczenie praktyczne, a to z uwagi na konieczność stosowania specjalnych papierów ciepłoczułych<sup>86</sup>.

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* wyraża życzenie, aby odpisy akt procesowych oraz dokumentów były sporządzane piśmem maszynowym. Piśmo maszynowe jest bardziej czytelne i dlatego w znacznej mierze przyczynia się do sprawniejszego rozpatrzenia sprawy. Zalecenie to jest powszechnie zachowywane w praktyce kurii i trybunałów kościelnych.

Poszczególne karty akt procesowych powinny być ponumerowane, spięte i zawierać poświadczenie notariusza o ich wiernym odpisie, całości i autentyczności<sup>87</sup>.

Św. Kongregacja Sakramentów indultem *Extraordinaria adiuncta* z dnia 1 marca 1950 r. ustanowiła dla Polski osobny tryb postępowania o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego. Indult ten zezwala,

<sup>85</sup> IDm, II, g): „Quae acta processualia atque documenta in triplici exemplari, etiam photostatico, authenticitate praedito ad Congregationem transmittantur; chirographicus textus (qui sc. vulgo dicitur „manoscritto”) in Archivo Curiae vel Tribunalis servetur et transmittatur, adhibitis opportunis cautelis, tantummodo si expresse a Dicasterio requisitus fuerit”; zob. Instr. *Provida*, art. 105 § 3.

<sup>86</sup> Zob. J. Zapasiewicz: Organizacja i technika pracy administracyjno-biurowej. Warszawa 1971 s. 50—53.

<sup>87</sup> IDm, II, g): „Optandum est, cum hoc plurimum ad sollicitiorem expeditionemque causae definitionem valeat, ut omnium actorum iudicialium necnon documentorum exemplaria dactylographice exarentur et singula processus folia, numerata atque in fasciculis conglutinata, actuarii vel notari testificatione de eorum fidelis transcriptione, integritate et authenticitate muniantur”; zob. kan. 1643 § 1, 1644 § 1; *Regulae*, n. 30.

aby akta procesowe, wraz z opinią ordynariusza i uwagami diecezjalnego obrońcy węzła, napisanymi po łacinie, każda kuria biskupia przesyłała do Prymasa Polski. Akta te przekazuje się najpierw specjalnie powołanemu obrońcy węzła, który po przejrzeniu ich sporządza po łacinie swoje uwagi w obronie małżeństwa. Z kolei akta przeglądają trzej kapłani powołani przez Prymasa. Każdy z tych kapłanów sporządza w języku łacińskim swoje wotum *pro rei veritate*, uzasadniając je prawnie i faktycznie. Jeżeli wszyscy wotanci zgodnie stwierdzają, że istnieją warunki do udzielenia dyspensy papieskiej, Prymas Polski sporządza swoje uzasadnione wotum zgodnie z ich opinią. Gdyby wotanci różnili się w swych wnioskach, akta odkłada się do archiwum kurii i powiadamia się o tym Św. Kongregację Sakramentów. Jeżeli tylko jeden z wotantów sprzeciwił się udzieleniu dyspensy papieskiej, Prymas może zarządzić uzupełniające postępowanie dowodowe celem lepszego wyświecenia sprawy. Do Św. Kongregacji Sakramentów przesyła się jedynie wotum Prymasa wraz z wotami biskupa diecezjalnego i trzech wotantów oraz uwagami diecezjalnego i prymasowskiego obrońcy węzła. Akta oryginalne przesyła się do Kongregacji tylko na jej żądanie.

Instrukcja Prymasa Polski z dnia 30 maja 1950 r., wprowadzając w życie wyżej wspomniany indult, postanawiała: poszczególne akta procesowe należy sporządzać na bieżąco w trzech egzemplarzach<sup>88</sup>; tłumaczenie akt na język łaciński, aczkolwiek pożyteczne, nie jest konieczne; jedynie uwagi diecezjalnego obrońcy węzła oraz wotum ordynariusza co do niedopełnienia małżeństwa, istnienia przyczyn dyspensy i ewentualnego zgorzelenia w przypadku udzielenia dyspensy, muszą być sporządzone po łacinie; akta procesowe zebrane w jedną całość, ze szczegółowym ich spisem i poświadczeniem notariusza, należy przesłać na adres Prymasa Polski w trzech egzemplarzach — dla trzech wotantów<sup>89</sup>.

#### 10. WOTUM BISKUPA

Sprawy o niedopełnienie małżeństwa, wszczęte przez biskupa diecezjalnego, nie są rozstrzygane co do meritum sprawy na szczeblu diecezjalnym. Rozstrzygnięcie ich, czyli *pars decisoria* procesu, należy do kompetencji Św. Kongregacji Sakramentów. Postępowanie o niedopełnienie małżeństwa prowadzone na terenie diecezji kończy się zamknięciem postępowania dowodowego.

Po zamknięciu procesu wszystkie akta mają być przekazane obrońcy węzła, który po przestudiowaniu ich sporządza swoje uwagi, tzw. *animadversiones*. W uwagach tych obrońca węzła powinien zaznaczyć, czy instrukcja procesu dokonana się zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa, oraz podać wszystkie rzeczywiste racje przemawiające za niedopełnieniem małżeństwa (*pro matrimonii consummatione*).

Z kolei akta sprawy powinien przestudiować biskup, sporządzając swoje wotum<sup>90</sup>. Wotum biskupa w sprawie o niedopełnienie małżeństwa musi

<sup>88</sup> Postulat ten z czasem okazał się trudny w realizacji, dlatego Sekretariat Prymasa Polski zrezygnował z żądania trzech autentycznych egzemplarzy akt.

<sup>89</sup> Zob. przypis poprzedni.

<sup>90</sup> Kan. 1985; *Regulae*, n. 98. — Zob. N. L. Hoffmann: De voto episcopi in processu informativo matrimonii rati et non consummati. *Ephemerides Iuris Canonici* 14 (1958) 49—56.

opierać się na zasadzie prawdy obiektywnej (*pro rei veritate*). Biskup sporządzając je musi posiadać moralną pewność, podobnie jak sędzia wyrokujący. Podstawą tej pewności moralnej jest zebrany materiał dowodowy.

Wotum biskupa, jako konkretny wniosek w danej sprawie, posiada dla Kongregacji znaczenie doradcze tylko wtedy, gdy jest umotywowane. Dlatego Instrukcja *Dispensationis matrimonii* postanawia, iż biskupi pisząc wotum *pro rei veritate* powinni w sposób konkretny i praktyczny przedstawić naturę sprawy i jej charakter, operując szczegółowymi okolicznościami dotyczącymi czy to osób, czy faktu niedopełnienia małżeństwa, czy też potrzeby udzielenia łaski <sup>91</sup>.

A więc biskup w swoim wotum, w części dotyczącej stanu prawnego (*in iure*), nie musi przeprowadzać dłuższych rozważań teoretycznych na temat udzielania dyspensy papieskiej od małżeństwa niedopełnionego, gdyż zagadnienia te dobrze są znane specjalistom pracującym w Kongregacji. Wystarczy powołać się na zasadnicze dyspozycje prawa pod tym względem. Najważniejszą bowiem jest rzeczą ukazanie konkretnego stanu faktycznego sprawy (*in facto*), w myśl zasady: *da mihi factum, dabo tibi ius*.

Stan faktyczny ukazany w wotum biskupa musi dostarczać argumentów na okoliczność niedopełnienia lub dopełnienia danego małżeństwa oraz istnienia lub nieistnienia przyczyny proporcjonalnie ważnej, uzasadniającej udzielenie dyspensy. Ponadto biskup w swoim wotum powinien uczynić wzmiankę co do braku zgorzenia w przypadku udzielenia dyspensy. W sprawie tej powinien przeprowadzić odpowiednie dochodzenie przed napisaniem wotum, chyba że brak zgorzenia wynika z akt sprawy. Gdyby instrukcja procesu była sporządzana poza własną diecezją strony proszącej o dyspensę, biskup przed napisaniem wotum powinien porozumieć się z ordynariuszem tej strony, aby upewnić się, że w przypadku udzielenia dyspensy zgorzenie nie nastąpi. Ordynariusz zaś gdyby sądził, że zgorzenie może się zrodzić lub zrodziło się bezpodstawnie, powinien w trosce duszpasterskiej i w odpowiedni sposób usunąć je <sup>92</sup>.

Zgorzenie lub zdziwienie w przypadku udzielenia dyspensy papieskiej zaistniałoby bezpodstawnie, gdyby np. strona prosząca o dyspensę żyła w małżeństwie wychowującym dziecko z pierwszego małżeństwa lub zaadoptowane, o fakcie zaś tym nie wszyscy wiedzieli. Sposób usunięcia zgorzenia powinien być roztropny i dostosowany do konkretnego przypadku.

Gdyby sprawa o niedopełnienie małżeństwa wynikła ze sprawy o nie-

<sup>91</sup> IDm, II, f): „Episcopi in voto „pro rei veritate” exarando, causae naturam et qualitates perpendant modo *concreto* et *practico*, scilicet consideratis adiunctis peculiaribus sive personarum sive facti inconsummationis sive opportunitatis gratiae”.

<sup>92</sup> IDm, II, f): „In causis autem sive nullitatis matrimonii, quorum acta ad Congregationem pro dispensationis gratia transmittantur (cfr. n. I, e) sive inconsummationis (cfr. n. II, a)), Archiepiscopus seu Metropolitae sedis Tribunalis regionalis aut provincialis aut interdioecesiani aut interritualis vel Episcopus dioecesis aut eparchiae vicinioris, antequam votum suum conscribat, opportune cum Episcopo partis oratricis, cui notae sunt suae dioecesis aut eparchiae condiciones, consilia conferat saltem de scandali absentia ex pontificiae dispensationis gratia forte orituri. Episcopus vero si iudicaverit scandalum sine fundamento seu arte oriri vel ortum esse, tunc pastoralis cura opportunisque modis illud cohibere vel continere nitatur”.

ważność małżeństwa, biskup przed odesłaniem akt do Kongregacji nie musi sporządzać osobnego wotum; wystarczy, że podpisze się pod wotum trybunału, jeżeli jest ono zgodne z jego przekonaniem<sup>93</sup>.

#### 11. UDZIAŁ W SPRAWIE DORADCÓW I BIEGŁYCH

Ponieważ proces o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego nie posiada charakteru sądowego, ale jest postępowaniem mającym na celu zebranie materiału dowodowego uzasadniającego udzielenie łaski papieskiej, dlatego w procesie tym strony nie mogą korzystać z usług adwokatów i pełnomocników na wzór sądowy, jak to ma miejsce w sprawach o nieważność małżeństwa. Z drugiej zaś strony nie bez znaczenia jest aktywny udział małżonków w sprawie. Wprawdzie postępowanie o dyspensę papieską opiera się na założeniu, że instruktor procesu z urzędu zmierza do wykrycia prawdy obiektywnej, jednakże aktywny udział strony, zarówno proszącej o dyspensę jak i pozwanej, w dużej mierze może przyczynić się do lepszego wyświetlenia sprawy i wpłynąć na ostateczny wynik postępowania.

Tymczasem z doświadczenia wiadomo, że strony nie zawsze są przygotowane do tego, aby właściwie pokierować swoją sprawą. Np. nie zawsze wiedzą, jak należy sporządzać pisma, jakiej używać argumentacji w danym przypadku, z jakich faktów można wyciągnąć skutki prawne dla sprawy, które okoliczności faktyczne są najważniejsze do wyświetlenia sprawy, w jaki sposób uzupełnić akta procesowe, albo też jak zdobyć lub zabezpieczyć środki dowodowe. Mając to na uwadze Instrukcja *Dispensationis matrimonii* zezwala, aby w sprawach o dyspensę papieską mogli brać udział doradcy lub biegli<sup>94</sup>.

Przez doradców należy tu rozumieć osoby znające prawo kanoniczne oraz dobrze orientujące się w sposobie postępowania w sprawach o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego. Biegli natomiast to eksperci posiadający specjalną wiedzę fachową w jakimś zakresie, której ujawnienie może mieć wpływ na rozstrzygnięcie sprawy.

Doradcy lub biegli mogą brać udział w sprawie o niedopełnienie małżeństwa zarówno na wniosek stron jak i w wyniku urzędowego postanowienia biskupa. Do biskupa również należy wyznaczenie i dopuszczenie doradców i biegłych do udziału w sprawie, niezależnie od tego, czy na ich udział zezwala się na wniosek strony czy z urzędu. Decyzja biskupa

<sup>93</sup> Idm, I, e): „Ad votum vero quod attinet, nihil obstat quominus Episcopus sequatur ipsius Tribunalis votum, huic subscribendo”.

<sup>94</sup> Idm, II, e): „Secus atque in causis nullitatis matrimonii, in processibus super matrimonio rato et non consummato ob peculiarem eorum naturam, advocatorum et procuratorum opera postulari nequit. Votis, tamen, ac desideris quorundam animarum Pastorum obsecundando, decernitur nihil ob stare quominus partes — aut si petant aut Episcopus *ex officio* statuatur — in his quoque causis consiliariorum vel peritorum, praesertim ecclesiasticorum, opera utantur sive in petitionibus gratiae dispensationis conscribendis sive in instruendo processu vel in ipsis actis processus complendis, ad eum finem ut, inconsummationis matrimonii veritate in tuto posita, animarum bonum certius foveatur, Consiliariorum vel peritorum designatio, sive iidem *ex officio*, sive ad partis petitionem eligantur, ad Episcopum pertinet, audito vinculi defensore et praemonitis consiliariis vel peritis, per peculiare decretum, de secreto iurato servando, ne actorum processualium notitiae ad extraneorum aures perveniant”.

w tej sprawie powinna być poprzedzona wysłuchaniem zdania obrońcy wężła.

Doradcy i biegli dopuszczeni do udziału w sprawie mają obowiązek zachowania tajemnicy w odniesieniu do treści akt procesowych. Do zachowania tego obowiązku zobowiązują się pod przysięgą. O obowiązku tym ma im przypomnieć również specjalny dekret biskupa.

Instrukcja *Dispensationis matrimonii* nie wspomina, czy doradcy lub biegli mają prawo przeglądania akt procesowych, aby tym skuteczniej mogli spełnić swoje zadanie. Należy stąd wnioskować, że w tej sprawie obowiązują dotychczasowe przepisy. *Reguly* nie przewidują publikacji procesu, a tym samym i przeglądania akt procesowych przez strony. Gdyby jednak strona po zamknięciu postępowania poprosiła o ujawnienie zeznania świadka lub treści dokumentu, instruktor procesu, po wysłuchaniu zdania obrońcy wężła oraz zainteresowanej strony, może zgodzić się na to w granicach potrzeby. Instruktor ujawniając tego rodzaju akta powinien być przekonany, że nie grozi żadne niebezpieczeństwo podstępów lub zmowy<sup>95</sup>. W związku z powyższym treść niektórych akt procesowych może dotrzeć do wiadomości doradcy, ewentualnie biegłego, za pośrednictwem strony, bądź bezpośrednio, jeżeli za pozwoleniem instruktora on dokonał wglądu do akt.

#### 12. KLAUZULE ZAWARTE W RESKRYPCIE DYSPENSY PAPIESKIEJ

W następstwie otrzymania reskryptu dyspensy papieskiej od małżeństwa niedopełnionego małżonkowie mogą zawrzeć nowe związki małżeńskie, byleby zawarcie to nie zostało zabronione. Zakaz zawarcia nowego związku małżeńskiego może być w reskrypcie wyrażony za pomocą dwójakiej klauzuli: *ad mentem*, bądź *vetito*. O tych ewentualnych klauzulach reskryptu papieskiego jest mowa w końcowej części Instrukcji *Dispensationis matrimonii*.

Klauzula wyrażona za pomocą słów *ad mentem* jest zamieszczana w reskrypcie zazwyczaj wtedy, gdy niedopełnienie małżeństwa zostało spowodowane przyczynami mniejszej wagi. Tego rodzaju klauzulę może usunąć sam biskup na prośbę zainteresowanej strony. Stronę proszącą o usunięcie klauzuli biskup może dopuścić do zawarcia nowego małżeństwa tylko wtedy, gdy jest ona rzeczywiście zdolna do poniesienia wszystkich ciężarów małżeńskich i obiecuje w przyszłości spełnić obowiązki małżeńskie godnie i po chrześcijańsku<sup>96</sup>.

Zakaz zawierania nowych związków małżeńskich, wyrażony za pomocą słowa *vetito*, może być zamieszczony w reskrypcie dyspensy papieskiej jedynie w przypadkach szczególnych, a mianowicie wtedy, gdy przyczyną niedopełnienia małżeństwa był brak natury fizycznej lub psychicznej o większym znaczeniu. Zakaz ten nie ma znaczenia unieważniającego

<sup>95</sup> *Regulae*, n. 97.

<sup>96</sup> Idm. III, a): „Clausula verbis „ad mentem” expressa, quae prohibitoria est, apponi solet quoties factum inconsummationis e causis minoris momenti pendeat; eius remotio committitur Episcopo, ita ut fidelium pastoralibus necessitatibus expeditius provideatur. Episcopus autem partem, clausulae remotionem postulantem, ad novum coniugium ne admittat nisi, praescriptis regulis servatis, ipsa ad matrimonialia onera sustinenda revera apta inveniat ac se in posterum honesto et christiano more officia coniugalia esse executuram promiserit”.

małżeństwo, lecz jest wzbraniający, chyba że z treści reskryptu wynika co innego. Usunięcie zamieszczonego w reskrypcie zakazu jest zarezerwowane Stolicy Apostolskiej. Strona zainteresowana może otrzymać zezwolenie na zawarcie nowego małżeństwa jedynie wówczas, gdy skieruje do Kongregacji odpowiednią prośbę, wypełni przepisane zalecenia i zostanie uznana za zdolną do aktów małżeńskich<sup>97</sup>.

Czy stronę, z którą ma być zawarte nowe małżeństwo, należy powiadomić o wyżej wspomnianych klauzulach zawartych w reskrypcie papieskim, później usuniętych? Nie zawsze jest to uzasadnione. Roztropna decyzję w tej sprawie wydaje biskup<sup>98</sup>.

### III. SPRAWOZDANIA O STANIE I DZIAŁALNOŚCI TRYBUNAŁÓW KOŚCIELNYCH W ŚWIETLE WYTYCZNYCH NAJWYŻSZEGO TRYBUNAŁU SYGNATURY APOSTOLSKIEJ

#### 1. UWAGI OGÓLNE

Obowiązek składania Stolicy Apostolskiej sprawozdań dotyczących stanu i działalności trybunałów diecezjalnych został wprowadzony przez Św. Kongregację Sakramentów pismem *In Plenariis* z dnia 1 lipca 1932 r.<sup>1</sup> Ordynariusze miejscowi zostali zobowiązani, począwszy od 1933 r., do przesyłania corocznie w styczniu do tejże Kongregacji — bezpośrednio albo za pośrednictwem nuncjuszy lub delegatów apostolskich — relacji za rok ubiegły co do stanu i działalności trybunałów diecezjalnych w odniesieniu do spraw małżeńskich. Relacje te należało sporządzić za pomocą odpowiednich kwestionariuszy. Dnia 24 maja 1939 r. Kongregacja powołała do życia specjalny urząd kontrolny (*Officium Vigilantiae*), którego głównym zadaniem było badanie przysyłanych sprawozdań sądowych oraz wyroków, jakie poszczególne trybunały kościelne corocznie wydawały. Św. Kongregacja Sakramentów przejawiała swoją troskę o stan trybunałów kościelnych również przez to, że podjęła inicjatywę uregulowania trybunałów kościelnych do spraw małżeńskich na terenie Italii; owocem tej inicjatywy było *Motu proprio Qua cura* Piusa XI z dnia 8 grudnia 1938 r.<sup>2</sup>, które z czasem posłużyło za podstawę do uregulowania sądownictwa kościelnego również w niektórych innych krajach.

Zgodnie z postanowieniem Konstytucji *Regimini Ecclesiae Universae* z dnia 15 sierpnia 1967 r. obowiązek nadzoru nad trybunałami kościelnymi przejął od Św. Kongregacji Sakramentów Najwyższy Trybunał Sygna-

<sup>97</sup> IDm, III, b): „Peculiaribus autem in casibus, quando sc. inconsummationis ratio fuerit defectus physicus vel psychicus maioris momenti et gravitatis, „vetitum” pro aliis nuptiis apponi potest; quod, nisi expresse in rescripto dicatur, dirimens non est sed tantum prohibens, eiusdemque remotio Sedi Apostolicae reservatur. Venia autem alias nuptias ineundi conceditur si pars quatrix, praevia petitione Congregationi adhibita et impletis praescriptis condicionibus, idonea ad actus coniugales rite exercendos iudicetur”.

<sup>98</sup> IDm, III, b): „Episcopi iudicio eiusque pastoralibus considerationibus relinquitur de hac vel illa clausula in rescripto dispensationis apposita ac postea remota certiore reddere partem, quacum novum matrimonium iniri contenditur”.

<sup>1</sup> AAS 24 (1932) 272—274; pismo to zamieszczono powtórnie w AAS 28 (1936) 368—370.

<sup>2</sup> AAS 30 (1938) 410—413.



tury Apostolskiej<sup>3</sup>. Trybunał ten realizując powierzone sobie zadanie skierował do przewodniczących Konferencji Biskupich pismo okólne z dnia 28 grudnia 1970 r., zawierające nowe przepisy w sprawie sprawozdań o stanie i działalności trybunałów kościelnych<sup>4</sup>.

W świetle wytycznych Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej przesyłanie sprawozdań o stanie i działalności sądowej dotyczy wszystkich trybunałów kościelnych, nawet zakonnych i na terenach misyjnych. Sprawozdania te mają sporządzać moderatorzy trybunałów, niezależnie od tego, czy należą do Kościoła Łacińskiego czy do Kościołów Wschodnich, biorąc pod uwagę przepisy prawa zarówno powszechnego jak i partykularnego. Należy je kierować do Sygnatury Apostolskiej bądź za pośrednictwem Głównego Urzędu Statystycznego Kościoła (*Generale Ecclesiae Rationarium, Ufficio Centrale di Statistica della Chiesa*), bądź poprzez nuncjuszy lub delegatów apostolskich, chyba że dla niektórych krajów postanowiono inaczej.

Przepisy o składaniu sprawozdań o stanie i działalności trybunałów kościelnych mają na celu danie Sygnaturze Apostolskiej możliwości wytworzenia dokładnego obrazu tychże trybunałów, a tym samym roztoczenia nad nimi skuteczniejszej opieki. Opieka ta może przejawiać się nie tylko w wydawaniu odpowiednich norm organizacyjnych i konkretnych pouczeń, ale i zaleceniu w poszczególnych przypadkach, aby dany biskup korzystał z usług prężniejszego trybunału międzydiecezjalnego czy regionalnego. Z treści kwestionariusza, za pomocą którego należy sporządzać sprawozdania, łatwo wywnioskować, że Trybunał Sygnatury Apostolskiej stawia wysokie wymagania trybunałom kościelnym.

Sprawozdania sądowe przesyłane do Sygnatury Apostolskiej są dwójakiego rodzaju: sporządzane corocznie oraz co pięć lat.

## 2. SPRAWOZDANIA COROCZNE

Sprawozdania sporządzane corocznie dotyczą wszystkich spraw każdego trybunału, zarówno rozpatrywanych i rozstrzygniętych w procesie formalnym bądź sumarycznym, jak i jedynie wniesionych. Należy w nich udzielić odpowiedzi na następujące pytania:

1. Czy mianowanie oficjała, wiceoficjałów oraz pozostałych sędziów, promotora sprawiedliwości, obrońcy węzła i notariusza odbywa się zgodnie z przepisami prawa, pod względem zarówno ich kwalifikacji, jak i władzy, która ich mianuje?

2. Czy przestrzegane są przepisy dotyczące adwokatów i pełnomocników, powoływania bądź dopuszczania świadków i biegłych oraz wiernego wypełniania przez nich obowiązków?

3. Czy w trybunale kolegialnym postępuje się kolegialnie, a także czy poszczególni sędziowie przybywając na dyskusję przedkładają na piśmie swoje wnioski dotyczące meritum sprawy, zawierające motywy tak prawne jak i faktyczne, na podstawie których doszli do tych wniosków?

4. Czy przestrzegane są terminy sądowe i umowne, a także czy sprawy kończone są bezzwłocznie zarówno w pierwszej jak i drugiej instancji?

<sup>3</sup> AAS 59 (1967) 889, n. 54.

<sup>4</sup> *Litterae Circulares ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū de Tribunalium Ecclesiasticorum statu et activitate*. AAS 63 (1971) 480—486.

5. Czy został sporządzony zgodnie z przepisem prawa wykaz opłat sądowych, określający wysokość należności stron z tytułu kosztów sądowych oraz za usługi świadczone przez adwokatów i pełnomocników?

6. Czy zastosowany został odpowiedni nadzór w tym celu, aby adwokaci i pełnomocnicy nie czerpali nadmiernych korzyści; gdyby sprzeniewierzyli się pod tym względem, czy zastosowano w stosunku do nich odpowiednie środki zaradcze?

7. Czy wyrok sporządzano w ciągu miesiąca, a jego publikacja nie przeciągała się ponad okres dwumiesięczny od dnia podjęcia decyzji?

8. Na jakich podstawach opiera się skarga o nieważność jakiegoś wyroku, jeżeli została wniesiona?

9. Jeżeli w ciągu roku nie został wydany żaden wyrok, należy to uzasadnić.

10. Jakie były tytuły nieważności w odniesieniu do poszczególnych wyroków?

11. Z jakich tytułów miały miejsce postępowania skrócone, w których ordynariusz orzekł nieważność małżeństwa po myśli kanonów 1990—1992 KPK, bądź Motu proprio *Sollicitudinem Nostram*, kan. 498—500?

Powyższe pytania w niczym nie naruszają indultów czy ustaw partikularnych wydanych powagą apostołską, dotąd jeszcze obowiązujących, jak również prawa Kościołów Wschodnich. Dlatego w sprawozdaniu należy to mieć na uwadze, by dostarczyć wiadomości na temat wiernego przestrzegania obowiązujących przepisów procesowych.

### 3. SPRAWOZDANIA ZA POSZCZEGÓLNE PIĘCIOLECIA

Sprawozdania drugiego rodzaju o stanie trybunału sporządza się przy okazji zdawania relacji o stanie diecezji za poszczególne pięciolecia. Przesyła się je na osobnym kwestionariuszu, w miesiącu styczniu, poczynając od roku 1972. W sprawozdaniu tym należy podać:

1. Czy diecezja posiada prawnie ustanowiony własny trybunał pierwszej instancji, czy też, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy o nieważność małżeństwa, musi korzystać z trybunału międzydiecezjalnego, a jeżeli tak — z którego?

2. Czy w diecezji może mieć miejsce sąd drugiej instancji; jeżeli tak — które trybunały diecezjalne powinny kierować apelacje od swych wyroków wydanych w pierwszej instancji do trybunału tej diecezji?

3. Nazwiska oficjała i pozostałych sędziów, promotora sprawiedliwości, obrońcy wężła oraz posiadane przez nich stopnie akademickie.

4. Czy przynajmniej oficjał czyli przewodniczący trybunału oraz sędziowie posiadają doktorat z prawa kanonicznego? Czy ci oraz wymienieni pod n. 3) są wolni od innych zajęć?

5. Nazwiska kanclerza trybunału i tych, którzy pełnią funkcję aktuariusza oraz posiadane przez nich tytuły akademickie.

6. Nazwiska adwokatów i ich tytuły akademickie, z zaznaczeniem tych, którzy są kapłanami. Należy też zaznaczyć, czy w sprawach o nieważność małżeństwa zachowywane są przepisy prawa w odniesieniu do pełnomocników i adwokatów.

7. Wykaz opłat związanych z wydatkami trybunału; w jakiej mierze kuria uczestniczy w wydatkach sądowych trybunału diecezjalnego, mię-

dydzieczjalnego lub regionalnego; zasady wynagradzania sędziów i pracowników trybunału; wysokość honorarium należnego adwokatom i ewentualnie biegłym; czy honoraria te są wypłacane bezpośrednio przez strony, czy za pośrednictwem kancelarii trybunału; w jaki sposób jest realizowane prawo ubogich i w jakiej proporcji statystycznie pozostają do siebie oba rodzaje tego prawa.

Obecnie nie wszystkie wyroki sądowe należy przysyłać do Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej do wglądu, lecz tylko te, których zażąda się wyraźnie i z zasady bez akt procesowych, chyba że niekiedy postanowi się inaczej.

Sygnaturę Apostolską należy również powiadamiać o nominacji przewodniczących i sędziów wszystkich trybunałów, również regionalnych i apelacyjnych, załączając krótki ich życiorys. Należy też powiadomić o ich zwolnieniu z urzędu.

#### 4. INNE POSTANOWIENIA

W trosce o przestrzeganie praworządności procesowej omawiany okólnik Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej podaje jeszcze kilka innych szczegółowych postanowień i pouczeń.

Gdyby zdarzyło się, że jakieś przepisy procesowe gdzieś zostały pominięte i nie ma już innej możliwości uwzględnienia ich, wtedy można zwrócić się do Sygnatury Apostolskiej, która zaradzi potrzebie po myśli art. 93 swoich *Norm Specjalnych*.

Konferencja Biskupów może podjąć decyzję o potrzebie a nawet konieczności powołania specjalnej komisji, której zadaniem byłoby informowanie Najwyższego Trybunału o działalności trybunałów danego regionu i zachowywaniu przepisów procesowych. W skład tej komisji powinni wejść wybrani przewodniczący trybunałów. Gdyby nie można było powołać komisji, zadania jej mógłby spełniać moderator trybunału.

Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej również zaleca, aby ordynariusze miejscowi i generalni przełożeni zakonni, zgodnie z sugestiami Stolicy Apostolskiej<sup>5</sup>, pilnie zatroszczyli się o przygotowanie młodej kadry do poważnego zadania, jakim jest sądenie, przewyciężając wszelkie trudności. Ponadto mają oni popierać zjazdy i kursy kanonistyczne, na których sędziowie, pracownicy sądowi i adwokaci pogłębialiby swoją wiedzę kanonistyczną i znajomość jurysprudencki, aby sprostać dzisiejszym potrzebom.

Wreszcie urzędy sędziowskie powinny być właściwie docenione. Funkcje sędziowskie na pozór wydają się mniej wdzięcznymi i mniej pociągającymi od innych, jako że nie dają zadowolenia i rozgłosu, a nawet są spełniane w sposób niewidoczny dla innych. Posiadają one jednak charakter prawdziwie duszpasterski. Sędziowie spełniając swoje funkcje pracują dla dobra dusz, a tym samym przyczyniają się do dobra Kościoła.

<sup>5</sup> Instr. *Provida*, decr.; Paulus VI: Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis S. R. Rotae, novo libibus iudicandis ineunte anno coram admissos, die 12 februarii 1968. AAS 60 (1968) 206.

## DE POSTCONCILIARI REFORMATIONE PROCESSUUM MATRIMONIALIUM

## SUMMARIUM

In articulo exponuntur novissimae emendationes circa canonicas normas causas matrimoniales respicientes. Processualis tractatus hic in tres partes dividitur.

In parte prima refertur nova disciplina circa causas de nullitate matrimoniorum de qua in Motu proprio *Causas matrimoniales* diei 28 martii 1971. Processus nullitatis matrimonii a die 1 mensis octobris 1971 celerior coeptus est fieri potissimum per fori competentis amplificationem, faciliorem Tribunalium constitutionem, appellationum simplificationem et summarii processus extensionem.

Quoad competentiam, de can. 1969 non superest nisi forum contractus, sed addita sunt forum commorationis non precariae partis conventae, forum depositionum seu probationum colligendarum, nec non possibilitas transeundi, ante conclusionem in causa, ex uno ad aliud Tribunal aequae competentens.

Quod attinet constitutionem Tribunalium, Conferentia Episcopalis instructa est facultate permittendi in prima et altera instantia constitutionem collegii ex duobus clericis et uno viro laico. Quin etiam, sed tantum in prima instantia et disponente Conferentia Episcopali singulis in casibus, clericus tamquam iudex unicus, per assessorem et auditorem, ubi fieri possit, adiutus, causas nullitatis matrimonii cognoscere ac definire potest. Ad munus assessoris et auditoris, in Tribunalibus cuiusvis gradus, viri laici vocari possunt, munus autem notarii sive viri sive mulieres suscipere possunt.

Nova prorsus est disciplina appellationis. Confirmatur principium, vi cuius vinculi defensor a qualibet prima sententia matrimonii nullitatem declarante ad superius Tribunal intra legitimum tempus provocare tenetur. Sed si prima sententia affirmativa prodierit a Tribunali primae instantiae, vinculi defensor apud Tribunal secundae instantiae suas animadversiones pro rei veritate statim proponit. Contra quas animadversiones collegium, si opportunum censuerit, partium earumve patronorum animadversiones exquirat. Visa sententia et perpensis animadversionibus defensoris vinculi nec non partium earumve patronorum, si exquisitae et datae fuerint, collegium ratam habet sententiam primae instantiae aut ad ordinarium tramitem iuris procedit. In priore casu, nemine recurrente, ius est coniugibus, decem diebus a decreti publicatione elapsis, novas nuptias contrahere.

Ratificatio sententiae impugnari potest coram Tribunali tertiae instantiae recursu defensoris vinculi secundae instantiae aut partis, quae se gravatam putet, dummodo recursus interponatur intra decem dies post acceptam notificationem rati- habitationis decreti, atque nova et gravia argumenta intra triginta dies ab interposito recursu exhibeantur. Defensor vinculi tertiae instantiae, audito praeside Tribunalis, potest a recursu recedere, quo in casu Tribunal tertiae instantiae declarat litem finitam et sententia affirmativa primae instantiae fit executiva. Si autem pars recurrat, Tribunal, perpensis argumentis allatis, intra mensem ab interposito recursu vel recursum reicit, vel causam ad ordinarium tertii gradus examen admittit.

Processus summarius, de quo in can. 1990—1992, subiit mutationem abrogatione taxativitatis impedimentorum et productione extensionis ad defectum formae canonicae et defectum mandati procuratoris ad nuptias. Processus summarius vi novae legis processualis, exceptis capitibus nullitatis ex defectu vel vitiis consensus desumptis, theoretice saltem dicendo, est universalis applicationis.

In secunda parte exponuntur emendationes circa normas in processu super matrimonio rato et non consummato servandas, de quibus in Instructione *Dispen-*

*stationis matrimonii* S. Congregationis de disciplina Sacramentorum diei 7 martii 1972. Praecipuae quaestiones huius Instructionis sunt sequentes:

Omnes Episcopi dioecesani, pro suo cuiusque territorio, generali facultate conficiendi processum super matrimonio rato et non consummato fruuntur, ita ut ipsam non amplius a Sede Apostolica postulare debeant. Si processus super rato non sine difficultate confici queat in Curia vel in Tribunali, tunc Episcopus competentiam instruendi hunc processum ministris Tribunalis regionalis aut provincialis aut interdioecesani aut interterritualis, si adsint, vel Tribunalis dioecesis vicinioris deferre potest.

Processus super matrimonio rato et non consummato non est iudicialis, sed administrativus. Nihilominus his in processibus veritas non minus religiose ac sedulo inquirenda est quam in negotiis proprie iudicialibus. Instructoris rite deputati est in huiusmodi processibus probationes colligere, quibus constare possit de inconsummationis matrimonii facto et de iustae seu proportionaliter gravis causae existentia pro gratiae concessione; uno aut altero deficiente, rescriptum gratiae, utpote obreptionis vitio affectum, impetranti minime suffragari. Argumentum morale permagni ponderis est ad certitudinem moralem de matrimonii inconsummatione adipiscendam. Si, Episcopi iudicio, per argumentum morale plena habetur probatio assertae matrimonii inconsummationis, tunc corporalis coniugum inspectio omitti potest. Conferentiae Episcopales potiuntur facultate ampliores normas exsecutorias ad hanc inspectionem spectantes statuendi, iuxta locorum ac rerum adiuncta.

Nihil obstat quominus partes in causis inconsummationis consiliariorum vel peritorum, praesertim ecclesiasticorum, opera utantur sive in petitionibus gratiae dispensationis conscribendis sive in instruendo processu vel in ipsis actis processus complendis. Consiliariorum vel peritorum designatio ad Episcopum pertinet, auditio vinculi defensore.

In causis inconsummationis uti licet magnetophonio, si eiusdem usus revera utilis atque idoneus est ad accuratiorem et certiolem actorum processus confectio-nem. Acta tamen, licet ex taeniola magnetica exscripta, fidem facere queunt tantum si praescriptionibus a iure requisitis congruant.

Omnia acta processualia, praeterquam in lingua latina, vernaculis etiam linguis late cognitae confici queunt. Quae acta atque documenta in triplici exemplari, etiam photostatico, authenticitate praedito ad Congregationem transmittantur. Optandum est, ut omnium actorum nec non documentorum exemplaria dactylo-graphice exarentur.

Concessa pontificia dispensatione super vinculo matrimonii non consummati, coniugibus fas est ad alias nuptias transire, dummodo transitus ille ne prohibeatur. Quae prohibitio exprimi potest clausula *ad mentem* vel clausula *vetito*. Prior apponi solet quoties factum inconsummationis e causis minoris momenti pendeat et eius remotio Episcopo committitur; altera vero apponitur peculiaribus in casibus, quando sc. inconsummationis ratio fuerit defectus physicus vel psychicus maioris momenti et gravitatis, eiusdemque remotio Sedi Apostolicae reservatur.

In parte tertia articuli commentantur *Litterae Circulares* Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae ad Praesides Conferentiarum Episcopaliurn de Tribunalium Ecclesiasticorum statu et activitate diei 28 decembris 1970. Per has *Litteras* noviter regulatur modus conficiendi relationes de statu et activitate quorumlibet Tribunalium ecclesiasticorum a singulis eorum moderatoribus. Praedictae relationes transmittendae sunt ad Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal vel per Generale Ecclesiae Rationarium vel per Nuntios aut Delegatos Apostolicos. Duae relationes praescribuntur: transmittendae quotannis et singulis quinquennis, mense ianuario, incipiendo ab anno 1972, una cum relatione de statu dioecesis.



CHARAKTERYSTYKA UZASADNIENŃ WYSTĘPUJĄCYCH  
W FILOZOFII BYTU  
(PRÓBA TYPOLOGII)

Treść: Wstęp. — 1. Analiza układu czynności składowych uzasadnień. — 2. Typy uzasadnień ze względu na strukturę ich rezultatów. — 3. Podział uzasadnień w aspekcie ich wartości epistemologicznej. — Zakończenie. *Résumé*.

## WSTĘP

Uprawomocnienie twierdzeń w każdej dziedzinie wiedzy stanowi niewątpliwie problem zasadniczy. Jest to czynność, która wieńczy cały proces poznania. Sposób zaś uzasadniania twierdzeń jest miernikiem wartości danej wiedzy, sprawdzianem jej naukowego charakteru. Wartość wyników poznania w niektórych naukach można sprawdzić bez analizowania metod, przy pomocy których osiągnięto te wyniki. Wystarczy, że są one dostateczną podstawą do przewidywania zjawisk lub sprawdzają się w praktycznym działaniu. W przypadku filozofii (zwłaszcza autonomicznej w stosunku do nauk szczegółowych) sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Wartość wyników poznania filozoficznego można jedynie ocenić analizując metody, które doprowadziły do ich osiągnięcia.

Praca niniejsza ma na celu przedstawienie charakterystyki uzasadniania twierdzeń w tomistycznej filozofii bytu. Jest to teoria zajmująca się koniecznymi aspektami całej istniejącej rzeczywistości oraz dociekająca jej podstawowych i ostatecznych racji ontycznych. Stanowi ona realizację tzw. perypatetyckiego (wywodzącego się od Arystotelesa) programu uprawiania filozofii<sup>1</sup>. Mimo, że uzasadnianie twierdzeń jest sprawą o tak

<sup>1</sup> Perypatetycką koncepcję filozofii cechuje przyjmowanie racjonalności świata i wiedzy, postawa realistyczna, przedmiotowy punkt wyjścia oraz maksymalizm epistemologiczny, który polega na szukaniu podstawowych i ostatecznych racji wyjaśniających daną doświadczalnie rzeczywistość w sposób nieobalalny. Filozofia bytu genetycznie wywodzi się więc z metafizyki Arystotelesa. Stąd nazywana bywa metafizyką klasyczną. Arystotelesowską wersję metafizyki rozwinął oraz zmodyfikował (według różnych opinii, w różnym stopniu) Tomasz z Akwinu. Fakt, że przeżywała ona rozkwit w średniowiecznej scholastyce sprawił, że nazywa się ją też metafizyką scholastyczną. W ciągu wieków doznawała ona dość poważnych dalszych modyfikacji. Współcześnie uprawiana metafizyka klasyczna mimo, że prawie całkowicie mieści się w ramach tzw. filozofii chrześcijańskiej, nie jest ujmowana jednolicie. Dopuszczając się pewnych uproszczeń można wyróżnić dwie tendencje w jej ujmowaniu: tradycyjną i nowoczesną. Przedstawiciele pierwszej z nich starają się kontynuować metody uprawiania metafizyki ukształtowane głównie w okresie od XVII

doniosłym znaczeniu, nie doczekało się ono jeszcze opracowania pełniejszego i wszechstronnego. Warto więc pokusić się choćby o mały przyczynek w tej sprawie. Niewątpliwie rzeczą wielce interesującą byłoby przedstawienie analizy faktycznie stosowanych uzasadnień w filozofii bytu. Ograniczono się jednak tu wyłącznie do teoretycznej strony zagadnienia. W opracowaniu niniejszej charakterystyki uzasadnień w filozofii bytu za podstawę posłużyły teoretyczne wypowiedzi jej przedstawicieli. Wskutek tego ograniczenia, interesująca literatura nie przedstawia się więc zbyt bogato. Istnieje wprawdzie kilka poważnych opracowań o obiecujących tytułach (B. Kasm, H. W. Johnstone, Ch. Perelman, L. Olbrechts — Tyteca), ale nie traktują one o uzasadnianiu twierdzeń w metafizyce klasycznej. Należy zwrócić uwagę, że szczególnie w środowisku filozoficznym KUL dokonuje się dynamiczny rozwój metodologii metafizyki. Stąd nie jest rzeczą przypadku, że w opracowaniu podjętego zagadnienia opierano się w głównej mierze na rozprawach i artykułach przedstawicieli tego środowiska (St. Kamiński, M. A. Krąpiec, A. B. Stępień, Z. J. Zdybicka). Uwzględniono też niektóre pozycje z literatury obcojęzycznej, dotyczące poszczególnych zagadnień bardziej lub mniej związanych z uzasadnianiem twierdzeń (J. Anderson, E. Gilson, G. Klubertanz, J. Maritain, E. L. Mascall i in.).

Analizując interesujące pod tym względem wypowiedzi łatwo zauważa się, że w charakterystyce uzasadnień nie oddziela się odpowiednio różnych jej aspektów. Wymieniane w tych wypowiedziach różne rodzaje uzasadnień są rezultatem podziałów, w których niezbyt skrupulatnie przestrzega się jednolitości kryterium dzielenia. Wydaje się, że środkiem zaradczym na te trudności, a jednocześnie odpowiednim sposobem ukazania różnorodności uzasadnień oraz przedstawienia ich wieloaspektowej charakterystyki, będzie realizacja podjętego zadania przez stworzenie potrójnej typologii tychże uzasadnień, z których każda bierze pod uwagę inny ich aspekt<sup>2</sup>. Wyznacza to podział opracowania na trzy części:

Pierwsza, zawierając charakterystykę uzasadnień od strony syntaktyczno — pragmatycznej, przedstawia ich typologię w aspekcie ich układu czynności składowych.

Druga, dając charakterystykę uzasadnień wyłącznie od strony syntaktycznej, jest typologią uzasadnień ze względu na strukturę ich rezultatów.

do XIX wieku. Tworzą oni tradycyjny kierunek neoscholastyczny zwany tomizmem esencjalnym. Eksponują istotę rzeczy w strukturze bytu i momenty apriorystyczno-dedukcyjne w uprawianiu metafizyki. Tendencje unowocześniające metafizykę klasyczną idą z kolei w dwóch kierunkach: asymilowania nowych metod i stylów filozofowania oraz wyników nauk szczegółowych przy jednoczesnym zachowaniu treści też metafizyki klasycznej; a także poprawnego odczytania doktryny św. Tomasza przy zastosowaniu środków współczesnej metodologii filozofii. W koncepcji bytu akcentuje się tu akt istnienia. Por. St. Kamiński: Wyjaśnianie w metafizyce. *Roczniki Filozoficzne* 1966 r. 14 z. 1 s. 50—52 oraz St. Kamiński, M. A. Krąpiec: *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1962 s. 277—278.

<sup>2</sup> Terminu typologia nie należy tu rozumieć jako nazwy uszeregowania przedmiotów (tu uzasadnień) przez porównanie ich z wybranym typem. Chodzi tu o typologię w szerszym znaczeniu, w którym termin ten jest synonimem systematyzacji, tzw. „ułamnej” klasyfikacji, dopuszczającej istnienie luk między poszczególnymi pojęciami a także pominięcie w pewnym stopniu postulatów rozłączności podziału. Wydaje się, że wartość poznawcza typologii w drugim znaczeniu mimo tych formalnych usterek, w tym wypadku jest duża. Por. T. Wójcik: *Zarys teorii klasyfikacji*. Warszawa 1965 s. 132.



Trzecia wreszcie charakteryzuje uzasadnienia kompleksowo od strony semantycznej, syntaktycznej i pragmatycznej. Przedstawia typologię uzasadnień ze względu na ich wartość epistemologiczną.

### 1. ANALIZA UKŁADU CZYNNOŚCI SKŁADOWYCH UZASADNIEN

Filozofię bytu można określić jako naukę wyjaśniającą ostatecznie i niepowątpiewalnie rzeczywistość w świetle pierwszych zasad. Bada ona rzeczywistość celem ustalenia ostatecznych racji jej istnienia. Odmienność jej patrzenia na rzeczywistość w porównaniu z innymi rodzajami wiedzy sprawia, że wszelkie operacje poznawcze występujące w niej charakteryzują się dużą specyficznością. Dotyczy to szczególnie procesu uzasadniania jej twierdzeń. Określenie filozofii bytu, jako nauki mającej na celu wyjaśnienie rzeczywistości w aspekcie egzystencjalnym, w świetle pierwszych zasad bytu, wyznacza podział uzasadnień na dwa typy: związane z tworzeniem specyficznej aparatury pojęciowej (m.in. tzw. uzasadnienia pierwszych zasad) oraz związane z operacjami wyjaśniającymi realne stany bytowe.

Swoistość filozofii bytu sprawia, że dużo uwagi trzeba poświęcić determinacji jej przedmiotu formalnego — bytu jako istniejącego. Stąd pierwszą i zasadniczą czynnością w uprawianiu metafizyki jest uformowanie podstawowego jej pojęcia — pojęcia bytu. Powinno ono spełniać następujące warunki: dotyczyć wyłącznie realnego świata, obejmować całą rzeczywistość (wszystko, co realne i tylko to), być neutralnym czyli nie prowadzić apriorycznie do rozwiązań zagadnień (np. monizmu czy pluralizmu bytowego, materializmu czy spirytualizmu itp.)<sup>3</sup>. W formowaniu pojęcia bytu mają więc znaleźć się takie akty poznawcze, które bezpośrednio stwierdzają istnienie rzeczywistości (sądy egzystencjalne bezpośrednie). Pojęcie bytu nie może być wyłącznym rezultatem żadnego rodzaju abstrakcji, gdyż w trakcie jej dokonywania zostałby utracony kontakt z realnie istniejącym bytem. Jeśli ma odnosić się on do tego, co realne, musi odnosić się do wszystkich konkretnie istniejących bytów. Wreszcie przyjęcie istnienia, jako czynnika konstytuującego rzeczywistość, zapewnia neutralność badań w punkcie wyjścia, nie zmusza do przyjęcia *a priori* żadnych sądów o rzeczywistości. Proces formowania pojęcia bytu nazywa się separacją<sup>4</sup>. Punktem wyjścia są tu niepowątpiewalne fakty ujęte w aspekcie istnienia, wyrażone w sądach egzystencjalnych bezpośrednich. Stwierdza się również istnienie różnych kategorii bytów, co prowadzi do wniosku, że istnienie nie łączy się koniecznie z daną kategorią bytu. Dokonuje się tego przy pomocy predykatywnych sądów negatywnych. Stawia się więc pytanie, co jest konieczne w bycie jako istniejącym, przez pozbawienie czego byt przestaje być bytem. W wyniku tego złożonego procesu dochodzi się do stwierdzenia, że być bytem znaczy być jakąś konkretną treścią związaną z proporcjonalnym do niej istnieniem. Jest to twierdzenie dotyczące rzeczywistości a zarazem mające walor ogólności i konieczności. Uznaje się to twierdzenie nie dlatego, że faktycznie nie napotkało się bytu nie podpadającego pod tę

<sup>3</sup> Por. M. A. Krąpiec, St. Kamiński: Specyficzność poznania metafizycznego. *Znak* 83 (1961) s. 613, oraz M. A. Krąpiec: *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*. Poznań 1966 s. 48—51.

prawidłowość (pewna *quasi*-indukcja), ale dlatego, że intelektualnie dostrzega się jego konieczność, że sam przedmiot badań nie dopuszcza innych możliwości<sup>5</sup>. Wyraźnie ukazuje się tu ponadkategorialność, transcendentálność oraz analogiczność pojęcia bytu. Obejmuje ono wszelki byt, ale na różny, niepowtarzalny sposób. Po uformowaniu pojęcia bytu przystępuje się do tzw. uwyrażnienia jego informacyjnej zawartości. Proces ten ma charakter analityczno-refleksyjny<sup>6</sup>. W drodze analizy intelektualnej bytu dochodzi się do nowych pojęć transcendentálnych. Pojęcia te akcentują nowe treści, które w pojęciu bytu zawierały się, ale tylko *implicite*, były tam nieuwyrażnione. Do pojęć tych zalicza się m.in.: pojęcie rzeczy, jedności, czegoś, prawdziwości i dobra. Pojęcia transcendentálne zawierają w swym znaczeniu również ujęcie istnienia, co pozwala im jednocześnie pełnić funkcję sądów egzystencjalnych (po pewnym ich rozwinięciu)<sup>7</sup>. Z utworzeniem pojęcia bytu i innych transcendentálności wiąże się przyjęcie pierwszych zasad bytu<sup>8</sup>. Są one najbardziej fundamentalnymi ujęciami poznawczymi bytu w różnych niesprowadzalnych do siebie aspektach. Ustalają powszechne i konieczne właściwości wszelkiego bytu<sup>9</sup>. Najczęściej wśród pierwszych zasad bytu wymienia się: zasadę tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka i racji dostatecznej (racjonalności). W zasadzie tożsamości ujęty jest byt w jego identyczności z sobą. Zasada niesprzeczności oddziela byt od niebytu. Stwierdza, że niemożliwe jest, aby coś jednocześnie pod tym samym względem być bytem i niebytem. W zasadzie wyłączonego środka stwierdza się, że nie ma pośredniego między bytem a niebytem. Wreszcie zasada racji dostatecznej stwierdza, że byt jest przedmiotem intelektualnego poznania, ma bytowe uzasadnienie, dzięki któremu bytu nie można utożsamiać z niebytem. Jest więc on zrozumiały i wytłumaczalny tylko przez byt<sup>10</sup>.

W jakim sensie można mówić o uzasadnieniu pierwszych zasad? Ze względu na ich fundamentalność, uzasadnienie ich nie może mieć charakteru dowodu bez uprzedniego ich założenia. Wydaje się, że można jedynie przyjmować ich uzasadnienie w sensie okazania ich oczywistości uzyskanej w poznaniu intuicyjnym koniecznych i uniwersalnych właściwości bytu, a ukazywanej w trakcie tworzenia aparatury pojęciowej, potrzebnej do ich językowego wyrażenia<sup>11</sup>. O ile wyżej przedstawiony

<sup>4</sup> Por. M. A. Krąpiec: *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati. Divus Thomas* 5 (1956) s. 320—350 oraz tenże: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*. Lublin 1963 s. 261 nn.

<sup>5</sup> Por. A. B. Stępień: *Wprowadzenie do metafizyki*. Kraków 1964 s. 54—55.

<sup>6</sup> Por. St. Kamiński: *Wyjaśnianie w metafizyce*, jw. s. 67.

<sup>7</sup> Por. St. Kamiński: *Uwagi o języku bytu. Roczniki Filozoficzne* 1969 r. 17 z. 1 s. 49.

<sup>8</sup> Por. M. A. Krąpiec: *Transcendentalia i uniwersalia. Roczniki Filozoficzne* 1960 r. 8 z. 1 s. 31—32.

<sup>9</sup> Por. St. Kamiński: *Czym są w filozofii i logice tzw. pierwsze zasady? Roczniki Filozoficzne* 1965 r. 11 z. 1 s. 23 oraz A. B. Stępień: *Czy wiedza ogólna zawsze jest tylko prawdopodobna? Znak* 53 (1958) s. 1281—1287. Stwierdza się tu, że otrzymane w drodze intelektualnej analizy bytu pierwsze zasady bytu stanowią zrab metafizyki. Por. też: S. Świeżawski, M. Jaworski: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Lublin 1961 s. 134.

<sup>10</sup> Por. St. Kamiński, M. A. Krąpiec: *Z teorii*, jw. s. 246 oraz M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań 1959 s. 189.

<sup>11</sup> Można to uważać za egzemplifikację stwierdzenia teoretyków filozofii bytu, że często uzasadnieniem twierdzeń metafizycznych jest pokazanie sposobu dojścia do ich sformułowania.

sposób tzw. uzasadniania pierwszych zasad bytu nazwałoby się pozytywnym, można jeszcze mówić o ich uzasadnieniu negatywnym. Pierwsze zasady bytu są tak oczywiste, że nie można ich zanegować bez popadnięcia w wewnętrzną sprzeczność. Ich powszechną i konieczną moc obowiązującą okazują stosowane już przez Arystotelesa tzw. dowody elenktyczne<sup>12</sup>. Negujący którąkolwiek z pierwszych zasad nieuchronnie skazany jest na popełnienie swego błędu *petitio principii* — opiera się w rozumowaniu na zasadach, które neguje<sup>13</sup>. Stwierdziwszy, że pierwsze zasady bytu stanowią najogólniejsze podstawowe sądy, można by przypuszczać, że stanowią one zdania spełniające w stosunku do pozostałych twierdzeń taką rolę, jaką odgrywają aksjomaty w stosunku do twierdzeń wynikających z nich w systemach dedukcyjnych. Taki sposób uzasadniania twierdzeń postulował Arystoteles. Według niego, z niewielu tez naczelnych miały być wyprowadzone sylogistycznie pozostałe tezy systemu. Jak to później zostanie stwierdzone, system metafizyki nie da się w pełni zaksjomatyzować, a więc i rola pierwszych zasad jest inna.

Pierwsze zasady bytu, jak cała aparatura pojęciowa dotychczas utworzona, mają służyć do wyjaśnienia rzeczywistości w jej aspekcie egzystencjalnym. Drugi typ uzasadnień wiąże się więc z operacjami wyjaśniającymi. Twierdzenie metafizyczne jest uzasadnione przez okazanie, że podaje ono jedyną rację metafizyczną doświadczalnie poznanego stanu bytowego. Mówiąc o stanach bytowych do wyjaśnienia, ma się na myśli proste, ale jednocześnie ogólnie ujęte fakty: powszechność zmian, tożsamość rzeczy mimo zachodzenia w nich zmian, zanik jednych rzeczy i powstawanie innych, pluralizm bytowy, wzajemne związki między bytami itp. Do zdań obserwacyjnych opisujących te stany bytowe dobiera się takie zdania, które podają jedyną rację metafizyczną doświadczalnie danego stanu bytowego<sup>14</sup>. W ten sposób dochodzi się do twierdzeń o strukturze bytu (jego wewnętrznych zasadach). O ile metafizycznej racji danego stanu bytowego nie można wykryć w nim samym, należy jej szukać w innym bycie. W rezultacie otrzymuje się twierdzenia o zewnętrznych zasadach (przyczynach zewnętrznych) oraz twierdzenia egzystencjalne pośrednie, mówiące o istnieniu pewnych kategorii bytu doświadczalnie już niepoznawalnych a będących jedyną racją istnienia (i takiego właśnie istnienia) bytów znajdujących się w zasięgu doświadczenia<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Por. M. A. Krapiec: Realizm ludzkiego poznania, jw. s. 162. W teoretycznych wypowiedziach nie precyzuje się *explicite* zakresu stosowania dowodów elenktycznych. Można jednak przyjąć, że mają one zastosowanie wyłącznie w okazywaniu mocy obowiązującej pierwszych zasad.

<sup>13</sup> Inaczej, zdaniem M. A. Krapca niewłaściwie, interpretował dowody elenktyczne J. Salamucha. Por. M. A. Krapiec: Z teorii, jw. s. 244.

<sup>14</sup> Próbuąc scharakteryzować system filozofii bytu od strony pragmatyczno-syntaktycznej, można dojrzeć analogię między nim a wyróżnionym przez K. Ajdukiewicza systemem asertywno-redukcyjnym, w którym zachodzi wnioskowanie redukcyjne polegające na uznaniu racji na podstawie uprzednio uznanego następstwa. Por. K. Ajdukiewicz: Język i poznanie. T. 2. Warszawa 1965 s. 332 oraz Z. J. Zdybicka: Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga. *Znak* 89 (1961) s. 1499.

<sup>15</sup> Poznanie w filozofii bytu ma charakter wybitnie aposterioryczny. M.in. przejawem tego jest rewaloryzacja dowodzenia typu *quia*. Arystoteles spośród wyróżnionych przez siebie typów rozumowań (i uzasadnień): *propter quid* (podające właściwe i ostateczne przyczyny jakiegoś stanu rzeczy) i *quia* (stwierdzające na podstawie istnienia skutków istnienie przyczyny, bądź podające przyczyny stanu

Zwraca się uwagę, że operacje dyskursywne, choć spełniają doniosłą rolę, są niewystarczające do uzasadnienia tezy. Konieczne jest tu ciągle odwoływanie się do bytu. Czynniki pozaformalne, intuicja intelektualna rzeczywistości, jak to zostanie pokazane, jest tu decydujący. Uzasadnienie to nie ma charakteru rozumowania niezawodnego niezależnie od specyficznej aparatury pojęciowej i aktów intuicji intelektualnej<sup>16</sup>.

Istotną cechą uzasadnień okazujących, że teza podaje jedyną rację danego doświadczalnie stanu bytowego jest to, że przebiegają one według rozumowania nie wprost (uzasadnienia apagogeniczne). Uzasadnia się daną tezę jakby ubocznie, okazując, że jej negacja prowadzi do sprzeczności. Biorąc za kryterium rodzaj otrzymanej w konsekwencji sprzeczności, można wyróżnić kilka typów uzasadnień nie wprost. Negacja uzasadnianej tezy prowadzi bądź do absurdu analitycznego bądź syntetycznego. Ten ostatni to sprzeczność negacji tezy (lub jej konsekwencji) ze zdaniem obserwacyjnym opisującym fakt ujęty metafizycznie<sup>17</sup>. Podkreśla się, że moment zgodności lub niezgodności tezy z faktami ma w systemie filozofii bytu doniosłe znaczenie. Uzgadnianie poznania (jego wytworów) z faktami jest najbardziej właściwą metodą dla filozofii bytu<sup>18</sup>. Wykazanie sprzeczności negacji uzasadnianej tezy ze zdaniem obserwacyjnym stanowi uzasadnienie tej tezy<sup>19</sup>.

Uzasadnienia polegające na sprowadzeniu negacji tezy uzasadnianej do absurdu analitycznego mogą z kolei wystąpić w dwóch odmianach: uza-

rzeczy bliższe, a nie ostateczne), tylko pierwsze uważał za niezawodne i ściśle naukowe (Por. Anal. Post. B.c. 25, a także St. Kamiński, M. A. Krąpiec: Z teorii, jw. s. 223—228 oraz J. Salamucha: Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Warszawa 1930 s. 47—49). Takie rozwiązanie było niewątpliwie konsekwencją przyjmowanej koncepcji bytu, w której najwyższym aktem była forma. Dowodzenie *propter quid* miało wyjaśniać, dlaczego byt (pojęty esencjalnie) jest takim jakim jest. Dowodzenie *quia* traktowane jedynie jako czynność wstępna, dotyczyło tylko wykazania obecności, faktyczności przedmiotu. Przyjęcie przez św. Tomasza z Akwinu nowej koncepcji bytu, w której najwyższym aktem jest istnienie różne od istoty, proporcjonalne do niej, wpłynęło z konieczności na odmienną interpretację powyższych typów dowodzeń, na dowartościowanie dowodzenia typu *quia*. Por. M. A. Krąpiec: O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza. *Polonia Sacra* 6 (1953) s. 106—11 oraz tegoż: Teoria analogii bytu. Lublin 1959 s. 79—142. Szerzej tym zagadnieniem zajął się J. Anderson: On demonstration in thomistic metaphysic. *The New Scholasticism* 32 (1958) s. 476—494. Zwraca on uwagę, że skoro w tomistycznej metafizyce istnienie (pojęte już nie jako obecność rzeczy ale najdoskonalszy akt) spełnia analogiczną rolę, jaką spełniała forma w systemie Arystotelesa, to dowodzenie *quia* przekształca się w dociekanie właściwych i ostatecznych przyczyn bytu jako istniejącego. Ma tę samą wartość naukową, jaką miało u Arystotelesa wyłącznie dowodzenie *propter quid*.

<sup>16</sup> Wydaje się rzeczą niesłuszną wymienianie wśród innych rodzajów uzasadnień tzw. uzasadnień systemowych (por. St. Kamiński, M. A. Krąpiec: Z teorii, jw. s. 240). Charakter systemowy mają wszystkie uzasadnienia występujące w filozofii bytu, a nie tylko pewien ich rodzaj. Całe poznanie metafizyczne otrzymuje specyfikę od obranego przedmiotu formalnego — bytu jako istniejącego. Wszystkich uzasadnień dokonuje się przy pomocy specyficznej aparatury pojęciowej będącej konsekwencją wybranego aspektu rzeczywistości.

<sup>17</sup> Por. Tamże, s. 372.

<sup>18</sup> Por. Tamże, s. 245.

<sup>19</sup> Należy zwrócić uwagę, że uzasadnianie nie wprost jakiejś tezy nie zawsze jest zabiegiem uzasadniającym ją niezawodnie. Uzasadniając tezę jako rację wyjaśniającą pewien stan rzeczy, dla niezawodnego jej uzasadnienia nie wprost trzeba jednocześnie wykazać, że owa teza wraz z negacją wyczerpuje w tym względzie wszystkie racje wyjaśniające dany stan rzeczy.

sadnienia, w których negacja prowadzi do konsekwencji między sobą sprzecznych oraz uzasadnienia, w których negacja tezy uzasadnianej prowadzi do sprzeczności ze zdaniem systemu. W tym ostatnim typie uzasadnień można jeszcze wyróżnić dwie postacie: uzasadnienia, w których negacja tezy prowadzi do sprzeczności z pierwszą zasadą bytu oraz uzasadnienia, w których negacja tezy uzasadnianej prowadzi do sprzeczności z pochodną tezą systemu.

W formie uwagi końcowej, dotyczącej wszelkich procesów uzasadniania, należy stwierdzić, że w tych skomplikowanych procesach postuluje się jak najdalej posunięte korzystanie z tradycji filozoficznej (historyzm). Zagadnienia filozoficzne mają swoją historię, przedstawiane były często w różnych sformułowaniach. Korzystanie z dorobku tradycji pozwoli lepiej dojrzeć zagadnienia, odrzucić pseudoproblemy. Ponadto zgodność wyników poszukiwań poprzedników z wynikami utrzymanymi aktualnie da dodatkowe potwierdzenie ich prawdziwości<sup>20</sup>.

Wyniki analiz, których celem było przedstawienie typologii uzasadnień stosowanych w filozofii bytu ze względu na ich układ czynności składowych, można przedstawić w następujący sposób:

- I. Uzasadnienia związane z operacjami pojęciotwórczymi (uprawomocnienia pierwszych zasad bytu).
  1. Uprawomocnienia pozytywne pierwszych zasad.
  2. Uprawomocnienia negatywne pierwszych zasad (dowody elenktyczne).
- II. Uzasadnienia związane z operacjami wyjaśniającymi stany bytowe.
  1. Uzasadnienia polegające na sprowadzeniu negacji tezy uzasadnianej do absurdu syntetycznego (do sprzeczności ze zdaniem obserwacyjnym, opisującym fakt ujęty metafizycznie).
  2. Uzasadnienia polegające na sprowadzeniu negacji tezy uzasadnianej do absurdu analitycznego.
    - A. Uzasadnienia, w których negacja tezy uzasadniającej prowadzi do konsekwencji między sobą sprzecznych.
    - B. Uzasadnienia, w których negacja tezy uzasadniającej prowadzi do sprzeczności ze zdaniem systemu.
      - a. Uzasadnienia, w których negacja tezy uzasadniającej prowadzi do sprzeczności z pierwszą zasadą bytu.
      - b. Uzasadnienia, w których negacja tezy uzasadniającej prowadzi do sprzeczności z pochodną tezą systemu.

## 2. TYPY UZASADNIEN ZE WZGLĘDU NA STRUKTURĘ ICH REZULTATÓW

Spśród uformowanych na przestrzeni wieków, dwóch zasadniczo odmiennych metod przeprowadzania operacji uzasadniających: dedukcji i indukcji, przedstawiciele filozofii klasycznej wyłącznie na tę pierwszą zwrócili uwagę, jako na bardziej odpowiednią dla tego typu filozofii. Jedynie w dedukcji upatrywano gwarancję niepowątpiewalności wyini-

<sup>20</sup> Por. St. Kamiński, M. A. Krąpiec: Z teorii, jw. s. 239—240, oraz M. A. Krąpiec: Metafizyka, jw. s. 51—53. Nie widać powodów ograniczania tego postulatu wyłącznie do uzasadniania twierdzeń. Wydaje się, że taka postawa badawcza może być cenna również w przeprowadzaniu innych operacji poznawczych dokonywanych na terenie metafizyki.

ków dociekań badawczych. Dla Arystotelesa ideałem wiedzy był system dedukcyjny. Wzorując się na matematyce, w której wyprowadza się w sposób konieczny twierdzenia z przyjętych założeń, zamierzał stworzyć teorię dedukcji w zastosowaniu do metafizyki. To zamierzenie okazało się wyidealizowane<sup>21</sup>. Sam Arystoteles w praktyce napotykał na ogromne trudności w realizowaniu tej idei. Faktycznie nie posługiwał się wyłącznie dedukcją (w formie sylogistycznej) przy uzasadnianiu twierdzeń. Kontynuatorzy perypatetyckiej koncepcji filozofii, mimo różnorodnego pojmowania dedukcji, opowiadali się również powszechnie za jej stosowaniem jako naczelnej, a nawet jedynie wartościowej metody naukowej<sup>22</sup>. Ścisłe oparcie operacji uzasadniających i przedstawienie ich rezultatów przy pomocy wyłącznie schematów logicznych miało być gwarancją nieobalalności, konieczności uzasadnianych tez.

Tak zarysowany program miał różne realizacje. Jedną z nich były próby zbudowania systemów sformalizowanych. Tendencje te pojawiły się szczególnie na terenie polskiej myśli filozoficznej (Salamucha, Drewnowski, Bocheński)<sup>23</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje J. Salamuchy sformalizowany dowód z ruchu na istnienie Boga, sformułowany przez św. Tomasza z Akwinu<sup>24</sup>. Oryginalna ta próba nie wydaje się jednak zasługiwać w pełni na miano systemu sformalizowanego. W tym najbardziej zaawansowanym stadium systemu dedukcyjnego dochodzi do całkowitego wyeliminowania pierwiastka intuicyjnego. Formalizacja systemu dokonuje się przez skonstruowanie jego metateorii, przy czym najważniejszym zadaniem jest wyliczenie i scharakteryzowanie czysto syntaktyczne wyrazów pierwotnych, przy całkowitym pominięciu ich sensu oraz ustalenie strukturalnych reguł budowy i uznawania tez systemu. Charakterystyczną cechą tego systemu jest też daleko idąca symbolizacja. Budowanie systemu przybiera postać rachunku, mechanicznych operacji na symbolach według reguł podających dopuszczalne przekształcenia znaków. Niewiele z wyżej wymienionych cech, charakteryzujących system sformalizowany, posiada system skonstruowany przez Salamuchę. Jest to raczej transpozycja części systemu metafizyki na system dedukcyjny, dokonana przez przekładanie wyrazów metafizyki na język logiki. Próba taka skazana jest na niepowodzenie wskutek braku wymaganej izomorfii między językiem metafizyki a językiem nauk dedukcyjnych<sup>25</sup>. Tezy logiki zbudowane są

<sup>21</sup> Por. P. Chojnacki: Nauka wyidealizowana i nauka faktyczna w epistemologii Arystotelesa. *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego* 40 (1947) s. 20—21.

<sup>22</sup> Por. St. Kamiński: Dedukcja w metafizyce tradycyjnej. *Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych Towarzystwa Naukowego KUL* 11 (1960) s. 64—72.

<sup>23</sup> Por. J. Fr. Drewnowski: Zarys programu filozoficznego. *Przegląd Filozoficzny* 37 (1934) s. 3—38, oraz tegoż: Słowanie logiki symbolicznej w filozofii. *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1965) nr 2 s. 53—65, a także J. M. Bocheński, J. Fr. Drewnowski, J. Salamucha: Rola sylogistyki w filozofii chrześcijańskiej. Warszawa 1936 (odbitka z *Verbum*).

<sup>24</sup> J. Salamucha: Dowód *ex motu* na istnienie Boga. *Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu. Collectanea Theologica* 15 (1934) s. 53—92.

<sup>25</sup> St. Kamiński: O zastosowaniu logiki współczesnej do metafizyki klasycznej. (W:) Z teorii, jw. s. 289 oraz K. Ajdukiewicz: O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych. *Przegląd Filozoficzny* 37 (1934) s. 323—327, a także Z. Czerwiński: Zdania analityczne, logika i doświadczenie. (W:) *Rozprawy logiczne*. Warszawa 1965 s. 30.

wyłącznie z funktorów zakresowych i symboli zmiennych, przebiegających przez zbiory przedmiotów jednoznacznie określonych, zaś język metafizyki jest treściowy i to w specyficzny sposób, o analogicznym i transcendentálním charakterze ważniejszych terminów. Nie zachodzi również izomorfia między wynikaniem logicznym a wynikaniem występującym w systemie metafizyki. Uwzględniając powyższe trudności, należy stwierdzić, że transpozycja dokonana przez Salamuchę jest raczej symbolizacją fragmentu systemu metafizyki, a nie jego formalizacją w ścisłym sensie.

Innym typem uzasadnień, w których schematy logiczne stanowią jedyną podstawę uprawomocnienia tez, są uzasadnienia opierające się na prawach rachunku nazw (dowody sylogistyczne), bądź na prawach rachunku zdań (dowody niesylogistyczne). Taka koncepcja dowodu była powszechnie przyjmowana przez przedstawicieli tradycyjnej metafizyki scholastycznej<sup>26</sup>. Większość uzasadnień ma wyraźną postać sylogizmu, a więc opiera się o wynikanie formalne między przesłankami a wnioskiem. Wynikanie to ma dokonywać się w oparciu o reguły czysto zakresowe. Uzasadnienia tego typu, przeprowadzane na terenie metafizyki, tylko pozornie jednak mają postać sylogizmu opierającego się na formalnologicznych regułach wnioskowania<sup>27</sup>. Pojęcia metafizyki nie są jednoznaczными i zakresowo ujmowanymi pojęciami ogólnymi, lecz mają charakter analogiczny i transcendentálny. Posługując się w sylogizmie terminem o znaczeniu analogicznym, rozumowanie to nie przebiega już wyłącznie według reguł formalnych. Należy bowiem dołączyć dyrektywę dotyczącą posługiwania się pojęciami analogicznymi. Uznawana jest poprawność rozumowania, w którym termin o znaczeniu analogicznym występuje jako termin średni lub większy. Tak pojęte uzasadnianie nie jest jednak ściśle sylogistycznym. Analiza przeprowadzonych dowodów sylogistycznych wskazuje na inne jeszcze racje przemawiające za odmówieniem im rangi niezawodnego środka uzasadniania tez metafizycznych. Często rolę przesłanki pełni definicja realna bądź nominalna. W przypadku definicji realnej brak jest często reguł ich wprowadzania, co pozwala traktować je jako aksjomaty w sylogizmie, który wskutek tego staje się tylko pozorną dedukcją<sup>28</sup>. Jeśli natomiast w charakterze przesłanki wystąpi definicja nominalna, w sylogizmie takim nie dochodzi się do rzeczowo nowej tezy, a tylko do wyrażenia uznanej już tezy w nowych terminach (tzw. *sylogismus explicativus* czyli sylogizm pozorny).

Wśród dowodów sylogistycznych wyróżnia się dowody całkowicie i częściowo sylogistyczne<sup>29</sup>. Pierwsze z nich to dowody występujące

<sup>26</sup> Por. C. Boyer: *Cursus Philosophiae*. Parisiis 1937. P. Descoqs: *Institutiones Metaphysicae*. Paris 1925. L. de Reymaeker: *Metaphysica Generalis*. Louvain 1931. P. Dezza: *Metaphysica Generalis*. Romae 1959; J. Gredt: *Elementa philosophiae Aristotelico — Thomisticae*. Barcelona 1946. St. Adamczyk: *Metafizyka ogólna czyli ontologia*. Lublin 1960.

<sup>27</sup> Por. St. Kamiński, M. A. Krąpiec: *Z teorii*, jw. s. 228—232, 314—315.

<sup>28</sup> Por. St. Kamiński: *O logicznych związkach zachodzących między tezami metafizyki ogólnej*. *Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych Towarzystwa Naukowego KUL* 10 (1959) s. 180—184, oraz tenże: *Rola definicji w systemie scholastycznej metafizyki*. (W:) *Z teorii*, jw. s. 340.

<sup>29</sup> Por. M. Poletyło: *Analiza logiczna dowodów występujących w metafizyce C. Boyera*. Lublin 1962 s. 2—4. Wnioski autora, ograniczone do analizowanych dowodów przeprowadzanych przez C. Boyera, ze względu na jego reprezentatywność dla przedstawicieli nurtu metafizyki tradycyjnej można, wydaje się, w pewnym stopniu uogólnić.

w postaci jednego sylogizmu lub złożone z kilku sylogizmów. Dowody częściowo sylogistyczne mogą przybrać jedną z dwóch postaci: część sylogistyczna stanowi główny schemat rozumowania albo jest uzasadnieniem przesłanek występujących w schemacie głównym niesylogistycznym. Dowody niesylogistyczne (oparte na prawach rachunku zdań) najczęściej mają postać rozumowań nie wprost lub dowodów lematycznych. Dowody nie wprost zawierają przynajmniej jedną przesłankę o postaci okresu warunkowego, w którego poprzedniku występuje negacja dowodzonej tezy. Dowód lematyczny (zwany w tradycyjnej metodologii dylematem) jest to dowód, w którym jedna z przesłanek ma postać dysjunkcji, czyli zdania złożonego z dwóch zdań połączonych funktorem „albo”, przy czym jedno z tych zdań jest prawdziwe a drugie fałszywe. Zdanie jest uzasadnione wtedy i tylko wtedy, gdy wynika koniunkcyjnie z jednego i z drugiego ze zdań tworzących dysjunkcję<sup>30</sup>. Dla wszystkich wyżej przedstawionych typów uzasadnień, analizowanych pod kątem ich struktury, mimo różnorodności form, w jakich występują, wspólne jest to, że schematy logiczne są w nich jedyną podstawą uzasadniania tez. Otrzymują one pełne uzasadnienie bez odwoływania się do czynnika pozaformalnego.

Pod adresem przyjmujących taką koncepcję uzasadniania w metafizyce, przedstawiciele tzw. tomizmu egzystencjalnego wysuwają poważny zarzut pogwałcenia elementarnego postulatu metodologicznego, w myśl którego metodę należy dostosować do przedmiotu danej dyscypliny, a nie odwrotnie<sup>31</sup>. Dostosowanie za wszelką cenę metafizyki jako nauki specyficznie realnej do przyjętej za idealną wyłącznie ze względów historycznych metody dedukcyjnej, prowadzi do zatracenia tej specyfiki metafizyki, czyniąc z niej esencjalnie pojętą ontologię czy formalną teorię przedmiotu. Specyfika metafizyki wymaga opracowania specyficznej, różnej od proponowanych przez tradycję, metody uzasadniania tez. Istotną rolę ma w niej odgrywać właśnie czynnik pozaformalny — intuicyjna wizja bytu<sup>32</sup>. Schematy logiczne występujące w uzasadnieniach nie pełnią już jedynej podstawy uznawania tez. Pozbawione autonomiczności, mają charakter pomocniczych i przygotowawczych środków prowadzących do aktu intelektualnej intuicji przedmiotowej oczywistości twierdzeń.

W tak zarysowanej ogólnie koncepcji uzasadniania tez metafizycznych można wyróżnić uzasadnienia pozytywne i negatywne. Pierwsze z nich, ze względu na to, czy wyprowadza się z przesłanek twierdzenia uzasadnianego czy też sprowadza się je do przesłanek, dzieli się na uzasadnienia stanowiące system dedukcyjny lub, w drugim przypadku, system redukcyjny. Oczywiście, z racji podanych wyżej, można mówić o dedukcji oraz redukcji swoiście pojętej, z ingerencją aktów intuicji intelektualnej. Zachodzi pytanie, w jakiej postaci może wystąpić system dedukcyjny. Przyjmując podział systemów dedukcyjnych na systemy w stadium intuicyj-

<sup>30</sup> Dowody niesylogistyczne mające postać rozumowań nie wprost najczęściej opierają się na następujących schematach:

$$[(\sim p \rightarrow q) \wedge \sim q] \rightarrow \sim p \quad \text{lub} \quad [(\sim p \rightarrow r) \wedge (r \rightarrow q) \wedge \sim q] \rightarrow p$$

Schemat dowodu lematycznego jest następujący:

$$[(q/r) \wedge (q \rightarrow p) \wedge (r \rightarrow p)] \rightarrow p$$

<sup>31</sup> Por. St. Kamiński: Próba charakterystyki uzasadniania tez w metafizyce klasycznej. (W:) Z teorii, jw. s. 378.

<sup>32</sup> Por. M. A. Krapiec, St. Kamiński: Specyficzność poznania metafizycznego, jw. s. 617.



nym przedaksjomatycznym, aksjomatycznym i sformalizowanym, należy stwierdzić, że odnośnie do tego ostatniego odpowiedź wypadła negatywnie. Bez utraty specyfiki metafizyki jej system nie może być w ścisłym sensie sformalizowany<sup>33</sup>. Czy system metafizyki może przyjąć postać mniej doskonałego systemu aksjomatycznego<sup>34</sup>?

W stadium intuicyjnym aksjomatycznym zarówno zbiór terminów pierwotnych (niedefiniowalnych) jak i twierdzeń pierwotnych (aksjomatów) jest ściśle ustalony. Nowe twierdzenie wolno uznać jedynie pod warunkiem, że da się ono wyprowadzić według reguł logicznych z aksjomatów lub twierdzeń uprzednio uzasadnionych. Wszystkie zaś terminy muszą być przy pomocy definicji redukowalne do terminów pierwotnych. Niemożliwość przeprowadzenia tego rodzaju redukcji zmusza do zwiększenia liczby aksjomatów. Termin nieredukowalny do terminów pierwotnych musi wystąpić przynajmniej w jednym aksjomacie, przez co otrzymuje określone znaczenie. Przytacza się wiele racji, dla których metafizyka nie może przybrać postaci systemu zaksjomatyzowanego, w którym każde występujące zdanie byłoby *ipso facto* dowiedzione. Przez aksjomatyzowalność jakiejś teorii rozumie się możliwość wyodrębnienia z tej teorii niesprzecznego zbioru takich zdań, że pozostałe zdania tej teorii będą stanowiły bezpośrednio lub pośrednio ich konsekwencje. Należy jeszcze rozróżnić aksjomatyzację teorii w szerszym i węższym znaczeniu<sup>35</sup>. Aksjomatyzowalna w szerszym znaczeniu jest każda teoria niesprzeczna, gdyż wszystkie jej zdania mogą jednocześnie stanowić układ aksjomatów. Bardziej interesującym zagadnieniem jest oczywiście aksjomatyzowanie jakiejś teorii w węższym znaczeniu, polegające na znalezieniu minimalnej liczby aksjomatów, z których dedukcyjnie dochodzi się do twierdzeń pochodnych.

Dokonawszy tych ustaleń terminologicznych i rozróżnień można przystąpić do próby dania odpowiedzi na pytanie, czy metafizyka może przybrać postać systemu aksjomatycznego. Aksjomaty — pierwsze przesłanki, *ex definitione* nie są wynikiem jakiegoś rozumowania, ale są uzasadnione bezpośrednio<sup>36</sup>. Istnieje poważna trudność w precyzyjnym oddzieleniu zbioru założeń od twierdzeń przy ich pomocy uzasadnionych. Nie można wskazać wprost, które z tez są ostatecznymi przesłankami dla pozostałych. Upatrywanie w pierwszych zasadach bytu, z zasadą tożsamości na czele, zbioru tez mogących spełniać tę funkcję jest bezpodstawne. Nawet przy najmocniejszych regułach dowodzenia próby wydedukowania z nich

<sup>33</sup> Zostało to wykazane przy przedstawieniu próby formalizowania części systemu metafizyki podjętej przez J. Salamuchę.

<sup>34</sup> Zob. w tej sprawie: P. Chojnacki: Aksjomatyzacja i formalizowanie dedukcji i zastosowanie do ontologii. *Collectanea Theologica* 24 (1933) s. 5—29. Z. Zawirski: Dotychczasowe próby aksjomatyzowania systemów filozoficznych. *Sprawozdania PAU* 46 (1945) s. 107 oraz R. Ingarden: Logistyczna próba nowego ukształtowania filozofii. *Przegląd Filozoficzny* 37 (1934) s. 335—342.

<sup>35</sup> Por. St. Kamiński: Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej. *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1965) nr 2 s. 104.

<sup>36</sup> Odrzuca się tu inną możliwość — zapożyczenie pierwszych przesłanek z innych nauk, gdyż jest to niezgodne z naturą metafizyki, która ma być „filozofią pierwszą”. Poza tym filozofia bytu nie może korzystać z założeń pochodzących z innych nauk ze względu na specyficzny przedmiot metafizyki — byt jako istniejący. Nauki szczegółowe zajmują się zaś esencjalną stroną rzeczywistości. Por. G. Klumbertanz: Where is the evidence for thomistic Metaphysics? *Revue Philosophique de Louvain* 56 (1960) s. 304.

pozostałych tez wymagają wielu intuicyjnych założeń, co w konsekwencji pozbawia całą operację miana dedukcji. Dla uzasadnienia tezy metafizycznej, zwłaszcza bardziej istotnej, nie wystarcza oprzeć się na pierwszych przesłankach lub uprzednio uzasadnionych tezach, ale konieczne jest nowe odwołanie się bezpośrednio do bytu. Ten kontakt intuicyjny jest tym bardziej konieczny, im ujmuje się byt w nowym aspekcie. Nowa teza zawiera więc nie tylko rozwinięcie treści tez wcześniejszych, ale nowe treści pochodzące z nowej intelektualnej intuicji bytu<sup>37</sup>. Dochodzi jeszcze nowa trudność. Skoro system metafizyki ma być kategorięcznie-dedukcyjny, aksjomaty muszą być przyjęte na mocy intuicyjnej oczywistości, która będzie podstawą uznania ich samych oraz tez z nich wyprowadzonych. Przy wyborze tez na aksjomaty nie można kierować się więc tylko ich mocą dedukcyjną, ale ponadto dochodzi drugie kryterium — ich oczywistość<sup>38</sup>.

Pozostaje jeszcze do przedstawienia rola definicji w systemie filozofii bytu. W systemach aksjomatycznych jest to drugi, obok aksjomatów, rodzaj tez stanowiących założenia<sup>39</sup>. Podkreśla się, że teoria definicji na terenie filozofii bytu nie jest opracowana w stopniu zadowalającym i adekwatnym w stosunku do roli, jaką spełnia w systemie<sup>40</sup>. We współczesnej metodologii nauk dedukcyjnych istnieją poważne rozbieżności w poglądach na charakter i funkcje definicji w systemie dedukcyjnym. Utożsamia się definicje z aksjomatami (formaliści), bądź traktuje jako metateoretyczne wyrażenia służące do zwiększenia intuicyjności wyrażań systemu, a wykorzystane w nich za pomocą specjalnej reguły zastępowania, wreszcie jako spełniająca pewne określone warunki tezę wprowadzoną do systemu przy pomocy specjalnej reguły definiowania<sup>41</sup>. Wyżej zarysowane rozbieżności występujące w poglądach dotyczących systemów dedukcyjnych chlubiących się precyzją i ścisłością określeń, w poważnym stopniu usprawiedliwiają brak precyzyjnej charakterystyki roli definicji w filozofii bytu. Istnieje otwarty problem stosunku definiowania do dowodzenia. Próba jego rozwiązania w ten sposób, że definiowanie nominalne poprzedza dowodzenie, a po nim następuje definiowanie realne<sup>42</sup>, zdaniem innych, jest niewłaściwa. Wynika bowiem z tego, że definicje realne, poprzedzone dowodzeniem, zatraciłyby charakter tez pierwotnych<sup>43</sup>. Proponuje się ściśle powiązanie w systemie metafizyki definicji i aksjomatów. System filozofii bytu można by wtedy przedstawić jako zespół rzeczowych definicji cząstkowych (ujmujących swój przedmiot tylko w pewnym aspekcie) dla zasadniczych pojęć albo jako układ definicji przez postulaty tych pojęć. Takie rozwiązanie miałyby z jednej

<sup>37</sup> Por. St. Kamiński: O ostatecznych przesłankach w klasycznej filozofii bytu. (W:) *Z teorii*, jw. s. 322—324. Zwraca się uwagę na niedostateczne opracowanie koncepcji dedukcji opartej o związki treściowe między zdaniem, a nie wyłącznie zakresowe.

<sup>38</sup> Por. St. Kamiński: Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej. *Roczniki Filozoficzne* 1964 r. 12 z. 1 s. 109.

<sup>39</sup> Por. T. Kotarbiński: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Warszawa 1961 s. 290.

<sup>40</sup> Por. St. Kamiński: Rola definicji, jw. s. 332 oraz M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*, jw. s. 339.

<sup>41</sup> Por. St. Kamiński: Rola definicji, jw. s. 335—336.

<sup>42</sup> Por. M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*, jw. s. 310—313.

<sup>43</sup> Por. St. Kamiński: Rola definicji, jw. s. 334.

strony walor nowoczesności ujęcia, z drugiej — zasadniczej zbieżności z perypatetycką teorią definicji, w której definicja jest założeniem w systemie<sup>44</sup>. Inną funkcją definicji w systemie aksjomatycznym jest redukcja terminów pochodnych do pierwotnych danego systemu. Definicje pełniące tę funkcję, spełniające warunek przekładalności nazywane są definicjami redukcyjnymi. Występujące w systemie filozofii bytu definicje nie spełniają warunku przekładalności<sup>45</sup>. Nauka ta ujmuje swój przedmiot właściwy — byt jako istniejący — w różnych, niesprowadzalnych do siebie aspektach. Wskutek tego cały system filozofii bytu składa się z podzbiorów też ujmujących byt w różnych aspektach. Są to tezy o byciu i jego właściwościach, o wewnętrznej strukturze bytu, o kategoriach bytu i o jego przyczynach zewnętrznych. Redukcja terminów daje się przeprowadzić w bardzo wąskim zakresie i to jedynie w obrębie każdego z wymienionych podzbiorów. Brak możliwości redukcji terminów zmusza do zwiększenia liczby aksjomatów, w których sens terminów może być dostatecznie zdeterminowany. W tej sytuacji zaksjomatyzowany system filozofii bytu składałby się ze stosunkowo dużej liczby aksjomatów oraz niewielkiej liczby wyprowadzonych z nich też pochodnych. Dochodzi się do ważnego, choć nieco paradoksalnego stwierdzenia, że metafizyka stanowi zasadniczo zbiór pryncypiów uzasadnionych bezpośrednio<sup>46</sup>. Im bardziej pochodna jest uzasadniana teza, tym w większym stopniu może być uzasadniona dyskursywnie. Tezy bardziej istotne do uzasadnienia wymagają ciągłej intuicji, bezpośredniego kontaktu poznawczego z badaną rzeczywistością ujmowaną w świetle skonstruowanego pojęcia bytu jako istniejącego. Ponadto jeśli się weźmie pod uwagę specyficzny charakter pojęć metafizycznych — ich analogiczność i transcendentalność, bez czego nie byłoby metafizyki realistycznej<sup>47</sup>, dojdzie się do stwierdzenia, w jak poważnym stopniu tzw. system zaksjomatyzowany metafizyki odbiega od swego ideału — systemu zaksjomatyzowanego w naukach formalnych.

Wszystkie uwagi o niewystarczalności reguł formalnologicznych w uzasadnieniu dedukcyjnym występującym w filozofii bytu, można odnieść również do uzasadnienia redukcyjnego. Polega ono na sprowadzeniu uzasadnianej tezy do zdania bardziej oczywistego ze względu na bardziej elementarną strukturę najczęściej do zasady tożsamości lub innego prostego prawa logicznego), bądź na sprowadzaniu zdań opisujących stany skutkowe do tez, wskazujących na podstawie jednoznacznej relacji, racje tych stanów<sup>48</sup>. Redukcja ta nie może być traktowana jako redukcja lo-

<sup>44</sup> Por. Arystoteles: Anal. Post. I,8 II,8 i św. Tomasz z Akwinu: In Anal. Post., lect. 16 i 26.

<sup>45</sup> Por. Cz. Wojtkiewicz: O tak zwanych „definicjach” w metafizyce scholastycznej. *Roczniki Filozoficzne* 1966 z r. 14 z. 1 s. 84.

<sup>46</sup> Por. St. Kamiński: Aksjomatyzowalność, jw. s. 105—106 oraz św. Tomasz z Akwinu: In Boetii de Trinitate, q.VI a.1: „Intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae quasi ipsa non ratiocinatur procedendo de principiis ad conclusiones sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima, et conclusiones eius principiis”.

<sup>47</sup> Por. L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*. Oxford 1958 s. 44—49. Wysługuje się tezę, że język złożony z terminów jednoznacznych nie może być adekwatnym środkiem opisu rzeczywistego świata. Analogiczność składników rzeczywistości pociągają musi za sobą analogiczność terminów opisującego ją języka. Por. J. Kotarbińska: Spór o granice stosowalności metod logicznych. *Studia Filozoficzne* 3 (38) 1964 s. 25—48.

<sup>48</sup> Por. St. Kamiński: Próba charakterystyki, jw. s. 375.

giczna. Do racji tego stanu rzeczy, podanych przy omawianiu systemu dedukcyjnego, dochodzi jeszcze ta, że w braku definicji redukcyjnych, posługuje się definicjami cząstkowymi oraz twórczymi. Wprowadzane są one przy pomocy operacji pozaformalnych, odwołania się do intuicji intelektualnej.

Obok przedstawionych wyżej uzasadnień pozytywnych (dedukcji i redukcji) charakterystycznymi dla metafizyki są uzasadnienia negatywne (apagogiczne, nie wprost). Uzasadnienie tezy dokonuje się jakby ubocznie. Wychodząc z negacji uzasadnianego zdania dochodzi się bądź do pary zdań sprzecznych, bądź do sprzeczności ze zdaniem o fakcie ujętym metafizycznie<sup>49</sup>. Należy zaznaczyć, że dowody nie wprost są niezawodnym środkiem uzasadnienia tezy tylko pod warunkiem, że posługują się pojęciami o zakresie ostro zdeterminowanym, a więc rozumowaniami opartymi o prawa czysto formalne. W filozofii bytu, gdzie występują również wnioskowania oparte o związki treściowe jest to nieosiągalne i dlatego dowody nie wprost nie zawsze mogą być autonomicznymi środkami uzasadnienia. Zawsze jednak spełniają doniosłą funkcję pomocniczną w uzasadnianiu.

Dokonawszy analizy uzasadnień występujących w filozofii bytu, której celem była próba utworzenia ich typologii ze względu na strukturę ich rezultatów, proponuje się przedstawić wyniki tej analizy w następującej rekapitulacji:

- I. Uzasadnienia, w których schematy logiczne stanowią jedyną podstawę uprawomocnienia tez.
  1. Systemy sformalizowane.
  2. Systemy niesformalizowane.
    - A. Dowody sylogistyczne.
      - a. Dowody całkowicie sylogistyczne.
      - b. Dowody częściowo sylogistyczne.
    - B. Dowody niesylogistyczne.
- II. Uzasadnienia, w których schematy logiczne nie stanowią jedynej podstawy uprawomocnienia tez.
  1. Uzasadnienia pozytywne.
    - A. Swoiście pojęty system dedukcyjny.
    - B. Swoiście pojęty system redukcyjny.
  2. Uzasadnienia negatywne.
    - A. Uzasadnienia, w których z negacji tezy uzasadnianej dochodzi się do zdań sprzecznych.
    - B. Uzasadnienia, w których z negacji tezy uzasadnianej dochodzi się do zaprzeczenia zdania o fakcie ujętym metafizycznie.

<sup>49</sup> Por. M. A. Krąpiec, St. Kamiński: Specyficzność poznania metafizycznego, jw. s. 609. Stwierdza się tu, że moment uzgodnienia się poznawczego z rzeczywistym stanem transsubiektywnym jest zasadniczym kryterium uznawania zdań na terenie filozofii bytu.

### 3. PODZIAŁ UZASADNIEN W ASPEKTCIE ICH WARTOŚCI EPISTEMOLOGICZNEJ

Przez „wartość epistemologiczną” nie należy tu rozumieć tylko prawdziwości poznania metafizycznego. Ambicje poznawcze metafizyki sięgają dalej. Twierdzenia metafizyki mają charakteryzować się konieczną prawdziwością<sup>50</sup>. Mając walor ogólności i konieczności, mają jednocześnie dotyczyć rzeczywistego świata. Istnienie zdań ogólnych i koniecznych, a zarazem rzeczowych, jest na terenie metodologii nauk zagadnieniem wielce dyskusyjnym. Po okazaniu możliwości istnienia tego rodzaju zdań, przedstawiona zostanie próba zestawienia warunków, pod jakimi w filozofii bytu dochodzi się do twierdzeń koniecznych i rzeczowych. Podany też zostanie przegląd różnych typów uzasadnień twierdzeń metafizycznych, w których, wskutek pominięcia któregoś z tych warunków nie dochodzi się w konsekwencji do poznania koniecznego.

Z zagadnieniem istnienia wiedzy koniecznej, a zarazem dotyczącej rzeczywistego świata, wiąże się zadawniony, ale wciąż aktualny spór aprioryzmu z empiryzmem o rolę i wartość poznania zmysłowego i umysłowego w poznaniu racjonalnie uprawomocnionym. W nowożytnej tradycji filozoficznej (Leibniz, Hume, Kant) wyróżniono dwie przeciwstawne kategorie zdań: opisujące fakty i jako takie zależne od doświadczenia (*a posteriori*), oraz mające za przedmiot konstrukcje myślowe i związki między nimi, a więc niezależne od doświadczenia (*a priori*)<sup>51</sup>.

Walor konieczności przyznawano jedynie zdaniom *a priori*, ale ich słabością jest to, że nie opisują rzeczywistego świata. Zdania *a posteriori* posiadają tę zaletę, dotyczą rzeczywistości, ale te nie są konieczne.

Wytworzoną w ten sposób dychotomię zdań jeszcze bardziej podkreślili analitycy, akcentując znaczenie semiotycznego podejścia do wiedzy. Nowsze klasyfikacje zdań, nie bez wpływu neopozytywistów, dzielą zdania na zdeterminowane wyłącznie przez reguły języka oraz niezdeteminowane przez nie, syntetyczne, których prawdziwość zależy również od faktów pozajęzykowych<sup>52</sup>.

Przy takim postawieniu i rozwiązaniu zagadnienia, wydawać by się mogło, że w ramach racjonalnie pojętej wiedzy nie ma miejsca na zdania konieczne i jednocześnie rzeczowe.

Rozwiązanie to, zwłaszcza pod wpływem krytyki Quine'a, okazało się jednostronne i upraszczające tak skomplikowany problem<sup>53</sup>. Jego zda-

<sup>50</sup> Por. A. B. Stępień: Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego. Lublin 1971 s. 88—93. Jeśli zdanie Z jest prawdą, to jest tak, jak zdanie Z stwierdza. Jeśli zaś zdanie Z' jest prawdą konieczną, to nie może nie być tak, jak zdanie Z' stwierdza.

<sup>51</sup> Z podziałem zdań na *a priori* i *a posteriori* używa się często zamiennie podziału na zdania: analityczne i syntetyczne, konieczne i przygodne, logicznie prawdziwe i empirycznie prawdziwe. Dyskusyjne jest jednak utożsamianie zakresów tych nazw.

<sup>52</sup> Por. M. Kokoszyńska: O różnych rodzajach zdań. *Przegląd Filozoficzny* 43 (1947) s. 22—51.

<sup>53</sup> Por. W. V. O. Quine: Dwa dogmaty empiryzmu. (W:) Z punktu widzenia logiki. (tłum. B. Stanosz) Warszawa 1969 s. 64: „W mym przekonaniu nonsensem i zarazem źródłem wielu nonsensów, jest mówić o językowym i faktualnym komponencie prawdziwości jakiegokolwiek indywidualnego zdania. Wzięta w całości nauka pozostaje w podwójnej zależności — od języka i od doświadczenia; lecz dualizm ten nie daje się zasadnie odwzorować na poszczególnych twierdzeniach nauki”.

niem, dogmatycznie przyjmuje się założenie, że można oddzielić w danym zdaniu element empiryczno-rzeczowy od teoretyczno-językowego, wskutek czego o prawdziwości tego zdania można rozstrzygać wyłącznie w oparciu o reguły języka albo o zdania atomowe, opisujące rzeczywistość ujętą w spostrzeżeniach zmysłowych. Wbrew tym poglądom twierdzi on, że prawdziwość zdania jest czymś, co można rozłożyć na komponent językowy i faktualny (rzeczowy). Każde zdanie zawiera składnik analityczny i syntetyczny, ale nie można rozstrzygnąć definitywnie, który element w danym zdaniu przeważa.

Przyjmowanie więc przedstawionej dychotomii zdań jest konsekwencją nieuprawomocnionego poglądu na możliwość wyłącznie semiotycznego zagwarantowania konieczności zdań oraz połączonego z tą postawą pewnego rodzaju empiryzmu<sup>54</sup>. Ograniczanie uzasadnienia konieczności zdań wyłącznie do sfery językowej musi budzić poważne zastrzeżenia.

Zwraca się uwagę, że stojąc na stanowisku realizmu epistemologicznego, należy przyjąć, że język powstaje w wyniku poznawczych kontaktów z rzeczywistością, dostosowuje się do możliwie adekwatnego jej opisanie w wybranym uprzednio aspekcie, jest środkiem wyrażenia utworzonych o niej sądów<sup>55</sup>. Racji konieczności zdania należy szukać więc w sferze ontycznej. Wysuwanie na pierwszy plan sfery językowej lub nawet ograniczanie się wyłącznie do niej, uważa się za odwrócenie naturalnego porządku w dziedzinie poznania<sup>56</sup>. Ponadto podejście czysto lingwistyczne nie pozwala na utworzenie pełnej teorii znaczenia. Wiąże się to ściśle z zagadnieniem merytorycznej trafności definicji, gdzie aspekt semantyczny, odwołanie się do rzeczywistości odgrywa zasadniczą rolę. Również wyniki metalogiki potwierdzają niewystarczalność badań semiotycznych ograniczonych do syntaktyki. Niemożliwe jest ustalenie syntaktycznej niesprzeczności, analityczności czy zupełności twierdzeń bez ostatecznego odwołania się do modelu semantycznego<sup>57</sup>.

Nieuzasadnione również wydaje się drugie założenie — empirystyczne, według którego zdanie ogólne jest niczym innym, niż zakresową sumą zdań spostrzeżeńowych. Nie wykazuje się też wystarczająco, na jakiej podstawie rozdziela się akty poznania zmysłowego i intelektualnego, z wykluczeniem aktów poznawczych mieszanych, stanowiących organiczną jedność. Istnieją akty, które są połączeniem intuicji intelektualnej z abstrakcją, a nawet z procesami dyskursywnymi. Możliwe są też zdania będące opartymi na spostrzeżeniach wypowiedziami o faktach i jednocześnie intelektualnymi ujęciami tych faktów. Przyznaje się więc rację umiarkowanemu aprioryzmowi, według którego istnieją zdania konieczne, które nie tylko rozwijają sens zawartych w nich terminów, ale są

<sup>54</sup> Por. St. Kamiński: Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe? (W:) Z teorii, jw. s. 299.

<sup>55</sup> Por. St. Kamiński: O prawdach koniecznych. *Studia Philosophiae Christianae* 4 (1968) nr 1 s. 65.

<sup>56</sup> Zaznacza się, że w poznaniu rzeczywistości przedmiotem dowolnego wyboru nie jest język a jedynie aspekt poznania, na który podmiot poznający decyduje się. Z chwilą obrania aspektu jest on czynnikiem determinującym język. Stąd im bardziej nowy, odmienny sposób patrzenia na rzeczywistość, tym większa specyfika tworzonej aparatury pojęciowej. Por. St. Kamiński: Uwagi o języku teorii bytu, jw. s. 47—48.

<sup>57</sup> Por. St. Kamiński: O prawdach koniecznych, jw. s. 66.

także twierdzeniami rzeczowymi, mimo, że nie czerpią swego uprawnienia dyskursywnie z sądów spostrzeżeniowych<sup>58</sup>.

Empiryzm współczesny zarzuca umiarkowanemu aprioryzmowi oderwanie od wszelkiego doświadczenia. Rozumie on jednak doświadczenie ciasno, ograniczając je wprawdzie słusznie do doświadczenia zmysłowego, ale bezpodstawnie upatruje je wyłącznie w zdaniach spostrzeżeniowych. Okazuje się, że trudno stwierdzić, kiedy doświadczenie wpływa na rezultat poznania i w jakim stopniu, zwłaszcza wtedy, gdy nie występuje w nim wyraźnie. Również trudno orzec, kiedy operacja poznania nie przestaje być doświadczalną, choć daleko odeszła od obserwacji.

Niedopuszczalnym uproszczeniem jest stwierdzenie, że prawdy konieczne nie opierają się na doświadczeniu lub są niezależne od doświadczenia. Rola doświadczenia w poznaniu jest wieloraka: w genezie poznania (empiryzm genetyczny), w uzasadnianiu zdań przez ich rozstrzygnięcie w oparciu o zdania obserwacyjne (empiryzm metodologiczny) oraz w uprawnianiu aparatury pojęciowej, w przypadku korzystania z definicji ostensywnych lub innych zabiegów gwarantujących ich rzeczowość (empiryzm semiotyczny). Empiryzm genetyczny i semiotyczny może się łączyć z pewnym aprioryzmem (racjonalizm metodologiczny oraz intelektualizm epistemologiczny)<sup>59</sup>. Dzięki możliwości połączenia elementu empirycznego i apriorycznego przyjmuje się, że zdania, które empiryzm nazywa syntetycznie zdeterminowanymi przez reguły języka, są koniecznymi twierdzeniami rzeczywistymi, pod warunkiem jednak, że zawierają treść empiryczną daną bezpośrednio i są sformułowane z oczywistością przedmiotową dzięki intuicji intelektualnej<sup>60</sup>.

Przytoczone racje wydają się być dostateczną podstawą do przyjęcia istnienia zdań ogólnych i koniecznych a jednocześnie rzeczowych<sup>61</sup>. Po okazaniu możliwości istnienia wiedzy koniecznej a zarazem rzeczowej, można przejść do następnego, głównego zagadnienia: w jaki sposób na terenie filozofii bytu osiąga się taką wiedzę, jaki typ uzasadnień wiedzę taką gwarantuje. Stwierdzono już, że usiłowania zdobycia wiedzy koniecznej, przy ograniczeniu się do płaszczyzny wyłącznie semiotycznej czy teoriopoznawczej, nie mogą dać oczekiwanych wyników. Zdobycie tego rodzaju wiedzy nie gwarantuje bowiem sama analiza zdań biorąca pod uwagę reguły używania wyrażeń, ale należy analizować też strukturę rzeczywistości opisywanej przez te zdania oraz sposoby jej wartościowego poznania.

Konieczną jest tu rzeczą połączenie w pewnym zakresie tych trzech momentów: rzeczowego, poznawczego i językowego. Okazanie istnienia wiedzy koniecznej nie należy bowiem wyłącznie ani do teorii poznania,

<sup>58</sup> Por. St. Kamiński: Czy możliwe są, jw. s. 301—302 oraz K. Ajdukiewicz: Zagadnienia i kierunki filozofii. Warszawa 1959 s. 47—71, a także A. E. Stępień: Czy wiedza ogólna, jw. s. 1285.

<sup>59</sup> Por. St. Kamiński: O prawdach koniecznych, jw. s. 68.

<sup>60</sup> Por. St. Kamiński: Czy możliwe są, jw. s. 303. Zwraca się też uwagę, że najbardziej znanym sposobem łączenia w sobie aktów różnych władz jest T. Czeczowski metoda opisu analitycznego. Opis ten dotyczy przedmiotów empirycznych, daje jednak w wyniku ich charakterystyki ogólne. Por. T. Czeczowski: Odczyty filozoficzne. Toruń 1969 s. 136—142.

<sup>61</sup> Tej samej tezy dowodzi w inny sposób, przy zastosowaniu środków logiki formalnej W. Marciszewski: W sprawie konieczności logicznej twierdzeń metafizyki. *Roczniki Filozoficzne* 1959 r. 7 z. 1 s. 73—88.

ani do semiotyki, ani wreszcie do ontologii. Należy zachować kompleksowość i odpowiednią kolejność w badaniu tych trzech ściśle ze sobą związanych płaszczyzn. Warunkiem koniecznym i wystarczającym zdobycia wiedzy koniecznej jest więc kompleksowe badanie: czy istnieją konieczne stany rzeczowe, czy możliwe jest niepowątpiewalne poznanie tych stanów w doświadczalnie danej rzeczywistości oraz czy dysponujemy kryteriami umożliwiającymi rozpoznanie wiedzy charakteryzującej się taką niepowątpiewalnością i sposobami jej wyrażenia, nadającymi tak otrzymanej wiedzy walor intersubiektywności<sup>62</sup>.

Konieczność wiąże się przede wszystkim z bytem, a jedynie wtórnie z poznaniem — wiedzą i językiem jako środkiem jej wyrażenia i komunikowania. W sferze ontycznej należy więc głównie upatrywać fundament wiedzy koniecznej. Konieczność jako aspekt bytu stanowi to, czego negacja prowadzi do zaprzeczenia bytu w danym aspekcie<sup>63</sup>. Przy użyciu pojęć modalnych, jako konieczne określa się to, co nie może nie być lub nie może być inaczej. Określenie to wskazuje na możliwość rozróżnienia konieczności w porządku istnienia od konieczności w porządku istoty. Pierwszy rodzaj konieczności dotyczy koniecznych warunków istnienia lub zaistnienia czegokolwiek, drugi zaś koniecznych kwalifikacji treściowych rzeczy, w odróżnieniu od jej kwalifikacji niekoniecznych, nie należących do istoty rzeczy<sup>64</sup>.

Drugie zagadnienie stanowi możliwość poznawczego ujęcia tych koniecznych stanów bytowych. Chodzi tu o poznanie pewne, niepowątpiewalne. Staże do rozwiązania problem teoriopoznawczy, czy człowiek zdolny jest do poznania już nie przypadkowych, przygodnych związków w rzeczach danych w spostrzeżeniach, ale związków koniecznych.

Arystoteles uważał, że obok sądów spostrzeżeniowych względnie wyrozumowanych z uprzednio przyjętych, możliwe są sądy utworzone na podstawie odpowiedniego wejrzenia intelektualnego w istotę rzeczywistości, ujętej bardzo abstrakcyjnie, w niezwykle prostych aspektach. Operację tę nazwał *epagoge* lub indukcją, ale w specyficznym sensie, różnym od współczesnego znaczenia tego terminu. Arystotelesowska indukcja jest procesem z poznania zmysłowego do intelektualnego, jest pewnego rodzaju wydobyciem treści intelektualnych z danych poznawanych zmysłowo<sup>65</sup>.

Stagiryta, upatrując ideał struktury wiedzy w systemie dedukcyjnym, traktował indukcję jako operację dostarczającą dedukcji pierwszych przesłanek, stadium nauki poprzedzające wiedzę demonstratywną, uzyskiwaną przez sylogizm<sup>66</sup>. Oceniając wartość tych dwu odmiennych procesów poznania, Arystoteles stawiał wyżej sylogistykę (dedukcję), gdyż prowadzi ona do głębszego poznania rzeczy, podaje rację danego twierdzenia. Poza tym sylogizm, w którym konkluzja z konieczności wynika z przesłanek, zmusza umysł do jej przyjęcia. W indukcji natomiast nie występuje tak „automatyczna” determinacja intelektu. Odwołuje się ona do oczywi-

<sup>62</sup> Por. St. Kamiński: O prawdach koniecznych, jw. s. 64.

<sup>63</sup> Por. Arystoteles: Anal. Post. I,4 oraz Met. V,5.

<sup>64</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu: In Anal. Post., lect. 42; In Met. V, lect. 8 oraz De Veritate 23,4.

<sup>65</sup> Por. M. A. Krąpiec: Realizm ludzkiego poznania, jw. s. 217.

<sup>66</sup> Por. Arystoteles: Eth. Nic. 1139 b 24—32 oraz św. Tomasz z Akwinu: In Eth. Nic., lect. 3.



stości opartej na zmysłowym doświadczeniu i intelektualnym dostrzeżeniu prawd ogólnych w danej empirycznie rzeczywistości<sup>67</sup>. Odrębność tych dwóch procesów wiedzotwórczych, w poglądach Arystotelesa zdaje się nie budzić wątpliwości. Obok wiedzy uzyskanej w wyniku dowodzenia, przyjmuje on poznanie wyrażone w zdaniach pierwszych, niezależnych od dowodzenia. W przeciwnym wypadku nieuchronna byłaby konsekwencja błędnego koła w dowodzeniu lub *regressus in infinitum*<sup>68</sup>. Wydaje się, że interpretowanie Arystotelesowskiej indukcji jako entymematycznej postaci dedukcji jest nieuzasadnione. Są to dwa radykalnie odmiennie procesy dochodzenia do wiedzy.

Teoretycy filozofii bytu (przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego), w przeciwieństwie do Arystotelesa, zainteresowania głównie koncentrują wokół uprawomocnienia bezpośredniego pierwszych zdań. Staje się to zrozumiałe, jeśli się przypomni przedstawione już stwierdzenie, że podstawowe i szczególnie interesujące tezy metafizyki są pryncypiami uzasadnianymi bezpośrednio, a nie wyprowadzanymi ściśle dedukcyjnie ze zdań uprzednio przyjętych. Arystotelesowska indukcja to swoista intuicja intelektualna, której wynikiem jest konieczna wiedza o rzeczywistości. Ma ona ścisły związek genetyczny z doświadczeniem, ale nie jest wydedukowana z jednostkowych zdań spostrzeżeniowych (co pozbawiłoby ją charakteru ogólności i konieczności), ani też nie jest empirycznie weryfikowalna<sup>69</sup>. Dokonuje się to przy pomocy specjalnej władzy intelektualnej zwanej *intellectus principiorum* (*nous*). Zrozumienie natury intuicji intelektualnej wymaga poznania natury intelektu i zagadnienia wielości jego funkcji. Często funkcje te ogranicza się do władzy rozumu — jednej tylko z funkcji intelektu, umożliwiającej przechodzenie dyskursywne od jednych prawd do drugich (rozumowanie)<sup>70</sup>. Nie jest to jednak jedyna, ani nawet najważniejsza, funkcja ludzkiego intelektu. U podstaw tomistycznej teorii poznania leży przekonanie, że naturalną funkcją intelektu jest wydobywanie z bytów danych w doświadczeniu ich istoty i poznanie koniecznych relacji między nimi a także między ich elementami. Intelekt jest więc zdolny w doświadczalnie danym materiale poznawczym dostrzec ogólną treść, poznawaną już tylko intelektualnie. Dokonuje się to w ujęciu bezpośrednim. Proces ten nie jest dyskursem, ale intelektualną wizją elementu ogólnego i koniecznego w konkretach<sup>71</sup>.

Termin intuicja używany bywa w różnych, często odmiennych znaczeniach. W jednym z nich oznacza sposób poznania. Może też oznaczać władzę intelektu umożliwiającą taki sposób poznania. Poznanie intuicyjne, w przeciwieństwie do dyskursywnego, charakteryzuje się bezpośredniością ujęcia. Wiąże się z tym pewna naoczność zmysłowa lub intelektualna poznawanego przedmiotu. Arystoteles opisując intuicję, metaforycznie porównywał ją z dotykiem lub widzeniem<sup>72</sup>. Szybkość ujęcia, całościowość,

<sup>67</sup> Por. M. A. Krąpiec: Realizm ludzkiego poznania, jw. s. 258—259.

<sup>68</sup> Por. T. Kwiatkowski: Poznanie naukowe u Arystotelesa. Warszawa 1969 s. 79.

<sup>69</sup> Por. Z. J. Zdybicka: Charakter rozumowania, jw. s. 1492.

<sup>70</sup> S. Swieżawski: Wstęp do kwestii 79. (W:) Św. Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku. Opr. S. Swieżawski. Poznań 1956 s. 274.

<sup>71</sup> Por. Z. J. Zdybicka: O intuicji w filozofii. *Roczniki Filozoficzne* 1964 r. 12 z. 1 s. 126—127 oraz Arystoteles: *Eth. Nic. VI,6* a także: *De anima III,6, 430 b 29*.

<sup>72</sup> Por. Arystoteles: *De anima II,4,429a 13; 8,432a 2*.

spontaniczność — to inne najczęściej wymieniane cechy poznania intuicyjnego<sup>73</sup>. Akcentuje się usilnie, że poznanie intuicyjne nie jest autonomicznym, wyizolowanym od innych czynności poznawczych, wyższym sposobem poznania. Tomistyczna teoria poznania utrzymuje, że intelekt człowieka nie jest zdolny do pierwotnego, bezpośredniego oglądania istoty rzeczy. Akty intuicji intelektualnej nie są samorzutnym widzeniem natury rzeczy, lecz są wynikiem długotrwałego częstokroć dociekania przez złożone procesy abstrakcji, refleksji nad badaną rzeczywistością. W ujęciu poznawczym przy pomocy intuicji intelektualnej nie jest bez znaczenia pewne przygotowanie, wprawa w dokonywaniu tych specyficznych operacji poznawczych. W poznaniu elementy intuicyjne i dyskursywne przeplatają się wzajemnie. Nie jest sprawą łatwą przeprowadzić między nimi granicę, sprecyzować jaką odgrywają rolę<sup>74</sup>. Analizując dany system wiedzy nie należy dążyć do stwierdzenia wyłączności intuicji czy dyskursu, ale stopnia, w jakim jedno i drugie występuje. W metafizyce intuicyjność osiąga szczególnie wysoki stopień. Bezpośredniość i naoczność badanego rzeczywistego bytu odpowiada najbardziej naturze poznania metafizycznego. Dotyczy to zarówno procesu formowania pojęć metafizycznych, dochodzenia do podstawowych zasad bytu, koniecznych relacji między bytami lub między składowymi ich elementami<sup>75</sup>. Twierdzi się, że rola rozumowania jest tylko pomocnicza. Ułatwia ono dostrzeżenie ujętego intuicyjnie stanu rzeczy, wskazuje na kierunek przeprowadzania operacji poznawczych.

Z intuicyjnością poznania metafizycznego i jego bezpośredniością oraz naocznością związana jest inna cecha — oczywistość. Ta z kolei sprawia, że poznanie to jest pewne, niepowątpiewalne. Jest to oczywistość bezpośrednio (nie powstająca w wyniku dyskursywnego dowodzenia twierdzenia), opierająca się na zmysłowym, wywodzącym się z doświadczenia poznaniu. Wohec częstych zarzutów jakoby oczywistość otrzymana w wyniku poznania intuicyjnego była z natury subiektywna, a wskutek tego naukowo bezwartościowa<sup>76</sup>, tomistyczna teoria poznania głosi, że chodzi tu o oczywistość przedmiotową, niepowątpiewalne dostrzeżenie odpowiedniego stanu bytowego. Św. Tomasz rozróżniał dwa rodzaje oczywistości: *quid per se notum quoad se* i *quoad nos*<sup>77</sup>. Oczywistość pierwszego rodzaju to zrozumiałość samej rzeczywistości, jej otyczna prawdziwość, jedna z właściwości transcendentálnych bytu. Wszystko, co jest bytem jest prawdziwie otycznie, oczywiste w sobie, zrozumiałe. Ta oczywistość w sobie jest podstawą drugiego rodzaju oczywistości — *per se notum quoad nos*. Rzeczywistość nie mogłaby być faktycznie poznana, gdyby nie była poznawalna. W chwili, gdy podmiot poznaje nową prawdę, oczywi-

<sup>73</sup> Por. Z. J. Zdybicka: O intuicji w filozofii, jw. s. 126.

<sup>74</sup> Kierunki filozoficzne odrzucające klasyczną koncepcję filozofii z jej autonomią przedmiotu, celu i metod, negują rolę intuicji w czynnościach uzasadniających, ograniczając ją do operacji heurystycznych. Por. K. Szaniawski: Intuicja a uzasadnianie twierdzeń. *Studia Filozoficzne* 6 (15) 1959 s. 203—208.

<sup>75</sup> Św. Tomasz poznanie metafizyczne w odróżnieniu od dwóch pozostałych typów (przyrodniczego i matematycznego) nazywa intelektualnym. Por. In Boetii de Trinitate (q.6 a.1): „In naturalibus agitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit”

<sup>76</sup> Por. Ch. Perelman: O oczywistości w metafizyce. (W:) Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze. Warszawa 1964 s. 159—171.

<sup>77</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu: *Summa Theologiae* p.I q.2 a.1.

sta struktura rzeczywistości staje się również oczywista dla człowieka. Niemożliwy jest rozwój wiedzy w oderwaniu od badania stanów bytowych. Stopień oczywistości i jej zasięg zależy więc od stopnia wnikania poznawczego w układy i zdarzenia zachodzące w rzeczywistości<sup>78</sup>. Przedmiotowy charakter tak pojętej oczywistości wydaje się wystarczająco ukazany. Skoro metafizyka ma być nauką o rzeczywistym bycie, oczywistość w niej występująca nie może być subiektywna (w sensie kartezyjańskim), ale musi wynikać z poznania transsubiektywnej rzeczywistości<sup>79</sup>.

Połączenie płaszczyzny ontycznej i poznawczej nie gwarantuje jeszcze koniecznego charakteru poznania metafizycznego. Na tym etapie osiąga się jedynie przedmiotowość oczywistości. Zdobyta wiedza jest rezultatem ujęcia przy pomocy zmysłowo-intelektualnej intuicji stanu rzeczy, a nie subiektywnym tylko przekonaniem. Ostateczne uprawomocnienie, walor twierdzeń koniecznych tezy metafizyki otrzymują dopiero na płaszczyźnie językowej<sup>80</sup>. Za koniecznością uwzględnienia tej płaszczyzny przemawia kilka racji:

1. Skoro, jak stwierdzono, akty intuicji intelektualnej nie mają charakteru bezpośredniego oglądu istoty rzeczy, ale są wynikiem różnorodnych i skomplikowanych czynności poznawczych, nie można *a priori* wykluczyć możliwości błędu w ich ostatecznym wyniku. Zachodzi pytanie, w jaki sposób przekonać się, że ujęcie intuicyjne jest dostatecznie precyzyjne i adekwatne. Tu przychodzi z pomocą uwzględnienie językowej strony poznania. Łatwiej zdobyć usprawiedliwioną pewność dotyczącą prawdziwości sądu odnoszącego się do stanu rzeczy ujętego intuicyjnie, jeśli sąd ten jest wyrażony językowo w zdaniu. Można określić, w jakich warunkach uznanie danego sądu jest w pełni uprawomocnione<sup>81</sup>.

2. Sama intuicja nie może dać założeń apodyktycznych, których za-

<sup>78</sup> Nie wchodzi się tu w zagadnienie stosunku teorii bytu do teorii poznania. Zob. w tej sprawie: A. B. Stępień: O metodzie, jw. s. 127—132.

<sup>79</sup> Por. M. A. Krapiec: Realizm ludzkiego poznania, jw. s. 284—287. Zwraca się też tam uwagę, że na zagadnienie oczywistości, jej rodzajów, nie ma zgodnych poglądów nawet wśród tomistów. Przyczyną zarysowujących się, nieraz poważnych, rozbieżności jest odmienna koncepcja bytu. W kierunkach esencjalizujących ujęcie bytu, powstaje problem przewyżczenia idealizmu, wykazania zgodności ujęć poznawczych z rzeczą poznawaną.

<sup>80</sup> Ciekawą próbę wykazania zbieżności poglądów teoretyków filozofii bytu z poglądami J. H. Newmana (A grammar of assent), mimo występujących rozbieżności terminologicznych, dał G. Klubertanz, jw. s. 294—315. Newman rozróżnia przeświadczenie (*assent*) pojęciowe i rzeczywiste. Przedmiotem pierwszego rodzaju przeświadczenia jest zdanie uznane na podstawie innych zdań (typowe dla nauk formalnych). Przeświadczenie rzeczywiste występuje jedynie przy bezpośrednim kontakcie z rzeczą, dotyczy jej istnienia i stąd pochodzi jego pewność, niepowątpiewalność. Przy pomocy tych pojęć Newman rozróżnia i definiuje dalsze: wnioskowanie formalne i nieformalne. Są to dwa rodzaje wnioskowania niesprowadzalne do siebie. Wnioskowanie formalne jest logicznie wyraźnym przejściem od jednego zdania do drugiego. Dowodzenie sformalizowane, oparte na wnioskowaniu formalnym, mimo posiadanych zalet jasności i wyraźności poszczególnych etapów dowodzenia, obciążone jest niedoskonałością — nie osiąga rzeczywistego istnienia a w konsekwencji nie determinuje umysłu do przeświadczenia rzeczywistego a tylko pojęciowego. Przeświadczenie rzeczywiste pociąga za sobą tylko konkluzja wnioskowania nieformalnego. W tego rodzaju wnioskowaniu, które jest przejściem od jednego przeświadczenia rzeczywistego do drugiego, zdobywa się niepowątpiewalne przekonanie dotyczące istniejącej rzeczywistości.

<sup>81</sup> Por. St. Kamiński: O prawdach koniecznych, jw. s. 69—72.

przeczenie zawierałoby sprzeczność<sup>82</sup>. Uzyskuje się to znów przy uwzględnieniu strony językowej. Potrzebne jest do tego poznanie typu analityczno-definicyjnego. Dopiero wtedy może być okazana sprzeczność zaistniała przez połączenie przeciwstawnej treści lub braku jakiejś treści będącej w sposób konieczny jej dopełnieniem. Tylko wtedy można wskazać nieobalalnie (w sposób konieczny) jedyną rację danego faktu, dostrzec, że negacja sądu zawierałaby sprzeczność. Ujęta treść doświadczenia, z uwagi na konieczny stan rzeczy i utworzony w oparciu o dane empiryczne aparat pojęciowy, dostarcza jakby definicji analitycznej danego stanu w tym języku<sup>83</sup>. Do koniecznego a zarazem rzeczowego twierdzenia dochodzi się więc wyłącznie w sytuacji, gdy intelekt zdeterminowany jest przez konieczny stan rzeczy do uznania prawdziwości sądu o tym stanie, ze względu na treść poznawczą, przedstawiającą się językowo analitycznie. Zadanie to jest trudne i wymaga więcej przygotowania i kontroli, zwłaszcza gdy poznaje się bardziej złożone stany rzeczy oraz posługuje się bardziej językiem opisowym niż ostensywnym. Sądy dotyczące prostych jakości, czy konkretnego istnienia, wymagają jedynie definicji ostensywnych do okazania ich analityczności ugruntowanej empirycznie. Bardziej skomplikowana jest sprawa okazywania analitycznego charakteru choćby elementarnych twierdzeń metafizyki. Wykazuje się, że ich negacja prowadzi do sprzeczności, przy równoczesnym podkreśleniu, że pojęcia użyte w twierdzeniach zostały utworzone w oparciu o definicje ostensywne. Wszystko to należy przeprowadzić z uwzględnieniem właściwego przedmiotu metafizyki i sposobu tworzenia jej pojęć<sup>84</sup>.

3. Wreszcie trzecia funkcja języka w poznaniu metafizycznym to zagwarantowanie temu poznaniu intersubiektywności. Dotyczy to zarówno języka przedmiotowego jak i metajęzyka filozofii bytu. Język przedmiotowy służy do zakomunikowania, przekazania drugiej osobie twierdzeń metafizyki, gotowych wyników badawczego dociekania. Skuteczniej intersubiektywną sensowność poznania metafizycznego wykazuje się przy pomocy metajęzyka, przedstawiając w miarę możliwości precyzyjny i adekwatny opis poszczególnych czynności poznawczych, prowadzących do takich właśnie, a nie innych wyników. Podkreśla się, że celem studium metafizyki jest nie tyle przyswojenie sobie jej twierdzeń, ile wyrobienie umiejętności swoistego patrzenia na rzeczywistość<sup>85</sup>. Przedstawiony sposób uzasadniania twierdzeń ma charakter osobisty. Nie można wykazać, że jest tak, jak samemu to się przedstawia, jak tylko przez pokazanie innemu tego samego. Druga osoba po odpowiednim przygotowaniu może dojść do tych samych wyników. Zwraca się uwagę, że w metafizyce przedstawianie operacji dochodzenia do sformułowania tezy jest często

<sup>82</sup> Nieuzasadnione wydaje się stwierdzenie T. Czeżowskiego, że intuicyjne poznanie rzeczywistości z chwilą przekształcenia go na wiedzę zobiektywizowaną przez wyrażenie w jakimś języku ztraca cechę pewności i wskutek tego wymaga dodatkowego uzasadnienia przez empiryczną weryfikację. Por. T. Czeżowski: *Prawda w nauce*, *Studia Filozoficzne* 3 (64) 1970 s. 24.

<sup>83</sup> Por. T. Czeżowski: *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965 s. 80.

<sup>84</sup> Por. St. Kamiński: O prawdach koniecznych, jw. s. 70—71. Zwraca się uwagę, że uwzględnia się tu kryteria semantyczne analityczności zdania. Kryteria czysto syntaktyczne (opierające się wyłącznie na regułach języka) są tu niewystarczające. Zob. również: K. Ajdukiewicz, jw. s. 308—321 oraz Z. Czerwiński, jw. s. 23—30.

<sup>85</sup> Por. St. Kamiński: O prawdach koniecznych, jw. s. 71—72.

jednocześnie jej uzasadnieniem. Proces dojścia do sformułowania tezy może być przedstawiony intersubiektywnie. Można opisać precyzyjnie poszczególne czynności poznawcze prowadzące do otrzymania danych wyników<sup>86</sup>.

Przedstawione zostały warunki pod jakimi uzasadnienia występujące w filozofii bytu gwarantują wiedzę konieczną. Warunki te są następujące: a. ujęcie w bycie jego stanów koniecznych; b. niepowątpiewalne, przedstawiające się z oczywistością przedmiotową poznanie tych stanów, dokonujące się przy pomocy intuicji intelektualnej; c. językowe wyrażenie wyników tak osiągniętego poznania; okazanie, że zdobyta treść poznawcza przedstawia się językowo analitycznie.

Nie wszystkie uzasadnienia w metafizyce spełniają powyższe warunki, a wskutek tego nie gwarantują konieczności uzasadnianych twierdzeń. Uzasadnienie, które nie spełnia choćby jednego z wyżej podanych warunków (może zaistnieć sytuacja, że nie spełnia jednocześnie kilku), nie prowadzi do twierdzeń koniecznie prawdziwych. Można wyróżnić dwa typy takich uzasadnień: nie gwarantujące konieczności twierdzeń z racji przedmiotu poznania oraz z racji sposobu poznania, występujących w nim niedoskonałości.

Uzasadnienia pierwszego typu to te, które nie dotyczą koniecznych stanów bytowych. Twierdzenie będące rezultatem uzasadnienia tak pojętego nie daje koniecznościowego wyjaśnienia rzeczywistości. Jego negacja nie pociąga za sobą ani wewnętrznej sprzeczności, ani sprzeczności z faktami (zinterpretowanymi metafizycznie), ani też nie neguje żadnej z pierwszych zasad bytu. Uzasadnienia tego typu nadają twierdzeniom rangę hipotezy metafizycznej<sup>87</sup>. Termin hipoteza na terenie metafizyki oznacza zdanie niesprzeczne wewnętrznie oraz niesprzeczne z innymi twierdzeniami systemu, wyjaśniające filozoficznie jakies realne stany bytowe dotychczas nie wyjaśnione i w ten sposób wypełniające lukę istniejącą w systemie<sup>88</sup>. Hipotezy w systemie metafizyki spełniają więc doniosłą rolę: wypełniając luki w filozoficznym wyjaśnieniu rzeczywistości, umożliwiają ciągły rozwój systemu. Mogą one nawet stać się koniecznymi twierdzeniami, jeśli uda się przy pomocy dodatkowych zabiegów poznawczych wykazać, że dotyczą koniecznych stanów rzeczy.

Inny typ uzasadnień nie gwarantujących konieczności poznania stanowią te, w których poznanie to obciążone jest pewną niedoskonałością. Może ona być dowolnego rodzaju: brak wykazania w należyтым stopniu oczywistości uzasadnianego twierdzenia lub brak uwzględnienia w należyтым stopniu momentu językowego<sup>89</sup>. Podział ten jest podstawą do dalszego rozróżnienia dwóch odmian uzasadnień<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Por. Z. J. Zdybicka: O intuicji w filozofii, jw. s. 129.

<sup>87</sup> Por. T. Czeżowski: Filozofia na rozdrożu, jw. s. 16.

<sup>88</sup> Nie jest sprawą całkowicie jasną, czy teoretycy filozofii bytu nazywają hipotezą wszelkie twierdzenia pozbawione koniecznej prawdziwości czy tylko twierdzenia będące rezultatem omawianego typu uzasadnień, ujmujących niekonieczne stany bytowe. Analiza ich wypowiedzi skłania do opowiedzenia się raczej za drugą ewentualnością. Por. St. Kamiński, M. A. Krąpiec: Z teorii, jw. s. 247—250.

<sup>89</sup> Uzasadnienia tego typu nazywane są uzasadnieniami z koherencji systemu. Tamże, s. 247 i 265.

<sup>90</sup> Znaczenie poznawcze twierdzeń uzasadnianych przy pomocy tego typu uzasadnień, w porównaniu z twierdzeniami ujmującymi niekonieczne stany bytowe (nazywanymi tu hipotezami *stricto sensu*) wydaje się mniejsze. Ponadto wydaje się,

Podsumowaniem powyższych analiz, zmierzających do utworzenia typologii uzasadnień ze względu na ich wartość epistemologiczną, może być następujące zestawienie wyników:

- I. Uzasadnienia gwarantujące konieczność poznania.
- II. Uzasadnienia nie gwarantujące konieczności poznania.
  - 1. Uzasadnienia nie gwarantujące konieczności poznania z racji jego przedmiotu (ujmujące w bycie stany niekonieczne).
  - 2. Uzasadnienia nie gwarantujące konieczności poznania z racji występujących w nim niedoskonałości.
  - A. Uzasadnienia nie wykazujące w należyтым stopniu oczywistości uzasadnianej tezy.
  - B. Uzasadnienia nie uwzględniające w należyтым stopniu momentu językowego.

#### ZAKOŃCZENIE

W formie podsumowania wyników podjętego zadania można przedstawić krótką charakterystykę uzasadnień w filozofii bytu. Uzasadnienia te są specyficzne, co jest konsekwencją swoistego, odmiennego od innych nauk, podejścia metafizyki do poznawanej rzeczywistości — dogłębne badanie jej w aspekcie ogólnoegzystencjalnym. Wszystkich operacji uzasadniających dokonuje się w oparciu o utworzoną (również specyficzną) aparaturę pojęciową. Naczelną rolę odgrywa podstawowe, transcendentalne i analogiczne pojęcie bytu. Z pojęciem tym oraz z innymi transcendentaliami wiąże się przyjęcie pierwszych zasad bytu, które określają powszechne i konieczne właściwości wszelkiego bytu. Wypracowana aparatura pojęciowa służy do przeprowadzenia dalszych procesów poznawczych. Przy jej pomocy wyjaśnia się w sposób ostateczny i niepowątpiewalny realne stany bytowe. Na tym etapie istotną cechą uzasadnień jest posługiwanie się rozumowaniami nie wprost. Uzasadnia się jakby ubocznie tezę przez okazanie, że jej negacja prowadzi do sprzeczności. Inną cechą tych operacji uzasadniających jest ich charakter regresywny. Kierunek rozumowania jest przeciwny w stosunku do kierunku zależności rzeczowej (przyczynowej). Na podstawie istnienia skutku dochodzi się do stwierdzenia istnienia jego przyczyny.

Charakteryzując uzasadnienia twierdzeń metafizycznych od strony struktury ich rezultatów należy stwierdzić, że specyfika poznania metafizycznego sprawia, iż niemożliwe jest dokonywanie uzasadnień wyłącznie w oparciu o schematy logiczne. Transcendentalność i analogiczność podstawowych pojęć nie pozwala na całkowitą aksjomatyzację, a tym bardziej i formalizację jej systemu. Brak izomorfii między zakresowym językiem logiki a treściowym językiem metafizyki oraz niesprowadzalność stosowanego w metafizyce wynikania w oparciu o związki treściowe między zdaniem, do wynikania logicznego opartego wyłącznie o związki formalne, sprawia, że środki logiki nie są adekwatne do uzasadniania twierdzeń w filozofii bytu. Wbrew przedstawicielom tradycyjnej metafizyki scholastycznej stwierdza się więc, że dedukcja w ścisłym sensie nie może

że kryją one w sobie pewne potencjalne niebezpieczeństwo. Zachodzi bowiem obawa, czy w praktyce potrafi się odróżnić je od twierdzeń koniecznych i uniknąć przypisywania im walorów poznawczych, których faktycznie nie posiadają.

być wyłączną metodą w filozofii bytu pod groźbą zdeformowania tej ostatniej. Tylko tezy bardziej pochodne, odgrywające mniejszą rolę w systemie, mogą być uzasadnione wyłącznie przy pomocy dedukcji. W uzasadnianiu tez bardziej analitycznych decydującą rolę odgrywa czynnik pozaformalny — intuicja intelektualna bytu. W tej sytuacji uznaje się doniosłą rolę uzasadniania bezpośredniego. System metafizyki można więc uważać (mając na uwadze tezy bardziej pierwotne) za zbiór pryncypiów uzasadnionych bezpośrednio.

Ograniczenie roli dedukcji w uzasadnianiu twierdzeń nie świadczy jednak o rezygnacji z wykazywania ich koniecznego charakteru. Konieczność tę osiąga się przez kompleksowe uprawomocnienie w trzech płaszczyznach: ontycznej, poznawczej i językowej. Przyjmuje się, że konieczne stany bytowe dostrzega się w danej doświadczalnie rzeczywistości przy pomocy intuicji intelektualnej. Intuicyjny, bezpośredni sposób poznania gwarantuje z kolei oczywistość otrzymanej wiedzy, która ostateczną konieczność otrzymuje przez okazanie jej analityczności.

Tak można by krótko scharakteryzować teorię uzasadniania twierdzeń w filozofii bytu. Środek, jakim posłużono się do jej przedstawienia, stworzenie typologii uzasadnień rozpatrywanych w trzech różnych aspektach, może być instrumentem pomocniczym. Pozwoliło to z jednej strony uchwycić ogólne, zasadnicze cechy uzasadnień w metafizyce, z drugiej zaś — przedstawić różnorodność form, w jakich występują. Dokonane typologie są próbą uporządkowania tych uzasadnień i stanowią jedynie pewną propozycję rozwiązania tego zagadnienia.

Nasuwa się uwaga, że w filozofii bytu o dowodzeniu (dowodzie) można mówić jedynie w szerokim znaczeniu tego słowa. Coraz powszechniej termin ten rezerwuje się do nazywania wyłącznie operacji uzasadniających (względnie ich wytworów) w przypadku posługiwania się wyłącznie dedukcją w sensie ścisłym. Operacje uzasadniające w metafizyce, jak starano się to pokazać, daleko odbiegają swym charakterem od tego modelu dowodzenia.

Nazywanie w ten sposób zabiegów uzasadniających w filozofii bytu wprowadzone zostało niewątpliwie przez przedstawicieli tradycyjnego nurtu metafizyki, było konsekwencją ich koncepcji uzasadniania, właśnie według nich — dowodzenia. Pod adresem tej koncepcji wysunięto poważne zastrzeżenia. Nazywanie dowodzeniem uzasadnień, które występują w metafizyce wydaje się mieć podwójną genezę: historyczną i psychologiczną. Z jednej strony dowodzenie dedukcyjne w tradycji filozoficznej uchodziło za najdoskonalszy zabieg uzasadniający, z drugiej zaś — chciało się w ten sposób zaakcentować konieczny, apodyktyczny charakter twierdzeń metafizycznych. Praktyka okazała, że to fascynowanie się słowami przeszkadzało dojrzeniu właściwych problemów związanych z uzasadnianiem tez.

LA CARACTÉRISTIQUE DES DÉMONSTRATIONS  
EMPLOYÉES DANS LA PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE  
(UN ESSAI DE LA TYPOLOGIE)

RÉSUMÉ

L'étude expose comment on démontre les thèses dans la philosophie thomiste de l'être en s'appuyant sur les déclarations théoriques de ses représentants.

Pour nous faire saisir les notes essentielles et générales de ces démonstrations en métaphysique, et en même temps la diversité de leurs formes, on en a créé une triple typologie dont chacune présente ces démonstrations sous un aspect différent, à savoir:

- a. de l'arrangement de leurs opérations élémentaires,
- b. de la structure des résultats obtenus,
- c. de leurs valeur épistémologique.

D'où la division de cette étude en trois parties.

Dans la formulation théorique concernant ces démonstrations il importe de souligner les traits suivants:

1. Toute la marche des ces démonstrations s'appuie sur un ensemble conceptuel spécifique déjà préalablement donné. A l'aide de ces concepts on explique les états réels de l'être d'une façon définitive et indubitable. On prouve que la thèse démontrée donne seule la raison métaphysique des ces états.

2. Vu le caractère analogique et transcendantal des concepts fondamentaux en métaphysique, comme également vue sa spécificité se manifestant dans l'étude de l'être sous l'aspect d'existence on doit constater que ces démonstrations seraient impossibles ayant pour appui uniquement les schémas logiques. L'intuition intellectuelle de l'être — facteur extra-formel — s'impose ici.

3. La constatation des limites dans l'utilisation de la déduction pour les opérations démonstratives ne signifie nullement qu'on doit renoncer à la soutenance du caractère nécessaire des thèses métaphysiques. Cette nécessité est atteinte par l'étude sur trois plans: de l'être, de la connaissance et de son expression linguale. On saisit les états nécessaires de l'être dans la réalité connaissable grâce à l'intuition intellectuelle. Le mode intuitif et immédiat de cette connaissance en garantit l'évidence. Cette science atteint en dernier lieu la nécessité dans son expression intersubjective, dont la formulation linguale se présente d'une façon analytique.

Prenant compte des conclusions citées plus haut, on doit constater qu'en métaphysique les opérations démonstratives (et leurs résultats) peuvent être appelées preuves seulement au sens large du mot.



PREFERENCJA IDEAŁÓW KAPŁAŃSTWA U KLERYKÓW  
STUDIUM EMPIRYCZNE NA PODSTAWIE BADAŃ NIEKTORYCH  
SEMINARIÓW POLSKICH I NRD

Treść: Wstęp. — I. Ideały i ich funkcje w strukturze osobowości. 1. Ideały w strukturze osobowości. 2. Rola ideałów w kształtowaniu się osobowości. — II. Społeczne uwarunkowania powstawania ideałów kapłaństwa. 1. Społeczne wymagania wobec kapłana. 2. Soborowy model kapłana. — III. Preferencja ideałów kapłaństwa u kleryków polskich. 1. Ogólna analiza preferencji ideałów kapłaństwa u kleryków badanych grup. 2. Szczegółowa analiza preferencji ideałów w poszczególnych grupach. — IV. Preferencja ideałów kapłaństwa u kleryków niemieckich. — Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Jesteśmy świadkami licznych przemian dokonujących się bardzo szybko i ogarniających wszystkie dziedziny życia: ekonomiczną, społeczną, kulturową. Te przemiany powodują także zmiany w świadomości, sposobie myślenia, nastawieniach u ludzi konsumujących wytwory współczesnych osiągnięć<sup>1</sup>.

Proces ten ogarnął też Kościół, który musi szybko dostosowywać formy swego oddziaływania do potrzeb ludzi. Na naszych oczach dokonuje się też głęboka przemiana w sposobie myślenia, działania i życia księdza<sup>2</sup>. Długoletni wzorzec księdza zakwestionowano do tego stopnia, że można dziś mówić o poważnym jego kryzysie<sup>3</sup>. Zmieniły się role księdza<sup>4</sup>, nie wiadomo gdzie są granice jego zadań<sup>5</sup>. Sytuację pogarsza fakt, że społeczeństwo ze swej strony nie jest w stanie zaproponować jednolitego wzorczego, nowego modelu, ideału księdza na dziś.

W różnorodności poglądów, nastawień, wartości, wzorów, interesująca wydaje się być wizja siebie samego jako księdza w przyszłości u kleryków przebywających w seminariach duchownych.

Rozwój człowieka ku osobowości dojrzałej może się dokonać tylko wtedy, gdy człowiek działając wybiórczo z wielu wartości mu proponowanych, potrafi zorganizować w jedność: doświadczenie biologiczne (ukształtowane w rozwoju gatunków potrzeby i popędy), psychiczne i społeczno-

<sup>1</sup> Por. J. Chałasiński: Społeczeństwo i wychowanie. Warszawa 1969 s. 23—27.

<sup>2</sup> Por. L. Retif: Le pretre cette personne et ce personnage. W: Actes de la IX Conference Internationale (Montreal 1—4, 1967). Rome 1967 s. 71.

<sup>3</sup> Por. K. Rahner: Słowo od Redakcji. *Concilium* — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 1969 t. 1—5 s. 152. — R. Poblete-Barth: Crisis sacerdotal. Santiago de Chile 1965 s. 32.

<sup>4</sup> Por. E. V. Y. Tarancon: Kapłan w Kościele, który się odnawia. *Ateneum Kapłańskie* 1969 z. 3 s. 375.

<sup>5</sup> Por. L. Kuc: Książd między starym a nowym. *Więź* 1967 nr 5 s. 56—58.

-kulturowe<sup>6</sup>. Potrzebny jest zatem człowiekowi czynnik integrujący osobowość. Tym czynnikiem według np. Allporta jest „filozofia życia”, lub inaczej, ogólny cel działań jednostki dążącej do dojrzałej osobowości, cel który jest ideałem. Ideał według J. Pietera — to „utrwalony cel postępowania, stanowiący wartość nadrzędną dla celów wtórnych, a zarazem reguła postępowania wszelkiego lub w pewnym okresie. Ideał jest z reguły produktem dłuższego rozwoju na tle samowiedzy pod wpływem obiektywnym idei o wartościach, czyli obiektywnych ideałów kultury...”<sup>7</sup>.

Ewangeliczny ideał kapłaństwa jest zasadniczym celem, do którego zmierzają wysiłki kleryków i instytucji — seminariów duchownych. Realizacja jego jednak jest uwarunkowana przez indywidualne cechy psychiczne jednostki oraz warunki ekonomiczne, społeczne i kulturowe. W różnych czasach ten sam ideał jest różnie realizowany. Temu prawu podlega też realizacja ideału kapłaństwa. Jak wszelki ideał, tak i ideał kapłana jest wypadkową wielu czynników. Mówiąc, że podoba mi się ksiądz pobożny, inteligentny, bezinteresowny, kreśli się sylwetkę ideału księdza.

Ideały jakie stawiają wierni kapłanom, oraz jakie stawiają klerycy wobec siebie są bardzo różnorodne. Ideały są zawsze związane z pewnymi wartościami<sup>8</sup> i pewnymi sposobami ich realizacji. Jednak wskutek takich samych wpływów na wychowanie (szeroko pojęte), oddziaływania soborowej wizji kapłana, klerycy jako grupa mają zbliżone ideały, chociaż indywidualnie wyrażają różne ich preferencje.

W przedstawionych tu badaniach chodzi o 14 ideałów, które są propozycjami realizacji zasadniczego ideału kapłaństwa. Wszystkie one mają formę krótkich charakterystyk cech księdza najbardziej popularnych u ludzi i oczekiwanych od księdza.

Przez preferencję, rozumie się tu wybór jednego z dwóch ideałów w sytuacji alternatywnej (albo-albo). Interesująca jest też zapewne preferencja tych samych ideałów u kleryków niemieckich w zestawieniu z polskimi.

W części badawczej zastosowano psychologiczną metodę „porównywania parami”. Zbudowano 14 ideałów i przedstawiono badanym po dwa ideały (bodźce) we wszystkich możliwych kombinacjach (każdy z każdym), w pewnej określonej kolejności, mającej na celu zmniejszenie błędów systematycznych. W metodzie tej każdy bodziec ma równe szanse wyboru (lub uznania za większy), więc ogólna liczba wyborów może służyć za właściwy wskaźnik jego pozycji rangowej wśród wszystkich porównywanych bodźców. Wiemy wówczas nie tylko to, że wobec jakiegoś ideału badany zajmie bardziej przychylną postawę niż wobec innych, ale znając różnicę w liczbie wyborów, ma się pewne pojęcie o wielkości tej różnicy. Ustalając na jakie bodźce (ideały) zgadza się respondent, można określić jego postawę odpowiadającą pozycji poszczególnych ideałów, które wyrażają jego własną, osobistą opinię. Zaletą metody jest to, iż respondent zmuszony jest do porównywania każdego bodźca z każdym innym, i to

<sup>6</sup> E. R. Hilgard: Wprowadzenie do psychologii. Tłum. J. Radzicki. Warszawa 1967 s. 690.

<sup>7</sup> J. Pieter: Słownik psychologiczny. Wrocław 1963 s. 106.

<sup>8</sup> Por. A. Niesiołowski: O istocie, genezie i funkcji ideałów. *Kultura i Wychowanie* 1938 z. 5 s. 286—303

w krótkim czasie. Porównując zaś tak, wyraża swą rzeczywistą postawę wobec danego bodźca (ideału) w chwili badania.

## I. IDEALY I ICH FUNKCJE W STRUKTURZE OSOBOWOŚCI

### 1. IDEALY W STRUKTURZE OSOBOWOŚCI

Pełna wiedza o człowieku, w aspekcie jego życia psychicznego, to gruntowna znajomość jego osobowości. Wszelka zaś próba sformułowania odpowiedzi na pytanie o istotę osobowości opiera się o problem jej struktury. Problematyka struktury osobowości nie jest nowa, a mimo to niejasna do dziś<sup>1</sup>.

Przez dłuższy czas teoretycy swą uwagę skupili na pytaniu z czego składa się osobowość, jakie elementy ludzkiej psychiki ją stanowią; które z tych elementów są kierownicze, a które podporządkowane, które z nich decydują o charakterze zachowania się jednostki. Można powiedzieć, że interesowano się, i czyni się to dziś, elementami osobowości oddzielnie, zakresami ich funkcjonowania, stopniem podporządkowania aktywności elementów niższych nadrzędnym, zakresem kompetencji itd. Szczegółowe analizy mają pozwolić zrozumieć lepiej osobowość, która jest przecież „najwyższą instancją regulacji i centralnym systemem integracji zachowania się”<sup>2</sup>.

Próby opisu w systematyczny sposób tego, co nazwano strukturą osobowości, to teorie osobowości. Jest wiele grup tych teorii. Za Hilgardem<sup>3</sup> można rozróżnić cztery grupy teorii: typów, cech, rozwoju oraz dynamiki osobowości, w zależności od tego, jaki rodzaj kryterium określa osobowość.

Interesujący jest allportowski model osobowości, który można umieścić w grupie teorii cech<sup>4</sup>. Według Allporta wewnętrzne przeżycia i reakcje są bardzo podobne wśród wszystkich ludzi. Są jednak trwałe rozpoznawalne cechy specyficzne dla każdej jednostki. Każda osobowość jest bowiem wynikiem swego rozwoju i można ją rozumieć na podstawie znajomości historii tego rozwoju, jej własnego wyposażenia neurofizjologicznego, ale wkomponowanego w środowisko i grupę społeczną, w której się znajduje. Określenie aktualnej osobowości jest możliwe więc tylko na podstawie jej aktualnych dyspozycji i działań<sup>5</sup>. Osobowość łączy w pewną, wzajemnie powiązaną całość, różne układy, dzięki czemu te pozostają w ciągłym rozwoju do pełnej dojrzałości. Owe układy — elementy — oddziałując na siebie tworzą nowe jakości. W wyniku ich aktywności powstają programy zachowań się jednostki w określonych sytuacjach. Wśród ustabilizowanych programów znajdują się postawy<sup>6</sup>.

Postawy są zasadniczymi elementami osobowości. Zrozumienie ich, to

<sup>1</sup> Por. S. Gerstmann: *Osobowość*. Warszawa 1970 s. 90.

<sup>2</sup> Por. M. Maruszewski — J. Reykowski — T. Tomaszewski: *Psychologia jako nauka o człowieku*. Warszawa 1967 s. 110.

<sup>3</sup> Por. E. R. Hilgard, jw. s. 690—730.

<sup>4</sup> Tamże, s. 697.

<sup>5</sup> Por. G. W. Allport: *Personality: A Psychological Interpretation*. New York 1938 s. 313.

<sup>6</sup> Tamże, s. 139.

kluczowe zadanie w badaniu osobowości<sup>7</sup>. One stanowią o zachowaniu się ludzkim, kondensują i szeregują potrzeby, tworzą je, oraz umożliwiają ich właściwe zaspokojenie, co z kolei jest warunkiem rozwoju osobowości<sup>8</sup>. Rozwój ten posiada swój istotny cel, którym jest dojrzała osobowość<sup>9</sup>.

Człowiek dysponuje licznymi sposobami realizacji swoich celów, ale działanie jego zwykle posiada węższy zakres. Człowiek rozwija się tak, jakby pewne drogi i sposoby działania z góry odrzucał a inne specjalnie preferował<sup>10</sup>. Tę selektywność dróg działania i kierowania dokonuje jednostka właśnie przy pomocy tych programów — postaw<sup>11</sup>. Postawę można zdefiniować jako stały system trzech komponentów, skupiających się wokół przedmiotu: przekonanie o przedmiocie — komponent poznawczy, uczucie związane z przedmiotem — komponent uczuciowy, dyspozycja do działania wobec tego przedmiotu — komponent tendencji do działania<sup>12</sup>. Według Allporta — postawa jest umysłowym i nerwowym stanem gotowości, zorganizowanym przez doświadczenie a wywierającym kierowniczy wpływ na reakcję jednostki na wszystkie przedmioty i sytuacje, z którymi jest związana<sup>13</sup>. Zdaniem Allporta najlepiej można poznać osobowość przez analizę jej cech, a zwłaszcza postaw. W tych ostatnich zaznacza się też hierarchia wartości uznawanych przez jednostkę.

Allport uważa, że osoba rozwija się przekształcając swą wewnętrzną strukturę od zadatków wrodzonych do coraz bardziej autonomicznych form zachowania się, czyli że postawy ustalają się w miarę dojrzewania motywacji. Zachowania jednostki mają swoją motywację. Wszystko się dzieje w niej bowiem z jakiejś przyczyny, w jakimś celu. Dla określenia motywacji zachowania się dzieci może wystarczyć analiza działania popędu. Natomiast dla wyjaśnienia zachowania się dorosłych ludzi to nie wystarcza<sup>14</sup>. Tu jednostka w czasie ontogenezy wiąże z biologicznymi motywami różne nabyte motywy społeczne i kulturowe, które stopniowo zaczynają funkcjonować niezależnie od wrodzonych i stają się dominującymi motywami dorosłego, dojrzałego człowieka. Te nowe motywy przyjmują na siebie dynamizm popędów i działają u dorosłego człowieka jako dojrzałe i autonomiczne, różne w celach i charakterze od układów lat dziecięcych<sup>15</sup>.

Indywidualny rozwój osobowości zmierza, jak już zaznaczono, do tzw.

<sup>7</sup> Tamże, s. 313.

<sup>8</sup> Por. M. Maruszewski — J. Reykowski — T. Tomaszewski, jw. s. 101—110.

<sup>9</sup> Streszczenie referatu doc. Z. Płużek nt. Allporta koncepcja dojrzałej osobowości. W: Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz Kronika Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, nr 16, za okres od 1 stycznia 1966 r. do 31 grudnia 1967 r. s. 173—175.

<sup>10</sup> Por. K. Obuchowski: Psychologia dążeń ludzkich. Warszawa 1966 s. 67.

<sup>11</sup> M. Maruszewski — J. Reykowski — T. Tomaszewski, jw. s. 119.

<sup>12</sup> Por. W. Pręczyńska: Koncepcja postawy w psychologii. *Roczniki Filozoficzne* 1967 z. 4 s. 25—36.

<sup>13</sup> Por. G. W. Allport: Attitudes. W: A Handbook of Social psychology. New York 1935 s. 789—844.

<sup>14</sup> Por. M. Maruszewski — J. Reykowski — T. Tomaszewski, jw. s. 214.

<sup>15</sup> Por. E. R. Hilgard, jw. s. 697—699.

dojrzałej osobowości. Według Allporta odznacza się ona m.in.: rozszerzeniem swego ja przez dążenia, planowanie, ambicje, ideały; oraz posiadaniem jednoznacznej filozofii życia<sup>16</sup>, którą nazwać można podstawowym programem rozwoju osobowości.

Indywidualny program rozwoju wyzwala w jednostce dynamizmy, które tworzą idealne wzory: siebie samego i porządku, jaki powinien panować na świecie. Osobowość ludzka tworzy wiele idealnych wzorów — modeli. Można powiedzieć, że w stosunku do każdego rodzaju działalności, do każdej instytucji, w stosunku do każdej roli wyznaczonej przez społeczeństwo, w stosunku do wszystkich zjawisk życia, człowiek tworzy wyobrażenia nie tylko o tym jakie one są, ale i jakie być powinny, tworzy idealną wersję świata i siebie samego<sup>17</sup>. To dynamizmy uwarunkowane: indywidualnymi czynnikami morfologicznymi, fizjologicznymi, potrzebami, charakterem, zdolnościami, temperamentem, oddziaływaniem społeczności, są tworzone przez osobowość i tworzą osobowość.

## 2. ROLA IDEAŁÓW W KSZTAŁTOWANIU SIĘ OSOBOWOŚCI

Proces rozwoju osobowości dokonuje się przez zgodne współdziałanie wszystkich elementów struktury osobowości. Najogólniej kierunek tego rozwoju zależny jest od dyspozycji psycho-fizycznych danej jednostki oraz wpływów: biologicznego, społecznego i kulturowego środowiska.

Jak zaznaczono, dużą rolę w rozwoju osobowości odgrywają plany życiowe jednostki, wzorce postępowania, ideały, programy. Każda normalna jednostka w swoim rozwoju wybiera sobie ideały. W dzieciństwie decydującą rolę w ich tworzeniu odgrywają wychowawcy: rodzice, nauczyciele, rówieśnicy, bohaterowie książek, atrakcyjne osoby dorosłe itd.<sup>18</sup>. Ideały tworzone w dzieciństwie są jednak nietrwałe i nie mają wielkiego wpływu na kształtowanie się postaw dojrzałych.

Najbardziej bogaty w ideały jest okres dojrzewania, zwany często w psychologii okresem idealizmu młodzieńczego<sup>19</sup>. Jest to okres związany z odkrywaniem własnego ja. Ten idealizm nie jest wynikiem dojrzałości osobowej, lecz raczej charakterystycznym szczeblem rozwoju psychiki wieku młodzieńczego. Zjawisko to jest konstrukcją złożoną z różnych wysublimowanych elementów realnej rzeczywistości, ale nie powstaje w wyniku przemyśleń przeszłości i doświadczeń. W tworzeniu ideałów młodzieńczych doniosłą rolę odgrywają elementy emocjonalne. Młodzież patrzy na świat przez ich pryzmat, lecz po konfrontacjach z realną rzeczywistością, ideały te mogą być inicjatorem prawidłowego i dynamicznego rozwoju do osobowości dojrzałej. Badania nad ideałami młodzieży pozwalają poznać symptomy jej głębszych potrzeb, tendencji i zamiłowań<sup>20</sup>.

Jakkolwiek proces tworzenia ideałów jest znamieny dla okresu

<sup>16</sup> Por. Streszczenie referatu doc. Z. Płużek, jw. s. 173—175.

<sup>17</sup> Por. M. Maruszewski — J. Reykowski — T. Tomaszewski, jw. s. 126.

<sup>18</sup> Por. E. B. Hurlock: *Rozwój młodzieży*. Tłum. B. Hornowski i B. Roseman. Warszawa 1960 s. 531.

<sup>19</sup> Por. S. Szuman: *Psychologia młodzieńczego idealizmu*. W: S. Szuman — H. Weryński — J. Pieter: *Psychologia światopoglądu młodzieży*. Warszawa-Lwów 1933 s. 78.

<sup>20</sup> Por. M. Kozakiewicz: *Nowa młodzież*. Warszawa 1965 s. 106.

właścizna dojrzewania, to jednak występuje też w późniejszych etapach życia. Ideały są wtedy dojrzałe, trwałe i bardziej realne. Stanowią one elementy integrujące osobowość.

Gdy analizuje się działalność człowieka dojrzałego, łatwo dostrzec, iż rozmaite chwilowe pragnienia, dążenia i zamiary są zależne jedne od drugich. Stanowią one przejawy niewielkiej liczby zasadniczych dążeń życiowych, które dojrzała osobowość zdołała w sobie wypracować. Realizacja tych zasadniczych dążeń życiowych, które są charakterystyczne dla osobowości dojrzałej dokonuje się drogą jej indywidualnej interpretacji rzeczywistości i przy pomocy własnych środków: postaw, ideałów, planów. Ideały — programy życiowe stają się celem, które chce się osiągnąć; jednocześnie są racją i przyczyną sprawczą działalności skierowanej ku osiągnięciu tego celu. Można dostrzec w nich często nieświadomione tendencje życiowe człowieka, które utrwalone, mogą stać się stale działającymi bodźcami i regulatorami jego postępowania<sup>21</sup>.

Funkcje tych programów — ideałów w rozwoju i kształtowaniu osobowości są liczne i doniosłe<sup>22</sup>:

a. Jedną z nich jest motywowanie ludzkiego postępowania. Człowiek jest istotą dokonującą selekcji z szeregu bodźców — wartości, które dochodzą do niego z otoczenia. Procesy percepcji, zapamiętywania, myślenia, działania są uwarunkowane mechanizmami motywacyjnymi, a w tym rzędzie również i ideałami. Lepiej i dokładniej spostrzegamy, pamiętamy, chętniej myślimy o sprawach, które są bliskie naszym ideałom<sup>23</sup>. Ideał jako motyw jest jednym z czynników, od których zależy również efekt działania. Przejawia się on jako działanie sił wewnętrznych, które aktywizują człowieka, wytyczają ich kierunek i utrzymują przebieg czynności w tej właśnie orientacji. Wpływ ideałów jako motywów na zachowanie się człowieka zależy od ich właściwości, rodzaju i intensywności. To zaś uzależnione jest od stanu potrzeb niższego i wyższego rzędu, od szans osiągnięcia zamierzonego celu itp.

b. Drugą doniosłą funkcją ideałów-programów jest funkcja kryterium oceny, czyli wzoru służącego do oceny różnych sytuacji życiowych. Określenie wartości jakiegoś działania jest możliwe tylko w odniesieniu do wizji jego idealnego wzoru. Człowiek w codziennym postępowaniu musi dokonywać ciągle ocen i wyborów, musi podejmować decyzje. Oceny te i wybory są uzależnione od systemu wartości danej jednostki. Przed asymilacją wartości proponowanych przez otoczenie, jednostka musi je poznać i ocenić. Odnosi się to również do wartości takich, jak płynące z przyjęcia jakiegoś światopoglądu, postaw, przekonań itp. W tej ocenie i wyborach decydującą rolę odgrywają ideały-programy osobiste postępowania jednostki.

c. Osobowość człowieka jest uzależniona od kontaktów ze społecznym otoczeniem. Społeczeństwo narzuca człowiekowi system norm i wymogów postępowania. W akceptacji ich wyraża się ustosunkowanie danej osoby do innych ludzi. Człowiek do własnego rozwoju potrzebuje innych ludzi, grupy społecznej. Tworzą się różnego typu grupy zależnie od potrzeb danych jednostek. Wśród nich występują często grupy oparte na wspól-

<sup>21</sup> Tamże, s. 118.

<sup>22</sup> Por. A. Niesiołowski, jw.

<sup>23</sup> Por. J. Reykowski: *Z zagadnień psychologii motywacji*. Warszawa 1970 s. 65—86.

nocie ideałów, tzn. że w tych grupach analogiczne ideały-programy życiowe są podstawą doboru członków grupy.

d. Z rolą ideałów jako czynnika selekcji w doborze grupy, wiąże się ich funkcja więzi grupy. Całą wspólność dążeń grupy wyrasta na wspólności tych ideałów-programów.

Jest więc bogaty zespół ról, jakie pełnią ideały w życiu jednostkowym i zbiorczym. Te wzorcze programy życiowe pomagają w podejmowaniu decyzji, w ocenie zdarzeń, w mobilizacji wysiłków ku maksymalnie prawidłowemu i pełnemu rozwojowi jednostki. Nie znaczy to oczywiście, że człowiek kierowany jest w życiu jednym tylko pragnieniem, jednym motywem działania, jednym ideałem. Jest ich wiele. W ramach jakiejś jednej ideologii, w ramach wpływów konkretnej epoki historycznej oraz ducha czasu, jedną osobą kierują systemy motywów, ale pewne z nich są zawsze wiodące.

Dla prawidłowej oceny wartości systemu motywów ludzkiego działania, systemu ideałów, nie wystarczy znajomość ich rodzaju. Trzeba wiedzieć, w jakiej się układają hierarchii, które z nich wybijają się na plan pierwszy, a które pozostają na dalszych.

## II. SPOŁECZNE UWARUNKOWANIA POWSTAWANIA IDEAŁÓW KAPŁAŃSTWA

Ideał, który jest zasadniczym celem wysiłków człowieka, jest realizowany przy pomocy celów pełniących funkcje środków. Rodzaj i hierarchia tych ostatnich zależy nie tylko od cech psychicznych danej jednostki (te mają wpływ także przy wyborze zasadniczego ideału programu jej rozwoju), ale i od wszelkich wpływów środowiska. Wpływa na nie m.in.:

— Przynależność narodowa ze swoją własną kulturą<sup>1</sup>, która zawiera gotowe wzory osobowe, normy i stereotypy społeczne, wierzenia i specyficzne formy religijności.

— Określona kultura klasowa, będąca w obrębie kultury narodowej, a tworząca psychikę poszczególnych klas czy warstw społecznych<sup>2</sup>.

— Współczesna psychologia społeczna mówi, że podstawowe grupy społeczne z których jednostka pochodzi lub w których przebywa, mają bardzo istotny wpływ na percepcję, myślenie, uczucie, działanie, przekonanie i postawy; na tworzenie własnych postaw, wzorów, modeli, ideałów<sup>3</sup>.

Znaczy to, że działanie różnych mechanizmów intrapsychicznych, które wpływają na powstawanie i stabilność postaw, programów życia, ideałów, uzależnione jest od działania pewnego łańcucha mechanizmów społecznych<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Por. T. Mądrzycki: Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw. Warszawa 1970 s. 120.

<sup>2</sup> Por. Th. Nevcomb — R. H. Turner — Ph. E. Converse: Psychologia społeczna. Tłum. zbiorowe. Wrocław 1970 s. 164.

<sup>3</sup> Por. Tamże, s. 166.

<sup>4</sup> Por. T. Mądrzycki, jw. s. 121.

## 1. SPOŁECZNE WYMAGANIA WOBEC KAPŁANA

Człowiek żyje w jakiejś zbiorowości ludzkiej. W niej dokonuje się życie społeczne jako zespół zjawisk i procesów zachodzących między ludźmi. Warunki, które umożliwiają powstawanie tych zbiorowości i wywierają wpływ na przebieg zachodzących w nich procesów są następujące: przyrodnicze, ekonomiczne oraz kulturowe<sup>5</sup>. Są to zespoły czynników i sił wyznaczających zjawiska i procesy życia społecznego. Te zespoły ciągle zmieniających się czynników mają wielki wpływ na kształtowanie się stosunków społecznych<sup>6</sup>. Pomijając wpływ zmian w podstawach przyrodniczych na rozwój społeczny, zwrócona będzie uwaga na wpływ zmian w warunkach ekonomicznych i na ich podstawie zmieniających się układów kulturowych. Wynalazki techniczne podnoszą ilość dóbr wyprodukowanych, przyspieszają transport, skracają drogi komunikacyjne, ułatwiają przenoszenie się ludzi i wiadomości. To pociąga za sobą konieczność zmian w stosunkach międzyludzkich. W dalszej konsekwencji te zmiany powodują nowe sposoby myślenia, nowe ideologie, nowy pogląd na świat; budzą nowe potrzeby kulturalne itp.<sup>7</sup>

Dalszym ważnym zespołem czynników i sił wyznaczających zjawiska i procesy życia społecznego jest kultura. Wpływ jej na życie jednostek i zbiorowości dokonuje się różnymi drogami: przez specjalizację, tworzenie i ustanawianie wartości<sup>8</sup>, oraz przez wzory działania i postępowania<sup>9</sup>. Zarówno socjalizacja jak i ustalanie wartości, wzorów i modeli — to najważniejsze sposoby, poprzez które kultura wpływa na przebieg życia społecznego. Pod wpływem tych układów, sił i czynników kształtuje się osobowość człowieka.

Człowiek przychodzi na świat w społeczeństwie zorganizowanym, a więc tworzącym złożoną strukturę. O organizacji społeczeństwa decydują pozycje społeczne<sup>10</sup>. Każdy człowiek należący do jakiejś społeczności zajmuje swoją pozycję, z którą powiązane są normy postępowania i zachowania, uznane za idealne. Zachowania zgodnego z normami wypracowanymi przez społeczność, a więc idealnego, oczekuje się od zajmujących jakąś pozycję uznaną przez społeczność.

Z pozycją społeczną jednostki zwykle związane są jej role społeczne<sup>11</sup>;

<sup>5</sup> Por. J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1965 s. 19.

<sup>6</sup> Por. Tamże, s. 105.

<sup>7</sup> Por. Tamże, s. 148.

<sup>8</sup> Przez wartość rozumie się tu za J. Szczepańskim dowolny przedmiot materialny czy idealny, idee lub instytucje, przedmiot rzeczywisty czy wymaginowany, w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisują ważną rolę w swoim życiu i dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus. Por. J. Szczepański, *iw.* s. 58. System wartości wyznacza wybór środków zaspokojenia potrzeb, wyznacza preferencję w dążeniach. Tamże, s. 60.

<sup>9</sup> Wzór — wyraża pewną ustaloną i przyjętą w danej kulturze regularność przebiegu zjawisk, jest ustalonym schematem, który pozwala zrozumieć zachowanie się. Model jest schematem pożądanym. Tamże, s. 62.

<sup>10</sup> Por. Th. Nevcomb — R. H. Turner — Ph. E. Converse, *iw.* s. 345.

<sup>11</sup> Rola — jest to względnie stały i wewnętrznie spójny system zachowań będących reakcjami na zachowanie się innych osób przebiegających wg mniej lub więcej wyraźnie ustalonego wzoru, który grupa oczekuje od swoich członków. Por. J. Szczepański, *iw.* s. 81.



te zaś stanowią zespół norm i oczekiwań uświadamianych przez jednostkę, która zajmuje określoną pozycję społeczną. Role zawierają w sobie niejako nakazy, którymi są normatywne wskazówki dotyczące wypełniania funkcji związanych z tymi rolami. Jednostka świadoma swej roli i jej wymagań powinna dążyć do zachowań zgodnych z oczekiwaniami społeczności. Na podstawie tego można łatwo przewidzieć zachowanie jednostki w różnych okolicznościach, to zaś tworzy ogólną opinię co do oczekiwań i wnosi harmonię oraz ład w społeczeństwie. Oczywiście normy i oczekiwania w realizacji ról społecznych, jakkolwiek posiadają pewne istotne rysy powszechne, różnić się mogą w zależności od epoki, a nawet kraju. Są też takie sytuacje, w których jednostki pełniące role z racji jakiejś pozycji społecznej nie bardzo wiedzą, jaka jest ich właściwa pozycja i jakie są wymagania ich roli. Odnoszą wrażenie, że ich zachowania nie zadowolają oczekiwań środowiska, a ich pozycja w hierarchii społecznej jest niejasno określona<sup>12</sup>. Dzieje się tak wtedy, gdy kultura społeczeństwa lub jakieś instytucje, np. kościelne, są w fazie wielkich przemian. Zachodzi wówczas często konflikt między oczekiwaniami a systemem norm i człowiek staje wobec sprzecznych wymagań. Mamy wtedy do czynienia z tzw. konfliktem ról<sup>13</sup>.

Są tu oczywiście zasygnalizowane tylko niektóre prawidłowości życia społecznego, potrzebne w toku dalszych rozważań.

Znajomość praw społecznych ma ogromne znaczenie dla rozwoju form życia religijnego. Bez odniesienia ich do ewolucji, której podlega ciągle społeczeństwo, niezrozumiałych jest wiele zjawisk w religijności i wymagań społeczeństwa stawianych religii, Kościołowi, księżom. Określenia więc funkcji i form działania religii, w pewnym miejscu i czasie, trzeba szukać nie tylko w doktrynie<sup>14</sup>. Religijność bowiem, to fakt nie tylko teologiczny, ale i społeczny. Nie tylko teologicznym, ale i społecznym jest fakt kapłaństwa. Tym samym bowiem wpływem życia społecznego, tym samym prawom i normom, którymi kieruje się społeczność w określaniu pozycji społecznych jednostek, funkcji związanych z tymi pozycjami, ról realizujących te funkcje itd., podlegają wszyscy ludzie. My chcemy zobaczyć w kontekście tych wszystkich uwarunkowań dzisiejszego księdza.

Profil księdza, jego model, cechy wymagane od osobowości księdza, są w dużej mierze postulatami epoki i kultury społeczności, w której on tkwi. Podobnie, wyznaczane księdzu role społeczne, pozostają w ścisłym związku z tendencjami czasu i środowiska. Dzieje się tak dlatego, że ksiądz, jakkolwiek zawsze służy niezmiennym wartościom, to jednak służy także ludziom określonego czasu i miejsca. Jak każdy człowiek, on też potrzebuje integracji w społeczeństwo. Społeczeństwo zaś i jego wytwory ulegają ciągłej ewolucji.

Każda pozycja społeczna ma swój kulturowy ideał, wzór. „Ideał osobowości kulturowej jest ogólnie naszkicowanym modelem, który jednost-

ki realizują w różny zindywidualizowany sposób, zależnie od tego jakie

<sup>12</sup> W. Goddijn: Rola kapłana w kościele i społeczeństwie. W: Ludzie, wiara, Kościół. Tłumaczenie zbiorowe pod kier. B. Cywińskiego. Warszawa 1966 s. 206.

<sup>13</sup> Por. Th. Nevcomb — R. H. Turner — Ph. E. Converse: Psychologia społeczna, jw. s. 351.

<sup>14</sup> Por. E. Pin: Pobudki religijne a przejście ku społeczeństwu technicznemu. W: Ludzie, wiara, Kościół, jw. s. 176.

pozycje zajmują w społeczeństwie i jakie w nim wykonują czynności podlegające ocenie otoczenia, inaczej w zależności od tego jakie spełniają role społeczne”<sup>15</sup>. Przez rolę rozumiemy tu zespół zadań związanych z określonym stanowiskiem społecznym, w tym wypadku ze stanowiskiem kapłana w społeczności. Oczywiście zadania rozumiemy tu szeroko, jako zachowanie się w określonych sytuacjach społecznych, a nie jako wykonywanie obowiązków. Warto nadmienić, że choć role każdego księdza pokrywają się z tym, co przewiduje teologia i prawo kanoniczne<sup>16</sup>, to jednak mają one też swą własną specyfikę w zależności od np. warunków ekonomicznych, społecznych, kulturowych, politycznych danego państwa.

Jaki obraz kapłana proponuje współczesność? Amerykański teolog Richard Niebuhr stwierdził, iż dawniej nie poddawano w wątpliwość: zasadniczych zadań kapłańskich i ich hierarchii, cnót wymaganych od kapłana, źródeł jego autorytetu<sup>17</sup>. Były to pewniki, które dziś się kwestionuje. Autor ów dalej twierdzi, że kapłaństwo jest zawodem o funkcjach niezbyt dokładnie określonych. Dotąd charakter sakralny kapłaństwa zyskiwał księdzu szacunek i przywileje, które akceptowano bez dyskusji. Ksiądz posiadał w społeczeństwie wyraźną pozycję, określone funkcje i role niemal oczywiste, a także w porządku życia czysto społecznego. Dziś te role są bardzo nieokreślone. Stąd socjologiczna i teologiczna analiza sytuacji księdza w obrębie rozmaitych cywilizacji i w różnym czasie jest koniecznością. Sekularyzacja życia spowodowała, że sfery wpływów rozgraniczają się systematycznie. Doczesność coraz jaśniej określa swoją autonomię i kształtuje się według własnych kryteriów<sup>18</sup>.

Zjawiska społeczne, polityczne i kulturowe, szybko zmieniające się, doprowadziły np. do zaistnienia księży robotników na Zachodzie. Wzrasta liczba księży, którzy za zgodą swych biskupów angażują się w pracę zawodową jako ekonomiści, inżynierowie, adwokaci. Niemala liczba księży, zachowując swoje sakralne funkcje, przystępuje do pracy świeckiej na pół etatu. Podczas gwałtownych ewolucji struktur gospodarczych, publicznie zajmuje stanowisko rewolucyjne, co kilkadziesiąt lat temu było nie do pomyślenia<sup>19</sup>. W dziedzinie formacji i przygotowania do kapłaństwa uważa się (w Polsce są tego początki w Seminarium Śląskim) za rzecz korzystną, by klerycy i kandydaci do kapłaństwa przebywali przez dłuższy czas na stażach w przedsiębiorstwach świeckich. Kler dąży do wyzwolenia się z ducha kastowości. W działalności świeckiej nie angażuje się po to, by je sakralizować, lecz po to, by zachowując autonomię wartości ziemskich, poprzez nie, świadczyć o obecności Kościoła w świecie<sup>20</sup>. Funkcje księdza ogranicza się do funkcji kultowych i uwypukla rolę księdza — świadka Ewangelii w świecie. Przechodzi się od świata stabilizacji, pewności, do świata ducha, pluralizmu, ryzyka i współuczestnic-

<sup>15</sup> Por. J. Szczepański, jw. s. 81.

<sup>16</sup> Por. J. Majka: Problem reformy studiów teologicznych w seminariach duchownych. *Ateneum Kapłańskie* 1967 z. 2 s. 176—186.

<sup>17</sup> Por. H. R. Niebuhr: *The Purpose of the Church and his Ministry*. New York 1956 s. 50

<sup>18</sup> Por. E. V. Y. Tarancón, jw. s. 374 n.

<sup>19</sup> Por. M. D. Chenu: Rola księdza w cywilizacji współczesnej. *Concilium*, jw. 1969 t. 1—5 s. 105.

<sup>20</sup> Por. Tamże, s. 206.

stwa<sup>21</sup>. W każdej dziedzinie życia społecznego dokonuje się rewizji autorytetów. Wychodzi na plan pierwszy autorytet osobowości, a nie urzędu<sup>22</sup>. Wszystko to jest wynikiem demokratyzacji stylu życia<sup>23</sup>.

Są to skutki nieuniknione w rozwijającym się społeczeństwie. We wszystkich tych procesach uczestniczy Kościół z racji swej społecznej egzystencji, oraz ksiądz, jako członek tej społeczności. Znajduje się on wobec społeczeństwa już w innej sytuacji, od społeczeństwa musi spodziewać się innych oczekiwań, stawiać mu inne wymagania, zadawałać się innymi formami działań i inną oceną siebie. Nowa świadomość społeczna postuluje więc inny obraz księdza. W społecznościach będących w trakcie tak wielkich przemian w każdej dziedzinie życia, trudno jest jednak o trwałe wzory, jasne modele, zdecydowane ideały osobowości. Trudno jest też oczekiwać wyraźnych propozycji modelu księdza dziś i stąd taka wielość ich u współczesnych ludzi.

## 2. SOBOROWY MODEL KAPŁANA

Sobór określony jako duszpasterski, stwierdził przede wszystkim konieczność odnowienia i przystosowania Kościoła. Konsekwencją tego jest odnowiony i przystosowany do współczesności także model księdza. Dwa dokumenty soborowe: *O postudze i życiu kapłanów*, oraz *O formacji kapłańskiej*, razem z *Konstytucją Dogmatyczną o Kościele* (n. 28) i *Konstytucją o liturgii* (n. 7, 33), tworzą podstawy obrazu kapłana według Soboru Watykańskiego II. Nowe elementy tych dokumentów można ująć w następujące twierdzenia:

a. Kapłan nie jest kimś w rodzaju nadczłowieka. — Podstawą kapłaństwa święceń jest kapłaństwo wspólne wszystkich ochrzczonych (KK n. 10). Kapłan stanowi z Ludem Bożym jedno, choć między nim a ochrzczonymi zachodzi różnica istotna, a nie różnica stopnia (KK n. 10). Jest jednak kapłan z ludzi i dla ludzi postawiony (DK n. 9) i nie może być wyizolowany od ludzi i ich potrzeb (DK n. 10 oraz DB n. 30). Kapłani są z wiernymi całego świata towarzyszami wspólnej drogi (DK n. 22). i razem z nimi uczniami Pana (DK n. 3,5,17; DKF n. 11).

b. Kapłańskie posłannictwo polega na posługiwaniu. — Posługiwanie jest zasadniczym tonem niemal wszystkich dokumentów soborowych. Posługują słowu (DFK n. 4,13; KK n. 28; DB n. 30; KK n. 5,7,13,28), kultowi i uświęcaniu (KK n. 28; DK n. 5,6; DB n. 30).

c. Posługa kapłańska ma się przyczynić do rozwoju i dojrzałości laikatu. — Warunkiem tego jest jedność między kapłanami a laikatem. Kapłani są z jednej strony nauczycielami ludu (DK n. 9; KK n. 28), z drugiej strony uczniami Pana i braćmi ludu (DK n. 9). Powinni pod każdym względem współpracować ze świeckimi. Z uznaniem odnosić się do ich inicjatyw, uznawać doświadczenie i kompetencje świeckich, powierzać im urzędy, do których są zdadni (DK n. 17,21). Kapłani winni mieć na uwadze też dobro społeczne, stać do dyspozycji wszystkich (DK n. 6,9).

d. Posłannictwo kapłańskie jest posłannictwem misyjnym. — Wszyst-

<sup>21</sup> Por. M. Falacao: Kapłan w świecie współczesnym. *Ateneum Kapłańskie* 1969 z. 3 s. 350—360.

<sup>22</sup> Por. R. N. Bellah: Religious Evolution. *American Sociological Review* 29 (1964).

<sup>23</sup> Por. P. Roztworowski: Kryzys dzisiejszej młodzieży a życie zakonne. *Homo Dei* 1962 nr 1 s. 51—56.

kim kapłanom powierza się troskę o cały Kościół (DK n. 10; KK n. 28; DB n. 30; DM n. 39). W pracy duszpasterskiej nie powinni się ograniczać do swojej tylko parafii, lecz powinni się zatroszczyć o wspólne dobro całego Kościoła (DM n. 22). Duch misyjny domaga się też innych metod duszpasterskich (DB n. 13,15), konieczności dostosowywania się (DB n. 8,22), szukania nowych dróg prowadzących do spotkania ze światem (DB n. 28).

e. Pierwszą drogą ku świętości księdza jest jego kapłańska posługa. — W życiu kapłana najważniejszą sprawą jest więź z Chrystusem, upodobnienie się do Niego (DK n. 2,12), by na zawsze kapłan był żywym narzędziem (DK n. 12). Oczywiście świętość kapłańska jest najpierw łaską i darem Boga, ale realizowana jest poprzez rzetelne wykonywanie swoich obowiązków (DB n. 13 i KK n. 41). Kapłan ma osiągnąć swoją doskonałość przez potrójną posługę: słowa, kultu i posługę pasterską (DK n. 13).

Dokumenty soborowe stanowią podstawę dla teologicznego, ascetycznego i pastoralnego pogłębienia i odnowy profilu kapłana. Ojcowie Soboru wyraźnie zdają sobie sprawę z konieczności odmitologizowania wyobrażeń o kapłaństwie. Mistyfikacja bowiem kapłaństwa w czasach, które były nacechowane archaicznym sposobem pojmowania rzeczywistości, nie odpowiada mentalności człowieka dzisiejszego: „... nie mogliby być oni (księża) sługami Chrystusa, gdyby nie byli świadkami i szafarzami innego życia niż ziemskie, lecz nie potrafiliby też służyć ludziom gdyby pozostawali obcymi w stosunku do ich życia i warunków...” (DK n. 3).

Ideal kapłana, wyrosły w klimacie, w którym ksiądz posiadał wszechstronnie uprzywilejowany prestiż społeczny, dziś nie ma już powszechnego pokrycia społecznego. „Niech prezbiterzy szczerze uznają i popierają godność świeckich i właściwy im udział w posłannictwie Kościoła. Niech chętnie słuchają świeckich, rozważając po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencje na różnych polach ludzkiego działania, by razem z nimi mogli rozpoznawać znaki czasu (DK n. 9).

To poszerzenie zakresu kompetencji niehierarchów w Kościele jest znamienne właśnie dla nowych czasów, a w nich Soboru Watykańskiego II, bo „... zrodził się nowy ogromny splot problemów domagający się nowych analiz i nowych syntez” (KDK n. 5). Konieczności nowych analiz musiała ulec też wizja kapłana na Soborze, bo już wcześniej uległa ona zmianie w oczach ludzi świeckich i samych księży.

Uwarunkowania społeczne, z którymi wyraźnie liczył się Sobór w swej nauce o Kościele i kapłaństwie, są czynnikiem zasadniczym w projekcji ludzkiej, w zasadzie niezmiennego ideału kapłaństwa ewangelicznego. Stąd ta ludzka projekcja ideału kapłaństwa jest zmienna, uzależniona od czasu, miejsca, kultury.

W ramach ideału kapłaństwa jako faktu teologicznego, a więc w zasadzie niezmiennego, chcemy ukazać formy realizacji tego ideału w aspekcie duszpasterskim, a więc zmiennym, oraz preferencje indywidualnych form realizacji ideału kapłaństwa u kleryków dzisiejszych.

Klerycy dzisiejszych seminariów duchownych, tak diecezjalnych jak i zakonnych, wyszli z pluralistycznych struktur, mniej lub więcej tradycyjnie funkcjonujących parafii, laickich szkół; widzą zmiany w świecie, obserwują odnowę Kościoła, rolę księdza w dzisiejszym świecie. To wszystko ma swój wpływ na kształtowanie się świadomości siebie jako księdza dziś.

## III. PREFERENCJA IDEAŁÓW KAPŁAŃSTWA U KLERYKÓW POLSKICH

1. OGÓLNA ANALIZA PREFERENCJI IDEAŁÓW KAPŁAŃSTWA  
U KLERYKÓW BADANYCH GRUP

W związku z poprzednim rozdziałem pozostaje wyjaśnić, iż ideały przedstawione badanym klerykom są proponowaną wizją duszpasterskich form działania księdza w dzisiejszym społeczeństwie. Wszystkie te tzw. ideały razem stanowią jakąś całość i każdy z nich jest właściwie rozumiany w kontekście innych, oraz stanowi jeden z duszpasterskich aspektów realizacji ideału kapłaństwa w ogóle.

Podane tu zostanie pełne brzmienie tych ideałów:

1. Być księdzem inteligentnym, obeznanym we współczesnej nauce, kulturze i sztuce. Okazywać szerokie zainteresowania i w ten sposób pociągać do Chrystusa. (Kapłan człowiek kultury).

2. Być działaczem charytatywnym. Rozwijać opiekę nad ubogimi w parafii i w ten sposób apostołować. (Apostoł ubogich).

3. Rozwijać apostołstwo chorych. Otaczać chorych w parafii wszelką możliwą opieką. W ten sposób dawać świadectwo Chrystusowi. (Apostoł chorych).

4. W oddziaływaniu kapłana najważniejszą sprawą jest świadczenie dobra każdemu. Okazywanie życzliwości w każdym kontakcie z ludźmi by w ten sposób przybliżyć Chrystusa. (Kapłan człowiek życzliwy).

5. Poświęcić swoje siły i czas młodzieży. Interesować się życiem młodych, z nimi spędzać dużo czasu, zdobyć ich zaufanie, pomagać im w rozwiązywaniu problemów. I tak przybliżać im Chrystusa. (Kapłan młodzieżowiec).

6. Być tolerancyjnym, szanować ludzką wolność myśli i czynu. Swoją światopogląd tylko proponować. Jednakowo traktować niewierzących i wierzących i w ten sposób oddziaływać jako kapłan. (Kapłan człowiek otwarty).

7. Żyć głęboko modlitwą i umieć uświęcać się własną pracą. Uczyć innych takiego kontaktu z Bogiem poprzez służenie w konfesjonale, wskazywanie na różne formy obecności Bożej i różne formy oddawania Mu czci, by w ten sposób przybliżyć Boga. (Kapłan człowiek modlitwy).

8. Pracować naukowo by powiększać wkład ludzi wierzących do skarbcza wiedzy o Bogu-człowieku i świecie; by ukazać ludziom, że światopogląd religijny jest uzasadniony racjonalnie. (Naukowiec).

9. Być ubogim, żyć bardzo skromnie, poprzestawać na małym i tym dawać świadectwo Ewangelii. (Kapłan ubogi).

10. Patrzeć na życie i na swoje powołanie od strony rozwijania bliskich kontaktów z kapłanami. Rozwijać ideał wspólnoty kapłańskiej, pomocy w ich trudnościach duszpasterskich, kłopotach i załamaniach. (Entuzjasta wspólnot kapłańskich).

11. Najważniejszą sprawą życia kapłańskiego to kontemplacja Boga, modlitwa, rozmyślanie, by przez własną doskonałość rozszerzać Królestwo Boże. (Kontemplatyk).

12. Rozwijać życie liturgiczne w parafii, zrozumienie Mszy św. i sakramentów. Uczyć ludzi umiejętności korzystania z liturgii dla swego

religijnego życia i w ten sposób szerzyć Królestwo Boże. (Kapłan liturgista).

13. Poświęcić się głoszeniu Ewangelii przy pomocy różnych form przekazywania Słowa Bożego dziś stosowanych i dostępnych. (Kapłan prorok).

14. Współpracować ze świeckimi. Powierzać im te prace duszpasterskie, które mogą spełniać. Rozwijać apostołstwo świeckich, szerzyć ideał zadań laikatu w Kościele. (Entuzjasta laikatu).

Zbadano ogółem dwustu kleryków. Badanie polegało na tym, że eksperymentator czytał parami wszystkie ideały (14) we wszystkich możliwych kombinacjach (91). Zadaniem każdego było podjęcie decyzji, który z dwóch ideałów preferuje, oraz zaznaczenie swego wyboru na specjalnym arkuszu przez zakreślenie litery *a* lub *b*. W ten sposób każdy badany musiał dokonać 91 wyborów. Każdy wybór wskazuje, który ideał badany preferuje nad inny. Łączna suma wyborów każdego ideału mówi o tym, ile razy badany wybrał poszczególny ideał. Największą liczbę możliwych wyborów jednego ideału jest 13, najmniejszą 0.

Założeniem metodologicznym, leżącym u podłoża tych badań jest stwierdzenie, że liczba wyborów wskazuje na intensywność danego ideału u podejmującego decyzję. Im więcej razy dany ideał został wybrany przez badanego kleryka, tym większą przypisuje on jemu wartość.

Obecnie zostanie przedstawione ogólne zestawienie liczby wyborów (od największej do najmniejszej), oraz procenty wyboru każdego ideału. Podstawą procentu jest liczba 2600, gdyż jest to maksymalna liczba możliwych wyborów dla każdego ideału; gdy  $n=200$ <sup>1</sup>.

Tab. nr 1. Zestaw ogólny preferencji ideałów u kleryków polskich

Ranga	Nazwa ideału	Liczba wyborów <sup>2</sup>	Procent	Nr ideału
1.	Kapłan człowiek życzliwy	1 883	72,4	4
2.	Kapłan człowiek modlitwy	1 801	69,3	7
3.	Kapłan liturgista	1 783	68,6	12
4.	Kapłan młodzieżowiec	1 507	58,0	5
5.	Kapłan prorok	1 480	56,9	13
6.	Entuzjasta laikatu	1 304	50,2	14
7.	Kapłan ubogi	1 203	46,3	9
8.	Entuzjasta wspóln. kapł.	1 194	45,9	10
9.	Kapłan człowiek otwarty	1 168	44,9	6
10.	Apostoł ubogich	1 155	44,4	2
11.	Apostoł chorych	1 144	44,0	3
12.	Kapłan człowiek kultury	959	36,9	1
13.	Kontemplatyk	956	36,8	11
14.	Naukowiec	663	25,5	8

Razem: 18 200

Z zestawienia widać, że badani klerycy polscy cenią najwyżej ideały: czwarty, siódmy i dwunasty.

<sup>1</sup>  $n$  = liczba badanych

<sup>2</sup> Jeden badany decydował 91 razy. Badanych było 200. Dokonano więc 18 200 wyborów.

Ideał czwarty brzmi: W oddziaływaniu kapłana najważniejszą sprawą jest świadczenie dobra każdemu. Okazywanie życzliwości w każdym kontakcie z ludźmi, by w ten sposób przybliżyć Chrystusa. Przypomnienie jego treści jest wskazane z tego względu, iż, jak zobaczymy, jest to ideał wyraźnie dominujący u większości badanych. Jest to ideał o treści bardzo ogólnej, z powodzeniem mogący mieścić w sobie 13 pozostałych i wiele innych, nie ujętych w naszych propozycjach, lecz też wyrażający najbardziej podstawowy element modelu dobrego kapłana. Mógł on też, dzięki swej rozpiętości, służyć przy podejmowaniu decyzji w badaniach tym, którym brak sprecyzowanej koncepcji swego działania duszpasterskiego w przyszłości. Jakkolwiek dążenie do takiego ideału nie wydaje się być nadzwyczajnym przedsięwzięciem i właściwym tylko kandydatom do kapłaństwa i kapłanom — bo, jak mówi Sobór — jest powołaniem każdego człowieka (KK n. 9,42,49), to jednak właśnie u tych pierwszych jest niejako obowiązkiem wynikającym z natury kapłaństwa (DK n. 2,3) i z oczekiwań społeczeństwa. Znamienne są cechy, jakie Sobór uważa za najważniejsze dla współczesnego księdza: dobroć serca, świętość, siła ducha i stałość, gorąca troska o sprawiedliwość i delikatność (DK n. 3). Są to cechy charakterystyczne dla człowieka, który ma prowadzić dialog ze światem współczesnym. Podobne wyniki dała ankieta przeprowadzona wśród wiernych, którzy na pytanie: co najbardziej podoba mi się u księży?, na pierwszym miejscu postawili gorliwość o chwałę Bożą, a na drugim — dobroć, „ludzkość”<sup>3</sup>.

W naszych badaniach na 18 200 wyborów dokonanych przez 200 kleryków w 14 ideałach ułożonych we wszystkich możliwych kombinacjach tak, by każdy ideał występował raz w każdym, 1883 wybory przypadły właśnie na ideał czwarty. Różnica, statystycznie nieistotna, w liczbie wyborów oddziela ideał czwarty od siódmego i dwunastego. Przyjrzyjmy się teraz tym dwóm następnym.

Kapłan człowiek modlitwy, przedstawiony w ideale siódmym, to jednocześnie kapłan czynu, uczący innych kontaktu z Bogiem, posiadający umiejętność kształtowania dobrego chrześcijanina różnymi sposobami aktywnej działalności jak: służenie w konfesjonale, wskazywanie na różne sposoby Bożej obecności i wynikające z tego faktu konsekwencje dla życia religijnego; w odróżnieniu od kapłana kontemplatyka, który tylko własną doskonałością chce szerzyć Królestwo Boże (ideał 11). Statyczny kształt duchowości, który był idealnym modelem jeszcze na początku XX wieku i którego cechy zasadnicze koncentrowały się wokół własnego uświęcenia, począwszy już od Piusa X przesuwa punkt ciężkości w kierunku duszpasterskim<sup>4</sup>. Dopełniają tego Pius XI<sup>5</sup>, Pius XII<sup>6</sup> a zwłaszcza Sobór Watykański II<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. W. Piwowarski: Księża w opinii parafian miejskich. *Więź* 1964 nr 7 s. 69—85.

<sup>4</sup> Por. Pius X. *Exhortatio ad Clerum Catholicum Haerent animo*. ASS 41 (1908) s. 555—577.

<sup>5</sup> Por. Pius XI: *Enc. Ad Catholicos sacerdotii*. Tłum. S. Okoński. Tuchów 1936 s. 50.

<sup>6</sup> Por. Pius XII: *Adhortatio apostol. Menti nostrae*. AAS 42 (1950) s. 674.

<sup>7</sup> Dwa dokumenty soborowe: O posłudze i życiu kapłańskim oraz o formacji kapłańskiej, razem z Konstytucją dogmatyczną o Kościele i Konstytucją o liturgii, tworzą podstawy obrazu kapłana według Soboru Watykańskiego II.

Poważne przemiany ostatnich lat stawiają duchownych wobec nowych zagadnień. Konieczne jest szukanie metod przenikania katolicyzmu do struktur, umysłowości i obyczajów nowej cywilizacji, zwłaszcza cywilizacji wielkomińskiej, technicznej, cywilizacji do niedawna jeszcze graficznej, której wyrazem była książka i gazeta, a dziś już słuchowo-wizualnej, tworzonej przez radio, kino, telewizję.

Strona praktyczna katolicyzmu musi być wciąż układem otwartym, a to wymaga także nowego kształtu duchowości laików i kapłanów. Konieczna była zatem rewizja form osiągania doskonałości. Także alumni traktują swe życie wewnętrzne jako postulat apostołski. Na tej podstawie wzrasta zaangażowanie ich w apostołstwo funkcjonalne. Tego wymaga też pedagogika (wychowanie przez uczestnictwo) oraz socjologia wychowania<sup>8</sup>.

Na ideał kapłana modlitwy rozumianej jak wyżej przedstawiono, padło 1801 wyborów, czyli 69,3<sup>0</sup>%. Jest więc on też bardzo preferowany przez kleryków badanych seminariów.

Trzecie miejsce z kolei w preferowanych ideałach swego kapłaństwa przyznali klerycy kapłanowi liturgiście. Ten otrzymał 1783 wyborów co stanowi 68,6<sup>0</sup>%. I tu także ma się na myśli posoborową interpretację liturgii i jej funkcji. *Konstytucja o liturgii* ukazuje, jak Kościół urzeczywistnia się w liturgii oraz uwydatnia jej społeczny charakter. Wierni są jej podmiotem<sup>9</sup>, przydziela się im nie tylko zadania przyjmowania owoców liturgii, ale jej czynnego współkształtowania. Wierni są po prostu liturgami (*KL* n. 6,14,36,40). Od dostrzeżenia i uznania liturgicznej funkcji wiernych otwiera się droga do ujęcia zgromadzenia liturgicznego jako funkcji Kościoła<sup>10</sup>.

Cały Kościół jest społecznością liturgiczną, bo w nim Chrystus uobecnia Tajemnicę Paschalną (*KL* n. 6). Wprowadzić kogoś w Kościół, który sam jest „sakramentem”<sup>11</sup>, to przygotować do bardzo świadomego i pełnego udziału w Misterium Eucharystycznym oraz w pozostałych sakramentach. Wizja takiej funkcji liturgii spowodowała wysoką pozycję ideału kapłana właśnie liturgisty.

Kapłan młodzieżowiec zajmuje czwartą pozycję z dość wyraźną różnicą w liczbie wyborów w stosunku do ideału poprzedniego.

Interesujące jest ostatnie miejsce ideału kapłana naukowca z olbrzymią różnicą liczby wyborów na jego niekorzyść w stosunku do zajmujących pierwsze lokaty ideałów: czwartego, siódmego i dwunastego. Liczba wyborów (663 czyli 25,5<sup>0</sup>%) świadczy o wyraźnej niepopularności tego ideału wśród badanych. Formacja intelektualna, uzdalniająca do skutecznej apologii religijnego światopoglądu, na co zdaje się wskazywać proponowany ideał, a także wpajanie zamiłowania do pracy naukowej przyszłych kapłanów, nie odpowiadają badanym. Zdaje się, że i tu Sobór wywarł swój wpływ, który aczkolwiek nakazuje w studiach seminaryjnych ugruntowanie nurtu doktrynalnego, a więc rozwoju intelektualnego, każe

<sup>8</sup> Por. J. Chałasiński: *Spółczesność i wychowanie*. Warszawa 1969 s. 91—138.

<sup>9</sup> Por. O. Semmelroth: *Kapłański Lud Boży i jego urzędowi pasterze*. *Concilium*, jw. 1968 t. 1—10 s. 28—35.

<sup>10</sup> Por. F. Blachnicki: *Teologia pastoralna ogólna*. Lublin 1970 s. 356.

<sup>11</sup> Por. H. Rennings: *Cele i zadania laikatu*. *Concilium*, jw. 1969 t. 1—5 s. 141. J. Groot: *Świat i Sakrament*. *Concilium*, jw. 1968 t. 1—10 s. 17—26.



to czynić przede wszystkim przez wprowadzenie w *Misterium Christi* (DFK n. 4,16), oraz zagwarantowuje taki kierunek studiów, który by sprzyjał rozwojowi ducha modlitwy u kleryków. Nadto nie bez znaczenia jest rezygnacja Kościoła z apologetycznego nastawienia do świata.

Na przedostatnim miejscu w ogólnym zestawie znajduje się kontemplatyk otrzymujący 956 wyborów, co stanowi 36,8<sup>0</sup>%. Miałby to być ksiądz, w życiu którego najważniejszą sprawą jest kontemplacja Boga, modlitwa i rozmyślanie, by własną doskonałością szerzyć Królestwo Boże. Jest to ideał zbudowany raczej na wzorach ascezy zakonnej propagowanej w seminariach nie tylko zakonnych, ale i niestety diecezjalnych.

Inne ideały umieszczone w tablicy nr 1 omówione będą w dalszej części analiz szczegółowych. Tu zwrócono tylko uwagę na pierwsze i końcowe wyniki tabeli.

## 2. SZCZEGÓŁOWA ANALIZA PREFERENCJI IDEAŁÓW W POSZCZEGÓLNYCH BADANYCH GRUPACH

### A. Preferencja ideałów kapłaństwa a pochodzenie społeczne badanych

Spośród 200 przebadanych kleryków, 93 było pochodzenia chłopskiego, 94 robotniczego oraz 13 inteligenckiego. Najmniej liczna jest grupa kleryków pochodzenia inteligenckiego i dlatego nie może być w ścisłym znaczeniu reprezentacją kleryków pochodzenia z tej grupy społecznej. Biorąc jednak pod uwagę fakt, iż na 200 przebadanych kleryków tylko 13 było pochodzenia inteligenckiego, może to nasuwać uzasadnione przypuszczenie o znikomym ich procesie w naszych seminariach. Wyniki tak małej jednak grupy przebadanej upoważniają do wysunięcia ostrożnych wniosków o tendencjach panujących u kleryków pochodzenia inteligenckiego odnośnie badanego zagadnienia.

Nie zachodzą zasadnicze różnice zwłaszcza w preferencji ideałów u kleryków pochodzenia chłopskiego i robotniczego. Co do tego, że trzeba być w przyszłości kapłanem o cechach ludzkiej dobroci i życzliwości, kapłanem modlitwy i oddziałującym na wiernych poprzez liturgię, zgodni są na podstawie przeprowadzonych badań klerycy pochodzenia zarówno chłopskiego jak i robotniczego. Podobna preferencja ideałów kapłaństwa u kleryków tych dwóch grup społecznych świadczy o zbliżonej percepcji wartości przez jednych i drugich w ujednoczonym bardzo szybko ekonomicznie i kulturowo społeczeństwie.

Inaczej wygląda kolejność omawianych ideałów u kleryków pochodzenia inteligenckiego w stosunku do dwu wyżej omawianych grup. Tu widoczne są większe różnice. A oto kolejność początkowych i końcowych wyborów tej grupy: kapłan człowiek życzliwy, entuzjasta laikatu, kapłan młodzieźowiec, kapłan człowiek kultury. Na trzynastym miejscu kontemplatyk a na czternastym, ostatnim, kapłan ubogi.

Między rangami ideałów kapłaństwa u kleryków tych trzech grup społecznych obliczono współczynnik korelacji Spaermana<sup>12</sup>, którą obrazuje tab. 2.

<sup>12</sup> Korelacja — współzależność między dwoma szeregami zmiennych. Współczynnik korelacji — liczba, która wskazuje nam jaka jest wielkość tej zależności. Współczynnik korelacji może zmieniać się od -1, co oznacza całkowitą korelację ujemną, poprzez zero, co oznacza zupełną niezależność, do +1, co oznacza całkowitą korelację dodatnią. Por. J. Guilford: Podstawowe metody statystyczne w psychologii. Warszawa 1964 s. 146—147.

Tab. nr 2. Korelacja rangi ideałów

Pochodzenie	chłopskie	robotnicze	inteligentkie
chłopskie		0,890	0,341
robotnicze	0,890		0,578
inteligentkie	0,341	0,578	

Jak widać ranga ideałów u kleryków pochodzenia chłopskiego koreluje bardzo wysoko z rangą tychże ideałów u kleryków pochodzenia robotniczego ( $\rho=0,890$ ; korelacja statystycznie bardzo istotna). Korelacja statystycznie nieistotna zachodzi między rangami ideałów u kleryków pochodzenia chłopskiego i inteligentkiego ( $\rho=0,341$ ), zaś między rangami ideałów u kleryków pochodzenia robotniczego i inteligentkiego jest korelacja statystycznie istotna ( $\rho=0,578$ ).

B. Preferencja ideałów kapłaństwa u kleryków badanych grup w poszczególnych seminariach

Badania tą samą metodą przeprowadzono w następujących seminariach: częstochowskim, lubelskim, przemyskim, salezjańskim w Krakowie, sandomierskim, śląskim w Krakowie, wrocławskim. Przy wyborze seminariów kierowano się przewagą pochodzenia społecznego kleryków. Przebadano kleryków w zasadzie z roku czwartego i piątego, stąd badane grupy są nieliczne.

Tab. nr 3. Dane o badanych klerykach w poszczególnych seminariach

Seminarium	Liczba badanych	Poch. społ.			Sł. wojsk.		Przed seminarium			
		ch.	r.	i.	tak	nie	studia		dr zawod.	
							tak	nie	tak	nie
częstochowskie	24	9	14	1	13	11	0	24	1	23
lubelskie	17	12	2	3	0	17	0	17	0	17
przemyskie	30	24	6	0	19	11	0	30	1	29
salezjańskie										
w Krakowie	21	12	8	1	11	10	2	19	2	19
sandomierskie	38	20	17	1	20	18	0	38	2	36
śląskie										
w Krakowie	29	9	19	1	12	17	0	29	5	24
wrocławskie	41	7	28	6	25	16	3	38	3	38
<b>R a z e m:</b>	200	93	94	13	100	100	5	195	14	186

Seminarium częstochowskie

U kleryków tego seminarium wyraźnie uderza bardzo wysoka ranga ideału kapłana proroka. Ideał tego kapłana w ogólnym zestawie rang przez 12 kleryków był wybrany jako pierwszy, z czego 5 tak wybierających było właśnie z seminarium częstochowskiego. Ośmy w kolejności rang jest ideał kapłana kontemplatyka, który w innych seminariach najczęściej zajmuje przedostatnie miejsce.

## Seminarium lubelskie

Znaczną przewagę w liczbie wyborów preferowany tu jest ideał kapłana liturgisty, przed entuzjastą laikatu. Ten ostatni w grupie badanych omawianego seminarium ma najwięcej zwolenników. Charakterystyczne, że kapłan człowiek modlitwy, jedynie tu znalazł się daleko w tabeli (ósme miejsce). Również ideał kapłana ubogiego jest mało popularny. Kontemplatyk ze znaczną różnicą wyborów zajął zdecydowanie ostatnie miejsce w tabeli.

## Seminarium przemyskie

Klerycy przemyscy wyraźnie preferują ideały: kapłana człowieka modlitwy oraz kapłana troszczącego się o właściwe miejsce liturgii w życiu wiernych. Daleko bo na dwunastej pozycji uplasowali klerycy przemyscy entuzjastę laikatu. Naukowiec zajmuje ostatnie miejsce. Warto zaznaczyć, iż prawie wszyscy badani klerycy tego seminarium są pochodzenia chłopskiego.

## Seminarium salezjańskie w Krakowie

W badanej grupie kleryków salezjańskich znamienne jest to, iż tylko pięciu nie ukończyło 25 lat życia, siedmiu zaś ma więcej niż 27 lat. Stosunkowo najwyższą rangę dają klerycy salezjańscy dla ideału kapłana młodzieżowca. Wysoko też cenią działanie przez liturgię. Jedenastą lokatę przyznali kontemplatykowi, przy czym ideał ten przyświecał tylko jednemu klerykowi tego seminarium. Naukowiec zdecydowanie jest ostatni w tabeli i warto zaznaczyć, że 10 kleryków omawianego seminarium zakonnego (na 21 badanych) przyznało temu ideałowi końcowe, czternaste miejsce.

## Seminarium sandomierskie

Tu wyraźnie dominuje tendencja w stronę ideału kapłana życzliwego, człowieka modlitwy, liturgisty. Naukowiec i tu zajmuje ostatnie miejsce, z najmniejszą liczbą wyborów ze wszystkich seminariów, bo aż 14 kleryków tego seminarium umieściło ów ideał na ostatnim miejscu.

## Seminarium śląskie w Krakowie

Warto przypomnieć, iż jest to jedyne seminarium w Polsce, w którym kleryków przed otrzymaniem subdiakonatu, obowiązuje roczna praca fizyczna w wybranym przez siebie zakładzie pracy. Badani jeszcze temu obowiązkowi nie podlegali. Grupa badanych kleryków śląskich jest jedną z tych, które najwyżej preferują ideał kapłana człowieka modlitwy. Znamienne, że ów ideał u 11 kleryków tej grupy jest na pierwszym miejscu lub niepełnym pierwszym. Wysoko też klerycy śląscy cenią ideał kapłana ubogiego. Najmniej i tu popularny jest ideał kapłana naukowca.

## Seminarium wrocławskie

Klerycy wrocławscy w zasadzie nie odbiegają w wyborze proponowanych ideałów od reszty seminariów polskich. Najwięcej jednak z dotychczas analizowanych seminariów klerycy wrocławscy cenią kapłana człowieka kultury. Ten miałby pociągać kulturę, wiedzę, inteligencją, oczywiście w zespole wartości podanych w innych ideałach. Także klerycy jedynie tego seminarium uplasowali na wyższej pozycji naukowca. Najmniej popularny jest tu ideał kontemplatyka.

C. Korelacja między rangami ideałów badanych grup w poszczególnych seminariach

Podobnie jak w przypadku analiz badanych grup zróżnicowanych ze względu na pochodzenie społeczne, obliczono także współczynnik korelacji między rangami ideałów kapłaństwa badanych grup w poszczególnych seminariach.

Współczynnik korelacji (współzależności między dwoma szeregami zmiennych) wskazuje jaka jest wielkość tej zależności.

Tab. nr 4. Korelacje między rangami ideałów wszystkich omawianych grup w poszczególnych seminariach

Seminaria	Czę- sto- cho- wskie	Lu- bel- skie	Prze- my- skie	Sale- zjań- skie	San- do- mier- skie	Śląs- kie	Wro- cław- skie
częstocho-wskie		0,356	0,732	0,609	0,490	0,680	0,520
lubelskie	0,356		0,582	0,747	0,725	0,553	0,701
przemyskie	0,732	0,582		0,767	0,876	0,744	0,606
salezjańskie	0,609	0,747	0,767		0,854	0,872	0,790
sandomierskie	0,490	0,725	0,876	0,854		0,779	0,660
śląskie w Krakowie	0,680	0,553	0,744	0,872	0,779		0,676
wrocławskie	0,520	0,702	0,606	0,790	0,660	0,676	

Jak widać z tabeli korelacji, nie może być bardzo wielkich różnic w preferencji ideałów między poszczególnymi grupami kleryków badanych seminariów, co potwierdzają współczynniki korelacji (liczby), ujawniające dużą współzależność między szeregami zmiennych. Analizy miejsc ideałów w tabelach rysują pewną specyfikę niektórych seminariów.

IV. PREFERENCJA IDEAŁÓW KAPŁAŃSTWA U KLERYKÓW NIEMIECKICH

W seminarium duchownym w Erfurcie (jedynym na terenie NRD) poddano badaniom, tą samą metodą kleryków niemieckich. Na ogólną liczbę 150 kleryków tego seminarium, przebadano sześćdziesięciu czterech, gdyż spora ich grupa przebywała poza domem wspólnym, co przewiduje odmienny od naszego system organizacji studiów. Klerycy przebywający poza domem wspólnym (seminarium) mieszkają przez pewien czas w wyszukanej przez siebie stancji i jako studenci teologii uczęszczają na wykłady razem z innymi alumnami. Są to tzw. eksterniści. A oto dane o badanych klerykach niemieckich:

Tab. nr 5. Dane o badanych klerykach niemieckich

Liczba badanych	Pochodzenie społeczne			Przed seminarium			
	chł.-	rob.	int.	studia		Prac. zaw.	
				tak	nie	tak	nie
64	6	44	14	4	60	23	41

Pochodzenie robotnicze, jak widać na tablicy, reprezentuje najliczniejsza grupa, najmniej kleryków erfurckich pochodzi z rodzin chłopskich.

Dwudziestu trzech badanych przed wstąpieniem do seminarium pracowało zawodowo. Znamienne jest to, iż czas ich pracy był stosunkowo długi (od 3 do 10 lat). Warto jeszcze nadmienić, że większość badanych kleryków niemieckich (35) pochodzi z miast liczących od 10 do 100 tys. i więcej mieszkańców.

A oto ogólne zestawienie preferencji ideałów osób badanych w Niemczech z liczbą i procentem wyboru każdego ideału. Podstawą procentu jest liczba 832, gdyż jest to maksymalna liczba możliwych wyborów dla każdego ideału, gdy  $n=64$ .

Tab. nr 6. Preferencja ideałów u kleryków NRD

Ranga	Nazwa ideału	Liczba wyborów	Procent	Nr ideału
1.	Kapłan prorok	653	78,5	13
2.	Entuzjasta laikatu	595	71,5	14
3.	Kapłan człowiek życzliwy	543	65,3	4
4.	Kapłan człowiek modlitwy	534	64,2	7
5.	Apostoł ubogich	478	57,5	2
6.	Kapłan młodzieżowiec	470	56,5	5
7.	Kapłan człowiek otwarty	457	54,9	6
8.	Apostoł chorych	386	46,4	3
9.	Entuzjasta wspólnot kapłańskich	362	43,5	10
10.	Kapłan liturgista	348	41,8	12
11.	Naukowiec	259	31,1	8
12.	Kapłan ubogi	259	31,1	9
13.	Kontemplatyk	257	30,1	11
14.	Kapłan człowiek kultury	223	26,8	1

Z zestawienia widać, że badani klerycy niemieccy cenią bardzo wysoko ideały: trzynasty i czternasty. Ideał trzynasty brzmi: Poświęcić się głoszeniu Ewangelii przy pomocy różnych form przekazywania Słowa Bożego dziś stosowanych i dostępnych (kapłan-prorok). Popularność tego ideału u kleryków niemieckich pozostaje w związku z sytuacją Kościoła niemieckiego. Przede wszystkim duży wpływ ma tutaj protestantyzm. Na 19 milionów mieszkańców NRD w przybliżeniu 14 milionów to protestanci, zaś tylko około 2 miliony stanowią katolicy<sup>1</sup>. Na terenie Niemiec jest gęsta sieć protestanckich kościołów, w których głównym akcentem nabożeństw jest Słowo Boże. Silny jest też z pewnością wpływ teologii protestanckiej, której podstawą jest teologia biblijna. Dodając do tego postulaty soborowe odnośnie studium Pisma św. (KO), głoszenie Słowa Bożego (DFK n. 4,13; KK n. 5,7,13,28; DK n. 10; DM n. 22; DB n. 8,22, 28,30), zrozumiałą się staje wielka popularność ideału kapłana-proroka u kleryków erfurckich.

Drugie miejsce zajmuje entuzjasta laikatu. Ideał ten brzmi: Współpracować ze świeckimi. Powierzać im te prace duszpasterskie, które mogą

<sup>1</sup> Por. F. Klostermann: *Priester für Morgen*. Innsbruck 1970 s. 36.

spełniać. Rozwijać apostołstwo świeckich, szerzyć ideał zadań laikatu w Kościele. Badani klerycy za istotną sprawę swej przyszłej działalności uważają również współpracę ze świeckimi. Współpraca z laikatem jest w Niemczech propagowana i realizowana. W 1952 r. został powołany przez Episkopat niemiecki tzw. Centralny Komitet Katolików Niemieckich, którego zadaniem jest koordynowanie tej współpracy<sup>2</sup>. W instytucji tej są liczne departamenty: zagadnień społecznych, cywilnych, kulturalnych itp. Istnieją grupy pracy dla spraw: małżeństw i rodziny, szkolnictwa i wychowania, pracy społecznej, działalności politycznej, diaspory, misji, prasy, radia, telewizji itd.<sup>3</sup>. Prace tej instytucji katolików niemieckich są uzgadniane z Episkopatem.

Sprawa współpracy duchowieństwa z laikatem nie jest więc w Niemczech nowa. Oczywiście pomija się tu zagadnienie czynnego udziału wiernych w spełnianiu funkcji liturgicznych, należnych im na mocy powszechnego kapłaństwa, co w tym kraju aktualne było już przed decyzjami Soboru. Zaleca on wyraźnie współdziałanie z laikatem w wielu swoich dokumentach, co także z pewnością ma wpływ na tak wysoką rangę ideału kapłana przepowiadającego u niemieckich kleryków.

*Konstytucja Dogmatyczna o Kościele* określa istotę apostołstwa świeckich: „... jest to uczestnictwo w samej zbawczej misji Kościoła i do tego apostołstwa sam Pan przeznacza wszystkich przez chrzest i bierzmowanie...” (KK n. 33). Kościół realizuje swoje zadania poprzez wszystkich swoich członków (DA n. 3). Duszpasterstwo i apostołstwo świeckich wzajemnie się uzupełniają, duszpasterze mają uznawać i wspierać godność świeckich w Kościele, mają korzystać z ich roztropnej rady, powierzać im zadania w służbie dla Kościoła i pozostawiać swobodę działania (KK n. 37). Konstytucja o liturgii mówi o czynnym udziale w niej wiernych (KL).

Postawa Kościoła w stosunku do świeckich wyrażona w dokumentach soborowych, niewątpliwie wyrażona jest też w wyraźnej preferencji ideału kapłana entuzjasty laikatu u kleryków.

Jako trzeci występuje ideał kapłana — człowieka życzliwego, po nim kapłan człowiek modlitwy. Na piątym miejscu stawiają klerycy niemieccy apostoła ubogich. Poczucie konieczności pomocy drugiemu człowiekowi będącemu w potrzebie jest wyrażone w dobrze zorganizowanej w tym kraju akcji charytatywnej. Istnieje tzw. Niemiecki Związek Miłości koordynujący już od 1897 r. prace licznych charytatywnych instytucji tak wewnątrz jak i na zewnątrz kraju<sup>4</sup>. Zwłaszcza młodzież szybko reaguje na każde wezwanie udzielenia pomocy będącemu w potrzebie, co wyraża się w spontanicznie organizowanych przez młodzież w tym celu akcjach. Nie jest to z pewnością bez wpływu na tak wysoką pozycję ideału kapłana ubogich u młodzieży seminarium w Erfurcie.

Najmniej popularny u kleryków niemieckich jest ideał kapłana — człowieka kultury, być może cechy składające się na miano takiego człowieka wydawały się tak oczywiście przynależność do księdza, że nie stanowiły dla badanych (w połowie pochodzących z dużych miast) ideału.

<sup>2</sup> Por. Bilan du Monde. Encyclopedie Catholique du Monde Chretien. Vol. II. Paris 1964 s. 65.

<sup>3</sup> Por. Tamże, s. 64.

<sup>4</sup> Por. Tamże, s. 66.

## ZAKOŃCZENIE

Zadaniem pracy było zbadanie preferencji ideałów kapłaństwa u kleryków niektórych seminariów polskich i niemieckiego. Badanie dotyczyło preferencji ze zbioru ideałów środków (14), które wyrażają różne sposoby realizacji zasadniczego celu kapłaństwa.

Preferencja ideałów kapłaństwa u kleryków polskich (badanych) przedstawia się następująco: Badani klerycy polscy najbardziej preferują ideał kapłana człowieka o cechach ludzkiej dobroci i życzliwości, kapłana człowieka modlitwy i kapłana doceniającego znaczenie oddziaływania przez liturgię. Klerycy pochodzenia chłopskiego nie różnią się zasadniczo od kleryków pochodzenia robotniczego w preferencji ideałów. U kleryków pochodzenia inteligentckiego rysuje się tendencja zbliżenia do laikatu i otwartości.

Między badanymi grupami w poszczególnych seminariach duchownych zachodzą większe lub mniejsze różnice w preferencji. Klerycy częstochowscy cenią stosunkowo wysoko ideał kapłana proroka i kontemplatyka, zaś bardzo nisko stawiają entuzjastę laikatu i młodzieżowca. U kleryków lubelskich dominują ideały kapłana liturgisty i entuzjasty laikatu, bardzo niepopularny zaś jest ideał kontemplatyka, na co wskazuje liczba wyborów. Seminarium przemyskie reprezentuje ideały typowe dla ideałów kleryków polskich w skali ogólnej. Klerycy salezjańscy z Krakowa najwyższą cenią ideały: kapłana liturgisty i młodzieżowca. Ideały kleryków sandomierskich są najbliższe ideałom kleryków przemyskich. Klerykom śląskim w Krakowie imponuje bardziej kapłan ubogi oraz ideał kapłana człowieka modlitwy, który jedenastu kleryków tego seminarium (na 29 badanych) umieściło na pierwszym i niepełnym pierwszym miejscu. W seminarium wrocławskim preferują ideał: kapłana człowieka życzliwego, liturgisty i kapłana człowieka modlitwy; tendencję zwykłą ma ideał naukowca.

Między rangami ideałów w większości badanych seminariów współczynnik zależności jest wysoki (tab. nr 4). Wysoki współczynnik zależności między rangami ideałów wszystkich badanych grup w Polsce (rozróżnionych na pochodzenie społeczne oraz poszczególne badane seminaria), świadczyć może o jednolitej zasadniczo postawie badanych kleryków do wizji siebie jako księdza w przyszłości. Do takiej postawy przyczyniło się z pewnością przede wszystkim upowszechnienie świeżych i atrakcyjnych osiągnięć soborowych, oddziałujących na nasze seminaria długo kształtujące jednakowy, polski profil kapłana.

Na podstawie przeprowadzonych w Erfurcie badań należy stwierdzić: Klerycy niemieccy wyraźnie preferują ideał kapłana przepowiadającego słowo Boże, współpracującego ze świeckimi, a także kapłana — człowieka o cechach ludzkiej życzliwości i dobroci, przy czym ideał kapłana proroka i entuzjasty laikatu są preferowane bardzo wyraźnie przed innymi (tab. nr 6).

Wyżej przedstawiona preferencja ideałów u badanych kleryków niemieckich wydaje się, iż jest wynikiem odmiennych od polskich warunków. Zapewne wywarł tu swój wpływ protestantyzm i mniejsza ostrożność co do działalności laikatu w Kościele.

Nie jest zadaniem niniejszego artykułu ocena, która z przedstawionych wizji księdza jest właściwsza: proponowana przez badanych kleryków polskich czy niemieckich. Obie są właściwe dla własnego środowiska, jeśli pełnią należne im funkcje. Znajomość jednak tendencji ku takiej czy innej wizji księdza u kleryków, może być przydatna w pedagogicznej i dydaktycznej pracy w seminarium.

ÜBER DIE PRÄFERENZ DER IDEALE DES PRIESTERTUM BEI KLERIKEN  
EINE EMPIRISCHE STUDIE AUF GRUND DER IN EINIGEN  
PRIESTERSEMINAREN IN POLEN UND IN DER  
DEUTSCHEN DEMOKRATISCHEN REPUBLIK  
ANGESTELLTEN UNTERSUCHUNGEN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Wandlungsprozeß, der in der ganzen Welt auf allen Lebensgebieten vor sich geht, bewirkt auch Wandlungen im Bewußtsein, in der Denkart, in der Haltung und in der Einstellung der Menschen. Von diesem Prozeß blieb auch die Kirche nicht ausgenommen, und in ihr auch nicht die Priester. An diesem Prozeß sind ebenfalls die Kleriker in den Priesterseminaren beteiligt.

Gestützt auf die Theorie der Persönlichkeit, vor allem die von G. Allport, kann man feststellen, daß die Entwicklung des Menschen zur gereiften Persönlichkeit dann stattfindet, wenn der Mensch aus vielen ihm angebotenen Werten ein Ganzes, eine eigene Lebensphilosophie, in diesem Falle ein Ideal des Priesters auszuwählen und zu verwirklichen vermag. Unter dem Einfluß der äußeren Milieu des Menschen stattfindenden Wandlungen ändert sich jedoch auch die Hierarchie der Werte, ihre Präferenz im Rahmen dieses Hauptideals.

Unter diesem Aspekt wurde mit Hilfe der psychologischen Methode eine Anzahl von Klerikern in einigen Priesterseminaren in Polen und in der DDR befragt, indem man ihnen 14 positive Thesen — Ideale genannt — vorlegte, um festzustellen, welche der Ideale für sie das Priestertum darstellt, führend sind. Die polnischen Kleriker unterscheiden sich — wenn auch nicht prinzipiell — in der Wahl der Ideale je nach dem Seminar, das sie besuchen, indem die einen das Ideal des Priesters, dem menschliches Wohlwollen und menschliche Güte eigen sind, die anderen aber das Ideal des Priesters als Mann des Gebetes präferieren. Der Koeffizient der Abhängigkeit zwischen den Rangstufen ihrer Ideale ist indes hoch. Die deutschen Kleriker bevorzugen dagegen vor allem das Ideal eines Priesters, der das Wort Gottes predigt und mit den Laien zusammenarbeitet.

Die Analyse der Unterschiede zwischen den Rangstufen einzelner anderer Ideale zeigt bei den Befragten individuelle Tendenzen zur Realisierung des idealen Priesterbildes.



RELIGIJNOŚĆ MIEJSKA W WARUNKACH UPRZEMYSŁOWIENIA  
(NA PRZYKŁADZIE PUŁAW)

Treść: Wstęp — I. Przemiany środowiska miejskiego Puław pod wpływem uprzemysłowienia — II. Intensywność postawy religijnej: tendencja zmian — III. Wiedza i przekonania religijno-moralne — IV. Praktyki religijne — V. Identyfikacja z duchowieństwem, parafią i Kościołem — Zakończenie. — *Sommaire.*

## WSTĘP

Przez industrializację czyli uprzemysłowienie rozumie się na ogół proces budowy i rozbudowy przemysłu w danym kraju lub regionie. Rozwój przemysłu oznacza z jednej strony zmianę techniki i technologii produkcji polegającą na przejściu od pracy ręcznej lub mechaniczno-ręcznej do wielkiej produkcji fabrycznej, z drugiej zaś społeczne skutki wywołane tym procesem, jak migracje ludności, łamanie tradycyjnych więzi społecznych, zmiany zajęć zarobkowych i tworzenie się nowej struktury społeczno-zawodowej, zmiany stylu życia itd.<sup>1</sup> Inaczej mówiąc, uprzemysłowienie to proces wieloaspektowy. Moment ten podkreśla J. Szczepański, gdy pisze: „rozbudowa przemysłu stanowiąca istotę każdej industrializacji jest więc zespołem procesów technicznych, ekonomicznych, którym towarzyszą procesy społeczne, polityczne i kulturowe”<sup>2</sup>. Wszystkie te czynniki powodują zasadnicze przekształcenie całego układu społecznego, które najogólniej określa się jako przejście od stanu społeczeństwa opartego na cywilizacji tradycyjnej do społeczeństwa opartego na cywilizacji przemysłowej.

Jakkolwiek przemysł fabryczny na ziemiach polskich rozwija się już od połowy XIX w., to jednak tempo jego wzrostu było bardzo niskie. Niemal do czasu II wojny światowej Polska należała do najsłabiej uprzemysłowionych terenów w Europie. Sytuację tę niewiele zmieniła wzmocniona rozbudowa przemysłu na kilka lat przed II wojną światową w postaci tzw. COP-u. Prawdziwa rewolucja przemysłowa w całym kraju dokonała się dopiero w okresie powojennym. Stąd też wydaje się, że społeczne skutki industrializacji w Polsce, m.in. w dziedzinie postaw i zach-

<sup>1</sup> Por. S. Widerszpil i A. Preiss-Zajdowa: Uprzemysłowienie i stosunki społeczne w zakładzie pracy. Warszawa 1966 s. 10—13.

<sup>2</sup> J. Szczepański: Społeczne aspekty industrializacji w Polsce Ludowej. *Studia Socjologiczne* 1965 nr 3 s. 20.

wań religijnych ludności, wyraźniej zaznaczają się dopiero w okresie od 1950 r., tj. od chwili budowy i rozbudowy przemysłu ciężkiego.

Proces uprzemysłowienia w Polsce już od około 1960 r. stanowi uprzywilejowaną domenę badań socjologicznych<sup>3</sup>. Charakterystyczny jest jednak fakt, że znacznie więcej uwagi poświęca się ilościowym niż jakościowym aspektom uprzemysłowienia. Słusznie pisze E. Ciupak: „przede wszystkim rzuca się nieodparcie brak badań w zakresie, który nazwałbym umownie dziedziną ideologii (proces kształtowania się postaw politycznie zaangażowanych, świadomości narodowej, światopoglądu, mentalności, wzorów moralno-obyczajowych itd.”<sup>4</sup>. Na potrzebę tego typu badań zwracali uwagę również inni socjologowie; akcentowali cni konieczność studiów zwłaszcza nad instytucjami kościelnymi i życiem religijnym<sup>5</sup>.

W podejmowanych dotychczas badaniach o szerszym zakresie marginalnie dotykano także problematyki religijno-kościelnej. Wszyscy socjologowie jednak wskazywali wyłącznie na negatywny wpływ uprzemysłowienia na życie religijne. Odnotowywali takie zjawiska, jak spadek praktyk religijnych, zmniejszanie się roli duchowieństwa, rozluźnianie się więzi katolików z Kościołem, słabnięcie roli religijnych wzorów zachowań, wzrost zachowań dewiacyjnych w zakresie moralności katolickiej; słowem, socjologowie dostrzegali zależność odwrotnie proporcjonalną między nasileniem procesów uprzemysłowienia i obniżaniem się poziomu religijności<sup>6</sup>. Pewne prognozy w tym zakresie wystąpiły m.in. w rozprawie W. Markiewicza, który zaznacza: „Wszelako należy się liczyć z tym, że w miarę unowocześnienia się tutejszego społeczeństwa indyferentyzm religijny, zgodnie z pewną prawidłowością, którą można zaobserwować we wszystkich regionach wysoko uprzemysłowionych, będzie się coraz bardziej upowszechniał”<sup>7</sup>. Przedmiotem tych prognoz był uprzemysławiający się rejon Płocka. Obecnie Zakład Socjologii Religii KUL dysponuje już z tego rejonu obszerną monografią socjo-religijną przygotowaną przez ks. J. Mariańskiego<sup>8</sup>. W oparciu o nią trudno jednak udowodnić na ile potwierdza się sygnalizowany powyżej negatywny wpływ uprzemysłowienia na życie religijne. Chcąc mówić o spadku religijności, należałoby znać stan życia religijnego w Płockim Okręgu Przemysłowym w okresie poprzedzającym uprzemysłowienie. Rozprawa ks. Mariańskiego, jak zresztą

<sup>3</sup> Wyniki badań socjologicznych m.in. publikowane są: *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych*. Wydaje je Zakład Badań Rejonów Uprzemysławianych przy Wydziale I Nauk Społecznych PAN. Dotychczas ukazało się już ponad 50 numerów.

<sup>4</sup> E. Ciupak: *Urbanizacja w socjalistycznej kulturze. Człowiek i Światopogląd* 1969 nr 12 s. 120.

<sup>5</sup> Por. np. Z. Lutyński: Antropologiczna monografia terenowa i badania społeczno-kulturowych przeobrażeń w Polsce współczesnej. *Przegląd Socjologiczny* 15(1961) s. 57. J. Chałasiński: Propozycje dotyczące badań nad instytucjami w rejonie uprzemysławianym. *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych* 22(1967) s. 18—19.

<sup>6</sup> Por. np. Z. Tyszką: *Przeobrażenia rodziny robotniczej w warunkach uprzemysłowienia i urbanizacji*. Warszawa 1970 s. 196—198. M. Ciechocińska i A. Preiss: *Społeczne aspekty uprzemysłowienia w Polsce Ludowej*. Warszawa 1971 s. 184—193. B. Jałowicki: *Polkowice — przemiany społeczności lokalnej pod wpływem uprzemysłowienia*. Warszawa 1967 s. 107—119.

<sup>7</sup> W. Markiewicz: *Społeczne procesy uprzemysłowienia*. Poznań 1962 s. 282.

<sup>8</sup> *Więź społeczna parafii miejskiej w rejonie uprzemysławianym. Studium Socjologiczne*. Lublin 1972 s. XX+464+aneksy. Egzemplarz rozprawy doktorskiej znajduje się w Archiwum KUL.

sam autor zauważa, stanowi dopiero punkt wyjścia dla tego typu badań.

Wspomniany Zakład dysponuje inną jeszcze monografią z Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego, obejmującą okres najwcześniejszej fazy uprzemysłowienia, od połowy XIX w. do I wojny światowej<sup>9</sup>. W rozprawie tej, na podstawie licznych materiałów źródłowych, autor wykazał, że uprzemysłowienie Górnego Śląska nie wpłynęło na obniżenie życia religijnego katolików. Podstawowym czynnikiem przeciwstawiającym się negatywnym wpływom uprzemysłowienia była „dostosowana działalność duszpasterstwa parafii i instytucji kościelnych” do zmieniających się warunków środowiska i religijnych potrzeb katolików.

Obydwie wymienione monografie powstały w różnych warunkach środowiskowych i w różnym okresie czasu. Trudno zatem byłoby je porównywać. Ponadto proces uprzemysłowienia dawniej mógł przebiegać inaczej niż współcześnie. Powstaje pytanie, czy podobna akcja duszpasterstwa przeprowadzona np. w Płocku po 1960 r. byłaby w stanie przeciwstawić się negatywnym skutkom uprzemysłowienia, o których zresztą nie wiadomo na ile występują w tym rejonie. Jest to problem, który interesuje raczej pastoralistę niż socjologa.

Badania prowadzone na zachodzie Europy wykazują niezbicie, że wszędzie tam, gdzie dokonało się uprzemysłowienie nastąpił olbrzymi spadek życia religijnego. Socjologowie jednak nie ujmują tego zjawiska w kategoriach przyczynowo-skutkowych, tzn. nie twierdzą, że uprzemysłowienie jest przyczyną spadku religijności<sup>10</sup>. Korelacja między uprzemysłowieniem i religijnością jest wynikiem oddziaływania różnych czynników, które się nawzajem przenikają i nakładają na siebie. „Podczas gdy pewne wpływy — pisze J. Laloux — działają w kierunku dechrystianizacji, istnieją również inne, których skutkiem może być rechrystianizacja”<sup>11</sup>. Jeśli w wyniku uprzemysłowienia, przynajmniej w jego początkowych fazach, następuje spadek życia religijnego, to dzieje się to na skutek zmian zachodzących w środowisku i kulturze wspólnoty lokalnej, do których formy religijności były uprzednio dostosowane. Skutkiem zaś uprzemysłowienia formy te tracą dawną adekwatność, niezbędną dla podtrzymania religijności jednostek ludzkich. Analizując to zjawisko inny socjolog podkreśla, że można „jedynie stwierdzić istnienie stosunku przyjęcia lub odrzucenia i nie szukać w nim innego wyjaśnienia, jak tylko relacji dwu zmiennych, którymi są z jednej strony kultura (ciągle zmienna), zaś z drugiej, zewnętrzne formy religii w jej ciągłym wcielaniu się w kulturę”<sup>12</sup>.

Z metodologicznego punktu widzenia zatem nie można uznać za poprawne przyjęcie takiego schematu interpretacji, w którym uprzemysłowienie traktowałoby się jako zmienną niezależną, zaś religijność jako

<sup>9</sup> R. Bigdoń: Wpływ uprzemysłowienia na kształtowanie życia religijnego. Na przykładzie parafii NMP w Bytomiu od połowy XIX wieku do pierwszej wojny światowej. Lublin 1964 s. XXI+434. Egzemplarz rozprawy doktorskiej znajduje się w Archiwum KUL.

<sup>10</sup> Por. J. Laloux: Socjologia religii środowiska wiejskiego. W: Socjologia religii. Wprowadzenie. Opracował i wyboru dokonał F. Houtart. Przeł. Z. Skórzyńska, K. Wróblewska. Kraków 1962 s. 75 nn. E. Pin: Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Saint-Pothin à Lyon. Paris 1956 s. 263—266.

<sup>11</sup> J. Laloux, jw. s. 78.

<sup>12</sup> E. Pin, jw. s. 266.

zmienną zależną. W tym przypadku bowiem zbyt skrajnie akcentowałoby się jednokierunkowość wpływu uprzemysłowienia na religijność, który można by wyrazić w prawidłowości: im większe nasilenie procesów uprzemysłowienia, tym niższy stan religijności. Trzeba wziąć pod uwagę fakt, że z jednej strony ludność napływająca do rejonów uprzemysłowionych była wychowana w środowisku religijnym, czyli mówiąc ogólniej, posiada pewną kulturę religijną, z drugiej zaś, na nowym miejscu nie zastaje ona środowiska w „czystej postaci”, „wysterylizowanego” z wartości religijnych; przeciwnie, spotyka się tam również z pewną kulturą religijną. W związku z tym wydaje się metodologicznie bardziej poprawne przyjęcie dialektycznego schematu interpretacji związku między uprzemysłowieniem a religijnością, w którym ta ostatnia występuje zarówno jako zmienna zależna, jak i jako zmienna niezależna. W pierwszym przypadku religijność może tracić pod wpływem procesu uprzemysłowienia pewne elementy tradycyjne, w drugim zaś, może oddziaływać na tworzenie się nowego środowiska społecznego i jego kultury, przynajmniej przez niektóre swoje elementy.

Inaczej mówiąc, problem wpływu procesu uprzemysłowienia na religię, to także problem definicji religii, mianowicie można przyjąć definicję zorientowaną instytucjonalnie i niezorientowaną instytucjonalnie. W badaniach polskich, jak zresztą i w niniejszej rozprawie<sup>13</sup>, stosuje się pierwszą z nich, przystosowaną do katolicyzmu. Przy tym ujęciu łatwiej jest mówić o religijności jako zmiennej, zależnej od uprzemysłowienia. W drugim typie schematu interpretacji związanym z tezą sekularyzacyjną w socjologii religii, przyjmuje się nie tyle instytucjonalny model religii, lecz raczej model treściowy (światopoglądowy), np. jako system symboli i znaczeń<sup>14</sup> i wtedy ustalenie zależności między uprzemysłowieniem a religijnością nie będzie jednoznaczne<sup>15</sup>.

Nie rozstrzygając z góry o kierunku wpływu procesu uprzemysłowienia na stan religijności polskiej, warto jednak podjąć badania pozwalające na ukazanie sytuacji religii w środowiskach podlegających gwałtownym przemianom pod wpływem budowy i rozbudowy przemysłu. Niniejsze studium poświęcone jest takiej właśnie analizie religijności w środowisku miejskim Puław. Prezentuje ono pierwsze rezultaty szeroko zakrojonych badań nad religijnością miejską w rejonie uprzemysłowionym. Podstawowy problem można sprowadzić do pytania: jaki jest stan religijności miasta, które w ostatnich dziesięciu latach zostało poddane intensywnemu procesowi industrializacji? Problem ten ma charakter

<sup>13</sup> Por. W. Piwo w a r s k i: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Warszawa 1971 s. 11—21. (Rozprawa ta będzie w niniejszym artykule cytowana w skrócie: Religijność wiejska).

<sup>14</sup> Warto tutaj przytoczyć definicję religii C. Geertza, cytowaną często przez socjologów: „Religia jest 1. systemem symboli, których zadaniem jest 2. wytworzenie skutecznych, wywierających szeroki wpływ i długotrwałych usposobień i motywacji w ludziach przez 3. formułowanie koncepcji ogólnego porządku istnienia i przez 4. przybranie tych koncepcji w taką otokę faktyczności, że 5. usposobienia te i motywacje wydają się wyjątkowo realistyczne” (Religion as a Cultural System. W: M. B a n t o n: Anthropological Approaches to the Study of Religion. London 1966 s. 4).

<sup>15</sup> Por. np. Th. L u c k m a n n: The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society. New York 1967 s. 28—40; oraz t e n ż e: On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution. *Journal for Scientific Study of Religion* 1963 Vol. II Nr 2 s. 147—162.

„otwarty”; pozwala zatem w pewnej mierze nie tylko na weryfikację znanych dotychczas hipotez, ale także wysunięcie nowych w odniesieniu do związków między uprzemysłowieniem i religijnością.

Koncentrując się na badaniu religijności w środowisku miejskim zaawansowanym w procesie uprzemysłowienia, poniżej zwrócimy uwagę na dwa korelaty: z jednej strony zostanie ukazana sytuacja środowiska miejskiego z uwzględnieniem dynamiki przemian, z drugiej zaś religijność mieszkańców Puław z punktu widzenia wszystkich podstawowych parametrów, jak stosunek do wiary, wiedza i przekonania religijno-moralne, praktyki religijne oraz stosunek do duchowieństwa, parafii i Kościoła. W wyniku tych analiz będzie można ustalić przynajmniej punkt wyjścia do rejestrowania zmian życia religijnego pod wpływem uprzemysłowienia. Być może, uda się również zasygnalizować pewne zmiany, przynajmniej o charakterze hipotetycznym.

Badania nad religijnością mieszkańców Puław zostały zapoczątkowane w 1969 r. Dotychczas zgromadzono następujące materiały<sup>16</sup>:

1. Materiały wtórne znajdujące się w archiwum parafialnym i w archiwum Kurii Biskupiej w Lublinie. M.in. w oparciu o te materiały została napisana pod kierunkiem autora rozprawa magisterska pt. *Struktura społeczno-religijna parafii Włostowice* (Lublin 1971, maszynopis w Archiwum KUL) przez ks. J. M. Szczypę. Zaznaczyć tutaj należy, że parafia Włostowice obejmowała dawniej teren miasta Puławy. Dopiero dnia 30 IX 1919 r. została erygowana nowa parafia Wniebowzięcia NMP, w skład której weszły: miasto Puławy, Działki Urzędnicze i Wólka Profecka.

2. Ankieta zrealizowana wśród dzieci szkół podstawowych klas V—VIII w 1969 r. na próbie reprezentatywnej (3000 dzieci) ustalonej metodą losowania systematycznego z listy. W oparciu o nią została napisana pod kierunkiem autora rozprawa magisterska pt. *Religijność dzieci szkół podstawowych a środowisko rodzinne na przykładzie miasta Puławy* (Lublin 1971, maszynopis w Archiwum KUL) przez ks. J. Bogdańskiego.

3. Ankieta tzw. „mała” rozprowadzona wśród wszystkich uczestników niedzielnej mszy św. 31 VIII 1969 r. W sumie rozprowadzono wówczas 9287 egzemplarzy. Ankiety nie zwróciły tylko nieliczne jednostki.

4. Wywiad zrealizowany na próbie reprezentatywnej wynoszącej 1100 osób dla miasta Puławy w jego obecnych granicach. Spośród osób wytypowanych do badań w wieku 16—70 lat na podstawie losowania systematycznego z kart meldunkowych, udało się odnaleźć 986, z czego 45 odmówiło udziału w badaniach. W sumie uzyskano zatem 941 egzemplarzy, co stanowi 85,4<sup>0</sup>%, zaś łącznie z odmowami 89,5<sup>0</sup>%. Ponadto przebadano 113 osób o cechach społeczno-demograficznych podobnych do tej grupy osób, z którą nie udało się nawiązać kontaktu, bądź ze względu na zmianę adresu, bądź ze względu na dłuższą nieobecność w Puławach z powodu np. pobytu w wojsku, w więzieniu, wyjazdu na delegację itp. Dane od tej kategorii respondentów będą jednak omawiane osobno.

5. Wyniki obliczeń frekwencji na wszystkich mszach św. w trzech

<sup>16</sup> Badania przeprowadziło pod kierunkiem autora 38 księży studentów KUL zobowiązanych do odbycia praktyki wakacyjnej. Publikując pierwsze wyniki tych badań pragnę podziękować ankietnikom, jak również Księżom — gospodarzom Puław, którzy udzielili nam gościnności.

kościółach Puław dokonanych podczas czterech kolejnych niedziel w miesiącu wrześniu 1969 r.

6. Obserwacje przeprowadzone przez kierującego badaniami i 38 ankietów. Obserwacji tych dokonano zarówno podczas uczestnictwa wiernych w nabożeństwach kościelnych, jak i w terenie przy różnych okazjach, zwłaszcza w okresie trwania badań (przełom sierpnia i września 1969 r.). Wszystkie obserwacje zostały zaprotokołowane.

Pomimo zgromadzenia licznych materiałów zastanych i wytworzonych, które zresztą ciągle jeszcze są uzupełniane, w niniejszym opracowaniu zostaną wykorzystane głównie dane z wywiadów, inne zaś o tyle tylko, o ile zajdzie konieczność naświetlenia problemów, co do których dane z wywiadów okażą się nie wystarczające. Wiąże się to z zasygnalizowanym powyżej charakterem niniejszej pracy, która w przyszłości wejdzie w skład szerszej monografii. Dodać trzeba, że żadne z wymienionych powyżej materiałów nie były jeszcze publikowane<sup>17</sup>.

#### I. PRZEMIANY ŚRODOWISKA MIEJSKIEGO PUŁAW POD WPLYWEM UPRZEMYSŁOWIENIA

Terytorium miasta Puławy znajduje się na zachodnich peryferiach regionu zwanego Niziną Mazowiecko-Podlaską lub Małym Mazowszem. Obok miasta rozciąga się dolina rzeki Wisły, znana w całej Polsce ze swej malowniczości, dzięki silnemu porzeźbieniu stromościnnymi wąwozami, zwłaszcza na odcinku od Puław do Janowca. Pod względem administracji państwowej, miasto stanowi siedzibę władz powiatu puławskiego przynależnego do woj. lubelskiego. Pod względem administracji kościelnej miasto podzielone jest na dwie parafie: centralną i peryferyjną. Na terenie pierwszej z nich znajduje się kościół garnizonowy. Obydwie parafie należą do dekanatu puławskiego i do diecezji lubelskiej.

Pierwsze wzmianki historyczne o Puławach podają, że była to wieś rybacka położona przy przejściu przez Wisłę. W połowie XVII wieku istniał tam punkt przeładunkowy, zajmujący się przeładowaniem towarów ze statków do dalszego transportu w kierunku Lublina i Lwowa<sup>1</sup>. F. Tanner w swoich pamiętnikach wspomina, że w 1676 r. w Puławach „zamieszkiwało wtedy 110 dusz pańszczyźnianych, trzech kupców, dwóch Żydów. Oprócz tego prawdopodobnie przy budowie pałacu zatrudnionych było 10 muratorów i 1 rzeźbiarz”<sup>2</sup>. Z chwilą wybudowania pałacu, Puławy stały się ośrodkiem klucza ziemskiego. Większego znaczenia nabrały one od czasu gdy Maria Zofia, wdowa po Stanisławie Dönhoffie, wojewodzie płockim i ks. August Aleksander Czartoryski zawarli małżeństwo i przejęli zarząd klucza ziemskiego w Puławach w 1731 r. Po śmierci Augusta Aleksandra w 1789 r. majątek przejął syn, ks. Adam Kazimierz Czartoryski, generał ziem podolskich. W 1761 r. ożenił się on z kuzynką

<sup>17</sup> Czytelnikowi należy się wyjaśnienie, że wydana ostatnio książka pod tytułem *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971 zawiera analizę religijności parafii wiejskich w pow. Puławy; zaś obecna rozprawa koncentruje się na religijności mieszkańców miasta Puławy.

<sup>1</sup> Z. Nowakowski: *Kartki z przeszłości Puław. Puławy — Materiały z sesji popularno-naukowej*. Lublin 1964 s. 38.

<sup>2</sup> *Dziennik Franciszka Tannera, Czecha, dworzanina Xięcia Michała Czartoryskiego* jw. s. 40.

Elżbietą Izabelą Fleming, właścicielką wielkich majątków w kraju i za granicą. Majątki zgromadzone przez Czartoryskich stały się materialną podstawą do realizacji śmiałych zamierzeń reformatorskich „Famili”<sup>3</sup>. W swoich dobrach Czartoryscy rozpoczęli opiekę nad chłopami pańszczyźnianymi, zakładali dla nich kasy pożyczkowe, byli pierwszymi właścicielami majątków, którzy wprowadzili oczyszczanie chłopów.

Data przelomową dla Puław był rok 1785, kiedy Czartoryscy przenieśli się z Warszawy na stałe do Puław. Zapoczątkowaną wcześniej działalność „reformatorską” kontynuują, a nawet intensyfikują. Do tej działalności aktywnie włącza się Izabella Fleming Czartoryska, stając w jednym szeregu z mężem w podejmowanych inicjatywach. Rozwijają oni szeroką działalność społeczną, polityczną i kulturalną, sprawują mecenat nad literatami, poetami i uczonymi, skupiającymi się wokół rezydencji. Czynna jest wówczas bogata biblioteka. Puławy zyskują sobie miano „Polskich Aten”, „rezydencji uczonych”.<sup>4</sup>

Po śmierci Adama Kazimierza w 1823 r., Puławy otrzymał na własność najstarszy syn Adam Jerzy Czartoryski. Czartoryscy w dalszym ciągu rozwijają działalność społeczno-oświatową i polityczną. Jeszcze w pierwszym ćwierćwieczu XIX w. w Puławach działają dwie szkoły prywatne związane z dworem Czartoryskich i pensja dla panien pochodzących z zamożnych rodów. We Włostowicach funkcjonują trzy szkoły ludowe. Ks. Adam Jerzy brał czynny udział w powstaniu listopadowym, zaś Izabella podczas walk udzielała przytułku w pałacu dla mieszkańców Puław i Włostowic. Po klęsce powstania dobra Czartoryskich stały się własnością rządu. W 1846 r. władze carskie przemianowały Puławy na Nową Aleksandrię, zaś w 1866 r. utworzyły powiat aleksandryjski. W 1869 r. Nowa Aleksandria uzyskała prawa osady miejskiej, jednakże prawa miejskie otrzymała dopiero w 1905 r.<sup>5</sup>

Po upadku powstania listopadowego w Puławach w dalszym ciągu rozwija się działalność kulturalno-oświatowa i naukowa, zapoczątkowana i utrwalona przez Czartoryskich. W 1842 r. przeniesiono z Warszawy do Puław Instytut Wychowania Panien, który kształcił 300 osób, w tym 50 Rosjank. Po ponownym przeniesieniu tego instytutu do Warszawy w 1862 r. w Puławach utworzono Instytut Politechniczny i Rolniczo-Leśny. Instytut ten powstał z przeniesionego z Marymontu Instytutu Gospodarstwa Wiejskiego i Leśnego oraz Szkoły Wolnej w Warszawie. Kształcono w nim inżynierów, mechaników, chemików, górników, rolników. W 1869 r. w miejsce tego instytutu powstała w Puławach inna wyższa uczelnia pod nazwą Instytut Gospodarstwa Wiejskiego i Leśnego, która prowadziła swoją działalność do 1914 r.<sup>6</sup> Obok wyższych uczelni, istniały w Puławach szkoły średnie: progimnazjum żeńskie i prywatna szkoła męska. W okresie międzywojennym tradycje naukowe kontynuuje Instytut Naukowy Gospodarstwa Wiejskiego, związany z zapleczem rolniczym powiatu i szerszego rejonu rolniczego, zaś tradycje oświatowe Liceum Ogólnokształcące im. Adama Czartoryskiego.

Obok opisanych powyżej funkcji, Puławy już w XIX w. zostały „od-

<sup>3</sup> Z. Nowakowski, jw. s. 42. Por. także: J. M. Szczypa: *Struktura społeczno-religijna parafii Włostowice*. Lublin 1971 (maszynopis — Archiwum KUL).

<sup>4</sup> Tamże, jw. s. 23.

<sup>5</sup> Puławy. W: *Miasta polskie w tysiącleciu*. T. I. Wrocław 1965 s. 727.

<sup>6</sup> J. M. Szczypa, jw. s. 19, 23 i 24.

kryte" jako miejscowość letniskowa. Szczególne jednak ożywienie ruchu letniskowego, turystycznego i wczasowego nastąpiło w okresie międzywojennym. Puławy przyciągały zainteresowanych dzięki korzystnym warunkom klimatycznym oraz malowniczemu położeniu na wzgórzu obok Wisły, jak również dzięki zabytkom po Czartoryskich. W rejonie Puław najchętniej osiedlali się emeryci — wojskowi i cywilni. Wspomniany ruch był ułatwiony dzięki budowie stacji Puławy i linii kolejowej w 1877 r. W 1915 r. został wybudowany most drewniany, zaś w 1934 r. most murywany na Wiśle.

W 1934 r. miasto Puławy poszerzyło swoje granice administracyjne o następujące wsie-osady: Włostowice, Wólka Profecka i Działki Urzędnicze. W tych granicach administracyjnych miasto funkcjonowało do 1964 r. W czasie II wojny światowej Puławy poniosły olbrzymie szkody; zniszczonych bowiem zostało 60% wszystkich obiektów. Było to m.in. powodem dłuższej stagnacji w życiu gospodarczym miasta w okresie powojennym. Pewne ożywienie następuje dopiero w 1949 r., po odbudowie żelaznego mostu na Wiśle. Charakterystyczne jest, że jeszcze w 1957 r. planowano rozwój miasta w kierunku zachowania go jako ośrodka wypoczynkowego i turystycznego. Plan ten jednak został zastąpiony innym — decyzją Komisji Planowania przy Radzie Ministrów o lokalizacji Zakładów Azotowych w Puławach z 23 XI 1960 r.<sup>7</sup>

Z przedstawionego powyżej zarysu dziejów Puław widać, że miasto z różnym nasileniem pełniło funkcje charakterystyczne dla małych ośrodków, jak funkcje administracyjne, handlowe i usługowe. Pewną specyfiką miasta było pełnienie funkcji komunikacyjnych, letniskowych, wczasowo-turystycznych, a przede wszystkim funkcji naukowych. Te ostatnie wycisnęły na środowisku miejskim swoiste piętno, którego nie można pominąć również w analizie życia religijnego.

Zupełnie nowe funkcje różnicujące środowisko miejskie i podnoszące jego rangę w skali woj. lubelskiego i Polski, Puławy pełnią po 1960 r. Są to funkcje związane z rozwojem przemysłu.

Puławy nie posiadały tradycji przemysłowych. W 1939 r. istniały w obrębie miasta następujące zakłady przemysłowe: 2 tartaki, 1 młyn, 1 wytwórnia octu, 6 piekarń, oraz największe z nich, stocznia rzeczna i warsztaty stoczniove, zatrudniające 100 osób. Przed wojną Puławy były objęte planem rozbudowy przemysłu Centralnego Okręgu Przemysłowego. Zgodnie z nim, przystąpiono tu do budowy fabryki żelatyny. Poczyniono przygotowania do budowy dużych zakładów przemysłu chemicznego. Inwestorem tego zakładu miały być Zjednoczone Zakłady Materiałów Wybuchowych i Azotu. Były również plany budowy innych obiektów przemysłowych, jednakże wybuch wojny uniemożliwił realizację zamierzonych planów uprzemysłowienia miasta<sup>8</sup>.

W okresie powojennym do 1961 r. Puławy zachowały swój tradycyjny charakter. Z większych zakładów przemysłowych czynne były: Fabryka Żelatyny, Zakłady Przemysłu Bioweterynaryjnego „Biowet” oraz Zakłady Jajczarsko-Drobiarskie.

W 1961 r. przystąpiono do realizacji planów budowy Zakładów Azotowych. Zakłady te zlokalizowano na terenie wsi Gołąb, wynoszącym

<sup>7</sup> Por. E. Kubejko: Zmiany w funkcjach miasta Puławy w wyniku Budowy Zakładów Azotowych. *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysłowianych* 39(1969) s. 223.

<sup>8</sup> Tamże, jw. s. 224.



650 ha. Decyzją władz administracyjnych obszar ten w 1964 r. włączono do miasta Puławy. Okres przygotowania, budowy i uruchomienia Zakładów trwał stosunkowo krótko.

Biorąc pod uwagę przyspieszone tempo procesu uprzemysłowienia Puław, warto uwzględnić opracowany przez J. Szczepańskiego tzw. schemat etapów uprzemysłowienia rejonu. Autor wykazuje bowiem, że różnym etapom uprzemysłowienia odpowiadają odmienne skutki społeczne<sup>9</sup>. W warunkach polskich dochodzi do tego jeszcze pewna specyfika, mianowicie stwierdzany niekiedy brak związku między uprzemysłowieniem a urbanizacją<sup>10</sup>. Oznacza to, że nasilaniu się procesów uprzemysłowienia nie zawsze towarzyszy nasilanie się procesów urbanizacji. Co więcej, proces urbanizacji może się kształtować niezależnie od procesów uprzemysłowienia. Dlatego mówiąc o skutkach społecznych procesu uprzemysłowienia, należy dokładniej sprecyzować, na jakim etapie rozwoju przemysłu znajduje się badany rejon.

Jeśli chodzi o etapy uprzemysłowienia, można za J. Szczepańskim wyróżnić cztery, powtarzające się *mutatis mutandis* w każdym rejonie, a mianowicie: I — etap planowania. W danym rejonie wykonuje się wówczas prace przygotowawcze do rozpoczęcia budowy wielkich zakładów przemysłowych. II — etap budowy obiektów przemysłowych i rozbudowy ich zaplecza. Na tym etapie rozpoczyna się rekrutacja miejscowej siły roboczej, napływ nowych ludzi, kształtowanie się nowych form życia społecznego, tworzenie się nowych instytucji społecznych, zmiana struktury zawodowej, powstawanie nowej formy organizacji i kultury pracy. Jednocześnie rozbudowuje się miasto, powstają nowe dzielnice mieszkaniowe, szkoły, zakłady usługowe. Nowe instytucje społeczne i nowe środowisko kształtują nowe obyczaje, wzory zachowań, aspiracje i dążenia ludzi. Okres ten można nazwać okresem „zderzenia się kultur” — tradycyjnej, wiejskiej i małomiasteczkowej z masową kulturą przemysłową. W wyniku tego zderzenia nierzadko pojawiają się w danym środowisku ludzie marginesu społecznego. III — etap rzeczywistego uruchomienia nowych zakładów przemysłowych. W okresie tym występuje kompletowanie stałej załogi, rozbudowa szkolnictwa, komunikacji, usług, rozwój budownictwa mieszkaniowego. Wiąże się to z ciągłym napływem nowych ludzi i dalszego procesu „zderzenia się kultur”. Jednocześnie zachodzą procesy tworzenia się nowych mniej lub bardziej zintegrowanych społeczności zakładowych i lokalnych. Zakłady zaczynają wywierać dominujący wpływ na miasto i okoliczną ludność rolniczą, m.in. przez zatrudnienie rolników w fabryce (tzw. chłopo-robotnicy). IV — etap osiągania nowej równowagi w rejonie. Jest to etap stabilizacji załogi, przystosowania się ludności miejscowej i napływowej do nowego typu społeczeństwa, utrwalania się wzorów zachowań, aspiracji i działań charakterystycznych dla cywilizacji przemysłowej<sup>11</sup>.

W Puławach etap II w pewnym sensie nakładał się na etap I, gdyż jeszcze w 1961 r. przed zatwierdzeniem projektu wstępnego rozpoczęto prace przygotowawcze do budowy Zakładów, jak wyrąb lasu, budowę

<sup>9</sup> J. Szczepański, jw. s. 23—29. S. Widerszpil, A. Preiss-Zajdowa, jw. s. 39—40.

<sup>10</sup> Por. A. Pawełczyńska, W. Tomaszewska: Urbanizacja kultury w Polsce. Warszawa 1972 s. 13 nn.

<sup>11</sup> Na tym etapie znajduje się m.in. rejon Nowej Huty.

dróg, budowę zaplecza dla przedsiębiorstw budowlanych. Budowę samych Zakładów rozpoczęto w 1962 r. Z kolei można powiedzieć, że etap III w pewnym sensie nakładał się na etap II, gdyż zanim ukończono budowę Zakładów, w 1966 r. nastąpiło ich uruchomienie. W dalszym ciągu trwała jednak intensywna rozbudowa Azotów I i budowa Azotów II przy jednoczesnym stopniowym uruchamianiu ich. Przeprowadzone w 1969 r. badania socjologiczne przypadły zatem na etap II i III industrializacji, z tym, że akcent spoczywa raczej na etapie III. Trzeba zatem wziąć pod uwagę fakt, że badane społeczeństwo miejskie Puław nie było w tym czasie w pełni ukształtowane i zintegrowane. Ze społecznego punktu widzenia był to jeszcze okres „wstrząsów” i „kulturowego zderzenia”.

Przyjrzyjmy się obecnie zmianom, jakie zaszły w Puławach dzięki intensywnej industrializacji po 1960 r. zwłaszcza z punktu widzenia społeczno-demograficznego. Dla porównania uwzględnimy wcześniej rozwój ludności Puław na przestrzeni lat 1822—1960<sup>12</sup>.

Tab. 1. Globalna liczba mieszkańców Puław

Rok:	Liczba:	Rok:	Liczba:
1822	1424	1939	14 641
1840	1090	1943	14 697
1897	5157	1946	9 128
1909	8934	1950	10 344
1913	9992	1955	11 964
1921	7205	1960	13 915
1931	9093		

Jak widać z zestawienia, globalna liczba mieszkańców Puław w okresie poprzedzającym industrializację kształtowała się głównie pod wpływem ruchu naturalnego, jedynie w niewielkim stopniu pod wpływem migracji. Puławy należały do grupy małych miast.

W 1960 r. liczba zatrudnionych w Puławach wynosiła 7260 osób. Przed nasileniem robót w Puławach związanych z budową Zakładów Azotowych pod koniec 1963 zatrudnienie wzrosło do 9340 osób, tj. o 2082 w okresie trzech lat. Puławy liczyły już wówczas 17 113 mieszkańców. W 1966 r., gdy nastąpiło uruchomienie Zakładów, zatrudnienie wynosiło 19 408 osób, zaś globalna liczba ludności 26 273. W następnych latach zatrudnienie ciągle wzrastało. Tak np. w pierwszej połowie 1968 r. wynosiło ono 20 726<sup>13</sup>. W 1969 r. globalna liczba mieszkańców Puław wynosiła już przeszło 36 tys. Na 1979 r. przewiduje się wzrost jej do 70 tys.

Powyższe dane ukazują pewną dysproporcję między wzrostem zatrudnienia a globalną liczbą mieszkańców. Tłumaczy się to faktem, że znaczna część zatrudnionych dojeżdża do Puław z sąsiednich miejscowości. Promień dojazdów do Azotów wynosi ok. 70 km. W 1961 r. dojeżdżało do pracy w Puławach 1200 osób, w 1963 r. — 2150, w 1966 — 6800. Od 1967 r. dojazdy do pracy zdradzają już tendencje spadkowe. Nie-

<sup>12</sup> Rozwój ludności Puław w latach 1822—1960 został przedstawiony za Z. Sufinem: Puławy — miasto w procesie uprzemysławiania. W: Studia socjologiczne i urbanistyczne miast lubelszczyzny (pod red. J. Turowskiego). Lublin 1971 s. 122.

<sup>13</sup> Por. E. Kubejko, jw. s. 226.

którzy spośród dojeżdżających do pracy w Azotach z czasem osiedlili się na stałe w mieście lub zamieszkali w hotelach robotniczych<sup>14</sup>.

Zasygnalizowany powyżej wzrost ludności w mieście Puławy po 1960 r. wskazuje na zasięg i tempo migracji. W przeciwieństwie do poprzedniego okresu migracja była głównym czynnikiem tego wzrostu. W oparciu o karty meldunkowe ludności przybyłej do Puław w latach od 1961 do maja 1969 ustalono jej liczbę na 14 614<sup>15</sup>. W oparciu o tę liczbę będą ustalone zmiany w strukturze społeczno-demograficznej ludności Puław.

Charakterystyczne jest zjawisko, że 64,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub> imigrantów rekrutuje się z województwa lubelskiego, z czego na pow. puławski przypada 24,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, na powiaty sąsiadujące z pow. puławskim — 9,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub> oraz na powiaty pozostałe — 30<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Spośród innych województw na uwagę zasługują: warszawskie — 7,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, kieleckie — 3,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, krakowskie — 3,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, rzeszowskie — 2,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> napływowych. Pozostałe województwa są słabo reprezentowane; dotyczy to zwłaszcza województw północnych. Na tym tle charakterystyczna jest imigracja do Płocka (woj. warszawskie). Okazuje się, że tam z terenu województwa łącznie z miastem Warszawą przybyło tylko 32,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, zaś z województw północnych i zachodnich aż 29,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub><sup>16</sup>. Odmienność migracji w obydwu przypadkach tłumaczy się stanem uprzemysłowienia rejonu. Nie ulega wątpliwości, że lokalizacja wielkich zakładów przemysłowych w rejonach słabiej rozwiniętych gospodarczo powoduje intensywny napływ ludności przede wszystkim z okolicznych terenów.

Biorąc pod uwagę typ jednostki osadniczej, stwierdzono, iż ze wsi, w tym przeważnie z pow. puławskiego i pow. sąsiednich rekrutuje się 48,9<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, zaś z małych miast — 27,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, z średnich miast — 15<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, z dużych miast — 7,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, z metropolii (Warszawa) — 1,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Fakt, że blisko połowa imigrantów rekrutuje się ze wsi, stwarza ważne problemy adaptacyjne, jak np. uczenie się nowego zawodu, przystosowanie się do nowych form życia miejskiego, integracja ze społeczeństwem przemysłowym. Wszystko to sprawia, że proces przejmowania „miejskiego stylu życia” przez tę kategorię ludzi jest powolny i długofalowy.

Pod wpływem migracji zmieniła się struktura płci i wieku ludności<sup>17</sup>.

Tab. 2. Zmiany w strukturze wieku ludności Puław w 1961 i 1969 r.

Grupy wieku:	Lata:	
	1961	1969
0—7	9,6	14,6
8—14	13,9	13,3
15—18	8,2	7,6
19—25	12,2	11,0
26—45	18,0	29,0
46—60	24,7	16,0
61 i więcej	13,4	8,5

<sup>14</sup> Tamże, s. 227.

<sup>15</sup> W obliczeniach wzięto pod uwagę tylko osoby zameldowane na stałe (bez wojska). Por. E. Prolejk: Zmiany w strukturze społeczno-przestrzennej ludności Puław pod wpływem lokalizacji Zakładów Azotowych. Lublin 1972. (Rozprawa magisterska napisana w oparciu o analizę kart meldunkowych. Archiwum KUL).

<sup>16</sup> I. Fierla: Struktura i zasięg imigracji do ośrodków uprzemysławianych (na podstawie Puław). *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych* 39 (1969) s. 116 nn.

<sup>17</sup> W przypadku analizy struktury płci, wieku i wykształcenia wzięto pod uwagę całą populację Puław.

Podczas, gdy w 1961 r. odsetek mężczyzn wynosił 47,9<sup>0</sup>%, a odsetek kobiet — 52,1<sup>0</sup>%, to w 1969 nastąpiło pewne wyrównanie w strukturze płci: odsetek mężczyzn wynosił 49,3<sup>0</sup>%, zaś odsetek kobiet — 50,7<sup>0</sup>%. Znacznie większe zróżnicowanie wystąpiło w strukturze wieku ludności. Zjawisko to ilustruje tab. 2.

Jak widać z zestawienia, w 1969 r. w stosunku do 1961 r. nastąpił wzrost dzieci w wieku przedszkolnym oraz osób w wieku 26—45 lat. Natomiast nastąpił wyraźny spadek ludności w wieku 46 i więcej lat. Zjawisko to wiąże się z napływem do Puław ludzi młodych, poszukujących zatrudnienia poza rolnictwem.

Interesujące zmiany dokonały się również w zakresie struktury zawodowej mieszkańców (tab. 3).

Tab. 3. Zmiany w strukturze zawodowej ludności Puław w 1961 i 1969 r.  
Kategorie zawodowe:

	Lata	
	1961	1969
rolnik	0,4	0,4
robotnik fizyczny niewykwalifikowany	2,3	2,1
robotnik fizyczny wykwalifikowany	23,5	22,5
rzemieślnik	1,5	1,6
pracownik fizyczno-umysłowy	1,9	3,2
pracownik umysłowy	15,9	18,9
gospodyni dom. — nie pracująca zaw.	13,1	11,4
emeryt — rencista	8,5	5,1
uczeń — student	23,2	20,2
dzieci do lat 7	9,6	14,6
brak danych	0,1	0,2

W okresie intensywnej industrializacji Puław wzrósł przede wszystkim odsetek pracowników umysłowych, co wiąże się z napływem do nowego ośrodka przemysłowego inżynierów, techników, ekonomistów. Zmiany w innych kategoriach zawodowych w oparciu o podane liczby względne nie występują wyraźnie, poza spadkiem odsetka młodzieży uczącej się i emerytów. Trzeba jednak wziąć pod uwagę fakt, że podanym odsetkom odpowiadają zupełnie inne liczby bezwzględne w obydwu wymienionych latach. Przykładowo można tu wymienić „nie pracujących zawodowo”. Kategoria ta obejmuje przede wszystkim kobiety. Wydawałoby się, że w 1969 r. nastąpił spadek tej grupy ludzi, gdy tymczasem faktycznie problem zatrudnienia kobiet poszukujących pracy w tym okresie był bardziej palący niż poprzednio. Według danych źródłowych miesięcznie poszukiwało pracy w 1966 średnio 270, zaś w 1968 — już 350 kobiet<sup>18</sup>.

Opisane powyżej zmiany, jakie dokonały się w środowisku miejskim Puław pod wpływem uprzemysłowienia, wskazują na pewną specyfikę. Puławy przez wiele lat były miastem tradycyjnym, choć nieco różniącym się od innych tego typu miast. Pełniły bowiem nie tylko charakterystyczne dla zaplecza rolniczego funkcje, ale także funkcje ośrodka wczasowo-wypoczynkowego i naukowego. Jak się wydaje, szczególną rolę odegrał tam ośrodek naukowy, m.in. poprzez wpływ na poziom kulturalny mieszkańców miasta. Po 1960 r. wszystkie te funkcje zostały zdominowane zupeł-

<sup>18</sup> E. Kubejko, jw. s. 237.

nie nowymi funkcjami, związanymi z budową wielkiego zakładu przemysłowego i jego wpływem na życie mieszkańców Puław. Proces uprzemysłowienia, jak wykazano powyżej, znajduje się dopiero w fazie „zdezerzenia” kulturowego, którego wynikiem ma być ukształtowanie się nowego społeczeństwa przemysłowego. Biorąc pod uwagę okres badań socjo-religijnych i stanu uprzemysłowienia Puław, można przypuszczać, że na obecnym etapie trudno będzie zarejestrować wyraźne zmiany w postawach i zachowaniach religijnych tamtejszych mieszkańców. Jednakże badania te pełnią ważną funkcję, ponieważ pozwalają na ustalenie punktu wyjścia do rejestrowania zmian i ukazania ewolucji religijności w nowym środowisku. Na obecnym etapie rozwoju społeczeństwa Puław istnieją jednak pewne możliwości określenia profilu życia religijnego. Prawdopodobnie będzie on wyznaczony w przeważającej mierze przez religijność ludności wiejskiej, która przeniosła się z okolic Puław do miasta. Przypuszczać zatem można, że badana „religijność miejska” będzie w rzeczywistości wyrazem bardziej tradycyjnego i wiejskiego niż „nowoczesnego” i „miejskiego” modelu życia religijnego.

## II. INTENSYWNOŚĆ POSTAWY RELIGIJNEJ: TENDENCJE ZMIAN

Po omówieniu ewolucji środowiska miejskiego Puław, zwróćmy obecnie uwagę na drugi czynnik, mianowicie na religijność jego mieszkańców. Warto przy tym zaznaczyć, że użyte w tytule artykułu wyrażenie „religijność miejska” ma znaczenie tylko ekologiczne. Inaczej mówiąc, chodzi o religijność mieszkańców miasta, nie precyzując z góry, czy religijność ta będzie się odznaczała swoistymi cechami różniącymi ją od „religijności wiejskiej”.

Samo pojęcie „religijności” było już niejednokrotnie przedmiotem analiz i nie ma potrzeby na tym miejscu powtarzać znanych już ustaleń<sup>1</sup>. Tutaj wystarczy tylko zaznaczyć, że trzymamy się wypracowanych przez klasyków socjologii religii parametrów, jednakże w zastosowaniu do religijności instytucjonalnej, czyli w tym przypadku, do religijności katolickiej lub wprost, do katolicyzmu.

Spośród kilku podstawowych parametrów życia religijnego, zajmiemy się najpierw intensywnością postawy religijnej. Wiadomo, że każda społeczność lokalna, zwłaszcza gdy położona jest w rejonach uprzemysłowionych, jest zróżnicowana w zakresie postaw ludności wobec wiary. W studiach Ośrodka Opinii Publicznej przy Polskim Radio i Telewizji problem ten był analizowany w kategoriach subiektywnych. Respondentom stawia się pytanie dotyczące ich autodeklaracji wobec wiary, mianowicie, czy uważają się za: głęboko wierzących, wierzących, właściwie niewierzących, ale przywiązanych do tradycji, niewierzących lub walczących z religią? Odpowiedź na to pytanie ilustruje samoświadomość badanych, nie zaś stan faktyczny określony na podstawie obiektywnych kryteriów. W konsekwencji uzyskane informacje od respondentów, oparte na ich autodeklaracjach, mają tylko charakter pomocniczy, sondażowy i wymagający sprawdzenia przy pomocy innych technik. Stąd w badaniach nad religijnością traktuje się je jako wprowadzenie do gromadze-

<sup>1</sup> Por. Religijność wiejska, jw. s. 17.

nia informacji na pozostałe parametry życia religijnego. Mają one zatem o tyle pewną wartość, o ile znajdują potwierdzenie w stosunku badanych do ideologii religijnej, praktyk religijnych, moralności religijnej i wspólnot religijnych.

W badaniach nad religijnością mieszkańców Puław również postawiono pytanie dotyczące ich globalnego stosunku do wiary.

Zróznicowanie postaw w tym zakresie ilustruje tab. 4.

Stosunek do wiary	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— głęboko wierzący	16,3	27,5	22,4
— wierzący	64,6	64,4	64,4
— właściwie niewierzący, ale przywiązani do tradycji	12,0	6,4	8,9
— niewierzący	6,1	1,5	3,8
— walczący	0,5	—	0,2
— brak odpowiedzi	0,5	0,2	0,3
ogółem	100,0	100,0	100,0

Odsetek głęboko wierzących w Puławach sięga 22,4<sup>0</sup>%, zaś wierzących, 64,4<sup>0</sup>% respondentów. Ogólnie można stwierdzić, że mieszkańcy Puław w swej masie są mniej lub bardziej związani z wiarą, skoro globalny wskaźnik wierzących wynosi 86,8<sup>0</sup>%. Nieco inaczej przedstawia się analogiczny wskaźnik dla Płocka<sup>2</sup>. W tym środowisku odpowiednio odsetki wynoszą: głęboko wierzący — 10,6<sup>0</sup>%, wierzący — 71,8<sup>0</sup>%<sup>3</sup>. Ogólnie odsetek mieszkańców związanych z wiarą wynosi 82,4<sup>0</sup>%. Być może, iż odsetek ten powiększyłby się, gdyby autor badań w Płocku nie wyróżnił dodatkowych kategorii, mianowicie: „wątpiący” i „poszukujący w sprawach religijnych”. Odsetek pierwszych wynosi 3,6, zaś drugich 0,6. Sam autor wiąże ich raczej z kategoriami osób, które odchodzą od religii. Porównując z kolei uzyskane wyniki z badaniami przeprowadzonymi w rejonie Puław<sup>4</sup>, stwierdza się, że wskaźnik głęboko wierzących analogiczny do Puław występuje tylko w parafii Końskowola, pozostałe parafie prezentują niższe wskaźniki. Nasuwa to przypuszczenie wymagające jeszcze weryfikacji, że w obydwu przypadkach dość duży zasięg głęboko wierzących zawdzięcza się tradycyjnej inteligencji. Natomiast gdy chodzi o wierzących, parafie wiejskie w rejonie Puław prezentują znacznie wyższe wskaźniki niż samo miasto. Godny uwagi jest wreszcie fakt, że o zasięgu głęboko wierzących w Puławach zdecydowały przede wszystkim kobiety (11,2<sup>0</sup>% więcej niż mężczyźni).

Osobną kategorię stanowią „właściwie niewierzący, ale przywiązani do tradycji”; kategorię tę można utożsamić z „religijnie obojętnymi”. W mieście Puławy wynoszą oni 8,9<sup>0</sup>%, przy czym dwukrotnie więcej wśród nich jest mężczyzn niż kobiet. Ta sama kategoria w Płocku wy-

<sup>2</sup> Autor nie badał całego miasta Płocka, lecz jedną parafię, o znacznym odsetku osób pochodzenia wiejskiego i robotniczego.

<sup>3</sup> J. Mariański, jw. s. 150.

<sup>4</sup> Religijność wiejska, jw. s. 103.

nosi 9,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub><sup>5</sup>, choć — jak się wydaje, należałoby do niej doliczyć wymienione powyżej 4,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> „wątpiących” czy „poszukujących”, skoro nie znaleźli dla siebie miejsca wśród wierzących. Ludzi tych w Płocku byłoby zatem znacznie więcej niż w Puławach. W rejonie Puław z kolei występują tylko nieliczne jednostki wśród obojętnych religijnie, podobnie zresztą jak wśród niewierzących (ogółem 2 do 5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>)<sup>6</sup>.

Ostatnią wreszcie kategorię stanowią „niewierzący” i „walczący z religią”. W mieście Puławy zasięg ich wynosi 3,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Są to przeważnie mężczyźni. Charakterystyczne jest, że w Płocku również zasięg obydwu tych kategorii wynosi 3,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub><sup>7</sup>.

Interesujące byłoby zbadać, jak przedstawiał się globalny stosunek do wiary osób, które odmówiły udziału w badaniach. Niewątpliwie znaczną część spośród nich, to ludzie, którzy przynajmniej zewnętrznie chcieli być traktowani jako niewierzący. Włączenie ich w uzyskany układ deklaracji wiary z pewnością nieco wpłynęłoby na zmianę zasięgu procentowego różnych kategorii postaw. Prawdopodobnie zostałyby poszerzone dwie ostatnie kategorie, tj. obojętnych wobec religii i niewierzących.

Warto dodać, że uzyskane odsetki w próbie zastępczej, o której wspomniano we wstępie, są podobne do tych, które osiągnięto w próbie podstawowej. Wynoszą one dla: głęboko wierzących — 23<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, wierzących — 64,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, właściwie niewierzących, ale przywiązanych do tradycji — 7,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, niewierzących — 3,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, walczących z religią — 1,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Dane uzyskane za pomocą tej próby potwierdzają wiarygodność przeprowadzonych badań. Stanowią zarazem interesujący materiał porównawczy dla analizy metodologicznej.

Mając na uwadze zasygnalizowane powyżej zróżnicowanie postaw wobec wiary, przyjrzyjmy się obecnie motywacjom. Wśród głęboko wierzących, większość badanych motywuje swoją wiarę „przywiązaniem do tradycji”, „wychowaniem w domu rodzinnym”, „przyzwyczajeniem”. Analiza treści wypowiedzi respondentów wskazuje na fakt, że niezależnie od akcentu położonego na jedną z wymienionych alternatyw, chodzi tu o wiarę odziedziczoną po starszej generacji (pradziadów, dziadów, rodziców) w procesie społecznienia bądź w ramach rodziny, bądź w ramach społeczności lokalnej. Ogółem zasięg tego typu respondentów wynosi 62<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Obok tej grupy istnieje druga o mniejszym zasięgu, która w uzasadnieniu swego stosunku do wiary odwołuje się do „osobistego przekonania”, „przemyslenia podstaw wiary”, „jakiegoś zdarzenia w życiu, które przyczyniło się do pogłębienia wiary”, „pewnych argumentów” itd. Motywacja ta nie wyklucza wpływu elementów tradycyjnych na religijność, niemniej uwidaczniają się w niej również pewne elementy racjonalne i emocjonalne. Procentowy zasięg tej kategorii wierzących wynosi 36,6<sup>8</sup>. Porównując te dane z wynikami badań nad wsią puławską, stwierdza się, że znacznie przekraczają one zasięg „świadomie” wierzących w tej ostatniej. W tym przypadku najwięcej respondentów wierzących z własnego przekonania było również w Końskowoli (24,6<sup>0</sup>/<sub>0</sub>)<sup>9</sup>.

Wśród religijnie obojętnych występują dość zróżnicowane motywacje.

<sup>5</sup> J. Mariański, jw. s. 150.

<sup>6</sup> Religijność wiejska, jw. s. 97.

<sup>7</sup> J. Mariański, jw. s. 150.

<sup>8</sup> Pozostałe 1,4<sup>0</sup>/<sub>0</sub> stanowi „brak odpowiedzi” w grupie niewierzących.

<sup>9</sup> Religijność wiejska, jw. s. 125.

Najczęściej jednak zwraca się uwagę na brak zainteresowania sprawami religii i Kościoła, ponieważ nie dostrzega się w nich konkretnych korzyści życiowych. Charakterystyczne jest przy tym, że podczas gdy ludzie bardziej pociągają „po co mi Kościół — Kościół mi chleba nie daje”, to ludzie bardziej wykształceni mówią inaczej — „po co mi Kościół — Kościół nie odpowiada na moje problemy życiowe; jest to instytucja przestarzała”. Inni z kolei zwracają uwagę na obojętność religijną rodziny, w której się wychowali lub też na jakieś wydarzenia życiowe, związane najczęściej z osobą kapłana, jego stosunkiem do wiernych, zwłaszcza na tle opłat za posługi religijne. Procentowo wszystkie te kategorie motywacji są słabo reprezentowane; zresztą niewielka jest również grupa religijnie obojętnych.

Trzecią grupę stanowią niewierzący. Motywacja ich jest również zróżnicowana. Można bowiem mówić o ateistach, którzy nie zakończyli jeszcze drogi odejścia od wiary, choć proces ten jest wyraźny, zwłaszcza po wyjściu ze środowiska rodzinnego; następnie o ateistach, którzy ze względów praktycznych i środowiskowych stali się niewierzącymi, ale nie dostrzega się u nich wyraźnych przekonań; wreszcie o ateistach z przekonania i osobistego wyboru. Spośród tych kategorii ateistów, trzecia jest najbardziej reprezentowana w Puławach. Jako przyczyny odejścia od wiary, najczęściej respondenci podają: a. Konflikt między religią i nauką znajdujący wyraz m.in. w absurdalności, prymitywizmie i irracjonalności dogmatów wiary, które pozostają w sprzeczności ze współczesnymi osiągnięciami nauki i postępowaniem technicznym. b. Religia ogranicza godność i wolność osoby ludzkiej, bo czyni ją bezradną wobec narastających problemów współczesnego świata. Człowiek wierzący jest skrupowany w swoich poczynaniach. c. Brak zgodności między wymaganiami religii a życiem codziennym. Ujawnia się to zarówno w życiu księży jak i katolików świeckich, którzy co innego głoszą i wyznają, a inaczej postępują. Tymczasem można być porządnym i uczciwym człowiekiem, a zarazem niewierzącym. d. Zaniedbanie praktyk religijnych i życie „z nałogami”. Sprawdza się to do praktycznego odejścia od wiary i poszukiwania na pewnym etapie przesłanek dla odmiennego światopoglądu. e. Zło w świecie

Tab. 5. Samoocena zmian w postawie religijnej

Bardziej religijni:	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— dawniej	36,6	33,5	34,9
— obecnie	8,0	9,9	9,0
— bez zmian	53,7	55,3	54,6
— brak odpowiedzi	1,7	1,3	1,5
ogółem	100,0	100,0	100,0

cie i tragiczne doświadczenia życiowe związane np. z pobytem w obozie koncentracyjnym, udziałem w wojnie. Jeśliby Bóg istniał, nie byłoby tyle zła i cierpienia. f. Studia, lektura książek i czasopism, dyskusje, referaty itp.<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Por. także J. Mariański, jw. s. 154 nn.



Z tego co dotychczas przedstawiono wynika, że większość mieszkańców Puław, to katolicy wierzący, choć wiara ich w dużej mierze jest tradycyjnie umotywowana. Obecnie zapytajmy czy i o ile dostrzegają oni zmiany w swej postawie religijnej? (tab. 5).

Uderzające jest, że wysoki odsetek respondentów uważa się za bardziej religijnych „dawniej”. Odsetek ten dwukrotnie przewyższa analogiczną kategorię respondentów w parafiach rejonu puławskiego. Można stąd wnioskować, że już przeszło 1/3 badanych rozluźniło swój związek z religią w środowisku miejskim Puław. Na tym tle uderza niski odsetek bardziej religijnych „obecnie”. Nie przekracza on nawet 10<sup>0</sup>/. Ten sam wskaźnik w Końskowoli wynosi 10,4<sup>0</sup>/o<sup>11</sup>. Wynikałoby stąd, że znaczny odsetek głęboko wierzących ukazany w tab. 4 wiąże się głównie z ugruntowaną już religijnością. Jest to dodatkowy dowód na potwierdzenie wysuniętej poprzednio hipotezy, że osoby głęboko wierzące, to przede wszystkim tradycyjna inteligencja. W przypadku zmian w religijności badanych trudny jednak do wytłumaczenia jest fakt braku większej różnicy między nasileniem omawianych wskaźników a strukturą płci. Być może, w nowym środowisku proces zmian dokonuje się w podobnym zakresie u obydwu kategorii płci. Przeszło połowa badanych stwierdza, że w ich postawach religijnych nie dokonały się żadne zmiany. Różnica w tym zakresie między Puławami i parafiami położonymi w rejonie Puław sięga około 20<sup>0</sup>/o na korzyść tych ostatnich.

Przedstawione powyżej wyniki pozwalają na sformułowanie szerszej prawidłowości, mianowicie im bardziej jakieś środowisko lokalne objęte jest oddziaływaniem procesu uprzemysłowienia, tym więcej katolików stwierdza, że dokonały się zmiany w ich postawach religijnych, przy czym zmiany te zachodzą przede wszystkim w kierunku odejścia od prezentowanej dotychczas religijności. Analiza porównawcza wyników badań uzyskanych w różnych parafiach rejonu puławskiego wskazuje na to, że zasięg respondentów określających się jako „bardziej religijnych dawniej” w przyszłości będzie wzrastał. Być może, zjawisko to wiąże się z szerszym procesem odejścia od religijności instytucjonalnej. Godny przy tym uwagi jest fakt, że — jak dotychczas — nawet w środowisku miejskim niewiele można znaleźć faktów, które wskazywałyby na tendencję przeciwną, tj. na wzrost kategorii respondentów określających się jako „bardziej religijnych obecnie”.

### III. WIEDZA I PRZEKONANIA RELIGIJNO-MORALNE

Poniżej omówimy pierwszy podstawowy komponent religijności, który pozwoli nam bliżej doprecyzować charakter i profil katolicyzmu w badanym mieście. W socjologii religii na określenie komponentu dotyczącego „wiedzy i przekonań religijno-moralnych” używa się różnych wyrażań. Najbardziej adekwatnie można by go określić jako „stosunek do doktryny religijnej”. W badaniach nad tym komponentem chodzi o uchwycenie stanu świadomości religijnej. Inaczej mówiąc, chodzi o odpowiedź na pytanie: na ile katolicy znają prawdy wiary i zasady moralne, oraz czy i o ile je akceptują?

<sup>11</sup> Religijność wiejska, jw. s. 106.

## 1. ZNAJOMOŚĆ PRAWD WIARY I ZASAD MORALNYCH

Problem wiedzy religijnej w zasadzie nie miał większego znaczenia w badaniach stanu religijności. Wiadomo, że w katolicyzmie tradycyjnym znajomość treści wiary stanowiła na ogół jego słabą stronę. Dawniej jednak przy niskim stanie kultury, zwłaszcza przy homogeniczności środowiska, z punktu widzenia tego parametru nie było zagrożenia dla stanu religijności. Inaczej jest obecnie, przy stałym wzroście ogólnego poziomu kultury, wzroście wykształcenia ogólnego i wyspecjalizowanego, oddziaływania środków masowego przekazu niski stan uświadomienia religijnego może być przyczyną nie tylko powstawania wątpliwości religijnych, ale także odejścia od wiary. Pytania zatem dotyczące poziomu wiedzy religijnej współcześnie nabierają coraz większego znaczenia.

W Puławach zagadnienie wiedzy religijnej zostało zbadane dwuaspektowo: z jednej strony zwrócono uwagę na zainteresowania sprawami religii i Kościoła, z drugiej zaś, na znajomość podstawowych prawd wiary. Odnośnie do pierwszego postawiono m.in. pytanie dotyczące rozmów na temat Kościoła i duchowieństwa. Odpowiedzi były następujące: bardzo często — 5,6%, często — 20,5%, rzadko — 43,6%, bardzo rzadko — 9,9%, nigdy — 16,7%, brak odpowiedzi — 3,7%. Okazuje się, że rozmowy tego typu nie są częstym zjawiskiem. Jedynie 1/4 badanych prowadzi bardzo częste rozmowy o sprawach związanych z Kościołem i duchowieństwem; większość natomiast (53,5%) prowadzi te rozmowy rzadko lub bardzo rzadko. Uderzające jest przy tym, że dość znaczny odsetek respondentów nie prowadzi tych rozmów wcale. Spośród osób, które w ogóle prowadzą rozmowy na wymienione tematy, 26,6% czyni to głównie pod wpływem radia, telewizji, prasy; 23,5% — pod wpływem kazań i lektury religijnej; 27,7% — pod wpływem aktualnych wydarzeń w parafii. Ponad 20% respondentów nie potrafiło powiedzieć pod wpływem czego rozmawiają o Kościele i duchowieństwie. Biorąc pod uwagę trzy typy źródeł rozmów, można wysunąć hipotezę mówiącą, że większość konwersacji czy dyskusji religijnych nie ma charakteru inicjującego, tzn. nie prowadzi do pogłębienia wiedzy religijnej względnie do wdrożenia rozmówców w prawdy religijne, czy do większego zaangażowania w życie Kościoła. Pod tę kategorię rozmów można by podciągnąć jedynie tych respondentów, którzy omawiają problemy poruszone w kazaniach lub lekturze religijnej. Dwa pozostałe typy źródeł wskazują raczej na zewnętrzne zainteresowanie sprawami Kościoła i księży, przy czym pierwsze wskazuje raczej na „polityczny” aspekt rozmów, zaś ostatnie na „plotkarski” aspekt rozmów. Uderzające jest, że niewielka grupa respondentów prowadzi rozmowy pod wpływem uczestnictwa w środkach masowego przekazu. Wydawałoby się, że im wyższe wykształcenie, tym większy udział w środkach masowego przekazu, i tym większy wpływ na zainteresowanie się pewnymi wydarzeniami w Kościele. Wśród badanej populacji 51,7% ma wykształcenie półśrednie i średnie, a 12% ma wykształcenie półwyższe i wyższe. Mimo to wskaźnik zainteresowania sprawami Kościoła i duchowieństwa pod wpływem środków masowego przekazu nie jest wysoki. Analiza treści rozmów wskazuje na to, że 30,4% respondentów wyraża się tylko pozytywnie o sprawach Kościoła i duchowieństwa, 25,5% — tylko

negatywnie, zaś 29,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub> — pozytywnie i negatywnie. Pozostała część respondentów nie podała treści swoich rozmów. Większość tych rozmów prowadzi się w gronie rodzinnym (41,1<sup>0</sup>/<sub>0</sub>); jedynie niewielka grupa rozmawia w zakładzie pracy (21,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), w czasie spotkań towarzyskich (18,8<sup>0</sup>/<sub>0</sub>), na zebraniach (1,7<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Z powyższego wynika, że prawie 55<sup>0</sup>/<sub>0</sub> respondentów wypowiada się całkiem lub częściowo negatywnie o Kościele i księżach, przy czym znaczna część czyni to w środowisku rodzinnym. Spory odsetek „braku odpowiedzi” na omawiane pytania wskazuje, że zasięg wymienionej kategorii respondentów może być szerszy.

Osobno pytano respondentów o czytanie książek i prasy religijnej. Prowadzone dotychczas badania wykazują, że odsetki katolików zajmujących się lekturą religijną są raczej niskie. Były to jednak badania prowadzone raczej w środowisku wiejskim. Przyjrzyjmy się obecnie, jak przedstawia się czytelnictwo religijne w środowisku miejskim (tab. 6).

Tab. 6. Stan czytelnictwa religijnego

Rodzaj lektury:	Zasięg czytających		
	mężczyźni N = 424	kobiety N = 517	ogółem N = 941
— Pismo św.	20,8	35,8	29,0
— Katechizm	24,5	34,2	29,9
— Książki religijne	15,3	20,3	18,1
— Czasopisma religijne	36,6	43,7	40,5

Okazuje się, że zasięg czytelnictwa religijnego w Puławach nie jest wysoki. Miasto niewiele przewyższa, gdy chodzi o wskaźniki czytelnictwa, parafie wiejskie w rejonie Puław<sup>1</sup>. Najmniej wszędzie czytowane są książki religijne. Znacznie więcej respondentów czytuje Pismo św. i katechizm, jednakże zagłądanie do tych ksiąg związane jest często z nauczaniem dzieci, zwłaszcza przed I komunią św. Interesujące jest, że kobiety częściej biorą do rąk lekturę religijną niż mężczyźni. Wiąże się to chyba z środowiskiem miejskim, ponieważ w środowiskach wiejskich sytuacja jest odwrotna, zwłaszcza gdy chodzi o gazety religijne. Te ostatnie czytuje dość duży odsetek respondentów (40,5<sup>0</sup>/<sub>0</sub>). Gdy chodziło jednak o wymienienie tytułów czasopism i gazet religijnych, nie wszystkie osoby „czytające” potrafiły je wymienić. Podane niżej liczby bezwzględne są jednak dość wysokie, ponieważ niektóre osoby wymieniały po kilka tytułów czasopism. A oto, jak przedstawia się nasilenie czytelnictwa prasy: *Słowo Powszechne* — 224 osoby, *Tygodnik Powszechny* — 53 osoby, *Przewodnik Katolicki* — 30 osób, *Za i Przeciw* — 28 osób, *Zorza Świąteczna* — 24 osoby, *Gość Niedzielny* — 22 osoby, *Wrocławski Tygodnik Katolicki* — 17 osób, *Rodzina* (pismo Kościoła Polsko-Katolickiego) — 12 osób, *Znak* — 5 osób. Niektórzy respondenci wymieniali ponadto *Argumenty* oraz *Fakty i Myśli* jako pisma religijne. Spośród wymienionych periodyków, najbardziej — jak widać — czytowane jest *Słowo Powszechne* — wyjątkowo łatwo osiągalne w kioskach *Ruchu*.

Traktując omówione powyżej fakty rozmów oraz czytelnictwa reli-

<sup>1</sup> Religijność wiejska, jw. s. 166.

gijnego jako wskaźniki zainteresowań sprawami wiary i Kościoła, można stwierdzić, że badani katolicy nie przywiązują do tych spraw większego znaczenia. Jedynie pewna grupa ich zachowuje się bardziej aktywnie w tym zakresie; zainteresowania te jednak są raczej powierzchowne. Brak większego zainteresowania sprawami religii znajduje odbicie w znajomości podstawowych prawd wiary. Wiedza religijna wyniesiona ze szkoły podstawowej, czy nawet średniej bez ciągłego pogłębiania jej i dostosowywania do własnego poziomu intelektualnego, staje się fragmentaryczna, skostniała, a nawet zdeformowana.

Tab. 7. Znajomość podstawowych prawd wiary

Prawda wiary	Wiedza poprawna lub częściowo poprawna:		
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— Trójca św.	71,7	84,8	78,9
— Los duszy po śmierci	75,0	93,1	87,5
— Jezus Chrystus	74,8	86,5	81,2
— Zmartwychwstanie ciał	36,6	49,2	43,5
— Sakramenty św.			
— — ogólna liczba	63,7	77,6	71,3
— — poszczególne	53,3	73,5	64,4

Jak widać z zestawienia, większość respondentów zna poprawnie lub przynajmniej częściowo poprawnie podstawowe prawdy wiary. Wyjątek stanowi tu prawda o zmartwychwstaniu ciał — najbardziej niezrozumiała dla katolików we wszystkich dotychczasowych badaniach. Dogmatu tego nie zna więcej niż połowa badanych. Gdybyśmy wzięli pod uwagę tylko wiedzę poprawną, to okazałoby się, że w odniesieniu do wszystkich prawd otrzymalibyśmy znacznie niższe wskaźniki. Tak np. gdy chodzi o Trójcę św., Trzy Osoby Boskie wymieniło 72,9<sup>0</sup>/o respondentów. Los duszy człowieka po śmierci zna zgodnie z nauką Kościoła 71,2<sup>0</sup>/o respondentów. Z kolei wiedziało, że Jezus Chrystus jest Bogiem-Człowiekiem 47,8<sup>0</sup>/o respondentów. Wszystkie sakramenty św. wymieniło tylko 33,3<sup>0</sup>/o respondentów. Widzimy zatem, że wskaźniki wiedzy „poprawnej”, a ściślej, wystarczającej, są w niektórych przypadkach bardzo niskie. W przypadku wiedzy religijnej, dotyczącej głównych prawd wiary, występuje duży przedział między wskaźnikami tej wiedzy wśród mężczyzn i kobiet. Prawdopodobnie znajduje to wyjaśnienie w fakcie, że kobiety mają kontakt z katechizmem ze względu na nauczanie dzieci religii.

Na osobną uwagę zasługuje wiedza dotycząca Jezusa Chrystusa — podstawowej prawdy wiary katolickiej. Okazuje się, że mimo wysokiego odsetka głęboko wierzących i wierzących, 7,7<sup>0</sup>/o respondentów uważa Chrystusa za wybitnego Człowieka, zaś 5,1<sup>0</sup>/o — za postać wymyśloną przez ludzi; 1,9<sup>0</sup>/o odpowiedziało „nie wiem”, a 4,1<sup>0</sup>/o w ogóle nie udzieliło odpowiedzi. W mieście Płocku uważa Chrystusa za wybitnego Człowieka 9,2<sup>0</sup>/o, a za postać wymyśloną przez ludzi 2,9<sup>0</sup>/o; natomiast „nie wie” 2,9<sup>0</sup>/o, brak odpowiedzi — 0,4<sup>0</sup>/o<sup>2</sup>. Przytoczone odsetki na ogół się pokrywają.

<sup>2</sup> J. Mariański, jw. s. 174.

Pytanie dotyczące Jezusa Chrystusa zalicza się wprawdzie do wiedzy, ale wchodzi ono już wyraźnie w sferę przekonań religijnych; tym bardziej rzutuje to na światopoglądowy aspekt religijności.

Przedstawiony powyżej poziom wiedzy religijnej ukazuje jednocześnie drugą stronę, mianowicie wiedzę błędną lub wprost ignorancję religijną. Wydawałoby się, że pod tym względem środowisko wiejskie przewyższa środowisko miejskie. Tymczasem badania w rejonie Puław wykazały, że katolicy zamieszkali na wsi niewiele różnią się od katolików zamieszkających w mieście. Być może, tłumaczy się to pochodzeniem środowiskowym i terytorialnym mieszkańców Puław. Badana populacja w 51% określiła środowisko swego wychowania jako wiejskie. Trzeba jednakże zaznaczyć, że większość badanych w Puławach legitymuje się wykształceniem wyższym niż podstawowe. Toteż można sądzić, że fakt błędnej wiedzy religijnej lub ignorancji religijnej wskazuje niezbitcie na słabość katolicyzmu „puławskiego”, gdy się weźmie pod uwagę perspektywę przemian społeczno-kulturowych pod wpływem industrializacji.

Osobnego omówienia wymaga wiedza dotycząca zasad moralności katolickiej. Zasady te w kwestionariuszu wywiadu zostały uwzględnione w sposób dość ogólny. Zwrócono bowiem uwagę na zagadnienie znajomości przykazań, nadanych chrześcijanom przez Chrystusa oraz preferencji obowiązków i grzechów. Z punktu widzenia modelu moralności katolickiej istotne znaczenie ma nie tylko znajomość norm, ale także ich ważność i doniosłość. Chodzi tu o hierarchię norm i wypływających z nich obowiązków, których znajomość jest potrzebna zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych. W praktyce bowiem nierzadkie są przypadki, że katolicy np. normę nakazującą odmawianie pacierza czy normę dotyczącą czystości, przenoszą nad inne podstawowe obowiązki, związane istotnie z chrześcijaństwem.

Pytanie dotyczące znajomości podstawowych przykazań chrześcijaństwa sformułowano następująco: „jaki ... są najważniejsze przykazania, które Chrystus dał ludziom”? Trudno przypuszczać, by pytanie to nie zostało jasno sformułowane, tym bardziej, że stawiano je w toku prowadzonych wywiadów. Jednakże odpowiedzi respondentów okazały się raczej zaskakujące. Poprawnie bowiem na to pytanie odpowiedziało tylko 14,5% mężczyzn i 15% kobiet. Większość natomiast wymieniła bądź „10 przykazań Bożych” (35,5%), bądź pojedyncze przykazania Dekalogu (32,4%), np. „nie zabijaj”, „czcij ojca i matkę swoją”, „nie cudzołóż”. Pewien odsetek respondentów stwierdziło po prostu „nie wiem” (14,8%). Jak można wnioskować z tych odpowiedzi, badani katolicy nie mają ugruntowanych w świadomości podstawowych przykazań chrześcijaństwa. Oczywiście, przykazania te — miłości Boga i bliźniego, znajdują wyraz w Dekalogu, niemniej od chrześcijanina wymaga się znajomości formuły ewangelicznej: „będziesz miłował...”, a przynajmniej wyraźnego wymienienia ich.

Brak internalizacji „przykazania miłości” znalazł odbicie w pytaniu dotyczącym najważniejszego obowiązku katolika (tab. 8).

Wymienione tam grupy obowiązków preferowanych przez badaną populację pozwalają na wyróżnienie kilku typów katolika. Oczywiście typologia ta nie będzie wystarczająco pogłębiona, ponieważ opiera się na autodeklaracjach respondentów, nie zaś na obiektywnie ustalonych wskaźnikach. Może ona jednak mieć orientacyjny charakter; pozwoli bowiem

Tab. 8. Grupy najważniejszych obowiązków katolika

Grupy obowiązków	Mężczyźni	Kobiety	Ogółem
<b>I. Obowiązki religijno-konfesyjne:</b>			
— wierzyć w Boga	49	55	104
— kochać Boga	9	9	18
— dążyć do Boga	25	6	31
— być religijnym	25	26	51
— być wierzącym	13	12	25
— zbawić duszę	3	2	5
— utrzymywać więź z Bogiem	21	16	37
— utrzymywać więź z Kościołem	44	15	59
ogółem	189 (33,5%)	141 (18,0%)	330 (24,5%)
<b>II. Obowiązki rytualne:</b>			
— pacierz — modlitwa	28	63	91
— udział we mszy św.	120	201	321
— spowiedź, komunія św.	34	89	123
— inne praktyki	33	30	63
ogółem	215 (38,1%)	383 (48,1%)	598 (44,3%)
<b>III. Obowiązki moralne:</b>			
— 1. ogólne:			
— zachowywać przykazania	42	89	131
— być uczciwym	34	34	68
— spełniać dobre uczynki	17	53	70
— dawać dobry przykład	7	16	23
— 2. szczegółowe:			
— pozytywne (miłość bliź., szacunek dla rodziców itp.)	26	47	73
— negatywne (nie kraść, nie zabijać, nie kłócić się itp.)	11	10	21
ogółem	137 (24,3%)	249 (31,7%)	386 (28,6%)
IV. Nie wiem	23 (4,1%)	12 (1,5%)	35 (2,6%)
Ogółem	N=564	N=785	N=1349

U w a g a: W obliczeniach wzięto pod uwagę liczbę wypowiedzi, a nie respondentów.

na zrozumienie zjawiska rytualizmu stwierdzanego niejednokrotnie w badaniach nad religijnością ludową.

Tab. 9. Preferowany model religijności

Typy katolików:	Puławy			Płock <sup>3</sup>
	Mężczyźni N = 564	Kobiety N = 784	Ogółem N = 1349	Ogółem N = 557
— religijno-konfesyjny	33,5	18,0	24,5	15,6
— rytualny	38,1	48,8	44,3	42,6
— moralistyczny	24,3	31,7	28,6	35,2
— niezdecydowany	4,1	1,5	2,6	6,6
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Pierwszy z wyróżnionych typów, jak widać z tab. 8, akcentuje głównie obowiązki wobec Boga, układające się w płaszczyźnie relacji pionowej: człowiek — Bóg. Typ ten nie jest jednolity; jedni bardziej podkreślają więź wierzącego z Bogiem, drudzy natomiast bardziej własny interes — osiągnięcie zbawienia. W typie tym znaleźli się również katolicy, którzy akcentują więź z Kościołem. Od nich pochodzi nazwa: „konfesyjny”. Jeśli Kościół rozumie się tutaj jako pośrednika w sprawach człowieka z Bogiem, to relacja ich miałaby również charakter pionowy i stanowiłaby podstawę do zaliczenia tej grupy katolików do typu religijno-konfesyjnego. Można jednak traktować ich osobno jako przedstawicieli typu konfesyjnego. Pozostali wówczas tworzyliby typ religijny. Jak widać z tab. 9, zasięg katolików należących do typu religijno-konfesyjnego nie jest duży. Obejmuje około 1/4 badanych; w Puławach są oni bardziej reprezentowani niż w Płocku. Zauważa się, że typ ten jest o wiele bardziej upowszechniony wśród mężczyzn niż wśród kobiet.

Drugi z wymienionych typów obejmuje tych katolików, którzy za najważniejsze obowiązki chrześcijanina uznają praktyki religijne, najczęściej mszę św. Spośród praktyk religijnych uważają oni za najważniejsze nie tylko te, które są nakazane przez Kościół pod sankcją grzechu ciężkiego (II i IV przykazanie kościelne), ale także praktyki dobrowolne, jak pacierz, znak krzyża św., akty strzeliste (westchnienia do Boga). Widać z tego, jak wielkie znaczenie dla tamtejszych katolików mają pewne wzory rytualne ugruntowane w kulturze regionu. Być może, internalizacja ich jest rezultatem nauczania religijnego — katechezy, kazań, misji ludowych. Typ rytualistyczny jest najszerszej reprezentowany w badanym środowisku; należy do niego blisko połowa respondentów. We wsiach pow. puławskiego odsetek ich jest wyższy lub znacznie wyższy (np. parafia Garbów 69%, a parafia Końskowola 62,5%)<sup>4</sup>. Porównanie wskaźników typu rytualistycznego wskazuje na fakt, że w mieście następuje pewne przekształcenie modelu religijności na niekorzyść „rytualistów”. Typ rytualistyczny jest bardziej „własnością” kobiet niż mężczyzn. Płock niewiele różni się pod tym względem od Puław.

Trzeci typ — moralistyczny, charakteryzuje się położeniem głównego

<sup>3</sup> Tamże, jw. s. 206.

<sup>4</sup> Religijność wiejska, jw. s. 156.

akcentu na różne obowiązki moralne. Jedni katolicy obowiązki te traktują bardziej ogólnie np. zachowywać przykazania, drudzy bardziej szczegółowo, zwracając uwagę na niektóre tylko nakazy religii. Nie wydaje się, by wszyscy respondenci przynależni do tego typu akcentowali obowiązki moralne jako konsekwencyjny element religijności, tzn. jako wypływające z przyjęcia i uznania instytucjonalnego modelu życia religijnego. Prawdopodobnie część z nich, przynajmniej ci, którzy akcentują wzór uczciwego człowieka, nie wiążą wprost moralności z religijnością. Zagadnienie to wymagałoby osobnej uwagi w toku prowadzonych badań<sup>5</sup>. Typ moralistyczny reprezentowany jest dość szeroko w badanym środowisku wiejskim (28,60%). Prawdopodobnie wśród respondentów przynależnych do tego typu występuje zjawisko przewartościowania tradycyjnego modelu religijności. Dla nich mniejsze znaczenie mają już praktyki religijne, większe natomiast konsekwencje płynące z wiary<sup>6</sup>. Upowszechnia się on bardziej wśród mężczyzn niż wśród kobiet; w Płocku szerzy się bardziej niż w Puławach.

Ostatni wreszcie typ tworzą katolicy niezdecydowani. Postawa ich, jak się wydaje, nie jest wynikiem świadomego zastanawiania się lecz po prostu wynikiem braku świadomego zaangażowania w wiarę. Respondenci przynależni do tego typu nie są liczni.

Wymienione typy w zasadzie pokrywają się z podstawowymi parametrami religijności. Można zatem przyjąć, że katolicy Puław różnicują się, w zależności od akcentu, jaki kładą na pewne elementy życia religijnego. Tradycyjnie akcentowany był parametr rytualistyczny; współcześnie, obok niego, pojawiają się inne parametry religijności jako ważniejsze od praktyk religijnych. Rozłożenie tych akcentów prawdopodobnie wskazuje na „rodzące się” w katolicyzmie nowe wzory życia religijnego, z których pierwszy kładzie nacisk na osobowy związek człowieka z Absolutem, drugi zaś na poziome relacje, ujawniające się we współżyciu z innymi, czyli na konsekwencyjny element religijności, bądź też na moralność w ogóle. Ten drugi typ jest już współcześnie dość upowszechniony.

Pozostaje jeszcze do omówienia hierarchia grzechów rzutująca również na charakter i profil moralności katolickiej (tab. 10).

Wśród wymienianych kategorii grzechów uważanych za najcięższe w życiu katolików rzadko występują uczynki moralnie złe, związane z wiarą i Kościołem. Szczególnie te ostatnie są rzadkim zjawiskiem. Do grzechów związanych z wiarą i Kościołem zaliczane są: „wyrzeczenie się Boga”, „błuznierstwo”, „świętokradztwo”, „szkalowanie Kościoła”. Mężczyźni wymieniają je nieco częściej niż kobiety. Jeszcze rzadziej spotykane są grzechy związane z kultem, jak „opuszczenie pacierza”, „opuszczenie mszy św.”, „zaniedbanie spowiedzi”. W tej kategorii respondentów nie zauważa się wyraźnych różnic między kobietami i mężczyznami. Najwięcej grzechów wymieniono z dziedziny moralności *sensu stricto*. Jedni respondenci wyrażali się bardziej ogólnie, np. „nie szkodzić bliźniemu”;

<sup>5</sup> H. Kubiak: Religijność a środowisko społeczne. Studium zmian religijności pod wpływem ruchów migracyjnych ze wsi do miasta. Wrocław 1972 s. 87 nn. Na tym tle nie wydaje się prawdopodobne to, co pisze autor, że „97% rozmówców w zbiorze podstawowym i 90,5% w zbiorze porównawczym określają swój ideał człowieka porządnego nie przypisuje mu religijności jako cechy koniecznej”.

<sup>6</sup> Religijność wiejska, jw. s. 316.



Tab. 10. Grzechy uważane za najcięższe przez katolików

Rodzaje grzechów:	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— grzechy związane z wiarą i Kościołem	7,8	6,4	6,9
— grzechy związane z kultem	1,6	2,0	1,8
— grzechy związane z moralnością, w tym:	80,4	84,7	82,9
— — ogólne	6,7	12,8	10,2
— — szczegółowe	73,7	71,9	72,7
— wszystkie grzechy są jednakowo ciężkie	1,2	1,4	1,3
— nie wiadomo	9,0	5,5	7,1
ogółem	100,0	100,0	100,0

drudzy w sposób bardziej szczegółowy, np. „nie kraść”, „nie zabijać”, „nie upijać się”, „szanować rodziców”. Zasięg tych ostatnich jest szczególnie duży. Powszechnie za najcięższy z tych grzechów uważa się zabójstwo (jednakowy odsetek mężczyzn i kobiet — 46,7%). Niewielki procent respondentów wszystkie grzechy uważa za jednakowo ciężkie lub po prostu nie wie, który grzech jest najcięższy.

Porównując dane zamieszczone w tab. 9 i 10, stwierdza się, że istnieje duża różnica między zasięgiem respondentów określających to samo zjawisko, raz z punktu widzenia obowiązków, a drugi raz z punktu widzenia grzechów. W tab. 10 nastąpiło wyraźne zaakcentowanie dziedziny moralności. Przyjmując, co jest zrozumiałe, że hierarchia obowiązków i grzechów zakłada hierarchię norm, trzeba stwierdzić, iż badani katolicy zdają się inaczej widzieć tę hierarchię od strony obowiązków i od strony grzechów. Niewątpliwie w obydwu przypadkach wiąże się to jednak nie tyle ze znajomością całościowego modelu moralności katolickiej, ile raczej z pewnymi wzorami czy opiniami obiegowymi w danym środowisku. Gdy chodzi o normy przekazywane przez duszpasterzy w ramach nauczania kościelnego, katolicy nie przyjmowali ich nigdy w „czystej postaci”, lecz w postaci „zredefiniowanej”, przystosowując je do potrzeb kulturowych wspólnoty lokalnej. Idąc w tym zakresie za podziałem C. P. G. Tilanusa, na normy moralności ascetycznej (religijnej) i normy moralności społecznej (zredefiniowanej i przystosowanej)<sup>7</sup>, trzeba przyjąć, że zasygnalizowana różnica ma swe źródło właśnie w moralności społecznej, czyli środowiskowej. Inaczej mówiąc, badani katolicy nie patrzą na „najważniejsze obowiązki” czy „najcięższe grzechy” z punktu widzenia doktryny kościelnej, lecz z punktu widzenia spontaniczności kulturowej.

Przeprowadzone dotychczas analizy stanu wiedzy religijno-moralnej w badanym mieście pozwalają stwierdzić, że istnieje wyraźne zróżnicowanie w poziomie uświadomienia religijnego, przy czym w zasadzie jest ono podobne do środowiska wiejskiego. Biorąc pod uwagę wszystkie omówione prawdy wiary i zasady moralne, zauważa się, że tylko niewielka grupa katolików odznacza się wystarczającym poziomem. Jest to jednak, jak zaznaczono poprzednio, tylko stan wiedzy ogólnej. Tymczasem już w takim mieście, jak Puławy, ogólna wiedza religijna jest współcześnie

<sup>7</sup> C. P. G. Tilanus: Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität. *Sozialinstitut des Bistums Essen. Bericht* 1966 Nr 42 s. 6 nn.

niewystarczająca dla katolika. Wzrastające procesy specjalizacji, racjonalizacji i desakralizacji „rodzą” różne problemy, na które szuka on odpowiedzi. Jeśli nie znajdzie pomocy w religii, może dojść do wniosku, że jest mu ona niepotrzebna. Wątpliwości budzi zatem poziom wiedzy katolików nawet najbardziej uświadomionych. Jeszcze bardziej wątpliwości te nasuwają się w stosunku do tych, których wiedza religijna jest niewystarczająca, błędna lub prawie żadna. A takich katolików — jak można sądzić na podstawie zanalizowanych tutaj materiałów — jest ponad 80%.

## 2. PRZEKONANIA RELIGIJNO-MORALNE

Przejdźmy obecnie do omówienia przekonań religijno-moralnych by stwierdzić, na ile są one spójne w badanym środowisku. Wiadomo, że im bardziej „zamknięte” środowisko, tym większa spójność przekonań religijno-moralnych. „Otwartość” środowiska miejskiego w Puławach nie sprzyja tej spójności. Można przypuszczać, że rozdzwięk w przekonaniach religijnych będzie tam znacznie większy niż w rejonie Puław.

Podobnie jak poprzednio analizę przekonań podzielimy na dwie grupy: religijne i moralne. Gdy chodzi o pierwszą z nich, uwzględnimy te same prawdy wiary, co przy omawianiu wiedzy religijnej. Natomiast gdy chodzi o drugą z nich, uwzględnimy nieco inne momenty, związane zwłaszcza z etyką społeczną i rodzinną.

Tab. 11. Akceptacja prawd wiary

Prawda wiary	Zasięg akceptujących		
	mężczyźni N = 424	kobiety N = 517	ogółem N = 941
— Trójca św.	70,0	89,2	80,6
— nagroda lub kara po śmierci	60,1	77,8	69,8
— Bóstwo Chrystusa i Odkupienie	76,9	90,4	84,3
— zmartwychwstanie na Sądzie Ostatecznym	40,3	58,8	50,5
— sakrament pokuty	60,0	71,7	65,4

Z wymienionych prawd wiary w największym stopniu akceptowane są dwie: Trójca św. i Bóstwo Chrystusa wraz z dogmatem o Odkupieniu. Przy pierwszej z nich 3,3% mężczyzn oraz 1,5% kobiet zaznaczyło, że wierzą tylko w „Siłę Wyższą” (ogółem 2,3%). Wynikałoby stąd, że w sumie wierzących w Boga jest 82,9%. Pozostała część bądź wątpi w tę prawdę wiary, bądź ją odrzuca. Zastanawiające jest, że znacznie więcej osób wierzy w Bóstwo Chrystusa i Odkupienie (84,3%). Jest to wyrazem pewnej niekonsekwencji ujawniającej się niejednokrotnie w badaniach socjologicznych. Przykładowo można tutaj wymienić wyniki badań ks. J. Mariańskiego w Płocku. Wykazał on, że podczas gdy w Chrystusa, Boga-Człowieka wierzy 72,1%, to w Maryję jako Matkę Boga wierzy 75,4%<sup>8</sup>. W dalszej kolejności idzie wiara w nagrodę lub karę po śmierci. Odsetek respondentów akceptujących tę prawdę jest znacznie niższy niż poprzednie (o około 14%). Przy zagadnieniu tym nie pytano o wiarę w nie-

<sup>8</sup> J. Mariański, jw. s. 173.

śmiertelność duszy<sup>9</sup>, ani też o wiarę w miejsce przyszłej nagrody (niebo) lub kary (piekło)<sup>10</sup>. Te ostatnie, jak wynika z badań w rejonach wiejskich, są bardziej kwestionowane niż wiara w nieśmiertelność duszy. Prawdopodobnie zaciążyły na tym pewne wyobrażenia wpojone w mentalność ludzi przez kaznodziejów i misjonarzy. Dalsze miejsce zajmuje wiara w sakrament pokuty. W kwestionariuszu wywiadu nie użyto wyrażenia „sakrament pokuty”, lecz „spowiedź”. Respondenci mogli więc nieco inaczej ustosunkować się do spowiedzi jako terminu dającego bardziej konkretne pojęcie niż do sakramentu pokuty. Łącząc uzyskane odpowiedzi w pewne kategorie, uzyskujemy następujące informacje: „spowiedź jest nakazana” — 3,1<sup>0</sup>%, „spowiedź jest potrzebna” — 45,1<sup>0</sup>%, „spowiedź jest pomocna człowiekowi” — 17,2<sup>0</sup>%; razem odpowiedzi te dają 65,4<sup>0</sup>%. Pozostała część opowiadała się za tym, że „spowiedź jest uciążliwa” — 3,3<sup>0</sup>%, „należy ją znieść” — 5<sup>0</sup>%, „zmienić formę” — 20,8<sup>0</sup>%<sup>11</sup>. Wynika stąd, że odsetek akceptujących spowiedź jest znacznie większy. Do wymienionych powyżej odsetek można jeszcze dodać 24,1<sup>0</sup>% respondentów, którzy spowiedź uważają za uciążliwą lub domagają się zmiany jej formy. Wskaźnik akceptujących spowiedź (sakrament pokuty) wynosiłby wówczas 89,5<sup>0</sup>%. Ostatnie wreszcie miejsce zajmuje wiara w dogmat o zmartwychwstaniu ciał na Sądzie Ostatecznym. Akceptuje go zaledwie połowa badanych. W Płocku wskaźnik akceptacji tego dogmatu jest jeszcze niższy (44,5<sup>0</sup>%)<sup>12</sup>. W toku badań prowadzonych w Puławach zauważono, że prawda o zmartwychwstaniu budzi niezrozumienie i sprzeciw. Niezrozumienie polega na tym, że niektórzy katolicy przez zmartwychwstanie na Sądzie Ostatecznym rozumieją „zmartwychwstanie duszy?”; zaś sprzeciw budzi ta prawda ze względu na rzekomą „absurdalność”, np. „jak mogą zmartwychwstać ciała spalone w krematoriach przez Niemców?”.

Biorąc pod uwagę strukturę płci zauważa się, że mężczyźni w dużo większym stopniu negują podstawowe prawdy wiary niż kobiety. Ujawnia się to wyraźnie w przypadku wszystkich prawd. Przedział między wskaźnikami akceptacji ze względu na strukturę płci sięga od 10 do 20<sup>0</sup>%. Można stwierdzić, że poglądy religijne mężczyzn są o wiele bardziej nieśpójne niż poglądy religijne kobiet.

Już te analizy, jakie powyżej zostały przeprowadzone, wykazują dobitnie, że mieszkańcy Puław w mniejszym stopniu akceptują prawdy wiary niż mieszkańcy wsi puławskiej. Różnica wynosi średnio 15<sup>0</sup>%<sup>13</sup>. Co więcej, zauważa się, że wśród mieszkańców wsi puławskiej występuje znacznie wyższy wskaźnik akceptacji niż znajomości podstawowych prawd wiary. Różnicy tej nie dostrzega się w środowisku miejskim. Spośród czterech podstawowych prawd, dogmat Trójcy św. zna 78,9<sup>0</sup>%, akceptuje 80,6<sup>0</sup>%, dogmat o życiu pozagrobowym zna 87,5<sup>0</sup>%, akceptuje 69,8<sup>0</sup>%, dogmat o Jezusie Chrystusie zna 81,2<sup>0</sup>%, akceptuje 84,3<sup>0</sup>%, wreszcie dogmat o zmartwychwstaniu ciał zna 43,5<sup>0</sup>%, akceptuje 50,5<sup>0</sup>%. Jak widać, w trzech

<sup>9</sup> Tamże. W Płocku w nieśmiertelność duszy wierzy 56,7<sup>0</sup>%. Por. także E. Ciupak: *Religijność warszawiaków. Człowiek i Światopogląd* 2(1968) s. 46. Według tych badań w życie pozagrobowe wierzy 58,8<sup>0</sup>%.

<sup>10</sup> J. Mariański, jw. W Płocku w piekło wierzy 32,8<sup>0</sup>%.

<sup>11</sup> E. Kubiak, jw. s. 134. Według badań autora, wprowadzenia spowiedzi ogólnej w Nowej Hucie domaga się 26<sup>0</sup>%.

<sup>12</sup> J. Mariański, jw. 173.

<sup>13</sup> Religijność wiejska, jw. s. 141 nn.

przypadkach występują niewielkie różnice na korzyść akceptacji, natomiast w jednym znacznie mniej osób neguje prawdę niż ją zna. Prawdopodobnie zjawisko to wiąże się m.in. z niskim stanem świadomości religijnej. Odnosi się to zwłaszcza do tych przypadków, gdzie brak akceptacji dotyczy prawdy błędnie lub niedogłębnie rozumianej.

Z kolei zwróćmy uwagę na przekonania moralne. Jak zaznaczono, z szerokiego wachlarza norm moralności katolickiej uwzględniono normy dotyczące moralności małżeńskiej i rodzinnej. Kierowano się przy tym dwiema racjami: 1. normy te były szczególnie eksponowane w oficjalnym nauczaniu Kościoła, zarówno w okresie Wielkiej Nowenny, jak i w latach następnych; 2. w praktycznym duszpasterstwie zwraca się dużą uwagę na przestrzeganie ich, a odchylenie piętnuje się i potępia. Zajmować się będziemy następującymi normami: a. czystości przedmałżeńskiej (czy współżycie po ślubie cywilnym a przed kościelnym traktuje się jako moralnie złe?), b. wierności małżeńskiej (czy zdradę małżeńską traktuje się jako czyn moralnie zły?), c. nierozzerwalności małżeńskiej (czy rozwodzenie się małżonków uważa się za moralnie złe), d. zakazu stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim (czy stosowanie ich traktuje się jako moralnie złe?) i e. zakazu przerywania ciąży (czy przerywanie ciąży traktuje się jako czyn moralnie zły?).

Tab. 12. Akceptacja norm katolickiej moralności małżeństwa i rodziny

Normy moralne:	Zasięg akceptujących bez zastrzeżeń:			
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941	Płock <sup>14</sup> N = 557
— czystość przedmałżeńska	44,8	59,9	53,1	33,4
— wierność małżeńska	81,3	84,3	83,0	67,7
— nierozzerwalność małżeńska	52,1	58,8	55,8	32,5
— zakaz stosowania sztucznych środków antykonc.	34,2	40,9	37,8	18,3
— zakaz przerywania ciąży	57,8	69,5	64,2	37,2

Jak widać z tab. 12, najbardziej respektowaną normą w środowisku miejskim Puław jest zakaz zdrady małżeńskiej. Normę tę respektuje bez zastrzeżeń 83% respondentów<sup>15</sup>. Na drugim miejscu znalazła się norma zakazująca przerywanie ciąży (64,2%). Dodać trzeba, że normę tę z pewnymi zastrzeżeniami aprobuje ponadto 13% respondentów. W sumie otrzymalibyśmy zatem znacznie wyższy wskaźnik wynoszący 77,2%. Na trzecim miejscu znajduje się norma dotycząca nierozzerwalności małżeństwa. Odsetek osób aprobujących ją 55,8%. Na dalszym, czwartym z kolei miejscu występuje norma nakazująca czystość przedmałżeńską (53,1%). Podany wskaźnik świadczy wyraźnie o zmianach, jakie zachodzą w świadomości społecznej odnośnie do ślubu cywilnego. Im bardziej otwarte środowisko, tym większy odsetek respondentów akceptujących ślub cywilny

<sup>14</sup> J. Mariański, jw. s. 196.

<sup>15</sup> H. Malewska: Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego. Warszawa 1967 s. 64: Spośród pacjentek badanych przez autorkę, 21,4% nie ma zastrzeżeń do stosunków pozamałżeńskich, jeśli to nie szkodzi małżeństwu; 69,5% potępia, bo to szkodzi małżeństwu i 9,1% potępia z innych względów.

jako prawomocną formę małżeństwa dla katolików<sup>16</sup>. Ostatnie wreszcie miejsce zajmuje norma zakazująca stosowania sztucznych środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim. Odsetek osób aprobujących tę normę bez zastrzeżeń wynosi tylko 37,8%.

Ponieważ problemy małżeńskie w okresie prowadzenia badań nabrały szczególnego znaczenia w związku z wydaniem przez Pawła VI encykliki *Humanae vitae*, a co spotkało się z pewnym echem w Polsce dzięki środkom kultury masowej, respondentom postawiono pytanie: „Żywo się dziś dyskutuje wśród katolików problem regulacji urodzeń. Ostatnio wypowiedział się w tej sprawie Kościół katolicki w głośnej encyklice *Humanae vitae*. W encyklice tej Kościół zabronił katolikom stosowania w pożyciu małżeńskim pigułki antykoncepcyjnej, sztucznych środków antykoncepcyjnych, przerywania ciąży. Czy Pan(i) sądzi, że katolicy powinni tym wskazaniom Kościoła: a. podporządkować się bezwzględnie, b. w zasadzie podporządkować się, ale ostateczna decyzja w tym względzie należy do małżonków, c. nie muszą podporządkować się, bo są to tylko rady nie wiążące katolików, d. w ogóle nie muszą się z nimi liczyć, ponieważ są to sprawy wyłącznie pozostawione do decyzji małżonków”. A oto odpowiedzi na poszczególne alternatywy: a = (m. 23,7%, k. 30%) 27,1%; b = (m. 41%, k. 43,4%) 42,4%; c = (m. 4%, k. 3,7%) 3,8%; d = (m. 21,2%, k. 15,5%) 18,1%, nie wiem = 3,6%, brak odpowiedzi = 5%. Jak się okazało, tylko nieliczna grupa badanych przyjmuje tę naukę Kościoła bez zastrzeżeń. Najwięcej osób opowiedziało się za alternatywą drugą, która wprawdzie wymaga podporządkowania, ale ostatecznie pozostawia swobodę podejmowania decyzji przez małżonków. Uderzający również jest wskaźnik czwartej alternatywy, która mówi, że małżonkowie w ogóle nie muszą się liczyć z nakazami Kościoła.

Biorąc pod uwagę strukturę płci badanych, zauważa się, że istnieją dość wyraźne różnice między mężczyznami a kobietami w poglądach na normy dotyczące życia małżeńskiego i rodzinnego. Mężczyźni mniej skłonni są aprobować te normy niż kobiety. Największa rozpiętość ze względu na strukturę płci występuje w odniesieniu do dwóch norm: czystości przedmałżeńskiej i zakazu przerywania ciąży. Podobnie jest w przypadku akceptacji nauki Kościoła zawartej w *Humanae vitae*. Mężczyźni są o wiele bardziej liberalnie nastawieni niż kobiety. Porównując z kolei dwa środowiska: Puławy i Płock, stwierdza się, że zasięg akceptujących omawiane normy w tym drugim mieście jest znacznie niższy, a warto przypomnieć, że badaniami była objęta parafia, rekrutująca się w większości z ludzi napływowych. Warto wreszcie zaznaczyć, że wskaźniki akceptacji bez zastrzeżeń w środowisku miejskim Puław są znacznie niższe od wskaźników akceptacji tych samych norm w wiejskim środowisku pow. puławskiego<sup>17</sup>.

Ogólnie trzeba stwierdzić, że zanalizowane tutaj normy dotyczące życia małżeńskiego i rodzinnego są w dużej mierze zarzucane warunkowo lub całkowicie przez katolików. Pomijając normę zakazującą stosowania środków antykoncepcyjnych w pożyciu małżeńskim, najbardziej

<sup>16</sup> F. Adamski: *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*. Warszawa 1970 s. 157 n.: „...równie 70% czytelniczek *Przyjaciółki* oświadcza, że młodzi małżonkowie po ślubie cywilnym mają do siebie pełne prawo, którego nie mogą ograniczać żadne normy religijne”.

<sup>17</sup> Religijność wiejska, jw. s. 227.

negowaną przez badaną populację, wszystkie inne zarzucane są w granicach 17—47<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Jest to już duży odsetek respondentów, który wylamuje się spod obowiązującego modelu moralności katolickiej. Prawdopodobnie w świadomości mieszkańców miast dokonuje się proces rozluźniania się związków między religijnością i moralnością instytucjonalną. W konsekwencji Kościoł zwłazcza w mieście traci w dziedzinie wzorów moralno-obyczajowych swoją dominującą pozycję, a jego oddziaływanie w tym względzie zdecydowanie maleje<sup>18</sup>. Natomiast w świadomości katolików narasta proces autonomizacji norm moralnych, niezależnych od religii. Fakt ten prowadzi do sytuacji konfliktowych, które mogą znaleźć odbicie również w innych parametrach życia religijnego. Sięgając głębiej, można przyjąć, że jest to konflikt wartości: z jednej strony wartości kształtujących się autonomicznie we współczesnych środowiskach zurbanizowanych, z drugiej zaś wartości oficjalnych głoszonych przez Kościół. Istnieje uzasadniona obawa, że konflikt ten będzie się pogłębiał, a jednocześnie będą wzrastać szeregi katolików pozostających na marginesie oddziaływania Kościoła i parafii.

W odniesieniu do wszystkich omówionych powyżej wskaźników wiedzy i przekonań religijnych trzeba stwierdzić, że niski stan wiedzy religijnej rzutuje wyraźnie na świadomość religijną badanych; pozwala bowiem na koegzystencję różnych sprzecznych elementów w mentalności tych samych jednostek, a tym samym na pewne niekonsekwencje dostrzeżone w toku analizy zebranego materiału empirycznego. Katolicy o takiej świadomości, mogą formalnie deklarować się jako wierzący i przynależni do Kościoła, a jednocześnie nie odczuwać głębokich konfliktów z powodu sprzeczności i niekonsekwencji, w które faktycznie popadli. Być może, jest to uwarunkowane specyfiką religijności tradycyjnej, czyli mechanicznej, bezrefleksyjnej, kulturowej. Być może, jest to zjawisko szersze, właściwe współczesności poddanej przemianom cywilizacyjno-społecznym. Jak stwierdza J. Maitre, w warunkach przejścia od społeczeństwa typu rolniczego do społeczeństwa typu przemysłowego „przemiany społeczne powodują przechodzenie od religii przeciążonej wierzeniami i nabożeństwami do pewnego typu kultury dalekiej od zaangażowania w całość systemu wyobrażeń, których naucza Kościół. Widać więc, że to oczyszczenie w przypadku jednego odłamu katolików wprowadziło być może zbliżenie do ideału wierzeń, jakiego życzyłyby sobie Kościół, w innych jednak przypadkach przekroczone granicę i po okresie, w którym wierzone, w o wiele więcej niż Kościół żądał — teraz w dziedzinie dogmatu wierzy się o wiele za mało”<sup>19</sup>. Hipoteza ta tłumaczy stan wierzeń religijnych, nie tłumaczy jednak stanu akceptacji modelu moralności katolickiej. Wyjaśnienie tego drugiego zjawiska jest możliwe tylko przy odwołaniu się do przeszłości. Wiadomo, że w ciągu wieków Kościół w swoim oddziaływaniu pastoralnym kładł nacisk głównie na posłuszeństwo zewnętrzne normom moralności, głoszonym, sankcjonowanym i kontrolowanym przez instytucję religijną, jaką była parafia. Posłuszeństwo i uległość były traktowane w praktyce jako niemal najważniejsze war-

<sup>18</sup> Por. A. Pawełczyńska: Postawy ludności wiejskiej wobec religii. *Roczniki Socjologii Wsi. Studia i Materiały*. 1968 t. 8 s. 92.

<sup>19</sup> J. Maitre: Religia a przemiany społeczne. W: *Socjologia religii*, jw. s. 49 n.

tości w życiu katolików<sup>20</sup>. W szczególności w tym typie oddziaływania akcentowano głównie trzy elementy: a. szczegółowe nakazy i zakazy, zwłaszcza zakazy, b. zachowanie tradycji połączone z brakiem otwartości na „świat” i c. integrację grupy religijnej jako podstawowej funkcji religii. Mniejszy natomiast nacisk kładziono na internalizację wartości ewangelicznych, czyli na „wcielenie” Ewangelii w życie katolików dla dawania „świadczenia w świecie”. Ten drugi typ oddziaływania Kościoła polega na: a. nie zacieśnianiu etyki do kodeksów, lecz stawianiu nowych ideałów, b. zachowaniu tradycji połączonemu z otwartością na „świat” i c. integracji osobowości jako głównej funkcji religii. Należy tutaj dodać, że socjologia religii nie zajmuje się „funkcją” związaną z finalizmem, tj. czy np. religia jednoczy człowieka z Bogiem, lecz „funkcją” związaną z jej następstwami, tj. czy np. religia pozwala człowiekowi rozwiązać konflikty psychiczne, czy integruje go z innymi ludźmi w religijnej wspólnotcie itp. Jeśli katolicy znajdowali się przede wszystkim w sferze pierwszego typu oddziaływania, to jest rzeczą zrozumiałą, że w społeczeństwie pluralistycznym „wyłamują się” spod nakazów i zakazów, tradycji i instytucji. Jest to jednak przede wszystkim „wyłamywanie się” spod posłuszeństwa i uległości wobec Kościoła, a ściślej, jego konkretnej manifestacji, jaką jest parafia.

#### IV. PRAKTYKI RELIGIJNE

Analizy poprzedniego rozdziału wykazały, że większość katolików akcentuje modele rytualnego zachowania, choć występuje już pewien odsetek osób, które akcentują raczej inne elementy życia religijnego. Modele rytualne wiążą się z posłuszeństwem bądź nakazom Kościoła, bądź jego zaleceniom lub tradycjom lokalnym, regionalnym i narodowym. W zależności od tego, można dzielić zachowanie katolików odpowiadające modelom rytualnym na praktyki religijne obowiązkowe i nadobowiązkowe. Ze względu na to, że wachlarz praktyk jest szeroki, poniżej zwrócimy uwagę tylko na niektóre z nich, łatwiej uchwytnie w badaniach socjologicznych.

Wstępnie zwrócimy uwagę na autodeklarację respondentów dotyczącą nasilenia praktyk religijnych w badanej populacji miejskiej.

Tab. 13. Częstotliwość praktyk religijnych

Kategorie praktykujących	Częstotliwość udziału w praktykach religijnych		
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— systematycznie	29,3	53,5	42,7
— niesystematycznie	38,1	28,7	33,1
— rzadko	17,7	11,9	13,4
— wcale	9,0	5,7	7,2
— brak odpowiedzi	5,9	0,2	3,6
ogółem	100,0	100,0	100,0

<sup>20</sup> Por. O. Schreuder: *Gestaltwandel der Kirche. Vorschläge zur Erneuerung*. Olten und Freiburg in Br. 1967 s. 42.

Z tab. 13 wynika, że dość duży odsetek respondentów praktykuje systematycznie. Wśród nich jest znacznie więcej kobiet niż mężczyzn; przedział wynosi 24,2%. Przyjmując, że spadek nasilenia praktyk religijnych wśród mężczyzn jest wskaźnikiem szerzenia się indyferentyzmu religijnego, trzeba stwierdzić, że w Puławach wskaźnik tego przedziału jest już wysoki. Zjawisko to uwidacznia się również w następnych kategoriach praktykujących i zaniedbujących praktyki. Wymowne są zwłaszcza dwa wskaźniki: praktykujących rzadko i wcale nie praktykujących. Dodajmy, że również „brak odpowiedzi” dotyczy głównie niewierzących, a więc i niepraktykujących ogólnie biorąc — mężczyzn. Sytuacja Puław nowego środowiska przemysłowego, podobna jest do stanu praktyk religijnych, ustalonego przez OBOP dla miast liczących 20—100 tys. mieszkańców w Polsce. Nieco lepiej przedstawia się w Puławach tylko kategoria praktykujących systematycznie mimo, że dane z Puław są znacznie późniejsze niż dane OBOP-u. A oto jak kształtuje się stosunek do praktyk mieszkańców miast średnich: stale praktykujący — 38,0%, nieregularnie praktykujący — 32,8%, niektóre praktyki — 15,6%, niepraktykujący — 12,8%, brak danych — 0,8%<sup>1</sup>.

Pytanie dotyczące częstotliwości praktyk sformułowane było dość ogólnie. Respondent pytany o to, czy uważa się za praktykującego, może odnosić się do różnych wzorów rytualnych. Stąd też zaistniała potrzeba doprecyzowania stosunku respondentów do innych praktyk obowiązkowych i nieobowiązkowych. Pierwsze z pytań uzupełniających dotyczyło częstotliwości uczęszczania na mszę św. niedzielną (tab. 14).

Tab. 14. Częstotliwość udziału w niedzielnej mszy św.

Udział we mszy świętej	Zasięg uczestnictwa:			
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941	Płock <sup>2</sup> N = 557
— kilka razy na tydzień	0,5	4,6	2,8	1,6
— w każdą niedzielę i święto	29,5	50,7	41,1	31,6
— około 2 lub 3 razy w mies.	26,2	21,1	23,4	31,6
— około 1 razy w miesiącu	13,2	9,9	11,4	25,1
— tylko w wielkie święta	18,6	8,9	13,2	
— nigdy od lat	4,7	1,9	3,2	10,1
— brak odpowiedzi	7,3	2,9	4,9	—
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

Porównując tab. 13 i 14 zauważamy, że wskaźnik praktykujących systematycznie jest prawie taki sam, jak łączny wskaźnik praktykujących w dzień powszedni i w każdą niedzielę. Można z tego wnioskować, że respondenci składając autodeklaracje co do udziału w praktykach w ogóle, mają na uwadze w zasadzie niedzielną mszę św. Jakkolwiek wskaźnik uczestnictwa we mszy jest dość wysoki, to jednak trzeba stwierdzić, że w rzeczywistości jest on znacznie niższy. Przy tym stanie uczestnictwa stan *dominantes* w kościołach miasta Puławy wynosiłby ponad 50%, gdy tymczasem — jak wykazują obliczenia — nie przekracza on 30%. Róż-

<sup>1</sup> A. Pawełczyńska, jw. s. 75.

<sup>2</sup> J. Mariański, jw.



nica ta znajduje wyjaśnienie w fakcie psychologicznym. Wiadomo, że respondenci oceniając np. udział w środkach kultury lub też oddziaływanie czynników cieszących się wielkim prestiżem, mają tendencję do zawyżania danych<sup>3</sup>. Podobnie jest z oceną intensywności własnych praktyk religijnych, a w tym przypadku udziału we mszy św. Respondenci zdradzają na ogół tendencję do ukazania się „w lepszym świetle” niż jest w rzeczywistości. Dlatego trzeba przyjąć, że znaczna część osób praktykujących systematycznie, faktycznie praktykuje rzadziej. Być może, iż niektórzy, mimo opuszczania niedzielnej mszy św., uważają się za systematycznie praktykujących, zwłaszcza gdy opuszczają mszę niedzielą z powodów „niezawinionych”. W rezultacie tych analiz widzimy, że duży odsetek badanych osób nie praktykuje systematycznie, tj. w każdą niedzielę i święto<sup>4</sup>.

Powstaje pytanie, ile może być w mieście Puławy katolików tzw. niedzielnych, tj. takich, którzy uczęszczają do kościoła na mszę św. przynajmniej raz w miesiącu. Z danych w tab. 14 wynikałoby, że wskaźnik tej kategorii praktykujących wynosi 67,3%. Kategoria praktykujących około 1 raz w miesiącu prawdopodobnie nie brana tutaj pod uwagę ze względu na dodanie w kwestionariuszu wywiadu słowa „około”, zamiast „przynajmniej”. Pozostałą część zatem stanowiliby katolicy świąteczni (24,6%) oraz nie praktykujący (3,2%). Ta ostatnia kategoria jest znacznie szersza, bo — jak już zasygnalizowano — wśród osób, które nie udzieliły odpowiedzi, występują przeważnie niewierzący. Podobnie podane wskaźniki katolików niedzielnych i świątecznych też prawdopodobnie są szersze, o ile do ich szeregów przesunie się ponad 20% spośród praktykujących systematycznie.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że w mieście Puławy wystę-

Tab. 15. Częstotliwość udziału w komunii św.

Kategorie komunikujących:	Częstotliwość udziału w komunii św.:			
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941	Płock <sup>5</sup> N = 557
— kilka razy w tyg.	0,2	1,7	1,1	0,7
— około 1 raz na tydzień	0,5	1,9	1,3	0,2
— okresowo	12,0	15,8	14,0	2,5
— około 1 raz na miesiąc	3,5	11,6	8,0	25,3
— kilka razy w roku	21,9	32,1	27,4	
— tylko na Wielkanoc	32,5	25,1	28,4	33,4
— raz na kilka lat	2,8	0,4	1,5	21,4
— nigdy od lat	19,6	7,7	13,1	16,2
— brak odpowiedzi	7,0	3,7	5,2	0,3
ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0

<sup>3</sup> Por. H. Zeisel: Technika wywiadu przy ustalaniu czynników ludzkiego zachowania. W: Metody badań socjologicznych. Wybór tekstów pod red. S. Nowaka. Warszawa 1965 s. 93.

<sup>4</sup> J. Mariański, jw. s. 230 n. Podobna sytuacja występuje w Płocku. Stan praktykujących systematycznie wynosi 33,2%, zaś stan *dominantes* 25—30%.

<sup>5</sup> Tamże, s. 248.

puje dość duża różnica w uczestnictwie mężczyzn i kobiet we mszy św. Wśród systematycznie praktykujących wynosi ona 25,3% na korzyść kobiet. Przedział zmniejsza się w przypadku katolików niedzielnych do 16,1%; w przypadku zaś katolików świątecznych do 13% i niepraktykujących, o ile pominię się „brak odpowiedzi”, do 2,8%. Porównując dane z Puław i Płocka, zauważamy, że sytuacja w drugim z tych miast przedstawia się znacznie gorzej. Dotyczy to jednak głównie praktykujących systematycznie. Charakterystyczne jest, że w rejonie Puław zasięg katolików biorących udział we mszy św. jest raczej niski. Tak np. stan *dominicanos* w poszczególnych parafiach w latach 1967—1970 kształtował się następująco: Garbów — 30,8%, Markuszów — 37,1%, Końskowola — 34,4%, Gołąb — 28,3%. Podobnie do Puław przedstawia się również zróżnicowanie udziału w niedzielnej mszy św.<sup>6</sup>

Drugą podstawową praktyką religijną, obok udziału we mszy św. jest uczestnictwo w komunii św. (tab. 15).

Jak ukazuje tab. 15, dość często przystępuje do komunii św. około 10% respondentów. Osoby, które komunikują przynajmniej raz w miesiącu można nazwać gorliwymi. Znacznie więcej respondentów komunikuje okresowo, np. co 2 miesiące lub kilka razy w roku. W sumie odsetek tych osób wynosi około 41%; można je nazwać religijnymi. Katolicy gorliwi i religijni stanowią ogółem około 52%. Dalej w kolejności znajdują się ci respondenci, którzy komunikują „tylko na Wielkanoc” (28,4%), można ich nazwać formalistami, ponieważ trzymają się w tym względzie przepisu Kościoła, dotyczącego spowiedzi i komunii wielkanocnej. Jak można wnioskować z tych danych, ogółem obowiązek komunii wielkanocnej spełnia w mieście Puławy około 80% katolików. Dane te nie są jednak ścisłe, jeśli uwzględni się zasygnalizowane poprzednio motywy co do zawyżania stanu praktyk religijnych przez respondentów. Porównawczych statystyk, niestety, nie osiągnięto, ponieważ współcześnie nie jest łatwo ustalić w drodze liczenia szacunkowego stanu *paschantes*. Pozostałą grupę stanowią osoby religijnie obojętne, niewierzące i religijnie zaniedbane.

Porównując udział w komunii św. ze względu na strukturę płci, stwierdza się, że podobnie jak w przypadku uczestnictwa we mszy św., kobiety są bardziej systematyczne od mężczyzn. Wskaźnik nasilenia *communicantes* wśród kobiet w kategorii gorliwych jest wyższy o 11% od analogicznego wskaźnika wśród mężczyzn; w kategorii religijnych — o 14%. W kategorii formalistów i obojętnych religijnie sytuacja układa się odwrotnie. Wśród mężczyzn występuje wyższy odsetek komunikujących tylko na Wielkanoc i wcale niekomunikujących niż wśród kobiet. Różnica ta występuje zwłaszcza w grupie osób, które nigdy od lat nie komunikują<sup>7</sup>. Gdy chodzi o Płock, tab. 15 przedstawia stan *communicantes* jeszcze na niższym poziomie niż w Puławach. Zasięg katolików gorliwych wynosi tam 3,4%; katolików religijnych 25,3%; katolików formalistów 33,4%. W sumie stan *paschantes* wynosi 62,1%. Pozostałą część stanowią katolicy zaniedbani, religijnie obojętni i niewierzący.

Biorąc pod uwagę uzyskane wskaźniki *dominicanos* i *paschantes* dla

<sup>6</sup> Religijność wiejska, jw. s. 187.

<sup>7</sup> F. Adamski: Rodzina nowego miasta. Kierunki przemian w strukturze społeczno-moralnej rodziny nowohuckiej. Warszawa 1970 s. 91. W badaniach autora w Nowej Hucie praktykę spowiedzi wielkanocnej zaniedbuje 30,2% żon, przy 17,5% odpowiedzi wymijających lub ich braku.

miasta Puławy, zauważamy występowanie między nimi dość dużej różnicy na korzyść *paschantes*. Charakterystyczne jest jednak, że różnica ta w mieście jest mniejsza niż we wsiach pow. puławskiego. Wiąże się to z pewną prawidłowością mówiącą, że im bardziej „otwarte” środowisko, tym mniejsza rozpiętość między wskaźnikami *dominantes* i *paschantes*. Zjawisko to związane jest m.in. ze spadkiem uczestnictwa katolików miejskich w komunii wielkanocnej, a tym samym z wyłamywaniem się ich spod presji tradycji i Kościoła.

Do praktyk obowiązkowych zalicza się także przestrzeganie postów. W toku prowadzonych wywiadów, mieszkańcom Puław postawiono m.in. pytanie: „czy zdaniem Pana(i) posty mają jakieś znaczenie w życiu religijnym katolika?”. Okazało się, że tylko 67,3% (58,3% mężczyzn i 74,8% kobiet) respondentów widzi w postach jakiś sens ascetyczny. Pozostała część odpowiedziała bądź „nie” (19,9%), bądź „nie mam zdania” (8,1%). Brak odpowiedzi wyniósł 4,7%. Z pytaniem tym koresponduje drugie, dotyczące już faktycznego przestrzegania postów. Badane osoby, mimo, że wiele z nich nie widzi sensu stosowania się do nakazu postów, w praktyce jednak go przestrzegają. Około 40% przestrzega postu głównie w Wielką Środę i w Wielki Piątek (60,6% mężczyzn i 23,8% kobiet), inni — około 48% — poszczą również w pozostałe dni nakazane przez Kościół (23,8% mężczyzn i 68,9% kobiet). W sumie, jak widać, około 90% respondentów oświadcza, że przestrzega w jakiś sposób przykazanie postu. Zaznaczyć trzeba, że posty były zawsze traktowane w katolicyzmie ludowym jako ważne kryterium poczucia związku z Kościołem. Obecnie następuje rozluźnienie tego poczucia, niemniej wysoki odsetek osób stara się przestrzegać przynajmniej głównych postów, tzw. postów ścisłych. Interesujące jest, że kobiety znacznie więcej poszczą niż mężczyźni. Wiąże się to niewątpliwie z ciężką i częstą pracą poza domem.

Ważną praktyką obowiązkową, na którą w badaniach socjo-religijnych nie zawsze zwraca się uwagę, jest katechizacja dzieci. W odniesieniu do Puław dysponujemy w tym względzie statystyką dotyczącą jedynie trzech szkół podstawowych wylosowanych do badań dzieci uczęszczających na naukę religii do punktów katechetycznych. Udział dzieci w katechizacji w 1970 r. kształtował się następująco: 66,6%, 79% i 97%<sup>8</sup>. Jak widać, frekwencja jest zróżnicowana. Zależy to niewątpliwie od typu szkoły, pochodzenia społecznego dzieci, duszpasterstwa miejscowego itp. W Płocku w roku szkolnym 1968/69 na religię zapisało się 81% dzieci szkół podstawowych. W rzeczywistości jednak na katechizację uczęszczało systematycznie około 40%, a niesystematycznie 30% dzieci, czyli ogółem 70%<sup>9</sup>. Najlepsza frekwencja jest zawsze w klasach I i II przed I komunią św. Zasadniczy spadek zaczyna się od klasy V i trwa już do ukończenia szkoły podstawowej.

Pozostają jeszcze do omówienia niektóre praktyki nadobowiązkowe. W szczególności taką najbardziej upowszechnioną przez duszpasterstwo praktyką, na którą należy tutaj zwrócić uwagę, jest modlitwa (pacierz).

<sup>8</sup> J. Bogdański: Religijność dzieci szkół podstawowych a środowisko rodzinne na przykładzie miasta Puławy. Lublin 1971. (Maszynopis w Archiwum KUL) s. 20.

<sup>9</sup> J. Mariański, jw. s. 259. Według badań F. Adamskiego, jw. s. 92 n w Nowej Hucie 75% rodziców daje swoim dzieciom mniej lub bardziej staranne wychowanie religijne.

W kwestionariuszu wywiadu uwzględniono dwie postacie pacierza: indywidualny i rodzinny. Przyjrzyjmy się każdemu z nich z osobna.

Tab. 16. Częstotliwość modlitwy indywidualnej

Kategoria modlących się:	Częstotliwość odmawiania pacierza;		
	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
— codziennie rano i wieczór	21,9	32,7	27,8
— codziennie tylko rano	1,8	2,5	2,2
— codziennie tylko wieczór	21,5	29,2	25,7
— prawie codziennie	11,6	12,6	12,1
— około raz na tydzień	9,4	4,8	6,9
— rzadziej	9,9	6,0	7,9
— inne formy (np. przeżegna się)	8,3	6,8	7,4
— nigdy od lat	9,0	2,5	5,4
— brak odpowiedzi	6,6	2,9	4,6
— ogółem	100,0	100,0	100,0

Na podstawie tab. 16 można stwierdzić, że pacierz jest niemal powszechną praktyką w badanym mieście. Systematycznie rano i wieczór odmawia go jednak tylko około 28%. Ranny pośpiech sprawia, że wiele osób praktykę tę zaniedbuje, niemniej wieczorem spełnia ją ponadto około 25%. W sumie jak widać z zestawienia, codziennie jeden lub dwa razy modli się 55,7%. Jest to znaczny odsetek jak na środowisko miejskie, trzeba wziąć pod uwagę fakt „obowiązkowości” tej praktyki w świadomości wiernych. Dla wielu ludzi jest to obowiązek niemal równy obowiązkowi udziału w niedzielnej mszy św., a może nawet większy. Otóż mimo dość wysokiego wskaźnika modlących się codziennie, trzeba stwierdzić, że wiele osób tę praktykę zaniedbuje, co świadczy o zaniku poczucia „obowiązkowości” w tym względzie. W parafiach wiejskich rejonu puławskiego wskaźnik praktyki codziennego pacierza jest wyższy przeciętnie o 20%<sup>10</sup> od miasta Puławy. Rozluźnianie się „obowiązku” odmawiania codziennego pacierza znajduje u niektórych katolików uzupełnienie w innych formach, jak przeżeganie się, westchnienie do Boga. W każdym razie niewiele jest takich osób, które nigdy się nie modlą. Biorąc pod uwagę strukturę płci, stwierdza się, że nasilenie praktyki pacierza większe jest wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Tłumaczy się to nie tylko faktem, że kobiety w zewnętrznych przejawach są bardziej „religijne” od mężczyzn, ale także obowiązkiem uczenia pacierza dzieci. Obowiązek ten, mimo, że ciąży na obojga rodzicach, faktycznie najczęściej spełniają go matki.

Jeśli modlitwa indywidualna jest częstszym zjawiskiem w badanym środowisku miejskim, to modlitwę rodzinną spotyka się raczej rzadko. Respondenci pytani o tę sprawę na ogół wzruszali ramionami; niektórzy wspominali, że modlili się kiedyś wspólnie ze swoimi rodzicami. Obecnie modli się wspólnie z rodziną: codziennie — 5,2% respondentów, choć nie

<sup>10</sup> Religijność wiejska, jw. s. 195.

zawsze jest to modlitwa rodzinna, lecz po prostu uczenie dzieci pacierza; okresowo, np. w Wielkim Poście — 6,3% respondentów; czasem np. w Boże Narodzenie, Wielką Niedzielę — 19,4% respondentów. W sumie w jakiś sposób modli się wspólnie z całą rodziną 30,9% badanych osób. Wskaźnik ten podobny jest do tego, jaki uzyskano we wsiach pow. puławskiego<sup>11</sup>, z tą jednak różnicą, że w Puławach jest więcej osób modlących się wspólnie z całą rodziną codziennie.

Oprócz praktyk pobożnych odbywanych w gronie rodzinnym, pewien odsetek respondentów uczestniczy w praktykach zbiorowych, poza rodziną. M.in. pytano o udział w pielgrzymkach, Żywym Różańcu, nawiedzeniu obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. W wyniku stwierdzono, że uczestnictwo w tych praktykach jest raczej słabe. Tak np. w pielgrzymkach odbywanych z terenu Puław do innych miejscowości wzięło udział tylko 6,7% respondentów. Nieco więcej osób uczestniczy w kółkach Żywego Różańca (7,8%). Zaskakujący jednak okazał się udział osób w praktyce nawiedzenia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. W przeciwieństwie np. do Końskowoli, gdzie w nawiedzeniu obrazu wzięło udział 23,5%, w Puławach w tej samej praktyce uczestniczyło tylko 2,7%. Być może, w mieście nie wytworzyła się taka atmosfera, jak po wioskach, gdzie sąsiedzi modlili się wspólnie wobec tego obrazu.

Przedstawiony powyżej stan praktyk religijnych w dużej mierze w oparciu o wypowiedzi samych badanych, pozwala na stwierdzenie, że mimo nasilenia ich w środowisku miejskim Puław, istnieje jednak duże zróżnicowanie — od bardzo gorliwych katolików do całkowicie obojętnych. Wydaje się, że utrwalone dawniej w kulturze lokalnej wzory, faktycznie już się rozluźniają nie tylko w mentalności, ale także w praktyce codziennej i świątecznej. Występujące w badanym środowisku zróżnicowanie ze względu na udział w praktykach religijnych pozwala na wyróżnienie kilku typów, które już zasygnalizowano przy omawianiu udziału w niedzielnej mszy św. Tutaj należałoby je poszerzyć i uzasadnić. Przede wszystkim istnieje w Puławach pewna grupa „katolików gorliwych”, którzy spełniają praktyki obowiązkowe i niektóre praktyki nadobowiązkowe; ważny jest zwłaszcza częsty udział w komunii św., przynajmniej „raz w miesiącu”, oraz przestrzeganie tradycyjnych postów (10%). Po niej następuje druga grupa „katolików religijnych”, którzy spełniają również niektóre praktyki pobożne, niemniej odznaczają się przede wszystkim tym, że systematycznie uczestniczą w niedzielnej mszy św., częściej niż raz w roku przystępują do komunii św. i przestrzegają postów nakazanych. Trudno jest określić zasięg procentowy tych katolików. Trzymając się danych z wywiadu można przyjąć, że nie przekracza on 40%. Dalej znaleźliby się „katolicy formalisci”, którzy wprawdzie mniej lub bardziej opuszczają niedzielną mszę św., ale starają się spełniać obowiązek komunii św. wielkanocnej, przestrzegają postów ścisłych i czasem modlą się prywatnie. Swoim zasięgiem obejmują oni maksimum 20%. Po nich uplasowałby się „katolicy świąteczni”, którzy chodzą do kościoła w wielkie święta, ale przystępują jeszcze do komunii wielkanocnej, przestrzegają postów ścisłych i też czasem modlą się prywatnie. Swoim zasięgiem obejmują około 10%. Następną kategorię stanowiliby „katolicy religijnie obojętni”, którzy bywają w kościele w wielkie święta, jednak

<sup>11</sup> Tamże, s. 196.

zaniedbują już komunię wielkanocną. Czasem mogą się prywatnie pomodlić lub przeżegnać. Ogółem wynoszą oni około 10%. Wreszcie trzeba wymienić niewierzących, w sumie również około 10%.

Przedstawiona typologia nie jest całkowicie precyzyjna, szczególnie gdy chodzi o podany zasięg procentowy. Niemniej w przybliżeniu pozwala na zorientowanie się w zróżnicowaniu katolików według „tradycyjnie” ważnego kryterium udziału w praktykach religijnych. Dodać trzeba, że pierwszy z krańców tej typologii, poczynając od gorliwych, reprezentowany jest głównie przez kobiety, natomiast drugi z nich, kończący się na niewierzących, reprezentowany jest głównie przez mężczyzn.

#### V. IDENTYFIKACJA Z DUCHOWIEŃSTWEM, PARAFIĄ I KOŚCIOŁEM

Ostatnim elementem omawianej tutaj religijności typu instytucjonalnego jest więź katolików z duchowieństwem, parafią i Kościołem. W zależności od nasilenia tej więzi można mówić o stopniach identyfikacji katolików z instytucjami religijnymi. Pierwszą z tych instytucji religijnych jest kapłan — oficjalny przedstawiciel Kościoła w parafii. Z punktu widzenia Kościoła, kapłaństwo polega na czynnym pośrednictwie między Bogiem i ludźmi w sprawach zbawienia. Dokonuje się ono poprzez wypełnianie przez kapłana funkcji liturgicznych — Słowo, Sakrament; funkcji administracyjnych — kierowanie wspólnotą religijną; oraz funkcji społeczno-charytatywnych — rozwijanie czynnej miłości bliźniego. Kapłan jako proboszcz z racji kierowania widzialną strukturą społeczną (parafią), pełni ponadto funkcję zarządzania dobrami materialnymi, jak np. troszczy się o obiekty kultu religijnego. Funkcje kapłana były w ciągu wieków różnie pojmowane. Niejednokrotnie z tymi istotnymi funkcjami wiązały się funkcje uzupełniające — polityczne, społeczne, kulturalno-oświatowe itd. Funkcje te występowały zwłaszcza we wspólnocie lokalnej, w której proboszcz był niemal jedynym autorytetem w wielu sprawach, a jego władza była pojmowana ekstensywnie. Wykonując szerszy lub węższy zakres funkcji, proboszcz nawiązuje liczne kontakty z parafianami, z których jedne mają charakter bardziej rzeczowy, inne zaś osobowy. Większość funkcji kapłana jest zinstytucjonalizowanych, tzn. ujętych w trwałe schematy, w oparciu o które podejmuje on działania w imieniu grupy i dla dobra grupy religijnej. Obok funkcji zinstytucjonalizowanych występują ponadto pewne działania faktycznie wypełniane przez księży; są one podejmowane z ich własnej inicjatywy. Całość wypełnianych przez księdza funkcji składa się na rolę księdza parafialnego — proboszcza i jego pomocników. Rola ta, ze względu na wysoki stopień instytucjonalizacji, znana jest parafianom. Mogą oni zatem ją oceniać, tzn. aprobować lub ganić, w zależności od wypełniania jej przez poszczególnych księży.

W religijności tradycyjnej rola kapłana była traktowana całościowo, tzn. kapłan niezależnie od tego, jakie pełnił funkcje — istotne czy uzupełniające, zawsze był traktowany jako kapłan. Niejednokrotnie zajmował tak wysoką pozycję, że wierni we wszystkich okolicznościach życia społecznego widzieli w nim zastępcę Boga, a nawet utożsamiali go z religią i Kościołem. Współcześnie, ze względu na przemiany społeczne zmierzające w kierunku dyferencjacji i specjalizacji, coraz bardziej upowszechnia

się pogląd, że kapłaństwo to zawód, choć swoiście pojmowany. Na tym tle zmienia się tradycyjny sposób patrzenia na księdza. Kapłan wtedy traktowany jest jako kapłan, gdy spełnia rolę ściśle religijną, poza tym zaś widzi się w nim zwykłego człowieka. Ewolucję tę można traktować jako swoistą desakralizację kapłaństwa. W środowiskach wysoko zurbanizowanych jest to zjawisko powszechne i nie można utożsamiać go z laicyzacją.

Mając na uwadze zasygnalizowane przemiany, przyjrzyjmy się obecnie, jak katolicy Puław traktują kapłana i jego rolę w parafii. Pozwoli nam to znaleźć odpowiedź na podstawowe pytanie: czy i w jakiej mierze identyfikują się oni z kapłanem? W związku z tym pytaniem w kwestionariuszu wywiadu postawiono trzy problemy, z których pierwszy dotyczy powołania członka rodziny na kapłana, drugi — oceny osobowości i roli kapłana w parafii, trzeci — zasięgu spraw stanowiących przedmiot kontaktów między księżmi parafialnymi i wiernymi.

Tab. 17. Pragnienie księdza w rodzinie

Ksiądz w rodzinie:	Mężczyźni N = 424	Kobiety N = 517	Ogółem N = 941
-- pożądaný	49,3	68,5	59,8
-- niepożądaný	10,8	6,2	8,3
-- brak zdania	32,4	22,2	26,8
-- brak odpowiedzi	7,5	3,1	5,1
ogółem	100,0	100,0	100,0

Okazuje się, że znaczny odsetek respondentów chciałby mieć księdza w swojej rodzinie (59,8%). Jest to jednak dużo niższy odsetek od tego, jaki uzyskano odnośnie do tej kwestii w parafiach wiejskich rejonu puławskiego. Wskaźnik osób, które chciałyby mieć księdza w rodzinie kształtował się tam następująco: Garbów 86,9%, Markuszów 83,3%, Końskowola 81,6% i Gołąb 88,2%<sup>1</sup>. Wynikałoby stąd, że poglądy dotyczące posiadania księdza w rodzinie kształtują się w zależności od typu i charakteru środowiska, przy czym granica przebiega wyraźnie między wsią i miastem. Pragnienie księdza w rodzinie, tradycyjnie wiązało się przede wszystkim z awansem społecznym, nie zaś ze zrozumieniem misyjnych potrzeb Kościoła. Jeśli więc obecnie spada zasięg osób wyrażających to pragnienie, nie można z tego wysnuwać wniosku, że następuje laicyzacja rodziny. Po prostu mieszkańcy miast bardziej niż mieszkańcy wsi dostrzegają inne, bardziej intratne zawody. Pogląd ten znajduje częściowo potwierdzenie w fakcie, że niewiele jest osób, które zdecydowanie nie chcą mieć księdza w swojej rodzinie. Warto dodać, że znacznie więcej mężczyzn niż kobiet nie pragnie, by w ich rodzinie był kapłan. Mężczyźni zatem, jak to już niejednokrotnie zasygnalizowano, łatwiej ulegają wpływom społeczeństwa przemysłowego niż kobiety.

Gdy chodzi o motywację posiadania księdza w rodzinie, zauważa się, że kształtuje się ona podobnie, jak wśród mieszkańców wsi. Najbardziej

<sup>1</sup> Religijność wiejska, jw. s. 281.

powszechnymi motywami są pobudki religijne, z tym jednak zastrzeżeniem, że akcent w nich spoczywa na potrzebach rodziny, nie zaś na potrzebach całego Kościoła. Po nich występują pobudki prestiżowe. W mieście jednak występują one znacznie rzadziej niż na wsi. Ludność wiejska natomiast w niektórych środowiskach wysuwa je nawet na naczelne miejsce. W końcu trzecią pozycję zajmują pobudki materialne. Te ostatnie są już rzadko spotykane, zarówno na wsi, jak i w mieście. Charakterystyczne jest zjawisko, że zmniejszeniu się pobudek prestiżowych, jako motywów uzasadniających posiadanie księdza w rodzinie, nie towarzyszy wzrost motywacji religijnej o charakterze ogólnokościelnym, misyjnym. Ubocznie może to sygnalizować na przyszłość spadek powołań religijnych.

Przejdźmy z kolei do omówienia ocen wydawanych przez respondentów w stosunku do osobowości i pracy księży, z którymi stykali się w swoim życiu. Chcąc uchwycić obiegowe opinie o księżach postawiono dwa pytania projekcyjne, z których pierwsze dotyczyło pozytywnych, zaś drugie negatywnych cech. A oto pierwsze z nich: „gdy ludzie mówią, że mieli lub mają dobrego księdza, co w nim cenią najbardziej?”. Biorąc pod uwagę liczbę odpowiedzi (a nie respondentów), otrzymujemy następujące wyniki (N=1196): „dobry, ludzki, przychylny dla ludzi, jednakowy dla wszystkich” (26,3<sup>0</sup>/o), „gorliwy, pobożny, dbający o parafię” (20,6<sup>0</sup>/o), „bezinteresowny” (15,5<sup>0</sup>/o), „konsekwentny w nauce i czynie, budujący parafie własnym postępowaniem, przykładny” (10,7<sup>0</sup>/o), inne: „tolerancyjny, inteligentny, wykształcony, dostosowany do współczesności” (4,2<sup>0</sup>/o), „wszystko cenia” (12,9<sup>0</sup>/o), „nie wiem” (3,6<sup>0</sup>/o), brak odpowiedzi (6,2<sup>0</sup>/o). Jak widać z tego zestawienia, najbardziej uwypuklającym się przymiotem współczesnego kapłana w świadomości katolików jest humanizm. „Dobrego kapłana” można w tym przypadku utożsamiać z „dobrym człowiekiem”. Cechy charakteryzujące jego kapłaństwo ujawniły się dopiero na drugim miejscu. Podobne wyniki osiągnięto również w wiejskim rejonie Puław<sup>2</sup> oraz w Płocku<sup>3</sup>. W tym mieście cechy związane z kapłanem jako „dobrym człowiekiem” wymieniło 40,8<sup>0</sup>/o respondentów. Nasilenie pozostałych cech, związanych z osobowością i zachowaniami kapłana jest już mniejsze; wiążą się one zresztą w jakiejś mierze z wymienionymi dwiema podstawowymi cechami. Charakterystyczne jest, że w Puławach znacznie rzadziej niż w Płocku (26,8<sup>0</sup>/o), wymieniano bezinteresowność jako jedną z cech. Widocznie w tamtejszym rejonie wzór „księdza-materialisty” w przeszłości był upowszechniony.

Drugie pytanie dotyczące cech negatywnych sformułowano następująco: „gdy Pan(i) słyszy zarzuty w stosunku do księży, co im się najczęściej zarzuca?”. W tym przypadku nie chodziło o „najbardziej cioną cechę, lecz „najczęściej spotykaną”. Określając zasięg podawanych zarzutów w stosunku do liczby wypowiedzi, otrzymujemy następujące wyniki (N=1173): „materializm, chciwość” (29,0<sup>0</sup>/o), „nieprzestrzeganie celibatu” (13,5<sup>0</sup>/o), „plotkarstwo (4,3<sup>0</sup>/o), „brak gorliwości o chwałę Bożą” (2,9<sup>0</sup>/o), „nieposzanowanie ludzi” (1,9<sup>0</sup>/o), „pijaństwo” (1,5<sup>0</sup>/o), inne: „kłótnie między księżmi, uprawianie polityki, stawianie zbyt wielkich wymagań ludziom, szerzenie ciemnoty, brak przygotowania zawodowego” i wiele szczegółowych zarzutów z podawaniem konkretnych przykładów

<sup>2</sup> Tamże, s. 293.

<sup>3</sup> J. Mariański, jw. s. 296.



(25,4<sup>0</sup>/0), „nie widzi żadnych wad” (17,2<sup>0</sup>/0), brak odpowiedzi (4,3<sup>0</sup>/0). Mimo, że cecha bezinteresowności księży częściej była wymieniana w Płocku niż w Puławach, to jednak przy wadach księży w obydwu środowiskach jej przeciwieństwo — „materializm” znajduje się na pierwszym miejscu (Płock 46,9<sup>0</sup>/0)<sup>4</sup>. Dalsze cechy układają się podobnie, różnica występuje jedynie w ich zasięgu procentowym. Drugą cechą negatywną najczęściej wymienianą jest nieprzestrzeganie celibatu przez księży. Dalsze dotyczą już różnych szczegółowych wad, znanych respondentowi bądź z osobistych obserwacji, bądź z różnych anegdotek o księżach.

W oparciu o omówione powyżej cechy pozytywne i negatywne księży można sformułować model kapłana jako pewnego pożądanego stanu rzeczy w danym środowisku. Najbardziej uderzające w tym modelu jest akcentowanie na pierwszym miejscu cech ludzkich. W badaniach prowadzonych we wsiach tradycyjnych, miejsce to zajmowała inna cecha, mianowicie „gorliwość o chwałę Bożą”<sup>5</sup>. Można stąd wnioskować, że wiąże się to z dokonującym się współcześnie procesem demokratyzacji i kształtowania się społeczeństwa typu przemysłowego; stąd też w rejonach uprzemysłowionych i w miastach bardziej akcentuje się w modelu kapłana cechy ludzkie niż religijno-instytucjonalne. Na tym tle można mówić o pewnej zmianie autorytetu kapłana zamiast podkreślanego dawniej „autorytetu władzy”, współcześnie bardziej podkreśla się „autorytet osoby”. Widać to również na podstawie dalszych cech wiązanych z modelem współczesnego kapłana, jak bezinteresowność, konsekwencję życiową, świadectwo życia itd.

Następny problem, to sprawa utrzymywania kontaktów z księdzem. Pomijając szczegółowe informacje w tym zakresie, zwłaszcza różnice ze względu na strukturę płci, ponieważ nie są one istotne, zwróćmy uwagę na ważniejsze zjawiska. Przede wszystkim należy zauważyć, że osobiste kontakty z księdzem pragnie utrzymywać ogółem 56,1<sup>0</sup>/0 respondentów. Nie jest to — jak by się wydawało — duży zasięg respondentów, którzy chcieliby bezpośrednio kontaktować się z księżmi parafialnymi. Wiadomo, że kontakty urzędowe np. z okazji chrztu, pogrzebu, zamawiania intencji mszalnych, mają wszyscy ci, którzy znajdują się w konieczności nawiązania ich. Tutaj chodzi jednak o coś więcej, o kontakt personalny w sprawach problemowych, wymagających bezpośredniej rozmowy w atmosferze zaufania. W innych badaniach tego typu kontakty chciało nawiązywać procentowo znacznie więcej osób<sup>6</sup>. Nie wiadomo, czym tłumaczyć niechęć części parafian do osobistych kontaktów z księżmi. Spośród badanych w Puławach nie ma potrzeby ich nawiązywać 29,5<sup>0</sup>/0, zaś brak zdania w tej sprawie wyraziło 8,3<sup>0</sup>/0 (brak odpowiedzi 6,1<sup>0</sup>/0). Być może, jest to wyrazem szerzącej się obojętności religijnej wśród tej kategorii ludzi. Może być to wyrazem również pewnej autonomizacji religijności u pewnych jednostek. Faktycznie bowiem spotkano pewne jakby nieformalne grupy o charakterze ściśle religijnym, które mimo podtrzymywania dyskusji na tematy dogmatyczno-etyczne, unikają kontaktów z księżmi parafialnymi.

Spośród osób, które pragną nawiązywać osobiste kontakty z księżmi

<sup>4</sup> Tamże, s. 297.

<sup>5</sup> Por. W. Piwoński: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii. *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) nr 1 s. 214 n.

<sup>6</sup> Tamże, jw. s. 201—203.

(N=528), 34,2% wymienia tylko sprawy religijne, 39,4% wymienia sprawy religijne i świeckie, wreszcie 18,4% wymienia sprawy tylko świeckie (brak odpowiedzi wynosi 8%). Przenosząc te dane na autorytet księdza, można stwierdzić, że jest on jeszcze dość tradycyjnie pojmowany przez pewną grupę ludzi; niemniej znacznie więcej jest takich, którzy chcieliby utrzymywać kontakty tylko w sprawach czysto religijnych. Ci ostatni widzą w księdzu przede wszystkim duszpasterza traktowanego jako specjalistę w swoim zawodzie.

Z przedstawionych powyżej wskaźników dotyczących osobowości i roli księdza w parafii, można wnioskować, że postawy katolików wobec niego dość się różnicują. Zróżnicowanie to jest dużo większe w mieście niż na wsi rejonu puławskiego. Hipotetycznie można zatem sformułować pewną prawidłowość mówiącą, że im bardziej „otwarte” jest środowisko, tym bardziej ujawnia się niejednoznaczna identyfikacja katolików z księżmi parafialnymi. Podczas gdy w środowisku wiejskim przeważa postawa identyfikacji z księżmi w płaszczyźnie autorytetu lokalnego i przy „całościowym” pojmowaniu roli księdza, to w mieście postawę tę prezentuje tylko około 1/3 respondentów. Zaliczamy do nich tych wszystkich, którzy chcieliby utrzymywać z księżmi kontakty w sprawach „mieszanych” lub nawet „tylko” świeckich. Pozostali, bądź widzą w księdzu duszpasterza i identyfikują się z nim wyłącznie w płaszczyźnie autorytetu wyspecjalizowanego, bądź widzą w nim „urzędnika”, który w zasadzie jest im niepotrzebny, chyba o tyle tylko, o ile zmuszeni są uczynić zadość wymaganiom tradycji. Można o nich powiedzieć, że nie identyfikują się z księżmi parafialnymi, ani przy szerszym, ani przy wąskim ujęciu jego autorytetu. Obydwie ostatnie grupy prawdopodobnie zasięgiem swoim obejmują po 1/3 respondentów, choć wydaje się, że druga z nich jest szersza. Na tym tle zrozumiały się stają wskaźnik respondentów, którzy nie opowiedzieli się wprost za posiadaniem księdza w swojej rodzinie.

W związku z powyższym warto dodać, że — jak wykazuje ks. Mariański na przykładzie Płocka — znaczne odsetki katolików kwestionują uprawnienia władzy kościelnej do ingerowania w sprawy sumienia. Uprawnienia papieża do wydawania dyrektyw obowiązujących katolików w sumieniu kwestionuje 49,9%, uprawnienia biskupa w tym względzie 55,7%, uprawnienia proboszcza — 58,7% i spowiednika — 42,8%<sup>7</sup>. Katolicy podważają autorytet kościelny pojmowany tradycyjnie, ale podważają też autorytet w ogóle w sprawach religijno-moralnych. Według nich sprawy sumienia stanowią domenę spraw czysto osobistych. Niektórzy w ogóle nie rozumieją, jak władze kościelne mogą wydawać decyzje, poprzez które ingerują one w sprawy należące do najbardziej osobistych. Dla nich sumienie ukazuje się jako zupełnie wystarczająca i autonomiczna instytucja do rozstrzygania spraw religijno-moralnych.

Osobnego omówienia domaga się zagadnienie identyfikacji z parafią i Kościołem. Zagadnienie to można rozpatrywać w różnych płaszczyznach, a zwłaszcza w dwóch: wspólnoty lokalnej i struktury ściśle religijnej. W pierwszym przypadku chodzi o identyfikację z grupą lokalną, w której religia stała się jedną z instytucji kulturowych; w drugim zaś chodzi o identyfikację z parafią jako „częścią” Kościoła. W praktyce trudno jest rozstrzygnąć o jakiej identyfikacji myślą katolicy, składając pewne dekla-

<sup>7</sup> J. Mariański, jw. s. 303.

racje w tym względzie. Trzeba zatem zwracać uwagę również na ich zewnętrzne zachowania. Przyjrzyjmy się bliżej zasygnalizowanemu problemowi.

W prowadzonych badaniach m.in. postawiono pytanie dotyczące identyfikacji respondentów z podstawowymi strukturami kościelnymi, przy czym podkreślano, której z nich „czują się przede wszystkim członkami?”. Ze złożonych autodeklaracji wynikało, że ma poczucie przynależności do parafii puławskiej — 43,7%, diecezji lubelskiej — 4%, Kościoła polskiego — 10,1%, Kościoła powszechnego — 26,1%, żadnego specjalnie — 9,3% (brak odpowiedzi — 6,9%). Najbardziej upowszechnione są — jak widać — dwie postawy przynależności: do parafii puławskiej i do Kościoła powszechnego. Procentowo w pierwszej przeważają kobiety, zaś w drugiej — mężczyźni. Interesujące jest, że pomimo akcentów kładzionych w duszpasterstwie na identyfikację z Kościołem polskim, zasięg respondentów należących do tej kategorii nie jest duży.

Przechodząc obecnie do bliższego doprecyzowania przynależności do parafii, zapytano respondentów do którego kościoła uczęszczają najczęściej na mszę św. Wiemy już, że na terenie Puław znajdują się dwie parafie — centralna i peryferyjna oraz kościół garnizonowy położony na terenie parafii centralnej. Uzyskane odpowiedzi były następujące: kościół parafialny tzw. „okrągły” (nazwa potoczna) — 52,7%, kościół parafialny peryferyjny (Włostowice) — 5,3%, kościół garnizonowy — 21,6%, kościoły w parafiach sąsiednich — 2,4%, różne kościoły w Puławach — 1,2%, kościoły okazyjne — 4,6%, żadne specjalnie — 2,2%, brak odpowiedzi — 6,6%. Z zestawienia widać, że do kościoła parafialnego uczęszcza 58% respondentów. Być może, niektórzy uczęszczając stale do kościoła garnizonowego, traktują go jako parafialny. Trudno zatem dokładnie podać wskaźnik respondentów uczęszczających do „kościół parafialnego”. Niemniej już te dane wskazują na różnicę między wskaźnikiem uczęszczania do kościoła parafialnego, a wskaźnikiem poczucia przynależności do parafii.

Powyższy problem został zweryfikowany w oparciu o inne pytanie, mianowicie: „czy czuje się Pan(i) związany(a) ze swoją parafią na terenie której mieszka?": a. bardzo silnie — 9,0%, b. silnie — 20,7%, c. przeciętnie — 44,5%, d. słabo — 7,2%, e. bardzo słabo — 4,7%, f. wcale — 8,6%, brak odpowiedzi 5,3%. Z pytania tego można wnioskować, że tylko 29,7% odczuwa wyraźny związek z parafią; pozostała część odczuwa go bardziej *implicite* słabo lub wcale. Gdybyśmy chcieli lepiej wniknąć w kategorię osób, które uważają się za „przeciętnie” związane z parafią, wówczas moglibyśmy dojść do wniosku, że część z nich przesunęłoby się na skali *continuum* w kierunku silniej związanych z parafią, a część w kierunku słabiej związanych z parafią. W każdym razie wskazują na to odpowiedzi uzyskane na poprzednie pytania.

Gdy chodzi o subiektywne poczucie przynależności do parafii, widzimy, że nie jest ono jasne. Na postawione pytania, wzajemnie się uzupełniające, respondenci odpowiadają niejednoznacznie. Płynnie to prawdopodobnie stąd, że również niejednoznacznie rozumieją oni „parafię”. Jedni mogą kłaść nacisk na wspólnotę lokalną, jak było np. dawniej w środowisku wiejskim i małomiasteczkowym, drudzy zaś na parafię jako strukturę religijną. W tym drugim przypadku mogą występować daleko posunięte zróżnicowania: inaczej mogą się identyfikować „parafianie nomi-

nalni", którzy uważają się za wierzących i „spełniają” niektóre praktyki religijne, inaczej „parafianie użytkownicy” i „sympatycy”, którzy ponadto mogą brać udział w niektórych czynnościach wspólnotoparafialnych a identyfikować się tylko z księżmi parafialnymi lub z kościołem parafialnym, inaczej wreszcie „parafianie stowarzyszeni”, którzy ponadto wchodzą w relacje między parafianami w płaszczyźnie działań parafialnych — religijnych lub świeckich, ale organizowanych przez parafię<sup>8</sup>. Biorąc pod uwagę te zróżnicowania, możemy dopiero w pełni zrozumieć brak precyzji formułowania w intencji identyfikowania się z parafią.

Socjologię religii najbardziej interesuje przynależność do parafii w trzecim z wymienionych powyżej kryteriów, mianowicie przynależność poprzez relacje z parafianami, bo tylko taka parafia tworzy grupę religijną. Chcąc to ustalić, trzeba odwołać się do pewnych przejawów zewnętrznych. Należą do nich czynności wspólnotoparafialne, które stanowią podstawę do zawiązywania się sieci relacji między parafianami. Jedną z nich jest udział we mszy św.

Udział we mszy św. może przyjąć potrójną postać: wspólnotowo-ekspresywną, indywidualno-instrumentalną i wspólnotowo-symboliczną<sup>9</sup>. Każda z nich — z punktu widzenia grupy społecznej — prowadzi do odmiennych rezultatów. W pierwszym przypadku w sprawowaniu mszy św. kładzie się akcent na zewnętrzną dekorację, jak bogate stroje liturgiczne, przyozdobienie ołtarza i wnętrza kościoła, napisy wyrażające różne hasła, pieśni bazujące na uczuciu, muzyka sentymentalna, kazanie obliczone na efekt emocjonalny itp. Ta „zewnętrzna oprawa” ma duże znaczenie społeczne. Przyczynia się bowiem do wywoływania lub ożywienia uczuć zbiorowych i wzmocnienia więzi między członkami wspólnoty lokalnej. W drugim przypadku akcent spoczywa nie tylko na elementach dekoracyjnych, ale także na samym sprawowaniu Eucharystii. Dominuje jednak nastawienie indywidualistyczne. Msza św. nie tworzy „zgrupowania eucharystycznego”, lecz luźną zbiorowość, która poszukuje własnych, indywidualnych celów. Wierni nie koncentrują się wokół ołtarza, lecz zajmują „własne” miejsca w ławkach („opłaconych”) lub pod chórem i modlą się „prywatnie”. W rękach wielu ludzi można spotkać różaniec lub książeczkę do nabożeństwa otwartą w miejscu, gdzie znajduje się jakaś litania. Ten sposób uczestnictwa może również przyczynić się do wzmocnienia wspólnoty, ale wspólnoty lokalnej, kulturowej. W trzecim przypadku wreszcie elementy dekoracji traktowane są jako symbole, które wyrażają wspólne cele, realizowane przez „zgrupowanie eucharystyczne”, nie tylko w czasie sprawowania Eucharystii, ale także w życiu codziennym. Wierni, zebrani w kościele koncentrują się wokół ołtarza, biorą udział we wspólnych modlitwach, np. *Ojcze nasz*, przystępują do komunii św., śpiewają pieśni religijne traktowane jako „części” mszy św. Ten typ uczestnictwa może, ale nie musi wiązać się z istniejącą już wspólnotą lokalną. Istotne jest, że prowadzi on do wytworzenia się wspólnoty religijnej w sensie ścisłym.

W Puławach, jak wykazano poprzednio, część mieszkańców nie uczęszcza wcale do kościoła, a część uczęszcza rzadko lub niesystematycznie.

<sup>8</sup> Wymienione typy podaję za E. Pin. Omówiłem je szerzej: Parafia katolicka jako grupa społeczna. *Zeszyty Naukowe KUL* 12 (1969) nr 3 s. 43—52.

<sup>9</sup> Por. E. Pin: La paroisse catholique. Les formes variables d'un système social. Rome 1968 s. 107 nn.

Elementem najbardziej odpowiednim do tworzenia wspólnoty parafialnej z punktu widzenia tego kryterium są katolicy praktykujący systematycznie, ale i tych nie można traktować jednakowo. Trudno stwierdzić, na ile spełniają oni jednocześnie trzy warunki: religijne uświadomienie wspólnoty, zaangażowanie w kult wspólnotowy i przedłużenie wspólnoty w życiu codziennym (konsekwencyjny element religijności). Z pewnością warunki te różnicują nawet katolików uczęszczających stale na mszę św. Obserwacje przeprowadzone w kościołach puławskich podczas niedzielnej mszy św. wykazują, że gdy chodzi o liturgię, występują w niej wszystkie trzy sposoby sprawowania Eucharystii. Pierwszy uzewnętrznia się głównie w elementach dekoracyjnych, związanych z akcjami duszpasterskimi w Polsce, drugi w odmawianiu różańca czy prywatnych modlitw z książeczek. Dodajmy, że podczas mszy św. bardziej uczęszczanych spora grupa ludzi, zwłaszcza mężczyzn, zachowuje się biernie. Niektórzy nie wchodzą nawet do kościoła z braku miejsca. Trzeci sposób realizowany jest w związku z odnową liturgiczną. W Puławach przejawia się on we wspólnym recytowaniu części mszy św., wspólnym śpiewie, gestach liturgicznych (np. wstawanie, klęknięcie) oraz w posługiwaniu się mszalikiem. Ten ostatni posiada może około 10%. Inni raczej posługują się tekstem wyświetlanym na ekranie, w sumie około 90% spośród zgromadzonych w murach kościoła. Już te dane wskazują na wyraźną reorganizację zgromadzenia eucharystycznego w kierunku pogłębienia uczestnictwa. Wątpliwości budzą jednak, na co wskazuje analiza podstawowych parametrów życia religijnego, dwa pozostałe elementy — „uświadomienie” i „przedłużenie w życiu Ofiary mszy św.”. Jest to zatem, jak dotychczas, tylko częściowa reforma w kierunku tworzenia wspólnoty ściśle religijnej. W pewnym sensie potwierdzają to również wyniki ankiety. Na pytanie, „czy uczestnicząc we mszy św. woli Pan(i) modlić się wspólnie z innymi czy odmawiać swoje prywatne modlitwy?”, tylko 45,6% badanych odpowiedziało pozytywnie za pierwszą alternatywą. Wskazuje to na brak uświadomienia sensu zgromadzenia eucharystycznego jeszcze u przeszło połowy katolików.

Współistnienie trzech sposobów, dwóch tradycyjnych i jednego nowego, w sprawowaniu ofiary mszy św. wskazuje na fakt, że uczestnictwo w niej nie jest jednoznacznym wyrazem, ani wspólnoty lokalnej, ani wspólnoty ściśle religijnej. Pierwsza zresztą w dużej mierze straciła podstawy ze względu na atomizację społeczeństwa puławskiego spowodowaną napływem nowych ludzi, druga natomiast jeszcze się nie wykrystalizowała. Prawdopodobnie wątpliwe jest, czy uda się ją zrealizować w „masie” katolików. Raczej jest to sprawa elity religijnej.

Oprócz mszy św., warto jeszcze zwrócić uwagę na inne czynności wspólnogrupowe, jak udział w akcjach i pracach organizowanych przez parafię. Jednakże zasięg tego udziału nie jest duży. Najwięcej osób uczestniczy w różnych rodzajach pomocy materialnej i osobistej przy takich okazjach, jak odpust, rekolekcje, przyjazd biskupa, I komunie św. itd. Ogółem świadczenie tej pomocy potwierdza 33,8% respondentów. Na drugim miejscu wymieniano udział w składkach na remont budynków kościelnych. W tej akcji uczestniczy 15,8%. Podobną do tego jest akcja składek na zakup jakiejś rzeczy dla kościoła. Ogółem uczestniczy w nich 6,8%. Jak widać, tylko około 1/3 badanych związana jest ze składkami i pomocą na rzecz kościoła i parafii. Pozostała część, albo luźno jest zwią-

zana w tym względzie, albo wcale. Dodać trzeba, że nawet ci, którzy świadczą pomoc na rzecz kościoła i parafii, niekoniecznie mogą to czynić z poczucia wspólnoty. Przestrzega przed tym G. Le Bras, zaznaczając, że datki na kościół mogą m.in. wypływać z pragnienia, aby się nie dać zdystansować, ani nie wydać skąpym”<sup>10</sup>.

Z czynności wspólnogrupowych zwrócono uprzednio uwagę na pielgrzymki, Żywy Różaniec i nawiedzenie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Zauważyliśmy, że zasięg osób biorących w nich udział nie jest duży; nie dociąga nawet do 10<sup>0</sup>/. Podobnie jest z akcją miłosierdzia chrześcijańskiego organizowaną przez parafię. W tej akcji bierze udział 7<sup>0</sup>/o respondentów. Wynika z tego, że czynności wspólnoparafialne, które w szczególności decydują o zawiązywaniu się relacji „poziomych”, tj. między parafianami, są raczej mało rozwinięte w parafii.

Z tego, co dotychczas zostało powiedziane na temat identyfikacji z parafią możemy sądzić, że doprecyzowanie problemu uczestnictwa w parafii jako wspólnoty lokalnej, a tym bardziej w parafii jako wspólnoty religijnej jest trudne. Stosując wymienione poprzednio typy parafian można przyjąć, że po wyłączeniu niewierzących, „katolicy nominalni” obejmują w Puławach około 40<sup>0</sup>/. Są oni związani z parafią poprzez wiarę w Boga, wyselekcjonowane dogmaty i zasady moralne oraz niektóre praktyki religijne, zwłaszcza obowiązkowe. Ich związek z parafią jest słaby lub żaden. Z socjologicznego punktu widzenia tworzą oni agregat, tj. zbiór jednostek nie powiązanych z sobą więzią religijną. Mogą się jednak jako chrześcijanie identyfikować z Kościołem powszechnym. Z kolei „katolicy użytkownicy i sympatycy”, obejmujący również około 40<sup>0</sup>/, odnoszą się już bardziej do parafii, ale nie tworzą wspólnoty religijnej, ponieważ nie biorą udziału w czynnościach wspólnogrupowych. Te czynności zaś, w których biorą udział, nie mogą być jednoznacznie interpretowane. Ujawniająca się w nich ambiwalencja budzi wątpliwości, czy działania ich mogą być zaliczone do wspólnoparafialnych. Mniej lub bardziej systematyczny udział w praktykach religijnych spełnianych w kościele parafialnym, może być motywowany korzyścią osobistą lub sympatią do kościoła lub pojedynczych księży. Parafianie ci tworzą swoisty system społeczny, w którym decydującego znaczenia nabierają relacje międzyindywidualne. Są to relacje typu „proboszcz — parafianie”, a nie „parafianin — parafianin”. Taki zaś typ relacji nie tworzy grupy społecznej, wyrażającej się w poczuciu „my”. Jednakże ten typ parafian, bardziej jeszcze niż „katolicy nominalni” może identyfikować się z Kościołem powszechnym. Wreszcie „parafianie stowarzyszeni”, stanowiący około 10<sup>0</sup>/, mogą tworzyć grupę społeczną pod warunkiem jednak, że ich działania wspólnogrupowe będzie się traktować jako wykonywanie własnych ról w parafii, a nie „zleconych” przez duchowieństwo. Ponieważ jednak w praktyce występuje raczej to drugie, można powiedzieć, że ci parafianie stanowią najbardziej potencjalny element do utworzenia wspólnoty religijnej.

Przyszłość wykaże, w jakim kierunku będzie się rozwijać wśród katolików puławskich przynależność do parafii. Z pewnością do przeszłości należy już świadomość poczucia przynależności do parafii jako wspólnoty lokalnej. Atomizacja środowiska spowodowana uprzemysłowieniem

<sup>10</sup> G. Le Bras: Żywotność religijna Kościoła we Francji. W: Ludzie — Wiera — Kościół. Analizy socjologiczne. Przeł. T. Braun. Warszawa 1966 s. 159.

stanowi zarazem atomizację typu parafii wspólnoty lokalnej. Nowa integracja środowiska dokonana już w warunkach społeczeństwa przemysłowego będzie oparta na innych zasadach. Parafia nie wystąpi w nim jako instytucja „całościowa”, lecz jako instytucja wyspecjalizowana. Te przemiany społeczne nasuwają problem, czy parafia potrafi się zintegrować jako struktura ściśle religijna? Z tego, co się obserwuje dotychczas w Puławach, nie widać, by jakieś procesy w tym kierunku się już dokonały. To, co się faktycznie dzieje, można traktować jako przyspieszony rozkład parafii tradycyjnie pojętej. Wskazują na to m.in. podobne analizy przeprowadzone na przykładzie parafii wiejskich w rejonie Puław<sup>11</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Badania nad religijnością Puław przeprowadzono głównie w 1969 r. Podstawowy materiał zebrano za pomocą wywiadu zrealizowanego na próbie reprezentatywnej obejmującej 1100 osób. Ze względu na ciągły przepływ ludności związany z intensywną industrializacją miasta, nie nawiązano kontaktu ze wszystkimi wylosowanymi osobami. W sumie udało się dotrzeć do 986 mieszkańców, spośród których odmówiło udziału w wywiadzie 45 osób. Pozostało zatem do analizy 941 egzemplarzy ankiet (85,4%).

Celem badań było ukazanie całokształtu życia religijnego mieszkańców na tle warunków nowego miasta, rozwijającego się w warunkach industrializacji. W związku z tym, z jednej strony omówiono ewolucję środowiska miejskiego Puław, z drugiej zaś religijność mieszkańców, biorąc za podstawę wszystkie elementy religii instytucjonalnej, w tym przypadku, katolickiej.

Problem badań sformułowano w sposób „otwarty”. Niemniej wzięto pod uwagę znane w Polsce hipotezy dotyczące jednokierunkowego wpływu procesu uprzemysłowienia na religijność instytucjonalną. Zaznaczono przy tym, że nie jest to wystarczające ujęcie; wymaga bowiem uzupełnienia hipotezą o wzajemnym wpływie na środowisko miejskie Puław — uprzemysłowienia i religii. Jest to jednak kwestia badań już zintegrowanego miasta uprzemysłowionego.

Przystępując do bardziej szczegółowego omówienia wyników badań, trzeba najpierw podać kilka danych o środowisku miejskim Puław. Otóż Puławy do 1960 r. były miastem tradycyjnym, stanowiącym zaplecze dla powiatu rolniczego. Specyfiką jego było pełnienie funkcji turystyczno-wypoczynkowych i naukowych. W 1960 r. miasto liczyło 13 915 mieszkańców. Gwałtowne zmiany dokonały się w tym mieście dopiero pod wpływem industrializacji. W artykule ukazano je w oparciu o tzw. etapy industrializacji regionu opracowane przez J. Szczepańskiego. Dodać trzeba, że w roku prowadzenia badań, Puławy liczyły już ponad 36 000 mieszkańców. Większość z nich napłynęła do Puław po 1961 r., zwłaszcza z wiejskich rejonów woj. lubelskiego.

Gdy chodzi o religijność mieszkańców Puław, stwierdzono, że 22,4% uważa się za głęboko wierzących, 64,4% — za wierzących, pozostała zaś część za religijnie obojętnych i niewierzących. Deklarowane przez respon-

<sup>11</sup> Religijność wiejska, jw. s. 254—272.

dentów zmiany postawy religijnej wskazują na fakt, że znaczna część odchodzi od dotychczasowej religijności. Wskaźnik osób, które uważają, że dawniej były bardziej religijne wynosi 34,9%. Zmiany te częściej dokonują się w postawach mężczyzn niż kobiet.

Następnie zbadano wiedzę religijną w odniesieniu do głównych prawd wiary katolickiej. Okazało się, że stan jej jest niski. Około 80% nie zna i nie rozumie treści wiary, choć przeszło 50% respondentów posiada wykształcenie średnie i wyższe. Jednym z następstw ignorancji religijnej jest występowanie dużego zasięgu osób mających wątpliwości religijne lub wprost odrzucających podstawowe prawdy wiary i zasady moralne. Badania wykazały, że bardziej zarzucane są normy moralne niż prawdy wiary. Spośród respondentów zarzuca poszczególne normy moralności katolickiej 17—47%. Ogólnie stwierdzono, że zmiany w środowisku lokalnym pod wpływem uprzemysłowienia prowadzą do rozluźnienia katolickiego światopoglądu.

W zakresie praktyk religijnych stwierdzono, że oprócz zanikania praktyk nadobowiązkowych, słabnie udział katolików w praktykach obowiązkowych. Znajduje to wyraz w dużym odsetku respondentów praktykujących niesystematycznie. Wskaźnik *dominates* wynosi około 30%, zaś wskaźnik praktykujących około 67,3%. Pozostałą część stanowią katolicy praktykujący tylko w wielkie święta oraz osoby obojętne i niewie-rzące.

Gdy chodzi o poglądy na duchowieństwo, stwierdzono, że około 1/3 respondentów traktuje księży tradycyjnie, tzn. widzi w nich kapłana we wszystkich okolicznościach życia; około 1/3 traktuje ich w sposób bardziej nowoczesny, tj. widzi w nich kapłanów tylko wtedy, gdy sprawują funkcje religijne; wreszcie 1/3 traktuje ich już po świecku jako „urzędników”, którzy o tyle są konieczni dla społeczeństwa, o ile potrzebuje ono uczynić zadość wymaganiom tradycji. Z kolei, gdy chodzi o parafię, wykazano, że proces uprzemysłowienia przyczynia się do rozkładu wspólnoty lokalnej, która stanowiła dawniej podłoże dla rozwoju „życia parafialnego”. Jako zaś wspólnota religijna, parafia jeszcze się nie rozwinęła, choć duchowieństwo zabiega o to poprzez wprowadzanie reform liturgicznych.

W całości trzeba stwierdzić, że — jak dotychczas — raczej weryfikuje się hipoteza o jednokierunkowym wpływie procesu uprzemysłowienia na spadek życia religijnego. Potwierdziły to porównania przeprowadzone w rozprawie w oparciu o wyniki badań wiejskiego rejonu Puław. Analizy podjęte w tej rozprawie mają charakter wstępny, względnie „wyjściowy” dla rejestrowania zmian dokonujących się w miejskim środowisku Puław pod wpływem uprzemysłowienia.

## LA RELIGIOSITÉ URBAINE DANS LES CONDITIONS D'INDUSTRIALISATION (SUR L'EXEMPLE DE PUŁAWY)

### SOMMAIRE

Les recherches sur la religiosité de Puławy ont été conduites surtout en 1969. Le matériel de base fut recueilli par une interview réalisée d'après la méthode de la preuve représentative comprenant 1 100 personnes. Par suite du mouvement in-



cessant de la population, causé par l'industrialisation intense de la ville, on n'a pu prendre contact avec toutes les personnes désignées par le sort. Dans l'ensemble, on a pu atteindre 986 habitants, dont 45 ont refusé de participer à l'interview. On a donc eu à étudier 941 exemplaires d'enquête (85,4%).

Le but qu'on visait fut de montrer l'ensemble de la vie religieuse des habitants, en relation avec les conditions de vie dans une ville neuve, se développant grâce à l'industrialisation. Par conséquent on a représenté d'une part l'évolution du milieu urbain de Puławy et de l'autre la religiosité des habitants, en se fondant sur tous les éléments de la religion institutionnelle, — dans notre cas, de la religion catholique.

Le problème des recherches fut formulé d'une façon „ouverte". Néanmoins on a pris en considération les hypothèses, connues en Pologne, sur l'influence unidimensionnelle du processus d'industrialisation sur la religiosité institutionnelle. On a signalé en même temps que ce point de vue n'est pas suffisant: car il doit être complété par l'hypothèse admettant l'influence mutuelle sur le milieu urbain de Puławy — de l'industrialisation et de la religion. Il s'agit là cependant des recherches ayant pour objet une ville industrialisée déjà intégrée.

En voulant présenter d'une façon plus détaillée les résultats des recherches, il convient d'abord d'indiquer quelques données relatives au milieu urbain de Puławy. Or Puławy furent jusqu'à l'année 1960 une ville traditionaliste, constituant le centre d'un district agricole. Son trait caractéristique fut qu'elle jouait le rôle à la fois d'un centre de tourisme, d'une ville de loisir et d'un centre des recherches scientifiques. En 1960, la ville comptait 13 915 habitants. Des changements rapides sont survenus par suite de l'industrialisation. Dans l'article, ils ont été représentés d'après ce qu'on appelle les étapes d'industrialisation de la région, étudiées par J. Szczepański. Il convient de noter ici qu'en l'année où les recherches ont été faites Puławy comptaient déjà plus de 36 000 habitants. La plupart d'entre eux s'y sont établis après 1961 et ils sont venus surtout des régions agricoles de la voïévodie de Lublin.

Quant à la religiosité des habitants de Puławy, on a pu établir que 22,4% d'entre eux se considèrent comme profondément croyants, 64,4% comme croyants et le reste comme indifférents ou incroyants. Les changements de l'attitude religieuse déclarés par les répondants montrent que nombreux sont ceux qui s'éloignent de leur ancienne attitude religieuse. L'indicateur des personnes qui affirment qu'elles ont été jadis plus religieuses est de 34,9%. Ces changements surviennent plus souvent chez les hommes que chez les femmes.

On a étudié ensuite l'instruction religieuse par rapport aux principaux articles de la foi catholique. On a pu constater que son niveau est bas. 80% de personnes environ ne connaissent ni ne comprennent pas le contenu de la foi, bien que plus de 50% des répondants possèdent l'éducation secondaire et l'éducation supérieure. Une des conséquences de cette ignorance en matière de religion est la présence d'un grand nombre de personnes ayant des doutes religieux ou même niant les articles fondamentaux de la foi et les principes moraux religieux. Les recherches ont montré que les principes moraux sont plus souvent rejetés que les vérités de la foi. 17 à 47% de répondants rejettent les différents principes de la morale catholique. Dans l'ensemble, on a constaté que les changements causés dans le milieu local par l'industrialisation conduisent à un relâchement des convictions religieuses des catholiques.

Dans le domaine de la pratique religieuse, on a constaté que parallèlement à la disparition des pratiques religieuses facultatives se fait sentir un affaiblissement de la participation des catholiques aux pratiques obligatoires. Ceci se laisse voir dans

le pourcentage élevé des répondants dont la pratique religieuse est irrégulière. L'indicateur des dominicantes est de 30% environ et celui des pratiquants est de 67,3%. Le reste, ce sont les catholiques qui ne pratiquent que le jour des fêtes religieuses solennelles et les indifférents ou les incroyants.

Quant aux opinions relatives au clergé, on a constaté qu'un tiers environ de répondants traitent les prêtres d'une manière traditionnelle, c'est-à-dire les considérant comme prêtres dans toutes les circonstances de la vie; un tiers environ les traite d'une manière plus moderne, ne les considérant comme prêtres que lorsqu'ils remplissent leurs fonctions sacerdotales; un tiers enfin les traite d'une manière laïque, comme des „fonctionnaires” qui sont nécessaires à la société dans la mesure où elle a besoin de satisfaire les exigences de la tradition.

En ce qui concerne la paroisse, on a montré que le processus d'industrialisation contribue à une désagrégation de la communauté locale, qui a jadis constitué la base du développement „de la vie paroissiale”. La paroisse ne s'est pas encore transformée en une communauté religieuse, en dépit des efforts faits dans ce sens par le clergé, qui veut atteindre ce but par des réformes liturgiques.

Dans l'ensemble, il faut constater que jusqu'à présent se confirme plutôt l'hypothèse de l'influence unidimensionnelle du processus d'industrialisation sur l'affaiblissement de la vie religieuse. Ceci ressort des comparaisons faites dans l'étude, fondées sur les résultats des recherches poursuivies dans la région rurale de Puławy. Les analyses entreprises dans cette étude ont un caractère d'introduction ou d'„ouverture”, en vue d'enregistrer les changements qui surviennent dans le milieu urbain de Puławy sous l'influence d'industrialisation.

# MATERIAŁY

*Studia Warmińskie*  
X(1973)

## KORRESPONDENCJA ZE ŚWIĘTĄ KONGREGACJĄ DO SPRAW NAUKI KATOLICKIEJ

SACRA CONGREGATIO  
PRO INSTITUTIONE CATHOLICA  
Prot. N. 1005/72/2

Rzym, 25 października 1972 r.

Ekscelencjo,  
Najprzewielebniejszy Księżę Biskupie.

Otrzymaliśmy cztery najnowsze tomy wydawanych przez Seminarium Warmińskie *Studiów Warmińskich*.

Jesteśmy szczerze wdzięczni Księdzu Biskupowi za przekazanie nam tych tomów oraz za obietnicę przesłania nam dzieła poświęconego sławnemu kanonikowi Kapituły Warmińskiej — Mikołajowi Kopernikowi. Powyższe tomy pozwoliły nam zorientować się, jak wiele wysiłku poświęcają Profesorowie Seminarium Warmińskiego badaniom naukowym, które przecież, jak powszechnie wiadomo, należą do najważniejszych zadań Profesora Seminarium Duchownego.

Na ręce Waszej Ekscelencji przesyłamy Rektorowi, Profesorom oraz Alumnom Warmińskiego Seminarium Duchownego serdeczne życzenia Błogosławieństwa Bożego w nowym roku akademickim 1972/1973.

Łączymy wyrazy czci i szacunku  
w Chrystusie Jezusie  
*Gabriel Marie Card. Garonne*

† *Joseph Schröffer, Secr.*

Jego Ekscelencja  
Ks. Bp JÓZEF DRZAZGA  
Biskup Ordynariusz Warmiński  
O l s z t y n

\* \* \*

EPISCOPUS WARMIENSIS  
N. 1087/73

Olsztyn, die 24 Aprilis 1973

Eminentissime ac Reverendissime Domine!

Honorem mihi duco promissionem meam explere posse quam pactus sum mense Novembri anni elapsi, me nempe IX Volumen annalium *STUDIA WARMIŃSKIE* Nicolao Copernico sacrum Eminentiae Vestrae Reverendissimae transmissurum esse.

Magnopere gaudeo Eminentiam Vestram Reverendissimam Poloniam et Dioecesis Warmiensem visitare dignatam esse hoc potius anno, quo anniversarium maximi Poloniae et totius Universi Astronomi toto orbe terrarum celebratur et praesertim apud Nos in Warmiensi civitate FROMBORK, qua diu vixit, opus suum conscripsit, Deo laudem et Ecclesiae Warmiensi opem obtulit uti Canonicus Capituli Cathedralis.

In exspectatione felicissimi adventus Eminentiae Vestrae Reverendissimae remaneo, verba invitationis ex corde reitro et Sacrum Purpuram omni qua par est reverentia et devotione deosculor.

† Józef Drzazga  
EPISCOPUS WARMIENSIS

Eminentissimo ac Reverendissimo  
Domino Gabrieli Mariae Garrone  
00193 Roma  
Via dei Corridori, 64  
ITALIA

PRZEMÓWIENIE WYGŁOSZONE 13 I 1973 R. W LUBLINIE, W CZASIE JUBILEU-  
SZOWEJ AKADEMII, ZORGANIZOWANEJ PRZEZ KATOLICKI UNIWERSYTET  
LUBELSKI, Z OKAZJI 80-LECIA URODZIN I 55-LECIA PRACY NAUKOWEJ  
PROF. DR. ANDRZEJA WOJTKOWSKIEGO

Czcigodny Panie Profesorze i Dostojny Jubilatcie!

Powrót Warmii do Polski był nierozłącznie związany nie tylko z odbudową jej życia administracyjnego, gospodarczego, kościelnego, ale i naukowego. Ten północny region kraju może poszczycić się chlubnymi tradycjami naukowymi. Przypadająca w przyszłym miesiącu pięćsetna rocznica urodzin Mikołaja Kopernika jest tego najlepszym świadectwem i przypomnieniem roli, jaką odegrał Kościół na Warmii w rozwoju nauki i krzewieniu kultury. Związki z tymi świetnymi tradycjami są podtrzymywane i dziś. Wymownym tego przykładem są wychodzące w Olsztynie czasopisma naukowe: *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, *Rocznik Olsztyński*, *Komentarze Fromborskie* oraz *Studia Warmińskie*.

Rocznik naukowy *Studia Warmińskie* ukazał się po raz pierwszy w 1964 r.; kolejny IX tom — poświęcony w całości Mikołajowi Kopernikowi — ukaże się niebawem. Czasopismo to, redagowane przez księży profesorów Seminarium Duchownego *Hosianum* i wydawane przez Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, od momentu swego powstania do chwili obecnej, ma wiele do zawdzięczenia Panu Profesorowi.

Pierwszy zespół redakcyjny, a zwłaszcza syn Pana Profesora, obecny wśród nas ks. biskup doc. dr hab. Julian Wojtkowski, skorzystał z bogatych doświadczeń edytorskich Pana Profesora. Rady, którymi Pan Profesor był łaskaw, się podzielić, posłużyły do opracowania ogólnej koncepcji rocznika, w pełni do dziś realizowanej.

Bogaty dorobek naukowy Pana Profesora, w którym poczesne miejsce zajmuje problematyka Warmii, jej ciekawych dziejów życia politycznego i kościelnego, sprawiły, iż redakcja *Studiów Warmińskich* wielokrotnie zwracała się do Pana Profesora z pracami autorów, prosząc o recenzje wydawnicze. Wdzięczni jesteśmy Panu Profesorowi za ich rzeczową ocenę, fachowe rady, cenne uzupełnienia i projekty, wskazówki bibliograficzne.

Od tomu IV w 1968 r. zostały wprowadzone do *Studiów Warmińskich* obcojęzyczne streszczenia. Redakcja ponownie skorzystała z życzliwości Pana Profesora i świetnej znajomości języka niemieckiego, a dzięki dokonany przez Pana Profesora przykładom, mogła rozszerzyć krąg czytelników, zainteresowanych wynikami badań autorów warmińskich.

Ranga naukowa i znaczenie *Studiów Warmińskich* są dziś ogólnie znane. Zarówno autorzy, jak i zespół redakcyjny, zdają sobie sprawę, iż duża w tym zasługa Pana Profesora, z którego doświadczenia i pomocy wielokrotnie skorzystaliśmy. W imieniu redakcji i autorów, Seminarium Duchownego i Wydawnictwa Diecezjalnego, składam na ręce Czcigodnego Pana Profesora w uroczystym dniu Jubileuszu serdeczne podziękowanie za okazaną nam bezinteresowną życzliwość, a także życzenia, aby dalsze lata życia Pana Profesora upływały w pełni zdrowia i obfitości nowych prac naukowych, żywiąc uzasadnioną nadzieję na dalszą współpracę ze *Studiami Warmińskimi*.

KONSERWACJA ELBLĄSKIEGO PACYFIKAŁU  
Z KOŚCIOŁA ŚW. MIKOŁAJA

Podobnie jak o wielu sprawach ludzkich, tak o skarbie, od wieków przechowywanym w kościele św. Mikołaja w Elblągu, można powiedzieć, że jego historia tonie w pomroku dziejów. Chodzi tu o znaczne partykuły Krzyża św., należące od przeszło pięćset lat do skarbcza kościelnego. Podobno relikwie te zostały ongiś darowane niemieckiemu Zakonowi Najśw. Maryji Panny w Jerozolimie (Krzyżakom) przez cesarza Fryderyka II (1215—1250)<sup>1</sup>. Nie wiadomo w jakich okolicznościach i z jakiej okazji darowizna ta nastąpiła. Cesarz nie grzeszył szczególną pobożnością. Po długich ociąganiach wybrał się w prawdzie roku Pańskiego 1228 z czterdziestoma galerami na wyprawę do Ziemi św., gdzie w następnym roku zawarł z Saracenami korzystny rozejm na dziesięć lat<sup>2</sup>, ale całe jego panowanie to jedno wielkie pasmo zatargów i wojen z papieżstwem. Jeżeli wersja daru cesarskiego jest prawdopodobna, to Krzyżacy posiadali relikwie już od okresu palestyńskiego swojej historii.

Po przeniesieniu się Zakonu do Prus relikwie przechowywano pierwotnie na zamku elbląskim. Z czasem przeniesiono je do kościoła św. Mikołaja, gdzie każdego piątku Wielkiego Postu wystawiane były na ołtarzu głównym świątyni dla publicznej czci.

Nie wiadomo, jak wyglądała ich pierwotna oprawa. Można tylko przypuszczać, że musiała być okazała, jeżeli kryła tak znaczne części najcenniejszej relikwii chrześcijaństwa i to w epoce tak podatnej na kult wszelkich relikwii.

Następna faza historii elbląskiego relikwiarza jest już udokumentowana i to w samym relikwiarzu, nowo sporządzonym w roku 1411. Zachował się on — wprawdzie w zdekompletowanym stanie — do czasów nowożytnych. Do roku 1945 bowiem przetrwał on w postaci pacyfikału, około 60 cm wysokości. W XVII-wieczną stopę wmontował złotnik gotyckie XV-wieczne obrzeże z napisem fundacyjnym w gotyckiej minuskule. Napis ten wyjaśnia wszystko. Oto on:

---

<sup>1</sup> E. v. Cziha k: Die Edelschmiedekunst früherer Zeiten in Preussen. Bd II, Leipzig 1908 s. 157.

<sup>2</sup> Kirchenlexikon. Bd. IV. Freiburg 1886 s. 2032.

*„anno dni CMCCCCI crux est reparata a w[er]nero de tetige [tettingen] comedatore in elbigo primo anno post co[n]fli[c]tu[m] et devastacionem terre a polonis tartaris et infidelibus plurimis factum<sup>3</sup>.*

Fundatorem dzieła, jak wynika z przytoczonego napisu był elbląski komtur Werner von Tettingen. Był to krzyż zbliżony do formy krzyża greckiego, którego belki zakończono trójlistnie. Na skrzyżowaniu belek okrągła puszelka dla zamknięcia relikwii. Płyciny belek ozdobione grawerowanym ornamentem roślinnym. Odwrocie krzyża posiadało grawerowany wizerunek Ukrzyżowanego, a na trójlistniach umieścił twórca symbole czterech Ewangelistów, podane w tej samej technice. Stopa pacyfikału wielolistna, składała się na przemian z krągłych i spiczastych form.

Z niewiadomych bliżej przyczyn, pacyfikał otrzymał na przełomie XVII/XVIII wieku nową stopę z trybowanymi w polach wieńcami kwiatów i owoców w typie XVII-wiecznej twórczości złotniczej. Również zmieniono trzon na nowy z gruszkowatym nodusem<sup>4</sup>. Czy dokonano się to ze względów estetycznych (zmiana kanonów piękna, moda estetyczna), czy była to bardziej prozaiczna przyczyna: zniszczenie, czy zużycie stopy w takim stopniu, że nie mogła ona już spełniać roli elementu nośnego?

Autorem tych zmian był Daniel Herrmann, złotnik elbląski, który oznaczał swoje dzieła puncą miasta Elbląga i znakiem swojego warsztatu. Musiał tu być znaczny ośrodek złotników, skoro już w r. 1408, na odbytym tutaj sejmiku miast krzyżackich, pod przewodnictwem samego wielkiego mistrza Ulryka von Jungingen<sup>5</sup>, wznowiono postanowienie o cechowaniu wyrobów złotniczych. Daniel Herrmann wzmiankowany jest tu w aktach po 1700 do roku 1745. Zawarł także tutaj w roku 1730 związek małżeński z Lovisą, córką współstarszego cechu browarników, Dawida Fadenrechta.

Jedno jest w jego dziele godne podkreślenia, mianowicie, jakby dzisiejsze podejście konserwatorskie do powierzonego dzieła. Chodzi o zachowanie i wmontowanie w nową stopę starego, gotyckiego napisu dedykacyjnego. Należało przecież przy takim rozwiązaniu zrezygnować z barokowego, modnego i zarazem jedynie estetycznego w ówczesnym rozumieniu obowiązujących kanonów piękna, wykroju stopy na rzecz zachowanego gotyckiego. Styl gotycki uchodził w tym czasie za barbarzyńską formę, pozbawioną wszelkich walorów estetycznych. Może odgrywał tu nie małą rolę zleceniodawca? Elbląg należy jednak w tym czasie, od pogromu Krzyżaków pod Grunwaldem, do Polski. Pozostaje więc problem otwarty, czy w tej sytuacji chodziło komuś o zachowanie niesprzyjającego Polakom napisu, czy po prostu o zachowanie dokumentu historycznego. Tak czy owak, dzięki tej decyzji wiemy dzisiaj coś bliższego o średniowiecznym dziele złotniczym, które choć w stanie szczątkowym dochowało się do naszych czasów.

Rok 1945, rok odzyskania wolności, okazał się, jak to zazwyczaj bywa podczas wszelkiej pożogi wojennej, i dla naszego obiektu niezbyt łaskawy.

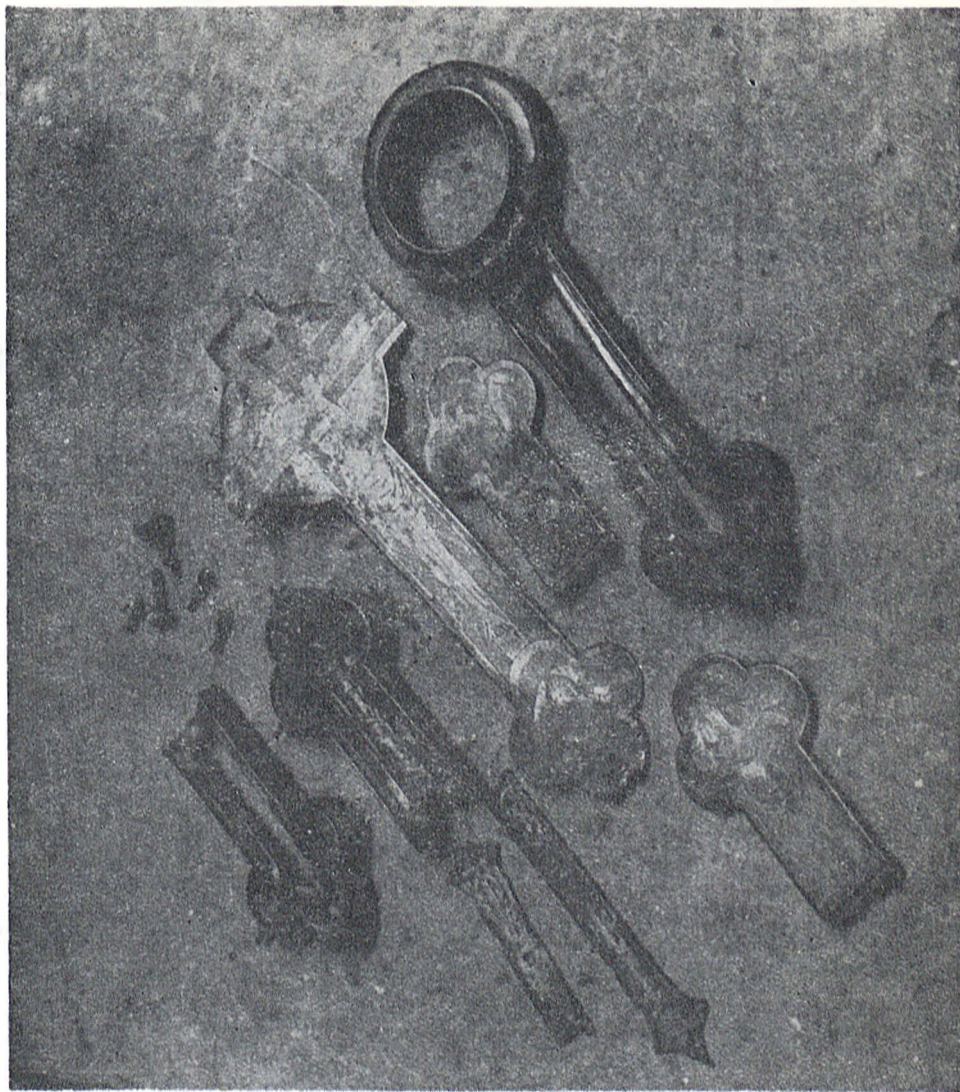
Kościół św. Mikołaja w Elblągu spłonął podczas działań wojennych. Spłonęło też jego wyposażenie, wraz z nim nasz pacyfikał, cenny relikwiarz z cząstką Krzyża św. Podczas odgruzowania kościoła znaleziono spalone fragmenty zabytku. Zachowały się mianowicie, trzy ramiona krzyża, okrągła puszelka na relikwie oraz nieznaczne ozdoby w postaci kulistych guzów i to w stanie szczątkowym umieszczone na trójlistnych zakończeniach ramion krzyża. Zginęło zupełnie dzieło Daniela Herrmanna: siedemnastowieczny trzon wraz ze stopą i gotyckim napisem fundacyjnym.

<sup>3</sup> E. v. C z i h a k, jw.

<sup>4</sup> Tamże, tablica 18, fig. 1 i 2.

<sup>5</sup> L. L e p s z y: Przemysł złotniczy w Polsce. Kraków 1933 s. 73.





1. Pacyfikał z kościoła św. Mikołaja w Elblągu. Ocalone fragmenty.

W 1971 r., staraniem ks. prałata Mieczysława Józefczyka, proboszcza parafii św. Mikołaja, ks. wikariusza Janusza Końca oraz miejscowego Bractwa Różańcowego, czcigodną pamiątkę kościoła św. Mikołaja oddano do konserwacji i ewentualnej rekonstrukcji.

Pracę tę wykonał Czesław Iwański w pracowni konserwatorskiej Muzeum Archidiecezjalnego w Poznaniu.

Stan zachowania (fig. 1). Szczegółowe badania mikroskopowe pozwoliły ustalić, że metal w zachowanych fragmentach wykazuje na całej swej powierzchni obecność nagaru (zwęglona powierzchnia — tlenek  $\text{Ag}_2\text{O}$  i siarczek srebra  $\text{Ag}_2\text{S}$ ). Wy-

stępował też zgorzel (stopiony metal), a nawet ubytki formy i lutowia. Pozostałe jeszcze w obiekcie ślady pozwalają wnioskować, że łączenie ramion krzyża było systemu zaciskowo-klinowego.

Koncepcja konserwatorska. Mimo ogromnego spustoszenia w tworzywie spowodowanego wysoką temperaturą, mimo ostatecznego destruktu (brak ramienia krzyża i całej podstawy pacyfikału) stwierdzono, że istnieje szansa ponownego włączenia czcigodnego zabytku do życia.

Postanowiono przeto oczyścić relikty z produktów utlenienia i spalania, uzupełnić braki w srebrze; natomiast wszelkie rekonstrukcje wykonać w innym metalu, tak aby w przyszłości, nawet przy braku dokumentacji obecnej konserwacji, można było łatwo rozszyfrować, co w pacyfikale jest oryginalnego. Ponieważ pożarem osłabiony metal nie będzie mógł na przyszłość spełniać funkcji nośnej, przeto postanowiono sporządzić ukrytą wewnątrz krzyża specjalną konstrukcję nośną, do której zostaną przytwierdzone części zabytkowe, a jednocześnie to rusztowanie wewnętrzne złączy krzyż poprzez nowy trzon ze stopą. Te ostatnie, to znaczy trzon i stopa, jako dzieło naszych, obecnych czasów, należy utrzymać we współczesnej formie. Nie byłoby sensu przy ich odtwarzaniu sięgać po wzory gotyckie, ani nawet kopiować XVII-wieczną wersję chociaż przekazy ikonograficzne są dokładne<sup>6</sup>. Dobrze byłoby, gdyby jakimś dalekim echem nawiązywały do gotyku.

Konserwacja. Z zachowanych szczątków usunięto najpierw nagar za pomocą samoistnej elektrolizy. Ma ona tę zaletę, że usuwa delikatnie czarny siarczek z powierzchni bez obawy uszkodzenia samego metalu i nie wpływa ujemnie na wewnętrzną strukturę materiału.

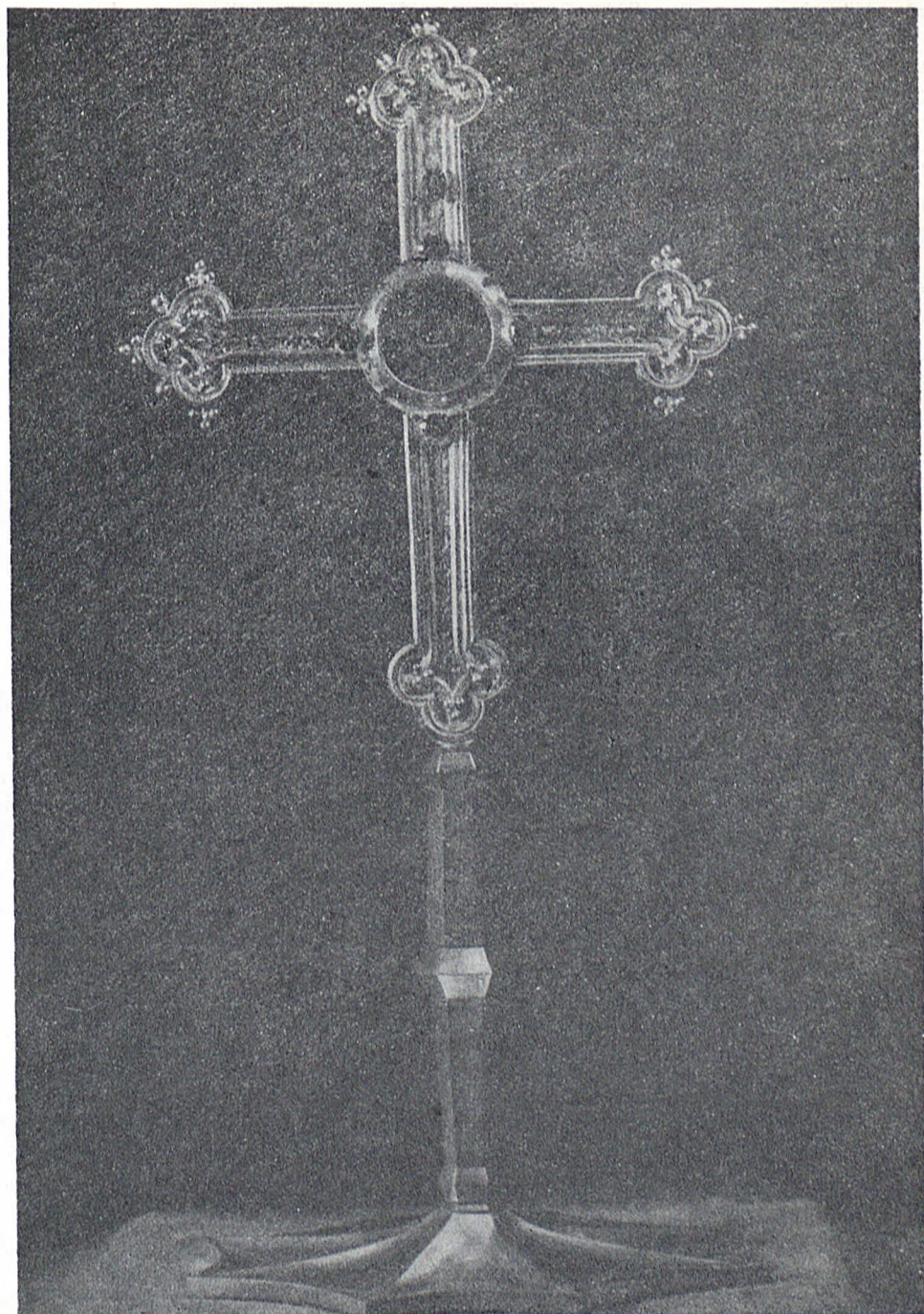
Oczyszczone w ten sposób partie oryginalne poddane zostały procesowi zabezpieczenia przed dalszym procesem wewnętrznego rozkładu (starzenie się) poprzez wielokrotne powleczenie ich galwaniczną powłoką srebra. Uzupelniono też braki srebrem na powierzchni i w lutowiu, usunięto zgorzel.

Brakujące ramię krzyża oraz elementy wystroju w postaci kulistych guzów i małe koniczynki z drobnych kul (składają się z dwóch części, zlutowanych następnie ze sobą na srebro) zrekonstruowano w mosiądzu. Przekalkowano rysunek zachowanego ramienia Chrystusa, przeniesiono na nowe ramię krzyża i wyryło. Podobnie uzupełniono brakujący w nowym trójliściu symbol Ewangelisty, wzorując się przy tym na przekazach zachowanych w podobnych obiektach tego okresu. Uzupelnienie powyższe powleczone wielokrotnie galwaniczną powłoką srebra.

Projektowaną w konserwatorskim założeniu wewnętrzną konstrukcję nośną wykonano w mosiądzu, przy czym poszczególne jej części lutowano w całość na srebro. Przy umocowaniu elementów ramion krzyża do przygotowanej konstrukcji wykorzystano wszystkie istniejące już w zabytku otwory. Natomiast otwory po zdobnych kamieniach na powierzchni okrągłej puszek nie likwidowano, a umieszczono w nich nowe, mosiężne oprawki z imitacją czerwonych kamieni, zgodnie zresztą z przekazem ikonograficznym z r. 1908. Rezygnacja bowiem z tego mimo wszystko, wątpliwej wartości upiększenia, pozostawiłaby rażące zakłócenie w najbardziej poczesnym miejscu.

Osobnym rozdziałem w powyższych pracach konserwatorskich okazała się sprawa nowego trzonu i stopy pacyfikału. Wykonawcom chodziło głównie o to, by ocalały zabytek nie tylko spełniał nadal swoje przeznaczenie, ale zdawano sobie także doskonale sprawę, że nowa, o współczesnych formach pokaźna część pacyfikału

<sup>6</sup> E. v. C z i h a k, tablica 18, fig. 1 i 2.



2. Pacyfikał z kościoła św. Mikołaja w Elblągu po konserwacji i rekonstrukcji

nie może przytłaczać oryginału, odbierać mu pierwszorzędnej rangi. Po wielu próbach, przymiarkach i związanych z tym konsultacjach w gronie fachowców wybrano wersję, która została ostatecznie zrealizowana najpierw w modelu drewnianym 1:1, wreszcie w mosiądzu. Czy zamierzenia udało się zachować w wykonanym dziele, to rzecz subiektywnej oceny.

Nowy trzon składa się z czterech części trybowanych w połówkach, a następnie złączonych srebrnym lutowiem. Stopa natomiast w całości wykuta, otrzymała wzmocnione obrzeże przez dodatkową listwę umieszczoną od wnętrza. Całość pokryta galwanicznie wielokrotną warstwą srebra.

Krzyż z jego nowym wewnętrznym rusztowaniem konstrukcyjnym złączony został z trzonem i stopą za pomocą wewnątrz ukrytego pręta metalowego i skręcony w całość przez gwintowanie poszczególnych elementów.

Nie zróżnicowano srebra w żadnym miejscu na partię z połyskiem i matowe, ponieważ nie było ku temu żadnego przekazu. Zachowano celowo niewielki zgorzel w dolnym ramieniu krzyża (trójliść) jako dokument historii. Nie zakłóca on jednak odbioru całości. W ten sposób zakonserwowany i zrekonstruowany zabytek powleczony został na końcu prac lakierem bezbarwnym, aby odizolować metal od wpływów atmosferycznych (fig. 2 i 3).

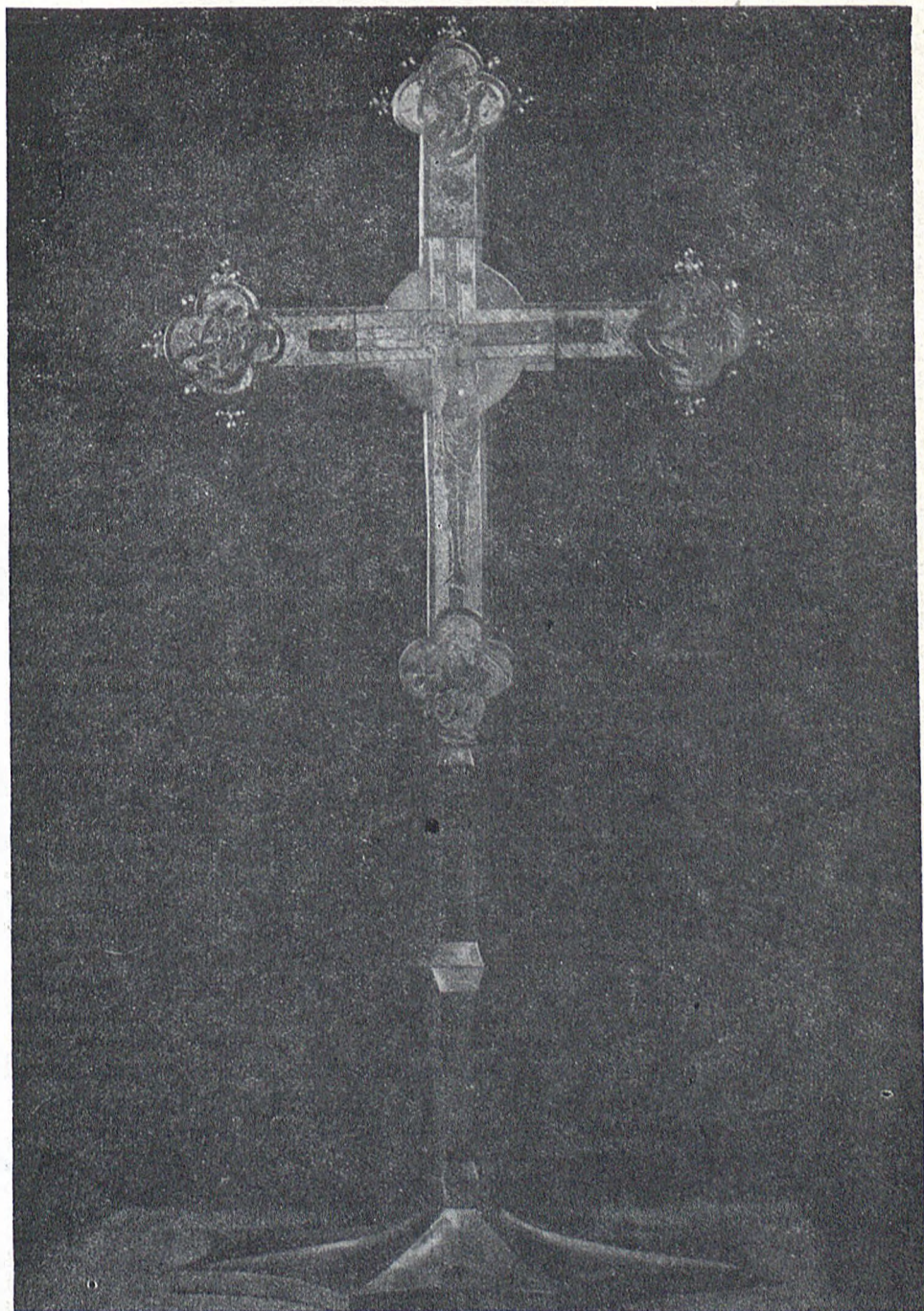
Przedmioty o wartości zabytkowej i artystycznej, owe wybitne dzieła rąk i umysłów ludzkich partycypują często w swej historii w człowieczych losach. Przeżywają często też swoje okresy wzlotów i upadków, przeżywają grozy wojen, odnoszą często rany, jeżeli pożoga ich nie unicestwi w zupełności. Nawet moda, tak istotny dzisiaj element w życiu człowieka, ma także tutaj swoje prawa. Podobnie było z elbląskim zabytkiem, sięgającym swą historią we wczesne średniowiecze. Zaczęło się od relikwii, dla których trzeba było stworzyć godną oprawę. Jedno i drugie stworzyło jakąś organiczną całość. Najistotniejsze w niej: relikwie pozostawały przez wieki niezmiennie, zmieniała się natomiast zewnętrzna ich oprawa. Ostatnia straszna wojna obeszała się bezlitośnie z całością. Spłonęły doszczętnie tyle wieków czczone relikwie, a jednak coś ocalało. Niby legendarny feniks z wojennych popiołów odradza się wiekowe dzieło i będzie nadal służyło tym samym celem, dla których jako integralna całość zostało ongiś stworzone.

#### Post scriptum

Autor artykułu o konserwacji elbląskiego pacyfikału otrzymał ostatnio opracowanie nieznanego z nazwiska niemieckiego publicysty. Ukazało się ono w *Ermlandbriefe*, rok 1973, nr 105, str. 4 i 5, pod tytułem: „Die Elbinger Kreuzreliquie” (Zum Fest Kreuzerhöhung am 14. September).

Pomijając wszelkie ojczyźniano-sentymentalne akcenty wspomnianego artykułu znajdujemy tam bliższe dane dotyczące samych relikwii pomieszczonych w elbląskim zabytku.

Otóż w marcu roku Pańskiego 1232 zatrzymał się Fryderyk II w Wenecji. Wspaniałej katedrze św. Marka zostawił z tej okazji Cesarz Rzymski Narodu Niemieckiego hojne dotacje i dary. Prawdopodobnie — sędzi niemiecki autor — zrewanżowali się Wenecjanie wspaniałomyślnemu monarsze ofiarowując mu pokaźne części relikwii Krzyża św. Autor hipotezy znajduje potwierdzenie w *Kronice Prus* zakonnego kronikarza z początku XIV w., Piotra von Düsbürg, który odnotowuje, że Wenecjanie zostali dotkliwie ukarani za bunt przeciwko zwierzchności cesarskiej. Dla prześlągnięcia karzącej prawicy zagniewanego cesarza ofiarowali oni



3. Pacyfikał z kościoła św. Mikołaja w Elblągu po konserwacji i rekonstrukcji

Fryderykowi II większą partykułę Krzyża św. Droga darowizny cesarskiej dostaje się relikwia w ręce wielkiego mistrza Hermana von Salza, który przesyła ją do Prus, gdzie w elbląskiej kaplicy zamkowej pozostaje w wielkiej czci. Potwierdzenie kultu znajdujemy w zachęcie papieża Grzegorza IX z 12 X 1233 o należyty kult elbląskiej relikwii.

Od roku 1454 (Wojna Trzynastoletnia), kiedy zamek elbląski legł w gruzach, przeniesiono relikwiarz do kościoła św. Mikołaja.

Jeszcze jedna cenna wiadomość, tym bardziej że same relikwie spłonęły w r. 1945. Chodziło tu o dwie partykuły Krzyża św. o długości 2 cm każda.

Wreszcie nieco polemiki. Zachodnioniemiecki autor nie przytoczył żadnego dowodu, jakoby relikwiarz elbląski zabrany został na wojnę przez komtura Wenera von Tettingen i pod Grunwaldem doznał takiego uszkodzenia, że trzeba go było na koszt komtura poddać reparacji, co zostało w obiekcie specjalnym napisem uwiecznione. Wspomniany autor jest w sprzeczności sam ze sobą, kiedy podaje na wstępie swego artykułu, że górna część pacyfikału, to znaczy sam krzyż (ze stanu sprzed 1945 r.) jest, według znawców, dziełem złotniczym XV w. A może chodzi tu właśnie o wotum i to w nowej postaci, za uratowanie głowy w wojennej przygodzie? Pojęcie wartości zabytkowej dzieła sztuki było na ten czas absolutnie nieznane. Wprost przeciwnie, według zapisków archiwalnych stwierdza się, że dzieła złotnicze przetapiano bardzo często i z uzyskanego kruszcu robiono nowe, 'zgodne z wymogami estetycznymi danej epoki naczynia liturgiczne.

Czy powyższa wersja powstania XV-wiecznego krzyża i zachowanego do roku 1945 napisu dedykacyjnego z r. 1411 elbląskiego pacyfikału jest bliższa prawdy? Wszak to też tylko hipoteza.

*ks. Stefan Tomasziewicz*

## RESTAURIERUNG DES PACIFICALE AUS DER NIKOLAIKIRCHE ZU ELBLÄG

### ZUSAMMENFASSUNG

Einer alten Überlieferung nach wurde ein grösserer Teil des heiligen Kreuzes von Kaiser Friedrich II. den Kreuzrittern geschenkt. Nach der Übersiedlung des Deutschordens nach Preussen wurde das Heiligtum zuerst auf der Burg, nachher in der Nikolaikirche in Elblag (Elbing) aufbewahrt.

Es ist nicht bekannt, wie der ursprüngliche Reliquienbehälter aussah. Die zweite Ausführung des Reliquiars ist schon von Anfang an sicher. Im Jahre 1411 nämlich wurde ein neues Reliquiar für das Elbinger Heiligtum in der Form eines Pacificale mit dem eingravierten Gekreuzigten angefertigt.

Am Anfange des XVIII. Jhs. hat es Daniel Herrmann, ein Goldschmied aus Elblag, wesentlich umgestaltet. Er hat einen neuen Fuss gemacht, an dessen Rande die alte Donationsinschrift vom Anfang des XV. Jhs. einmontiert wurde. In diesem Zustand blieb das Pacificale bis zum Jahre 1945 erhalten, wo es mit der ganzen Kirche während der Frontereignisse verbrannt ist. Es sind bloss einige Überreste des gotischen Kreuzes und zwar die drei Arme sowie die runde Reliquienbüchse übrig geblieben. Das Werk von Daniel Herrmann ist völlig verschwunden. Es tauchte ein neuer Gedanke der Restaurierung des Werkes auf. Da die originalen Überreste während des Brandes ziemlich gelitten haben, wurde ein ganz neues Gerüst im Innern des Kreuzes angefertigt. Es soll die geschwächten originalen Teile tragen. Der Schmuck sowie der fehlende Arm des Kreuzes wurden in Messing gefertigt und nachher versilbert. Ähnlich wurde ein neuer Fuss in moderner Form hergestellt. Er soll so angepasst werden, daß er nur tragenden, nicht aber zierenden Dienst an dem alten Kunstdenkmal leistet.

ZABYTKI RUCHOME W KOŚCIOŁACH I NIEKTÓRYCH KAPLICACH OLSZTY-  
NA WEDŁUG STANU Z 1973 R.

## INWENTARZ RUCHOMYCH ZABYTKÓW SZTUKI KOŚCIELNEJ DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Treść: Wstęp. — I. Kościół katedralny św. Jakuba. II. Kaplica Jerozolimską św. Krzyża. III. Kościół Garnizonowy NMP Królowej Polski. IV. Kaplica Siostr Franciszkanek Rodziny Maryi. V. Kościół Matki Boskiej Różańcowej (Dajtki). VI. Kaplica św. Jana Nepomucena. VII. Kościół Najśw. Serca Pana Jezusa. VIII. Kościół św. Józefa. IX. Kościół Chrystusa Króla i Wszystkich Sw. (oo. Bernardynów). — *Zusammenfassung.*

## WSTĘP

Diecezja Warmińska<sup>1</sup> erygowana w połowie XIII wieku, a posiadająca do dziś tak liczne zabytki sztuki sakralnej, architektonicznej i ruchomej<sup>2</sup>, zawdzięcza ich powstanie i przetrwanie Kościołowi, jego potrzebom, organizacji i nieustannym, mimo ciągłych kataklizmów, wysiłkom. Świadectwem tego jest ilościowa przewaga zabytków sztuki sakralnej na Warmii<sup>3</sup>, a więc w dzisiejszych powiatach: olsztyńskim, lidzbarskim, braniewskim i reszelskim (biskupieckim).

Źródłem wiadomości o inwentaryzacji sztuki kościelnej na terenie diecezji od czasu jej powstania do 1945 r. są materiały archiwalne diecezji, a szczególnie akta wizytacyjne, lustracje dóbr biskupich i kapitulnych oraz drukowane inwentarze dla poszczególnych okręgów byłych Prus Wschodnich, a częściowo także Zachodnich.

Liczne związki kulturalne Warmii z Rzeczpospolitą, ożywione szczególnie po pokoju toruńskim, tworzą specjalny kontekst dla dziejów sztuki i jej inwentaryzacji. „Pierwszym synodem polskim, który zajął się sprawami sztuki, był Synod Krakowski biskupa Marcina Szyszkowskiego. Obrady toczyły się w roku 1621. Rok

<sup>1</sup> J. M. Saage: Die Grenzen des ermländischen Bistumssprengels seit dem 13 Jahrhundert. ZGAE 1860 B. 1 s. 40—80. „Gdy Prusy zostały zajęte przez Krzyżaków, papież Innocenty IV zlecił swemu legatowi Wilhelmowi z Modeny, przeprowadzić tam organizację kościelną. Dnia 4 lipca 1243 roku legat zaproponował podział Prus na diecezje. Zostały one zatwierdzone przez papieża bullą z dnia 29 lipca 1243 roku. Powstały wówczas w Prusach cztery diecezje: chełmińska, pomezańska, warmińska i sambijska. Terytorialnie największa była diecezja warmińska, obejmująca część środkową Prus”. Tamże, s. 40.

<sup>2</sup> Według współcześnie przyjętych kryteriów, do zabytków ruchomych zalicza się: ołtarze z obrazami i rzeźbami, cyboria architektoniczne, ambony, chór muzyczny, organy, chrzcielnice, kropielnice, stalle, trony, konfesjonały, ławy, meblowanie zakrystii, sprzęty procesyjne, świeczniki związane z architekturą lub wiszące, kraty, obrazy, rzeźby i płaskorzeźby, plastykę nagrobną, naczynia i sprzęty liturgiczne jak np: monstrancje, kielichy, pateny, puszki, pacyfikaly, ampułki, krzyże ołtarzowe, świeczniki ołtarzowe, dzbany, misy, kociołki, kadzielnice, szaty i wszelkie tkaniny jak antepedia i dywany, księgi, dzwony i inne obiekty.

<sup>3</sup> Por. J. O b ł a k: Historia Diecezji Warmińskiej. Olsztyn 1959 s. 125.

ten wyznacza równocześnie ukazanie się pierwszej na ziemiach polskich ustawy o ochronie zabytków"<sup>4</sup>. Warmią rządili w tym czasie biskupi polscy, którzy albo wznosili wspaniałe dzieła sztuki sakralnej architektonicznej, albo odnawiali je po najeździe szwedzkim. Większość kościołów w diecezji warmińskiej posiada z tego okresu barokowe elementy wyposażenia, sygnowane herbami i nazwiskami biskupów polskich. Na przykład: kielichy, monstrancje, ornaty i tym podobne. Niezależnie od tak znakomitego mecenatu, aż do XVIII wieku włącznie, nie traktowano jako sztuki zabytkowej, ani relikwów sztuki romańskiej, ani gotyckiej. Kryteria estetyczne ówczesnych fundatorów i donatorów były ukształtowane na baroku, jako jedynej sztuce nowej i pięknej, godnej służyć wewnątrz sakralnym. Barok odpowiadał ponadto psychice współczesnego pokolenia także i dlatego, że po okresie reformacji i Soborze Trydenckim *Ecclesia triumphans*, wyrażała się najlepiej w pełnej dynamiki barokowej konwencji stylowej.

Pojęciem zabytku, w sensie ścisłym, objęto wszystkie stare dzieła sztuki dopiero w XIX wieku zarządzeniem papieskim *Lex Pacca* z 7 kwietnia 1820 roku. Według obecnie przyjętych kryteriów, zabytkiem jest dobro kultury, posiadające wartość artystyczną, historyczną lub także naukową, wpisane do rejestru zabytków. Dlatego stare inwentarze, jeżeli w ogóle istnieją, nie rejestrują całego szeregu obiektów.

Zachowane materiały do inwentarza Biskupstwa Warmińskiego z okresu rządów biskupa Ignacego Krasieckiego<sup>5</sup> sporządzane przez Kapitułę Katedralną świadczą o tym, że w XVIII wieku, a zapewne i wcześniej, inwentaryzowano dobra ziemskie, wszelkie zabudowania i przedmioty w nich się znajdujące, a więc sztukę sakralną ruchomą, z wyjątkiem zbiorów bibliotecznych i archiwalnych. Inwentarze tego rodzaju są dziś przedmiotem badań historyków, socjologów, badaczy cywilizacji i kultury, a także historyków sztuki. Materiały archiwalne dotyczące diecezji warmińskiej stanowią swoistą informację dotyczącą inwentaryzacji w okresie do I rozbioru Polski. Informacje te są jednak wrywkowe, jedynie częściowo publikowane<sup>6</sup>. Włączenie Warmii do Prus stanowi przerwę w dotychczasowych zabiegach inwentaryzacyjnych.

Pracę w tej dziedzinie wznowiło w połowie XIX wieku zarządzenie ówczesnych władz państwowych z dnia 15 stycznia 1842 roku o inwentaryzacji na terenie całych Prus<sup>7</sup>. Rozesłano wówczas kwestionariusze zarządom miejskim, wiejskim, duchowieństwu i nauczycielom, które po wypełnieniu miały być przesłane przez odpowiednie instancje konserwatorowi krajowemu, a przez niego Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. Jakkolwiek rozkazem gabinetu pruskiego z roku 1843 powołano konserwatora dla całych Prus, jednak dopiero w 1894 roku mianowano zastępców prowincjonalnych. Stąd prace terenowe zostały znacznie przesunięte w czasie. Kwestionariusze o inwentaryzacji kościołów rozsyłane w latach 1854/60 zajmowały po 8 stron *in folio*. Szczegółowe pytania zaczerpnięto z opracowania konserwatora kra-

<sup>4</sup> J. S. Pasierb: Ochrona zabytków sztuki kościelnej. Poznań 1971 s. 17.

<sup>5</sup> J. Obłąk: Sprawa inwentarza biskupstwa warmińskiego po przejściu Ignacego Krasieckiego do Gniezna. *Studia Warmińskie* 1967 t. IV s. 570.

<sup>6</sup> Por. F. Hippler: Die ältesten Schatzverzeichnisse der ermländischen Kirchen. *ZGAE* 1866 B. 8 s. 494—598. Autor publikuje łańcuch inwentarz szesnastu parafii z lat 1537—1597.

<sup>7</sup> H. Wussow: Die Erhaltung der Denkmäler in den Kulturstätten der Gegenwart. Berlin 1885. Stąd czerpał wiadomości o inwentaryzacji Adolf Boetticher we wstępie do pierwszego tomu poświęconego Sambii. Por. także S. Różański: Z problematyki ochrony zabytków sztuki byłych Prus Wschodnich. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1957 nr 2 s. 11—25. Z tego opracowania zaczerpnięto także cały szereg dalszych informacji.



jowego Ferdynanda Quasta z 1842 roku. Dotyczyły one historii zabytku, jego właściciela i użytkownika, stanu, oraz wymagały szczegółowych opisów. Zestawy pytań odnosiły się również do technik, danych statystycznych, historii nazewnictwa, żądały odcisków lub rysunków herbów, godła, epitafiów, pomników, a także planów i rzutów budowli<sup>8</sup>. Kwestionariusze zostały po wypełnieniu zsyte powiatami i alfabetycznie. Było to 18 woluminów z 16 powiatów (Wielawa i Rybaki miały po dwa woluminy).

Po okresie Wiosny Ludów, która także i na Warmii odbiła się pewnego rodzaju wrzeniem oraz w czasie Powstania Styczniowego, prace dokumentacyjne w dziedzinie zabytków uległy zahamowaniu. Przyczyniła się do tego również epidemia cholery w 1866 roku. Ujawniające się tendencje wolnościowe na Warmii wpływały na to, że prace inwentaryzacyjne rozpoczynano od regionów spokojniejszych i pewniejszych.

W roku 1894 konserwatorem dla Prus Wschodnich został mianowany Adolf Boetticher<sup>9</sup>, który już na cztery lata przed oficjalną nominacją zajmował się inwentaryzacją zabytków, o czym świadczą pochodzące z lat 1890—1894 rysunki i zdjęcia Królewca oraz okolicy, od których rozpoczął swą działalność. Na jego prośbę Ministerstwo udostępniło mu wypełnione i zsyte kwestionariusze.

Konfrontacja opisów z rzeczywistością wykazała tyle niedokładności i błędów, że Boetticher zrezygnował z dalszego kontynuowania tego rodzaju inwentaryzacji jako nie posiadającej wartości dla konserwatora i zabrał się do robienia własnej. Jego inwentaryzacja opierała się na kwestionariuszu prof. R. Bergau'a z 1880 roku. Rozpoczynając pracę od Królewca, Boetticher zaczął jednocześnie na zlecenie władz, gromadzenie materiałów w celu napisania ośmiotomowego dzieła, mającego zawierać zwięzłą inwentaryzację zabytków pod tytułem: *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen im Auftrage des Ostpreussischen Provinzial Landtages*. Pierwszy tom ukazał się w roku 1891, ostatni zaś, stanowiący uzupełnienie do wszystkich poprzednio wydanych czyli 8-my, w roku 1898.

Do dziś praca Boettichera jest podstawową dla Warmii w dziedzinie inwentaryzacji, niezależnie od stopnia dezaktualizacji. Poszczególne tomy o różnej objętości, są inwentarzami poszczególnych prowincji, a ich zawartość uwidoczniła w tabeli<sup>10</sup>. Każdy tom zawiera krótki — na ogół powtarzający się wstęp — dokładną

<sup>8</sup> H. Wussow, jw. Bardzo wielu duchownych szczególnie w rejonie katolickiego Lidzbarka nie dało żadnej odpowiedzi. W latach 1858—60 pastor Henryk Otte (†1890) opracował na podstawie napływających stopniowo materiałów krótkie opisy miejscowości wraz z ich zabytkami, dodając mapki powiatów i opisując kościoły, których osobiście nigdy nie widział.

<sup>9</sup> Dotychczasowy kierownik techniczny wykopalisk w Olimpii w latach 1875—1877.

<sup>10</sup> Dane orientacyjne inwentarza Adolfa Boettichera 1891—1898:

Tom	Rok wydania	Prowincja	Stron wstępu	Stron tekstu	Ilość miejsc.	Ilustr.	Uzupeln.
I	1891	Sambia Samland	17	141	41	83	VIII, 1—22
II	1898	Natangia Natangen	6	209	114	125	VIII, 23—37
III	1898	Górne Prusy Oberland	6	135	99	109	VIII, 38—53
IV	1894	Warmia Ermland	8	295	103	239	VIII, 55—71
V	1895	Litwa Litauen	6	158	81	106	VIII, 73—74

mapę terenu z określeniem położenia geograficznego i pomiarem powierzchni w km<sup>2</sup>, oraz alfabetyczny wykaz miejscowości, opracowanych potem w tej samej kolejności w tekście. Przy każdej miejscowości podane są najważniejsze obiekty zabytkowe nie tylko sakralne, nie zawsze datowane, często bez wymiarów i bez opisu. Niektóre obiekty mają fotografię, rysunek, lub jedno i drugie. Na końcu inwentarza każdej miejscowości autor podaje notatkę bibliograficzną dotyczącą źródeł, z których czerpał informacje o poszczególnych obiektach, już poprzednio opisywanych. Najczęściej jest to inwentarz Ministerstwa Kultury w Berlinie z 1857 roku lub inwentaryzacja A. Harnocha z 1890 roku. Informacje Boettichera są niekiedy tak zwięzłe, że opis jednej miejscowości wraz z jej inwentarzem zajmuje mniej niż pół strony tekstu.

Po roku 1900, pomimo ukazania się pracy Adolfa Boettichera, inwentaryzacja trwała dalej, gdyż publikacja nie wyczerpała wszystkich nowo powstających zagadnień. Z tego czasu istnieją rysunki A. Heitmanna (z wcześniejszych korzystał Boetticher) z powiatów: Olsztyn i Ostróda, szkice Alberta Fritscha i dr. Antoniego Ulbricha, oraz zdjęcia wykonane na podstawie przesłanych materiałów przez Henryka Riffartha z Berlina. W roku 1903 były wykonywane zdjęcia dokumentacyjne w Ornowie, Judytach, Bartoszcach, Frydlądzie, św. Lipce, Kętrzynie, Nidzicy i Olsztynie przez berliński Zakład Pomiarów i Zdjęć. Z dokumentacji tej nic nie dostało się do Państwowego Archiwum olsztyńskiego.

Przed rokiem 1912 przy okazji innych prac, przeprowadzono inwentaryzację kościołów drewnianych. Następnie w roku 1917 wskutek zapotrzebowania na miedź i cynę jako materiały zbrojeniowe, skonfiskowano dzwony z wyjątkiem obiektów o dużej wartości historycznej lub artystycznej. Z tej okazji poklasyfikowano wszystkie dzwony na cztery kategorie i przeprowadzono ich szczegółową inwentaryzację<sup>11</sup>.

Pracami inwentaryzacyjnymi kierował w tym czasie Richard Dethleffsen, którego sprawozdania dotyczące przebiegu prac, zachowały się. W jednym z nich autor zaznacza: „...inwentarz opracowany 20 lat temu przez A. Boettichera okazuje się już mocno przestarzały, a nawet miejscami błędny. Nadszedł czas na przeprowadzenie całkiem nowej i naukowej inwentaryzacji”<sup>12</sup>. W tej sytuacji Zarząd Administracji Prowincji ogłosił w 1925 roku uchwałę dotyczącą przeprowadzania nowych, bardziej naukowych badań. W latach 1925—1939 powstała więc prawdopodobnie bogata dokumentacja, z której zachowały się do dziś rysunki, brak natomiast akt tekstowych. Z tego też czasu pochodzi dwutomowa praca dr. Antoniego Ulbricha, stanowiąca interesującą pozycję z pogranicza historii sztuki i inwentaryzacji. Choć zawiera wiele materiału inwentaryzacyjnego, nie jest jednak inwentarzem w znaczeniu ścisłym, gdyż dotyczy tylko rzeźby<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> S. Róžański, jw. W tym samym roku została zorganizowana akcja zakładania cmentarzy honorowych dla poległych w ostatniej wojnie Niemców, Rosjan i Polaków. Projekty wyposażenia opracowane przez R. Dethleffsena są również rodzajem inwentaryzacji.

<sup>12</sup> Tamże, s. 16.

<sup>13</sup> A. Ulbrich: *Geschichte der Bildhauer Kunst in Ostpreussen vom Ausgang des 16 bis in die 2 Hälfte des Jahrhunderts*. B. I—II. Königsberg 1926—1929.

Tom	Rok wydania	Prowincja	Stron wstępu	Stron tekstu	Ilość miejsc.	Ilustr.	Uzupełn.
VI	1896	Mazury Masuren	6	124	63	68	VIII, 75
VII	1897	Królewiec Königsberg	11	395	—	255	VIII, 77—81
VIII	1898	Uzupełnienia Nachträge	—	207	—	48	—

Ze sprawozdania R. Dethleffsena w 1931 roku wynika, że konserwator posługiwał się przy inwentaryzowaniu uczniami średnich i wyższych szkół budowlanych oraz studentami architektury z Królewca, zwłaszcza podczas ich praktyk letnich. Z tego czasu pochodzi bowiem duża ilość dokumentacji technicznej podpisywanej przez uczniów w latach 1907—1934 z przerwami. Od roku 1933 nastąpiło ożywienie akcji inwentaryzacyjnej. Trzecia Rzesza doceniała znaczenie własnych zabytków, przeznaczając na ten cel znaczne sumy pieniężne. Od 1935 roku inwentaryzacja odbywała się według jednolitych przepisów dla całej Rzeszy. Jednocześnie powstał spis zabytków najbardziej potrzebujących konserwacji. Największa ilość zachowanych akt tekstowych oraz ilustracji dotyczy kościołów. Istnieją szczegółowe opisy wyglądu i wyposażenia poszczególnych obiektów. Podana jest w nich często historia i wyniki uprzednich konserwacji, dzieje miejscowości, charakterystyka i ocena stylu i wartości artystycznych obiektu, oraz plan dalszej eksploatacji lub konserwacji. Materiały te są przeważnie zdekompletowane i wybrakowane. W takim stanie materiały dostały się do Archiwum Państwowego w Olsztynie w latach 1952 i 1953<sup>14</sup>. Inwentarz G. Dehio i E. Galla<sup>15</sup>, dotyczący całych Prus, stanowi rodzaj zwięzłej, ogólnej i niepełnej informacji o stanie zabytków w 1944 roku.

Druga wojna światowa spowodowała zasadnicze zmiany w stanie sztuki sakralnej na terenie diecezji. Część zabytków uległa zniszczeniu, część zginęła bez śladu, część zabytków ruchomych znajduje się w Muzeum Mazurskim w Olsztynie<sup>16</sup>. Reszta zachowana na terenie poszczególnych parafii i we wnętrzach kościołów, została zabezpieczona, lub oczekuje na konserwację. Dla powstrzymania procesu dewastacji, Administrator Apostolski na Warmii ksiądz dr Teodor Bensch opublikował w 1949 roku wezwanie w sprawie ochrony zabytków, powołując się na Polski Synod Plenarny w 1937 roku i jego uchwałę (§ 1) o przechowywaniu ksiąg, dokumentów i innych przedmiotów zabytkowych. W piśmie tym Ksiądz Administrator wzywał wszystkich księży „...aby ważniejsze dzieła nauki i sztuki o szczególnej wartości zabytkowej — jak najprędzej przekazali do Kurii Diecezjalnej”<sup>17</sup>. Zalecał też księżom ochronę i konserwację zabytków byłych kościołów protestanckich, przypominając jednocześnie o zakazie handlu tego rodzaju przedmiotami na mocy kanonów 1530 i 1532. W dalszym ciągu wezwania Ksiądz Administrator przypominał zakaz samodzielnego odnawiania zabytków ruchomych przez niefachowych konserwatorów oraz konieczność porozumiewania się w tych sprawach z konserwatorem wojewódzkim.

<sup>14</sup> S. Róžański, jw. s. 24. W latach 1946—1958 ekipy studentów Uniwersytetu Toruńskiego, penetrując teren Warmii w poszukiwaniu księgozbiorów poniemieckich, znalazły w Morażu Akta Konserwatorsko-Inwentaryzacyjne konserwatora królewieckiego. Część zespołu przewieziono do Torunia, część przekazano Muzeum Mazurskiemu w Olsztynie, a znaczną część, zwłaszcza materiały fotograficzne posiada IS-PAN w Warszawie. Część grafiki i fotografii zabrały osoby prywatne.

<sup>15</sup> G. Dehio, E. Gall: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. München — Berlin 1952. Katalog powyższy jest wznowieniem w niezmienionej postaci opracowania z 1944 r., dokonanego przy współudziale G. Tiemann i B. Schmidta.

<sup>16</sup> Charakterystyka zbiorów muzealnych wraz ze wskazaniem ich proveniencji, znajduje się w *Roczniku Olsztyńskim* 1968 t. 7 s. 279—304 w pracy zbiorowej: Muzeum Mazurskie w Olsztynie w latach 1945—1965. Interesujący przyczynek dotyczący stanu badań nad sztuką Warmii i Mazur stanowi praca Kamili Wróblewskiej: *Polskie badania nad sztuką Warmii i Mazur w latach 1945—1967 Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1968 nr 2 s. 201—220. Również katalogi w opracowaniu tejże autorki: *Dawny portret w zbiorach Muzeum Mazurskiego. Katalog wystawy. Olsztyn 1965. Sztuka dawna w zbiorach muzeów województwa olsztyńskiego. Olsztyn 1971.*

<sup>17</sup> Ks. T. Bensch: *Ochrona zabytków. Wiadomości Urzędowe Warmińskiej Diecezji* 1946 nr 2 s. 18—19.

Dla usprawnienia działalności i osiągnięcia właściwego skutku w tej dziedzinie, ordynariusz diecezji warmińskiej ksiądz biskup dr Tomasz Wilczyński mianował w dniu 15 marca 1957 roku Konserwatora Diecezjalnego i eksperta od spraw sztuki kościelnej na terenie diecezji w osobie ks. dr. Jana Obliąka<sup>18</sup>, obecnie Biskupa Pomocniczego i Przewodniczącego istniejącej od 1966 roku Diecezjalnej Komisji od spraw Sztuki Kościelnej.

Najważniejszą pozycją w dziedzinie inwentaryzacji jest opracowywany przez Instytut Sztuki PAN katalog ciągły wszystkich zabytków znajdujących się na terenie Polski, zgodnie z aktualnym stanem ich zachowania<sup>19</sup>. IS odbywał i nadal odbywa swoje penetracje na terenie Warmii poprzez profesorów i studentów historii sztuki, wykonując jednocześnie dokumentację fotograficzną. Jednak drukowany katalog województwa olsztyńskiego w tej serii dotychczas się nie ukazał.

Również w Urzędzie Konserwatora Wojewódzkiego przy Wydziale Kultury PWRN w Olsztynie, gromadzi się aktualnie informacje dotyczące zabytków sztuki w formie opracowanych, jednolitych dla całej Polski kart inwentaryzacyjnych. Mimo bogatej dokumentacji rejestr zabytków ruchomych nie jest jeszcze całkowicie kompletny. W roku 1963 został opublikowany wykaz zabytków nieruchomości województwa olsztyńskiego, podlegających ochronie prawnej, który prócz architektury uwzględnia także kapliczki przydrożne, mrowane<sup>20</sup>.

Inwentarz publikowany poniżej jest z konieczności w jakiś sposób kontynuacją wysiłków podjętych przez wielu ludzi i przed wielu laty. Dokonano już i nadal dokonuje się w tej dziedzinie ogromnej pracy. Inwentarz został zapoczątkowany decyzją Biskupa Warmińskiego, księdza dr. Józefa Drzazgi<sup>21</sup>. Jest opracowywany przede wszystkim w oparciu o bezpośrednią autopsję, oraz konfrontowany z Katalogiem Zabytków Sztuki ISPAN w Warszawie dla województwa olsztyńskiego (masyzynopsis), jak również z życzliwie udostępnionym Rejestrem w Urzędzie Konserwatora Wojewódzkiego w Olsztynie. Opiera się także na Inwentarzu parafii św. Jakuba w Olsztynie zapoczątkowanym w 1962 r. Inwentarz obejmuje obiekty od XIV do połowy XX wieku włącznie. Szczegółowe dane dotyczą aktualnej lokacji, rodzaju zabytku, datowania, zawierają również krótki opis (materiał, wymiary, stan zachowania) oraz bibliografię. Każdy obiekt zaopatrzone jest w numer Inwentarza Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (KBDW). Część pierwsza obejmuje zabytki ruchome w kościołach miasta Olsztyna. W przygotowaniu spisu dużą pomoc

<sup>18</sup> Pismo Kurii Biskupiej 1145/57.

<sup>19</sup> J. S. Pasierb, jw. s. 40: „Dnia 13 lutego 1945 roku utworzono przy Ministerstwie Kultury i Sztuki, Naczelną Dyрекcję Muzeów i Ochrony Zabytków, w skład której wchodził między innymi jednostkami, Państwowy Instytut Historii Sztuki i Inwentaryzacji Zabytków. W roku 1948 ukazał się III tom Inwentarza Topograficznego w opracowaniu profesora Jerzego Szablowskiego, dyrektora CBI; do tomu dołączone zostały przez autora: Zasady Polskiego Inwentarza Zabytków Sztuki. Utworzony w 1951 roku Państwowy Instytut Sztuki (PIS), na czele którego stanął profesor Juliusz Starzyński, rozpoczął wydawanie Katalogu Zabytków. Tom pierwszy, poświęcony województwu krakowskiemu, ukazał się w 1953 roku. Katalog wykorzystuje wyniki badań inwentaryzatorskich. Ewidencję zabytków także sakralnych [...] prowadzi Ośrodek Dokumentacji Zabytków w Warszawie. W Ośrodku znajduje się Centralna Kartoteka Zabytków Budownictwa i Architektury, oraz Zabytków Ruchomych, a także Centralny Rejestr Orzeczeń o Uznanie za Zabytek. Prace inwentaryzatorskie trwają. Ukazało się ponad 100 zeszytów katalogu. Duchowieństwo parafialne współpracuje z inwentaryzatorami, którzy zjawiają się w parafiach, wyposażeni w upoważnienia Kurii Biskupiej i Konserwatora Wojewódzkiego”.

<sup>20</sup> *Dziennik Urzędowy* z dnia 3 kwietnia 1963 roku, *Dziennik Urzędowy WRN w Olsztynie* nr 7 z dnia 29 czerwca 1963 roku, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1967 nr 1—2 s. 240.

<sup>21</sup> Pismo Kurii Biskupiej 263/71 z dnia 1 lutego 1971 roku.

okazali Księża Proboszczowie, udostępniając obiekty pozostające pod ich opieką. Księżom Proboszczom, oraz wszystkim osobom dzięki którym pracy i pomocy Inwentarz rozpoczyna swoją egzystencję, wyrażam tą drogą serdeczne podziękowanie. W sposób szczególny dziękuję księdzu biskupowi doc. dr. hab. Julianowi Wojtkowskiemu, koordynatorowi pracy inwentaryzacyjnej, za życzliwą, cierpliwą i precyzyjną konsultację.

#### I. KOŚCIÓŁ KATEDRALNY ŚW. JAKUBA

##### 1. Ołtarz główny neogotycki w formie tryptyku szafiastego z roku 1896.

Wykonany przez firmę Rottermund w Norymberdze. Drewno rzeźbione, polichromowane i złożone z przedstawieniami malarskimi w rewersie. Wymiary otwartego ołtarza: 8×5 m. Ikonografia chrystologiczno-eucharystyczna ze scenami rzeźbiarskimi: ofiary Kaina i Abła, Izaaka, Melchizedecha, manna na pustyni, Boże Narodzenie, Ostatnia Wieczerza, Ukrzyżowanie, Wieczerza w Emmaus. W rewersie sceny malarskie: spotkanie Weroniki na drodze krzyżowej i złożenie Chrystusa do grobu.

BIBLIOGRAFIA: C. W ü n s c h: Die Bau- und Kunstdenkmäler der Stadt Allenstein. Königsberg 1933 s. 83—84. A. F u n k: Geschichte der St. Jacobi Kirche in Allenstein. Allenstein 1925. H. B o n k: Geschichte der Stadt Allenstein. Allenstein 1927 s. 33. F. Q u a s t: Denkmale der Baukunst in Preussen. Berlin 1882 s. 41.

(KBDW Inw. nr 1)

##### 2. Tryptyk szafiasty późnogotycki.

Wykonany prawdopodobnie w Hanowerze w początkach XVI wieku. Drewno rzeźbione, polichromowane i powtórnie złożone po konserwacji. Wymiary szafy zamkniętej 144×144 cm. W szafie środkowej Matka Boska z Dzieciątkiem stojąca na księżycu w promienistej mandorli pomiędzy świętymi: Katarzyną i Kanutem królewiczem duńskim. W skrzydłach dwunastu apostołów. Inskrypcja: *SALVE REGINA MATER MISERICORDIAE* (= Witaj Królowo, Matko Miłosierdzia). Miejsce: nawa północna.

(KBDW Inw. nr 3)

##### 3. Tryptyk ołtarzowy wczesnorennesansowy w formie nastawy, zwany Ołtarzem Ukrzyżowania.

Malowidła tryptyku wykonane w XVI wieku na desce techniką mieszaną z przewagą tempery. W Inwentarzu parafii tryptyk datowany na 1553 rok, fundowany przez Jana Henryka. Pochodzi ze zburzonego w 1806 roku kościoła św. Krzyża w Olshytynie. Neogotycka obudowa wykonana w warsztacie stolarskim Józefa i Augusta Łorkowskich z Gietrzwałdu w 1876 roku. W zwieńczeniu neogotyckie rzeźby: Pieta, św. Wawrzyniec, św. Joachim, św. Brunon z Kwerfurtu i św. Florian wykonane w firmie Braci Stuffleserów w St. Ulrich. Rzeźby boczne: św. Augustyn i św. Maria Magdalena pochodzą z pracowni H. Evers w Monasterze. Wymiary zamkniętej szafy: 150×110 cm. Ikonografia: alegoria Kościoła rodzącego się z przebitego boku Chrystusa umierającego na krzyżu. Obok krzyża Mojżesz i Piotr, poniżej gołębica unosząca się nad symboliczną budowlą, na którą sphywa siedmiu strugami krew Chrystusa. W skrzydłach: Abraham, Dawid, św. Jan Chrzciel i św. Paweł. W rewersie scena Zwiastowania NMP we wnętrzu. Tryptyk wymaga konserwacji. Miejsce: nawa południowa pod małymi organami.

BIBLIOGRAFIA: A. B o e t t i c h e r, jw. B.IV s. 12. C. W ü n s c h, jw. s. 86. H. B o n k, jw. s. 45.

(KBDW Inw. nr 3)

4. Ołtarz neogotycki z obrazem Matki Boskiej Ostrobramskiej i elementami dawnego ołtarza gotyckiego św. Katarzyny, zwanego też ołtarzem Bożego Ciała.

Dehio — Gall datują jego powstanie na 1489 r. Część neogotycka wykonana przez Józefa i Augusta Lorkowskich z Gietrzwałdu w 1886 roku. Obraz Matki Boskiej Ostrobramskiej wykonany w 1947 roku przez Ludomira Ślodzińskiego jako kopia obrazu z Ostrej Bramy. Metalowa sukienka firmy P. Gontarczyk z Warszawy. Wymiary ołtarza: ok. 6×2,2 m. Miejsce: drugi filar wolno stojący, północny.

BIBLIOGRAFIA: (odnośnie poprzedniego ołtarza św. Katarzyny) G. Dehio, E. Gall: *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. München — Berlin 1952 s. 248. K. Wróblewska: Późnogotycka sztuka na Warmii po pokoju toruńskim 1486 r. Rocznik Olsztyński 1972 t. 10 s. 22 i 27.*

(KBDW Inw. nr 6)

#### 5. Ołtarz neogotycki św. Józefa.

Wykonany w 1876 roku przez Józefa i Augusta Lorkowskich w Gietrzwałdzie. Drewno rzeźbione, polichromowane i złożone w formie trójkondygnacyjowej i trójosiowej nastawy z rzeźbami: św. Józefa z Dzieciątkiem, św. Anny i św. Jana Ewangelisty. Rzeźby wykonane w drewnie przez firmę H. Evers z Monasteru. Wymiary całości ok. 6×2,2 m. Miejsce: drugi filar wolno stojący, południowy.

(KBDW Inw. nr 7)

#### 6. Ołtarz neogotycki św. Anny.

Wykonany w 1867 roku przez Józefa i Augusta Lorkowskich z Gietrzwałdu. Drewno rzeźbione, polichromowane i złożone, w formie nastawy trójkondygnacyjowej i trójosiowej z obrazami: św. Anny uczącej małą Maryję i św. Moniki modlącej się nad brzegiem morza. Obraz św. Anny wykonany prawdopodobnie przez malarza A. Hince z Pieniężna; obraz św. Moniki przez malarza Andrasza z Lidzbarka Warmińskiego w latach 1863—1865. Po bokach dwie rzeźby o różnej proveniencji: św. Roch i św. Walenty. Wymiary całości: 6×2,2 m. Miejsce: trzeci filar wolno stojący, południowy.

(KBDW Inw. nr 8)

#### 7. Ołtarz neogotycki Matki Boskiej Różańcowej fundacji księdza Walentego Tolsdorfa.

Wykonany przez pracownię H. Splietha w Elblągu w końcu XIX wieku. Drewno rzeźbione polichromowane i złożone w formie trójkondygnacyjowej i trójosiowej nastawy z trzema rzeźbami: Matki Boskiej Różańcowej, św. Franciszka i św. Dominika. Wymiary całości: 6×2,2 m. Miejsce: trzeci filar wolno stojący, północny.

(KBDW Inw. nr 9)

#### 8. Ambona neogotycka z 1877 roku.

Wykonana w pracowni H. Splietha w Elblągu. Drewno rzeźbione, polichromowane i złożone w kształcie czaszy na planie ośmioboku, wspartej na słupie, z zapleckiem i baldachimem. W płycinach czaszy rzeźbione postacie: Chrystusa i czterech ewangelistów. Wysokość wraz z baldachimem ponad 6 m,  $\phi$  czaszy ok. 2 m. Miejsce: trzeci filar wolno stojący, południowy.

BIBLIOGRAFIA: A. Boetticher, *iw. s. 12. C. Wunsch, iw. s. 89.*

(KBDW Inw. nr 11)

#### 9. Empora organowa neogotycka z końca XIX wieku.

Wykonana przez Józefa i Augusta Lorkowskich z Gietrzwałdu. Rzut kwadratowy o wymiarach 9×9 m. Wsparta na ośmiu słupach, z których cztery wolno stojące

i cztery przyścienne. Na balustradzie motyw ślepej galeryjki biforyjnej, dzielonej półkolumnkami oraz złożony ornament z liści dębu i kwiatonów. Całość z drewna dębowego, zwieńczona profilowanym gzymsem.

(KBDW Inw. nr 12)

#### 10. Prospekt organowy neogotycki.

Wykonany w 1851 przez Maksą Terleckiego z Królewca. Szafa drewniana na planie prostokąta o wymiarach: 5,5×3,5 m, trójkondygnacyjowa, pięcioosiowa, zwieńczona pinaklami, wykonana według projektu B. J. Ostera z Olsztyna.

BIBLIOGRAFIA: C. Wünsch, jw. s. 88.

(KBDW Inw. nr 13)

#### 11. Prospekt organowy neogotycki mały z połowy XIX wieku.

Wykonany przez Maksą Terleckiego z Królewca. Szafa na planie prostokąta o wymiarach: 380×220 cm, z dobudowanym ręcznym miechem. Od strony nawy południowej dekoracyjna fasada w kształcie wimpergi, flankowana dwiema figurami świętych: papieża i biskupa, stojących na konsolkach i pod baldachimami. Szafa wykonana według projektu Ostera z Olsztyna. Miejsce: nawa południowa nad zakrystią.

BIBLIOGRAFIA: C. Wünsch, jw. s. 88.

(KBDW Inw. nr 14)

#### 12. Chrzcielnica z czarnego marmuru z XVIII wieku, barokowa, w kształcie kielicha.

Wysokość 115 cm,  $\phi$  czaszy 87 cm, całość wraz z dwustopniową ośmioboczną podstawą i drewnianą pokrywą: 202 cm. W Inwentarzu parafii datowana na 1715 rok. Dehio — Gall podają rok 1623. Wieko drewniane dorobione w 1954 roku. Miejsce: kaplica przy wieży w nawie północnej.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. C. Wünsch, jw. s. 89. G. Dehio, E. Gall, jw.

(KBDW Inw. nr 15)

#### 13. Kropielnica kamienna, granitowa, w kształcie czary kielicha, kuta w monolicie.

Wysokość 76 cm,  $\phi$  113 cm, grubość ściany 16 cm. W Inwentarzu parafii datowana na 1623 rok, może być wcześniejsza. Dehio — Gall datują na XIV w. Miejsce: kruchta północna.

BIBLIOGRAFIA: C. Wünsch, jw. s. 91. Inwentarz parafii. G. Dehio, E. Gall, jw.

(BDW Inw. nr 16)

#### 14. Stalle neogotyckie z 1882 roku, prawdopodobnie z elementami gotyckimi.

Drewno dębowe rzeźbione, całość pięciodzielna na cokole, z wysokim zapleckiem i baldachimem. Długość 360 cm, szer.: 140 cm, wys.: ok. 300 cm. W płycinach zaplecka zróżnicowany ślepy maswerk, po bokach dwie konsolki z baldachimami, na których brak figurek. Elementy gotyckie stali pochodzą ze zniszczonego w 1809 roku kościoła oo. franciszkanów w Braniewie. Dehio — Gall datują ich powstanie na początek XVI wieku. Miejsce: przy wejściu do nawy południowej.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. A. Boetticher, jw. s. 13. C. Wünsch, jw. s. 91. G. Dehio, E. Gall, jw.

(KBDW Inw. nr 18)

#### 15. Krzesło z XIX wieku, służące jako tron biskupi, z zapleckiem i poręczami.

Drewno dębowe rzeźbione w ornament roślinny i zoomorficzny. Może pochodzić z warsztatu gdańskiego lub cbląskiego. Wysokość 136 cm, siedzisko: 60×70 cm. Miejsce: przy pierwszym filarze wolno stojącym północnym.  
(KBDW Inw. nr 20)

16. Taboret barokowy z XVII wieku tzw. *sedilium*, używany do święceń.

Drewno rzeźbione i złożone o wymiarach: 57×57 cm, wys.: 50 cm z czerwonym obiciem i śladami drewnojada. Miejsce: mały chórek.  
(KBDW Inw. nr 21)

17. Konfesjonały neogotyckie w liczbie 5 z początku XX wieku.

Wymiary ok.: 150×150 cm, wys.: 300 cm, z rzeźbionymi maskaronami na gzymsach ścian działowych, zwieńczone maswerkciem ażurowym.  
(KBDW Inw. nr 22)

18. Drzwi z kościoła do zakrystii, prawdopodobnie XVI-wieczne.

Obite i oliستwowane żelazną blachą, okucia i zamki z XVI wieku. Wymiary: 243×175 cm, grubość 5 cm.  
(KBDW Inw. nr 23)

19. Szafa zakrystyjna do paramentów z XVII wieku.

Prosta, drewniana, trójkondygnacyjowa ze zwieńczeniem i oryginalnymi okuciami o wymiarach: wys.: 300 cm, szer.: 235 cm. Miejsce: północna wnęka zakrystii.

BIBLIOGRAFIA: C. Wünsch, jw. s. 91.

(KBDW Inw. nr 24)

20. Szafa barokowa z XVIII wieku w zakrystii.

Drewno polichromowane. Całość na rzucie wydłużonego prostokąta, dwukondygnacyjowa, czterodzielna, wsparta na dziesięciu tocznych, spłaszczonych kulach. Wysokość ponad 300 cm, szer.: 332 cm. Na ciemno brązowym tle malowany techniką mieszaną ornament florystyczny, girlandy owocowe i motyw kratki regencyjnej. Miejsce: zachodnia wnęka w zakrystii.

BIBLIOGRAFIA: C. Wünsch, jw. s. 91. G. Dehio, E. Gall, jw.

(KBDW Inw. nr 25)

21. Baldachim barokowy z XVIII wieku.

Ukształtowany kopulasto na sztywnej konstrukcji metalowej, ze zwieńczeniem w postaci pełnoplastycznego baranka. Wymiary: 170×170 cm, wys.: 200 cm.  
(KBDW Inw. nr 26)

22. Krzyż procesyjny z XVIII wieku.

Drewno polichromowane w kształcie *arbor vitae* — z wygiętymi ramionami o wymiarach: 144×61 cm, wizerunek 60 cm. Znaki uszkodzeń, uzupełnień i przemałowań. Miejsce: mały chórek.

BIBLIOGRAFIA: A. Ulrich, jw. B.II s. 585 il. 718; datuje na 1730 rok.

(KBDW Inw. nr 27)

23. Krzyż procesyjny, metalowy, z XVII wieku.

Mosiądz złożony i srebrzony o konstrukcji segmentowej, wysokość całości 223 cm, wizerunek: 28×35 cm; ornament: uskrzydłone główki aniołów. Miejsce: zakrystia.

(KBDW Inw. nr 28)





Wnętrze ściennego cyborium w prezbiterium kościoła św. Jakuba.

24. Świecznik wiszący z głową i rogami jelenia, z XVI wieku.

Posiada sześć ramion metalowych, wtórnych. Na płycinie szyi przedstawienie malarskie: Chrystus jako *Salvator mundi*. Ponad świecznikiem mały pusty kartusz w renesansowym obramieniu. Wymiary całego świecznika: ok. 150 cm,  $\varnothing$  80 cm.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. A. Boetticher, jw. s. 21 datuje na XVII wiek. C. Wunsch, jw. s. 91 datuje na XVI wiek. (KBDW Inw. nr 29)

25. Świecznik wiszący z podwójną rzeźbą Matki Boskiej z Dzieciątkiem z XVII wieku.

Drewno polichromowane, Matka Boska w pozycji stojącej, wysokość ok. 100 cm, otoczona promienistą mandorlą. Ramiona metalowe wtórne o  $\varnothing$  ok. 200 cm.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii datuje na 1609 rok. A. Boetticher, jw. s. 21. C. Wunsch, jw. s. 91. Dehlo, E. Gall, jw. datują na drugą połowę XVI wieku. (KBDW Inw. nr 30)

26. Krata gotycka w cyborium ściennym z XV/XVI wieku.

Żelazo kute ręcznie w kształcie dwóch prostokątów taśmowych, wypełnionych ażurową plecionką ukośną. Wewnątrz kraty gęsta druciana siatka. Wymiary całości: 132×63 cm. Miejsce: ściana zamykająca prezbiterium przy ołtarzu głównym.

BIBLIOGRAFIA: A. Boetticher, jw. s. 12. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN. C. Wunsch, jw. s. 87. (KBDW Inw. nr 33)

27. Krata i okiennica w zakrystii, prawdopodobnie współczesne kościołowi, tj. XV/XVI-wieczne.

Okiennica żelazna kuta ręcznie, dwuskrzydłowa. Wymiary jednego skrzydła: 124×56 cm.

(KBDW Inw. nr 34)

28. Krata w kaplicy chrzcielnej z 1878 roku, datowana i sygnowana.

Wykonawca Julian Reitzug. W kształcie płotu z bramką na osi. Długość całości 530 cm, wys. 200 cm, wys. bramki ponad 300 cm.

BIBLIOGRAFIA: C. Wunsch, jw. s. 89. (KBDW Inw. nr 35)

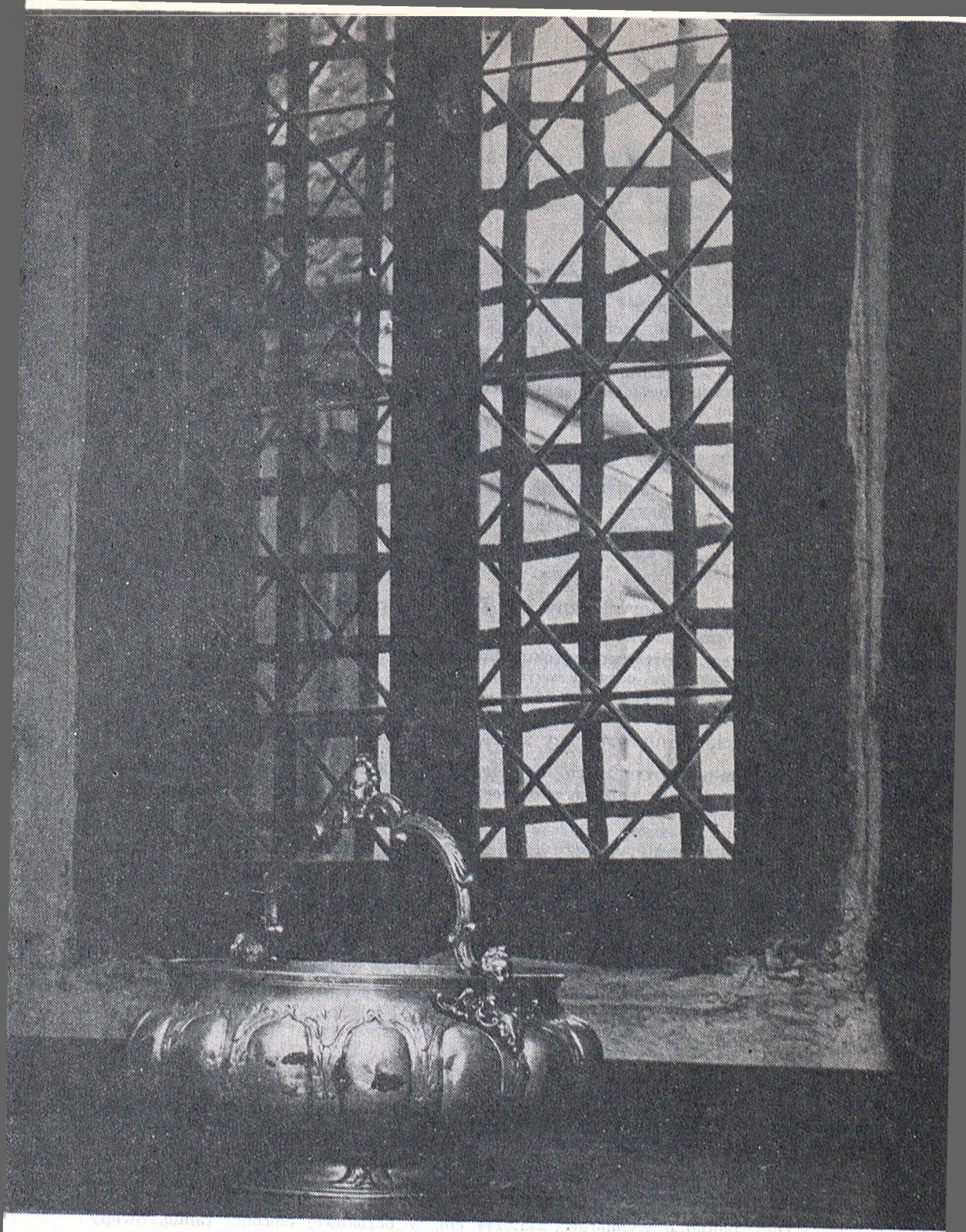
29. Polichromia renesansowa na drewnie w cyborium ściennym.

Malowidło z XVI wieku na trzech deskach o wymiarach: 124×52 i 124×39 cm (dwie boczne) przedstawiające Chrystusa siedzącego na brzegu pustego grobu, w cierniowej koronie, z trzcina w ręku, związanymi dłońmi i śladami przebiecia gwoździ. W tle krzyż, na bocznych ścianach narzędzia męki. Technika temperowa na podkładzie kredowym. Miejsce: ściana zamykająca prezbiterium przy ołtarzu głównym. Wymaga konserwacji.

BIBLIOGRAFIA: A. Boetticher, jw. s. 12. C. Wunsch, jw. s. 84 i 87. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN. (KBDW Inw. nr 37)

30. Obraz barokowy Matki Boskiej Różańcowej z XVII wieku.

Olej na płótnie o wymiarach wraz z barokową ramą: 240×150 cm. Madonna w całej postaci z Dzieciątkiem na ręku, w koronach i metalowych sukienkach, podająca różaniec klęczącemu poniżej św. Dominikowi; Dzieciątko podaje różaniec św. Katarzynie. Obraz konserwowany. Miejsce: kaplica chrzcielna nómocna przy wieży.



Barokowe aspersorium na tle gotyckiej kraty okiennej w zakrystii kościoła św. Jakuba.

BIBLIOGRAFIA: A. Boetticher, jw. s. 12. H. Bonk jw. s. 39. A. Funk, jw. s. 191. Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN. J. Kolberg: Ermländische Goldschmiede. ZGAE 1910 B. 16. s. 353. C. Wunsch, jw. s. 84. G. Dehio, E. Gall, jw. datują powstanie obrazu na 1727 r.  
(KBDW Inw. nr 33)

### 31. Obraz barokowy św. Floriana z XVIII wieku.

Olej, płótno, wymiary wraz z ramą 210×128 cm. Obraz przedstawia św. Floriana w pancerzu, hełmie, czerwonym płaszczu i białą chorągwią, unoszącego się nad dachem płonącego piętrowego budynku o renesansowej fasadzie z cebrzykiem wody w rękę. Miejsce: kruchta północna.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. C. Wunsch, jw. s. 91.  
(KBDW Inw. nr 39)

### 32. Obraz manierystyczny św. Mateusza apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci, z toporem w dłoni. Miejsce: nawa południowa.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. C. Wunsch, jw. s. 91. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.

(KBDW Inw. nr 40)

### 33. Obraz manierystyczny św. Tomasza apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci, z oszczepem w rękę. Miejsce: nawa południowa.

BIBLIOGRAFIA: jw. odnośnie wszystkich obrazów.  
(KBDW Inw. nr 41)

### 34. Obraz manierystyczny św. Macieja apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z toporem w dłoni. Miejsce: nawa południowa.

(KBDW Inw. nr 42)

### 35. Obraz manierystyczny św. Szymona apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu z piłą w dłoni. Miejsce: nawa południowa.

(KBDW Inw. nr 43)

### 36. Obraz manierystyczny św. Bartłomieja apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z nożem w rękę. Miejsce: nawa południowa.

(KBDW Inw. nr 44)

### 37. Obraz manierystyczny św. Filipa apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z krzyżem. Miejsce: nawa południowa.

(KBDW Inw. nr 45)

### 38. Obraz manierystyczny św. Jana apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z kielichem w rękę. Miejsce: nawa południowa.

(KBDW Inw. nr 46)

39. Obraz manierystyczny św. Wojciecha męczennika z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z wiosłem w ręku. Miejsce: nawa północna.  
(KBDW Inw. nr 47)

40. Obraz św. Judy Tadeusza apostoła z XIX wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Cała postać świętego, na tle pejzażu, z maczugą w ręku. Miejsce: nawa północna.  
(KBDW Inw. nr 48)

41. Obraz manierystyczny św. Jakuba Młodszego apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci, z folusznikiem w ręku. Miejsce: nawa północna.  
(KBDW Inw. nr 49)

42. Obraz manierystyczny św. Andrzeja apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z krzyżem w rękach tzw. *cruz decusata*. Miejsce: nawa północna.  
(KBDW Inw. nr 50)

43. Obraz manierystyczny św. Pawła apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z mieczem w ręku. Miejsce: nawa północna.  
(KBDW Inw. nr 51)

44. Obraz manierystyczny św. Jakuba Starszego apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z kapeluszem, laską i dwoma muszelkami. Miejsce: nawa północna.  
(KBDW Inw. nr 52)

45. Obraz manierystyczny św. Piotra apostoła z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z kluczami w ręku. Miejsce: nawa północna.  
(KBDW Inw. nr 53)

46. Obraz św. Józefa z XIX wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Święty w całej postaci na tle pejzażu, z toporem i ekierką. Miejsce: nawa północna.  
(KBDW Inw. nr 54)

47. Obraz Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej z XVII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Madonna w całej postaci stojąca na kuli oplecionej węzem. Miejsce: nawa północna.  
(KBDW Inw. nr 55)

48. Obraz manierystyczny Chrystusa jako Zbawiciela świata z XVII wieku (*Salvator mundi*).

Olej, płótno o wymiarach 145×244 cm, w barokowej złożonej ramie. Chrystus w całej postaci, z kulą ziemską w dłoni, na tle góry z trzema krzyżami. Miejsce: nawa północna.

(KBDW Inw. nr 56)

49. Rzeźba drewniana Chrystusa jako Zbawiciela świata z XVI wieku (*Salvator mundi*).

Drewno polichromowane o wymiarach ok. 80 cm. Miejsce: zewnętrzna, północna wnęka kościoła. Wymaga konserwacji.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 59)

50. Krucyfik w łuku tęczowym z XVII wieku.

Drewno polichromowane o wysokości 475 cm, wykonawca Izaak Riga. Miejsce: pod sklepieniem przęsa prezbiterialnego.

BIBLIOGRAFIA: A. Ulbrich, jw. B.I, s. 359, il. 394, datuje na 1680 r. A. Boettcher, jw. s. 12. C. Wunsch, jw. s. 80–90. G. Dehio, E. Gall, jw. datują na około 1700 r. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 60)

51. Rzeźba drewniana Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej z XVI wieku (*Immaculata*).

Drewno rzeźbione, pokryte wtórnie białą kryjącą farbą o wysokości około 80 cm. Półkula z wężem dorobione prawdopodobnie w okresie baroku. Miejsce: plebania.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków ISPAN datuje na koniec XV w.  
(KBDW Inw. nr 61)

52. Rzeźba drewniana św. Andrzeja apostoła z XVI (?) wieku.

Drewno niegdyś polichromowane, obecnie zniszczone pożarem. Wysokość około 120 cm,  $\phi$  około 30 cm. Święty w postawie stojącej z krzyżem w dłoniach. Rzeźba wymaga konserwacji. Miejsce: pierwszy południowy filar w prezbiterium.

(KBDW Inw. nr 62)

53. Rzeźba drewniana św. Jakuba apostoła z XVI (?) wieku.

Drewno polichromowane o wysokości około 120 cm,  $\phi$  około 30 cm, z licznymi śladami drewnojada. Święty w postawie stojącej z księgą w ręku. Rzeźba wymaga konserwacji. Miejsce: pierwszy północny w prezbiterium.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 63)

54. Płyta nagrobna z XVIII wieku.

Piaskowiec o wymiarach 100×133 cm, z inskrypcją: *VIATOR PECCATORUM [ME]JORUM VENIA[M] A DEO EXPOSCE* (= Przechodniu! Wyprasza od Boga przebaczenie moich grzechów). Miejsce: kruchta północna.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków Sztuki ISPAN. C. Wunsch, jw. s. 92 wymienia również płytę z 1474 roku. Jest to prawdopodobnie płyta kamienna o wymiarach 150×270 znajdująca się w kruchcie północnej, której inskrypcje są już nie czytelne. Opisuje także płytę z 1707 r.

(KBDW Inw. nr 71)

## 55. Zegar angielski z XVII wieku w neogotyckiej szafie.

Sygnowany: *John Taylor London*. Wymiary tarczy 32×45 cm. Szafa neogotycka o wysokości 300 cm, podstawa 54×40 cm. Miejsce: prezbiterium.

BIBLIOGRAFIA: C. Wünsch, jw. s. 91. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN. Inwentarz parafii.  
(KBDW Inw. nr 72)

## 56. Monstrancja barokowa z 1692 roku.

Srebro złożone o wysokości 67 cm, podstawa 30×23 cm, z puncą złotnika dobromiejskiego Michała Hoyera. Uszkodzona. Pod stopą grawerowany napis: *FERCULUM HOC DIVINI SALOMONIS PRO USU ECCLESIAE MONSTERBERGENSIS PAUCIS DE EIUSDEM ECCLESIAE METALLO SCOTIS ASSUMPTIS SUIS IMPENSIS ELABORARI CURAVIT ANDREAS MARQARD PCG Ao 1692 PONDERAT SCOT. 403 M.H.* (= Tę lektykę Boskiego Salomona na użytek kościoła w Cerkiewniku, wzięwszy z metalu tegoż kościoła nie wiele skojeńców, własnym kosztem wykonać polecił Andrzej Marquard, Prepozyt Kolegiaty Dobromiejskiej w roku 1692; waży 403 skojece).

Monstrancja w kształcie słońca, którego promienie otacza splot winnej latorośli, podtrzymywanej u dołu przez dwa anioły.

BIBLIOGRAFIA: J. Kolberg, jw. s. 385—386. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN. Inwentarz parafii.  
(KBDW Inw. nr 73)

## 57. Monstrancja barokowa z 1732 roku.

Srebro złożone o bogatym grawerunku oraz półszlachetne kamienie. Wysokość 67,5 cm,  $\phi$  stopy podłużnej 24,5×19 cm, sygnowana i datowana, z puncą złotnika olsztyńskiego Jana Geese. Pod stopą grawerowany napis: *SACRATISSIMI ROSARII ALLENSTEIN Ao 1732, 19 Wiegt 243 Schot.* (= Bractwo Różańca świętego w Olsztynie roku 1732, waży 19, skojeńców 243). Ponadto herb Olsztyna i znak złotniczy IG.

BIBLIOGRAFIA: A. Samulowska: Johannes Christof Geese złotnik olsztyński. *Rocznik Olsztyński* 1963 t. 7, s. 43—62. C. Wünsch, jw. s. 92. Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 74)

## 58. Kielich późnogotycki i patena z 1624 roku.

Srebro złożone, wysokość 16,5 cm,  $\phi$  stopy 12,3 cm,  $\phi$  pateny 12 cm. Na sześciodelnej stopie grawerunek przedstawiający Boga Ojca podtrzymującego Syna Bożego na krzyżu. Na nodusie grawerowane napisy: *ihesus, ihesus, maria*; kształt liter gotycki. Pod stopą napis: *JUSTINA ALEXANDRI STEINSON CONIUX D. D. ECCLESIAE S. SPIRITUS ANNO 1624* (= Justyna, żona Aleksandra Steinson, ofiaruje kościołowi Świętego Ducha w Olsztynie, roku 1624).

BIBLIOGRAFIA: A. Boetticher, jw. s. 12. C. Wünsch, jw. s. 95. Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 76)

## 59. Kielich barokowy i patena z 1630 roku.

Srebro złożone z bogatą dekoracją plastyczną. Wysokość 25,5 cm,  $\phi$  stopy 15 cm. Na stopie grawerowane narzędzia męki. Pod stopą napis: *PETRUS MADIGER CANONICUS GUTSTADIENSIS ECCLESIAE ALLENSTEINEN[SI]* (= Piotr Madiger, kanonik dobromiejski, kościołowi olsztyńskiemu). Obok herbu litery: *P M C G* i znak złotniczy *HR* czyli Hans Rhode, złotnik gdański.

BIBLIOGRAFIA: C. W ü n s c h, jw. s. 95. Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 77)

#### 60. Kielich późnobarokowy z XVIII wieku.

Srebro złożone z ornamentem rokokowym, wysokość 28,5 cm,  $\phi$  stopy 17,5 cm,  $\phi$  czaszy 10 cm.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii.  
(KBDW Inw. nr 78)

#### 61. Puszka barokowa z XVIII wieku.

Srebro złożone o wymiarach: wysokość 47 cm,  $\phi$  stopy 19 cm, z ornamentem wstęgowo roślinnym i główkami aniołów. Sygnowana pieczęcią miasta Olsztyna i znakiem złotniczym Jana Geese. Datowana na około 1730 rok.

BIBLIOGRAFIA: A. S a m u ł o w s k a, jw. Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 86)

#### 62. Puszka z XVIII wieku.

Srebro złożone, z ornamentem późnobarokowym i przykryciem zwieńczonym krzyżem na kuli. Wysokość 37 cm,  $\phi$  stopy 17 cm. Sygnowana pieczęcią Gdańska i puncami złotników: Krzysztofa Türka i Konrada Danielsona z Lundgren.

BIBLIOGRAFIA: C. W ü n s c h, jw. s. 95. Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 87 i 88)

#### 63. Puszka z XVIII wieku lub wcześniejsza.

Miedź złożona, wysokość 22 cm,  $\phi$  stopy 12,2 cm,  $\phi$  czaszy 13 cm.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii.  
(KBDW Inw. nr 89)

#### 64. Naczynie do olejów św., późnogotyckie.

Miedź złożona o bogatej dekoracji, pokryta naturalną patyną, na trójlistnej stopie, z rozbudowanym nodusem i przykryciem zwieńczonym krzyżem. We wnętrzu trzy szklane ampułki z metalowymi przykryciami. Wysokość całości 44 cm. Naczynie wymaga konserwacji.

BIBLIOGRAFIA: A. B o e t t i c h e r, jw. s. 12. C. W ü n s c h, jw. s. 95 poz. 10. Inwentarz parafii datuje na 1582 rok. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN datuje na 1 ćwierć XVI wieku.  
(KBDW Inw. nr 90)

#### 65. Naczynie barokowe, tzw. *aspersorium*, z XVII wieku.

Srebro kute, patynowane, w kształcie wypukłej czary z uchem, o wysokości 32 cm,  $\phi$  około 34 cm, w dnie naczynia grawerowany kartusz z literami: *A N C V* (= Albertus Nowiejski Canonicus Varmiensis [† 1664]).

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii.  
(KBDW Inw. nr 92)

#### 66. Świeczniki ołtarzowe, barokowe, dwa z XVII wieku.

Srebro kute, trzon kandelabrowy, stopa na planie wklęsłościennego trójkąta, z bogatym ornamentem, wsparta na trzech lwich łapach. W kartuszach stopy herb



biskupa Szymona Rudnickiego (†1621). Wysokość do wklęsłej profitki włącznie 64 cm.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 94)

67. Świeczniki ołtarzowe, barokowe, dwa z 1725 roku.

Srebro kute, trzon kandelabrowy, stopa na planie wklęsłościennego trójkąta, o bogatym ornamentem. W kartuszkach stopy sygnatura: *CURAVIT SERVUS ANNO 1725*. Wysokość do wklęsłej profitki włącznie 65 cm.

BIBLIOGRAFIA: A. Samulowska, jw. s. 46–47. C. Wunsch, jw. s. 96, poz. 14 i 15. Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 95)

68. Świeczniki ołtarzowe, barokowe, dwa z 1667 roku.

Mosiądz srebrzony, trzon kandelabrowy, wysokość całości 45 cm. Sygnatura: *JOANNES LEIB 1667*.

BIBLIOGRAFIA: A. Boetticher, jw. s. 12. C. Wunsch, jw. s. 92 poz. 12 i 13. Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 96)

69. Świeczniki ołtarzowe, barokowe, dwa z XVIII wieku.

Srebro kute, trzon kandelabrowy, stopa na planie wklęsłościennego trójkąta, ściany o wykroju wolutowym. Profitka wklęsła, bogato opracowana. Całość wsparta na trzech łwich łapach. Wysokość 67 cm.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 97)

70. Świeczniki ołtarzowe, barokowe, cztery z XVIII wieku.

Metal srebrzony, trzon kandelabrowy, stopa na planie wklęsłościennego trójkąta, wsparta na trzech kulach. Na ścianach stopy wśród barokowego ornamentu puste kartusze.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii.  
(KBDW Inw. nr 98)

71. Lawaterz w zakrystii z XVI (?) wieku.

Miedź kuta w kształcie wiszącej na uchu kadzi, z dwoma otworami z boków, o wymiarach 29×27 cm.

BIBLIOGRAFIA: C. Wunsch, jw. s. 96. G. Dehlo, E. Gall, jw. datują na pierwszą połowę XV w. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 105)

72. Ornat dwustronny, fioletowo-zielony, barokowy, z XVIII wieku.

Jedwab z bogatym ornamentem haftowanym.

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 106)

73. Ornat dwustronny, biało-czerwony, barokowy, z XVIII wieku.

Jedwab o bogatym ornamentem.

BIBLIOGRAFIA: C. Wunsch, jw. s. 96 wymienia ten lub poprzedni. Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 107)

74. Dalmatyki barokowe, dwie z XVII wieku.

Jedwab czerwony wzorzysty, haftowany srebrem, z herbami biskupa warmińskiego J. S. Wydźgi (†1679).  
(KBDW Inw. nr 108)

#### 75. Dalmatyki barokowe, dwie z XVIII wieku.

Jedwab czerwony wzorzysty haftowany złotem, z herbami biskupa warmińskiego A. S. Grabowskiego (†1766).

BIBLIOGRAFIA: (odnośnie obu dalmatyk) Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 109)

#### 76. Kapa barokowa ze stułą z XVIII wieku.

Brokat haftowany złotem i srebrem tzw. złotogłów, z herbem biskupa warmińskiego K. A. S. Szembeka (†1740).

BIBLIOGRAFIA: Inwentarz parafii. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 110)

#### 77. Chorągiewka nad sygnaturką z 1765 roku.

Blacha kuta z datą i sylwetką św. Jakuba. Znajduje się na wschodnim szczycie kościoła.

(KBDW Inw. nr 113)

### II. KAPLICA JEROZOLIMSKA ŚWIĘTEGO KRZYŻA

#### 78. Krucyfiks z XVI wieku.

Drewno polichromowane i złożone, wysokość 191 cm, rozpiętość ramion 166 cm, drzewo krzyża 315×170 cm. Konserwowany w Pracowni Konserwatorskiej Muzeum Mazurskiego w Olsztynie w latach 1958/60.

BIBLIOGRAFIA: A. Ulbrich, jw. B.I s. 14 il. 8 datuje na 1510. Ks. Julian Wojtkowski: Kaplica Jerozolimska świętego Krzyża w Olsztynie. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1963 nr 4, s. 30—31. A. Skrobaccki: Początki szpitalnictwa w Olsztynie. *Polski Tygodnik Lekarski* 1963 nr 8, s. 309—310. C. Wunsch, jw. s. 98. G. Dehlo, E. Gall, jw. datują na około 1539 r. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 141)

#### 79. Rzeźby dwóch łotrów z XVI wieku, niegdyś na krzyżach.

Drewno niegdyś polichromowane o wysokości 130 cm, z ubytkami w partii rąk, wymagające konserwacji.

BIBLIOGRAFIA: A. Ulbrich jw. B.I s. 14. C. Wunsch, jw. s. 98. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 142)

#### 80. Obraz barokowy Chrystusa ukrzyżowanego z początku XVII w.

Technika mieszana na płótnie o wymiarach 102×63 cm. Przedstawia Chrystusa wiszącego na krzyżu, z klęczącą obok Marią Magdaleną, przy której czaszka i dwa piszczele. Ciemne tło. Obraz konserwowany w XIX wieku.

BIBLIOGRAFIA: C. Wunsch, jw. s. 98. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 143)

#### 81. Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem, barok ludowy z XVIII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 104×83 cm. Przedstawia Maryję w koronie i z berłem,

oraz w koronkowych szatach, trzymającą na prawym ramieniu Dzieciątko Jezus. U dołu obrazu napis: *OBRAZ CUDOWNY NAJSWIĘTSZY PANNY W KOŚCIOŁKU NA ŁĄKACH*. Konserwowany w XIX wieku.

BIBLIOGRAFIA: C. W ù n s c h, jw. s. 98. Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 144)

### 82. Obraz Matki Boskiej Bolesnej z XVIII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 66×59 cm. Przedstawia Maryję w popiersiu, z przechyloną w prawo głową i złożonymi na sercu rękami. Tło ciemne, neutralne.  
(KBDW Inw. nr 145)

### 83. Krzyż metalowy ozdobny z wizerunkiem, prawdopodobnie barokowy.

Na cokole z cegieł znajduje się dodany później, kuty w kamiennej płycie, napis: *OD POWIETRZA, GŁODU, OGNIA i WOJNY, ZACHOWAJ NAS PANIE 1886*. Wysokość wraz z cokołem około 6 m. Niegdyś przy ulicy Warszawskiej.  
(KBDW Inw. nr 146)

## III. KOŚCIOŁ GARNIZONOWY MATKI BOSKIEJ KRÓLOWEJ POLSKI

### 84. Rzeźba barokowa Matki Boskiej z Dzieciątkiem z XVIII wieku.

Drewno rzeźbione o wysokości ok. 2 m, pokryte jasną, wodoodporną farbą. Przedstawia Maryję stojącą na kuli oplecionej węzłem. Na głowach Maryi i Dzieciątka rzeźbione korony. Miejsce: nad portalem głównym, na zewnątrz kościoła.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 161)

## IV. KAPLICA SIÓSTR FRANCISZKANEK RODZINY MARYI

### 85. Okładka metalowa książki w formie reliefu z XVII/XVIII w.

Blacha miedziana, trybowana, z późniejszymi przemaalowaniami. Całość złożona z dwóch skrzydeł, każde o wymiarach 14×20 cm. Pierwotnie większe, obecnie przystosowane do wewnętrznej powierzchni drzwiczek tabernakulum. Ikonografia: Trójca Święta wśród aniołów, Oko Opatrzności, cztery ewangeliści z atrybutami, św. Piotr z kluczem, oraz trupia czaszka, piszczele i klepsydra.

(KBDW Inw. nr 165)

## V. KOŚCIOŁ MATKI BOSKIEJ ROZANCOWEJ (DAJTKI)

### 86. Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem i św. Rozalią, barokowy, z XVIII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 177×111 cm. Obraz przedstawia klęczącą św. Rozalię, otrzymującą od Maryi i Dzieciątka wieniec z róż. W tle niebo, aniołowie i fragmenty kotary. Obraz umieszczony w zabytkowym oltarzu pochodzącym z kościoła św. Jakuba w Olsztynie. Twórcą obrazu jest prawdopodobnie Piotr Kolberg. Obraz konserwowany w 1968 roku, dublaż na воск, nowe krosna.

BIBLIOGRAFIA: Por. K. Wróblewska: Piotr Kolberg malarz warmiński z końca XVII i początku XVIII stulecia. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1969 nr 3, s. 295—331. C. W ù n s c h, jw. s. 88 (odnośnie oltarza). Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 453)

87. Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w krzaku różanym z XVIII wieku.

Olej, płótno o wymiarach 174×91 cm. Obraz przedstawia Maryję tronuącą na tle krzaku różanego z berłem w ręku, koronowaną przez Dzieciątko stojące na Jej lewym kolanie. Na obrazie napis: *SUB TUUM PRAESIDIUM CONFUGIMUS SANCTA DEI GENITRIX. D. GASPARUS WEND ET CONIUX DOROTHEA FIERI CURAVIT.* (= Pod Twoją obronę uciekamy się święta Boża Rodzicielko, Gaspar Wend i jego żona Dorota fundatorzy obrazu). W górnej części obrazu fragment kotary. Obraz konserwowany w 1963 r.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 454)

88. Obraz barokowy św. Ignacego Loyoli z XVIII wieku.

Olej, płótno dublowane na wosk o wymiarach 175×97 cm. Obraz przedstawia świętego w pozycji klęczącej, otrzymującego od Dzieciątka trzymanego przez Maryję promienisty monogram z imieniem Jezus. W tle wnętrze kościoła. Obraz był konserwowany w 1963 r.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków Sztuki ISPAN podaje jako św. Kajetana.  
(KBDW Inw. nr 455)

89. Relief Pięciu Ran Chrystusa, barokowy, z XVIII wieku.

Drewno rzeźbione, polichromowane i złożone na podkładzie gipsowym o wymiarach 155×93 cm. Przedstawia przebite Serce Chrystusa z kroplami krwi, płomieniem i cierniową koroną, obok którego dwie zranione dłonie i stopy. Poniżej uskrzydłone główki aniołów. Całość w podwójnej promienistej aureoli i na czarnym tle. Płasko-rzeźba była konserwowana w latach 1963/64.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 456)

90. Rzeźby barokowe dwóch świętych z XVIII wieku.

Drewno złożone na podkładzie kredowo-gipsowym o wymiarach: wys. 110,  $\emptyset$  podstawy 21×19 cm. Przedstawiają świętych: Antoniego i Walentego. Wymagają konserwacji. Miejsce: plebania.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 457)

91. Świeczniki ołtarzowe, barokowe, w liczbie 6, z XVIII wieku.

Odlew cynowo-ołowiany o wysokości 62 cm,  $\emptyset$  stopy 28 cm, profitki 16 cm. Stopa na planie wklęsłościennego trójkąta, wsparta na trzech półkulach otoczonych szponami. Trzon prosty, gładki, profitki wygięte w dół.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 453)

92. Krucyfiks ludowy.

Drewno rzeźbione, polichromowane o wysokości 66 cm, ramiona 35 cm. Przemalowany. Miejsce: przedsionek kościoła.

(KBDW Inw. nr 459)

93. Chorągwie procesyjne, dwie z XIX wieku.

Na chorągwiach olejne obrazy o wymiarach 52×36 cm, z przedstawieniami

Chrystusa, Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej, św. Rocha i św. Wawrzyńca. Obrazy naszyte na nową tkaninę w 1964 r.  
(KBDW Inw. nr 462)

#### 94. Krzyż i dzwonnica pielgrzymkowe z XIX wieku.

Drewno rzeźbione w motywy regionalne. Miejsce: obok kościoła.

BIBLIOGRAFIA: H. Skurpski: O sztuce ludowej Warmii i Mazur. Olsztyn 1971 s. 96.  
(KBDW Inw. nr 461)

### VI. KAPLICA ŚW. JANA NEPOMUCENA (DAJTKI)

#### 95. Obraz św. Jana Nepomucena, barokowy, z XVIII wieku.

Ólejek na płótnie, z nałożonymi elementami metalowymi (gwiazdy i krzyż) o wymiarach 175×120 cm. Obraz przedstawia świętego w pozycji klęczącej, w otoczeniu trzech aniołów z atrybutami. Jeden trzyma otwartą książkę, w której napis: *SACRAMENTUM REGIS ABSCONDERE BONUM EST. TOB. CAP. 12 V. 7.* (= Dobrze jest ukrywać sekret królewski. Tob 12, 7). Twórcą obrazu jest prawdopodobnie Piotr Kolberg. Na skutek dużych zniszczeń, obraz mało czytelny.

BIBLIOGRAFIA: Katalog Zabytków Sztuki ISPAN.  
(KBDW Inw. nr 460)

### VII. KOŚCIÓŁ NAJŚWIĘTSZEGO SERCA PANA JEZUSA

#### 96. Ołtarz główny, neogotycki, z 1911 roku.

Drewno rzeźbione, polichromowane i złożone o bogatym programie ikonograficznym, w formie rozbudowanego tryptyku szafiastego z predellą, wyodrębnioną częścią centralną i zwieńczeniem. Wymiary ok. 8×6 m. Konstrukcję ołtarza wykonali Bracia Büscher, rzeźby H. Hartmann, polichromię J. Grewe z Wiedenbrück w Westfalii. Ikonografia związana z tytułem kościoła, jej tematem jest Miłość i Miłosierdzie Chrystusa. Ołtarz odnowiony w 1971 roku.

(KBDW Inw. nr 501)

#### 97. Ołtarz boczny, lewy, neogotycki, św. Walentego z początku XX wieku.

Drewno rzeźbione, polichromowane i złożone, w formie trójosiowej, trójkondygnacyjnej nastawy ze zwieńczeniem. W predelli personifikacje Synagogi i Kościoła, oraz rzeźby apostołów. Powyżej św. Walenty i apostołowie, w zwieńczeniu św. Michał Archanioł. Wymiary całości około 7×3,5 m. Na cokole antepedium napis dotyczący fundatora: *HOC ALTARE DONAVIT BENEF. TOLSDORF.* (= Ten ołtarz został ufundowany przez dobrodzieja księdza Tolsdorfa [†1905]). Ołtarz odnowiony w 1971 roku.

(KBDW Inw. nr 502)

#### 98. Ołtarz boczny, prawy, neogotycki, Matki Boskiej Różańcowej z początku XX wieku.

Drewno rzeźbione polichromowane i złożone w formie trójosiowej, trójkondygnacyjnej nastawy ze zwieńczeniem. Na osi rzeźba Maryi między dwoma płasko-rzeźbionymi scenami: Zwiastowania i Narodzenia Chrystusa. W zwieńczeniu grupa rzeźbiarska: Maryja z Dzieciątkiem, podająca różaniec św. Dominikowi i św. Katar-

rzynie. Wymiary całości około 7×3 m. Ołtarz odnowiony w 1971 roku.  
(KBDW Inw. nr 503)

99. Ołtarz neogotycki św. Józefa z początku XX wieku.

Drewno rzeźbione polichromowane i złożone w formie trójosiowej, trójkondygnacyjnej nastawy ze zwieńczeniem. Wymiary całości 5×3 m. Na osi rzeźba św. Józefa z Dzieciątkiem, pośród czterech płaskorzeźbionych kwater ze scenami z życia Chrystusa. Ołtarz odnowiony w 1971 roku.  
(KBDW Inw. nr 504)

100. Ołtarz neogotycki św. Antoniego z początku XX wieku.

Drewno rzeźbione polichromowane i złożone w formie niskiej nastawy z trzema figurami świętych zakonu franciszkańskiego. Wymiary całości około 250×230 cm.  
(KBDW Inw. nr 505)

101. Ambona neogotycka z 1911 roku.

Drewno rzeźbione w formie czaszy na planie sześcioboku o wymiarach: wysokość około 8 m,  $\phi$  czaszy 150 cm, z wysokim, wielokondygnacyjnym zapleckiem, zwieńczonym rzeźbą św. Michała Archanioła. W pycinach czaszy płaskorzeźbione sceny: Pan Jezus 12-letni w świątyni, Pan Jezus nauczający na dziedzińcu świątyni, Kazanie na górze, Rozmowa z Samarytanką przy studni. Konstrukcję wykonali Bracia Büscher, rzeźby H. Hartmann z Wiedenbrück w Westfalii.  
(KBDW Inw. nr 506)

102. Empora i prospekt organowy neogotyckie z 1916 roku.

Empora drewniana na rzucie trzech prostokątów; środkowy o wymiarach 12×10 m, boczne 7×3 m. Prospekt trójosiowy, trójkondygnacyjny z prostym zwieńczeniem.  
(KBDW Inw. nr 507)

103. Chrzcielnica neogotycka z początku XX wieku.

Drewno rzeźbione w formie kielicha z przykryciem w kształcie ozdobnej wieży. Wymiary całości 2×1 m.  
(KBDW Inw. nr 508)

104. Monstrancja barokowa z XVIII wieku.

Srebro złożone oraz kamienie i emalie. Wysokość 78 cm,  $\phi$  stopy 30×24 cm,  $\phi$  słońca 35 cm. Puszka w kształcie serca otoczona promieniami i bogatym ornamentem. Stopa podłużna, trzon balasowy, dookoła puszki ornament: rokaille, kratka regencyjna, putta, motywy roślinne i róg obfitości. Na ornamencie nałożone plakietki z przedstawieniami: Trójcy Świętej i Chusty Weroniki, oraz ozdobne brosze. Pod stopą inskrypcja: *WŁASNOŚĆ KOŚCIOŁA POKAPUCYŃSKIEGO W WINICY DIE-CZJA KAMIENIECKA.*  
(KBDW Inw. nr 509)

105. Rzeźba barokowa Chrystusa błogosławiącego z 1737 roku.

Piaskowiec na cokole o wymiarach ponad 2,5 m. Przedstawia Chrystusa w postawie stojącej z kulą w ręku, drugą ręką wzniesioną gestem błogosławieństwa. Rzeźba wymaga konserwacji. Niegdyś ustawiona na placu u zbiegu ulic Bogumiła

Linki i 1 Maja, przeniesiona na obecne miejsce w roku 1950. Ufundowana na pamiątkę wygaśnięcia dżumy. Napis obecnie nieczytelny.

BIBLIOGRAFIA: S. Flis: Dżuma na Mazurach i Warmii. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1960 nr 4 s. 479—573. A. Ulbrich, Jw. B.II s. 600 i 604 określa rzeźbę jako Zbawiciel zmartwychwstały datując na około 1730 rok. C. Vetulani: Pionierzy i zabytki, Olsztyn 1972 s. 140 nn. A. W a k a r: Olsztyn 1353—1945. Olsztyn 1971 s. 96, podaje napis. (KBDW Inw. nr 513)

#### 106. Mozaika w fasadzie kościoła z 1. ćwierci XX wieku.

Przedstawia Chrystusa jako Króla na złotym tle w postawie stojącej, między symbolami czterech ewangelistów oraz literami alfa i omega, otoczonego napisem: *PONE ME UT SIGNACULUM SUPER COR TUUM.* (= Połóż mnie jako pieczęć na sercu swoim. Pieśń nad pieśniami 8,6). Wykonawca mozaiki P. Gostek. (KBDW Inw. nr 515)

#### 107. Obrazy (6 sztuk) z 1. ćwierci XX wieku.

Powstałe w kręgu oddziaływania niemieckiej szkoły nazareńczyków. Olej na płótnie o wymiarach 130×180 cm. Przedstawienia świętych: Alfonsa Liguori, Jana Nepomucena, Błażeja i Rocha. Odrębny styl reprezentują dwie kopie: Chrystus w Getsemani i Matka Boska Bolesna. (KBDW Inw. nr 516)

#### 108. Zestaw sześciu rzeźb wolno stojących z początku XX wieku.

Drewno polichromowane. Przedstawienia: Chrystus Król, wys. ok. 2 m, Maryja Królowa, wys. ok. 2 m, św. Elżbieta z ubogim, wys. ok. 150 cm, św. Elżbieta ze starcem, wys. ok. 150 cm, św. Wincenty a Paulo, wys. ok. 1 m, św. Franciszek Ksawery, wys. ok. 1 m. (KBDW Inw. nr 517)

#### 109. Konfesjonały neogotyckie, dwa z około 1915 roku.

Drewno rzeźbione o wymiarach około 3×2 m. (KBDW Inw. nr 518)

### VIII. KOŚCIÓŁ ŚWIĘTEGO JÓZEFA

#### 110. Monstrancja neogotycka z początku XX wieku.

Mosiądz srebrzony i złożony oraz emalia. Wysokość 71 cm,  $\phi$  stopy 24 cm,  $\phi$  słońca około 32 cm. Wśród promieni otaczających puszkę okrągłe plakietki z grawerowanymi przedstawieniami dwunastu apostołów. (KBDW Inw. nr 701)

#### 111. Relikwiarz św. Wiktora, barokowy, z XVIII wieku.

Srebro kute i grawerowane o wysokości 39 cm, szerokości ramion 22 cm, stopa podłużna 12×15,5 cm. Ornament wstęgowo-cęgowy w połączeniu z kandelabrem i liściem akantu. Na odwrocie puszkli litery IHS oraz trzy gwoździe grawerowane. (KBDW Inw. nr 703)

### IX. KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSA KRÓLA I WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH

#### (OO. BERNARDYNÓW)

#### 112. Ołtarz główny marmurowy eklektyczny z 1. ćwierci XX wieku.

Obraz 1930 r., olej na płótnie przyklejonym do podłoża o wymiarach 380×700 cm, wykonawca Georg Poppe. Obraz przedstawia Chrystusa umierającego na krzy-

zu. Z Jego przebitego boku, dłoni i stóp, spływa krew do kielichów podtrzymywanych przez czterech aniołów. Pod krzyżem stojące cztery postacie: Matka Boska, święty Jan, Józef z Arymatei i żołnierz.  
(KBDW Inw. nr 749)

### 113. Ołtarz boczny, lewy, św. Franciszka z 1938 roku.

Drewno płaskorzeźbione, polichromowane. W nastawie o wymiarach 340×450 cm, przedstawienie św. Franciszka w habitie i boso, otoczonego przyrodą. Wykonawca: B. Tschötschel z Wrocławia.  
(KBDW Inw. nr 750)

### 114. Ołtarz boczny, prawy, św. Antoniego z początku XX wieku.

Na marmurowym antepedium rzeźbiona w drewnie nastawa o wymiarach około 340×450 cm, złożona z trzech grup rzeźbiarskich: świętego Antoniego z Dzieciątkiem Jezus na osi, świętej Elżbiety królowej z dziewczynką i klęczącą kobietą (po lewej), żołnierza kaleki i rycerza w hełmie (po prawej). Napis pod lewą grupą: *MISEREATOR DOMINUS, ESCAM DEDIT TIMENTIBUS SE* (= Miłosierny Pan daje pokarm tym, którzy się go boją). Napis pod prawą grupą: *ECCE PANIS ANGELORUM, FACTUS CIBUS VIATORUM* (= Oto Chleb Aniołów, dany pielgrzymom na drogę).  
(KBDW Inw. nr 751)

## BEWEGLICHE KUNSTALTERTÜMER IN OLSZTYNS KIRCHEN UND KAPELLEN NACH DEM STAND VON 1973

ZUM INVENTAR DER SAKRALEN KUNST DER DIÖZESE ERMLAND (WARMIA)

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Diözese Ermland besitzt zahlreiche sakrale, vor allem gotische und barocke Kunstaltertümer. Ihre überwiegende Zahl befindet sich auf dem Territorium des früheren Hochstifts Ermland, das vom 16. bis Ende des 18. Jahrhunderts von Bischöfen polnischer Nationalität regiert wurde. Das von Adolf Boetticher in den Jahren 1891—1898 für das ehemalige Ostpreußen bearbeitete Inventar und andere zahlreiche Abhandlungen über die sakrale Kunst sind infolge des Krieges größtenteils überholt. Es besteht demnach die auch vom Apostolischen Stuhl empfohlene Notwendigkeit, die kirchlichen Kunstgegenstände der Diözese Ermland nach ihrem gegenwärtigen Bestand neu zu verzeichnen, zumal der laufende, vom Kunstinstitut der Polnischen Akademie der Wissenschaften bearbeitete und die Wojewodschaft Olsztyn umfassende Katalog noch nicht erschienen ist. Die Bearbeitung eines neuen Inventars, das die Kunstgegenstände vom 14. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts verzeichnet, wurde auf Anordnung des Bischofs von Ermland Dr. Józef Drzazga im Jahre 1971 begonnen.

Der vorliegende Aufsatz führt die beweglichen Kunstgegenstände aus folgenden Kirchen und Kapellen Olsztyns auf: der Sankt Jakobs-Kathedrale, der Jerusalemer Heilig-Kreuz-Kapelle, der Marienkapelle im städtischen Krankenhaus, der der Gottesmutter als Königin von Polen geweihten Garnisonkirche, der Kapelle der Familie Mariens (Franziskanerinnen), der der Rosenkranz-Königin geweihten Kirche (Dajtki), der Sankt Johann-Nepomuk-Kapelle (Dajtki), der Herz-Jesu-Kirche, der Sankt Josefskirche und der Christus dem König geweihten Allerheiligen-Kirche (Bernhardiner).



## RECENZJE I OMÓWIENIA

KS. WŁADYSŁAW TUREK

Studia Warmińskie  
X (1973)

### DYNAMIKA RELIGIJNOŚCI WIEJSKIEJ

Ostatnio ukazała się w Wydawnictwie *Znak* (Biblioteka *Więzi*) książka ks. prof. Władysława Piwowarskiego *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*<sup>1</sup>. Praca ta, będąca monografią socjologiczną regionu uprzemysłowionego, zamyka pewien etap badań socjologicznych autora. Wydaje się, że warto najpierw poświęcić nieco miejsca osobie autora, by następnie przejść do omówienia książki.

Ks. doc. dr hab. Władysław Piwowarski urodził się 1 stycznia 1929 roku w Mokrzychach, pow. Brzesko. Szkołę średnią ukończył w 1949 r. w Brzesku. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie, Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1949—1958. Stopień magistra filozofii w zakresie filozofii praktycznej, na podstawie rozprawy *Państwo jako społeczność naturalna według św. Tomasza z Akwinu*<sup>2</sup> otrzymał w 1956 r. Święcenia kapłańskie przyjął w Olsztynie 2 II 1958 r. z rąk bpa Tomasza Wilczyńskiego. W ciągu półtora roku pracował w duszpasterstwie parafialnym w Giżycku. W latach 1959—1961 odbył kurs doktorski przy Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W roku 1960 zostaje mianowany asystentem przy katedrze socjologii religii na Wydziale Teologicznym. W roku 1961 uzyskuje stopień doktora filozofii przedkładając pracę pt. *Spółeczna zasada pomocniczości*<sup>3</sup>. W roku 1962 ks. Władysław Piwowarski został mianowany starszym asystentem, a w roku 1963 adiunktem przy Katedrze Socjologii Religii w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL. Przewód habilitacyjny przeprowadził na tejże sekcji w roku 1967 w zakresie socjologii religii na

<sup>1</sup> Ks. W. Piwowarski: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*. Warszawa 1971 s. 350. Nakład 3350 egz. Uwaga: Niżej przytoczone pozycje są tego samego autora.

<sup>2</sup> Fragment pracy magisterskiej: *Rodzina jako społeczność naturalna według św. Tomasza z Akwinu*. *Roczniki Filozoficzne* 8 (1960) z. 2 s. 89—11. — *Zarys dziejów sekcji teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, 1958—1968*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 15 (1968) z. 3 s. 35—65.

<sup>3</sup> Lublin 1961 (Maszynopis — Archiwum KUL).

podstawie rozprawy *Religijność katolików południowej Warmii — studium z socjologii religii*<sup>4</sup>.

Stopniowo podejmuje wykłady w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim od 1961 roku, w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie od 1962 r., a także w Lubelskim Seminarium Duchownym od 1963 r.

W badaniach naukowych ks. W. Piwowarski koncentruje się najpierw na problematyce filozoficzno-społecznej i z tego zakresu publikuje w czasopiśmie naukowych szereg rozpraw, a następnie prowadzi badania terenowe z zakresu socjologii religii na Warmii, później także w innych rejonach Polski. Cenne są jego stwierdzenia odnośnie do religijności katolików warmińskich. W zakresie praktyk religijnych stwierdza: „...w religijności Warmiaków praktyki religijne odgrywają jeśli nie najważniejszą, to bardzo ważną rolę. Świadczy o tym istniejący na Warmii olbrzymi wachlarz tych praktyk, od publicznych do prywatnych, od ogólnokościelnych do regionalnych, od zwyczajowo-towarzyskich do osobistych. Wypełniając je, Warmiacy uważają, że są dobrymi katolikami, choćby nie znajdowały one żadnego oddźwięku w ich życiu”<sup>5</sup>. W dalszych badaniach zajmuje się autor zagadnieniem percepcji ideologii katolickiej wśród wiernych na południu Warmii. Wyniki publikuje w kolejnym artykule zamieszczonym w *Studiach Warmińskich* w 1965 roku pt. *Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii*<sup>6</sup>. W podsumowaniu wyników, przeprowadzonych badań w latach 1961—1964 wśród wiernych południowej Warmii, stwierdza niejednorodność wiedzy religijnej i przekonań religijnych oraz uzależnienie tego zróżnicowania od takich czynników jak: pochodzenie regionalne, płeć, wiek, zawód, stan majątkowy, wykształcenie, stan cywilny itd.<sup>7</sup>; oraz to, że „religijność ludności autochtonicznej ma na ogół charakter tradycyjny. Cechuje ją słaba znajomość prawd wiary, brak zrozumienia i niekiedy dowolność w interpretowaniu ich”<sup>8</sup>.

W roku 1966 ks. W. Piwowarski opublikował następny artykuł poświęcony moralności katolików południowej Warmii<sup>9</sup>, w którym stawia sobie pytanie czy i o ile moralność badanej populacji jest sprawdzianem żywotności religijnej? Po przeprowadzeniu wnikliwych analiz zebranego materiału empirycznego autor stwierdził brak dostatecznego uświadomienia w zakresie obowiązującego modelu moralności religijnej, czego dowodem jest między innymi nieuznawanie przez nich trudniejszych norm moralnych. W oparciu o ustalone wskaźniki zachowań moralnych wyróżnia autor cztery typy: 1. Katolicy aktywni, których można nazwać apostołami świeckimi, a którzy stanowią elitę aktywizacji środowiska parafialnego. Niestety, grupa ta jest nieliczna, obejmując tylko około 5% katolików. 2. Katolicy spokojni, wypełniający swoje obowiązki religijno-moralne, nie mający jednak świadomości i ducha apostołskiego. Swoim zasięgiem obejmują około 45% wiernych. 3. Katolicy poławiczni, którzy częściowo tylko wypełniają nakazy moralne, częściowo zaś przekraczają je, siejąc w środowisku zgorzenie. Grupa ta stanowi około 30% ludności. 4. Katolicy konfliktowi, którzy nie tylko nie zachowują norm moralnych, ale swoją

<sup>4</sup> Lublin 1967 (Maszynopis — Archiwum KUL). Rozprawa powyższa została w całości opublikowana. Części I—III ukazały się w *Studiach Warmińskich*: Typologia religijna katolików południowej Warmii, 1964 t. I s. 115—197; Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii, 1965 t. II s. 113—169; Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii, 1966, t. III s. 95—183. Część IV, Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii w *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) s. 153—222.

<sup>5</sup> Typologia, jw. s. 195.

<sup>6</sup> Z badań nad percepcją, jw.

<sup>7</sup> Tamże, s. 167.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Moralność, jw.

postawą życiową wywierają zdecydowanie negatywny wpływ na swoje otoczenie. Ten czwarty typ liczy około 20% ludzi<sup>10</sup>.

W innym artykule autor omówił *Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii*<sup>11</sup>. Ta pozycja stanowiła następną część sygnalizowanej już pracy habilitacyjnej. Autor zajmował się w niej bardzo ważnym problemem życia współczesnego, mianowicie pozycją kapłana w dzisiejszej sytuacji Kościoła, a zwłaszcza postawą katolików wobec kapłana.

Religijnością wiernych zajął się ks. W. Piwowski jeszcze w szeregu innych pracach, np. *Przemiany w tradycyjnej religijności ludowej*<sup>12</sup>, *Religijność miejska w dwudziestoleciu powojennym w Polsce*<sup>13</sup>.

Na temat koncepcji teologii pastoralnej autor wypowiedział się w dwóch bardzo interesujących rozprawach: *Dwie koncepcje teologii pastoralnej*<sup>14</sup>, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*<sup>15</sup>.

Następne swoje publikacje poświęca autor problemowi kapłana-duszpasterza<sup>16</sup>, współczesnej rodzinie, zwłaszcza stara się przeprowadzić analizę przyczyn kryzysu jaki ona przeżywa<sup>17</sup>.

Osobnym rozdziałem działalności naukowej ks. W. Piwowskiego są prace będące wynikiem badań i studiów w dziedzinie socjologii, zwłaszcza religii<sup>18</sup>.

Ostatnim dorobkiem naukowym autora są dwie książki, mianowicie zasygnalizowana we wstępie pozycja na temat religijności wiejskiej w warunkach urbanizacji oraz druga o praktykach religijnych w diecezji warmińskiej<sup>19</sup>. Zanim przejdę do szczegółowego omówienia pierwszej pracy, przytoczę kilka uwag na temat drugiej.

We wstępie do omawianej pracy ks. Władysława Piwowskiego prof. Andrzej Świąciecki pisał: „Praca ks. Piwowskiego jest obszernym sprawozdaniem z badań terenowych. Obok materiału faktograficznego przynosi szereg elementów nowych o różnym charakterze. W pierwszym rozdziale znajdujemy przejrzyste zestawione poglądy wielu najpoważniejszych autorów na pojęcie religijności.

Nowym osiągnięciem metodycznym w tej rozprawie jest opracowanie zebranych danych statystycznych, najpierw w przekroju opartym o terytorialny podział dekanatów i parafii wynikający z organizacji kościelnej, a obok tego w przekroju administracji państwowej, w podziale na województwa i powiaty. W ostatnim rozdziale pracy pokazano zależności pomiędzy wyposażeniem materiałowo-organizacyjnym duszpasterstwa a poziomem religijnym wiernych. Otwiera to możliwość powiązania badań socjologicznych z analizą organizacji duszpasterstwa i umożliwia praktyczne

<sup>10</sup> Tamże, s. 183.

<sup>11</sup> Por. przypis 4.

<sup>12</sup> *Homo Dei* 31 (1962) s. 153—159.

<sup>13</sup> *Znak* 1968 s. 294—317. Por. również: *Religijność miejska w Polsce. Znak* 1966 s. 294—317.

<sup>14</sup> *Zeszyty Naukowe KUL* 6 (1963) s. 79—89.

<sup>15</sup> *Ateneum Kapłańskie* 6 (1963) s. 300—309.

<sup>16</sup> Kapłan w świecie współczesnym. *Zeszyty Naukowe KUL* 5 (1962) s. 155—160. Księża w opinii parafian wiejskich. *Homo Dei* 2 (1963) s. 107—114. Księża w opinii parafian miejskich. *Więź* 5 (1964) s. 69—85.

<sup>17</sup> Duszpasterz wobec kryzysu współczesnej rodziny. *Homo Dei* 29 (1960) s. 574—580. Por. przypis 2.

<sup>18</sup> Zasada pomocniczości w pismach św. Tomasza z Akwinu. *Roczniki Filozoficzne* 2 (1962) s. 62—87. Interpretacja zasady pomocniczości w literaturze współczesnej. *Roczniki Filozoficzne* 2 (1964). Zasada pomocniczości w encyklice „Pacem in terris”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 3 (1965). Państwo — obywatel. *Zeszyty Naukowe KUL* 7 (1964) s. 37—45.

<sup>19</sup> Praktyki religijne w Diecezji Warmińskiej. Studium socjograficzne. Warszawa 1969 s. 266 ATK.

wykorzystanie wyników. Możliwość taka nie była dostrzegana w znanych mi pracach zagranicznych”<sup>20</sup>.

W pierwszym rozdziale autor omówił problematykę teoretyczną i metodologiczną związaną z badaniami praktyk religijnych, by następnie w drugim rozdziale przedstawić ogólną charakterystykę diecezji warmińskiej pod względem geograficznym, administracyjno-kościelnym, demograficznym, gospodarczym i kulturalnym. Wiemy, że czynniki te mają poważny wpływ na religijność wiernych. W kolejnych dwóch rozdziałach przedstawia autor strukturę religijno-wyznaniową oraz stan praktyk religijnych z podziałem na praktyki jednorazowe, obowiązkowe i nadobowiązkowe. Istotnym znaczeniem w tych rozdziałach jest uchwycenie wskaźników praktyk, które służą do przeprowadzenia w rozdziale piątym korelacji między praktykami religijnymi i czynnikami społecznymi. W szczególności autor zwrócił uwagę na takie czynniki, jak industrializacja i urbanizacja, pochodzenie terytorialne ludności, uposażenie materialno-organizacyjne duszpasterza i środowisko społeczne. Po przeprowadzeniu wyczerpujących analiz autor wyprowadził wnioski, będące weryfikacją postawionych wcześniej hipotez: 1. „Analiza wszystkich praktyk religijnych wykazała, że stan ich w porównaniu z innymi diecezjami kształtuje się na średnim poziomie”<sup>21</sup>. 2. „Diecezja warmińska ma specyficzny charakter. Warunki geograficzne raczej utrudniają niż ułatwiają wykonywanie praktyk religijnych”<sup>22</sup>. 3. Na terenie diecezji warmińskiej mieszkają innowiercy oraz wyznawcy obrządku grekokatolickiego. Autor postuluje, by prowadzić badania nad wzajemnym wpływem wyznań i grup religijnych w różnych regionach Warmii i Mazur. W zakresie praktyk religijnych autor zauważa raczej negatywny wpływ istniejących grup religijnych<sup>23</sup>. 4. Dalej autor stwierdza zależność między stanem liczbowym ludności wiejskiej i wskaźnikiem praktyk religijnych. Im więcej ludności wiejskiej, tym wyższy stan praktyk religijnych<sup>24</sup>. 5. Na terenie diecezji warmińskiej, takie czynniki jak urbanizacja, rozmieszczenie autochtonów i repatriantów, wywierają wpływ na praktyki religijne. Decydującą rolę należy jednak przypisać warunkom materialnym i organizacyjnym, w jakich duszpasterstwo pełni swą misję religijną<sup>25</sup>. Na podstawie przeprowadzonych badań autor stwierdził, iż „działalność duszpasterska ma duży wpływ na neutralizację negatywnych skutków związanych ze współczesnymi przemianami kulturowymi”<sup>26</sup>.

Na końcu pracy zamieścił autor trzy aneksy, szczegółową bibliografię oraz streszczenia w języku francuskim i niemieckim. Aneksy zatytułował autor następująco: „Stan *dominicanes* w parafiach diecezji warmińskiej”; „Kwestionariusz do badań frekwencji uczestników niedzielnej Mszy św.”, „Kwestionariusz w sprawie powołań w diecezji warmińskiej”<sup>27</sup>.

Praca ze wszech miar ciekawa, a z wynikami jej powinni zapoznać się wszyscy duszpasterze, a zwłaszcza pracujący na terenie diecezji warmińskiej.

Drugą pozycją książkową ks. Władysława Piwowarskiego jest praca pt. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Stanowi ona kompleksową monografię stanu religijności w warunkach urbanizującego się środowiska wiejskiego. „Jej celem jest znalezienie odpowiedzi na pytanie: jaki jest stopień ewolucji środowiska wiejskiego w uprzemysłowionym rejonie Puław oraz jakie są skutki tej ewolucji w dzie-

<sup>20</sup> Tamże, s. 5.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 225.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 228.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 229.

<sup>27</sup> Tamże, s. 231—246.

dzinie życia religijnego? Rozwiązanie tych problemów pozwoli znaleźć odpowiedź na dalsze pytania, mianowicie czy i o ile w badanym środowisku wiejskim funkcjonuje model tradycyjnej religijności ludowej i, ewentualnie, w jakim kierunku dokonuje się odejście od niego — w kierunku spadku czy pogłębienia religijności czy też w obydwu kierunkach równocześnie. Ostatni wreszcie problem dotyczy wpływu zaawansowanego w procesie przemian środowiska wiejskiego na stan religijności w badanym rejonie uprzemysłowionym”<sup>28</sup>.

Aby dać wyczerpujące rozwiązanie postawionych problemów, autor zajął się najpierw ustaleniem wskaźników pozwalających na określenie stopnia ewolucji środowiska wiejskiego w rejonie Puław. Następnie przedstawia stan życia religijnego z punktu widzenia pięciu parametrów religijności, a mianowicie: globalnego stosunku do wiary, doktryny religijnej, praktyk religijnych, moralności religijnej oraz stosunku katolików do parafii i duchowieństwa. Zagadnieniom tym poświęcone są rozdziały od trzeciego do siódmego.

Autor przeprowadził konfrontację badanych wzorów życia religijnego z tradycyjnym modelem religijności oraz zasygnalizował zmiany, jakie dokonały się w tamtejszym środowisku. W dalszych rozważaniach autor poddał analizie zależności między wybranymi wskaźnikami życia religijnego a niektórymi kategoriami społecznymi. W zakończeniu przeprowadził konfrontację dwóch grup wybranych wskaźników — urbanizacji i religijności dla zbadania, czy istnieje zależność między stopniami ewolucji środowiska wiejskiego a poziomem życia religijnego w przykładowo wybranych parafiach.

Przy rozwiązywaniu postawionego problemu autor oparł się na następujących hipotezach roboczych:

1. Im bardziej zaangażowane środowisko wiejskie w procesie urbanizacji, tym większe odchylenie od tradycyjnego modelu religijności.

2. Im większe nasilenie wskaźników urbanizacji w środowisku parafialnym, tym niższy poziom życia religijnego, przy czym wśród pewnych parafian mogą występować przejawy religijności pogłębionej.

3. Im większa otwartość parafii na wpływy urbanizacyjne np. wskutek dojazdów do pracy, tym mniejsza spójność postaw światopoglądowych i religijnych i tym niższy poziom religijności. Zgodnie z tym autor przypuszczał, że chłopci-robotnicy prezentują niższy poziom religijny niż chłopci-rolnicy.

Tak ustawiona problematyka zadecydowała o wyborze terenu badań. W rejonie Puław dominującą rolę odgrywało rolnictwo, a ściślej indywidualne gospodarstwa rolne. Istniejące tam od dawna zakłady przemysłu terenowego i rolno-spożywczego oraz cegielnie i tartaki nie miały większego wpływu na sytuację społeczną ludności wiejskiej. Pewne znaczenie miały natomiast placówki naukowo-badawcze, które przyczyniały się do podniesienia i rozwoju kultury rolniczej. Jednakże duże rozdrobnienie gospodarstw chłopskich oraz brak dostatecznych źródeł zatrudnienia poza rolnictwem, nie sprzyjały podniesieniu stopy życiowej mieszkańców wsi. Decydujący wpływ na poprawę warunków materialnych tamtejszej ludności miało dopiero wybudowanie Zakładów Azotowych w Puławach, dzięki czemu wielu rolników znalazło możliwość realnego dostępu do pozarolniczych źródeł utrzymania. Z tą chwilą rozpoczęła się masowa migracja wahadłowa, obejmująca w Puławach 40—50%. Pod wpływem zbudowanego obiektu przemysłowego przemianom uległy zarówno struktura społeczno-zawodowa, jak i dążenia i preferencje mieszkańców wsi<sup>29</sup>. Wydaje się, że wybór rejonu Puław był trafny z punktu widzenia podjętej problematyki badań.

<sup>28</sup> Religijność wiejska, jw. s. 43.

<sup>29</sup> Tamże, s. 44.

Badania nad religijnością mieszkańców wsi przeprowadzono w latach 1967—1970 w czterech parafiach: Garbowie, Gołębium, Końskowoli i Markuszowie. Badania prowadziła grupa licząca od kilku do kilkunastu studentów KUL pod kierunkiem autora<sup>80</sup>. W toku prowadzonych badań zgromadzono następujące materiały:

1. Ważniejsze rozprawy naukowe i publicystyczne, dostępne statystyki państwowe i kościelne dotyczące rejonu puławskiego.

2. Materiały zgromadzone w archiwach parafialnych i w archiwum Kurii Biskupiej w Lublinie, np. protokoły wizytacji kanonicznej czy też raporty księży proboszczów.

3. Dane z obliczeń uczestników podczas niedzielnej Mszy św. i innych nabożeństw kościelnych.

4. Wywiady przeprowadzone z miejscowymi księżmi i z przedstawicielami poszczególnych wiosek, weryfikowane często przy pomocy innych źródeł.

5. Obserwacje prowadzących badania zarówno w kościele podczas różnych nabożeństw, jak i na terenie parafii. Ankieterzy mieli obowiązek po każdym dniu sporządzać protokoły dokonanych obserwacji. Zgromadzony przez nich materiał ma dużą wartość ze względu na uchwycenie niektórych jakościowych aspektów badanych zjawisk. Ponadto po każdym badaniu, urządzano seminarium z udziałem miejscowych duszpasterzy i ankieterów, w czasie którego wymieniano doświadczenia zebrane podczas prowadzonych wywiadów oraz dyskutowano aktualną problematykę socjo-religijną.

6. Kwestionariusz ankiety, złożony z 46 pytań dotyczących wpływu rodziny na religijność dzieci, rozprowadzony został w dwóch parafiach: Garbów i Końskowola wśród dzieci szkół podstawowych z klas V—VIII. W obydwu parafiach reprezentację ustalono drogą losowania systematycznego z listy. W parafii Garbów, na ogólną liczbę dzieci wynoszącą w tych klasach 1100, przebadano 264 osoby (co 4 dziecko). Założoną próbę zrealizowano w 96%. W parafii Końskowola ogólna liczba dzieci w wymienionych klasach wynosiła 680, z których przebadano 227 osób (co 3 dziecko). Założona próba została zrealizowana w 97,5%. Trzeba zaznaczyć, że wzięto pod uwagę również dzieci nie uczęszczające na lekcje religii.

7. Ankieta tzw. mała, dotycząca uczestnictwa we Mszy św. i Komunii św. Oprócz danych o dwóch podstawowych praktykach, obejmuje ona cechy społeczno-demograficzne respondentów: płeć, wiek, wykształcenie, zawód, stan cywilny, zamieszkanie i dojazd do pracy. Autor stwierdza, że brak zwrotów kształtuje się od 5 do 15%. Mimo tych trudności konkluduje autor, wartość ankiety małej jest duża, pozwala bowiem na zorientowanie się w strukturze społecznej praktykujących.

8. Podstawowy materiał źródłowy zgromadzono przy pomocy kwestionariusza wywiadu zawierającego 51 pytań przeważnie skategoryzowanych. Próba została ustalona w oparciu o populację każdej parafii z osobną, określoną granicami terytorialnymi oraz parametrem wieku (16—17 lat). Doboru jej dokonano na podstawie systematycznego losowania z listy. Uprzednio we wszystkich parafiach przewidzianych do badania sporządzono listy ludności z danymi dotyczącymi takich cech jak: płeć, wiek, stan cywilny, zawód i miejsce zamieszkania. Zebranie tych informacji przyczyniło się do usprawnienia prowadzonych wywiadów i nawiązania z respondentami bliższych kontaktów.

Kwestionariusz stanowiący podstawę do badań został w ten sposób skonstruowany, żeby w miarę możliwości uchwycić wszystkie parametry życia religijnego. Pewną trudność stanowi bezbłędne odróżnienie opinii respondentów o ich postawach i zachowaniach religijnych od faktycznego stanu w tym zakresie. Sądy responden-

<sup>80</sup> Tamże.

tów, nawet subiektywnie prawdziwe, nie zawsze są niezawodnym źródłem informacji. Z pomocą przychodzi tutaj konfrontacja różnego typu materiałów w celu ustalenia obiektywnego stanu religijności<sup>81</sup>.

Po omówieniu zgromadzonego materiału autor stwierdza: „Wydaje się, że całość materiałów o charakterze subiektywno-obiektywnym stanowi wystarczającą podstawę do opracowania monografii kompleksowego stanu religijności, stosownie do przyjętych założeń teoretycznych i metodologicznych tej rozprawy”<sup>82</sup>.

W zakończeniu i wnioskach autor pragnie dać weryfikację postawionych przez siebie hipotez. Pierwsza dotyczy zmian w tradycyjnym modelu religijności. Trzeba pamiętać, że przemiany te dokonują się u nas w warunkach specyficznych nie występujących na Zachodzie. U nas występuje silne powiązanie religii katolickiej z tradycją narodową. Katolicyzm w ciągu ostatnich wieków stał się dla Polaków symbolem identyfikacji i niezależności narodowej. W tej sytuacji, przemiany społeczne, mimo utrzymywania się religijności typu kulturowego mogą, nie wpływać wcale, albo wpływać tylko w małym stopniu na spadek praktyk religijnych. Dodajmy, że duszpasterstwo świadome zachodzących przemian, może w porę przeciwdziałać negatywnym skutkom nowej cywilizacji, kształtując religijność osobową, świadomą i pogłębianą w przeciwności do religijności środowiskowej, mechanicznej i powierzchownej.

Biorąc pod uwagę czynniki oddziałujące zarówno pozytywnie, jak i negatywnie na spadek praktyk religijnych, autor przyjął, że przemiany społeczno-religijne w środowisku wiejskim mogą być nie tylko dwukierunkowe (dechrystianizacja lub rechrystianizacja), ale także wielokierunkowe, a mianowicie: 1. Zmiany prowadzą stopniowo do odejścia od religii, czyli całkowitej dechrystianizacji. 2. Zmiany nie powodują odejścia od religii mimo utrzymywania się religijności typu kulturowego ze względu na specyficzne uwarunkowania lokalne lub ogólnonarodowe. 3. Zmiany wywołują spadek religijności w jednych kręgach społecznych przy jednoczesnej tendencji do pogłębienia jej w drugich. 4. Zmiany wcale nie wpływają na obniżenie stanu religijności, lecz przyczyniają się do odrodzenia religijnego<sup>83</sup>.

Przeprowadzone badania i analizy, a uwidocznione w rozdziale III—VII wskazują, że tradycyjny model religijności w zasadzie występuje w badanym środowisku wiejskim. Wskazują na to silne powiązania z jednej strony wiary z tradycyjną kulturą ludową i środowiskiem wspólnoty lokalnej, rytualizm znajdujący wyraz w akcentowaniu modeli liturgiczno-rytualnych oraz zbiorowym uczestnictwie w obrzędach religijnych, przywiązanie do duchowieństwa i parafii jako wspólnoty lokalnej, z drugiej zaś brak dostatecznego uświadomienia religijnego, mimo pewnej znajomości formuł katechizmowych oraz brak wyraźnego wpływu religii na życie moralne. Należy zaznaczyć, że w podtrzymaniu tego modelu tradycyjnego dużą rolę odgrywa duszpasterstwo, które jednak nie podejmuje właściwych środków w kierunku przystosowania metod oddziaływania religijnego do nowych warunków i potrzeb katolików<sup>84</sup>.

Autor stawia sobie pytanie, na ile występujący jeszcze przynajmniej w ogólnych zarysach model religijności tradycyjnej ulega obecnie przekształceniu? Biorąc pod uwagę najpierw globalny stosunek do wiary stwierdza ks. Władysław Piwowski, że olbrzymia większość katolików uważa się za wierzących. „Zauważmy — pisze autor — że odsetek wierzących w poszczególnych parafiach jest bardzo wysoki, sięga przeszło 95%. Porównując te dane z wynikami wspomnianych poprzednio ba-

<sup>81</sup> Tamże, s. 45 n.

<sup>82</sup> Tamże, s. 47.

<sup>83</sup> Por. tamże, s. 48.

<sup>84</sup> Por. tamże, s. 236 n.

dań OBOP, stwierdzamy, że na wsi polskiej wskaźnik ten jest znacznie niższy, wynosi bowiem 83,8%. Wskazywałoby to na fakt, że wieś puławska, pomimo zaawansowania w procesie urbanizacji, prezentuje wysoki poziom w zakresie przyznania się katolików do wiary religijnej. W grupie wierzących — kontynuuje dalej autor — występują dwie warstwy, z których jedna zdradza tendencję do pogłębienia religijności, a druga bądź już odeszła od „wiary ojców”, bądź znajduje się na drodze odejścia od Kościoła. Istnieje jednak możliwość modyfikowania tendencji odejścia od tradycyjnego modelu religijności przez stworzenie warunków sprzyjających pogłębieniu życia religijnego. Prawdziwe pogłębienie życia religijnego prawdopodobnie wymaga zmiany tradycyjnego modelu religijności i dostosowanie go do religijnych potrzeb katolików”<sup>35</sup>.

Z kolei gdy chodzi o ideologię religijną stwierdzono, że w badanym rejonie Puław występuje dość daleko posunięta ignorancja religijna. Autor w czwartym rozdziale swej pracy analizuje najpierw materiał empiryczny dotyczący wiedzy religijnej odnośnie następujących prawd: o Trójcy św., o Chrystusie Panu, o losach duszy po śmierci, o zmartwychwstaniu ciał, o sakramentach świętych oraz wiedzy o Wielkiej Nowennie. Wyniki swych analiz ocenia w sposób następujący: „uzyskane wartości wskaźników wiedzy religijnej we wszystkich badanych parafiach są niskie. Co więcej, w parafiach tych niezależnie od stopnia urbanizacji, stan wiedzy religijnej kształtuje się prawie na jednakowym poziomie. Nie możemy więc wykazać jakiejś zależności między poziomem urbanizacji i poziomem wiedzy religijnej”<sup>36</sup>.

Trzeba stwierdzić, że ignorancja religijna stanowi jedną z najsłabszych cech religijności tamtejszych katolików. Obecnie stan taki ma duży wpływ na mnożące się wątpliwości w wierze lub jawne negowanie podstawowych prawd wiary. Odchyleniem od tradycyjnego modelu religijności nie jest zatem ignorancja religijna, lecz związane z nią kwestionowanie lub negowanie prawd wiary. Katolicy, którzy nie posiadają zwartego systemu przekonań religijnych, nie identyfikują się już z Kościołem w płaszczyźnie ideologicznej. Można powiedzieć, że im mniej zwarty system przekonań religijnych, tym niższy stopień identyfikacji z Kościołem jako społecznością ideologiczną. W rejonie Puław ilość katolików, którzy nie uznają przynajmniej jednej z wymienionych w kwestionariuszu prawd wiary św., wynosi 1/3. Nie wynika to jednak stąd, że Kościół utracił całkowicie swój wpływ, że nie pełni dalej funkcji społeczno-integracyjnej. Przy tej funkcji jak wiadomo, treść wiary nie ma większego znaczenia<sup>37</sup>.

W zakresie praktyk religijnych autor stwierdza, że podobnie jak dawniej stanowią one główny element religijności katolików. Obecnie obserwuje się jednak zanik praktyk paraliurgicznych, a także osłabienie udziału w praktykach obowiązkowych np. w niedzielnej mszy św. Pozytywnym przejawem w stosunku do tradycyjnego modelu religijności jest prawdopodobnie wzrost komunii św. rozdawanych w parafiach w ciągu roku. Autor w kilku tabelach obrazuje stan *communicantes* w badanych parafiach, następnie uzyskane dane poddaje wszechstronnej analizie. Średnia komunii św. na 1 katolika w latach 1965—1969 przedstawiała się następująco: w parafii A na statystycznego katolika przypadało 3,0 rocznic, natomiast na uprawnionego 4,0; w parafii B — 4,6 oraz 6,2; w parafii C — 3,8 oraz 5,1 i w parafii D — 3,9 oraz 5,2<sup>38</sup>. Widzimy, że liczba komunii przypadających na 1 katolika w roku nie wiele różnicuje badane parafie.

Stwierdzić trzeba za autorem, że uczestnictwo w praktykach religijnych, podob-

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 139.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 141 nn.

<sup>38</sup> Tamże, s. 204.



nie jak dawniej nie wywiera wyraźnego wpływu na postępowanie moralne katolików, że rytualizm polegający na traktowaniu praktyk religijnych, jako środków służących do zapewnienia uczestnikom dóbr doczesnych i wiecznych, jednakże bez wiązania ich z wewnętrzną odnową moralną, jest mocno zakorzeniony we wszystkich parafiach.

Konsekwencyjny element religijności obok intelektualnego stanowi najsłabszą stroną życia religijnego badanych katolików. Zasadnicza różnica w stosunku do tradycyjnego modelu religijności polega na dość upowszechnionym kwestionowaniu wymogów Kościoła w dziedzinie obyczajowości małżeńskiej i rodzinnej oraz na dewiacyjnych zachowaniach moralnych. Problemy te analizuje autor w szóstym rozdziale swej pracy w następujących paragrafach: 1. opinie moralne, 2. wskaźniki zachowań moralnych<sup>39</sup>. Badanych pytano o takie zagadnienia, jak: etyczna ocena pożycia małżeńskiego po ślubie cywilnym, a przed kościelnym; etyczna ocena zdrady małżeńskiej; etyczna ocena rozwodów; stosowanie sztucznych środków w pożyciu małżeńskim; przerywanie ciąży oraz planowana liczba dzieci w rodzinie. Autor stwierdza, że odsetek badanych, którzy kwestionują lub negują przynajmniej jedną z wymienionych w formularzu pytań zasad moralnych sięga średnio 37,3%. Jeszcze bardziej upowszechnione są dewiacyjne zachowania w stosunku do obowiązującego modelu moralności, zwłaszcza w zakresie moralności naturalnej. Wszystko to wskazuje na słabe powiązanie religii z moralnością. Autor pisze: „...z całą pewnością stwierdzono, że funkcjonujące w badanym środowisku hierarchie obowiązków i kryjących się za nimi norm oraz hierarchie grzechów, odbiegają zasadniczo od hierarchii przekazywanych wiernym przez duszpasterstwo w ramach propagowanego modelu moralności religijnej”<sup>40</sup>.

Gdy chodzi o więź katolików z parafią i duchowieństwem — autor stwierdza — że nie wiele się zmieniło w badanych parafiach. Integracja z parafią dokonuje się podobnie jak dawniej w płaszczyźnie społeczno-kulturowej, z tą jednak różnicą, że część katolików wyobcowuje się już ze środowiska wspólnoty lokalnej, a pośrednio także z parafii-wspólnoty lokalnej. Gdy chodzi zaś o poglądy na duchowieństwo, autor stwierdza, że większość katolików patrzy na duchownych, zgodnie z pewnymi wzorami ugruntowanymi w kulturze wspólnoty lokalnej. Ciekawie i szczegółowo omawia zasygnalizowane zagadnienie dotyczące więzi katolików z parafią i jej przywódcami<sup>41</sup>. Odnośnie pierwszego problemu analiza została oparta na sześciu podstawowych kryteriach pozwalających stwierdzić, czy zbiorowość parafialna tworzy grupę społeczną. Poruszone zostały następujące elementy: uczestnictwo w praktykach zbiorowych — procesje, pielgrzymki, Żywy Różaniec czy też np. nawiedzenie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej; dalej współpraca z parafią w takich sprawach, jak: udział w remontach, zakup czegoś dla kościoła, udział w akcjach miłosierdzia czy też pomoc osobista. W konkluzji czytamy: „Należy przewidywać, że zasięg katolików rozluźniający swoje stosunki z parafią-wspólnotą lokalną będzie wzrastał w przyszłości. Wyznacznikiem tego wzrostu będzie: z jednej strony stopień zurbanizowania parafii, z drugiej zaś zwężenie się wpływu parafii na katolików, który dotychczas jeszcze dokonuje się za pośrednictwem wspólnoty lokalnej”<sup>42</sup>.

Analizując drugi aspekt zasygnalizowanego zagadnienia autor omawianej pracy ukazuje kapłana w jego działalności parafialnej, który wykonuje różnego rodzaju funkcje. Funkcje księży parafialnych można podzielić na trzy grupy: podstawowe,

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 213 nn.

<sup>40</sup> Tamże, s. 271.

<sup>41</sup> Tamże, s. 272.

<sup>42</sup> Tamże.

uzupełniające, prywatne<sup>43</sup>. Wszystkie te funkcje decydują o roli i pozycji społecznej kapłana. Wśród funkcji podstawowych na naczelne miejsce wysuwa się funkcja liturgiczno-rytualna, następną to administrowanie społecznością parafialną, trzecia funkcja to działalność charytatywna, względnie dobroczynna i wreszcie czwarta funkcja podstawowa to obowiązek zarządzania dobrami materialnymi. Te funkcje są najważniejsze a o pozostałych dwóch mniej się mówi<sup>44</sup>.

Jak widzimy z przedstawionych wyników badań nad istniejącym w rejonie Puław modelem religijności nie dają one potwierdzenia postawionej przez ks. W. Piwońskiego hipotezie roboczej, która zakładała, że im bardziej zaangażowane środowisko wiejskie w proces urbanizacji, tym większe odchylenie od tradycyjnego modelu religijności. Wprawdzie pewne odchylenia istnieją, ale są one niewielkie i nie zawsze dostatecznie uchwytne. Uprzemysłowienie rejonu Puław dokonało się dopiero w ostatnich latach i na pełny wpływ tych zjawisk na życie religijne trzeba jeszcze poczekać.

Autor biorąc pod uwagę wskaźniki religijności i urbanizacji zastosował pewną korekturę, która pozwoliła mu na bardziej wyraźne uchwycenie wpływu urbanizacji na religię. Korektura ta dotyczyła głównie wskaźników religijności. Jak informuje nas literatura socjologiczna, tylko niektóre wskaźniki życia religijnego są bardziej „wrażliwe” na oddziaływanie urbanizacji. Należą do nich następujące: przekonania religijne, praktyki obowiązkowe i praktyki nadobowiązkowe. Pozostałe parametry, a zwłaszcza wiedza religijna i zachowania moralne, stanowią słabość religijności, słabość katolicyzmu w ogóle<sup>45</sup>. Nie mają zatem one wyraźnego związku z urbanizacją. Odrzucenie ich pozwoliło autorowi stwierdzić, że zachodzi negatywny wpływ urbanizacji na religijność, ale tylko w zakresie parametrów religijności, na które ona bardziej oddziałuje. Podobne wskaźniki syntetyczne wskazały wyraźnie na fakt, że im wyższy stan zurbanizowania, tym niższy stan religijności i odwrotnie<sup>46</sup>.

Wiadomo, że urbanizacja jednocześnie może przyczynić się do ukształtowania religijności świadomej, pogłębionej i opartej na indywidualnej motywacji. W rejonie Puław — stwierdza autor — jak dotychczas, nie obserwuje się w sposób wyraźny pogłębionych postaw religijnych, uformowanych w warunkach oddziaływania procesu urbanizacji<sup>47</sup>.

Na zakończenie omawianej weryfikacji drugiej hipotezy<sup>48</sup>, autor czyni następujące dwie uwagi: urbanizacja nie jest przyczyną dechrystianizacji, czyli nie wywołuje wprost zubożenia pod względem religijnym w zmieniającym się środowisku wiejskim, do którego tradycyjne formy religijności nie są już całkowicie przystosowane; oprócz urbanizacji na religijność katolicką oddziałują jeszcze wiele innych czynników o czym nie wolno zapominać<sup>49</sup>.

Gdy chodzi o ostatnią hipotezę, autor scharakteryzował w rozdziale ósmym swej pracy religijność czterech kategorii społecznych, a mianowicie: dzieci szkół podstawowych, młodzieży pozaszkolnej, chłopów-rolników i wreszcie chłopów-robotników. Najwięcej uwagi poświęcił chłopom-robotnikom, kategorii ludzi związanych z gospodarstwem rolnym oraz z przedsiębiorstwem przemysłowym. W wyniku analizy, okazało się, że ta kategoria mieszkańców prezentuje najniższy poziom religijności w ba-

<sup>43</sup> Tamże, s. 273.

<sup>44</sup> Tamże, s. 294.

<sup>45</sup> Tamże, s. 366 nn.

<sup>46</sup> Tamże, s. 342.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 399 nn.

danym rejonie. Autor np. analizuje udział chłopów-robotników w niedzielnej mszy św.: „a. w każdą niedzielę i święto — 17,3%, b. około 2—3 razy w miesiącu — 50,4%, c. około raz jeden w miesiącu — 22%, d. kilka razy w roku — 7,1%, e. nigdy od lat — 3,2%”<sup>50</sup>. Jak widzimy większość chłopów-robotników uczęszcza na mszę św. niesystematycznie. Dla ilustracji, gdy chodzi o przejawy moralności omawianej kategorii badanych, autor pisze: „Obserwacje wskazują, że wśród chłopów-robotników szerzy się materializm praktyczny, związany z dążnością do szybkiego „dorobienia się” i podniesienia stopy życiowej. Na tym tle ujawnia się nie tylko przesadna troska o własne, egoistyczne interesy, ale także zazdrość, zawiść, kłótnie i gniewy. Prawie 39% badanych gniewa się w rodzinach lub sąsiedztwie, z tego około 20% z kilkoma osobami. Najbardziej rozpowszechnioną plagą wśród chłopów-robotników jest pijaństwo. Okazji do tego dostarczają dojazdy do pracy i dysponowanie gotówką zanim zostanie przekazana rodzinie”<sup>51</sup>. Wywierają oni raczej negatywny wpływ na środowisko rodzinne i sąsiedzkie. Są oni rozsądnymi miejskiego stylu życia na wsi. W podsumowaniu tego zagadnienia — autor stwierdza — że religijność chłopów-robotników jest obecnie szczególnie zagrożona wskutek gwałtownych przemian cywilizacyjno-społecznych, wywołanych przez industrializację i urbanizację rejonu puławskiego. Obydwa te czynniki nie wpłynęły jeszcze w sposób istotny na życie religijne tamtejszych mieszkańców. Jest już jednak grupa chłopów-robotników wynosząca około 20%, która dostrzega zmiany w swej postawie religijnej w kierunku zubożenia. Ponadto w całej populacji chłopów-robotników na uwagę zasługują dwa zjawiska: kwestionowanie lub negowanie niektórych prawd lub zasad wiary, oraz zaniedbywanie praktyk religijnych. Wszystkie te fakty świadczą o znacznie posuniętych już dewiacjach w stosunku do modelu religijności tradycyjnej”<sup>52</sup>.

Znacznie wyższy poziom religijności prezentują natomiast chłopów-rolnicy, pozostający na wsi. Analizę parametrów religijności tej grupy badanych autor kończy następującym podsumowaniem: „Przeprowadzone analizy pozwalają stwierdzić, że religijność chłopów-rolników w badanym rejonie Puław w przeważającej mierze jest tradycyjna względnie „tradycjonalistyczna”. Znakomita większość badanej ludności uważa się za wierzącą, praktykującą oraz związaną z duchowieństwem, parafią i Kościołem. [...] Słabą stroną życia religijnego chłopów jest brak pogłębienia intelektualnego, mimo posiadanej pewnej wiedzy katechizmowej, kwestionowanie niektórych prawd i zasad wiary oraz słaby związek między praktykami religijnymi a życiem moralnym. [...] Ludzie głęboko religijni, nie posiadają religijności pogłębionej. Wiara ich to raczej silne przywiązanie do religii przodków”<sup>53</sup>.

Między obydwoma omówionymi kategoriami znajduje się młodzież pozaszkolna i dzieci szkół podstawowych. Gdy chodzi o dzieci szkół podstawowych to trzeba stwierdzić, że stan religijności w rejonie badanym jest raczej niski. Masowe uczestnictwo w katechezie nie znajduje pozytywnej reperkusji w poziomie ogólnej religijności dzieci. Dowodem tego są braki w zakresie wiedzy religijnej, powierzchowna świadomość religijna, zaniedbywanie praktyk religijnych nawet obowiązkowych, znaczny zasięg dewiacyjnych zachowań w stosunku do modelu moralności katolickiej oraz słabe zaangażowanie się w sprawy religii i Kościoła. Około 1/3 dzieci szkolnych tworzy grupę odznaczającą się gorliwością religijną, czego wyrazem jest systematyczne uczęszczanie na mszę św., częste przystępowanie do Komunii św. a także udział w nabożeństwach paraliturgicznych. Autor dodaje, że większą gorli-

<sup>50</sup> Tamże, s. 329 n.

<sup>51</sup> Tamże, s. 331.

<sup>52</sup> Por. tamże s. 331 nn.

<sup>53</sup> Tamże, s. 325.

wością odznaczają się dziewczynki niż chłopcy, a także bardziej gorliwe są dzieci z wioski kościelnej niż z wiosek peryferyjnych<sup>54</sup>.

Religijność młodzieży pozaszkolnej — zdaniem autora — w przeważającej mierze ma charakter tradycyjny, czyli sprowadza się ona głównie do praktyk religijnych i zewnętrznego związku z instytucjami kościelnymi. Brak jej natomiast pogłębienia intelektualnego, zaangażowania w ideologię religijną i powiązania zasad religii z życiem codziennym. Religia dla tej młodzieży stanowi wartość nie tyle osobistą i przeżywaną, ile raczej kulturową i „odziedziczoną”. Obserwuje się jednak u pewnych grup tej młodzieży dążność do pogłębienia swojej postawy religijnej. Sytuacja ekonomiczno-społeczna, a zwłaszcza dojazd do pracy i związana z nimi tendencja do zaniedbywania praktyk religijnych, skłania młodzież do przemyślenia swego stosunku do religii. Młodzież bardziej myśląca uważa, że ważniejsza jest wiara i jej treść etyczna niż zewnętrzny rytualizm<sup>55</sup>.

Ogólnie można powiedzieć, że jeśli chodzi o odejście od tradycyjnego modelu religijności, to zaznacza się on już wśród dzieci starszych klas szkoły podstawowej. W starszych pokoleniach, w tym także wśród młodzieży, stan religijności zależy od nasilenia kontaktów z miastem i fabryką. Kontakty te nie przyczyniają się do utrzymania tradycyjnej religijności<sup>56</sup>.

Wartość omawianej rozprawy ks. prof. Władysława Piwowarskiego polega przede wszystkim na całościowym ukazaniu życia religijnego na tle ewolucji środowiska wiejskiego. Autor nie koncentrował się na cechach społeczno-demograficznych różnicujących stan religijności (wyniki w tym zakresie znane są z innych jego prac), lecz na jednostkach terytorialnych jakimi są społeczności lokalne i badał związek między religią a środowiskiem. Ukazanie tego związku stanowi nowość rozprawy w stosunku do dotychczasowych badań socjologicznych. Jeżeli postawione przezeń problemy nie znalazły wyczerpującego rozwiązania, to dlatego, że wpływy urbanizacji na religię w społecznościach lokalnych nie są jeszcze dostatecznie uchwytnie.

Książka ks. prof. Władysława Piwowarskiego stanowi zatem w tym zakresie nie tyle punkt dojścia, ile raczej punkt wyjścia dla następnych badań, które być może autor zechce powtórzyć po upływie pewnego czasu.

Omawiana praca ma również znaczenie dla praktyki duszpasterskiej, wykazała bowiem wyraźnie, że tradycyjny model religijności wymaga pogłębienia a zwłaszcza, w tych aspektach, które bardziej objęte są wpływem urbanizacji.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 298 nn.

<sup>55</sup> Tamże, s. 316.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 297.

NOWE SZCZEGÓŁY DO BIOGRAFII MIKOŁAJA KOPERNIKA  
PODANE PRZEZ B. BALDIEGO

Głównym przedmiotem książki prof. dr. Bronisława Bilińskiego, dyrektora Stacji Naukowej Polskiej Akademii Nauk w Rzymie, jest życiorys Mikołaja Kopernika, najstarszy z dotychczas zachowanych, napisany w 1588 r. przez Bernardina Baldiego<sup>1</sup>. Powstał bardzo wcześnie, bo w 40 lat po śmierci Kopernika. Jego wartość wzbogaca niezależność od innych biografii Kopernika.

Książka B. Bilińskiego składa się ze wstępu oraz czterech rozdziałów, w których zawarte są informacje na temat życia i działalności B. Baldiego, tekst włoski i polski życiorysu Kopernika, próba interpretacji życiorysu oraz listu dedykacyjnego z *De revolutionibus*. Książka została zaopatrzona w streszczenia w języku włoskim, angielskim i rosyjskim, indeks nazwisk i spis treści. Książkę ozdabiają cenne reprodukcje portretów B. Baldiego, D.M. Novary, zdjęcia reliefu D. Guidubalda I, Palazzo Ducale z Urbino oraz fragmenty *Secundum Compendium...* Pawła z Middelburga.

Życiorys Kopernika, pióra B. Baldiego, mimo że wydał go G. Zaccagnini już w 1908 r., a L. A. Birkenmajer jego skróconą wersję w 1900 r., w oparciu o wydrukowaną w 1707 r. *Cronica dei matematici*, w zasadzie uszedł uwadze kopernikaniistów, a zawarty w nim informacji nie brano pod uwagę przy opracowywaniu biografii Kopernika<sup>2</sup>.

Bernardino Baldi (1553—1617) urodzony w Urbino, znany humanista włoski, opat z Guastalli, pozostawił w swej spuściźnie pisarskiej liczne prace z zakresu matematyki, mechaniki, historii, literatury oraz przekłady. Autor szeroko omawia jego rękopiśmienną spuściźnię oraz jej wydania, zwracając szczególną uwagę na dzieło *Vite dei matematici*, zawierające m.in. życiorys Mikołaja Kopernika<sup>3</sup>.

B. Biliński publikuje ten życiorys w oparciu o wydanie G. Zaccagniniego. Przy-

<sup>1</sup> B. Biliński: Najstarszy życiorys Mikołaja Kopernika z roku 1588 pióra Bernardina Baldiego. Wrocław 1973 s. 144. Studia Copernicana IX. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.

<sup>2</sup> Tamże, s. 12 n.

<sup>3</sup> Tamże, s. 10.

pomina jednak, iż nie miał on w ręce autografu B. Baldiego i „korzystał tylko z odpisów, które użyczył mu Luigi Celli, i stąd niektóre jego miejsca budzą zastrzeżenia w odczytaniu czy też wątpliwości pochodzą już z wadliwej kopii. Chodzi tu głównie o imiona własne”<sup>4</sup>. B. Biliński nie dysponował jeszcze wówczas rękopisem tekstu B. Baldiego, który odnalazł we Włoszech dopiero z końcem 1972 r. Jego przypuszczenia okazały się słuszne. W liście do redakcji *Polityki* stwierdza, że „druk z 1908 r. jest bardzo błędny i niedokładny”<sup>5</sup>. Można więc mieć nadzieję, iż odnalezienie rękopisu Baldiego przyczyni się do wyjaśnienia wielu wątpliwości, jakie nasuwa dotychczasowy przekaz życiorysu.

Biografia Kopernika, napisana przez Baldiego, stanowi interesującą z wielu względów relację. Czytelnik jest świadom, że ma do czynienia z najstarszym z dotychczas zachowanych życiorysów Kopernika. Biorąc pod uwagę czas i środowisko, w którym został napisany, oczekuje się przede wszystkim nowych informacji na temat pobytu i działalności Kopernika we Włoszech oraz zainteresowania jego teorią na tym terenie. W niniejszym artykule recenzyjnym zamierzam odpowiedzieć w jakiej mierze te oczekiwania zostały spełnione.

B. Baldi rozpoczyna życiorys Kopernika od podania krótkiego opisu położenia Prus. Podaje w oparciu o horoskop F. Giuntiniego datę urodzenia Kopernika. Z kolei informuje o studiach matematycznych Kopernika w Bolonii pod kierunkiem D.M. Novary. Na szczególną uwagę zasługuje informacja o Pietro Romanellim, uczniu Kopernika oraz o przyjaźni z okresu pobytu w Bolonii z Pawłem z Middelburga. Dalsza część życiorysu mówi o badaniach astronomicznych Kopernika na Warmii. Ich genezę tłumaczy Baldi pragnieniem wprowadzenia przez Kopernika poprawek do astronomicznych obliczeń starożytnych oraz zaproszeniem go przez Pawła z Middelburga do udziału w pracach nad reformą kalendarza. Zdaniem Baldiego ten ostatni czynnik wywarł decydujący wpływ na opracowanie przez Kopernika dzieła *O obrotach*. Baldi podaje zasadnicze tezy dzieła oraz pierwsze echa recepcji teorii kopernikowskiej, zawarte w pismach Gemmy Frisiusa, Piotra Ramusa, Erazma Rheinholda, Pawła Giovio, Krzysztofa Claviusa. Końcowe fragmenty życiorysu mówią o poparciu, jakiego Kopernikowi udzielił kard. Mikołaj Schonberg i biskup Tideman Gise. Mowa jest również o przesłaniu odpisu dzieła *O obrotach* do Rzymu i udzieleniu mu aprobaty papieskiej, zanim ono ukazało się drukiem<sup>6</sup>.

Życiorys B. Baldiego nie jest bogaty w informacje o Koperniku. Przyznaje to zresztą B. Biliński. Zwraca jednak przy tym uwagę, iż autorzy późniejszych życiorysów dysponowali o Koperniku bardzo skąpymi wiadomościami. Dotyczyło to również Baldiego, „który choć był daleko i w małej mieścinie Italii, pierwszy zebrał wiadomości o toruńskim astronomie. Choć nie są one za bogate, muszą zająć honorowe miejsce w rzędzie biografii Kopernika, bo wyprzedzają wszystkich, z wyjątkiem Retyka, którego *Vita Copernici* przepadła nam chyba bezpowrotnie”<sup>7</sup>.

B. Biliński, interpretując ujęcie Baldiego, dochodzi do wniosku, iż korzystał on, jeżeli chodzi o informacje geograficzne i narodowościowe, z pism humanistów włoskich, nie bardzo zorientowanych w aktualnej sytuacji. Ich wpływ daje się również zauważyć w przecenianiu przez Baldiego — jak ustala B. Biliński — wpływu na Kopernika kultury i nauki włoskiej. Biliński poddaje życiorys Baldiego krytycznej interpretacji. Sięga nie tylko do źródeł, na których oparł się autor, lecz również konfrontuje jego informacje z innymi przekazami o życiu i działalności Kopernika.

<sup>4</sup> Tamże, s. 25, por. s. 18.

<sup>5</sup> B. Biliński: „Coś z życia”. *Polityka* 28 IV 1973 r. nr 17 s. 15.

<sup>6</sup> Tenże, Najstarszy życiorys, jw. s. 18—25.

<sup>7</sup> Tamże, s. 29.

Okazuje się, iż Baldi nie korzystał z informacji o Koperniku przekazanych przez Retyka, „ma wiadomości od Retyka niezależne, o wiele uboższe, ale samodzielne”<sup>8</sup>.

Przedmiotem szerszej interpretacji B. Bilińskiego jest informacja zawarta w omawianym życiorysie o Pietro Romanellim, bliżej nieznanym uczniu Kopernika. Autor zdając sobie sprawę z wątpliwej wartości przekazu G. Zaccagniniego, stara się z niej wyprowadzić szereg hipotetycznych wniosków. Sądzi, iż Kopernik udzielał Romanelliemu lekcji prywatnych, albo też prowadził jakieś zleczone wykłady uniwersyteckie. Na poparcie swej hipotezy Biliński wykorzystuje informację o pochodzeniu rodu Romanellich z Urbino. Baldi pochodząc z tej miejscowości mógł być o tym dobrze poinformowany. Wiadomość Baldiego Biliński kojarzy z dyskutowaną abrewiacją *M<sup>o</sup>* z dokumentu notarialnego, wystawionego w 1499 r. w Bolonii, gdzie Kopernik wraz z bratem Andrzejem występowali w roli świadków. Sądzi, iż dokument ten został spisany wobec *Magistro Nicolao Kopernick...*<sup>9</sup>, który został określony jako nauczyciel w znaczeniu uczącego. „Jest to tytuł tego, kto uczy, ale nie tylko na uniwersytecie, ile tego, kto udziela lekcji prywatnych, lub czasem prowadzącego pewne wykłady zleczone na uniwersytecie”<sup>10</sup>.

Podjęcie się tej roli przez Mikołaja Kopernika tłumaczy Biliński informacją B. Scultetiego z 1499 r., iż *more scholarium* zaciągnął on pożyczkę. Trudna sytuacja finansowa — zdaniem Bilińskiego — mogła spowodować, iż Kopernik podjął się udzielania prywatnych lekcji matematyki lub astronomii P. Romanelliemu<sup>11</sup>.

Hipoteza B. Bilińskiego ma w sobie wiele racji. Niestety, z czego zdaje sobie sprawę jej twórca, opiera się na skąpych argumentach uzasadniających. W ostatecznym rezultacie nie wiadomo bliżej kim był P. Romanelli, czego uczył go Kopernik, matematyki czy astronomii, czy to były lekcje nauczyciela prywatnego, czy też lektora uniwersyteckiego. Autor hipotezy początkowo zdaje się przychylić do stanowiska, że Kopernik był nauczycielem prywatnym Romanelliiego. Później jednak, biorąc pod uwagę informację Retyka, iż w Rzymie Kopernik prowadził działalność naukową, cieszącą się *magna scholasticorum frequentia*, zbliża się do stanowiska, iż Kopernik mógł prowadzić jakieś zajęcia uniwersyteckie, w których uczestniczył Romanelli. Wydaje się, że Bilińskiemu bardziej odpowiadałaby druga alternatywa. Wolałby Kopernika widzieć raczej w roli nauczyciela podejmującego zleczone zajęcia na uniwersytecie w Bolonii. Brak mu jednak na poparcie tej alternatywy argumentów. Sięganie po analogię do Rzymu nie wydaje się przekonywujące.

Interpretacja B. Bilińskiego mimo swoich słabych stron jest dosyć interesująca. Wydaje mi się jednak, iż jej autor nie zwrócił uwagi na pewne wnioski możliwe do wyprowadzenia z kontekstu. Otóż Baldi pisze m.in. „...Kopernik przybył do Włoch do Uniwersytetu w Bolonii, gdzie studiował nauki matematyczne, jak twierdzi Pietro Romanelli, jego uczeń, pod kierunkiem Dominika Marii Itala...”<sup>12</sup>. Z tekstu Baldiego, przynajmniej w wersji polskiej, zdaje się wynikać, jakoby Baldi korzystał z jakiejś relacji Romanelliiego. Świadom tego jest zresztą Biliński, pisząc przy innej okazji o Romanellim, jako o informatorze Baldiego<sup>13</sup>. Niewątpliwie nie wchodzi tu w grę relacja ustna, lecz pośrednia, poprzez rodzinę Romanellich z Urbino. Nie jest też wykluczone, iż Baldi miał do czynienia z jakąś pisemną relacją Romanelliiego. Nie jest to jednak ważne. Tekst zdawałby się wskazywać, iż Baldi zaczerpnął nie tylko od Romanelliiego informację, iż ten był uczniem Kopernika, lecz również ja-

<sup>8</sup> Tamże, s. 37.

<sup>9</sup> Por. M. Biskup: Regesta copernicana. Wrocław 1973 nr 32.

<sup>10</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 39.

<sup>11</sup> M. Biskup, jw. nr 33.

<sup>12</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 22.

<sup>13</sup> Tamże, s. 36.

koby Kopernik studiował na uniwersytecie w Bolonii matematykę pod kierunkiem D. M. Novary. Biliński ma rację wykazując bezpodstawność tej informacji, gdyż Kopernik w Bolonii był zapisany na wydziale prawa. Niewątpliwie Kopernik korzystał z wykładów matematyki lub astronomii u Novary i przeprowadzał z nim obserwacje astronomiczne. Oficjalnie jednak pozostawał studentem prawa.

Wydaje mi się, iż na informację P. Romanelliego o studiowaniu przez Kopernika matematyki należy spojrzeć poprzez D. M. Novarę. Tylko w środowisku bliskim Novary mógł Romanelli poznać Kopernika nie jako prawnika, lecz jako matematyka. Wiadomość Romanelliego świadczyłaby, iż nie orientował się on bliżej o właściwym kierunku studiów Kopernika i z uniwersytem nie miał styczności. Gdyby Romanelli brał udział w jakichś zajęciach uniwersyteckich, prowadzonych przez Kopernika, nie byłby autorem informacji o studiach matematycznych Kopernika. Zaczepnął je zapewne poprzez dom Novary, który być może opiekował się młodym żakiem i zlecił Kopernikowi pomoc w zakresie matematyki, która dla wielu, nie tylko dawniej, ale i dziś stwarza trudności w jej zrozumieniu. Opowiadałbym się więc za wersją, iż Kopernik mógł być prywatnym nauczycielem Romanelliego. Późniejsza sława Kopernika sprawiła, iż fakt ten w rodzinie Romanellich był odpowiednio komentowany.

Sprawa z P. Romanellim nie jest dostatecznie jasna. Wydaje się, iż pewne światło na jego postać mogłaby rzucić lepsza znajomość Novary i jego powiązań nie tylko naukowych, lecz i dydaktycznych. Ważną rzeczą byłoby też wyjaśnienie, czy i w jakiej mierze uniwersytet w Bolonii sprawował opiekę nad scholarami miejscowych szkół średnich, co miało miejsce na przykład w Krakowie<sup>14</sup>.

Dużo miejsca poświęca B. Biliński powiązaniu Kopernika z Pawłem z Middelburga oraz sprawie udziału ich w reformie kalendarza. „W ogóle postać Pawła z Middelburga i cały problem udziału Kopernika w reformie kalendarza na Soborze Laterańskim — pisze B. Biliński — zasługuje na nowe przebadanie, tym bardziej, że wciąż jeszcze istnieją możliwości odnalezienia odpowiedzi Kopernika, o której wspomina Paweł z Middelburga w *Secundum Compendium correctionis Calendarii...* Romae 1516, ...”<sup>15</sup>.

B. Biliński, w oparciu o prace D. J. Struika i życiorysy Baldiego, podaje biografię Pawła z Middelburga. Urodził się on w 1455 r. w Middelburgu w Holandii. Studiował na uniwersytecie w Louvain. Wykładał matematykę na uniwersytetach w Louvain i Padwie. Znalazł gościnne przyjęcie na dworze Federica di Montefeltro w Urbino. Imponował wiedzą medyczną i astrologiczną. Książę ów postarał się dla Pawła z Middelburga o opactwo Castel Durante. Po jego śmierci wrócił do Holandii, gdzie zabiegał o reformę kalendarza. Powrócił do Włoch, osiadł w Urbino u księcia Guibalda I, który w 1494 r. wystarał się dla niego o biskupstwo Fossombrone. Dwór w Urbino był jednym z ośrodków włoskiej myśli i sztuki humanistycznej. Paweł z Middelburga był w bliskich kontaktach z jego gospodarzami. Jako biskup przejawiał szerokie zainteresowanie problematyką teologiczną i matematyczną. Jego wiedza i publikacje zyskały mu uznanie uczonych włoskich. Sława uczonego biskupa sprawiła, iż papież Leon X zaprosił go w 1514 r. do Rzymu i mianował go przewodniczącym soborowej komisji do spraw reformy kalendarza<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> K. Estreicher: Dawne budynki Uniwersytetu Jagiellońskiego. W: Gospodarka i budynki Uniwersytetu Jagiellońskiego od XV do XVIII wieku. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego CCCXXXIII*. Prace Historyczne, zeszyt 45. Copernicana Cracoviensia VI. Kraków 1973 s. 51.

<sup>15</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 41 n.

<sup>16</sup> Tamże, s. 40 nn.



Życiorys Baldiego rzuca nowe światło na tę postać. Baldi twierdzi, iż Kopernik podczas pobytu we Włoszech „zaskarbił sobie przyjaźń i znajomość” m.in. Pawła z Middelburga, będącego „wówczas w służbie Guida, księcia Urbino”<sup>17</sup>. Informację tę powtórzył Baldi również w życiorysie Pawła z Middelburga.

Nawiązanie kontaktu Kopernika z Pawłem z Middelburga datuje Biliński na czas przed 1500 r. Początkowo powyższe stwierdzenie opatruje walorem przypuszczenia<sup>18</sup>. Podaje argumenty na jego poparcie i przyznaje, że nie są one przekonujące, należałoby szerzej przeanalizować dzieło Pawła z Middelburga *Paolina*. Dalej jednak Biliński nie waha się stwierdzić: „Rozważania jednak nasze, że Kopernik poznał Pawła z Middelburga już w czasie studiów włoskich, tj. przed rokiem 1500, nie mogą ulegać wątpliwości, ...”<sup>19</sup>.

Paweł z Middelburga był przewodniczącym soborowej komisji Soboru Laterańskiego V do spraw reformy kalendarza. Znajomość z Kopernikiem sprawiła, iż zaprosił go do udziału w pracach nad reformą kalendarza. Píše o tym Kopernik w końcowym fragmencie listu dedykacyjnego do papieża Pawła III z *De revolutionibus*. B. Biliński poświęca dużo uwagi udziałowi Kopernika w pracach soborowych. Przedstawia dotychczasowy stan badań tego zagadnienia i słusznie zauważa, iż nie uwzględnione zostały wnioski D. Marzi z jego pracy o reformie kalendarza w czasie Soboru Laterańskiego V. Powołując się na wnioski tego autora Biliński polemizuje z L. Birkenmajerem i ustala dwa zaproszenia Kopernika do wzięcia udziału w pracach nad reformą kalendarza, pochodzą one z 21 VII 1514 i 1 VI 1515 r. Zdaniem Bilińskiego, Kopernik pisząc w liście dedykacyjnym o soborowym zaproszeniu, nawiązuje do drugiego wezwania. Ono właśnie „zmobilizowało Kopernika do wzmocnienia obserwacji, ...”<sup>20</sup>.

B. Biliński bardzo mocno akcentuje wpływ zaproszenia Pawła z Middelburga na intensyfikację obserwacji astronomicznych Kopernika i powstanie dzieła *O obrotach*. Myśl tę powtarza kilkakrotnie. W soborowym wezwaniu Pawła z Middelburga widzi jeden „z bodźców do powstania *De revolutionibus*”, „jeden z najważniejszych powodów podjęcia się przez niego [Kopernika] obserwacji astronomicznych, których wynikiem było dzieło *De revolutionibus*”<sup>21</sup>.

Powyższe wnioski Bilińskiego są niezwykle ważne. Jest to w ogóle zagadnienie dosyć rzadko omawiane we współczesnej kopernikanistyce. Sądzę, iż Biliński opracuje je szerzej w zapowiadanej pracy *Dwie redakcje listu dedykacyjnego w De revolutionibus Mikołaja Kopernika*<sup>22</sup>.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż Biliński podchodzi do tego zagadnienia głównie od strony przekazu Baldiego. Okazuje się jednak, iż sam Kopernik w swym liście dedykacyjnym do papieża Pawła III bardzo mocno podkreśla ścisły związek reformy kalendarza z podjęciem się prac nad pisaniem dzieła *O obrotach* oraz jego wydaniem. Píše m.in.: „Bo nie tak dawno, za Leona X, gdy na Soborze Laterańskim rozstrząsano zagadnienie poprawy kalendarza kościelnego, pozostawiono je bez rozstrzygnięcia jedynie z tego powodu, że nie rozporządzano jeszcze dostatecznie dokładnymi pomiarami lat i miesięcy, ani też ruchów Słońca i Księżyca. Od tego to czasu, zachęcony przez znakomitego męża, ks. Pawła, biskupa Fossombrone, który wówczas sprawą kierował, zacząłem wytęczać umysł, by te rzeczy dokładniej zbadać.

<sup>17</sup> Tamże, s. 22.

<sup>18</sup> Tamże, s. 45.

<sup>19</sup> Tamże, s. 46.

<sup>20</sup> Tamże, s. 58.

<sup>21</sup> Tamże, s. 45, 54; por. s. 53, 60.

<sup>22</sup> Tamże, s. 114.

Czego zaś w tej mierze zdołałem wykazać, to pozostawiam przede wszystkim ocenie Twojej Świętobliwości, jak i wszystkich innych matematyków”<sup>23</sup>.

Powyższy fragment zawiera cenne informacje. Kopernik powiada, iż sprawa reformy kalendarza kościelnego nie posunęła się naprzód, gdyż na przeszkodzie stała niezajomość ruchów Słońca i Księżyca. Myśl tę wyraził również w innym miejscu listu dedykacyjnego: „sposrzczenie, że matematycy w swych badaniach nie potrafią oznaczyć i obliczyć roku zwrotnikowego” skłoniło go do „powzięcia myśli o innej zasadzie obliczania ruchów sfer świata”<sup>24</sup>. Kopernik jest więc zdania, że błędy w dotychczasowej rachubie czasu mają swe źródło w niezajomości właściwych zasad, leżących u podstaw obliczania ruchów ciał niebieskich. Kopernik wprawdzie wzrost nie mówi, że są to skutki wynikające z założeń teorii geocentrycznej, jednak rozwiązanie dotychczasowych trudności z rachubą czasu wiąże z zaproszeniem Pawła z Middelburga do wzięcia udziału w pracach nad reformą kalendarza. Niestety, propozycja Kopernika przesłana do Rzymu nie jest dotychczas znana. Cytowany jednak wcześniej tekst Kopernika świadczy, iż apel Pawła z Middelburga był tylko motywem do wszczęcia intensywniejszych prac badawczych. Wydaje się, iż w przedstawionym przez Kopernika projekcie reformy kalendarza zostały ukazane ogólne założenia nowej rachuby czasu, ze wskazaniem oparcia jej na innych niż dotąd zasadach. Krótki czas, jakim Kopernik dysponował na opracowanie projektu reformy nie pozwolił mu na szerszą dokumentację nowych zasad. Postanowił jednak, „by te rzeczy dokładniej zbadać”. Wyrazem owych badań było dzieło *O obrotach*, omawiające właśnie owe nowe zasady, czyli teorię heliocentryczną.

Dotychczasowy kalendarz juliański przysparzał wielu kłopotów z ustaleniem daty Wielkanocy i świąt ruchomych. Różnica między obiegiem Ziemi wokół Słońca, a kalendarzem juliańskim, wynosiła rocznie około 11 minut i 14 sekund. Wzrastająca ciągle, od czasu jego wprowadzenia różnica czasu, była w XVI w. już na tyle dostrzegalna, że doszło do „cofania” się zjawisk astronomicznych w stosunku do kalendarza. Sytuacja ta coraz bardziej utrudniała wyznaczanie daty Wielkanocy, mającej przypadać w pierwszą niedzielę po wiosennej pełni Księżyca<sup>25</sup>.

Apel biskupa Pawła z Middelburga stanowił dla Kopernika zachętę do dalszych, intensywniejszych badań nad dokumentacją teorii heliocentrycznej. Kopernik żywił nadzieję, że jego „trudy przyniosą również pewną korzyść Kościołowi powszechnemu”. Dalsze słowa tekstu wskazują, iż w zakresie owych korzyści Kopernik mieścił „zagadnienie poprawy kalendarza kościelnego”<sup>26</sup>. Co więcej, Kopernik we wstępie do księgi I dzieła *O obrotach*, parafrazując słowa Platona sądzi, iż w ten sposób przysłuży się społeczności chrześcijańskiej, która znając właściwe daty świąt kościelnych, będzie mogła Boga lepiej wielbić poprzez obchodzenie tych świąt i składanie w czasie nich ofiar<sup>27</sup>.

Okazuje się więc, iż u podstaw opracowania *De revolutionibus*, zawierającego wykład teorii heliocentrycznej Kopernika, leżały nie tylko motywacje teoretyczne i empiryczne, lecz również wyraźna inspiracja potrzebami kultu kościelnego, dla którego nieodzowną rzeczą było opracowanie nowego kalendarza. Ten motyw przy-

<sup>23</sup> M. Kopernik: *O obrotach sfer niebieskich*. Red. A. Birkenmajer. Przeł. M. Brożek. Warszawa 1953 s. 49.

<sup>24</sup> Tamże, s. 46.

<sup>25</sup> T. Przyrkowski: *Tablica doświadczalna Kopernika w Olsztynie*. W: *Kopernik na Warmii*. Pod red. J. Jasińskiego, B. Koziełło-Poklewskiego, J. Sikorskiego. Olsztyn 1973 s. 224; por. s. 215 n.

<sup>26</sup> M. Kopernik, jw. s. 49.

<sup>27</sup> Tamże, s. 52. Bp J. Wojtkowski: *Teologia Mikołaja Kopernika*. *Studia Warmińskie* 1972 t. IX s. 176, 180.

taczał również Gise, gdy przekonywał Kopernika, aby zdecydował się opublikować swe dzieło<sup>28</sup>.

Niezmiernie ciekawy jest końcowy fragment życiorysu Kopernika, napisanego przez Baldiego: „Gdy w Rzymie doszła do Schonberga sława prac Kopernika, napisał do niego, aby zechciał wysłać mu wiadomość o rzeczach przez siebie odkrytych. Dał przy tym zlecenie pewnemu Teodorykowi z Reden, aby czyniąc wszystko, co możliwe, przepisał dzieło na jego koszt i jak najszybciej mu je wysłał. Gdy Schonberg otrzymał dzieło Kopernika i poznał jego doskonałość i znakomitość, pokazał je papieżowi. Gdy zostało ono zaaprobowane przez jego sąd, wówczas kardynał zwrócił się z prośbą do Kopernika, by z wielu powodów zechciał je opublikować”<sup>29</sup>.

Dotychczas o kontaktach Schonberga z Kopernikiem wiadomo było z listu kardynała, napisanego w 1536 r.<sup>30</sup> oraz ze wzmianki Kopernika w liście dedykacyjnym do papieża Pawła III. Życiorys Baldiego rozszerza znane dotąd informacje. Mówi o dwóch oddzielnych prośbach Schonberga, skierowanych do Kopernika oraz o udzieleniu aprobaty papieskiej w stosunku do przysłanego do Rzymu dzieła *O obrotach*.

B. Biliński zastanawiając się nad wiarygodnością przekazu Baldiego, wydziela w nim dwie części<sup>31</sup>. Pierwsza mogła być wysnuta przez Baldiego z wyżej wspomnianego listu Schonberga do Kopernika. Druga część, w której Baldi mówi o przesłaniu do Rzymu odpisu dzieła Kopernika i jego papieskiej aprobacie, wiąże się z pytaniem czy istotnie Kopernik odpowiedział na list i prośbę Schonberga. Z przekazu Baldiego wynika, iż Kopernik przesłał odpis. Po udzieleniu mu przez papieża Pawła III aprobaty, kard. Mikołaj Schonberg, według relacji Baldiego, miał się zwrócić do Kopernika z ponowną prośbą, aby swe dzieło opublikował. Ten fragment informacji potwierdza Kopernik, pisząc w liście dedykacyjnym: „Ale po długim z mej strony zwlekaniu, a nawet oporze, odwiedli mnie od tego moi przyjaciele, wśród nich zaś przede wszystkim Mikołaj Schonberg, kardynał kapuański, szeroko znany ze swej wszechstronnej uczoneści, ...”<sup>32</sup>. Biliński sądzi, iż skoro pierwsza część informacji Baldiego jest prawdziwa i znajduje potwierdzenie w znanym liście Schonberga, to również nie powinna budzić wątpliwości druga część relacji Baldiego o przesłaniu odpisu dzieła Kopernika do Rzymu i udzieleniu mu aprobaty papieskiej.

Należy nadmienić, iż Baldi mówi w biografii Kopernika o aprobacie papieskiej dwukrotnie. Pierwszy raz umiejscawia ją po wiadomości o M. Schonbergu, który pokazał papieżowi odpis dzieła Kopernika, a drugi raz, gdy Kopernik „wypuścił je na światło dzienne, dedykując papieżowi Pawłowi III, który swym sądem, jak się rzekło, je zaakceptował”<sup>33</sup>. Na pierwszy rzut oka z tekstu Baldiego można by wnioskować o dwóch aprobatach papieskich. Baldi mówi o jednej aprobacie, jednak informuje o niej dwukrotnie. Powtarzając tę wiadomość, słowami „jak się rzekło”, odnosi ją do jednej i tej samej aprobaty papieża Pawła III. B. Biliński nie sygnalizuje tej sprawy, a z jego tekstu wynika, iż ma na myśli tylko jednorazową aprobatę. Uważa, że została ona udzielona ustnie. Sądzi, iż tradycja o uznaniu pa-

<sup>28</sup> Ks. M. Borzyszkowski: Mikołaj Kopernik i Tideman Gise. *Studia Warmińskie* jw. s. 200.

<sup>29</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 25.

<sup>30</sup> M. Biskup, jw. nr 359.

<sup>31</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 105.

<sup>32</sup> M. Kopernik, jw. s. 46.

<sup>33</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 25; por. s. 107.

pieża dla dzieła Kopernika mogła być znana właśnie B. Baldiemu. Autor nie jest jednak w stanie podać pewnych źródeł skąd powyższe informacje mógł mieć Baldi. Przypuszcza, że mogły one pochodzić z kręgów urbinackich<sup>34</sup>.

Do wyjaśnienia pozostaje sprawa skąd M. Schonberg wiedział o poglądach Kopernika i jego pismach. W liście do Kopernika z 1536 r. wspomina, że „przed kilku laty doniesiono” mu o jego nowej teorii. B. Biliński nie zajmuje wyraźnego stanowiska czy Schonberg miał tu na myśli wykład Jana Widmanstettera o teorii Kopernika, jaki odbył się w 1533 r. w ogrodach watykańskich w obecności papieża Klemensa VIII i jego dostojników<sup>35</sup>. Na dworze papieskim, w związku ze sprawami reformy kalendarza, istniało wówczas duże zainteresowanie tematyką astronomiczną. Niewątpliwie Widmanstetter odegrał poważną rolę w nawiązaniu kontaktu Schonberga z Kopernikiem. Przybył on do Włoch w 1527 r. Znał języki wschodnie i wykładał na uniwersytetach włoskich. Był sekretarzem Mikołaja Schonberga, najpierw jako biskupa Kapui, a potem jako kardynała. Po śmierci jego w 1537 r. Widmanstetter pełnił funkcję sekretarza papieża Pawła III<sup>36</sup>. Biliński przyznaje, iż Widmanstetter pozostawał z Schonbergiem w kontakcie, zarówno w 1533, jak i w 1536 r. Sądzi, prawdopodobnie za L. A. Birkenmajerem, że Widmanstetter „był prawdopodobnie inspiratorem jego [Schonberga] listu w sprawie przysłania odpisu rękopisu do Rzymu”<sup>37</sup>. Może to już zbyt daleki wniosek, pewniejsze według mnie wydawałoby się przypuszczenie, że wiadomość o teorii Kopernika i napisanych przez niego pracach mógł Schonberg posiadać od swego sekretarza.

List kardynała Schonberga nie jest na tyle jasny, aby można być w pełni przekonanym, iż chodziło mu o odpis dzieła Kopernika *O obrotach*. Niewątpliwie jednak list dowodzi, iż Schonberg był dobrze poinformowany o teorii Kopernika. Szkoda, że Biliński nie przytoczył całego listu kardynała do Kopernika i nie poddał go dokładnej analizie. Wydaje mi się, iż przy analizie informacji zawartych w tym liście trzeba mieć na uwadze pewną kolejność. Schonberg najpierw relacjonuje teorię Kopernika, potem mówi o jego pismach, zachęca Kopernika do ich opublikowania, wreszcie prosi o odpis pism Kopernika. Na szczególną uwagę zasługuje fragment listu Schonberga, w którym mówi o dotychczasowym dorobku Kopernika. Pisze m.in.: „sporządziłeś komentarze o tym całym systemie astronomicznym i ruchu gwiazd błędnych (planet) poddawszy rachunkom ułożyłeś w tablice z największym podziwem wszystkich. Dlatego, mężu głęboko uczony, jeśli ci nie będę natrętny, proszę cię i błagam usilnie, abyś tego odkrycia swego udzielił miłośnikom nauki i jak najspieszniej posłał mi swoje badania nad sferą świata wraz z tablicami i cokolwiek masz ponadto, co by do tejże materii należało”<sup>38</sup>.

Przedmiot prośby Schonberga jest w liście bardzo niejasno określony. Zastosowane w liście nazewnictwo pism Kopernika jest bardzo enigmatyczne i nie jest pewną rzeczą czy Schonberg miał na myśli dzieło Kopernika *O obrotach*. To dopiero Kopernik, jak wynika z listu dedykacyjnego, odniósł prośbę Schonberga do dzieła *O obrotach*.

W wymienionych przez Schonberga „komentarzach” można by równie dobrze dopatrzeć się *Komentarzyka* Mikołaja Kopernika, a „badania nad sferą świata” mogłyby oznaczać *List o ósmej sferze*, pisany przez Kopernika do Bernarda Wapowskiego. Obydwa te pisma były znane we Włoszech. *Komentarzyk* miał w ręce praw-

<sup>34</sup> Tamże, s. 105, 110.

<sup>35</sup> Por. M. Biskup, jw. nr 339.

<sup>36</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 105 n.

<sup>37</sup> Tamże, s. 106. Por. L. A. Birkenmajer: Mikołaj Kopernik. Kraków 1900 s. 544.

<sup>38</sup> W. Zonn: Rewolucja kopernikańska. Warszawa 1972 s. 114. Spacjowanie MB.

dopodobnie J. Widmanstetter, a o *Liście* wspomina sam Baldi: „Oprócz szczęściu Książ, ... napisał też Kopernik pewne komentarze o sferze”. Biliński nie ma wątpliwości, iż Baldi miał na myśli list Kopernika do Wapowskiego<sup>39</sup>. Wydaje się, iż kardynał Schonberg w swoim liście do Kopernika miał na uwadze właśnie wyżej wymienione pisma Kopernika. Miał również jakieś bliżej nieokreślone informacje, iż Kopernik był autorem także innych pism z tej tematyki. Jest rzeczą wiadomą, iż Kopernik nie miał zamiaru publikować dzieła *O obrotach* i chciał ograniczyć się tylko do wydania nowo opracowanych tablic astronomicznych<sup>40</sup>. Czyżby o owe tablice Schonberg również prosił?

Geneza źródeł informacji Schonberga nie jest łatwa do ustalenia. Mógł posiadać wiadomości od J. Widmanstettera. Słusznie jednak B. Biliński zwraca uwagę, iż Schonberg mógł zapoznać się z Kopernikiem o wiele wcześniej. Mogło to nastąpić podczas studiów w Bolonii albo też w latach 1518/19, gdy Schonberg przebywał w Polsce i na Warmii jako legat papieski. Nie jest wykluczone, iż informatorem Schonberga mógł być wymieniony w liście kanonik warmiński Teodoryk z Radzyna<sup>41</sup>.

B. Biliński zastanawia się nad techniczną możliwością dokonania odpisu dzieła Kopernika i przesłania go do Rzymu. Okres czasu od napisania przez Schonberga listu z 1 XI 1536 r. do jego śmierci 7 IX 1537 r. był krótki. Sądzi, że w grę mogło wchodzić przepisanie tylko I księgi *O obrotach* i niektórych tablic. Odpisy tego dzieła były robione. Na dowód Biliński przytacza rękopis *De revolutionibus* znajdujący się obecnie w posiadaniu Biblioteki Jagiellońskiej. Można dodać, iż znany jest też drugi odpis fragmentów *De revolutionibus*, znajdujący się w tej samej bibliotece<sup>42</sup>. B. Biliński żywi nadzieję, iż odnajdzie się odpis dzieła *O obrotach*, przesłany przez Kopernika Schonbergowi<sup>43</sup>.

Ten właśnie odpis, jak informuje Baldi miał uzyskać aprobatę papieską. Stała się ona dla Schonberga powodem skierowania następnego listu do Kopernika z prośbą o opublikowanie dzieła *O obrotach*. Czy tak istotnie było? Nasuwa się tu wiele wątpliwości. Przede wszystkim z innych źródeł nie wiadomo o owym drugim liście Schonberga, a w jego pierwszym liście jest już zachęta, aby Kopernik tym swoim odkryciem podzielił się z miłośnikami nauki; później zaś następuje prośba o przesłanie odpisu. Czy istotnie Schonberg zdążył, zważywszy, że zmarł w 1537 r., napisać jeszcze jeden list do Kopernika? Wątpliwości jest więcej. Wiadomo, że wymieniony w liście Teodoryk z Radzyna, kanonik warmiński od 1534 r., stale przebywał w Rzymie, a na Warmii pojawił się dopiero w 1541 r.<sup>44</sup>. Nie wiadomo też kiedy Kopernik otrzymał list Schonberga. Problemy powyższe winny znaleźć wyjaśnienie w pracy B. Bilińskiego, łącznie ze sprawą falsyfikatu listu Kopernika do Teodoryka z Radzyna z 1 XI 1536 r., zachowanego w dziewiętnastowiecznej kopii, a opublikowanego w 1961 r.<sup>45</sup>.

Dużo miejsca poświęca B. Biliński sprawie udzielenia uprzedniej aprobaty papieskiej dziełu *O obrotach*. W tym celu poddaje analizie list dedykacyjny Koper-

<sup>39</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 24, 101.

<sup>40</sup> M. Borzyszkowski, jw. s. 199.

<sup>41</sup> Por. M. Biskup, jw. nr 167. B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 104.

<sup>42</sup> M. Markowski: Nie znany przekaz fragmentów pierwszej księgi *De revolutionibus orbium caelestium* Mikołaja Kopernika. *Studia Filozoficzne* 1973 nr 3 s. 3—24.

<sup>43</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 107.

<sup>44</sup> J. Sikorski: Mikołaj Kopernik na Warmii. *Chronologia życia i działalności* Olsztyn 1968 s. 97.

<sup>45</sup> M. W. Budylna: Mnimy awtograf Mikołaja Kopernika. *Istoriko-astronomiczkie issledowanija* 1961 t. VII s. 310 nn. Por. M. Biskup, jw. s. 10.

nika, skierowany do papieża Pawła III. Dochodzi do wniosku, „że dla takiej dedykacji było potrzebne raczej uprzednie uzgodnienie, czy też aprobata, o której właśnie wspomina Baldi”. Zdaniem Autora list Schonberga z 1536 r. dowodził dużego zainteresowania w kołach papieskich pracami Kopernika „i nie jest wykluczone, że między tym listem a przedmową dedykacyjną, napisaną wedle Gassera w czerwcu 1542 r., istniała jakaś korespondencja, która upoważniała Kopernika do dedykowania swego dzieła Pawłowi III. Była ona może znana Baldiemu, ...”<sup>46</sup>. Owszem, to wszystko jest bardzo prawdopodobne, oby tylko przytoczone przez Bilińskiego argumenty były bardziej przekonujące.

B. Biliński zwraca uwagę, iż Kopernik w liście dedykacyjnym potraktował Pawła III zarówno jako głowę Kościoła, jak i wybitnego uczonego. Przypuszcza, iż mógł go bliżej poznać już w czasie swego pobytu w Rzymie w 1500 r., wówczas jako kardynała Aleksandra Farnese albo też za pośrednictwem swych rzymskich protektorów, którzy postarali się przekazać Kopernikowi informacje o zainteresowaniach papieża i uzyskali aprobatę dla jego dzieła<sup>47</sup>.

Autor ma jednak poważne wątpliwości, czy Kopernik napisał swój list dedykacyjny dopiero w 1542 r., a więc krótko przed śmiercią. Przypuszcza, iż list ten miał dwie redakcje. „Pierwsza została napisana wcześniej, gdy dzieło nie miało być opublikowane, zgodnie z zaleceniem pitagorejczyków, by nie rozpowszechniać wśród ogółu wielkich prawd wiedzy. Ta pierwsza redakcja była w zgodzie z zamieszczonym w tekście listem Lizysa. Druga zaś redakcja była pewnego rodzaju adaptacją i opierała się na tekście uprzednio sporządzonym, gdy Kopernik zdecydował się swe dzieło ogłosić drukiem, i w ogóle przeredagował tak, by ją poświęcić papieżowi”<sup>48</sup>.

Zastrzegając się, iż zagadnienie to wymagałoby szerszej analizy, na poparcie swej hipotezy Biliński przytacza następujące racje. Słowa Kopernika z listu dedykacyjnego: „Bo nie tak dawno, za Leona X, ...” wydają się mu dziwne, skoro od czasu Soboru Laterańskiego V upłynęło już sporo czasu, prawie 30 lat. Sądzi, że jest to fragment pierwszej redakcji listu dedykacyjnego. „W ogóle umieszczenie informacji o Soborze, który był właściwie inspiracją do wszczęcia intensywniejszych obserwacji, na końcu przedmowy, jest rzeczowo i kompozycyjnie zaskakujące”. Bardziej stosowne byłoby umieszczenie tej informacji w pierwszej części listu, w miejscu gdzie jest mowa o wpływie przyjaciół na wydanie dzieła *O obrotach*. B. Biliński zwraca uwagę, iż słowa Kopernika o „czwartym dziesięcioleciu” odpowiadają czasowo dacie rozpoczęcia Soboru Laterańskiego i zaproszeniu skierowanym przez Pawła z Middelburga<sup>49</sup>.

Cennym przyczynkiem Bilińskiego jest analiza porównawcza listów dedykacyjnych Kopernika oraz Hieronima Fracastoro z jego dzieła astronomicznego *Homocentrica*, wydanego w 1538 r. w Wenecji. Okazuje się, iż Fracastoro skierował swą przedmowę do papieża za namową biskupa Jana Mateusza Gibberta. Słowa, jakie kieruje pod adresem papieża Pawła III świadczą, iż ceni w nim nie tylko jego zainteresowania astronomiczne, lecz również najwyższego zwierzchnika Kościoła. Jest również mowa o możliwych przeciwnikach poglądów, zawartych w dedykowanej książce.

Układ listu dedykacyjnego Kopernika i przedmowy Fracastoro wykazują wiele podobieństwa. Pewne elementy tego układu powtarzają się u obydwóch. Biliński przypuszcza, iż pisanie listów dedykacyjnych do papieża było uwarunkowane pew-

<sup>46</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 108.

<sup>47</sup> Tamże, s. 109.

<sup>48</sup> Tamże, s. 113 n.; por. s. 53, 115.

<sup>49</sup> Tamże, s. 113; por. s. 53.

nymi regułami, przede wszystkim uzyskaniem jego uprzedniej zgody i to przy poparciu któregoś z dostojników kościelnych. W przypadku H. Fracastoro był nim biskup J. M. Gibbert, zaś u M. Kopernika kardynał M. Schonberg, biskup T. Gise oraz biskup P. z Middelburga<sup>50</sup>.

B. Biliński sam przyznaje, iż powyższa argumentacja nie jest zbyt mocna. Oparta jest zresztą tylko na podobieństwie, które może być przypadkowe. Gdyby te podobieństwa powtarzały się w wielu wypadkach, wówczas argumentacja nabrałaby wyższych walorów. Ponadto trzeba pamiętać, iż dzieło H. Fracastoro miało charakter tradycyjny, a sam autor, późniejszy lekarz uczestników Soboru Trydenckiego, był w bliskim kontakcie z papieżem Pawłem III<sup>51</sup>.

Mimo powyższych wątpliwości B. Biliński jest przekonany, iż biskupowi T. Gisemu udało się dla Kopernika „uzyskać pewnego rodzaju zgodę na dedykowanie dzieła samemu papieżowi”<sup>52</sup>. Stwierdzenie to jako wniosek budzi poważne wątpliwości, jako przypuszczenie mogłoby być ciekawe. Niestety, przytoczone przez Autora racje nie pozwalają opowiedzieć się nawet za przypuszczeniem. Otóż Biliński powołuje się na zdanie J. Retyka, jakoby walory biskupie T. Gisego odpowiadały postulatowi papieża Pawła III. Ten fakt, jego zdaniem, miałby umożliwić Gisemu kontakty z dworem papieskim<sup>53</sup>. Nieprawdopodobne! Podobnie nie przedstawia większej wartości przesłanka Bilińskiego z życiorysu Gassendiego.

W działalności T. Gisego brak świadectw, aby utrzymywał bliższe kontakty z dostojnikami rzymskimi. Co więcej, jego poglądy teologiczne, postawa ireniczna, anemiczna działalność duszpasterska jako biskupa, zwłaszcza chełmińskiego, nie dają podstaw do wyprowadzania tego rodzaju wniosków, ani przypuszczeń<sup>54</sup>. Stwierdzenie jednak B. Bilińskiego odnośnie dwóch redakcji listu dedykacyjnego Kopernika zasługuje na uwagę. Natomiast wniosek odnośnie roli, jaką Gise miał odegrać w uzyskaniu aprobaty papieskiej wydaje się nieprawdopodobny.

Życiorys B. Baldiego zawiera również cenne informacje o początkach recepcji teorii Kopernika ze strony Gemmy Frisiusa, Piotra Ramusa, Erazma Rheinholda, Pawła Giovio i Krzysztofa Claviusa.

Najwięcej uwagi poświęca B. Biliński stanowisku Gemmy Frisiusa (1508—1555)<sup>55</sup>. Omawia jego działalność naukową i zainteresowanie poglądami Kopernika. Dochodzi do wniosku, iż G. Frisius znał poglądy Kopernika bardzo wcześnie, bo już z *Komentarzyka*. Wczesne umiejscowienie przez Baldiego pochwały G. Frisiusa odnośnie Kopernika, między latami 1504—1512, zgadzałoby się z czasem powstania *Komentarzyka*. Zdaniem Autora „Baldi posiadał jakieś wiadomości, które pozwalały mu na taką chronologicznie lokalizację pochwał Gemmy Frisiusa”<sup>56</sup>.

Niewątpliwie informacja Baldiego pozwala wnioskować, iż Frisius znał teorię Kopernika nie tylko od 1541 r.<sup>57</sup>, lecz o wiele wcześniej. Czy jednak tak wcześnie, jak wnioskuje Biliński z umiejscowienia w tekście Baldiego? Owszem, Gemma Frisius znał poglądy Kopernika na podstawie *Komentarzyka*<sup>58</sup>, nie wiadomo jednak kiedy się z nimi zapoznał.

<sup>50</sup> Tamże, s. 111.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, s. 115, por. s. 108 n.

<sup>53</sup> Tamże, s. 115.

<sup>54</sup> M. Borzyszkowski, jw. s. 195 nn.

<sup>55</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 47—49.

<sup>56</sup> Tamże, s. 50; por. s. 51.

<sup>57</sup> Por. M. Biskup, jw. nr 468 n.

<sup>58</sup> Tamże, nr 469.

B. Biliński przytacza fragmenty pism G. Frisiusa, w których mówi o Koperniku i jego poglądach. Odnajduje w dziele *De ratio astronomico et geometrico* fragment, na który powołał się Baldi. Wniosek jego, iż Gemma Frisius należał do „pierwszych entuzjastów teorii Kopernika”<sup>59</sup> wydaje mi się tylko częściowo słuszny. Nie mam wątpliwości, iż G. Frisius należał do grona najwcześniejszych zwolenników Kopernika, ale czy również jego teorii o nieruchomości Słońca i ruchu Ziemi? Stanowisko G. Frisiusa wobec zasadniczych tez Kopernika nie wydaje się zbyt jasne. W przedmowach do kalendarzy astronomicznych *Ephemerides novae* Jana Stadiusa<sup>60</sup> oraz w liście do J. Dantyszka z 1541 r. teorię Kopernika nazywa hipotezą. W tymże liście wyraża się bardzo obojętnie o stanowisku Kopernika, pisząc m.in. „Nie zależy mi na słuszności twierdzenia czy Ziemia się obraca, czy pozostaje nieruchoma”<sup>61</sup>.

W życiorysie Kopernika B. Baldi pisze, iż „Pedro Nunes chwali Kopernika w swych tablicach matematycznych”<sup>62</sup>. Według ustaleń B. Bilińskiego okazuje się, iż Baldi pomylił się. Nunesowi przypisał cytaty Piotra Ramusa i jego *Scholae mathematicae* nazwał *Tavole matematiche*. Pedro Nunes (1492—1577), portugalski matematyk i kosmograf, należał do przeciwników teorii Kopernika<sup>63</sup>.

Na marginesie omawiania zagadnienia recepcji poglądów Kopernika, warto przytoczyć wnioski B. Bilińskiego odnośnie stanowiska samego Baldiego. Okazuje się, podobne stanowisko zajmowało zresztą wielu jemu współczesnych, iż sąd jego „o dziele Kopernika jest entuzjastyczny, choć nie przyjmuje on nieruchomości Słońca i obrotów Ziemi”<sup>64</sup>. Warto również dodać, iż B. Biliński podważa autorstwo Brożka drugiej wersji życiorysu Kopernika, zamieszczonego w *Hecatonas* Szymona Starowolskiego. Sądzi, iż J. Brożek mógł Starowolskiemu dostarczyć tylko pewnych materiałów<sup>65</sup>.

Zyciorys Kopernika, napisany w 1588 r. przez opata Bernardina Baldiego, nie jest duży. Stanowi on jednak punkt wyjścia do analizy szeregu bardzo ważnych zagadnień z życia i działalności Kopernika oraz recepcji jego dzieła. Mam tu na myśli przede wszystkim informacje o włoskich kontaktach Kopernika z P. Romanelim, biskupem P. z Middelburga, prośbą kard. M. Schonberga o odpis dzieła Kopernika, przesłanie go do Rzymu i udzielenie mu papieskiej aprobaty, jeszcze przed opublikowaniem *De revolutionibus*.

B. Biliński wyraża się o sobie bardzo skromnie; uważa się głównie za filologa, a za kopernikanistę tylko „rocznicowego”<sup>66</sup>. Mimo tego czytelnik jest pełen podziwu dla Autora za omówienie tak szerokiego wachlarza zagadnień, których na pierwszy rzut oka trudno domyśleć się z przekazu B. Baldiego. W ogóle lektura książki dostarcza wielu miłych przeżyć intelektualnych. Autor bowiem nie ogranicza się tylko do pobieżnego skomentowania publikowanego życiorysu Kopernika, weryfikacji zawartych w nim wiadomości, identyfikacji źródeł i miejsc cytowanych autorów, lecz w swej szerokiej interpretacji zgłębia relacje Baldiego i to prawie do ostateczności. Kojarzy je z innymi przekazami o Koperniku, wzbogaca je swoją szeroką erudycją, opierając się na literaturze w Polsce mało znanej. Fakt

<sup>59</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 51.

<sup>60</sup> B. Bieńkowska: Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku. Wrocław 1971 s. 22.

<sup>61</sup> M. Biskup, jw. nr 469.

<sup>62</sup> B. Biliński, Najstarszy życiorys, jw. s. 24.

<sup>63</sup> Tamże, s. 77.

<sup>64</sup> Tamże, s. 61; por. s. 64.

<sup>65</sup> Tamże, s. 40.

<sup>66</sup> Tamże, s. 27.



ten zasługuje na szczególne podkreślenie, gdyż obecnie w licznych publikacjach o Koperniku, wielu autorów ogranicza się do powtarzania informacji dawno znanych.

Interpretację B. Bilińskiego cechuje rzadko spotykana dociekliwość. Wyprowadza nie tylko liczne wnioski, lecz buduje wiele hipotez, w wielu wypadkach nie pozbawionych słuszności. Można mieć pewne zastrzeżenia metodologiczne odnośnie wywodzenia hipotez w oparciu o wcześniejsze przypuszczenia, sądzę jednak iż w tym względzie Autora może tłumaczyć doskonała intuicja naukowa. Osobiście mam nadzieję, iż wiele jego hipotez, wcześniej czy później, uzyska potwierdzenie. Autor zresztą zapowiada szereg publikacji, w których niektóre zagadnienia zamierza rozwinąć i lepiej uzasadnić<sup>67</sup>. Ponadto należy się liczyć z nowym wydaniem życiorysu Kopernika, już w oparciu o znaleziony rękopis B. Baldiego. Warto by w tym wydaniu opublikować również skróconą wersję życiorysu Kopernika pióra Baldiego oraz usunąć niektóre błędy drukarskie, np. ze str. 112, jakoby J. Łpitz był klerykiem „diecezji wrocławskiej”, zamiast wrocławskiej. Czytelnik byłby również wdzięczny za dokładniejszy indeks nazwisk oraz dodanie wykazu miejscowości i nazw geograficznych.

Autor hojnie darzy czytelnika dużymi partiami tekstów wielu autorów, szkoda że nie w przekładzie na język polski. Odnosi się również wrażenie, iż książka zawiera wiele informacji drugorzędnych, głównie bibliograficznych, które z powodzeniem mogłyby się znaleźć w przypisach. Te zaś wydawnictwo *Ossolineum*, zresztą w całej serii *Studia Copernicana*, umieszcza nie na poszczególnych stronach, lecz na końcu rozdziałów. Powyższe rozwiązanie nie należy do szczęśliwych, gdyż utrudnia analizę tekstu i dokumentacji argumentów. Mimo tych drobnych mankamentów książka została napisana bardzo żywo. Może to i wpływ temperamentu Autora, ale przede wszystkim jego erudycji i osobistego zaangażowania w wyjaśnienie fascynujących elementów przekazu Baldiego o Koperniku.

<sup>67</sup> Tamże, s. 9, 64, 114, 118, 124; *Itineraria Copernicana, Inspiracje pitagorejskie Kopernika na tle jego erudycji klasycznej*, Dwie redakcje listu dedykacyjnego w *De revolutionibus* Mikołaja Kopernika, *Intorno ai problemi della più antica vita di Nicolò Copernico scritta da Bernardino Baldi nell'anno 1588*.



## PROBLEMY TEOLOGICZNO-MORALNE WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

A. Bengsch, M. Schmaus, E. Gössmann: *Haben wir noch Grundsätze?* München 1969 s. 103. Max Hueber Verlag.

Powyższa książka ukazała się w ramach serii *Theologische Fragen heute* podejmującej aktualną problematykę teologiczną. Tytuł pierwszego artykułu jest zarazem tytułem całości.

Autor pierwszego artykułu *Haben wir noch Grundsätze?* kardynał A. Bengsch wychodzi od stwierdzenia, że obecne dyskusje w Kościele nie omijają nawet prawd dogmatycznych i moralnych poddając niejednokrotnie w wątpliwość ich niezmiennność. Jest to przyczyną niepokoju i zamieszania. Niezależnie od tego rodzą się palące pytania natury społecznej, gospodarczej i politycznej, na które odpowiedź za pomocą starych i niezmiennych zasad wydaje się być niemożliwa. Kardynał przypomina, że normy są różnego rodzaju. Dla chrześcijanina prawdy wiary i przykazania Bóże będą zawsze niezmiennie. Dla ich interpretacji czy aplikacji są potrzebne normy drugorzędne. Te ostatnie mogą być zmienne, mają charakter pomocniczy, służebny. Zmienność ich uwarunkowana jest daną sytuacją, w jakiej ludzie żywi mają realizować normy niezmiennie. Tutaj jest duże pole dla poprawnie ukształtowanego sumienia i jego dojrzałej decyzji podejmowanej w poczuciu odpowiedzialności. Przy wielkiej dynamice życia współczesnego ta rola sumienia u współczesnych chrześcijan będzie odgrywać coraz większą rolę. Jeśli sumienie ma być naprawdę dojrzałe i chrześcijańskie, musi ono — zdaniem dostojnego autora — być wierne tradycji chrześcijańskiej. Biskup berliński przestrzega przed mitem o „współczesnym człowieku”. Świat dzisiejszy z jego postępem i sukcesami nie musi iść w parze z wewnętrznym postępem moralnym, a prawd czy norm moralnych nie zdobywa się drogą analizy naukowej. Człowiek stworzył w pewnym stopniu świat współczesny, ale miara dobra i zła nie zależy od niego, lecz od Boga. Autor nie widzi prawdziwej dojrzałości bez uszanowania wartości ostatecznych. W Ewangelii jest siła i światło dla szukania właściwej drogi.

Autorem drugiego artykułu *Das evolutive Weltbild im Lichte der Offenbarung* jest teolog monachijski M. Schmaus, u którego kardynał Bengsch się doktoryzował. Punktem wyjścia dla jego rozważań jest pytanie, czy aktualna problematyka ewolucji wymusza na Kościele wycofywanie się z pozycji broniących niezmienności

prawd i moralności. Problemem ewolucji samego Objawienia Bożego autor nie zamierza zajmować się szerzej. Chodzi mu raczej o spojrzenie w świetle Objawienia Bożego na ewolucję ukazywaną przez nauki przyrodnicze i historyczne. Unikanie przez teologię tej konfrontacji byłoby według M. Schmausa równoznaczne z samounicestwieniem teologii. Dawniejsze negatywne stanowisko Kościoła do ewolucji było wynikiem niedostatecznej znajomości zasad interpretacji Pisma św. i niejasności tez ewolucjonistów. To stanowisko uległo począwszy od Piusa XII pewnej zmianie. Antropologia teologiczna widzi dziś w człowieku istotę nastawioną na przyszłość, pełną niezrealizowanych możliwości. Teologia będzie zatem nauką o losie, o drodze tego człowieka, a pytanie o jego istotę będzie pytaniem drugorzędym. Problem przyszłości jest dla człowieka dzisiejszego bardzo ważny, stąd obecne zainteresowanie dla dzieł neomarksisty E. Blocha, protestanta J. Moltmanna i jezuitę francuskiego Teilharda de Chardin. Omawiając bardzo szkicowo niektóre problemy leżące na styku Objawienia i ewolucji, M. Schmaus zaznacza, że ewolucja nie jest sprzeczna z prawdą o stworzeniu świata przez Boga, a nawet sprzyja wierze w akt stwórczy. Początek życia na ziemi nie wymaga specjalnej ingerencji Boga. Proces ewolucji jest nieprzerwanym, stwórczym działaniem Boga. Zakładając ewolucję przyjmuje się rozwój życia jako fakt zmierzający ku człowiekowi, ale nie ciągły i wszechstronny. Problematykę powstania człowieka uważa autor za niełatwą i delikatną ze względu na trudność pogodzenia ewolucji z ingerencją Boga przy stwarzaniu duszy ludzkiej. Próby wyjaśnienia tej trudnej kwestii muszą mieć zawsze na uwadze, że Bóg jest przyczyną pierwszorzędną, a nie drugorzędną. W związku ze sporem zwolenników monogenizmu i poligenizmu M. Schmaus stwierdza, że nauki przyrodnicze przyjmują dziś hipotezę poligenizmu. Negatywne stanowisko ostatnich papieży wobec tej hipotezy wyjaśnia autor troską obrony nauki o powszechności grzechu pierworodnego. Pierwsze rozdziały Pisma św. ukazują orientację monogeniczną, co zdaniem autora nie wyklucza ich interpretacji poligenicznej. Przytacza tutaj poglądy K. Rahnera, który ze względu na mężczyznę i kobietę mówi o ewolucji dwutorowej. Chcąc hipotezę poligenizmu pogodzić z dogmatem o grzechu pierworodnym, trzeba by, według K. Rahnera grzech przelockiego (jednostki czy grupy) rozumieć w znaczeniu apriorycznym, jako zawartym i działającym poprzez historię ludzką w poszczególnych osobach. Jeśli celem stworzenia jest ludzkość zjednoczona z Bogiem, to grzech pierworodny i uczynkowy jest przeszkodą na drodze do tej przyszłości. Chrystus Pan utorował na nowo do niej drogę. Postęp kulturalno-cywilizacyjny to jeszcze nie postęp na odcinku wartości ludzkich. Grzech, jako egoizm jednostki czy grupy, jest elementem wroгим dla tej ewolucji, czymś antyhumanistycznym. Należy wątpić, czy ten element da się kiedykolwiek wyrugować z procesu ewolucji. Powody do ufności widzi autor w wewnętrznym ukierunkowaniu świata i człowieka, w obietnicach Boga i w dziele Chrystusa. Nie powinno dojść do samounicestwienia ludzkości. Jeśli celem wszelkiego rodzaju jest braterstwo ludzkości, to dzieje Chrystusa są ową dynamiczną mocą, która zawsze działa.

Trzeci artykuł *Das Selbstverständnis des gläubigen Menschen* wyszedł z pióra E. Gössmanna. Czy i na ile człowiek dzisiejszy żyje wiarą, jest pytaniem bardzo aktualnym. W badaniach na tym odcinku dużą pomocą mogą być metody socjologii religii, chociaż nieumiejętne ich stosowanie grozi poważnymi niebezpieczeństwami. Religijnej świadomości zagrażają dziś, zdaniem autorki, m.in. trudności związane z poznawaniem Boga poprzez stworzenia, niedocenianie cnót, zanik poczucia grzechu i ideałów życiowych, pojęć i wyobrażeń związanych z kulturą agrarną, brak możliwości. Szukając wskazówek dla zaradzenia tym trudnościom E. Gössmann sięga do historii chrześcijańskiej myśli religijnej. W oparciu o *Summę* — przypisywaną Aleksandrowi z Hales — wykazuje, że już wczesne średniowiecze dostrzegало wielką

wartość osobistej więzi z Chrystusem. Według chrystologii wczesnofranciszkańskiej unia hipostatyczna polega na najbardziej pełnym zjednoczeniu ludzkiego Ja z Miłością Trójcy św. W ten sposób zaistniał w Jezusie Chrystusie szczyt ludzkiej sytuacji zbawczej. Dzięki *gratia capitis* wszyscy zjednoczeni z Chrystusem korzystają z pełni jej łaski, stąd wielka godność człowieka widziana oczyma wiary. Religijna świadomość była po prostu owocem tej przeżywanej więzi. Mówiąc o zbawieniu człowieka *Summa* Aleksandra z Hales ukazuje wewnętrzny związek między obiektywną a subiektywną historią zbawienia. Wydarzenia historiozbawcze muszą być wewnętrznie przyswojone, jeśli mają być owocne. Średniowiecze było mocno przekonane o potrzebie głębi wiary, bo w takiej wierze widziano pomoc dla rozwoju wewnętrznego człowieka. Tę myśl E. Gössmann uważa za godną uwagi dla umocnienia świadomości religijnej człowieka współczesnego.

Z kolei przechodzi autorka artykułu do wieku XIX, do J.M. Sailera i do katolickiej szkoły tybingskiej. Pod wpływem Oświecenia, poprzez krytykę Kanta i filozofii idealistycznej wypracował Sailer pojęcie zrozumienia — uświadomienia samego siebie — (*Selbstverständnis*) poprzez dążenie do cnoty. Analiza doświadczenia wewnętrznego w człowieku poprzez stwierdzenie w sobie braku, a zarazem potrzeby prawdy, świętości, szczęśliwości, prowadzi go w kierunku pozyskania cnoty. Te trzy najważniejsze potrzeby znajdują się w jakiejś relacji do Boga, który jest najwyższą prawdą, świętością i szczęśliwością. Mogą one być początkiem cnót wiary, nadziei i miłości. Ten punkt wyjścia jest bardzo teocentryczny, gdyż — jak zwraca na to uwagę autorka — idea Boga prowadzi do uświadomienia w rozumie ludzkim istnienia Boga. Dzięki tej idei człowiek staje się człowiekiem. E. Gössmann zwraca uwagę na to, że dla Sailera istnieje konieczny związek między ideą Boga a rozumem. Autorka wątpi, czy stopniowanie ludzkich pragnień, aż do realizacji w Bogu, jest dla człowieka współczesnego jeszcze bezpośrednio dostępne. Teksty teologiczne XIX wieku wydają się dziś często spekulacjami niemożliwymi do sprawdzenia. Natomiast to, co ówczesni autorzy pisali o miłości międzyludzkiej, jest i dziś dla człowieka do przyjęcia. To zapotrzebowanie człowieka na Boga jako najgłębszego źródła religijnego poznania siebie będzie dla szkoły tybingskiej (J.S. Drey, J.A. Möhler) dopiero w pełni zrozumiałe w świetle Objawienia Bożego. Jest ono potrzebne, by człowiek odnalazł samego siebie.

To nawiązanie do teologii wczesnośredniowiecznej i poromantycznej ma autorce pomóc w ukazaniu, gdzie można by nawiązać dziś dla pogłębienia religijnej świadomości człowieka. W tradycji akcentowano nie tylko uznawanie prawd dogmatycznych, ale także potrzebę ich przeżywania. Dla Gössmann jest rzeczą ważną, że w tradycji chrześcijańskiej nie akcentowano jedynie prawd obiektywnych, ale także potrzebę ich zakotwiczenia w ludzkim doświadczeniu. Dziś, kiedy dostrzega się pewne uczucie rezygnacji zagrażające realizacji Soboru (E. Gössmann ma na uwadze sytuację chrześcijaństwa na Zachodzie), siła moralna wiary chrześcijańskiej może stanowić pewną pomoc. Jednak sformułowania treści mogą być dziś dla człowieka często obce. Należy wtedy pamiętać, że autentyczna wiara nie może być jedynie przyjęciem tradycji dawnych epok.

Dla pokonania trudności w religijnym poznawaniu siebie dostrzega E. Gössmann konieczność zdobywania rzetelnej wiedzy religijnej, liczenie się z procesem przechodzenia od społeczności monarchiczno-patriarchalnej do demokratycznej w interpretacji Biblii i jej praktycznym zastosowaniu, dostrzeżenie pewnej dwuwarstwowości prawd chrześcijańskich (jedne wchodzą do współczesnej kultury, inne przekraczają jej zakres) oraz pojmowanie wiary jako fundamentalnego procesu poznawczego dla ludzkiej egzystencji.

Wszystkim trzem autorom tej książki chodzi o to samo pytanie, czy zanikają

niezmienne normy uważane dotychczas za absolutne czy też mamy jedynie do czynienia z pewnymi przemianami, z przechodzeniem na nowe pozycje. Innymi słowy, czy to co absolutne, staje się względne, czy też podlega jedynie dalszej ewolucji. Jest to pytanie dziś na pewno bardzo żywotne i poruszające do głębi ludzką egzystencję. Ich wspólną odpowiedź możnaby ująć następująco: absolutną wartością pozostaje na zawsze Jezus Chrystus i Jego doświadczenie Boga nam przekazane. Pierwszy artykuł pokazuje, jak patrzy na to zagadnienie zatroskany o dobro swoich wiernych biskup-duszpasterz. W drugim artykule pyta znany dogmatyk o stosunek nauk przyrodniczych do Objawienia, weryfikuje chrześcijańskie tezy stojące niby w opozycji do tamtych i na nowo je interpretuje. Autor widzi ewolucję w znaczeniu szerszym, jako podstawę dla dalszego rozwoju osoby człowieka w dzisiejszej dobie. E. Gössmann, publicystka i działaczka katolicka, zapewne nie bez wpływu pragmatycznych tendencji soborowych oraz pod wrażeniem kryzysu religijności, stara się dostrzec w moralnych wartościach wiary źródła do akceptacji przez człowieka Boga, do uświadomienia sobie jego istnienia oraz pełnego jego przeżycia. Dla wiary i religijności widzi ratunek w jej moralno-uitylitarnych wartościach. Autorka — opierając się przede wszystkim na poglądach Sailera — doszukuje się potwierdzenia jego i swoich tez w franciszkańskiej szkole średniowiecznej, głównie u Aleksandra z Halles. Ogólnie w jej poglądach daje się zauważyć ontologiczna — moralna koncepcja dowodzenia Boga.

## SPIS RZECZY

### ROZPRAWY

Ks. Ludwik Nadolski: Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła . . . . .	5
Ks. Józef Sianko SDB: Barokowe organy w Węgorzewie i Labędniku . . .	39
Marian Dorawa: Późnobarokowe organy w kaplicy zamkowej w Lidzbarku Warmińskim . . . . .	59
Bp Jan Obłąk: Biskup Ignacy Krasicki organizatorem poczty na Warmii . .	75
Ks. Maksymilian Falk: Warmińskie łosiere jako przejaw religijności na przykładzie parafii Sętań kolo Olsztyna . . . . .	87
Ks. Wojciech Ziemia: Literacko-historyczna problematyka Psalmu 62 . . .	115
Ks. Edward Michoń: Znaczenie i teologiczna interpretacja logionu J 1,51 . .	133
Ks. Władysław Nowak: Teologia sakramentów św. w polskim duszpasterstwie parafialnym doby przedtrydenckiej . . . . .	193
Ks. Jerzy Sekulski: Zagadnienie bóstw jakuckich w badaniach Wacława Sieroszewskiego . . . . .	217
Ks. Edmund Przekop: Wybór patriarchów wschodnich w pierwszym tysiącleciu Kościoła . . . . .	269
Ks. Tadeusz Pawluk: Kanoniczne sprawy małżeńskie w świetle posoborowego prawa procesowego . . . . .	277
Ks. Henryk Kamiński: Charakterystyka uzasadnień występujących w filozofii bytu. (Próba typologii) . . . . .	351
Ks. Kazimierz Torla: Preferencja ideałów kapłaństwa u kleryków. Studium empiryczne na podstawie badań niektórych seminariów polskich i NRD . .	377
Ks. Władysław Piwowarski: Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia. (Na przykładzie Puław) . . . . .	401

### MATERIAŁY

Korespondencja ze Świętą Kongregacją do spraw Nauki Katolickiej . . .	451
Ks. Marian Borzyszkowski: Przemówienie wygłoszone 13 I 1973 r. w Lublinie, w czasie jubileuszowej akademii, zorganizowanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, z okazji 80-lecia urodzin i 55-lecia pracy naukowej prof. dr. Andrzeja Wojtkowskiego . . . . .	453
Ks. Stefan Tomaszewicz: Konserwacja elbląskiego pacyfikału z kościoła św. Mikołaja . . . . .	455
Józefa Piskorska: Zabytki ruchome w kościołach i niektórych kaplicach Olsztyna według stanu z 1973 r. Inwentarz ruchomych zabytków sztuki kościelnej Diecezji Warmińskiej . . . . .	463

### RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Władysław Turek: Dynamika religijności wiejskiej . . . . .	469
Ks. Marian Borzyszkowski: Nowe szczegóły do biografii Mikołaja Kopernika podane przez B. Baldiego . . . . .	501
Ks. Zygfryd Liedmann: Problemy teologiczno-moralne współczesnego człowieka	515

INDEKSY

Ks. Henryk Kamiński, ks. Marian Borzyszkowski: Skorowidze do <i>Studiów War- mińskich</i> X (1973) . . . . .	519
Spis rzeczy . . . . .	—

TABLE DES MATIÈRES

DISSERTATIONS

Ludwik Nadolski: L'enseignement du cardinal Stanislas Hosius sur l'unité de l'Église . . . . .	5
Józef Sianko SDB: Les orgues baroques de Węgorzewo et de Łabędnik . . . . .	39
Marian Dorawa: L'orgue baroque tardif dans la chapelle du château de Lidz- bark Warmiński . . . . .	59
Jan Obłąk: L'évêque Ignace Krasicki comme organisateur de la poste en Varmie . . . . .	75
Maksymilian Falk: Les <i>łosierzy</i> (pèlerinages) de Varmie comme manifestations religieuses (paroisse Sętal près d'Olsztyn) . . . . .	87
Wojciech Ziemia: La problématique littéraire et historique du Ps 62 . . . . .	115
Edward Michoń: L'importance et l'interprétation théologique du logion J 1,51 . . . . .	133
Władysław Nowak: La théologie des sacrements dans le ministère paroissial polonais avant le concile de Trente . . . . .	193
Jerzy Sekulski: Le problème des divinités yakoutes chez Wacław Sieroszewski . . . . .	217
Edmund Przekop: Election des patriarches orientaux dans le premier millé- naire de l'Église . . . . .	259
Tadeusz Pawluk: Les causes canoniques matrimoniales d'après la législation nouvelle de l'Église . . . . .	277
Henryk Kamiński: La caractéristique des démonstrations employées dans la philosophie de l'être. (Un essai de la typologie) . . . . .	351
Kazimierz Torla: La préférence des idéals sacerdotaux chez les séminaristes. Une étude empirique fondée sur une enquête dans quelques séminaires en Pologne et en RDA . . . . .	377
Władysław Piwowarski: La religiosité urbaine dans les conditions d'industria- lisation. (Sur l'exemple de Puławy) . . . . .	401

MATERIAUX

La correspondance avec la Congrégation de la doctrine catholique . . . . .	451
Marian Borzyszkowski: Le discours prononcé le 13 I 1973 à Lublin pendant l'académie jubilaire organisée à l'occasion du 80 <sup>me</sup> anniversaire de naissance et 55 <sup>me</sup> anniversaire de l'activité scientifique de M. le professeur Andrzej Wojtkowski . . . . .	453
Stefan Tomaszewicz: La conservation du reliquaire d'Elbląg appartenant à l'église S <sup>t</sup> Nicolas . . . . .	455
Józefa Piskorska: L'inventaire des monuments d'art mobiles dans les églises et quelques chapelles d'Olsztyn en 1973 . . . . .	463



RECENSIONS ET NOTICES

Władysław Turek: La dynamique de religiosité rurale . . . . .	489
Marian Borzyszkowski: Nouveaux détails illustrants la biographie de Nicolas Kopernik d'après B. Baldi . . . . .	501
Zygfryd Liedmann: Les problèmes théologiques et moraux de l'homme mo- derne . . . . .	515

INDEX

Henryk Kamiński, Marian Borzyszkowski: Table alphabétique de <i>Studia War- mińskie X (1973)</i> . . . . .	519
Table des matières . . . . .	



## INDEKSY

Ks. HENRYK KAMIŃSKI  
Ks. MARIAN BORZYSZKOWSKI

*Studia Warmińskie*  
X (1973)

### SKOROWIDZE DO STUDIÓW WARMIŃSKICH X(1973)

Treść: I. Skorowidz nazwisk. — II. Skorowidz nazw geograficznych. — III. Skorowidz rzeczowy. — IV. Skorowidz biblijny. — V. Skorowidz prawny. — VI. Skorowidz rękopisów.

#### I. SKOROWIDZ NAZWISK

- |  |  |
|--|--|
| <p>Aaron, bibl. 184<br/>Abate A. 311<br/>Abel, bibl. 469<br/>Abraham, bibl. 63 154 171 469<br/>Abraham W. 212<br/>Achab, bibl. 184<br/>Adam, bibl. 154<br/>Adamczyk S. 359<br/>Adamski F. 429 435<br/>Adnès P. 308<br/>Agapit II, pap. 262 268<br/>Ajdukiewicz K. 355 358 367 372<br/>Akacjusz z Konstantynopola 263<br/>Akwila, tłumacz Pisma św. 120<br/>Aleksander, bp aleksandryjski 261<br/>Aleksander, cesarz bizant. 272<br/>Aleksander III, pap. 309<br/>Aleksander z Hales 516—518<br/>Alfons Liguori, św. 487<br/>Allmen J. J. 191<br/>Allo E. B. 149 178 n. 186 n.<br/>Allport G.W. 378—381 400<br/>Alvarez Mendendez S. 311 322<br/>Amann E. 270<br/>Ambroży, św. 27 207 211 214 n.<br/>Anatol z Konstantynopola 261 263<br/>Anatoliusz, patr. bizant. 263<br/>Anderson J. 352 356<br/>Andrasz, malarz 470<br/>Andrzej, św. 145 n. 149 n. 477 n.<br/>Angryck M. 105<br/>Anna, św. 100 103 110 470<br/>Antonelli A. 322<br/>Antoni, św. 96 98 100 102 110 484 486 488<br/>Anzelm, św. 209<br/>Archutowski R. 136<br/>Arella G. J. 338<br/>Arrigone, kard. 309</p> | <p>Arystoteles 351 354—356 358 363 368 n.<br/>Ascoli, kard 309<br/>Asensio F. 118<br/>Augustyn, św. 5 11—13 19—25 27 33 207<br/>214 n. 469<br/><br/>Baal, mit. 129 184<br/>Bajeński A. 103<br/>Baldi B. 501—505 507—513<br/>Banton M. 404<br/>Bar J. 193<br/>Barbiera L. 311<br/>Barcz A. 101 103 105<br/>Barczewski W. 101<br/>Bardas, cesarz bizant. 272<br/>Barnes W. E. 116<br/>Barrett C. K. 139 142 173<br/>Barsenik J. 49 n. 57<br/>Bartłomiej, św. 52 96 98 103 150 476<br/>Bartoccetti V. 288<br/>Baruch, bibl. 161 163 179 181<br/>Batiffol P. 259 273<br/>Bauer J. B. 170<br/>Bauer W. 163—165<br/>Baum G. 34<br/>Baumgartner W. 120<br/>Bazyli, cesarz bizant. 272<br/>Bähr A. 102<br/>Beda Czcigodny 30<br/>Bednarek W. 6<br/>Begrich J. 116 118 n. 122 124—128<br/>Behm J. 179 n. 184 187<br/>Beinert W. 6 14 n. 19<br/>Beleth J. 195<br/>Bellarmin R. 16 309<br/>Benedykt XIX, św. pap. 296 302<br/>Bensch A. 515</p> |
|--|--|

- Benoit P. 161  
 Bensch T. 467  
 Bergan A. 106  
 Bergan R. 465  
 Bernard de Parentinis 195  
 Bernardini E. 280  
 Bertrams W. 299  
 Beyerlin W. 117 119 125 n. 128  
 Białołbrzeski M. 17  
 Bianchetto, kard. 309  
 Bieda J. 6  
 Bielawski B. 59  
 Bieńkowska B. 512  
 Bietenhard H. 160 n. 173  
 Bigdoń R. 403  
 Bihler J. 173  
 Biliński B. 501—505 507—513  
 Billerbeck P. 145 151 160—162 166 n.  
 180 191  
 Biskupski S. 309 n.  
 Birkenmajer A. 506  
 Birkenmajer L. A. 501 505 508  
 Biskup M. 503 507—509 511 n.  
 Blachnicki F. 392  
 Blass F. 160 169  
 Bloch E. 516  
 Bludau A., bp warm. 92  
 Błażej, św. 487  
 Bochenek J. 20  
 Bocheński J. M. 358  
 Bodmer M. 138  
 Boecjusz 363 370  
 Boehm J. 61  
 Boethgen F. 124  
 Boetticher A. 40 62 464—466 469—471  
 475 n. 478—481 488  
 Bogdański J. 405 435  
 Boismard M. E. 134 137 144 n. 149—152  
 158  
 Boll F. 161  
 Bonifacy I, św. pap. 260 271  
 Bonifacy VIII, pap. 266  
 Bonk H. 469 476  
 Bonkamp B. 116  
 Bonsirwen J. 179 184 186  
 Borchert A. 97  
 Borghese, kard. 309  
 Bormann K. 61  
 Born A. van den 142  
 Borzyszkowski M. 453 501 507 509 511 519  
 Bousset W. 160 n. 179 n. 182 186  
 Bouttier M. 154  
 Boyer C. 359  
 Bracha F. 17  
 Brachvogel E. 80  
 Braun T. 446  
 Brencjusz 25  
 Brenz J. 11  
 Brown R.M. 6  
 Brożek J. 512  
 Brożek M. 506  
 Bruce F. 172  
 Brunon z Kwerfurtu, św. 469  
 Brunotte H. 191  
 Bruns H.T. 260  
 Brüttsch Ch. 178 184  
 Brzostowski T. 198  
 Buchholz F. 80  
 Budylna M.W. 509  
 Bukowski J. 9 n.  
 Bultmann R. 143  
 Bussche H. van den 139 n. 142  
 Buttenwieser M. 116 128  
 Cabrevos de Anta M. 280 302 307  
 Cales J. 120  
 Cambier J. 181  
 Candal E. 267  
 Cano M. 16  
 Cappello F. 309 318 323  
 Coppens J. 128  
 Caron P. G. 260  
 Casoria I. 311  
 Caspari, organmistrz 49  
 Casparini A. G. 49 n. 62  
 Castano J. F. 308  
 Castellino G. 116—118 120 122 126  
 Cazelles H. 119  
 Celestyn I, św. pap. 260 263 n.  
 Celestyn III, pap. 260  
 Celli L. 502  
 Cerfaux L. 181 186  
 Ceuppens P. F. 166  
 Chainé J. 179 186  
 Chałasiński J. 377 392 402  
 Chananiasz, bibl. 129  
 Charuzin N. 220  
 Chayne T. K. 122  
 Chenu M. D. 386  
 Chodyński S. 195  
 Chodzido T. 220 n. 237 245 n. 250—254  
 Chojnacki P. J. 358 361  
 Chrystus, zob. Jezus Chrystus  
 Cichowski H. 17  
 Ciechocińska M. 402  
 Ciołek S. 195  
 Ciupak E. 402 427  
 Clavius K. 502 511  
 Cohen A. 116  
 Colpe C. 136  
 Colson J. 261  
 Comte A. 218  
 Congar Y. 5 n. 11—14 34 272  
 Conrad G. 62  
 Converse P. E. 383—385  
 Conzelmann H. 162 172  
 Coriden J. 309  
 Costa, teolog 309  
 Coussa A. 262 n. 267  
 Cullmann O. 146 n. 156—158  
 Cumming Ch. C. 116  
 Cumont F. 161  
 Cyprian, św. 21 25 28 259  
 Cyryjak, patr. bizant. 264  
 Cyryl, bp jerozolimski 263  
 Cywiński B. 385  
 Czajkowski M. 165 167  
 Czartoryska M. Z. 406

- Czartoryski A. A. 406  
 Czartoryski A. J. 407  
 Czartoryski A. K. 406 n.  
 Czartoryski M. 406  
 Czekanowski A. 218  
 Czekanowski J. 257  
 Czerwiński Z. 358 372  
 Czczoński T. 367 372 n.  
 Czihak E. v. 455 n. 460
- Dahood M. 117 n. 120  
 Dalman G. 145 161 n. 166  
 Damazy, pap. 263 271  
 Daniel, bibl. 181  
 Danielson K. 480  
 Dantyszek J., bp warm. 63 512  
 Darwin K. 219  
 Dawid, bibl. 119 n. 122 180 469  
 Dąbrowski E. 164 176 n. 191 217 240  
 Dähner U. 39 56  
 Debrunner A. 160  
 Dehio G. 39 n. 49 62 467 470—472 475 n. 478 481 n.  
 Delekat L. 117 119 124—126  
 Dembiński B. 7 n. 10  
 Denzinger H. 36 204  
 Del Amo Pachón L. 279 284 307  
 D'Ercole G. 261 272  
 Descamps A. 116 128  
 Descoqs P. 359  
 Dethleffsen R. 466 n.  
 Dezza P. 359  
 Dheilily J. 160  
 Dibelius M. 171  
 Dickmann H. 136 152  
 Di Jorio O. 279 299 397  
 Diego Lora C. de 280  
 Dionizjusz, bp. aleksandryjski 260  
 Dominik, św. 470 475 485  
 Dorawa M. 49 59 61 71 73 n.  
 Dorota z Małowów 208  
 D'Ossat, kard. 309  
 Dönhoff S. 406  
 Drewnowski J. F. 358  
 Drewnowski S. 93  
 Drey J. S. 517  
 Drohojowski J. 9  
 Drozd J. 147  
 Drzazga J., bp warm. 4 451 n. 468 488  
 Dudek S. 17  
 Duhm B. 116 120 n.  
 Duns Szkot 195 197 202 204 210 213—215  
 Duplacy J. 154  
 Dupont J. 173  
 Durand A. 140 142 n. 150  
 Durand W. 194 n. 199 202 204 214 n.  
 Düsburg P. von 461  
 Dybowski B. 218  
 Dzierzgowski M. 9 n.  
 Dzingis-Chan 221
- Ehrenreich D. 217  
 Eichhorn A. 10  
 Eichrodt W. 136  
 Eisenberg J. 118  
 Eisenhofer L. 196  
 Eisofeldt O. 118  
 Eliade M. 161 218 224 245 251 n.  
 Elias, bibl. 154 183 n.  
 Elizeusz, bibl. 152  
 Eltester W. 147  
 Elżbieta, św. 487 n.  
 Epifaniusz, patr. bizant. 263 n.  
 Erdmann, kaznodzieja 10  
 Erman A. 160  
 Estreicher K. 195 n. 506  
 Eufeniusz, patr. bizant. 271  
 Eugeniusz IV, pap. 266 309  
 Eutychiusz, patr. aleksandryjski 261  
 Euzebiusz, historyk Kościoła 260  
 Ewigand R. 309  
 Evers H. 469 n.  
 Ezechiel, bibl. 131 163 181
- Fadenrecht D. 456  
 Fadenrecht L. 456  
 Falacao M. 387  
 Falk M. 87 93  
 Farnese A. 511  
 Feliks III, św. pap. 271  
 Ferber M., bp warm. 92  
 Ferrata L. B. 279  
 Feuillet A. 118 136 167 171 175 182  
 Fierla I. 411  
 Filip, św. 139 n. 145 n. 149—151 153 158 476  
 Filipiak B. 297  
 Finkenzyeller J. 197—199  
 Flatten H. 279  
 Flawian, bp antiocheński 263  
 Fleming E. I. 407  
 Flis S. 487  
 Florian, św. 469 476  
 Focjusz, patr. bizant. 272  
 Fohrer G. 118 128—131  
 Fracastoro H. 511 n.  
 Franciszek, św. 96 98 103 470 488  
 Franciszek Ksawery, św. 487  
 Frankl S. 11 16  
 Fransen G. 309  
 Franz A. 194 n.  
 Franzelin J. 6  
 Frawit, patr. bizant. 271  
 Frazer J. G. 218  
 Friedrich G. 191  
 Frisius G. 502 511 n.  
 Fritsch N. 466  
 Fritsch P. J. 134 n.  
 Frycz-Modrzewski A. 9—11  
 Fryderyk II, cesarz rzymski 266 455 461 n.  
 Fryderyk Wilhelm, książę pruski 75  
 Funk A. 469 476
- Gaechter P. 166—170
- Eck J. 16  
 Eerdmans B. D. 116 121  
 Efrem, św. 164

- Gall E. 39 62 467 470—472 475 n. 478  
481 n.
- Garofalo S. 308
- Garonne G. M. 451 n.
- Gassendi P. 511
- Gasser A. 511
- Gaston R. 194
- Gaudement J. 260 263
- Ganshof F. 260
- Gawlik W. 37
- Gedeon, bibl. 154
- Geertz C. 404
- Geese J. Ch. 479 n.
- Gelazy I, św. pap. 271
- Gerhartz J. 308
- Gerstmann S. 379
- Gibbert J. M. 510 n.
- Gill J. 265 267
- Gilson E. 352
- Giovio P. 502 511
- Gise T. bp warm. i chełm. 502 507 511
- Giuntim F. 502
- Giustiniani 309
- Glaserapp H. 226 240 250 n.
- Glemp J. 310
- Glombitza O. 175
- Gnilka J. 155
- Goddijn W. 385
- Goedt M. de 151 158
- Gollan K. 96 101
- Golos J. 59
- Gontarczyk P. 470
- Gordon I. 279 296 312 318
- Gorochow N. 244 n.
- Gossip A. J. 142
- Gostek P. 487
- Goulder M. D. 172
- Górski Karol 63 206 208
- Gössmann E. 515—518
- Grabka M. 7 11 14 17 19
- Grabowski A. S., bp warm. 62 n. 74 80  
482
- Grabowski T. 17
- Gracjan 309
- Graeber J. 92
- Graebner F. 249
- Granat W. 11 n. 14 16 21 200
- Gredt J. 359
- Grewe J. 485
- Grossmann J. 49
- Groot J. 392
- Groot J. de 116
- Grumel V. 263 269
- Grundmann W. 172 174
- Gryglewicz F. 144—146 148 159 182 184
- Grzegorz IX, pap. 462
- Grzegorz Wielki, św. pap. 264 274
- Grzegorz z Walencji 16
- Grzywacz J. 280
- Guidubald I. D. 501 504 n.
- Guillet J. 154
- Guilford J. 393
- Guilou J. 17
- Gulik W. van 264
- Gunkel H. 116—118 120—122 124 126—  
—128
- Gutbrot 151
- Gwidon z Montrocher 194 n. 200 202 n.  
205 208 n. 210 213 215
- Gyllenberg G. 121
- Haag H. 34 142 145 161 191
- Hadorn D. W. 178 184 186
- Haeckel J. 219 249
- Haenchen E. 163 165—167 169 173
- Hahn F. 172
- Haller M. 116
- Hamp A. 121
- Harnoch A. 40 466
- Hartmann H. 485 n.
- Hasenberg E. 96
- Hatten A. S. von, bp warm. 71
- Hauke K. 63
- Häring B. 100
- Heinisch P. 160
- Heitmann A. 466
- Heliodor, bibl. 186
- Hennecke E. 160 n. 163 166
- Henze C. M. 136
- Herakles, bp aleksandryjski 260
- Herborn M. 16 20
- Herkenne H. 116
- Herman z Pragi 90
- Herrmann D. 456 462
- Hertling L. 272
- Hieronim, św. 25 120 260
- Hilary, św. 30
- Hildebrandt A. 62
- Hildebrandt Z. 39
- Hilgard E. R. 378—380
- Hinc A. 470
- Hinkmar z Reims 308
- Hipler F. 196 464
- Hitzig F. 116
- Hoffmann N. L. 340
- Hofmann G. 265
- Holböck C. 328 333
- Holler J. 196
- Holtz T. 179 185 188
- Honeyman A. M. 118 128—130
- Hormizdas, św. pap. 264
- Hornowski B. 381
- Hortal Sanchez J. 274
- Houtart F. 403
- Howitt A. W. 217
- Hoyer M. 479
- Hozjusz S. bp warm. 5—11 15—37 196
- Howard W. F. 142
- Höfer J. 191
- Hugon ze św. Wiktora 195 197 199 n.  
213
- Huizing P. 308 n.
- Huizinga J. 198
- Hume D. 365
- Hurlock E. B. 381
- Iber G. 136
- Ignacy, patr. bizant. 272

- Ignacy Loyola, św. 484  
 Imschoot P. van 166  
 Ingarden R. 361 370  
 Innocenty I, św. pap. 210  
 Innocenty III, pap. 265 n. 302 309  
 Innocenty IV, pap. 463  
 Ireneusz, św. 261  
 Isner J. 193  
 Ital D. M. 503  
 Iwański C. 457  
 Izaak, bibl. 469  
 Izaasz, bibl. 145 161 163 181  
 Izrael, bibl. 36 184  
 Izydor, św. 100 103 110  
  
 Jagiełło T. 338  
 Jakub, bibl. 63 134—137 154  
 Jakub Młodszy, św. 477  
 Jakub Starszy, św. 179 184 463 468 n.  
     477 n. 482 n. 488  
 Jakubiec C. 166  
 Jałowiecki B. 402  
 Jan VIII, pap. 272  
 Jan Chrzyciel, św. 134 140—150 152 n.  
     158 164 166—170 183 469  
 Jan Ewangelista, św. 133—147 149 152  
     154 156—161 163 166 n. 169 n. 178—  
     —182, 186 n. 470 476 488  
 Jan Henryk 469  
 Jan Nepomucen, św. 101 463 485 487 489  
 Jan Sulaq, patr. chaldejski 264 267  
 Jan z Driedo 16  
 Jankowski A. 36 142 179 182 186  
 Jasiński J. 506  
 Jaskólski S. 17  
 Jaworski M. 354  
 Jedamski P. 100 102 106  
 Jedutun, bibl. 119  
 Jeremias A. 160 n.  
 Jeremias J. 144 147 n. 151  
 Jeremiasz, bibl. 125 n. 129—132  
 Jeroboam, bibl. 36  
 Jezus Chrystus 6 n. 12—29 31—37 100  
     124 133 135—161 164—175 177—179  
     181—191 193 197—199 201 203—206  
     209 212 214—216 228 260—263 271 308  
     388 n. 391—393 420 n. 426 n. 451  
     460 463 469 n. 475 478 482—489 496  
     516—518  
 Joachim, św. 469  
 Joannou P. P. 260 273  
 Job, bibl. 131  
 Johnstone H. W. 352  
 Jonow W. 244 247 248  
 Jogan A. 283  
 Juda, bibl. 36  
 Juda Tadeusz, św. 179 477  
 Jozue, bibl. 183  
 Józef, bibl. 63  
 Józef, św. 98 146 150 463 470 477 486 n.  
     489  
 Józef z Arymatei, bibl. 488  
 Józefczyk M. 457  
 Juliusz III, pap. 264 267  
  
 Jungingen U. von 456  
 Jungmann J. A. 34  
  
 Kaczmarek L. 257  
 Kain, bibl. 469  
 Kajetan, św. 484  
 Kajetan, teolog 16  
 Kałużyński S. 218  
 Kamiński H. 351 519  
 Kamiński S. 352—354 356—364 366—368  
     371—373  
 Kane T.A. 265 267  
 Kanizjusz P. 16  
 Kant I. 365 517  
 Kanut, św. 469  
 Karrer O. 180 186  
 Kasm B. 352  
 Katarzyna, św. 93 469 n. 475 485  
 Katenbringk J. N. 76 86  
 Kautsch E. 163  
 Kawecka-Gryczowa A. 194  
 Kemper E. 56 n.  
 Kielczewska-Zalewska M. 62 92  
 Kilian R. 125  
 Kissane E. J. 116  
 Kittel G. 156 191  
 Klawek A. 161  
 Klemens I, św. pap. 260  
 Klemens V, pap. 274 302  
 Klemens VIII, pap. 309 508  
 Klostermann E. 164  
 Klostermann F. 397  
 Klubertanz G. 352 361 371  
 Knoblauch L. 95 110  
 Knopf R. 160  
 Koczniew D. A. 245  
 Koehler L. 120  
 Kokoszyńska M. 365  
 Kolbach A. 102—106  
 Kolberg J. 476 479  
 Kolberg P. 483 485  
 Koniec J. 457  
 Konieczny F. 250  
 Konstantyn, cesarz bizant. 272  
 Kopec J. 218  
 Kopernik A. 505  
 Kopernik M. 451—453 501—513  
 Koppers W. 218 250—252  
 Kornatowski W. 12  
 Korneliusz, bibl. 175—178  
 Kostrow N. 221 245—247 249 n.  
 Kowalski S. 138  
 Kowalski W. 90  
 König F. 218 222 235 249 n. 252  
 Kotarbińska J. 363  
 Kotarbiński T. 362  
 Kozakiewicz M. 381  
 Kozięko-Poklewski B. 506  
 Krasicki I., bp. warm. 63 75—77 80 84—  
     —86 464  
 Kraus H. J. 116—122 124—128  
 Krąpiec M. A. 352—357 359 n. 362 364  
     368 n. 371 373  
 Kromer M., bp warm. 10 17 91 195

- Kubejko E. 408 410 412  
 Kubiak H. 424 427  
 Kubicki W. 12  
 Kuc L. 377  
 Kuczborski W. 17  
 Kudasiewicz J. 144 166—170  
 Kuhn K. 111  
 Kulikowski C. 4  
 Kurdybacha Ł. 9  
 Kurtscheid B. 260  
 Kutrzebianka A. 218 257  
 Kühn A. 97  
 Kühn H. 7  
 Kühn L. 7  
 Küng H. 6 13 34 n.  
 Küssner M. 49  
 Kwiatkowski T. 369  
 Kwiatkowski W. 218 250 n. 253 257
- Lagrange M. J. 139 142 n. 145 150 n.  
 168 n.  
 Laloux J. 403  
 Lammers K. 137 155—157  
 Landgraf A. M. 198 n. 202—204  
 Lang A. 217  
 Langhe R. 116  
 Langkammer H. 147  
 Larcher Ch. 180 n.  
 Lassalle F. 219  
 Lattanzi U. 268—271  
 Lazzarato D. 311  
 Le Bras G. 88 446  
 Lecler J. 7—9  
 Lefébvre C. 278 280 284 288 296 n. 298  
 Lega M. 288  
 Leib J. 481  
 Leibniz G. W. 365  
 Lentzen-Deis F. 134 159 162 n. 170  
 176—178  
 Leon I, św. pap. 25 260 n. 263 n.  
 Leon X, pap. 504 n. 511  
 Leon-Dufour X. 167 191  
 Lepszy L. 456  
 Liedmann Z. 515  
 Linka B. 487  
 Lipommano A. 9 11  
 Lochmaier M. 195 201 209 213 215  
 Lohmeyer E. 179 185—187  
 Lohse E. 178 180 183  
 Loitz J. 513  
 Lombard P. 196 n. 199 200 207 213—215  
 309  
 Lorkowski A. 469 n.  
 Lorkowski J. 469 n.  
 Lortz J. 8  
 Luckmann T. 404  
 Luter M. 11 13—15 19 206  
 Lutyński J. 402
- Łach S. 115 122  
 Łaski J. 11  
 Łazarz, bibl. 140 157 173  
 Łuczynski I. J. 198
- Łukasz, św. 155 n. 160 n. 164 n. 169—176  
 178 189  
 Łukaszyk R. 36  
 Łypacewicz S. 226
- Maciej, św. 476  
 Madiger P. 479  
 Maier J. 160  
 Maitre J. 430  
 Majewski E. 221  
 Majka J. 386  
 Maksymin, patr. bizant. 263 n.  
 Malewska H. 428  
 Malewski A. 39  
 Mansi J. D. 261—267  
 Mantica, kard. 309  
 Marchetta B. 311  
 Marcin V, pap. 309  
 Marciszewski W. 367  
 Marek, św. 143 155 n. 160 164 n. 167—  
 —170 260 n. 461  
 Marett R. 217  
 Margul T. 217 249  
 Maria Magdalena, św. 469 482  
 Marianański J. 402 414—416 420 426—428  
 432 n. 435 440 442  
 Maritain J. 352  
 Markiewicz W. 402  
 Markowski M. 509  
 Marquard A. 479  
 Marta, bibl. 146  
 Maruszewski M. 379—381  
 Maryja 103 n. 208 426 455 463 470 482—  
 —485 487  
 Marzi D. 505  
 Mascall E. L. 352  
 Mateusz, św. 155 n. 160 n. 164 n. 167—170  
 476  
 Maurer C. 163 165  
 Mayer R. 117 n. 126  
 Mazzacane E. 311  
 Mądrycki T. 383  
 Mc Gregor G. H. C. 173 n.  
 Mc Manus F. R. 278  
 Melchizedech, bibl. 469  
 Menas, patr. bizant. 262 268  
 Mensching G. 224  
 Michaelis W. 134 n. 139 141 155 157 n.  
 Michalski W. 8—10  
 Michał Archanioł, św. 161 485 n.  
 Michał Cerulariusz, cesarz bizant. 270  
 272  
 Michał Paleolog, cesarz bizant. 266  
 Mich J. 170 188  
 Michoń E. 133  
 Middendorff A. T. 245 n. 249 251 255  
 Mikołaj, św. 91 96—98 101 103 110 455—  
 —459 462  
 Mikołaj I, św. pap. 272  
 Mikołaj z Błonia 195—200 202—210  
 212—215  
 Mill J. S. 219  
 Mojżesz, bibl. 145 149 n. 154 171 176 n.  
 180 183 n. 469



- Mollin J. 71 74  
 Molteni G. 279  
 Moltmann J. 516  
 Monika, św. 470  
 Montefeltro F. di 504  
 Mosengel J. J. 49 57 62  
 Morawska A. 34  
 Morgethaler R. 155  
 Moszyński K. 235  
 Mowinckel S. 116 119 128  
 Möhler J. A. 517  
 Müller A. 98 101  
 Müller F. M. 217  
 Myśków J. 249  
  
 Nadolski L. 5  
 Nagy S. 6 35  
 Napoleoni H. 279  
 Natanael, bibl. 133 135 137—142 144—  
 —147 149—154 158  
 Navarrete V. 308 311 322 n.  
 Nektar, patr. bizant. 263 271  
 Nelis J. 145 162  
 Nestle E. 138 144 165  
 Nestoriusz 264  
 Neuwall D. 63  
 Newman J. H. 371  
 Nevcomb T. 383—385  
 Nidecki H. P. 17  
 Niebuhr H. R. 386  
 Niemczyk W. 13—15  
 Niesiołowski A. 378 382  
 Nikodem, bibl. 139  
 Nitrowski D. 39 n. 61  
 Nobel E. 103 106  
 Noe, bibl. 23  
 Nowak J. 55 57  
 Nowak K. 40 51 n. 57  
 Nowak S. 433  
 Nowak W. 193  
 Nowakowski Z. 406 n.  
 Nowiejski A. 480  
 Nowodworski M. 161 195  
 Novara D. M. 501 n. 504  
 Nunes P. 512  
  
 Oblak J. bp 62 75 101 n. 463 n. 468  
 Obuch K. 62  
 Obuchowski K. 380  
 O' Connor W. 308  
 Oestreich F. 80 n.  
 Oestreich J. 80  
 Ogrodziński W. 71  
 Okoński S. 391  
 Olbrechts-Tyteca L. 352  
 Olshausen J. 116  
 Oritz de Urbina 261  
 Ossowska M. 87  
 Oster B. J. 471  
 Otte H. 465  
 Owen H. P. 173  
  
 Paderewski I. 73  
 Palmowska R. 106  
 Paprocki B. 71  
  
 Parlato V. 259—262 266 n. 269—273  
 Pasierb J. S. 464 468  
 Paweł, św. 18 n. 23 n. 26 36 39 n. 96 98  
 102 104 110 155 182 188 208 469 477  
 Paweł III, pap. 505 507 n. 510 n.  
 Paweł VI, pap. 34 36 277 279—281 347  
 429  
 Paweł z Middelburga 501 n. 504—506  
 510—512  
 Pawełczyńska A. 409 430 432  
 Pawluk T. 277  
 Pax E. 163  
 Perelman Ch. 352 370  
 Perz M. 59  
 Pesch R. 171—175  
 Pettazoni R. 245 250—252  
 Pfeiffer C. F. 116  
 Pianisi A. 311  
 Piekarski E. 218  
 Pieniężny S. 4  
 Pieronek T. 278  
 Pieter J. 378 381  
 Pigghe A. 16 n. 20 34  
 Piłsudski B. 218  
 Pin E. 385 403 444  
 Piotr, św. 12 15—17 19 24—27 34 n. 37  
 39 n. 96 98 102 104 110 146 149 n.  
 170 n. 175—179 182 190 n. 273 469  
 477 483  
 Piotr, patr. antiocheński 270  
 Piotr z Kapui 212  
 Piskorska J. 463  
 Pitra J. B. 269  
 Pius IX, pap. 271  
 Pius X, św. pap. 391  
 Pius XI, pap. 344 391  
 Pius XII, pap. 297 391 516  
 Piwarski K. 11  
 Piwowski W. 87 n. 95 97 101 108—110  
 391 401 404 441 489—492 495 498 500  
 Platon 506  
 Płużek Z. 380 n.  
 Poblete-Barth R. 377  
 Podechard E. 116 118 120 128  
 Polakowska A. 96  
 Polakowska M. 103  
 Poletyło M. 359  
 Połom S. 61  
 Poniatowski S. 257  
 Poniatowski Z. 217  
 Popielski B. 222 325  
 Poppe G. 488  
 Poschmann Adolf 75 n. 80 82  
 Poschmann Augusta 104  
 Poschmann E. 102  
 Poschmann J. 103  
 Pospishil V. 308  
 Post R. 7 n.  
 Potocki T., bp warm. 76  
 Potteric I. de la 165  
 Powodowski H. 17  
 Preiss T. 136 173  
 Preiss-Zajdowa A. 401 n. 409  
 Preuss J. 50 57

- Prężyna W. 380  
 Priklonsky V. L. 221 244—249 251 255  
 Pripuzow N. P. 244 n. 248 n.  
 Prolejko E. 411  
 Przekop E. 259  
 Przypkowski T. 506  
 Pylak B. 5 34—36 199  
  
 Quast F. 465 469  
 Quine W. V. O. 365  
  
 Rad G. von 159 n.  
 Radomski B. 222  
 Radzicki J. 378  
 Radziejowski M. S., bp. warm. 62  
 Rahner K. 191 377 516  
 Ramus P. 502 511 n.  
 Ratzel F. 249  
 Ratzinger J. 34  
 Ravà A. 311  
 Reinhardt M. J. 338  
 Reitzug J. 475  
 Renkewitz E. 39 n. 52  
 Renkewitz W. 40  
 Rennings H. 392  
 Retif L. 377  
 Retyk J. J. 502 n. 511  
 Reykowski J. 379—382  
 Reymaeker L. de 359  
 Rheinhold E. 502 511  
 Rhode H. 479  
 Riessler P. 161 163 179—181  
 Riffarth H. 466  
 Riga I. 478  
 Robert A. 118 167 171 175  
 Roberti F. 293  
 Robilliard J. A. 210  
 Robinsson J. A. T. 173 n.  
 Roboam, bibl. 36  
 Roch, św. 92 97 100 102 110 470 485  
     487  
 Rodriguez J. 311  
 Rogalski A. 108  
 Rohn (Roon) J. 51 57  
 Romanelli P. 502—504 512  
 Romaniuk K. 131  
 Roseman B. 381  
 Rosiak J. 136  
 Rosiński E. 17  
 Rosłanec F. 134 136 144  
 Rostworowski J. 6  
 Rozalia św. 96 98 103—105 483  
 Rostworowski P. 387  
 Różański S. 464 466 n.  
 Różycki I. 200  
 Rudnicki S., bp. warm. 481  
 Russ H. E. 176 n.  
 Rybak S. 17  
 Rylands J. R. 138  
  
 Saage J. M. 463  
 Sabourin L. 117—121 124 126 128  
 Sailer J. M. 517 n.  
 Salamucha J. 355 n. 358 n. 361  
 Salomon, bibl. 479  
  
 Salz H. von 462  
 Samulowska A. 479—481  
 Santori G. 322  
 Sawicki J. 196  
 Scharbert J. 131  
 Schebesta P. 222 226 235  
 Scheeben M. J. 6 12 34 n.  
 Schenk W. 193 206 208 211—213  
 Scherweit J. 50 n. 55 57  
 Schick E. 140 143 n. 150 178 186  
 Schillebeeckx E. 34  
 Schiprowska A. 98  
 Schlatter A. 155 168 n. 179 182 187  
 Schleiermacher F. 219  
 Schlier H. 142 157 186  
 Schmaus M. 34 207 517 n.  
 Schmid B. 467  
 Schmid E. F. 63  
 Schmid J. 165 167 n.  
 Schmidt A. P. H. 213  
 Schmidt W. 218 249—254 256 258  
 Schnackenburg R. 136 n. 139 144 n.  
     147 n. 150—152  
 Schonberg M. 502 507—512  
 Schön T. v. 71  
 Schönmetzer A. 204  
 Schrender O. 431  
 Schröffner J. 451  
 Schulz G. 111  
 Schück R. 84  
 Schweizer E. 136  
 Sculteti B. 503  
 Sczaniecki P. 193 195 205  
 Sekulski J. 217  
 Sellin E. 118 128—131  
 Semmelroth O. 392  
 Sewer Antiocheński 261  
 Sianko J. 39 n. 61 n.  
 Sickenberger J. 178—180 183 186—188  
 Sieber H. 71  
 Sieroszewska B. 245  
 Sieroszewski W. 217—228 230—233 235—  
     —241 243—249 251—258  
 Sikorski J. 506 509  
 Skarga P. 17  
 Skórzyńska Z. 403  
 Skrobaccki A. 482  
 Skurpski H. 485  
 Ślodziński L. 470  
 Slepcow J. 245—249  
 Smith R. 217  
 Smoczyński J. 5 7 11 19 33  
 Snaith N. H. 116 120  
 Sokołowski S. 17  
 Soltan W. 147  
 Sotomayor M. 268  
 Souto J. A. 279  
 Spadafora F. 131  
 Spaerman 393  
 Spencer H. 217 219  
 Splieth H. 470  
 Srokowski S. 71  
 Stachowiak L. 126 130  
 Stadius J. 512

- Staffa D. 280  
 Stamm J. J. 116  
 Staniszewski W. 12  
 Stanosz B. 365  
 Stapleton T. 16  
 Starowolski S. 512  
 Starzyński J. 468  
 Staszic S. 4  
 Stauffer E. 136  
 Steinmann A. 172  
 Steinson A. 479  
 Steinson J. 479  
 Stępień A. B. 352 354 365 367 371  
 Stępień J. 144 148  
 Stieb R. 120  
 Stoebe H. 160 162  
 Strack H. L. 145 151 160—162 166 n.  
 180 191  
 Strąkowski H. 145  
 Struik D. J. 504  
 Stuffleserowie 461  
 Sufin Z. 410  
 Sullivan F. A. 13  
 Świeżawski S. 354 369  
 Święcicki A. 491  
 Symeon, bibl. 156  
 Symmach, tłumacz Pisma św. 120  
 Symplicjusz, św. pap. 260 263  
 Szablowski J. 468  
 Szaniawski K. 370  
 Szczepan, św. 137 170 171—176 178 190 n.  
 Szczepański J. 384 386 401 409 447 449  
 Szczepański T. 80 n.  
 Szczukin N. 245—247  
 Szczypa J. M. 405 407  
 Szembek J. 76  
 Szembek K. A. S., bp warm. 482  
 Szorc A. 11 29  
 Szuman S. 381  
 Szydelski S. 218  
 Szyfer A. 88  
 Szymon, bibl. 175 n.  
 Szymon, św. 476  
 Szyszkowski M. 463
- Tabachowitz C. 160  
 Tanner F. 406  
 Tarancon E. V. Y. 377 386  
 Tatarczak J. 11 23  
 Taylor J. 479  
 Taylor W. R. 126 131  
 Teichert R. 76  
 Teilhard de Chardin P. 516  
 Teodoryk z Radzyna 507 509  
 Teodozjusz, cesarz bizant. 261  
 Thiel R. 103  
 Thiele J. 39 n. 42 49 52 n. 56 n.  
 Thils G. 15—17  
 Tarlecki M. 471  
 Tettingen W. von 456 467  
 Tiefenthal P. 179 186  
 Tiemann G. 467  
 Tilanus C. P. G. 108 425  
 Tillmann F. 140 143 146 150
- Tolgsdorff M. 195  
 Tolsdorf W. 470 485  
 Tomasz, św. 139 157 476  
 Tomasz z Akwinu, św. 21 34 194—205  
 208—211 213—215 351 n. 354—356 358  
 363 368—370 489 491  
 Tomaszewska W. 409  
 Tomaszewski T. 379—381  
 Tomaszekiewicz S. 455 462  
 Torla K. 377  
 Torm F. 160  
 Torquemada J. 266 n.  
 Torre J. 290 297  
 Tournay R. J. 116 128  
 Tracts C. 137 141 n. 145 156—159  
 Traub H. 160—162 170  
 Trocme E. 143  
 Tschöschel B. 488  
 Tur-Sinai H. 116  
 Turek W. 489  
 Turner R. H. 383—385  
 Turowski J. 410  
 Türk K. 480  
 Tylor E. B. 218  
 Tymoteusz Solofaciol, patr. aleksan-  
 dryjski 261 264  
 Tyszka Z. 402
- Uchański J. 9  
 Ulanowski B. 195  
 Ulbrich A. 62 466 472 478 482 487  
 Umiński J. 8  
 Unnik C. W. van 163 n. 169 176  
 Urban III, pap. 309  
 Urbanowska M. 34
- Vaccari A. 118  
 Valeske U. 16  
 Vaux R. de 181  
 Vche M. 16  
 Vetulani C. 487  
 Vigouroux F. 191  
 Visconti, kard. 309  
 Voltz P. 160  
 Voss G. 183  
 Vögtle A. 136 155 n.  
 Vries W. de 262—272
- Wakar A. 487  
 Walenty, św. 97 n. 102 n. 110 470 484 n.  
 Wapowski B. 511 n.  
 Watzenrode L., bp warm. 92  
 Wawrzyniec, św. 469 485  
 Weber O. 191  
 Weiser A. 116 118 124 n. 128  
 Wellhausen J. 116  
 Wend D. 484  
 Wend G. 484  
 Wenz H. 137 157  
 Wergoriusz P. P. 11  
 Werner J. 40  
 Weronika, św. 469 486  
 Weryński H. 381  
 Westphal G. 161

- Widerszpil S. 401 409  
 Widmanstetter J. 511 n.  
 Wierusz-Kowalski J. 224  
 Wikenhauser A. 143 152 172 178—180  
 183 187  
 Wiktor, św. 487  
 Wilczyński K. 136  
 Wilczyński T., bp 468 489  
 Wilhelm z Auxerre 198  
 Wilhelm z Modeny 463  
 Wincenty a Paulo, św. 487  
 Windisch H. 134 n. 143 n. 146  
 Wirszyłło J. 4  
 Wit Z. 196  
 Witaszewski N. 222 247  
 Witort J. 220  
 Wittek J. 52  
 Wittgenstein L. 363  
 Włodkowa Z. 34  
 Wojciech, św. 477  
 Wojtkiewicz C. 363  
 Wojtkowski A. 453  
 Wojtkowski J., bp 453 469 482 506  
 Wojtyńska D. 23 28 31 34  
 Wójcik T. 352  
 Wróblewska Kamila 467 470 483  
 Wróblewska Krystyna 403  
 Wujek J. 17  
 Wussow H. 464 n.  
 Wuyts A. 268  
 Wünsch C. 469—472 475 n. 478—483  
 Wyczawski H. E. 194  
 Wydzga J. S., bp warm. 482  
 Zaccagnini G. 501 503  
 Zahajkiewicz M. H. 193—196  
 Zahn T. 138 140—143 178 n. 181 185 188  
 Zajchowska S. 62 92  
 Zakrzewski W. 8 10 n.  
 Zapasiewicz J. 339  
 Zawadzki R. M. 193  
 Zawirski Z. 361  
 Zebrzydowski A. 9  
 Zeisel H. 433  
 Zerwick M. 168 174 179  
 Ziemia W. 115  
 Zientara-Malewska M. 95—97 101 110 n.  
 Zmarz W. 193  
 Zorobabel, bibl. 183  
 Zdybicka Z. J. 352 355 369 n. 373  
 Zonn W. 511  
 Zwingli U. 19  
 Zygmunt August, król 26  
 Żółtowska C. 34  
 Żurowski M. 309

## II. SKOROWIDZ NAZW GEOGRAFICZNYCH

- Afryka Centralna 217  
 Akwilea 263  
 Aleksandria 260 n. 264 266 270 275  
 Ameryka Południowa 217  
 — Północna 217  
 Amur 221  
 Ancyra 260  
 Angerburg, zob. Węgorzewo  
 Anglia 288  
 Antiochia 260 263 266 270 275  
 Arabia 124  
 Aragonia 194  
 Ateny 407  
 Augsburg 161 218  
 Australia 217 278 285 296  
 Azja Centralna 217 237 252 258  
 — Środkowa 221 250  
 Bajkał 252 n.  
 Bałtyk 90  
 Barcelona 204 359  
 Barczewko 89 100 103 106  
 Barczewo 85 92 100 106  
 Bartenstein, zob. Bartoszyce  
 Bartoszyce 61 76 82 466  
 Bezyłca 195  
 Belgia 278  
 Berlin 39 62 75 147 160 163—165 173 179  
 222 260 464 466 n. 469 n.  
 Betlejem 151  
 Belsaida 150  
 Bischofsburg, zob. Biskupiec  
 Biskupiec 76 80 92  
 Bisztynek 76 81—86 102  
 Bolonia 194 311 502—504 509  
 Bonn 131 140 160 172 179 224  
 Brandenburgia 50 75  
 Braniewo 8 61—63 75 n. 80—86 102 196  
 471  
 Braunsberg, zob. Braniewo  
 Białystok 85 95 98 100 106 110  
 Brescia 268  
 Brooklyn 338  
 Brouwer 139  
 Bruksela 218  
 Brügge 183  
 Brzesko 489  
 Bydgoszcz 11 61 73 85  
 Bytom 403  
 Cambridge 267  
 Castel Durante 504  
 Cerkiewnik 90 n. 96 98 100 103 110 479  
 Cezarea 262  
 Chiny 219  
 Chojnice 61 71 n. 74  
 Chwałęcín 102  
 Cretzburg 50  
 Cunehmen 50  
 Czerniachowski 40  
 Dajtki 463 483 485 488

- Dąbrówka 89 n. 93 98—106 109 n.  
 Dobre Miasto 81—86 89 n. 96 n.  
 Dywity 89 93 98 100 106 110  
 Działki Urzędnicze 405 408
- Efez 262  
 Egipt 124 183 n. 261  
 Elbląg 10 n. 29 40 52 75 82 85 455—459  
 462 470  
 Emasa 261  
 Emmaus 469  
 Erfurt 396 398 n.  
 Essen 6 108  
 Europa 7 61 214 401 403  
 — Zachodnia 218
- Filadelfia 186  
 Florencja 261  
 Fossombrone 504 n.  
 Francja 88 278 446  
 Frankfurt n. Menem 71  
 Frączki 89  
 Frombork 40 49 52 61 75 81 n. 85 195 452  
 Fryburg 218 262 455  
 Fryburg Br. 6 36 139 157 191 194 196  
 431  
 Fryburg Szwajc. 220  
 Frydłąd 466
- Galileja 150 164 168  
 Garbów 423 434 439 494  
 Gdańsk 11 75 82 85  
 Gencwa 178  
 Gerdawy 40  
 Getynga 116—118 143 160 171—173 178 n.  
 191  
 Giessen 161  
 Gietrzwałd 97 100 102 106 469 n.  
 Giżycko 489  
 Głotowo 90 n. 100 102 106  
 Gniezno 464  
 Gołab 408 434 439 494  
 Gratki 90  
 Grottaferrata 260  
 Grudziądz 29  
 Grunwald 456 462  
 Górowo Iławeckie 61  
 Göttingen, zob. Getynga  
 Guastalla 501  
 Guttstadt, zob. Dobre Miasto  
 Güttersloh 156
- Hamburg 218  
 Hanower 469  
 Heidelberg 118 147 171  
 Heilsberg, zob. Lidzbark Warm.  
 Heraklea 262  
 Hippona 11 22  
 Hiszpania 194  
 Holandia 504
- Indie 217  
 Innsbruck 166 397  
 Irkuck 219 230
- Italia, zob. Włochy  
 Izrael 124 n. 140 145—147 150—152 158  
 180 n. 184
- Jakucja 230 251 256  
 Janowiec 406  
 Jenisej 221  
 Jerozolima 36 128 177 182 188 260 262  
 263 266 270 275 455  
 Jezuzalem, zob. Jerozolima  
 Jesionowo 90 98  
 Jcziorany 76 81—86 103 n.  
 Jonkowo 100 102 n.  
 Jordan 150 164 168  
 Judea 140 150  
 Judyty 466
- Kabikiejmy Dolne 91 96 98 101 103 110  
 — Górne 89 n. 92 n. 100 102 n. 106 110  
 Kadicöy 263  
 Kana Galilejska 133 n. 149 n. 157  
 Kanada 278  
 Kapua 508  
 Kartagina 262  
 Kebar 163  
 Kętrzyn 39 n. 42 466  
 Kolonia 7 9 170 180 279 328  
 Konstantynopol 261—263 265 n. 268 270 n.  
 275  
 Końskowola 414 n. 417 423 434 437 439  
 494  
 Köln, zob. Kolonia  
 Königsberg, zob. Królewiec  
 Kraków 6 7 9 17 34 144 194—197 200  
 203 218 n. 354 394—396 399 403 456  
 504 508  
 Krosno 76 102  
 Królewiec 40 49 51 55 57 62 75 n. 82  
 465—467 469 471  
 Kujawy 92  
 Kwidzyn 85
- Laodycea 186  
 Lejda 117 120 218  
 Leipzig, zob. Lipsk  
 Lena 221  
 Lidzbark Warmiński 59—66 70—76 81—  
 86 465 470  
 Lipsk 8 34 39 138 143 145 160 n. 178 n.  
 191 261 455  
 Litwa 8 465  
 Londyn 122 139 172 n. 218 308 404 479  
 Lowanium 15 n. 116 359 361 504  
 Lubeka 56 n.  
 Lublin 5 12 17 34 n. 144 n. 193 196 200  
 206 352 354 356 359 365 392 402 n. 405—  
 407 410 n. 435 449 453 489 n. 493  
 Lundgren 480  
 Lutry 76 103  
 Lübeck, zob. Lubeka  
 Lwów 11 17 212 218 250 381 406  
 Lyon 118 120 218 403
- Łabędnik 39 n. 53—55 57 61

- Madryt 268  
 Mainz, zob. Moguncja  
 Malbork 85  
 Małopolska 8 194  
 Markuszów 434 439 494  
 Mazowsze 92  
 — Małe 406  
 Mazury 40 62 92 95 108 466 n. 485 487  
 492  
 Mediolan 260 263 278 280 311  
 Melanezja 217  
 Mende 194  
 Międzyzlas 100 102 106  
 Michigan 171  
 Middelburg 501—506 510 512  
 Milano, zob. Mediolan  
 Mittenberg 63  
 Młynary 49 62  
 Modena 194 463  
 Moguncja 10 63  
 Mokrzyńska 489  
 Mołtajny 62  
 Monachium 16 34 39 61 n. 117 160 163  
 188 191 207 262 467 470 515  
 Monastyr 218 250 469 n.  
 Montpellier 136  
 Montreal 377  
 Morag 82 85 467  
 Morze Lodowate 221  
 — Ochockie 221  
 — Śródziemne 217  
 München, zob. Monachium  
 Münster, zob. Monastyr  
  
 Natangia 465  
 Nazaret 146 150 n. 158 164  
 Neapol 290 311  
 Nehren 40  
 Neidenburg, zob. Nidzica  
 Neukirchen 117  
 Nicea 269  
 Nidzica 40 85 466  
 Niemcy 8 63 88 397 n.  
 Nil 183  
 Nizina Mazowiecko-Podlaska 406  
 Norymberga 469  
 Nowa Aleksandria, zob. Puławy  
 Nowa Huta 409 427 435  
 Nowa Kaletka 111  
 Nowe Włóki 89 n. 92 n. 95 98 100—104  
 106 109  
 Nowy Jork 117 126 142 173 379 n. 386  
 404  
 NRD 377 396 n. 400  
  
 Occania 217  
 Odry 71 74  
 Oksford 119 363  
 Olimpia 465  
 Olsztyn 3 n. 71—74 78 81—92 96 101  
 111 n. 195 201 310 451—453 463 466—  
 —469 471 479 n. 482 n. 485 487 n.  
 489 n. 506 509  
 Olsztynek 82 85  
  
 Olten 431  
 Opawa 40  
 Orneta 51 57 61 80—86  
 Ornowo 466  
 Oslo 128  
 Ostróda 82 466  
  
 Paderborn 179  
 Padwa 259 504  
 Parczew 8  
 Paryż 5 11 15 36 120 134 139 n. 143  
 149 156 161 166—168 173 178 n. 181  
 183 186 191 193 218 220 259—261 263  
 270 272 n. 359 398 403  
 Pasłęk 49 52 62 82 85  
 Pelplin 5 7 11 33  
 Petersburg 220 n. 245  
 Pieniężno 76 81—86 470  
 Piotrków 9  
 Piotrowiec 61  
 Plutki 89 n. 95 98 100 n. 105  
 Płock 402 n. 411 414 n. 420 423 n. 426—  
 —429 432—435 440—442  
 Pojezierze Olsztyńskie 90  
 Polkowice 402  
 Polska 7—11 17 40 59 61 71 75 80 87  
 90 92 101 104 106 193—196 201 203  
 211—213 218 230 386 395 399—402 406  
 408 n. 429 432 445 447 449 452 n.  
 456 464 468 490 n. 509 512  
 Pomorze 92  
 — Zachodnie 85  
 Poznań 12 17 34 36 62 92 100 115 126  
 131 138 164 176 179 191 193 210 283  
 308 353 n. 369 402 457 464  
 Praga 90  
 Preussisch Holland, zob. Pasłęk  
 Prusy 10 n. 62 76 84 n. 455 461—464  
 467 469  
 — Górne 465  
 — Królewskie 8 75 85 n.  
 — Książęce 8 75  
 — Wschodnie 11 40 62 71 85 463—466  
 — Zachodnie 40 71 84 n. 463  
 Puławy 401 404—419 421 423 429 432—  
 —437 439—441 443—450 492 n. 496 498  
  
 Qumran 160  
  
 Radzymin 219  
 Radzyń Chełmiński 61 71  
 Rastenburg, zob. Kętrzyn  
 Regensburg 143 165 168 172 179 198 250  
 Reszel 61 75 n. 81—86 104  
 Rogóż 76  
 Rosja 220 n.  
 Rovigo 131  
 Różnowo 98 106  
 Różynka 89  
 Rössel, zob. Reszel  
 Rybaki 465  
 Rzym 6 n. 9 n. 13 16 19 25 27 n. 117  
 134 137 166 168 213 260—275 279 n.

- 288 293 309 311 n. 322 359 377 444 Vindobona 328  
451 n. 501—504 506—510 512
- Samaria 36  
Sambia 464 n.  
Saluzzo 322  
Santiago de Chile 377  
Seeburg, zob. Jeziorany  
Sętal 87—112  
Słask 40  
— Górny 403  
Spręcowo 90 95 n. 98 n.  
St. Pothin 403  
St. Ulrich 469  
Stany Zjednoczone A. P. 278 285 288 296  
338  
Stoczek 102  
Stuttgart 137 n. 155 160 168 171 179 191  
Święta Lipka 49 62 97 100 102—104 106  
109 466  
Syberia 218—221 225 252  
— Wschodnia 219  
Synaj 148  
Syria 260  
Szalmia 76  
Szczytno 82
- Tarnów 489  
Tebajda 261  
Teby 124  
Teruel 194  
Tłokowo 102  
Torino, zob. Turyn  
Toruń 59 61 71 73 75 82 85 367 467  
Troppau 40  
Tuchów 391  
Tuławki 90 93  
Turyn 278 280  
Tübingen, zob. Tybinga  
Tybinga 34 118 160—163 172 179
- Urbino 501 503—505
- Walencja 194  
Warmia 40 59 61 n. 74—76 80—82 84—  
86 88 n. 92 95—97 101 n. 108 110 441  
453 463—465 467 n. 470 485 487 n. 490—  
—492 502 506 509  
Warszawa 6 n. 9 12 n. 20 71 75 n. 87  
90 95 108 136 138 140 144 161 166 171 195  
198 217—221 224 226 235 245 257 308 n.  
322 338 n. 352 355 n. 358 362 369 n.  
372 377—384 n. 392 n. 401 n. 404 406 n.  
409 411 428 n. 433 435 446 467 n. 470  
489 491 506 508  
Waszyngton 7 265  
Wąbrzeźno 61  
Wielawa 465  
Wenecja 199 261 461 512  
Westfalia 485 n.  
Węgorzewo 39—42 44 n. 48 n. 51 57  
Wiedenbrück 485 n.  
Wiedeń 17 171 188 263  
Wielka Brytania 278  
Wielkopolska 8  
Wien, zob. Wiedeń  
Wilno 17  
Winica 486  
Wisła, rz. 406 408  
Włochy 452 502—505 508  
Włostowice 405 407 443  
Wormditt, zob. Orneta  
Wólka Kozłowska 219  
— Profecka 405 408  
Wrocław 62 194 196 378 383 407 424 488  
501 503 512  
Wrzesina 98 106 110  
Würzburg 140 176 178  
Wystruć 40
- Zalesie 102  
Zamarte 61 71 n.  
Zürich 155

## III. SKOROWIDZ RZECZOWY

- APRIORYZM 365  
ARIANIZM 8  
BIBLIA, zob. Pismo św.  
BISKUPSTWO WARMIŃSKIE 75 n. 80  
84 464  
BÓG 22 24 29 36 94 n. 100 115 120 n. 123 n.  
129 134 n. 143—146 148—163 165—184  
186—191 193 200 206 208 260 280 294  
388 n. 391 393 416 421—424 426 428  
446 515—518  
CENTRALNY KOMITET KATOLIKÓW  
NIEMIECKICH 398  
DEDUKCJA 357—359 362 368 374  
DEFINICJA  
— realna 359 362  
— nominalna 359 362  
— cząstkowa 362
- ostensywna 372  
DIECEZJA  
— chełmińska 463  
— pomorzańska 463  
— sambijska 463  
— warmińska 10 39 56 61 n. 76 87 92 101  
195 463 n. 468 491 n.  
— wrocławska 513  
— wrocławska 513  
DOKUMENTY STOLICY  
APOSTOLSKIEJ  
— Encykliki  
— — *Ad Catholici sacerdotii* 391  
— — *Ecclesiam suam* 36  
— — *Humanae vitae* 429  
— — *Mysterium fidei* 34  
— — *Pacem in terris* 491

- Motu proprio
- — *Ad pascendum* 291
- — *Causas matrimoniales* 277—283 285—  
n. 290—297 301 303 n. 306 315 348
- — *Cleri sanctitati* 312
- — *De Episcoporum muneribus* 291  
305
- — *Episcopalis potestas* 313
- — *Matrimonia mixta* 304 n.
- — *Qua cura* 344
- — *Sollicitudinem Nostram* 312 346
- Konstytucje
- — *Dei miseratione* 302
- — *Dispendiosam* 302
- — *Regimini Ecclesiae Universae* 310  
312 314 338 344
- — *Saepe contingit* 302
- Bulla *Reversurus* 271
- Instrukcje
- — *Dispensationis matrimonii* 277 307  
310 n. 313—317 319—321 326—332  
334 337—339 341—343 349
- — *Provida Mater Ecclesia* 281 302  
305—307 309 317 319 335 n. 338 347
- — *Quo facilius* 312
- Dekrety
- — *Catholica doctrina* 315
- — — *Regulae servandae...* 286 309—  
312 314 n. 317—320 322 n. 326—  
—331 334—340 343
- — — *Crescens matrimoniorum* 304
- — *Qua singulari cura* 310
- *Indult Extradinaria adiuncta* 310 339
- *Adhortatio apostolica Menti nostrae*  
391
- *Exhortatio ad Clerum Catholicum*  
*Haerent animo* 391
- *Pismo In Plenariis* 344
- Zarządzenie papieskie *Lex Pacca* 464
- DOWODZENIE
- elenktyczne 355
- lematyczne 360
- nie wprost (apagogiczne) 356 364 374
- *propter quid* 356
- *quia* 356
- sylogistyczne 359
- EMPIRYZM 365
- genetyczny 367
- metodologiczny 367
- semiotyczny 367
- EUCHARYSTIA
- Aspekty teologiczne 194—214
- a socjologia religii 444 n.
- Czynniki wewnętrznej jedności Kościoła  
6 17 20 34
- FILOZOFIA
- perypatetycka 351 358
- — tomistyczna 351
- — Tomizm esencjalny 352
- — — egzystencjalny 360 369
- HIPOTEZA METAFIZYCZNA 373
- HISTORYZM W FILOZOFII 357
- HUSYTYZM 205
- INDUKCJA 357
- w ujęciu Arystotelesowskim 368 n.
- IDEAŁ KAPŁANA 377—400
- u kleryków polskich 389—393
- — a pochodzenie społeczne 393—396  
399
- u kleryków niemieckich 396—399
- Społeczne wymagania wobec kapłana  
384—387
- Soborowy model kapłana 387 n.
- INTUICJA INTELEKTUALNA 356 360  
362 366 369 n. 373 375 n.
- INWENTARZ RUCHOMYCH ZABYTKÓW  
W KOŚCIOŁACH I NIEKTÓRYCH  
KAPLICACH OLSZTYNA  
463—488
- Historia prac inwentaryzacyjnych  
463—469 488
- Kościół katedralny św. Jakuba 469—  
—482 488
- Kaplica Jerozolimska 482 n. 488
- Kościół Garnizonowy MB Królowej  
Polski 483 488
- Kościół MB Różańcowej w Dajtkach  
483—485 488
- Kaplica św. Jana Nepomucena w Dajtkach  
485 488
- Kościół Najśw. Serca Jezusowego  
485—488
- Kościół św. Józefa 487 n.
- Kościół Chrystusa Króla (OO. Bernardynów)  
487 n.
- JAHWE 64 119 123 125 130 144 n. 154 160  
163 166 181—184 186
- KALWINIZM 8
- KONCEPCJA TEOLOGII PASTORALNEJ  
491
- KONFERENCJA BISKUPÓW 278 290—  
—292 294 327 345 347—349
- Australii 278 296
- Belgii 278
- Francji 278
- Kanady 278
- Polski 305
- Stanów Zjednoczonych AP 278 296
- Wielkiej Brytanii 278
- KOPERNIK MIKOŁAJ
- Nowe szczegóły do biografii podane  
przez Bernardina Baldiego 501
- — Kopernik a Paweł z Middelburga  
502 504—506 510—512
- — — a Mikołaj Schonberg 502 507—  
—512
- — — a Tideman Gise 502 507 511
- — — a JanWidmanstetter 508
- — — a Pietro Romanelli 503 n. 512
- — — a kultura i nauka włoska 502
- — Prace nad reformą kalendarza  
504—506
- — — Związek z powstaniem dzieła  
i obrotach 506 n.
- — List dedykacyjny do papieża Pawła  
III 505 507 n. 510
- — Teoria heliocentryczna 505 n.
- — — Stosunek G. Frisiusa 512



- Teologia 506  
**KOŚCIOŁ** 5 n. 10—17 37—40 42 53 61 n. 91—94 98—100 103 105 108 112 115 142 159 170 178 182 184 190 n. 197 n. 202 211 n. 215 259 n. 264 n. 271—275 277 280 n. 294 302 308 311 318 347 377 386—388 392 398 n. 402 405 416 418—420 422—425 429—431 434 n. 438 440 442 n. 446 455 n. 463 468 n. 473 n. 479 482 n. 485 487 491 515 n.  
 — Łaciński (Rzymski) 266 n. 311 344  
 — Wschodni 17 259 268 270 n. 310 313 344 346  
 — Urząd Nauczycielski 37 215  
 — Określenie R. Bellarmina 16  
 — Znaki rozpoznawcze prawdziwości  
 — — wg M. Białobrzeskiego 17  
 — — wg S. Sokółowskiego 17  
 — — wg J. Wujka 17  
 — — wg M. Lutra 13 n.  
 — Przynależność  
 — — wg S. Hozjusza 19—22 35  
 — — wg M. Lutra 14  
 — Jedność  
 — — Dwa pojęcia jedności Kościoła w XVI w. 15  
 — — Poglądy S. Hozjusza 5 n.  
 — — — Przyczyny zewnętrznej jedności 25—33  
 — — — Czynniki jedności wewnętrznej 18—25  
 — — — Koncepcje teologów współczesnych Hozjuszowi 15—17  
**LUTERANIZM** 8—10  
**MAŁŻENSTWO**  
 — Charakter sakramentalny 212 280  
 — Nierozdzielność 212 308 n.  
 — katolików z niekatolikami 281  
 — Posoborowe prawo procesowe  
 — — Sprawy o nieważność małżeństwa 278—307  
 — — — Właściwość sądowa 280—289  
 — — — Skład trybunału 289—296  
 — — — Postępowanie apelacyjne 296—302  
 — — — Postępowanie skrócone 302—307  
 — — — — Stosowanie postępowania skróconego 303—305  
 — — — — Formalności proceduralne 305 n.  
 — — — — Procedura apelacyjna 306 n.  
 — — — — Dyspensa papieska od małżeństwa niedopełnionego 286 307—333  
 — — — — Kompetencje św. Kongregacji Sakramentów 311 n.  
 — — — — Uprawnienia biskupów 312—315  
 — — — — Charakter administracyjny spraw o dyspensę 315—318  
 — — — — Wniesienie prośby 318—320  
 — — — — Kanoniczna próba pojednania małżonków 320 n.  
 — — — — Zadana instruktora procesu 321  
 — — — — Środki dowodowe niedopełnienia małżeństwa 322—331  
 — — — — argumenty fizyczne 322—328  
 — — — — argumenty moralne 328—330  
 — — — — argumenty wynikające ze szczególnych okoliczności czasowych 330 n.  
 — — — — Słuszna przyczyna do udzielenia dyspensy 331—333  
 — — — — Przyczyny odradzające udzielenia dyspensy 333  
 — — — — Sprawy o niedopełnienie małżeństwa a sprawa o jego nieważność 334—336  
 — — — — Sporządzanie akt 337 n.  
 — — — — Wotum biskupa 340 n.  
 — — — — Udział doradców i biegłych 342  
 — — — — Klauzule zawarte w reskrypcie dyspensy papieskiej 343  
 — — — — Sprawozdania o stanie i działalności trybunałów kościelnych 344 n.  
 — — — — coroczne 345  
 — — — — za poszczególne pięciolecia 346  
**MESJASZ** 143 145 n. 150 n. 157—159 166—170 180 n. 187  
**METAJEZYK FILOZOFII BYTU** 372  
**MISTYCZNE CIAŁO CHRYSOSTUSA** 6 n. 12 14 18—25 28 34 n. 193  
**NIEMIECKI ZWIĄZEK MIŁOŚCI** 398  
**ORGANY**  
 — w kaplicy zamkowej w Lidzbarku Warmińskim 59—73  
 — — Konstrukcja 64—69  
 — — Zniszczenia 70 n.  
 — — Konserwacja 71—73  
 — w kościele filialnym w Łabędniku 53—56  
 — — Budowniczy 53  
 — — Konstrukcja 55  
 — — Konserwacja 55 n.  
 — w kościele św. Piotra i Pawła w Węgorzewie 40—52 57  
 — — Budowniczy 40  
 — — Konstrukcja 41—49  
 — — Historia instrumentu 49—52  
 — — Obecny stan po konserwacji 52  
**OSOBOWOŚĆ** 378  
 — Teorie 379  
 — Struktura 379  
 — Rozwój 380 n.  
 — — Rola ideału 381  
 — — Wpływ otoczenia 382  
**PACYFIKAŁ Z KOŚCIOŁA ŚW. MIKOŁAJA W ELBLĄGU** 455 462  
 — Historia 455 457 461 n.  
 — Stan zachowania 457 460  
 — Konserwacja 460 n.  
**PATRIARCHOWIE WSCHODNI** 259 273 275  
 — Procedura wyborcza 259 n.  
 — — *Communio* 259 262 n. 268—275  
 — — — a wykonywanie urzędu 271  
 — — Zawartość listów synodalnych 263  
 — — — Różne opinie 268 n.  
 — — Prawa i przywileje 265 n.

- — Autonomia patriarchów a prymat papieża 266 n.
- Kolejność pierwszeństwa stolic patriarchalnych 256
- Synod patriarchalny 327
- Patriarchaty wschodnie
  - aleksandryjski 260 n. 265 n. 270 275
  - antiocheński 260 265 n. 270 275
  - chaldejski 264 267
  - jerozolimski 260 265 n. 270 275
  - konstantynopolski 260 n. 263 265 n.
  - — melchicki 267 275
- PIERWSZE ZASADY BYTU 354 357 361 375
- PISMO ŚW. 24 n. 30 32 34 131 145 150 n. 173 419 516 n.
  - Stary Testament 100 121 126 131 136—138 142 146 n. 153—156 159—163 166 170 175 180—184 186 n. 189 n. 196
  - — Nowe metody interpretacji psalmów 116 n.
  - — Psalm 62 w świetle dotychczasowych badań 117—119
  - — Struktura literacka 119—122
  - — — Główne idee 123
  - — — Gatunek literacki 126 n.
  - — — Czas powstania 127
  - Nowy Testament 36 134 136—138 142 153—156 159—162 167 170 n. 176 180 184 186 189—191 196 198 308
  - — Ewangelia 13 n. 164 183 n. 189 n. 386 389 431 515
    - — — św. Matczusa 155 160 n. 164 n. 167—170
    - — — św. Marka 155 164 n. 167—170
    - — — św. Łukasza 155 165 168—170
    - — — św. Jana 133—140 143—150 152—154 156—161 166 169 n. 186
    - — — — Znaczenie i teologiczna interpretacja logionu J 1, 51 133—198
  - Kodeksy
    - — Bezy 164 n. 171
    - — Efrema 164
    - — Synaicki 143 n. 164 n.
    - — Watykański 164 n.
    - — EFGHSVY 138 165
    - — SBCLTZ 138
    - — 13, 69, 124, 346, 543: 165
  - Przekłady
    - — Akwili 120
    - — św. Hieronima 120
    - — Peszitto 121
    - — Septuaginta 119—121 124 159 n. 167
    - — Symmacha 120
    - — Wulgata 119—121 138
  - Apokryfy
    - — Apokalipsa Barucha 161 163 179 181
    - — Apokryf Jana 163
    - — Ewangelia Ebionitów 163
  - — Henoch Słowiański 161 179 181
  - — Testamenty Dwunastu Patriarchów 163
  - — Wniebowstąpienie Izajasza 163 166

POCZTA NA WARMII 75—85

  - Źródła o organizacji 76
  - Organizator — bp Ignacy Krasicki 76
  - Funkcjonowanie 80—85

POJĘCIA TRANSCENDENTALNE 353

POZNANIE METAFIZYCZNE 370

  - Ocywistość 362 370 375
  - Konieczność 365 368 371 374—376

PRAWO KANONICZNE

  - Kodeks Prawa Kanonicznego 277—279 282 284 n. 289 293 302 313 331 346
  - Papieska Komisja Odnowy K.P.K. 279 298
  - Bibliografia polska 193
  - Mażeńskie prawo procesowe, zob. małżeństwo

PRYMAT PAPIEŻA

  - Czynniki zewnętrznej jedności Kościoła 13 15 25—27
  - a autonomia patriarchów wschodnich 266 n. 272

REFORMACJA 7—9 464

  - w Elblągu 29

RELIGIJNOŚĆ

  - miejska 401—448 491 n.
  - — a uprzemysłowienie — na przykładzie Puław 401
  - — — Historia Puław 406—408
  - — — Stosunki społeczno-demograficzne 410—413
  - — — Tendencje zmian 413—417 491
  - — — Wiedza religijno-moralna 417—426 447
  - — — Przekonania religijno-moralne 426—431 447
  - — — Praktyki religijne 431—438 448
  - — — Identyfikacja z duchowieństwem 438—443 448
  - — — — z parafią 443—446
  - — — — z Kościołem 446 n.
  - — w dwudziestolecie powojennym w Polsce 491
  - — — Stan badań 402 n.
  - — — Uwagi metodologiczne 403
  - wiejska 489—500
  - — w warunkach urbanizacji 492 n.
  - — — Wiedza religijna 496
  - — — Postawy moralne 497
  - — — Praktyki religijne 496
  - — — Chłopi-robotnicy 499 n.
  - — — Młodzież pozaszkolna 500
  - — — Łosiery warmińskie jako praktyka religijna 95—112
  - — — Geneza 95 n.
  - — — Rodzaje 96—100,
  - — — Znaczenie w życiu religijnym 107—112
  - — katolików południowej Warmii 87 n. 108 490 n.

- Problematyka teoretyczna i metodologiczna badań praktyk religijnych 492
- RELIGIOZNAWSTWO 217—258
- Pochodzenie religii 218
- — Teoria animistyczna E. B. Tylora 218
- — — magiczna J. G. Frazera 218
- — — fetyszystyczna A. Comte'a 218
- w Polsce 218
- — — Badania bóstw jakuckich przez W. Sieroszewskiego 217 219—222 256—258
- — — Problematyka Istoty Najwyższej 222—226 229 233 244—247 249 252 255
- — — Charakterystyka bóstw dobrych 226—230
- — — Kult bóstw dobrych 238—241
- — — Charakterystyka bóstw złych 231—235
- — — Kult bóstw złych 241—244
- — — — Ocena wartości naukowej badań 244—249
- SAKRAMENTOLOGIA PRZEDTRYDENCKA W POLSCE 193 215
- Podręczniki 194 196
- Nauka o sakramentach w ogólności 196—200
- Nauka o poszczególnych sakramentach 200—213
- — Chrzest 194 196—200 206 214
- — Bierzmowanie 194—199
- — Eucharystia 194—197 199 214
- — Pokuta 194 196—199 214 n.
- — Namaszczenie chorych 194 196—199
- — Kapłaństwo 194—197
- — Małżeństwo 194 196 n. 215
- SOBÓR
- Nicejski I 262
- Konstantynopolski I 260 263
- Chalcedoński 261
- Laterański IV 208 n. 212 265—267
- Lyonński II 265 n.
- Florencki 36 n. 204 206 211 215 265—268
- Laterański V 504 n. 510
- Trydencki 7 10 193 n. 207 464 511
- Watykański II 34 36 115 193 278 281 294 313 387 n. 391 517
- — Dokumenty
- — — Konstytucje
- — — — *Sacrosanctum Concilium* 34 115 193 387 391 n.
- — — — *Lumen gentium* 34—36 387 391 398
- — — — *Gaudium et spes* 280
- — — Dekrety
- — — — *Christus Dominus* 313
- — — — *Optatam totius* 387 391
- — — — *Presbyterorum ordinis* 387 391
- — — Deklaracje
- — — — *Dignitatis humanae* 285
- STOLICA APOSTOLSKA 28 259 264—269 271 n. 275 277 n. 281 n. 288 290 310 313—315 319 n. 322 336 338 344 347 349
- Sekretariat Stanu 298
- Penitencjaria Apostolska 312
- Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej 277 n. 288 290 n. 303 344 n. 347 349
- Trybunał Roty Rzymskiej 279 290 297 312 322 328 332 347
- Kongregacja św. Oficjum 302 310 326 n.
- — do spraw Nauki Katolickiej 451
- — Kościoła Wschodniego 304 310
- — Rozkrzewienia Wiary 267
- — Sakramentów 282 284 286 302 309—314 316 n. 320 322 334 n. 339 n. 344 349
- SYSTEM DEDUKCYJNY
- przedaksjomatyczny 361
- aksjomatyczny 361—363
- sformalizowany 358 371
- TEOLOGICZNO-MORALNE PROBLEMY WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA
- Niezmiennność prawd wiary i nakazów moralnych 515
- — a ewolucja Bożego Objawienia 515 n. 518
- Pocucie odpowiedzialności 515.
- Konfrontacja prawd wiary z wynikami nauk 516 520
- Zagrożenie świadomości religijnej 516—518
- TYPOLOGIA UZASADNIENIŃ W FILOZOFII BYTU 352 357 364 374 n.
- UNIwersytet
- Bolonia 503 n.
- Kraków 195 504
- Louvain 504
- Lublin (Katolicki) 87 115 352 380 403 405 407 411 435 444 453 489 n. 494
- Padwa 504
- Toruń 467
- WARMIŃSKA KAPITUŁA
- Katedralna 80 n. 84 90 464
- Kolegiacka w Głotowie 90
- ZAKONY I ZGROMADZENIA
- Bernardyni 463 487
- Franciszkanie 471
- Franciszkancki Rodziny Maryi 463 483
- Zakon N.M.P. w Jerozolimie 455
- Zgromadzenie św. Katarzyny 93

## IV. SKOROWIDZ BIBLIJNY

Rdz 1,1:144 160	6,11—24:154	36,27:160 162
1,2:161 166 n.	6,22 n.:181	37,9:162
1,8:162	6,34:167	37,9,12:160
2,4:160	11,29:167	38,22:162
3:154	13,25:166 n.	38,22,37:160
7,11:160 162	14,6:166	42,2—4:131
8,2:162		
15,17:154	1 Sm (1 Krl) 2,10:160	Ps 2:152 167
17,1:154	4,8:184	2,4:180
18,22:173	6,14:165	2,7:165 167
22,2:167	8,27:161	3:126
22,3:165	8,35:163	4:126
28,3:154	10,6:167	8,2b.3:121
28,12:134 n.	11,6:166 n.	9,9:187
37,34:182	19,13:154	10,4:180
	22,19—22:160	11:125
Wj 3,5 n.:180		16:126
7,17:183	2 Sm (2 Krl) 5,24 n.:152	17,21—43:187
7,17—22:184	7,2,19:160	18,32:125
7,19:184	7,14:152	19,5—7:160
12,3:145	22,8:160	19,15:125
14,13:154	22,32:125	20:128
16,7:154	23,3:125	21:128
19,21:181		22,24:151
20,7:159	3 Krl 1,36:142	23:126
20,24:154	17,1:183 n.	24,6:154
24,16:163	18,18,36—39:184	27:126
33,15 n.:181	22,19:180	27,1—6:126
33,20:181		28,1:125
34,6:186	4 Krl 1,10:183	29,10:160
34,9:148	1,10 n.:183	31,3—4:125
34,10:155	7,2,19:162	32,2:151
40,34—38:144		33,6:160
Kpł 11,1—47:176	1 Krn 15,21:119	33,7:160
16,2:181	16,36:142	33,138:153
17,26:186	23,4:119	40,4:155
Lb 5,22:142		40(41),14:142
12,8:154	2 Krn 2,1,17:119	40,22:161
24,4,16:154	18,18:154	41:126
	34,12:119	42,19:125
Pp 4,33:181		46(47):180
5,24:181	Ezd 3,8:119	46,9 n.:155
5,31:173		62:115—119 122—132
10,14:161	Neh 5,13:142	62,2:122
10,17:188	8,6:142	62,2—3:117 120 122 n.
10,21:155		126 n.
18,18:183	Tob 8,8:142	62,2—7:122
18,19:152	12,7:485	62,3:122
19,15:182	12,8:176	62,4:122
26,15:180	Jdt 14,10:155	62,4—5:117 122 n. 127 129
27,15—16:142		62,4—8:122 n. 127
28,12:163	Job 1,6—12: 160	62,5:122 n. 129
32,4:125	7,16:131	62,5b:129
32,11:166	9,33 n.:181	62,6:122
32,39:155	12,13,16:125 131	62,6—7:117 120 122
32,48:160		62,6—8:117 122 n. 127
Joz 24,17:155	26,11:160	62,7:122
	28,24:153	62,8:122
Sdz 3,10:167	34,11:125 131	62,9:122 n.
		62,9—11:117 123 127
		129

- |                      |                       |                    |
|----------------------|-----------------------|--------------------|
| 62,9—13:122 n.       | 11,4:188              | 9,22—23:130        |
| 62,10:122 n. 129 n.  | 14,13n.:161           | 10,33:162          |
| 62,10a:130           | 30,29:125             | 10,51:160          |
| 62,10c:130           | 37,1:182              | 11,5:141           |
| 62,10—11:129         | 40,22:160             | 16,19:126          |
| 62,10—13:131         | 40,25:186             | 23,13—15.16—22:129 |
| 62,11:122 129        | 40,28:180             | 23,29—32:126       |
| 62,11a:122           | 41,4:180              | 25,14:126 129      |
| 62,11b:122           | 41,8—13:125           | 25,30:185          |
| 62,12:130            | 41,14—15:125          | 28,15:126 129      |
| 62,12a:122           | 41,20:155             | 30,10:125          |
| 62,12b:122           | 42,1:143 167 170 186  | 31,29—30:131       |
| 62,12—13:123 127 130 | 42,1—6:145            | 31,33n.:151        |
| 62,12b—13:118 124 n. | 42,1—9:167            | 38,20:167          |
| 62,13:126 131        | 42,1n.:166 n.         | 42,5:186           |
| 63,3:154             | 42,5:160 162          | 49,36:160          |
| 78,13:162            | 42,18:155             |                    |
| 78,23:163            | 43,1—6:125            | Lm 3,21—26:131     |
| 78,23 n.:163         | 43,9:186              |                    |
| 78,35:125            | 43,10:155             | Ez 1—3:154         |
| 83,2:167             | 44,2:167              | 1,1:163            |
| 85(86),15:186        | 44,2—3:125            | 1,1n.:189          |
| 89,3:161             | 44,5n.:151            | 1,4—10:181         |
| 92,9:161             | 44,6:180              | 1,5—25:163         |
| 92,16:125            | 44,8:125              | 1,26—28:163        |
| 93,24:161            | 44,24:160             | 1,28:163 166       |
| 94,22:125            | 45,12:160             | 2—3:163            |
| 95(96),13:187        | 45,15:154             | 10—11:154          |
| 101,27:162           | 45,18:160             | 12,2:155           |
| 103(104),2:180       | 48,12:165 180         | 13,6—9:129         |
| 104,2:160            | 48,13:160             | 14,12:131          |
| 105(106),48:142      | 49,1—6:167            | 18:131             |
| 110:174              | 49,7:186              | 21,34:129          |
| 110,1 n.:172         | 49,13:160             | 22,28:129          |
| 121:126              | 50,4—9:167            | 33,4:166           |
| 131:126              | 51,13:160             | 33,10—20:131       |
| 135,1:162            | 52,8:154              | 33,31:129          |
| 135,7:160            | 52,13—53,12:167       | 44,23:160          |
| 135,16:154           | 53,7.12n.:145         | 49,13:160          |
| 139,7:161            | 53,9:151              |                    |
| 144,1:125            | 55,4:186              | Dn 2,47:188        |
| 145(146),6:186       | 55,8n.:180            | 3,4:185            |
| 148,4—6:162          | 55,10:160 162         | 7,1:154            |
|                      | 57,15:161             | 7,9n.:160 181      |
| Pnp 8,6:487          | 58,5:132              | 7,13:162           |
|                      | 60,8:166              | 7,13n.:173         |
| Syr 48,3:184         | 61,1:143              | 7,14:135 185       |
| 48,10:183            | 61,1n.:166 170        | 10,6:187           |
| Iz 3,13 n.:174       | 62,4:167              |                    |
| 6:154                | 63—64:163             | Oz 7,11:166        |
| 6,1:180              | 63,1—3:187            | 7,13:129           |
| 6,1—3:186            | 63,19:160 163 165 181 | 11,9:186           |
| 6,1—5:181            | 65,16:186             | 11,11:166          |
| 6,5:160 181          | 65,17:161             | 12,1:151           |
| 6,9n.:155            | 66,1:161              | 12,2:129           |
| 6,10:155             | 66,1n.:169            |                    |
| 8,18—20:166          | 66,22:161             | Jl 3,1—5:172       |
| 9,1n.:166            |                       | Am 4,7n.:184       |
| 10,1n.:166           | Jr 1,10:185           | 8,10:167           |
| 11,1n.:143 145       | 2,5b:129              | 9,1:154            |
| 11,1—5:166           | 2,8b:126 129          |                    |
| 11,2:170             | 5,21:155              | Jon 2,5:154        |
| 11,2n.:167           | 6,26:167              |                    |
| 11,3n.:187           | 9,5:151               |                    |

Mich 5,1n.:151	16,18:25	10,22:188
	17,1—8:183	11,6:174
Hab 1,12:125	17,9—13:183	11,13:162
3,3:186	18,16:183	12,8n.:173
3,8:160	19,6:332	12,33:174
3,19:119	21,32:168	12,38:160
	22,40:146 150	13,9:174
Sof 3,12:151	23,22:180	14,9:174
	24,30:162	16,16:146 150
Ag 2,6:162	26,64:136 138 162	16,22:173 n.
6,8—15:173	27,42,54:155 n.	16,22—31:180
7,54—8,2:173	27,51:165	16,29—31:146 150 155
	28,18:187	18,34:155
Zach 1,8:186	28,19:198	20,9—19:167
4,2—14:183		21,1:174
4,4:173	Mk 1,9:168	21,26:160
4,14:183	1,9—11:164	22:204
6,3:186	1,10:143 161 165	22,41:168
6,13:183	1,11:151 162	22,42,69:173
12,10:167	1,24:186	22,69:172 n.
13,6:167	2,5—12:155	23,34:172
	3,11:145	23,43:173 n.
Mal 3,10:160 163	3,18:150	23,45:165
3,23:183	4,11n.:155	23,46:172
	5,2:179	24,8—11:155
1 Mch 3,18n.:160	5,33n.:155	24,27:146 150
4,10n.:160	9,2n.:167	24,44:146 150
11,13:187	9,2—7:183	
12,15n.:160	9,11—13:183	J 1,1—2:144
	10,47—52:155	1,1—4:144 151
2 Mch 3,15—27:186	11,1—5:156	1,1—18:158
3,24,30:163	11,30:162	1,3,10:148
11,8:186	12,12:167	1,4—5:148
13,4:188	12,25:160	1,5—9:145
	13,31:162	1,6n.:143
Mt 1,21:168	13,32:160	1,6—8:148
3,13:168	14,62:162	1,7—9:144
3,13—17:164	15,38:165	1,8,15:148
3,14—15:168	16,16:191	1,9:146
3,15:168		1,10—11:148
3,16:143	Łk 1,10:174	1,11—12:158
5—7:162	1,17:183	1,12:148
5,6,10,20:168	2,20:155	1,12,16:144
5,17:146 150	2,30:156	1,14:144 146 158 188
5,34:180	3,4:174	1,14—18:148 167
6,1,33:168	3,12:143	1,14—18: 148 167
6,9,11:160	3,21:168	1,15,30:146
7,11:162	3,21—22:164	1,16:146 148
7,12:146 150	3,22:165 167	1,17:146
8,2,6,8:145	3,23:162	1,17—18:148
8,11:180	4,17n.: 166	1,18:146 156 186
9,2—8,28n.:155	4,36:155	1,19:145 156
10,16:167	5,16:168	1,19—28:149
11,3:145	6,12:168	1,19—2,11:149
11,13:146 150	6,15:174	1,20—28:183
11,14:183	7,39:152	1,21:183
11,20—28:155 n.	8,10:155	1,26,28,31,33:143
11,21:182	9,18,28:168	1,27:146
11,25:162	9,26:173	1,29:158 168
11,27:188	9,28—36:183	1,29—34:149 n.
13,56—58:155	10,1:183	1,29,35,43:143
14,28:145	10,4:174	1,29,36:144 n.
15,31:155 n.	10,20:174	1,29—51:146
16,16:145		1,31:141

- 1,31—33:143 166  
 1,31—49:150  
 1,32:164 169  
 1,32—34:143 n. 152  
 1,33:144 146 165  
 1,34:143 n. 169  
 1,35—39:149  
 1,36:158  
 1,38:149  
 1,38,49:144  
 1,39:141 149 158  
 1,39,46:156  
 1,40—42:149  
 1,41:144 146 158  
 1,43:150  
 1,43—46:149  
 1,44—46:139  
 1,45:144 146 150  
 1,46:158  
 1,47:139 n.  
 1,47—48:146  
 1,47—51:149—151  
 1,48:151  
 1,50:152  
 1,50n.:158  
 1,50—51:139 n.  
 1,51:133—143 145 147  
     150 152 n. 156—159  
     191  
 2,1—11:149  
 2,11:134 157  
 2,23—3,3:156  
 2,25:152  
 3,11:139 186  
 3,11—12:139  
 3,11n.:153  
 3,12:139  
 3,13:143 187  
 3,14—21:159  
 3,18—21:158  
 3,19:158  
 3,19—21:158  
 3,19n.:148  
 3,27:162  
 3,35:152  
 4,19:145  
 4,29:157  
 5,19—23:141  
 5,19—47:141  
 5,20:140  
 5,20—27:158  
 5,21—24:186  
 5,4:141  
 5,25:141  
 5,36:141  
 5,37—47:158  
 5,42:152  
 6,2,14,26,41,60—71:157  
 6,10:186  
 6,14:183  
 6,15,61,64:152  
 6,36:158  
 6,40:157 n.  
 6,42:151  
 6,55:204  
 6,60—71:158  
 6,62:157  
 6,69:145 n.  
 7,31n.:158  
 7,40:183  
 7,40—43:158  
 7,41:150  
 8,17:183  
 8,53:145  
 9,1—41:156  
 9,16:157  
 9,17:158  
 9,37:157  
 9,37—41:158  
 9,39—40:158  
 9,39—41:156  
 9,40—41:158  
 9,41:156  
 10,14,26:152  
 10,19—21:158  
 10,24:145  
 10,40:143  
 11,7:140  
 11,11:140 153  
 11,25,40:157  
 11,27:145  
 11,27n.:146  
 11,40:156  
 11,42:152  
 11,45:157  
 11,45n.:158  
 12,21:150  
 12,24:204  
 12,28:162  
 12,31:187  
 12,40:156  
 12,44—50:159  
 12,44n.:157  
 12,45:158 n.  
 12,47n.:158  
 13,3:152  
 13,11,18,38:152  
 13,30n.:158  
 14,8n.:157  
 14,9:148 159  
 14,9n.:158  
 14,19:158  
 15,1:204  
 15,22—24:158  
 16,10—19:158  
 16,11:187  
 17,12:152  
 18,28:177  
 18,33,39:145  
 18,37:186  
 19,3,19,21:145  
 19,33:158  
 19,37:156 158  
 20,1—31:156  
 20,5—8:158  
 20,8:158  
 20,14:158  
 20,18:155 158  
 20,24—41:158  
 20,25—29:157  
 20,29:140 153 156  
 20,30:157  
 20,30—31:159  
 20,31:146  
 21,2:150  
 21,11:165  
 21,17:152  
 26,6:20  
 Dz 1—6,7:171  
     1—12:171  
     1,5,8:169  
     1,8:184  
     1,11:173  
     1,13:150  
     2,17:172  
     2,33:174  
     2,34:160 173  
     3,36:172  
     4,24:161  
     5,31:174  
     5,33,39:172  
     7,1—51:171  
     7,48n.:171  
     7,51—53:172  
     7,54:172  
     7,54—57:170—172  
     7,55:174—176 190  
     7,55n.:137  
     7,56:160 n. 172 175 n.  
     7,59:172  
     7,60:172  
     8,1—6:175  
     8,4—12,25:171  
     9,3:162  
     9,4:18  
     10,1,2,22,35:176  
     10,2:176  
     10,3—6:176  
     10,5—8:176  
     10,9—16:170 n. 175  
     10,9n.:191  
     10,11:161  
     10,11n.:176  
     10,14:176  
     10,20:177  
     10,23:177  
     10,28:177  
     10,35:177  
     10,35,36,42:177  
     10,42:174  
     10,43:177  
     10,44:172  
     10,44n.:172  
     11,1—18:177  
     11,4n.:176  
     11,5:177  
     11,9:162  
     11,16:169  
     11,18:177  
     13,16,26,43,50:176  
     14,15:161

14,17:184	1 Tes 1,9:186	4,8:186
15,9:198	2,13n.:155	5,5:180
16,14:176	4,13:173	5,9:185 187
17,4.17:176	2 Tes 2,1—12:188	6,2:186
17,24:161	2,8:188	6,4.5.8.:185
17,26:162	3,7—10:155	6,10:186
17,31:174 187		7,9:185
17,32:172	1 Tym 1,17:142	10,4—8:162 182
18,7:176	6,15:188	10,11:185
22,22:172		11,3—12:182
26,22:146 150	2 Tym 4,1:177	11,4:183
26,24:172		11,4—6:183
28,23:150	Hbr 1,1—3:188	11,5n.:183
28,24:146	4,12:188	11,6:177 181 183 185
	12,26:162	188
Rz 1,18—32:208	13,21:142	11,6n.:190
1,25:142	18,4:142	11,7:180
3,21:146		11,7—11:185
9,5:142	Jk 1,17:184	11,9:185
11,36:142	5,14:199 210	11,12:162
12,4:18	5,17—18:184	11,19:191
14,9:187		12,3:187
	1 P 1,15n.:186	12,22:160
1 Kor 4,15—17:155	3,21:191	13,1:187
7,12—16:308		13,7:185
10,24:18	2 P 1,18:162	14,6:185
11,1n.:155	3,7—12:162	14,13:162
12,12:18	3,13:161	14,14:186
13,1—13:23		17,3:179
15,25:187	1 J 1,1:188	17,14:188
	2,20:186	18,4:162
2 Kor 3,2n.:155		19,1—10:185
12,12:155	Ap 1,10:179	19,11:178 185—190
13,1:183	1,12—15:179	19,11—16:185 188
	1,14:187	19,12:187 n.
Ef 1,10:160 162	1,15:179	19,13:187
2,11—15:176	1,18:179	19,14:187
3,15:160	2,18:187	19,15:187 n.
5,23:18	3,7:186	19,16:188
	3,7—8:186	19,20—21:188
Flp 2,1—11:188	3,14:186	20,11—15:188
2,9:188	4,1:161 178—181 188	21,1:161 n.
2,11:188	190	21,1—22:188
4,9n.:155	4,1n.:191	21,3:162
Kol 1,16.20:160 162	4,2n.:163	21,10:179
2,14:177		

## V. SKOROWIDZ PRAWNY

## 1. Prawo rzymskie

D.1:284  
D.4,17:184  
D.4,26:284  
D.7:284  
D.15:284  
D.43,17:284

## 2. Prawo kanoniczne

a. Prawo  
przedkodeksowe

Kan. 4 Soboru Nicej-  
skiego: 262

Kan. 5 Soboru Late-  
rańskiego IV: 265  
267

Kan. 13 IV Synodu  
w Kartaginie: 262

Kan. 49 IV Synodu  
w Kartaginie: 262

Kan. 18 Synodu  
w Antiochii: 260

c.2,V,11,in Clem.: 302

c.2,II,1,in Clem.: 302

c.1,X,II,6: 302

c.2,2,X,IV,13: 309

c.2,7,X,III,32: 309

c.3,V,IV,4: 309

c.3,X,IV,8: 309

c.14,X,III,32: 309

Fontes, IV, n. 1118: 302

IV,n. 1180: 302

b. Kodeks Prawa  
Kanonicznego

Kan. 9:311

34 n.3—4:300

39:287

41:332

42 §1—2:332

80:317



- 84:331  
84 §1:331  
§2:332  
87:280  
92:283  
92 §1—2:284  
103:324  
109:274  
118:291 295  
197 §1:314  
198 §1:314  
199 §2:314  
200 §1:314  
201 §3:299  
249 §3:312  
293 §1:313  
294 §1:313  
312:313  
314:313  
315 §1:313  
329 §1:313  
334 §1:313  
373 §1:337  
§3:293 295  
423:313  
427:313  
431 §1:313  
432:313  
432 §1:313  
435:313  
873:314  
1012 §1:280  
1013 §2:307 n.  
1015 §2:330  
1016:281  
1068 §1—2:325  
1087 §1:324  
1089:305  
1094:304  
1094—1096:305  
1095:304  
1097 §1 n. 2—3:284  
1098:305  
1118:308  
1119:308 318 331  
1120—1127:308  
1307:100  
1557 §1 n. 1:282 312  
1558:282  
1559 §3:287  
1568:289  
1574:290  
1574 §1:291  
1575:293 n.  
1576 §1:289 292  
1577 §2:292  
1578:292  
1580:293  
1581:293  
1585:337  
1592:295  
1596:290  
1608:289  
1625 §1:287
- 1642:337  
1643 §1:339  
1644:301  
1644 §1:339  
1657 §1:293  
1707 §1,3:319  
1709:289  
1725 n. 2:288 n.  
1812—1824:304  
1816:304  
1869 §3:296  
1880 n. 6:299  
1883:300  
1884 §1:301  
1890:301  
1892 n. 1:289 292  
1903:300  
1961:281  
1962:282 312  
1963 §1:312  
§2:335  
1964:282 285 315  
1968 n. 3:297  
1969:348  
1969 n. 2—3:299  
1973:318  
1975 §1:330  
1985:340  
1986:296 n.  
1987:300  
1989:300  
1990:303  
1990—1992:302 n. 346  
348  
1991—1992:306
- c. Prawo pokodeksowe  
Motu proprio *Causas matrimoniales*  
(28 III 1971 r.)  
n.II:281  
III:282  
IV:315  
IV §1:283  
§2:287  
§3:288  
V §1:290  
§2:292 n.  
§3:291  
VI:293—295  
VII:291  
VIII §1:296  
§2:297  
§3:298—300  
IX §1:300  
§2:301 n.  
X:303 n. 306 n.  
XI:304 306  
XII:306  
XIII:307  
Motu proprio *Cleri sanctitati*  
(2 VI 1957 r.)  
can.196 §3:312
- Instrukcja *Dispensationis matrimonii*  
(7 III 1972 r.)  
I:312—314  
I,a/:315 321  
I,b/:318 n.  
I,c/:320  
I,d/:320  
I,e/334—336 341 n.  
I, f/:321 332  
IIa/:315 341  
II,b/:328 n.  
II,c/:326 n.  
II,d/:337  
II,e/:342  
II,f/:334 341  
II,g/:338 n.  
III,a/:343  
III,b/:344  
*palis potestas*  
Motu proprio *Episco-*  
(2 V 1967 r.)  
n.11:313  
Instrukcja *Provida Mater Ecclesiae*  
(15 VIII 1936 r.)  
art. 1 §1:281  
§2:281  
2 §2:282  
3 §1:282  
13:292  
13 §1:289  
56:319  
105 §1—2:338  
§3:339  
206 §1:335 n.  
§2:336  
217 §2:300  
226:305  
227:306  
228:306  
229:307  
231 §1:305  
Instrukcja *Quo facilius*  
(10 VI 1935 r.)  
n.4:312  
Konstytucja *Regimini Ecclesiae Universae* (15 VIII 1967 r.)  
n.10:338  
56:312  
*Regulae servandae...*  
(7 V 1923 r.)  
n.2:312  
3 §1:317 335  
§2:336  
4:336  
5:318  
6:319  
10 §1:320  
§2:320  
30:339  
39—49:337

50—57:329	84—95:327	<i>tudinem Nostram</i>
59—60:330	97:343	(6 I 1970 r.)
75—83:330	98:340	can.470:312
84 §1:328	Motu proprio <i>Sollici-</i>	471 §1:312

## VI. SKOROWIDZ RĘKOPISÓW

Frombork — Archiwum Parafialne	Archiwum Biskupie
Dokumentacja Katedry — Organy: 40	B-1:195 n.
49 51 53	H 18—22:76
Olsztyn — Archiwum Diecezji	Presbyterologia Varmiensis: 76 80
Warmińskiej	Archiwum Kapitulne
	Rep 128 IV-9: 76 80

Zdjęcia wykonali: M. Borzyszkowski, M. Dorawa, A. Kuraczyk, J. Mollin, S. Tomasz-  
kiewicz, T. Trepanowski



