

FORMACJA ALUMNÓW DIECEZJALNYCH PRZEZ KSIĘŻY MISJONARZY W LATACH 1675–1864

Formacja kleru w XVII w. pozostawiała wiele do życzenia. Ustawodawstwo trydenckie i idące za nim synodalne, zorientowane na reformę życia religijnego w Kościele, dawało pierwszeństwo pobożności księdza przed jego wyposażeniem umysłowym. Ten sam priorytet pobożności przed wykształceniem akcentowano w procesie formowania alumnów w seminariach duchownych. W pierwszej połowie XVII w. Wincenty a Paulo zapoznał się ze środowiskami duchownych w Rzymie, a podczas misji z proboszczami francuskich miasteczek i wsi. To rozpoznanie miało doniosłe znaczenie dla jego późniejszej działalności. W rozpoczętej przez Zgromadzenie Misji formacji kleru, Wincenty opowiedział się jednoznacznie po linii *tridentinum*¹. Pierwszym celem seminariów duchownych, zdaniem Wincentego a Paulo, była formacja gorliwych duszpasterzy. Mieli to być ludzie oddani bez zastrzeżeń dziełu ewangelizacji, w całkowitym posłuszeństwie władzy kościelnej. Wincenty a Paulo wyrażał wprost obawę przed formowaniem w seminariach ludzi o wysokich kwalifikacjach umysłowych, którzy jako duszpasterze nie znajdą wspólnego języka z ludźmi na wsi i będą się wycofywać do miast. Obawiał się też duchownych o głębszym wykształceniu filozoficznym i teologicznym, jeżeli zabraknie im ducha pokory oraz uległości dla biskupów i Stolicy Apostolskiej. Rozdarcie Kościoła w następstwie reformacji

¹ *Une de choses les plus requises dans le séminaire, selon que l'expérience fait voir, c'est d'avoir des personnes intérieures et de grande piété, pour inspirer cet esprit dans les séminaires (...); le principal est de former les ecclésiastiques à la dévotion. Et pour cela, Monsieur, nous devons en être les premiers remplis, car il serait presque inutile de leur en donner l'instruction et non pas l'exemple. Vincent de Paul, Correspondence, entretiens, documents, éd. Pierre Coste, t. 1–14, Paris 1920–1925 (dalej cyt. SVP) t. 6 s. 61. Jeszcze wyraźniej o tym w liście z 17 III 1642: *Au séminaire, l'on a plus besoin de piété et d'une médiocre science avec l'intelligence du chant, des cérémonies, de la prédication et du cathéchisme que de beaucoup de doctrine.* SVP t. 2 s. 230.*

Lutra oraz siedemnastowieczne spory jansenistyczne warunkowały dodatkowo optykę Wincentego w sprawie pierwszorzędnego celu formacji w seminariach. Współczesne Wincentemu doświadczenia wykształconych oratorianów, kierujących również seminariami ale ulegających jansenizmowi, umacniały jego wcześniejsze przeświadczenie o celu seminarium². Wydaje się jednak, że wspomniane względy praktyczne – dostarczenie duszpasterzy parafiom wiejskim, były w wyborze tej optyki rozstrzygające.

Pierwszeństwo pobożności przed wykształceniem realizują w formacji duszpasterskiej alumnów prowadzone przez misjonarzy seminaria duchowne wcześniej we Francji, a od drugiej połowy XVII w. w Polsce³. Tendencja ta była również jednym z ważniejszych motywów ilościowej eksplozji seminariów pod zarządem Zgromadzenia we Francji i Italii w XVII w., oraz narastającej w Polsce dominacji misjonarskich seminariów nad innymi, które pozostawały pod zarządem jezuitów czy bartoszków. Zarówno jezuita, oratorianin i sulpicjanin, jak wreszcie Bartłomiej Holzhauser, wychowanek jezuitów i założyciel Zgromadzenia Księży in Communi Viventium, w formacji alumnów stawiali na pierwszym miejscu wykształcenie, nie negując pobożności, miłosierdzia i wrażliwości społecznej⁴. Nie możemy zająć się w tym miejscu interesującą odpowiedzią na pytanie, jaka była formacja duchowa samego Wincentego a Paulo, jakie miała zakorzenienie i koligacje w duchowości XVII w., ściślej w tzw. szkole francuskiej⁵. Nie podejmujemy też pytania, jak spuścizny duchowej Wincentego strzegły w Zgromadzeniu przepisy konwentów, jak jej strzegli wizytatorzy w seminariach polskich. Przypatrzymy się natomiast formacji duchowej i duszpasterskiej, jaką faktycznie misjonarze dawali klerikom w seminariach diecezjalnych w Polsce. Zajmiemy się w tym celu praktykami religijnymi alumnów oraz kształtowaniem postawy duszpasterskiej⁶.

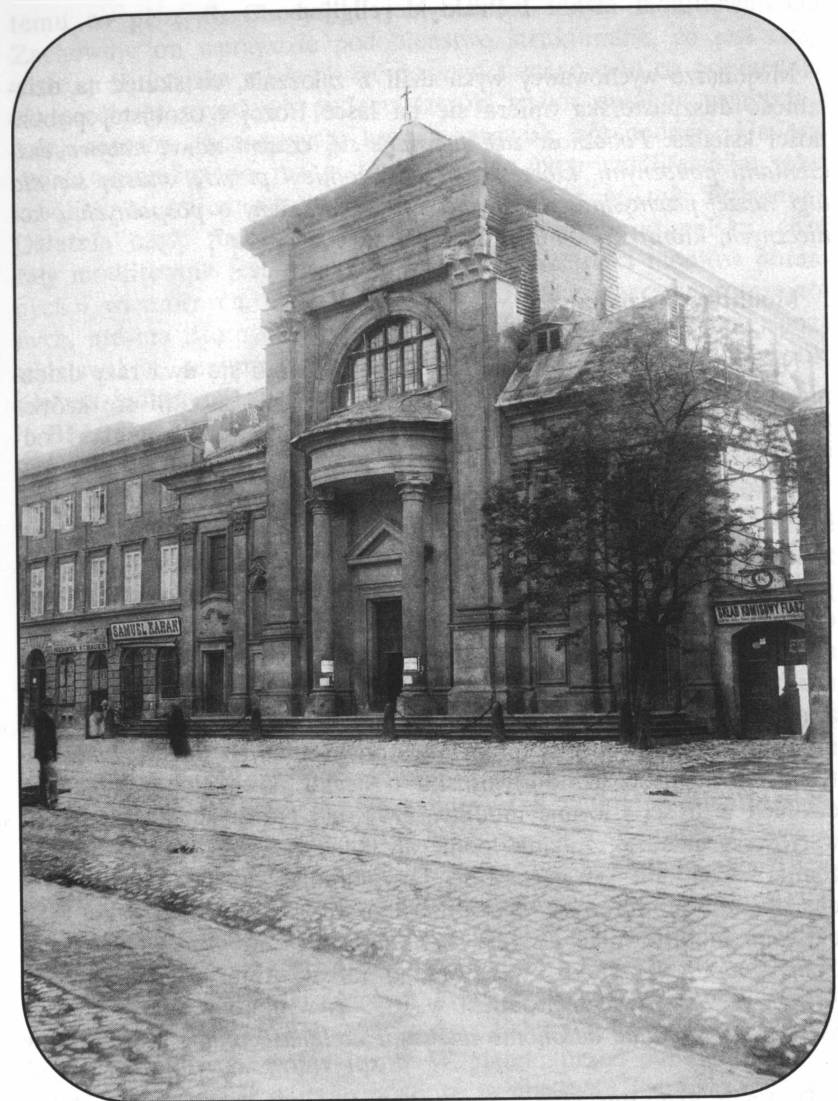
² A. Déger, *Histoire de séminaires français jusqu'à la révolution*, t. 1–2, Paris 1912 t. 1 s.

³ J. Łukaszewicz, *Historia szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim od najdawniejszych czasów aż do roku 1794*, Poznań 1851 t. 1 s. 307–308; A. Schletz, *Działalność kulturalna misjonarzy polskich w latach 1651–1864*, „Polonia Sacra” R. 10:1957 z. 3 s. 273–274.

⁴ M. Brudzisz, *Dzieje seminarium duchownego w Janowie Podlaskim pod zarządem księży komunistów 1684–1782*, Lublin 1966 (mps w Bibliotece KUL) s. 190; L. Cognet, *Histoire de la spiritualité moderne*, t. 3, Paris 1966 s. 360–395.

⁵ A. Orcajo, *Święty Wincenty a Paulo. Studium duchowości*, Kraków 1987 s. 94–152.

⁶ Zagadnienie formacji intelektualnej omówiono w innym artykule. Zob.



Dom księży misjonarzy i seminarium diecezjalne w Krakowie na Stradomiu (1732–1901).

1 Praktyki religijne

Misjonarze-wychowawcy wychodzili z założenia, że skuteczna działalność duszpasterska opiera się na łasce Bożej i osobistej pobożności księdza. *Pobożność zaś utrzymuje się, czasem nawet nabywa ćwiczeniami pobożnymi, które, że są dożywotnie i przykre, muszą się dla ulgi naszej przemyślności ułatwiać. Mówić będziemy o pospolitych i koniecznych, które czym innym zastąpić się nie dadzą*⁷.

Modlitwy codzienne

Na wspólne, dłuższe modlitwy alumni zbierali się dwa razy dziennie, rano i wieczorem. Przed obiadem i kolacją modlili się krótko za zmarłych, przeprowadzali szczegółowy rachunek sumienia i odmawiali *Anioł Pański*.

Struktura rannych i wieczornych modlitw w interesującym nas okresie nie ulegała zmianie. Misjonarze nie tworzyli dla alumnów diecezjalnych modlitw odrębnych od tych, jakie sami znali i praktykowali jako klerycy, a później księża. Przenosili modlitwy poranne i wieczorne z codziennej praktyki Zgromadzenia do formacji duchowej alumnów diecezjalnych. Porównanie tekstów modlitw, jakie misjonarze odmawiali podczas misji parafialnych w 1708 r., z modlitewnikami alumnów w seminarium lubelskim na przełomie XVIII i XIX w., oraz modlitw alumnów tego seminarium obowiązujących od lat trzydziestych XX w. prowadzi do wniosku o braku poważniejszych śladów ewolucji w treści i formie modlitw. Były one prawie identyczne w zawartości i układzie, zmianie podlegały tylko poszczególne wyrazy czy zdania⁸. Zmienił się natomiast, przynajmniej raz w interesującym nas okresie, modlitewnik w seminarium wrocławskim. Do roku 1859 używano modlitewnika *Devotio Communis Sacerdotum et Clericorum Congregationis Missionis*, wydawanego kilkakrotnie w drukarni Św. Krzyża w Warszawie. Natomiast w 1859 r. wydano w oficynie świętokrzyskiej *Manuale devotionis ad usum ecclesiasticorum*, które wbrew

J. Dukała, *Ratio studiorum w seminariach diecezjalnych po zarządzie księży misjonarzy (1765–1864)*, „*Nasza Przeszłość*” (dalej cyt. NP) t. 61:1984 s. 149–231.

⁷ Biblioteka Seminarium Duchownego we Wrocławku (dalej cyt. BSW) rps sygn. 232 Teologia Pastorska ks. Józefa Pawlickiego, cz. 1 nie fol.

⁸ Archiwum i Biblioteka Seminarium Duchownego w Lublinie (dalej cyt. ASL) rps sygn. 229 Nauki katechizmowe. Obowiązki kleryka w czasie misji z roku 1708 k. 92 n; ASL rps sygn. 326 z przełomu XVIII/XIX w. k. 37–44; ASL rps sygn. 265 Modlitewnik seminaryjny z lat 1929–1930.

temu co pisze S. Chodyński, jest całkiem innym modlitewnikiem. Zachowuje on wprawdzie podobieństwo strukturalne, co jest oczywiste, jeśli książka miała służyć do tego samego celu co poprzednia. Na pięciuset stronicach podano szeroki wybór modlitw wyjętych z dzieł autorów ascetycznych, których nazwisk nie podano. Umieszczono natomiast po raz pierwszy w tego typu modlitewniku tekst modlitw niezmiennych przy mszy św., według *Missale Romanum*. Ostatnia część zawiera wybór pieśni kościelnych po polsku, choć cały modlitewnik jest napisany po łacinie. W treści modlitw porannych i wieczornych, choć w *Manuale* z 1859 r. znacznie rozszerzonych, nie ma istotnych nowych elementów⁹. Być może i inne, poza wrocławskim, seminaria wprowadziły po 1859 r. nowy modlitewnik, nie ma jednak na to dowodów.

Bliższa analiza tekstów modlitw porannych odsłania elementy ich zawartości i struktury. Należą do nich: świadomość wszechobecności Boga Trójosobowego, ze szczególnym uwzględnieniem obecności sakramentalnej Chrystusa w Eucharystii; akty dziękczynienia Bogu za dobrodziejstwa, jakie człowiek nieustannie od Niego odbiera, zwłaszcza za te, które się odebrało ostatnio; te akty obejmują zarówno naturalne wartości życia, zdrowia, itp., jak i nadprzyrodzone dary łaski. Jest w modlitwach powierzenie siebie i swoich spraw Bogu, jako codziennego daru dla Niego. Są prośby o pomoce, jakich słaby człowiek potrzebuje do wypełnienia obowiązków stanu i dążenia do świętości. W świetle tekstów modlitw polega ona na ścisłej więzi z Bogiem w rzetelnym poszukiwaniu i wypełnianiu Jego woli. Modlitwa przed rozmyślaniami, którą odmawiali alumni seminarium lubelskiego na przełomie XVIII i XIX w., zawiera prośby o światło zrozumienia i przyjęcia woli Boga. Po medytacji czytano akty dziękczynienia i prośby o wprowadzenie w czyn powziętych postanowień. *Anioł Pański* i *Litania do Imienia Jezus* kończyły modlitwy poranne. W niedziele dołączano modlitwy za papieża i za ordynariusza diecezji. Niekiedy, w okolicznościach które tego wymagały, odmawiano modlitwę w różnych potrzebach: o pogodę, o zdrowie, o oddalenie klęsk żywiołowych, wojny itp.¹⁰ W piątek, przed punktami rozmyślenia, lektor czytał dłuższą modlitwę przebłagalną i dziękczynną. Zawierała ona przeproszenie Chrystusa za ludzką niewierność wobec

⁹ *Devotio Communis sacerdotum et clericorum Congregationis Missionis pro maiori commoditate in unum collecta et reimpressa*, Anno 1826, Varsaviae ad s. Crucem; *Manuale devotionis ad usum ecclesiasticorum*, Varsaviae 1859.

¹⁰ ASL rps 326 Modlitewnik kleryka Zgromadzenia Księży Misjonarzy (XVIII/XIX w.) k. 37–44.

Niego oraz dziękczynienie za dzieło odkupienia. Była to równocześnie prośba o miłosierdzie i łaskę dobrej śmierci oraz szczęśliwego spotkania z Bogiem. Modlitwa ta upodabiała się w swej budowie do współczesnych nam aktów prześlągania, czytanych w kościele w pierwsze piątki miesiąca ¹¹.

Modlitwy wieczorne były krótkie. Zawierały, podobnie jak modlitwy poranne, przypomnienie prawdy o wszechobecności Boga oraz akty dziękczynienia za wszystkie Jego dobrodziejstwa odebrane w mijającym dniu. Z przeproszeniem Boga wiązały się akty ekspiacji za winy, rachunek sumienia obejmujący pracę i zachowania w ciągu całego dnia, żal i wspólne wyznanie win w formule *Confiteor*. Prośba o opiekę Aniołów Stróżów, *Litania Loretańska*, czytanie punktów rozmyślenia na dzień następny – kończyły modlitwy wieczorne. Następowala po nich jeszcze chwila adoracji Najśw. Sakramentu. We wspomnianym modlitewniku alumnów lubelskich po tekstach wieczornych modlitw znajdujemy hymn *Te Deum*, ale nie ma wzmianki o tym, że odmawiano go wspólnie na zakończenie dnia.

Czytając dziś uważnie teksty modlitw proponowanych alumnom przez misjonarzy, mamy w świadomości pewien rygoryzm przejawiający się zarówno w regulaminach, jak i w teologii moralnej przekazywanej w Zgromadzeniu. W modlitwach alumnów nie można się dopatrzeć przejawów owego rygoryzmu. W stosunku do Boga modlitwy sugerują raczej zaufanie a nawet serdeczność, aniżeli lęk. Bóg jawi się tam bardziej jako *misterium fascinatum*, aniżeli *tremendum*. Powtarzają się akty wiary w obecność Boga i powierzenie mu życia, pracy, odpoczynku, nauki i snu. Nawet pamięć o śmierci nie budzi lęku, ale zaufanie do sprawiedliwości i dobroci Boga: *Wiem dobrze, o Boże mój, iż przyjdzie kiedykolwiek umrzeć, a podobno niedługo. O, jak miła rzecz człowiekowi natenczas będzie pamiętać na to, że Tobie, póki zdrowie służyło, dobrze i wiernie służył; póki tedy żyć będę, chcę zawsze wiernie służyć, abym szczęśliwie umarł, a Ciebie Boga Stworzyciela mojego w chwale niebieskiej na wieki oglądał* ¹².

Rozmyślenie

Karol Boromeusz upatrywał w regularnym rozmyślaniu duchownych jeden z ważnych środków odnowy w Kościele po soborze trydenckim. On również, zalecając rozmyślenie duszpasterzom, wpro-

¹¹ Tamże. Modlitwa do Pana Jezusa, którą czyta się w piątek przed punktami medytacji, k. 48–49.

¹² Tamże, k. 7–9.

wadził je do seminarium duchownego. Rozmyślenie jako podstawową praktykę religijną duchownych rozpowszechnili szeroko Ignacy Loyola oraz twórcy odnowy życia religijnego w siedemnastowiecznej Francji: Franciszek Salezy, kardynał Piotr de Bérulle, Jan Jakub Olier, Jan Eudes oraz Wincenty a Paulo. Twórcy systemów wychowania alumnów w seminariach duchownych w po Karolu Boromeuszu, zarówno jezuita, sulpicjanin, oratorianin, jak i misjonarz czy bartoszkowie uczynili z rozmyślenia niezbywalny element formacji przyszłych duszpasterzy.

W XVII w. praktykowano trzy metody rozmyślenia: sulpicjańską, która nawiązywała do tradycji patrystycznej i pustelniczej, ignacjańską, opracowaną przez Ignacego Loyolę, oraz metodę Franciszka Salezego. Wincenty a Paulo i misjonarze prowadzący rekolekcje dla kandydatów do święceń kapłańskich w Paryżu, przyjęli metodę Franciszka Salezego ¹³. Ma ona układ trychotomiczny. Każda z trzech głównych części rozpada się na trzy następne. Przygotowanie do rozmyślenia zawiera trzy akty: stawienie się w obecności Boga transcendentnego i immanentnego, prośba o dar dobrej modlitwy, uświadomienie sobie przedmiotu medytacji. Główna część rozmyślenia znowu składa się z trzech aktów: rozważanie dyskursywne o danej prawdzie lub cnotcie, wzbudzenie uczuć religijnych jakie może inspirować temat i podjęcie postanowienia. Zakończenie zawiera podziękowanie Bogu za rozmyślenie, ofiarowanie Mu postanowień, i prośbę o łaskę potrzebną do wprowadzenia ich w czyn ¹⁴.

J. Pawlicki, pisząc o pobożności księdza jako podstawie jego działalności duszpasterskiej, dokonywał jakby syntezy nauczania misjonarzy w dziedzinie przedmiotu (materii) oraz sposobu (formy) rozmyślenia w seminariach duchownych. *Materią są wszelkie prawdy objawione, które się dzielą na historyczne, dogmatyczne i rozczulające, według trzech władz duszy ludzkiej, pamięci, rozumu i woli. Stąd też*

¹³ SVP t. 1 s. 562; t. 4 s. 360; t. 11 s. 254–256.

¹⁴ Metodę Franciszka Salezego pt. *Ratio meditandi* przedstawiono też schematycznie we wstępie do *Meditationes super veritates christianas et ecclesiasticas* (...) *Auctore M. Presbytero Curato Dioecesis Lugdunensis*, Culmae in Prussia 1762, wstęp nie pag.; Omawia się ją również we wstępie do rozmyślań L. A. Belli, *Nowy Rok Jezusowy*, Warszawa 1895 s. 79 Metoda rozmyślenia Franciszka Salezego zawarta jest w drugiej części jego dzieła: *Droga do życia pobożnego*, Kraków 1679 s. 7991. Dla poznania metody rozmyślenia w seminariach misjonarskich interesujące jest polecenie J. Pawlickiego, aby w sprawie metody rozmyślenia czytać Franciszka Salezego *Drogę do życia pobożnego*, część II o medytacji. Zob. Teologia pastoralna ks. J. Pawlickiego, BSW rps sygn. 232 I cz. nie fol.

idą rozpamiętywanie, rozmyślanie i rozrzewnienie. Naukę o metodzie rozmyślenia opisywał w następującym układzie: stawienie się w obecności Boga w Trójcy oraz Chrystusa w Eucharystii; przedstawienie Boga szczerego usposobienia do rozmyślenia; wyrażanie czystej intencji oraz prośba o potrzebne pomoce. Po przeczytaniu tekstu, który miał być pomocą do medytacji, należało zadać sobie pytania dotyczące tematu rozmyślenia, jego części składowych, rozważać określone zagadnienia, utrwalić je w pamięci i pytać siebie, jaki pożytek w dzisiejszym dniu chce się wynieść z medytacji. Na zakończenie należało podjąć wyraźne postanowienie. Pytanie o stopień jego wypełnienia stawiano sobie podczas szczegółowego rachunku sumienia. Po medytacji, aby odnieść pożytek, należy punkta krótko przetworzyć, zamiary odświeżyć i przywiązać je do miejsca, czasu, osób, zdarzeń szczególnych w życiu dalszym lub w dniu następującym. Myśli mocniejsze dobrze byłoby zapisać; stawszy się już naszą własnością, będą wskazówką natchnień boskich¹⁵.

Oprócz akcentowania funkcji rozmyślenia w formacji księdza oraz rozpowszechnienia metody Franciszka Salezego, misjonarze przenieśli na teren seminariów diecezjalnych podręcznik do rozmyślań, z którego sami korzystali. Była to *Korona całego roku chrześcijańskiego albo medytacje o najprzedniejszych prawdach Ewangelii Chrystusowej na wszystkie dni roku według porządku kościelnego officium, przez ks. Abelly biskupa de Rhôdes podzielone, z francuskiego języka na polski przetłumaczone za dozwoleńiem starszych*. Z tego podręcznika korzystano w seminariach pod zarządem misjonarzy w całym interesującym nas okresie¹⁶. Kim był autor i jakie cechy charakteryzują jego teologię oraz podręcznik do rozmyślań?

L. Abelly był bardzo płodnym teologiem francuskim (1603–1691) związanym przyjaźnią z Wincentym a Paulo, a po jego śmierci ze Zgromadzeniem. Formację teologiczną odebrał na uniwersytecie paryskim. Karierę kościelną zawdzięczał w jakiejś mierze poparciu Wincentego a Paulo. Po trzech latach biskupstwa w Rhôdes, L. Abelly zamieszkał w domu Zgromadzenia w Paryżu i oddał się twórczości teologicznej. W sporze wokół tez Janseniusza opowiedział się po stronie jego przeciwników i nie ustawał w polemice z jansenistami, sam też był obiektem wielu ich ataków. Dzieła z zakresu teologii dog-

¹⁵ J. Pawlicki, *Teologia pastoralna*, tamże.

¹⁶ Pierwsze polskie wydanie rozmyślań L. Abelly'ego przygotowano w Warszawie w 1694 r. W Bibliotece Księża Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu znajduje się egzemplarz tłoczony w Drukarni Seminarium Biskupiego Akademickiego w Krakowie w 1765 r., i z tego egzemplarza korzystałem.

matycznej i moralnej jakie tworzył miały charakter podręczników dla kandydatów do kapłaństwa. Dzielił z Wincentym a Paulo przeświadczenie, że w seminarium nie powinno być miejsca na kwestie czysto spekulatywne z zakresu teologii. Antyjansenizm w dogmatyce, probabilizm w teologii moralnej – pomimo obowiązującej dość powszechnie surowości – wszechstronność w traktowaniu zagadnień, propańskie stanowisko, wreszcie formalne cechy teologii L. Abelly'ego sprawiły, że jego pisma stanowiły do połowy XVIII w. kanwę nauczania teologicznego. Do tych rysów charakteryzujących teologię L. Abelly'ego trzeba dodać jego doświadczenie duszpasterskie wikariusza, proboszcza i biskupa, a także niezwykłą osobistą pobożność¹⁷.

Teksty do rozmyślań zawarte w podręczniku L. Abelly'ego obejmują cały rok kościelny, zarówno dni powszednie, niedziele, święta Pańskie i Maryjne oraz uroczystości świętych. Opracowanie tematów rozmyślenia charakteryzuje orientacja biblijna. Autor ograniczył się do wykorzystania Nowego Testamentu, a w jego obrębie do czterech Ewangelii. Parę wyjątków (na Dzień Zaduszny cytuje *Drugą Księgę Machabejską*, na święto Anioła Stróża – psalm 90, na święto Dionizego Areopagity – *Dzieje Apostolskie*), potwierdza regułę. Rozmyślenia nie mają tytułów, a każde z nich rozpoczyna się od stosownego cytatu Pisma Świętego. Na pierwszą niedzielę Adwentu: *Będą znaki na słońcu i księżycu i na gwiazdach, a na ziemi uciśnienie narodów* (Łk 24). Na czwartek szóstego tygodnia po Zielonych Świętach: *Zapytał ich: wiele chleba macie, a oni rzekli: siedmiomio* (Mk 8). Problematyka rozmyślań oraz ich struktura wiążą się z ewangelią niedzielną. Autor pozostaje przy niej przez wszystkie dni tygodnia, poddając analizie poszczególne fragmenty perykopy. Wtedy gdy liturgia dnia ma własne czytania, np. dni powszednie Wielkiego Postu, ewangelia dnia stanowi o temacie rozmyślenia.

Z faktu przyjęcia czterech Ewangelii jako źródła dla opracowanych rozmyślań wynika prosta konsekwencja – autor zajmuje się głównie życiem, działalnością nauczycielską i dziełem zbawczym Chrystusa. Autora podręcznika cechuje pewna bezpośredniość, prostota i spokój, tak różne od porównywalnych tekstów z okresu polskiego baroku. L. Abelly zatrzymuje się w rozmyślaniach przy osobie Najśw. Maryi Panny, Apostołów i innych osób występujących w Ewangeliach. Z opisu ich zachowań wydobywa to, co zaleca do naśladowania. Tematem rozmyślenia na środę drugiego tygodnia po Wielkanocy

¹⁷ V. Oblet, *Abelly Louis*, w: *Dictionnaire de théologie catholique* (dalej cyt. DThC), t. 1/1 col. 55–57.

jest wyznanie Tomasza Apostoła: *Pan mój i Bóg mój*. Autor pisze: *Uważ na wysokość wiary wyznania tego, które św. Tomasz uczynił w obecności Jezusa. We dwóch słowach zawarł siła rzeczy; wyznawa że jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, oddaje się jako Najwyższemu Panu, poddaje się całe i czyni oświadczenie solennej nieodmiennej wierności. A uznając Go za Pana swojego i Boga oświadcza się też, że chce jedynie być Jego i poświęca się całe Jego miłości i służbie. Przyłącz się do tego świętego Apostoła, ponawiaj często sercem i ustami też słowa: Pan mój i Bóg mój, a zażywaj ich na wyświadczenie, że jesteś Mu poddany, prawdziwemu Twemu Panu i Bogu*¹⁸.

Teksty rozmyślań cechuje zwięzłość, prostota i jasność wyводу oraz troska o język; przekład jest żywy, choć pozbawiony ozdób. Głośnie czytanie każdego spośród rozmyślań nie przekraczało pięciu do siedmiu minut. Każdy tekst zawiera tytuł – werset Pisma Świętego, trzy odstępy numerowane, nie ma wstępu czy tzw. przygotowania do rozmyślenia, nie ma propozycji postanowień. Postanowienia dodano do rozmyślań L. Abelly'ego w późniejszych polskich wydaniach. Mają one jednak charakter orientacyjny, nie podsuwają zastosowań konkretnych i nie są to propozycje związane wyłącznie z życiem i pracą duchownych¹⁹.

Poza drukowanym podręcznikiem rozmyślań L. Abelly'ego, w zbiorach bibliotecznych w seminariach znajdowały się także rękopisy rozmyślań, np. w Lublinie czy we Włocławku. Rękopisy nie zawierają wzmianki o autorze. Rozmyślenia jednak zarówno w planie całości, jak w organizacji materiału biblijnego i budowie poszczególnych tekstów medytacji wskazują na przeróbki podręcznika L. Abelly'ego²⁰.

Podręczniki i metoda rozmyślenia, wspólne dla misjonarzy we wszystkich domach Zgromadzenia w Polsce, jak i w seminariach w których pracowali ułatwiały, a może nawet warunkowały proces inicjacji kleryków w modlitwę wewnętrzną. Alumni uczyli się metody rozmyślenia dzięki mówionym medytacjom prefekta seminarium lub dyrektora przeprowadzanym raz w tygodniu, oraz dzięki praktyce tzw. powtórzenia rozmyślenia. Stwarzało to dogodną okazję do instrukcji i zaleceń, jakich prowadzący udzielał alumnom. Również tę prak-

¹⁸ L. Abelly, *Korona całego roku*, s. 223.

¹⁹ L. Abelly, *Nowy Rok Jezusowy. Rozmyślenia o głównych prawdach zawartych w Ewangelii św., przełożone na wszystkie dni w roku według liturgii Kościoła*, Warszawa 1895.

²⁰ Biblioteka Narodowa w Warszawie, Oddział Zbiorów Specjalnych (dalej cyt. BN), rps sygn. 5483 Akc. nie fol. Medytacje dzienne część druga, od Adwentu do wigilii Zielonych Świąt A. D. 1731.

tykę misjonarze przenieśli do seminariów diecezjalnych. Od czasu Wincentego a Paulo praktykowano codzienne rozmyślenie, rozmyślanie mówione, i powtórzenie rozmyślenia przynajmniej raz w tygodniu. Nie była to zresztą praktyka właściwa tylko misjonarzom, czy charakterystyczna tylko dla seminariów pod ich zarządem. Zarówno głośne rozmyślanie wiceregensa, jak i powtórzenie rozmyślenia znali np. księża bartoszkowie i praktykowali je w polskich seminariach²¹.

Bartoszkowie, których duchowość zawierała liczne wątki zapożyczone od św. Ignacego Loyoli, korzystali w rozmyślaniu z ignacjańskiej metody tzw. trzech władz. Problematyka rozmyślań w seminariach prowadzonych przez bartoszków była zbliżona do tej, jaką zawierał podręcznik L. Abelly'ego. Jej główne wątki stanowiło życie i nauka Jezusa Chrystusa oraz cnoty teologiczne i moralne. M. Brudzisz w badaniach nad życiem religijnym w seminarium janowskim w XVIII w. nie mógł dociec, jakiego podręcznika używano do rozmyślań. Wśród autorów najbardziej prawdopodobnych wymienia jezuitów: J. Buys, K. Drużbicki, B. Grymosz, J. Drews, J. Morawski, W. Tylkowski, A. Świerczyński. Poza jezuitami wymienia Tomasa a Kempis i Franciszka Salezego²². Rozmyślenia K. Drużbickiego, J. Morawskiego i W. Tylkowskiego spotykamy również w seminariach diecezjalnych prowadzonych przez misjonarzy w Lublinie, Warszawie i Krakowie. Być może, misjonarze czytali je przygotowując konferencje do alumnow lub korzystali z nich księża odprawiający rekolekcje w tych seminariach.

J. Pawlicki, omawiając na wykładach teologii pastoralnej zagadnienie rozmyślenia duszpasterza, nie ogranicza się do wskazania podręcznika jednego autora, poleca alumnom korzystać swobodnie z podręczników autorów ascetycznych powszechnie znanych w XVIII i XIX w. *Autorzy i podręczniki znakomitsze i łatwe do zdobycia to: Clericus instructus przez Benislawskiego przełożony, Considerationes Buvaleta, O obowiązkach stanu duchownego Sevoa, Abelly, Korona całego roku, Refleksje Krasseta, Nauki Antonna, Rok chrześcijański Busar, Enchiridion Considerationum*²³. Regulamin seminarium chełmińskiego pod zarządem misjonarzy z roku 1810 przewidywał rozmyślanie z książki *Clericus instructus*. Jednak w archiwaliach nie ma żadnych śladów używania wspomnianego podręcznika w tym seminarium²⁴.

²¹ M. Brudzisz, *Dzieje Seminarium w Janowie*, s. 195.

²² *Tamże*, s. 194.

²³ BSW rps sygn. 232 Teologia pastoralna, I cz. nie fol.

²⁴ AMS rps sygn. 153 Regulae Seminarii Diocesanii Culmensis 1810, s. 24.

Konferencje ascetyczne

Uchwały konwentów generalnych Zgromadzenia zalecały konferencje ascetyczne w seminariach w każdy wtorek, w nawiązaniu do długoletniej praktyki Wincentego a Paulo²⁵. Profesorowie w seminariach przeprowadzali je *per turnum*. W Polsce przyjmowano na ogół inne niż we Francji terminy konferencji ascetycznych. W seminarium wrocławskim przeprowadzał je zwykle sam dyrektor kleryków w niedziele i czwartki rano po rozmyślaniu, natomiast w Tykocinie odbywały się w środę, prowadził je również dyrektor. Profesorowie dzielili między siebie konferencje popołudniowe w czasie rekolekcji rocznych²⁶. W seminarium wileńskim profesorowie *per ordinem vocationis* głosili konferencje ascetyczne w niedziele i święta²⁷. W seminarium przemyskim konferencje głosili profesorowie w czwartki, które były wolne od wykładów²⁸. W seminarium w Janowie Podlaskim, prowadzonym przez bartoszków, konferencje odbywały się również w niedzielę, po rekreacji południowej. Miały one za przedmiot systematyczny wykład podstaw życia wewnętrznego²⁹.

Konferencje, podobnie jak kazanie, misjonarze wygłaszali z pamięci. Należało je uprzednio dobrze opracować na piśmie i wygłaszać *ad litteram*. Przypominali o tym wizytatorowie w protokołach wizytacyjnych, zajmowano się tym zagadnieniem również podczas obrad konwentów prowincjalnych³⁰. W świetle obowiązujących przepisów trudnym do wyjaśnienia pozostaje brak zachowanych rękopisów konferencji do alumnów. Te, które ocalały, np. w Archiwum Seminarium Lubelskiego, są wyjątkami od reguły. Brak rękopisów konfe-

²⁵ *Recueil des principales circulaires des supérieurs généraux de la Congrégation de la Mission*, éd. G. Chamerot, t. 1–3, Paris 1850 r.

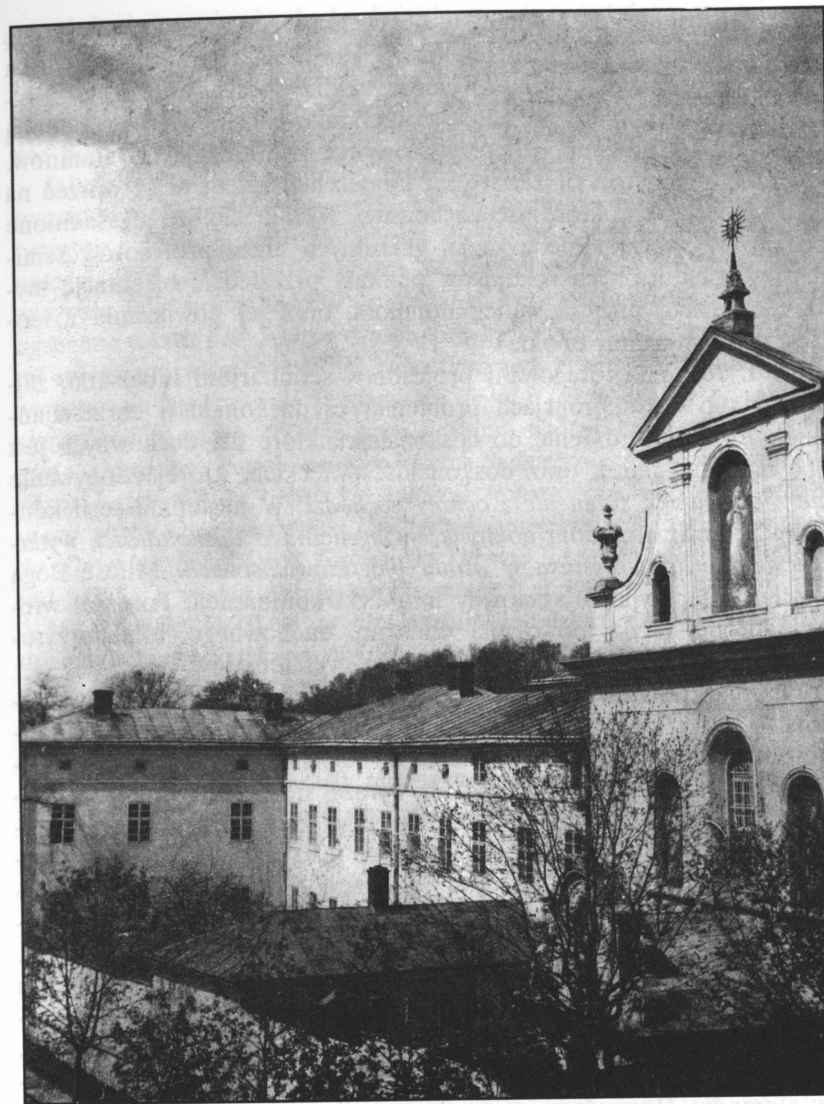
²⁶ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie. Szkic historyczny*, Włocławek 1905 s. 170.

²⁷ AMS rps sygn. G II 11 Akta personalne misjonarzy prowincji litewskiej 1818–1879, nie fol.

²⁸ J. Rąb, *Seminarium diecezjalne w Przemyślu pod kierownictwem księży misjonarzy 1687–1973*, NP 11:1960 s. 255–359.

²⁹ Materiały źródłowe, z których bartoszkowie korzystali do konferencji ascetycznych, to: *Katechizm Rzymski*, *Filotea* F. Salezego, Tomasza a Kempis — *O naśladowaniu Chrystusa*, *Walka Duchowna* — W. Scupolego oraz dzieła polskich autorów ascetycznych — jezuitów. M. Brudzisz, *Dzieje seminarium w Janowie*, s. 198.

³⁰ *Contiones non ex chartis legantur sed semper et ubique ex memoria praevia diligentissima praeparatione atque descriptione dicantur*. Zob. *Decreta Conventus provincialis*, Vilnae 1818 pkt. 12; Zob. także: Akta konwentów prowincji litewskiej Zgromadzenia Misji z lat 1814–1836, AMS bez sygn., nie fol.



Kościół, dom księży misjonarzy i lubelskie seminarium duchowne (1717–1864).

rencji pozostaje tym trudniejszy do wytłumaczenia, że zachowała się niezwykle wprost obfitość rękopisów kazań niedzielnych, misyjnych i okolicznościowych tych profesorów, którzy pracowali np. w seminarium lubelskim czy w seminariach krakowskich, więc z podobną sumiennością powinni byli przygotowywać konferencje do alumnów.

Próbie rekonstrukcji zawartości konferencji trzeba więc oprzeć na tych materiałach, które się zachowały. Wydaje się, że uzasadnione będzie też skorzystanie z kazań głoszonych przez profesorów seminariów. Lektura tych rękopisów pozwala prześledzić orientację myśli ascetycznej proponowanej alumnom, oraz jej powiązania z teologicznymi nurtami epoki.

B. J. Jeżowski, długoletni profesor w seminarium lubelskim, zajmował się w konferencjach problematyką doskonałości chrześcijańskiej. Rozróżniał dążenie do doskonałości, które dla duchownych jest obowiązkiem stanu, oraz doskonałość świeckich, której zdobywanie nie z obowiązku stanu ale z ochoty pochodzi. W następnej serii konferencji głosił alumnom doktrynę ewangeliczną o doskonałości, wytłumaczoną przez Chrystusa w ośmiu błogosławieństwach. Miłość Boga i miłość nieprzyjaciół stanowiły inny cykl konferencji. Poruszał wreszcie problematykę powołania do stanu duchownego, a nadprzyrodzone źródło tego powołania zamykało cykl tematów³¹.

Obowiązki stanu duchownego były następną grupą problemów rozważanych na konferencjach. Na pierwszym miejscu stawiano obowiązek badania własnego powołania do kapłaństwa. Prawdziwemu powołaniu, które od strony ludzkiej wyraża się szczerą intencją religijną, przeciwstawiono motywacje brudnego zysku oraz kariery. Zdobywanie *competentem scientiam* stawiano jako warunek dobrego przygotowania do święceń i pracy duszpasterskiej. Posłuszeństwo biskupowi, ubóstwo, zgodnie z kazaniem na Górze błogosławieństw, i miłość, miały stanowić niezbędne duchowe wyposażenie duszpasterza. Osobne serie konferencji poświęcono obowiązkowi noszenia stroju duchownego oraz zakazom wykonywania czynności i zawodów świeckich, które znalazły się później w kodeksie prawa kanonicznego³². Przedmiotem konferencji były także codzienne zachowania i postawy alumnów. Rozważano na konferencjach konieczność umartwienia i odpowiednią dla alumnów zewnętrzną postawę ciała. Należały tu

³¹ ASL rps sygn. 321 Zbiór konferencji teologiczno-ascetycznych (druga połowa XVIII w.) k. 88–254.

³² Handel, wykonywanie operacji chirurgicznej, aktorstwo, gra w karty o pieniądze, noszenie broni (excepta itineri necessitate). Zob. ASL rps sygn. 40 Compendium theologiae moralis (pierwsza połowa XIX w.) nie fol.

zagadnienia *savoir vivre'u* kapłańskiego, odpowiedniego stroju, sposobu chodzenia, elegancji, obok zachęt do wzajemnego szacunku. Interesującą uwagę zawierają komentarze ascetyczne do regulaminu seminarium chełmińskiego, w których przestrzegano alumnów, aby nie pogardzali kolegami, którzy mają rodziców niżej urodzonych³³.

Jaką orientację teologiczną można śledzić w konferencjach ascetycznych profesorów misjonarskich? W formułowaniu wątków tematycznych i argumentacji dominowała Biblia. W konferencjach o doskonałości, B. J. Jeżowski z Lublina w drugiej połowie XVIII w. omawia rolę jaką gra miłość w doskonałości chrześcijańskiej. Dokonuje egzegezy tekstu św. Jana o dwóch przykazaniach i wyjaśnia go innymi miejscami pism Apostoła: *Nakazana tedy sama istota miłości zasadzona na zachowaniu przykazania Jego a to z wielką pilnością i staraniem: z całego serca i z całej duszy twojej, które rozumieć się mają sposobem innych miejsc Pisma Świętego, jako gdy Jakub do córek Labana mówi (Gn 31): Wiecie dobrze, że ci całym siłami memi służył Ojcu waszemu. I o ludzie izraelskim (2 Reg 15) mówią do Dawida słudzy jego: Całym sercem lud idzie za Absalomem, to jest usilnie, z wielką chęcią, przyłożeniem i afektem*³⁴.

W połowie XVIII w. w seminarium lubelskim autor konferencji dowodził konieczności przygotowania się alumnów do komunii św. wyłącznie w oparciu o teksty biblijne. Opowiadał o spożywaniu baranka wielkanocnego i ceremoniach przygotowawczych. Rysował postać Jana Chrzyciela, który czuł się niegodnym dotknąć wiązadeł sandałów Chrystusa; mówił o setniku, który wzbraniał się przyjąć Chrystusa do swego domu z powodu niegodności. W rozważaniu jest tylko jeden cytat z Ojców Kościoła, słowa św. Augustyna: *Będąc największą mądrością więcej dać nie umie, będąc najbogatszym, najmłodszym, więcej zostawić nie może*. Wnioski, które autor wyprowadza nie idą po linii surowości, choć rozważanie po tej linii się rozwijało. Konferencjonista mówił w zakończeniu o upokorzeniu serca, którym Bóg nie gardzi, oraz o przystępowaniu do komunii z takim usposobieniem, jak chory przychodzi do lekarza a syn marnotrawny do ojca łaskawego.

Umiarkowania między przesadną surowością a zbytnią łagodno-

³³ *Vera nobilitatis existimatio magis in virtutum documentis quam in splendore natalicum consistat, „omnes enim in Christo fratres sumus”*. Dyrektor upominał dalej alumnów za św. Pawłem: *„Videte vocationem vestram, quia non multi potentes, non multi nobiles”*. AMS rps sygn. 153 Regulae Sem. Dioec. Culm., s. 9.

³⁴ ASL rps sygn. 321 Zbiór konferencji, k. 149 r–v.

ścią brakuje jednak gdzie indziej. Autor konferencji o *nieczystości* z 1747 r., powołując się na naukę św. Tomasza o charakterze sakramentalnym, twierdził że nieczystość także ma swój charakter, i *ten charakter jest reprobacji albo odrzucenia. Charakter ma moc reprezentowania i moc przywodzenia do skutku tego co reprezentuje. Ponieważ ja tak rozumiem, że reprezentuje w człowieku stan odrzucenia przyszłego a to jest jego pierwsza własność (grzechu nieczystego) i to dokładam, jeżeli mogę się tym sposobem wyrazić, że sprawuje w człowieku to samo odrzucenie, prowadząc go do niepokuty finalnej, tj. do zatwardziałości ostatniej, ostatniego nieupamiętania i to jest jego druga własność. We dwóch słowach: Nieczystość znakiem odrzucenia i początkiem odrzucenia.* Autor cytuje św. Pawła, Jana Chryzostoma, Klemensa Aleksandryjskiego oraz Tertuliana *Księgę o czystości*. Autor wie o błędach Tertuliana popełnionych przez nadmiar gorliwości, ale jego błędem nie można nie przyznać, że są przeplatane z prawdą najświętszą i najgruntowniejszą. Pomimo zastrzeżeń i odcinania się od poglądów Tertuliana na nieodpuszczalność niektórych grzechów, autor twierdzi w końcu, że grzech nieczystości przez bieg Prowidencji jest *najnieodpuszczeńszy*³⁵. Oto jak reakcja gorliwego misjonarza na ekscesy czasów saskich prowadziła do poglądów, których nie da się pogodzić z ortodoksją katolicką³⁶.

Cechą teologii ascetycznej proponowanej alumnom podczas konferencji jest też nieobecność racji filozoficznych. Autorytet argumentów, poleceń, zakazów, bierze się z tekstów objawionych oraz z wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy ascetycznych, a nie z filozofii. Trudno na podstawie dostępnego materiału ustalić preferencję Ojców Kościoła. Św. Augustyn i Bonawentura bywali cytowani jako pierwsi, gdy konferencjoniści omawiali zagadnienie zła moralnego, występku pychy, chciwości i nieporządku w dziedzinie życia seksualnego³⁷. W zagadnieniach dogmatycznych przedkładano rozwiąza-

³⁵ ASL rps sygn. 61 Podręcznik rekolekcyjny (druga połowa XVIII w.) s. 17–18, 158–168.

³⁶ Skrajnie surowe poglądy w zakresie moralności seksualnej spotyka się niemal powszechnie także w XIX w. Bp J. P. Woronicz, znany z szerokich horyzontów myśli pisarz i poeta, mówił w roku 1820 do kleryków na Stradomiu: „Haniebna zbrodnia nieczystości, bydlęca chuć, która plami i niszczy ciało a tym bardziej duszę”. Czułe uwagi dobrego pasterza do swych owieczek, miane w czasie rekolekcji, w miesiącu marcu 1820 r. przez J. W. Woronicza w Seminarium diec. krakowskiej. Bibl. Ossol. 949/I k. 2., cyt. za: J. Kracik, *Studia i wychowanie w krakowskim seminarium duchownym 1815–1835*, Lublin 1970 (mps w Bibliotece KUL) s. 130.

³⁷ ASL rps sygn. 24 Kazania, rozmyślenia, dokumenty różne (połowa XVIII w.) k. 147–175.

nia Tomasza z Akwinu. W rozważaniu na temat charakteru sakramentalnego, anonimowy konferencjonista–misjonarz w 1747 r. pisze, że jest to *signaculum et potestas*. Autor kończył rozważanie uwagą: *Oto jest nauka tego Anioła Szkoły*³⁸.

W tej części problematyki rozważań ascetycznych, która dotyczyła kierownictwa duchowego oraz tzw. postępu wewnętrznego, zależność misjonarskich konferencjonalistów od Franciszka Salezego wydaje się przemożna. *Droga do życia pobożnego* należała do zwykłych lektur duchowych zarówno misjonarzy, jak i alumnów diecezjalnych. Znajdujemy liczne wydania tej książki w bibliotekach seminaryjnych oraz w prywatnych zbiorach misjonarzy. Niektóre rozwiązania proponowane przez Franciszka Salezego, np. w sprawie *oczyszczania duszy z afektu i chęci do grzechu śmiertelnego*, misjonarze uważali za najlepsze, jakie się spotyka u autorów ascetycznych³⁹. B. J. Jeżowski pisał wprost na zakończenie jednej ze swych konferencji o nieuporządkowanej pożądlivosti: *ex sancti Salesii doctrina desumpta*⁴⁰.

Analizując zawartość konferencji ascetycznych do alumnów w seminariach misjonarskich, trzeba stale pamiętać o fragmentaryczności wykorzystanego materiału. Można jednak sformułować bardzo prawdopodobną hipotezę, że misjonarze nie upowszechnili jednego, określonego nurtu duchowości uporządkowanego w system, np. system duchowości benedyktyńskiej, franciszkańskiej, ignacjańskiej czy beruliańskiej. W konferencjach do alumnów: tematy, poglądy, propozycje i argumenty zapożyczano z różnych systemów i od różnych autorów. Był to swoisty eklektyzm, podporządkowany zasadzie funkcjonalności w odniesieniu do formacji takiego duszpasterza, jakiego potrzebowała trydencka odnowa Kościoła i zaniedbane, zwłaszcza wiejskie parafie.

Spowiedź i komunია

W czasie obrad trydenckich na temat doktryny i praktyki spowiedzi i komunii odwołano się do dawnej tradycji Kościoła, kiedy praktykowano częstą komunię św. Uchwały trydenckie nie wiązały komunii z koniecznością spowiedzi. Były przychylnie częściej a nawet codziennej komunii św., także ludzi świeckich⁴¹. Kontekst historyczny oraz dyskusje teologów w XVII w. zaważyły jednak na interpretacji

³⁸ Tamże, k. 147 v.

³⁹ ASL rps sygn. 21 Zbiór kazań i konferencji ascetycznych 1749–1765 s. 387.

⁴⁰ ASL rps sygn. 321 Zbiór konferencji, k. 300–304.

⁴¹ E. Dublanchy, *Communion fréquente*, w: DThC t. 3/1 col. 533–535.

ustaw trydenckich w kierunku ograniczenia komunii św. świeckich do jednej w tygodniu. Był to nurt teologii życia duchowego reprezentowany głównie przez jezuitów, poparty przez F. Suareza, F. De Lugo, G. Vasqueza, kard. F. Toleta, potwierdzony autorytetem Franciszka Salezego. Bardzo żywy był też drugi nurt, gdzie twierdzenia o możliwości i potrzebie codziennej komunii św. czerpano z autorytetu Ewangelii i wczesnej tradycji chrześcijańskiej. Do tego nurtu należeli: Filip Nereusz, Karol Boromeusz, opactwa benedyktyńskie, teologowie hiszpańscy Chinchilla i Marzilla oraz J. Falconi i Zakon Ojców de la Merci. Podczas dyskusji teologicznych pomiędzy tymi dwiema katolickimi tendencjami, janseniści nieustannie atakowali częstą komunię św., w oparciu o dzieło F. Arnaulda *O częstej Komunii św.* z roku 1643⁴².

Wincenty a Paulo oraz misjonarze opowiedzieli się za jezuitami, przeciw codziennej komunii św. Zarówno w Zgromadzeniu, jak w seminariach diecezjalnych komunię w zasadzie wiązano z uprzednią spowiedzią. Opowiedziano się też od początku za spowiedzią i komunią tygodniową. Przypominano tę opcję całemu Zgromadzeniu na konwentach generalnych⁴³.

Zarówno w Zgromadzeniu, jak w seminariach diecezjalnych wprowadzono dwa rodzaje spowiedzi: generalną i zwyczajną. Generalną odprawiali kandydaci do Zgromadzenia jak i kandydaci do seminarium w czasie swych pierwszych rekolekcji. Miała to być spowiedź z całego życia, niezależnie od tego czy były ku temu powody religijne (braki w poprzednich spowiedziach), czy nie było. W motywacji spowiedzi generalnej kierowano się również względami pozateologicznymi, m. in. chodziło o dokładne poznanie kandydata. Ten ostatni nie powinien był w okresie pobytu w seminarium zmieniać swego spowiednika. Odmianą spowiedzi generalnej była spowiedź rozszerzona, praktykowana przez alumnów podczas rekolekcji po wakacjach. Obejmowała ona okres roczny, od ostatnich rekolekcji.

Zwyczajna spowiedź w seminariach to spowiedź tygodniowa. Regulaminy przewidywały ją w sobotę przed kolacją lub w niedzielę rano po rozmyślanii i konferencji. W seminarium przemyskim w 1722 r. bp. F. Szembek polecił spowiedź i komunię w niedzielę i święta, ale wizytator J. Śliwicki w czasie wizytacji w 1740 r. zarządził, aby profesorowie spowiadali alumnów i siebie wzajemnie w sobotę i wigilię świąt po wykładach popołudniowych⁴⁴. W semina-

⁴² *Tamże*, col 534–540.

⁴³ *Recueil des principales circulaires*, t. 1 s. 447; t. 3 s. 53, 145.

⁴⁴ J. Rąb, *Seminarium diecezjalne w Przemyślu*, s. 344.

rium tykocińskim, w drugiej połowie XVIII w., też obowiązywała spowiedź w soboty i wigilie świąt⁴⁵. W seminarium włocławskim spowiadano w niedziele i święta, chociaż w okresie przedmisjonarskim spowiedź była tam tylko raz w miesiącu, podobnie zresztą jak w kolegiach jezuickich i pijarskich⁴⁶. W seminarium sejneńskim, prowadzonym w XIX w. przez księży diecezjalnych, spowiadano się i komunikowano raz w miesiącu, w pierwszą niedzielę miesiąca albo w święto. Dopiero w latach siedemdziesiątych alumni tego seminarium przystępowali do spowiedzi w każdą sobotę i wigilię świąt, komunię zaś przyjmowali co tydzień lub co dwa tygodnie⁴⁷. W seminarium diecezjalnym w Janowie Podlaskim, prowadzonym w XVIII w. przez księży bartoszków, alumni spowiadali się co tydzień, podobnie jak w seminariach misjonarskich, i jednorazowo po spowiedzi przyjmowali komunię św.⁴⁸

Do cech charakteryzujących misjonarski typ kierownictwa seminarium należało spowiadanie alumnów przez ich własnych profesorów. Tradycja ta sięgała samych początków pracy misjonarzy w seminariach francuskich. Było to założenie Wincentego a Paulo wzięte z doświadczeń rekolekcji dla kandydatów do święceń. Misjonarze należący do jednego domu spowiadali się pomiędzy sobą. Podobnie w seminariach, klerycy mieli się spowiadać u swoich profesorów i nie zmieniać spowiednika, aby możliwe było poznanie penitenta i kierownictwo duchowe⁴⁹. Rozporządzenia przełożonych i konwentów generalnych Zgromadzenia, poczynając od roku 1668, przypominały co pewien czas tę zasadę⁵⁰. Z zasady nie spowiadali alumnów prefekt seminarium, który miał w zakładzie jurysdykcję zewnętrzną i był zobowiązany do składania biskupowi sprawozdania z zachowania alumnów. Profesorowie też nie zabierali głosu w czasie konferencji pedagogicznych na temat swoich penitentów. W seminarium wileńskim,

⁴⁵ *Regulae seu Constitutiones et obligationes seminaristarum Tikocinensium*, druga połowa XVIII w.) wyd. A. Schletz, NP 11:1960 s. 432.

⁴⁶ F. Bizoń, *Historia wychowania*, Warszawa 1920 s. 175; W statutach seminarium duchownego przy kolegiacie zamojskiej z roku 1758 przewidywano spowiedź i komunię św. alumnów w pierwszą niedzielę miesiąca oraz w święta pierwszej i drugiej klasy. *Zbiór dokumentów kolegiaty i kapituły zamojskiej*, oprac. i wyd. B. Kumor, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 27:1973 s. 394.

⁴⁷ W. Jemieliły, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818–1872*, Lublin (mps w Bibliotece KUL) s. 106.

⁴⁸ M. Brudzisz, *Dzieje seminarium w Janowie*, s. 196–197.

⁴⁹ AMS rps sygn. 153 *Regulae Sem. Dioec. Culm.*, s. 6.

⁵⁰ *Recueil des principales circulaires*, t. 1 s. 145, 529; t. 2 s. 215, 392.

w latach czterdziestych XIX w., w *Ordo officiorum* przewidywano osobnych spowiedników dla alumnów diecezjalnych i osobnych dla misjonarskich⁵¹. W dekrecie reformacyjnym dla seminarium przemyskiego z roku 1744 bp W. H. Sierakowski zalecał, aby wszyscy alumni spowiadali się i komunikowali wyłącznie w kaplicy seminarium, a nie gdzie indziej. Z grona profesorów–spowiedników wyłączał prefekta seminarium, który mógł spowiadać tylko poproszony przez alumna, i to *ad casum*⁵².

Spowiedź u profesorów nie zawsze odbywała się bez oporu ze strony alumnów–penitentów. Na taki opór napotkali misjonarze w seminarium wrocławskim, od chwili jego objęcia. Po nieudanych próbach przekonywania alumnów do spowiedzi u profesorów, mimo zachęt wizytatorów, klerycy spowiadali się u penitencjarzy katedralnych w XVIII w. w zasadzie co dwa tygodnie, a w XIX w. co tydzień. Od roku 1830 spowiednikami byli tam ojcowie reformacji, którzy przychodzili do seminarium i pobierali za tę usługę 200 zł rocznie⁵³.

W seminariach misjonarskich, jak zresztą w innych, alumni po każdej spowiedzi przystępowali jeden raz do komunii św. W przepisach przewidywano także możliwość udzielenia przez spowiednika pozwolenia na jedną jeszcze czy drugą komunię św. w tygodniu. Nie było jednak mowy o codziennej komunii. Anonimowy autor szkiców konferencji ascetycznych w seminarium lubelskim pod koniec XVIII w. uzasadniał potrzebę częstego przystępowania do sakramentów pokuty i Eucharystii. Pisał o tych sakramentach jako o spotkaniach z Królem, Przyjacielem i Dobrodziejem. Dowodził, że nie są potrzebne niezwykle uczucia, aby z tych sakramentów korzystać i dobrze i często. Misjonarz–wychowawca stawiał na zakończenie pytanie i udzielał charakterystycznej zachęty: *Czyż to na uczuciu polega nabożeństwo? Więc jak najczęściej: aby co niedziel tyle*⁵⁴.

Rekolekcje

Nową epokę historii rekolekcji otworzyła książka Ignacego Loyoli *Ćwiczenia duchowne*, napisana w roku 1522. *Novum* polegało na ce-

⁵¹ W latach 1837, 1838, 1839, dla alumnów diecezjalnych byli to księża: Pajewski, Sonulewicz, Kossobudzki, Tussewicz, a dla misjonarskich księża: Szeliński, Kalinowski, bracia Wolińscy, Zubowicz. Zob. AMS rps sygn. 6 II 11 Akta personalne misjonarzy, nie fol.

⁵² J. Rąb, *Seminarium diecezjalne w Przemysłu*, s. 344, 345.

⁵³ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, s. 168–169.

⁵⁴ ASL rps sygn. 126 Materiały rekolekcyjne i kaznodziejskie (druga połowa XVIII w.).

lowym, systematycznym układzie zespołu starych, znanych praktyk religijnych. Ćwiczenia duchowe Ignacego Loyoli poparli własnym aurytetem Karol Boromeusz i Franciszek Salezy, a potem wielokrotnie Stolica Apostolska w XVI i XVII w., polecając je zarówno świeckim, jak i duchownym⁵⁵.

Rekolekcje dla kandydatów do święceń kapłańskich o dostosowanej metodzie, z ustalonym programem wykładów i konferencji ascetycznych oraz rozmyślań i wzajemnych zwierzeń religijnych, wprowadził i rozpowszechnił Wincenty a Paulo w Paryżu, poczynsz od 1628 r. Od założenia pierwszych seminariów misjonarskich we Francji, rekolekcje dla alumnów były integralną częścią misjonarskiego systemu przygotowania kandydatów do kapłaństwa. Misjonarze francuscy przenieśli rekolekcje do polskich seminariów diecezjalnych. Nie myślimy tutaj o wyłączności rekolekcji w seminariach przejmowanych i prowadzonych przez misjonarzy. Znały je także seminaria prowadzone przez księży diecezjalnych, jezuitów i innych⁵⁶. Mamy tu jedynie na uwadze korzenie, z których te rekolekcje wyrosły, czyli doświadczenie francuskie z kandydatami do święceń, nieustanne kontakty misjonarzy z klerem parafialnym na wsi w czasie misji, oraz mamy na uwadze odrębną metodę tych rekolekcji.

Jak wyglądały rekolekcje w polskich seminariach pod zarządem misjonarzy? Pierwsze programy zawierały przede wszystkim niezwykle zagęszczenie ćwiczeń. Zasadą były kwadransowe przerwy pomiędzy jednym a drugim zajęciem. Regułą było wspólne odprawianie ćwiczeń pod przewodnictwem prowadzącego. Do połowy XVIII w. w czasie rekolekcji były również wykłady; dwa wykłady teologii moralnej dziennie były powiązane z dyskusją. Poza teologią moralną, w czasie rekolekcji wykładano jeszcze rubryki mszalne i brewiarzowe oraz prowadzono ćwiczenia ceremonii i śpiewu gregoriańskiego. Ten program był jakby kontynuacją francuskich rekolekcji dla kandydatów do święceń. Wykłady zarzucono później, jak się wydaje, z powodu przedłużenia do dwóch lat nauki w seminariach, lub, co jest tylko hipotezą, pewnego zaostrzenia dyscypliny w Zgromadzeniu. Objawiło się to m. in. przechodzeniem od probabilizmu L. Abelly'ego i H. Busenbauma do probabilioryzmu P. Collet'a. Do stałych ćwiczeń

⁵⁵ Dwukrotne w ciągu roku rekolekcje w seminariach duchownych zalecał papież Klemens VIII w konstytucji z roku 1592: *Ea semper fuit*.

⁵⁶ W seminarium in Arce w Krakowie pierwsze wzmianki o rekolekcjach spotykamy dopiero w okresie rządów bpa J. Małachowskiego (1692) oraz bpa F. Szaniawskiego (1728). Zob. S. Wysocki, *Seminarium Zamkowe w Krakowie. Jego dzieje i ustrój*, Lwów 1910 s. 171.

rekolekcyjnych należały przynajmniej trzy półgodzinne rozmyślenia, wspólny brewiarz, pobożna lektura oraz jedna trzykwadransowa konferencja o cnocie lub wadzie, którą poprzedzało rozmyślenie na ten sam temat. Kiedy z planu rekolekcji wyeliminowano wykłady teologii moralnej, wówczas wprowadzono jeszcze jedną konferencję, a wieczorem, przed modlitwami, przeprowadzano wspólną godzinną rozmowę, której przewodniczył rekolekcjonista⁵⁷. Kwadransowe przerwy między ćwiczeniami alumni poświęcali na robienie notatek oraz przygotowanie się do spowiedzi generalnej lub okresowej.

Do połowy XVIII w. trzy rozmyślenia dziennie, a później cztery, poświęcano problematyce dogmatycznej i moralnej, przy wyraźnej przewadze tej drugiej⁵⁸. Wiele uwagi przywiązywano do rozważania o cnotach, jakie powinny charakteryzować alumna i księdza. Rozmyślenia o sumienności w pracy, odpoczynku, postach, posłuszeństwie, o duchu kościelnym, milczeniu, cierpliwości – należały do kanonu tematów rekolekcyjnych. Z problematyki dogmatycznej wyznaczano rozmyślenia o odkupieniu, niebie, sądzie, śmierci, karze piekła i dobrej spowiedzi⁵⁹.

Alumni odprawiali trzy różne typy rekolekcji. Rekolekcje regulaminowe odbywały się po wakacjach, przed rozpoczęciem wykładów. Istniały jednak częste odstępstwa od tej reguły. Regulamin seminarium w Tykocinie z drugiej połowy XVIII w., zalecał alumnom odprawianie rekolekcji przed świętem Niepokalanego Poczęcia⁶⁰. W miej-

⁵⁷ ASL rps sygn. 61 Podręcznik rekolekcyjny k. 3 r-v. Konferencję „dialogowaną” prowadzono tylko na rekolekcjach rozpoczynających rok wykładowy. Przepisy ogólne dla misjonarzy kierujących seminariami diecezjalnymi polecają przeprowadzać tę konferencję o godz. 15. Miała ona dotyczyć przygotowania do sakramentu pokuty. Zob. *Règlement pour les séminaires dirigés par les membres de la Congrégation de la Mission*, w: *Regulae officiorum Congregationis Missionis*, t. 1-3, Paris 1850 t. 3 s. 108.

⁵⁸ Na konwencie generalnym w roku 1788 postanowiono: *Cette retraite sera au moins de cinq jours complets, et on y prêchera principalement des matières de morale*. Zob. *Recueil des principales circulaires*, t. 1 s. 213.

⁵⁹ Plan rekolekcji pięciodniowych w seminarium przemyskim w 1726 r. podaje J. Rąb, *Seminarium diecezjalne w Przemyślu*, s. 344; Plan rekolekcji w Krasławiu z roku 1749, zob. ASL rps sygn. 458 Rozmyślenia w czasie rekolekcji (1749), k. 5; Plan rekolekcji pięcio- lub ośmiodniowych w seminarium lubelskim, z drugiej połowy XVIII w., zob. ASL rps sygn. 61 Podręcznik rekolekcyjny, k. 3 r v; Rękopisy lubelskie, oprócz planu dnia podczas rekolekcji, zawierają również wykaz tematów rozmyślań i inne uwagi związane z rekolekcjami. Plan rekolekcji orientacyjny, dla wszystkich seminariów misjonarskich w XIX w., zawiera *Règlement pour les séminaires*, s. 107, 108.

⁶⁰ *Regulae seu Constitutiones et obligationes seminaristarum Tykocinensium*, s. 428.

sce zwyczajowych rekolekcji przed uroczystością Trójcy Świętej odprawiano w niektórych seminarjach rekolekcje wielkopostne przed Niedzielą Palmową. W seminarium wrocławskim rekolekcje powakacyjne przesuwano na październik, listopad lub grudzień; niekiedy poszczególne alumni odprawiali rekolekcje razem z księżmi, którzy przyjeżdżali, by odprawić rekolekcje indywidualne⁶¹.

Rekolekcje przed święczeniami wyższymi i święcenia. W przepisach ogólnych dla seminariów pod zarządem Zgromadzenia ustalono dwa terminy święceń wyższych: Święto Bożego Narodzenia oraz Trójcy Przenajświętszej. W seminarjach polskich nie przestrzegano tych terminów. We Wrocławku zwykle udzielano święceń w Wielką Sobotę. W seminarium przemyskim nie było ani stałego miejsca, ani terminu święceń. Biskup święcił kandydatów wtedy, kiedy zachodziła potrzeba. Katalogi z XVIII w., aż do kasaty misjonarzy w Przemyślu w 1782 r., zawierają różne daty i miejsca święceń, najczęściej święcono we wrześniu, sierpniu i czerwcu⁶². Regulamin seminarium tykocińskiego także nie zawiera wzmianki o terminie święceń. Katalogi alumnow z lat 1779-1845 wskazują na to, że święceń udzielano tam w różnych terminach i różnych miejscowościach, najrzadziej zaś w samym Tykocinie. Najczęściej święcenia kapłańskie odbywały się w wyniku nalegań biskupa, aby przyspieszyć ich termin⁶³. Rekolekcje przed święczeniami wyższymi trwały, podobnie jak roczne, 5 dni. W programach różniły się tylko tematyką konferencji. Omawiano wówczas obowiązki wynikające z planowanych święceń oraz analizowano obrzęd. Nie dysponujemy materiałem, który pozwoliłby lepiej wglądnąć w problematykę rekolekcji przed święczeniami.

Rekolekcje penitencjarne były trzecim typem ćwiczeń rekolekcyjnych w seminarjach. Polecenie ich odprawiania pod przewodnictwem jednego z profesorów należało do bardzo rzadkich kar za przekroczenie regulaminu. Takie trzydniowe rekolekcje spotykamy np. w Krakowie w roku 1820 oraz w Lublinie na początku roku wykładowego 1862. Alumni seminarium lubelskiego wnieśli wtedy do biskupa skargę na dyrektora Wojciecha Laskowskiego za brak taktu wobec kleryków, oraz protest przeciw niektórym przepisom regulaminu. Po badaniach komisji konsystorialnej biskup nakazał sześciu alumnom, by odprawili rekolekcje penitencjarne.

⁶¹ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, s. 165, 166.

⁶² J. Rąb, *Seminarium diecezjalne w Przemyślu*, s. 349, 351.

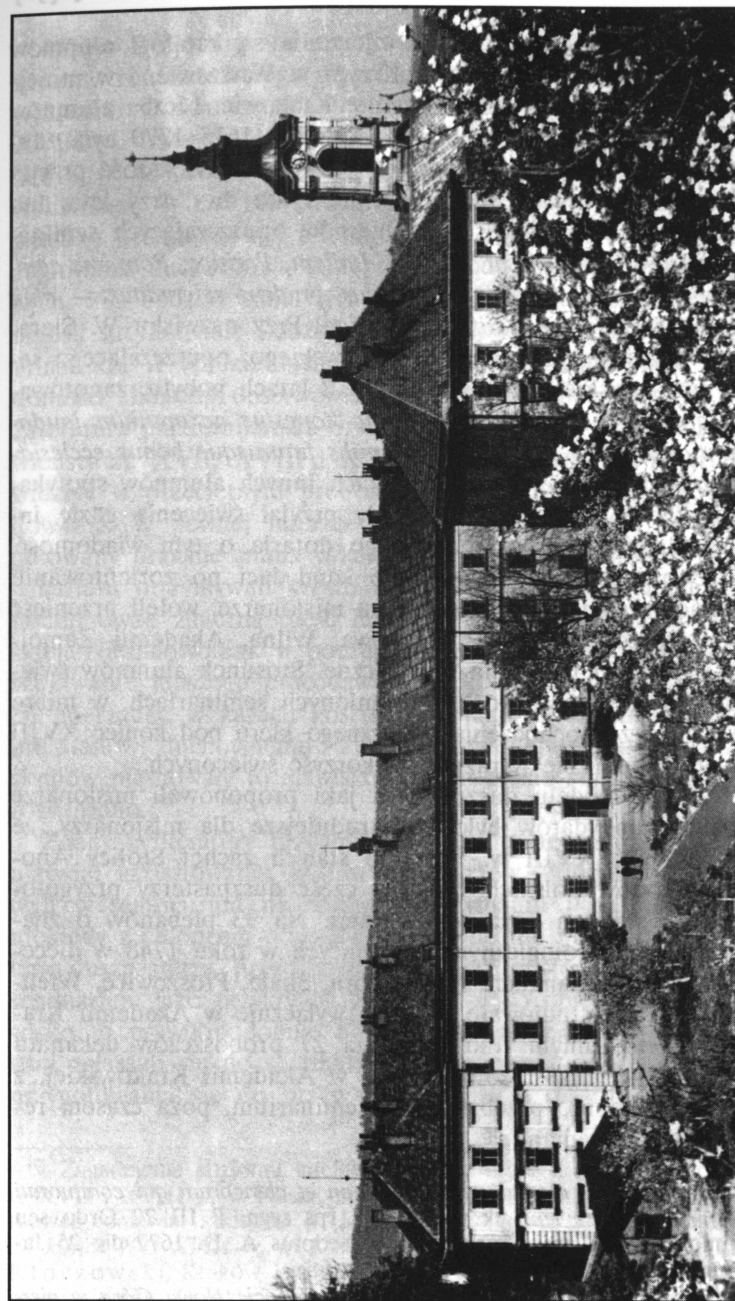
⁶³ A. Schletz, *Działalność Zgromadzenia Misji w Tykocinie na polu oświaty 1769-1864*, NP 11:1960 s. 409.

2 Kształtowanie postaw duszpasterskich

Jaki model księdza–duszpasterza krystalizował się w świadomości misjonarzy, którzy podejmowali pracę nad wychowaniem alumnów w Polsce w drugiej połowie XVII wieku? Normatywnych przesłanek do tego modelu dostarczył sobór trydencki oraz przepisy synodów prowincjalnych i diecezjalnych. Były one jednak zbyt ogólnikowe, a literatura na temat duchowości księdza diecezjalnego niemal nie istniała. Wincenty a Paulo wraz z pierwszymi misjonarzami wypracował model duszpasterza diecezjalnego. Inspirowały go w tej sprawie wytyczne *tridentinum*, które domagały się pogłębiania wiedzy religijnej wiernych; czerpał z teologii ascetycznej francuskiej szkoły duchowości z jej ideą odnowy kleru; zakładał, że „jego” duszpasterz powinien zaspokajać potrzeby religijne ludzi najniższych stanów.

W dziejach formacji alumnów diecezjalnych przez misjonarzy doszło na samym początku do konfrontacji dwóch różnych modeli księdza. Misjonarze zakładali jako cel pracy wychowawczej w seminariach formowanie duszpasterzy przede wszystkim dla najniższych warstw społeczeństwa, szczególnie dla mieszkańców wsi. Kandydaci do seminariów diecezjalnych w XVII w. wywodzili się w większości spośród mieszczan i mieli odmienną wizję swojego kapłaństwa, uwarunkowaną pochodzeniem i aspiracjami do awansu społecznego. Proces rekrutacji kandydatów ze wsi przybrał poważniejsze rozmiary dopiero pod koniec XVIII i w XIX w., pod wpływem przemian w strukturze polskiego społeczeństwa. Duchowni diecezjalni pracujący w diecezji kielecko–krakowskiej w latach 1835–1864 tylko w 46% urodzili się na wsi, inni wywodzili się z miast i miasteczek. W diecezji lubelskiej, jak również na terenach Polski na wschód o Bugu proces rekrutacji duchownych ze szlachty i spośród chłopów przebiegał znacznie prędzej, i w latach 1835–1864, 62% duchownych urodziło się na wsi⁶⁴. Brak badań nad strukturą społeczną kleru XVII, XVIII i XIX w., poza Małopolską, nie pozwala na rozszerzenie twierdzenia, że misjonarski model duszpasterza zderzał się z ideałami kandydatów, którzy, upatrując w kapłaństwie również drogę do awansu, nie mogli misjonarskiego modelu księdza akceptować bez oporów.

⁶⁴ J. Pałyga, *Duchowieństwo parafialne dekanatu kazimierskiego w XVII i XVIII w.*, „Roczniki Humanistyczne” t. 14: 1966 z. 2 s. 2429; S. Litak, *Duchowieństwo diecezji lubelskiej w okresie międzypowstaniowym 1838–1864*, w: *Spółczesność Królestwa Polskiego*, red. W. Kuła, t. 3, Warszawa 1968 s. 103–104; D. Olszewski, *Struktura społeczna duchowieństwa diecezji kielecko–krakowskiej (1835–1864)*, w: *Spółczesność polskie XVIII i XIX w.* red. J. Leskiewiczowa, t. 6, Warszawa 1974 s. 135.



Kościół, dom księży misjonarzy i przemyskie seminarium duchowne (1687–1783).

Interesującym świadectwem owego zderzenia są katalogi alumnów seminariów, przede wszystkim Św. Krzyża w Warszawie, i w mniejszym stopniu seminarium zamkowego w Krakowie. Liczba alumnów opuszczających seminarium Św. Krzyża w latach 1675–1770 była zdumiewająco duża: 8 święconych na 100 przyjętych. Większość przyjętych alumnów przebywało w seminarium tylko dwa, trzy lata, lub parę miesięcy⁶⁵. Przy nazwiskach alumnów opuszczających seminarium dopisywano uwagi: *abiit Pragam, Italiam, Parisios, Romam; abiit, aliquo tempore tantum mansit. Vir probus, prudens et eruditus – abiit e seminario, vir solide pietatis et scientiae*. Przy nazwisku W. Sierakowskiego, późniejszego kanonika krakowskiego, opuszczającego seminarium warszawskie w roku 1762, po 2 latach pobytu, zanotowano: *abiit, amplius non reversus. Pius ac honestus ac omnium laudabilis. Scientiae amator ac omnibus humilis futurisque bonus ecclesiasticus ac utilis Ecclesiae*. Przy nazwiskach innych alumnów spotykamy uwagę: *factus presbyter* wtedy, gdy przyjął święcenia gdzie indziej, a do seminarium misjonarskiego dotarła o tym wiadomość. Nasuwa się hipotetyczny wniosek, że kandydaci po zorientowaniu się, jaki model księdza proponowali im misjonarze, woleli przenieść się na wydział teologiczny do Krakowa, Wilna, Akademii Zamojskiej, lub wyjeżdżali na studia zagraniczne. Stosunek alumnów święconych do przyjętych w dwóch wymienionych seminariach, w miarę zmian w strukturze pochodzenia społecznego kleru pod koniec XVIII i w XIX w., zmienił się wyraźnie na korzyść święconych.

Zderzenie się modelu duszpasterza jaki proponowali misjonarze z aspiracjami kandydatów było tym trudniejsze dla misjonarzy, że jeszcze w połowie XVIII w., pomimo stałych zachęt Stolicy Apostolskiej i synodów polskich, znaczna część duszpasterzy przygotowywała się do święceń poza seminariami. Na 93 plebanów o znanym wykształceniu teologicznym, pracujących w roku 1748 w diecezji krakowskiej w dekanatach Nowa Góra, Skala, Proszowice, Wieliczka i Skawina, 51 studiowało teologię wyłącznie w Akademii Krakowskiej. W tym samym roku 1748 na 27 proboszczów dekanatu Nowa Góra, 17 słuchało teologii tylko w Akademii Krakowskiej, z tego 16 na pewno nie przebywało w seminarium, poza czasem rekolencji przed święceniami⁶⁶.

⁶⁵ AMS rps bez sygn. *Catalogus sacerdotum et clericorum qui commorati sunt in Seminario Varsaviensi*, k. 140; AMS rps sygn. P III 22 Ordo seu series alumnorum Seminarii Cracoviensis conscriptus A. D. 1677 die 25 Januarii. Liber Seminarii Cracoviensis L. S., nie fol.

⁶⁶ J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w pierwszej połowie XVIII w.*, Lublin 1972 (mps w Bibliotece KUL) s. 102.

Wpływ misjonarzy na rzeczywistą formację duszpasterzy był ograniczony również wtedy, gdy ci ostatni odbywali studia teologiczne wyłącznie w seminariach. Pobyt alumnów w zakładzie do połowy XVIII w. trwał od kilku miesięcy do jednego roku, a po połowie XVIII w. do zaborów przeciętna pobytu przybliżała się – z dużymi wahaniami – do lat dwóch. Znaczący wpływ na formowanie się postawy duszpasterskiej młodego kleru wywierały wówczas wzory postępowania duchownych, dostępne w środowiskach rodzinnych i szkolnych. Siła oddziaływania tych wzorów była prawdopodobnie większa aniżeli krótkotrwałe oddziaływanie środowiska wychowawczego w seminariach. W obrazie duchownego–duszpasterza przeplatał się w świadomości alumnów obserwowany duszpasterz–proboszcz oraz wikariusz. Literatura pamiętnikarska oraz fragmentaryczne badania nad duchowieństwem XVII, XVIII i XIX w. wskazują na to, że trudno było widzieć w przeciętnym proboszczu i wikariuszu wzór godny naśladowania. W pewnej mierze przyczyniał się do tego m. in. nieuregulowany prawnie status wikariusza na parafii. Święceni z obietnicą wikariatu otrzymywali często słabe wynagrodzenie, choć na parafii podejmowali znaczną część lub nawet całokształt pracy duszpasterskiej. Niezadowoleni, w poczuciu krzywdy, opuszczali parafię w poszukiwaniu lepszego pracodawcy. Wędrowni duchowni bez jurysdykcji, nierzadko w karach kościelnych, jako *clerici vagi* przynosili ujmę stanowi duchownemu⁶⁷. Ustawy synodalne i rozporządzenia biskupów piętnowały to zjawisko, ale problemu statusu wikariuszy nie rozwiązano.

Znany z literatury przedmiotu system protekcjonizmu również nie ułatwiał kształtowania postaw kandydatów. Alumni, którzy przebywali w seminarium na własnym utrzymaniu i na własnym wikcie, niekiedy z chłopcem do posług, zapewne nie przejmowali się modelem duszpasterza przedstawianym przez misjonarzy, ale traktowali seminarium jako przykry próg na drodze do objęcia beneficjum. Zjawisko to prawdopodobnie nie było powszechne. Zwyczajnie kandydaci zgłaszali się do seminarium z motywacją religijną, z zamiarem przygotowania się do pracy duszpasterskiej. Oni też stanowią cen-

⁶⁷ Zagadnienie poziomu intelektualnego a także moralnego duchowieństwa w XVII i XVIII w. w Polsce, na szerokim tle przemian politycznych i kulturalnych, omawiał szkiecowo S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce od końca XVI–XVIII w.*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2 wieki XVI–XVIII, red. J. Kłoczowski, Kraków 1969 s. 294–379. Podał tam również bogatą literaturę przedmiotu. O wikariuszach i ich statusie społecznym w pierwszej połowie XVIII w. pisał J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne*, s. 60–76.

trum naszego zainteresowania. Profesor-misjonarz z Włocławka pisał o tym w połowie XVIII w. *Dwie są rzeczy istotne w tak wysokim zawodzie, jedna ze strony boskiej, druga ze strony człowieka. Tamtą nazywamy powołaniem, tę przysposobieniem. Jeśli jednej z nich zabraknie, pasterz nie tylko niepożyteczny, ale nawet sobie i ludowi wiecznie i docześnie zgubionym zostanie najemnikiem; jeśli na obydwóch zbywa, wedle słów Chrystusa będzie złodziejem i zbójcą*⁶⁸.

Jak w tej zarysowanej sytuacji uwarunkowań modelu duszpasterza formowali misjonarze alumnów do pracy w parafii? W odpowiedzi na to pytanie omówimy przygotowanie w seminariach przyszłych katechetów i kaznodziejów oraz szafarzy sakramentów św.

Katecheta

Zapytajmy najpierw, jak misjonarze przygotowywali alumnów do nauczania religijnego? Jest to pytanie o formacje alumnów, jako przyszłych katechetów i kaznodziejów. Jakie były w tym zakresie wymagania norm ogólnokościelnych po soborze trydenckim? Ustawy trydenckie powierzały proboszczom troskę o pogłębianie wśród wiernych znajomości prawd religijnych, niezbędnych do zbawienia. Opracowano w związku z tym *Katechizm Rzymski*, który bądź w tłumaczeniach na języki narodowe, bądź w licznych przeróbkach i adaptacjach był podstawowym źródłem nauczania parafialnego. Trydenckie wymagania odnoszące się do pracy katechetycznej i kaznodziejskiej kleru parafialnego powtarzały konstytucje synodów diecezjalnych i listy biskupów. *Pastoralna* B. Maciejowskiego, która wywarła duży wpływ na duszpasterstwo w Polsce w XVII i XVIII w., czytana powszechnie przez duchownych i wielokrotnie wydawana, akcentowała konieczność nauczania wiernych przede wszystkim elementarnych prawd wiary, jak: dekalog, przykazania boskie i kościelne, sakramenty, *Ojciec nasz*, *Zdrowaś Maryja*, *Wierzę*, akty wiary nadziei i miłości, spowiedź powszechna, a także warunki i okoliczności dobrej spowiedzi. Postulaty kościelne dotyczące zakresu uświadomienia religijnego świeckich w XVIII i XIX w. znalazły swe odbicie również w katechizmach misjonarskich. Zachowały się one we wszystkich znanych zespolach archiwaliów w seminariach pomisjonarskich. Katechizmowe „zwierciadło” ogólnokościelnych postulatów katechezy potrydenckiej odnośnie do zakresu prawd religijnych znajdujemy np. w Lublinie. *Tu się mówi o rzeczach, któreśmy wszyscy umieć powinni, jeżeli chce-*

⁶⁸ BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska ks. J. Pawlickiego.

*my być zbawieni, jako to o tajemnicach wiary, o Bożym przykazaniu, o używaniu sakramentów św., których jeśli przez niedbalstwo nasze nie będziemy umieli, bez wątpienia na wieczne potępienie pójdziemy*⁶⁹.

Na synodach i kongregacjach dekanalnych na przełomie XVII i XVIII w. większy nacisk kładziono na katechizację, która była nauczaniem wiary, aniżeli na kaznodziejstwo, które – jak rozumiano – służyło poprawie obyczajów. Tak objaśniano pierwszeństwo katechizacji przed kaznodziejstwem w diecezji krakowskiej na kongregacji dekanalnej w Nowej Górze w połowie XVIII w.⁷⁰ Podobnie – jak się wydaje – *relationes status* diecezji litewskiej z XVII w. i żmudzkiej pod koniec XVIII w. stawiały katechizację na pierwszym planie, przed kaznodziejstwem⁷¹. Prowizorzy seminarium duchownego w Janowie Podlaskim mieli prawo żądać od alumnów, którym dawali tytuły kanoniczne do święceń, aby się publicznie wykazali zdatnością i przygotowaniem do katechizacji i kaznodziejstwa. Uprawnienia takie przyznawało im prawo synodalne diecezji brzesko-luckiej z roku 1726⁷². Na konwencie prowincjalnym księży misjonarzy w Wilnie w roku 1836 postanowiono, *aby w każdym domu Zgromadzenia były dawane ludowi katechizmy. Co wszystko, aby się pewniej uskutečniło, wizytator naznaczy w każdym domu katechistów*⁷³. Katechizacja w parafiach polskich XVIII i XIX w. odbywała się w niedzielę rano po jutrzni i godzinkach czy też przed sumą, lub po południu – przed niecierkami. Katechizacji poświęcano niekiedy część kazania podczas sumy, w drugiej zaś części wyjaśniano ewangelię dnia. Oprócz katechezy w kościele, religii nauczano również w szkołach oraz szpitalach-przytułkach i na zebraniach bractw.

Kiedy misjonarze przybyli do Polski w połowie XVII w. mieli w dziedzinie nauczania katechizmowego we Francji, szczególnie na wsi, niedawną, ale bardzo bogatą tradycję. Wincentemu a Paulo chodziło w nauczaniu misyjnym przede wszystkim o uświadomienie ludzi na wsi o podstawowych prawdach religijnych, bez których, jak często powtarzał, nie mogą się zbawić. Dlatego archiwa seminariów polskich, tam gdzie pracowali misjonarze, obfitują w zbiory XVIII i XIX-wiecz-

⁶⁹ ASL rps sygn. 114 *Katechizm misyjny* (sprzed roku 1729) *Introductio catechistica*, s. 6.

⁷⁰ J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne*, s. 161.

⁷¹ *Relationes status dioecesis in Magno Ducatu Lituaniae*, ed. P. Rabi-kauskas, Romae 1971.

⁷² M. Brudzisz, *Dzieje seminarium w Janowie*, s. 169.

⁷³ AMS rps Akta konwentów Prowincji Litewskiej Zgromadzenia Misji z lat 1814–1836, nie fol. Sesja 6 i ostatnia konwentu z roku 1836.

nych katechizmów, z których korzystali zarówno księża, jak i alumn. Czytanie katechizmu przez alumnów i uczenie się go na pamięć było podstawowym elementem formacji przyszłego duszpasterza katechety. Wincenty a Paulo przy obejmowaniu pierwszych seminariów duchownych we Francji stawiał biskupom warunek stałego i ścisłego wiązania przez misjonarzy pracy wychowawczej z misyjną. Uwzględniały to również w zasadzie akty erekcyjne seminariów diecezjalnych, przejmowanych przez misjonarzy w Polsce. Sprawozdania z misji głoszonych przez profesorów seminariów duchownych – Św. Krzyża w Warszawie, zamkowego i stradomskiego w Krakowie oraz seminariów na Litwie w XVIII i XIX w., zawierają informacje o udziale w nich również kleryków misjonarskich lub diecezjalnych⁷⁴.

Katechizmy misyjne XVIII i XIX-wieczne określały zadania kleryka w czasie drogi do miejsca misji i w czasie ich trwania. Klerycy seminarium wrocławskiego w XVIII w., wyznaczeni przez prefekta do udziału w misji, ustalali z misjonarzami i przygotowywali wszystkie rekwizyty potrzebne podczas wspólnej pracy w parafii. Ponieważ ani

⁷⁴ Cum sit officium eius catechizare et tamquam Angelus illuminare igno- rantes, dando omnes ad salutem eorum necessaria (...) recipit vestes sacer- dotum si necesse sit. Zob. ASL rps sygn. 229 Nauki katechizmowe. Obowiązki kleryka w czasie misji z roku 1708 k. 8791; (...) incipiamus exercitium mis- sionis tres operarii scil. R. O. Paulus Godquin Superior Congr. et Praefectus Seminarii qui accepit duos seminaristas sacerdotes secum (...) Catechismus fiebat ante quamlibet contionem et post meridiem eo quod maxima et per- dibilis regnabat in hac parochia ignorantia. Zob. AMS rps sygn. P III 32 Liber Missionum e Domo Cracoviensi 1682–1778 s. 1. k. 8. W sprawozda- niach z misji przeprowadzanych w diecezji krakowskiej P. Godquin zaznaczał w latach 1682–1685 udział jednego lub dwóch seminarzystów. Niekiedy byli to księża, zwyczajnie zaś klerycy seminarium zamkowego, w którym P. God- quin był prefektem. Tamże, s. 1–27. Misję w parafii Sanka w roku 1710 prze- prowadzali księża: Cyboni, Kasperowicz, Zaleski oraz Sieracki – clericus ex- ternus. Tamże, s. 100; Misję w Mikołowie na Śląsku w roku 1788 przepro- wadzało 3 misjonarzy i Ch. Kowalski catechista–studiosus. Tamże, s. 358. Mi- sjonarze krakowscy w latach 1682–1788 przeprowadzili 470 misji. W sprawoz- daniach z misji, które przeprowadzali księża domu warszawskiego, znajdujemy notatki o udziale w nich alumnów misjonarskich, w zasadzie z seminarium internum. Rzadko zdarza się również notatka: „studiosus catechista”, który to zapis nie jest jednoznaczny. Nie wykluczone, że byli to alumnii diecezjalni. Zob. AMS rps sygn. P II 43 Annales Missionum peractarum e Domo Var- saviensi 1741–1844, passim, nie fol. Misjonarzom wileńskim najczęściej towa- rzyszili, jako katechiści, bracia Zgromadzenia. Nie było to jednak regułą. No- towano zarówno nazwiska alumnów Zgromadzenia, jak i alumnów semina- rium diecezjalnego. Zob. AMS zespół wileński, rps Liber Missionum ab anno quo Alexander Kotovius praesul Vilmensis Missionarios sperabat 1686–1763, s. 160, 170 passim.

księża ani klerycy w zasadzie nie mieszkali na plebanii ale zatrzy- mywali się w zajazdach, zabierano z seminarium rzeczy codziennego użytku a także sprzęt liturgiczny. W czasie postojów, do obowią- zków towarzyszącego alumna należało uczenie katechizmu dzieci go- spodarzy i służby a także czytanie Nowego Testamentu. Jeżeli alumn brał udział w misji po raz pierwszy, nie prowadził katechizmu dla dzieci po rannej mszy św. ani popołudniowego w pierwszym tygo- dniu, ale bacznie obserwował misjonarzy i naśladował ich w sposo- bie katechizowania podczas drugiego tygodnia misji, kiedy już sam prowadził katechezę. Rano przed katechizmem oraz po południu przed nabożeństwem i kazaniami, począwszy od trzeciego dnia misji aż do spowiedzi, alumn czytali w kościele rachunek sumienia i objaś- niali go, aby przygotować wiernych do spowiedzi misyjnej. Szczegól- nym zadaniem formacyjnym dla alumna w czasie misji było odpyty- wanie podstawowych prawd wiary uczestników misji, jako warunek otrzymania kartki i dopuszczenia do spowiedzi. Przepisy dotyczące pracy alumna na misjach określały sposób postępowania z tymi, którzy nie posiadali minimum znajomości prawd religijnych. Należało im to minimum wyznaczyć, odmówić kartki do spowiedzi i polecić, aby się zgłosili do odpowiedzi po paru dniach. Misjonarze spowiadali wówczas oddających kartki i nie przepytawali już z katechizmu. Egza- min zaś przeprowadzał alumn na placu przykościelnym lub na cmenta- rzu, a w porze zimowej w kościele. Do obowiązków alumna należa- ło także ćwiczenie śpiewu przed mszą św. i z okazji większego gro- madzenia się ludzi w kościele. Kleryk prowadził też śpiew w czasie procesji, a na nabożeństwach za zmarłych brał udział w łacińskich śpiewach żałobnych⁷⁵.

Relationes status diecezji wrocławskiej z lat 1726 i 1768 zawierają informacje o pracy kleryków w katedrze, gdzie przygotowują się do pracy duszpasterskiej w zakresie śpiewu i ceremonii. Natomiast z planu zajęć seminaryjnych dowiadujemy się, że była to również ka- techizacja dzieci w każdą niedzielę przed nieszporem, blisko kate- dry, w kościele seminaryjnym Św. Witalisa oraz Św. Jana⁷⁶. W *re- latio status* diecezji żmudzkiej z roku 1788 podkreślano, że alumnii seminarium, oprócz studium teologii moralnej oraz przygotowania do udzielania sakramentów św., mieli również *praxis catechizandi*, we- dług ustalonego programu i metody zatwierdzonej przez biskupa⁷⁷.

⁷⁵ BSW rps sygn. 181 Katechizm misyjny, I część nie fol.

⁷⁶ S. Chodyński, *Seminarium wrocławskie*, s. 146–147.

⁷⁷ *Relationes status*, s. 443.

Klerycy seminarium chełmińskiego prowadzili w każdą niedzielę po południu 3 godziny katechizacji w miejscowym kościele parafialnym. W regule seminarium chełmińskiego z 1800 r. praktyka katechizowania w niedziele jest już zwyczajem znanym od dawna⁷⁸. Alumni chełmińscy, jak ich obowiązywał regulamin, katechizowali nie tylko w niedziele i święta (najstarsi przez jeden rok *per turnum*), ale mieli być gotowi do robienia tego w szpitalach i *wobec wieśniaków, kiedykolwiek przełożeni zlecą im to zadanie*⁷⁹. W seminarium żytomierskim, w protokole powizytacyjnym z roku 1818 przypomniano przepis, aby *alumni dla nabrania wprawy przeprowadzali w każdym tygodniu katechezę w obecności regeńskiego lub profesora oraz innych alumnów, ci zaś mają później wraz z profesorem korygować błędy kolegi*⁸⁰. W seminarium wileńskim, w którym kształcili się, podobnie jak w Warszawie i okresowo w Krakowie i Lublinie, klerycy Zgromadzenia, w roku szkolnym 1837/38 alumni prowadzili katechizację niedzielną w pięciu ośrodkach. Oprócz kościoła parafialnego na Górze Zbawiciela, gdzie katechezę przeprowadzali klerycy diecezjalni z drugiego i trzeciego roku, alumni misjonarscy co niedzielę odwiedzali chorych w trzech szpitalach wileńskich i katechizowali dorosłych. Kleryk — Ch. Dombrowski przez cały rok katechizował personel pracujący w seminarium i gospodarstwie⁸¹. Podobny rozkład zajęć katechizacji przeprowadzanej przez alumnów spotykamy w Wilnie również w latach następnych. W archiwum seminarium lubelskiego nie ma już dziś pisanych śladów regularnej katechizacji prowadzonej przez alumnów. Klerycy wyjeżdżali jednak z profesorami na misje i wtedy katechizowali. Była natomiast w Lublinie praktyka, która istniała jeszcze w połowie XIX w., że młodszy alumn, słuchacz filozofii, wygłaszał katechezę w każdą środę, natomiast słuchacz teologii mówili w refektarzu kazania w piątki całego roku. Teologowie mieli obowiązek katechizowania w czasie wakacji pod nadzorem miejscowego proboszcza, nie mieli zaś pozwolenia na wygłaszanie kazań⁸².

⁷⁸ *Monumenta historica Dioeceseos Wladislaviensis*, wyd. S. Chodyński, t. 9, Wladislaviae 1889 s. 15; AMS rps sygn. 153 Regulae Seminarii Dioecesanii Culmensis 1810, s. 24–25.

⁷⁹ Tamże, s. 17.

⁸⁰ AMS rps sygn. P II 10 Żytomierz. Akta różne 1819–1842, nie fol.

⁸¹ AMS rps sygn. G II 11 Ordo officiorum in Domo Vlnensi Montis SS. Salvatoris anno 1837/38, nie fol.

⁸² Archiwum Diecezjalne w Lublinie (dalej cyt. ADL) rps sygn. Rep 60 VIII nr 6 Urządzenie seminarium diecezjalnego lubelskiego, k. 245–249.



Kościół, dom księży misjonarzy i wileńskie seminarium duchowne (1765–1808).

Okazję do ćwiczenia się alumnów w praktycznym katechizowaniu i głoszeniu kazań dawał również okres oczekiwania na święcenia z powodu braku wieku kanonicznego lub tytułu do święceń. Alumni spędzali wtedy nawet dłuższy okres poza seminarium, u proboszczów, którzy potrzebowali ich pomocy w parafii. Nie udało się prześledzić jakiegokolwiek regularności w tej dziedzinie, samo zjawisko występowało jednak w różnych seminariach. W roku wykładowym 1836/37, który trwał 10 miesięcy, na 32 alumnów seminarium lubelskiego, 12 przebywało w seminarium znacznie krócej niż pozostali. Spośród pierwszych w spisie (prawdopodobnie najstarsi) trzech alumnów przebywało w seminarium tylko 10 dni, 8 alumnów 4 miesiące, a jeden 7 miesięcy. Wydaje się, że pracowali oni w parafiach, ponieważ w korespondencji dotyczącej jednego z nich, diakona Polaczka, proboszcz parafii, w której przebywał, donosił, że dwumiesięczne opóźnienie jego powrotu do seminarium było usprawiedliwione niezbędnością pomocy w parafii⁸³. W 1828 r. alumn seminarium białostockiego Paweł Kalinowski oczekiwał cały rok na święcenia kapłańskie pracując w szkole parafialnej w Białymstoku, gdzie m. in. prowadził katechezę⁸⁴.

Notatki z wykładów anonimowego alumna z Lublina z pierwszej połowy XVIII w. wskazują na to, że przez pewien okres przygotowywano tam kleryków do uczenia parafian modlitwy myślniej. Jest to jedyne spotkanie świadectwo wprowadzenia w życie ówczesnych zachęt Stolicy Apostolskiej, aby plebani uczyli parafian tej formy modlitwy i sami jej przewodniczyli w pewnych okresach roku liturgicznego⁸⁵. Alumni seminarium w Janowie Podlaskim, którym kierowali księża bartoszkowie, odmawiali w kolegiacie modlitwy z ludźmi w niedziele i święta. Czytali również wiernym punkty rozmyślenia, przewodniczyli w śpiewie, itd. Badacz dziejów formacji alumnów w tym seminarium nie natknął się jednak na ślady ich przygotowania do uczenia wiernych modlitwy myślniej⁸⁶.

Katecheza prowadzona przez alumnów seminariów duchownych XVII, XVIII i XIX w. nie była na gruncie polskim *proprium* misjonarzy. Brak odpowiednich badań nie pozwala stwierdzić, czy istniała ta praktyka w polskich seminariach przedmisjonarskich. Natomiast w XVIII w. alumni diecezjalni seminarium w Janowie Podlaskim ka-

⁸³ Tamże, k. 53–54.

⁸⁴ AMS rps sygn. p II 15 Wizyta kościoła parafialnego siemiatyckiego, nie fol.

⁸⁵ ASL rps sygn. 155 Meditatio seu oratoria cogitatio, k. 35.

⁸⁶ M. Brudzisz, *Dzieje seminarium w Janowie*, s. 171.

techizowali regularnie w miejscowej kolegiacie, zarówno w niedziele, jak i święta. Piętnastominutową katechezę przed sumą przedłużono w 1758 r. do pół godziny. Jak wynika z badań M. Brudzisza, alumni nie katechizowali jednak *per turnum*, jak w seminariach misjonarskich, ale tylko wyselekcjonowani do tego przez władze seminaryjne⁸⁷.

Wraz z praktyką katechizowania przekazywano w seminariach misjonarskich pewną teorię katechezy. Były to zwykle uwagi profesora dawane przy okazji zajęć lub katechez głoszonych „dla próby” z gotowego katechizmu, który alumni przyswajali sobie na pamięć. Profesorowie–praktycy, prowadzący w czasie misji regularną katechezę dorosłych i dzieci (jeśli nie było kleryka), notowali uwagi metodyczne na ten temat i w XVII i XVIII w. dzielili się nimi w czasie tzw. *ćwiczeń tygodniowych*, a pod koniec XVIII w. w czasie zajęć z teologii pastoralnej, która obejmowała również homiletykę i katechetykę⁸⁸. Oprócz uwag metodycznych dotyczących budowy i przeprowadzania katechezy, w pierwszej połowie XVIII w. wykładano alumnom lubelskim *teologię przepowiadania katechetycznego* podczas *exercitia hebdomadalia*. *Catechistica symboli expositio*, w której każda część składu apostolskiego stanowiła przedmiot oddzielnego wykładu, była niezbędna tym alumnom, którzy po ukończeniu teologii spekulatywnej w kolegiach jezuickich potrzebowali jej adaptacji do nauczania w parafii⁸⁹. Misjonarską tradycję teorii katechezy streścił J. A. Laws w książce pt. *Hebdomadale studiorum seu rudimenta theologica*, wydanej w 1805 r.⁹⁰ Dla zagadnienia formacji duszpasterskiej alumnów interesujący jest fakt, że autor odnosił się w swojej książce krytycznie do potrydenckiej katechezy intelektualnej. Podkreślał wolitywny element w katechezie, przygotowanie uczestników do podejmowania decyzji, albowiem *religia Chrystusa domaga się wy-*

⁸⁷ Tamże, s. 169.

⁸⁸ S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 147.

⁸⁹ ASL rps sygn. 348 *Catechistica symboli expositio*, k. 329–339.

⁹⁰ *Ed officio docendi* stanowi I część katechetyki i zawiera tytuły: *De methodo docendi in genere seu de arte pedagogica, qualitas docendi, ordo docendi, methodus docendi multum, vitia in religione docenda etc*; natomiast II część: *De methodo catechisandi* traktuje następujące zagadnienia: *notio artis catechisandi, necessitae catecheseos, quae rudimenta fidei pertractanda, quanda catecheses habendae, quae ante catechismum servanda, observanda in tractu catecheseos, observanda post catesim, media quaedam ad catechisandum*. Zob. J. A. Laws, *Hebdomadale studiorum seu rudimenta theologica loco exercitium hebdomadali ad usum Seminarii Varsaviensis S. Crucis concinnata*, Varsoviae 1805 s. 31–48.

konawców słowa a nie tylko słuchaczy⁹¹. Element wolitywny uwzględniał również w teorii katechezy F. Płoszczyński, wieloletni wykładowca teologii duszpasterskiej i katechetyki, szczególnie we Włocławku. Wprowadził on również do katechezy w latach pięćdziesiątych XIX w. metodę sokratyczną, oraz metodę dylematów moralnych⁹².

Kaznodzieja

Teoria budowy kazań misjonarzy, a więc tradycja formacji alumnów diecezjalnych do kaznodziejstwa, sięga do Wincentego a Paulo. W jego wypowiedziach i pismach metoda przygotowania i głoszenia kazań występuje jako zagadnienie o niezwyklej doniosłości. Praktykę misjonarzy w dziedzinie kaznodziejstwa warunkowały dwie okoliczności: siedemnastowieczny barok przechodzący w kaznodziejstwie w manieryzm, oraz konieczność głoszenia Ewangelii ubogim w sposób dla nich dostępny. Praktyczny umysł Wincentego a Paulo a także szerokie doświadczenie w dziedzinie przepowiadania podsunęły mu *małą metodę*, która wywarła pewien wpływ na odrodzenie się kaznodziejstwa w XVII w. we Francji, odcisnęła piętno na kaznodziejstwie misjonarzy polskich oraz wyznaczyła kierunek formacji alumnów diecezjalnych w dziedzinie kaznodziejstwa. *Mała metoda* dotyczyła zarówno treści, jak i formy kazania. Systematycznego opracowania *małej metody* dokonał wieloletni współpracownik Wincentego a Paulo i następny po nim generał Zgromadzenia – Renat Alméras. W cyrkularzu generalnym z 31 grudnia 1666 r. przesłał to opracowanie do wszystkich domów Zgromadzenia i zobowiązał misjonarzy do stosowania *małej metody*. Zarówno merytoryczną część przemówienia, jak i sposób głoszenia miały cechować prostota i na-

⁹¹ *Hodiernae catecheses continent multas inintelligibiles voces quae memoriam quidem obriunt, sed intellectum vacuum et cor frigidum relinquunt (...)* Religio non pro sola memoria, nec pro solo intellectu, sed etiam pro rebeli voluntate statuta est. Quaestiones steriles, spinosas, et ad captum omnium minime accomodatas respuat, nec inhaereat multum definitionibus, divisionibus quibus pueri magis cruciantur quam erudiuntur (...) non solum intellectum instruendo, sed voluntatem etiam movendo. Tamże, s. 37, 44.

⁹² F. Płoszczyński, *Katechetyka opracowana sposobem praktycznym przez pytania i odpowiedzi*, Warszawa 1877 s. 110–124; 330–355; W kościele parafialnym w Witowie pod Włocławkiem, w którym duszpasterstwo prowadzili profesorowie seminarium, ks. F. Płoszczyński polecił wykonać na ścianach obrazy ilustrujące podstawowe prawdy katechizmowe, A. Schletz, *Słownik biograficzny Zgromadzenia księży misjonarzy w Polsce*, t. 1–2, Kraków 1957 (mps w Archiwum „Naszej Przyszłości”) t. 2 nie pag.

turalność. Był to równocześnie protest przeciw krasomówczej manierze baroku oraz powrót do istotnych składników nauczania ewangelicznego i tradycji przepowiadania Ojców Kościoła⁹³. W oparciu o wytyczne R. Almérasa uczono alumnów w seminarium lubelskim. Anonimowy autor podręcznika retoryki z 1737 r. przestrzegał kleryków przed autorami rozpowszechnionych zbiorów kazań, napisanych w oparciu o zupełnie inne zasady aniżeli te, których uczyli się alumni. Przestrzegał równocześnie przed wielością argumentów; burzą one prostotę konstrukcji, obciążają pamięć słuchacza, nie pogłębiając omawianej prawdy. Autor polecał przyszłym kaznodziejom rezygnację z cytatów, nazwisk teologów i autorów świeckich, unikanie kwestii kontrowersyjnych i trudnych dla słuchaczy. Doradzał przedstawianie trudności, jakie słuchacze znali już skądinąd i podejmowanie polemiki; w centrum uwagi kaznodziei powinien być pozytywny wykład.

Interesujące dla śledzenia formacji kaznodziei w pierwszej połowie XVIII w. były uwagi profesora lubelskiego, dotyczące wykorzystywania w nauczaniu religii popularnych wówczas objawień świętych kobiet: Brygidy, Matyldy, Gertrudy, Teresy oraz Marii de Argeda. Autor objął te objawienia wspólną uwagą: *nie określono ich znaczenia, sądzę jednak, że trzeba się raczej wstrzymać od ich przytaczania*⁹⁴. W innej formie powtórzył to wskazanie J. Pawlicki w połowie XIX w., podkreślając nieprzerwaną tradycję formacji kaznodziejów w seminariach misjonarskich. *Opowiadać wiarę oddzieloną od zaborów i przesądów, od dodatków i przypadkowych powierzchowności*⁹⁵.

Opracowanie R. Almérasa oraz jego modyfikacje, które służyły do nauczania kaznodziejstwa w seminariach, zastąpił później obszerny i systematyczny podręcznik homiletyki francuskiego norbertanina O. J. B. A. Hédouin, przetłumaczony na język polski przez Józefa Jakubowskiego i wydany w drukarni Św. Krzyża w Warszawie dwukrotnie, w latach 1809 i 1819⁹⁶. Wybór dzieła nie był przypadkiem. Autor, choć nie misjonarz, tworzył w nurcie tradycji siedemnastowiecznej odnowy kaznodziejstwa. Wpływ *małej metody* Wincentego

⁹³ *Regulae Congregationis Missionis*, XII n. 5; *Recueil des circulaires*, t. 1 s. 76–83; R. Alméras, *Najlepszy sposób do kazań*, Warszawa 1785; J. Dukała, *Szkoła księży misjonarzy*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2. cz. II, red. M. Rechowicz, Lublin 1975 s. 149–151.

⁹⁴ ASL rps sygn. 58 Rhetorica sacra A. D. 1737, s. 1–188 passim, szczególnie s. 67–77.

⁹⁵ BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska, k. 9 v.

⁹⁶ O. J. B. A. Hédouin, *Zasady wymowy świętej, objaśnione przykładami wyczerpnionymi osobliwie z Pisma Świętego, z Ojców Świętych i innych najślawniejszych krasomówców chrześcijańskich*, Warszawa 1809, 1819.

a Paulo uwidocznił się u Hédouina np. w propozycji układu materiału. Autor nie używał wprawdzie sformułowań znanych z omówień *małej metody*, ale idea przewodnia ubogacona teorią wymowy starożytnych była ta sama. *Wiele na tym zależy, aby materia była przełożona z równą precyzją jak i prostotą, im bardziej prawda fundamentalna będzie oswobodzona od ozdób, tym głębsze uczyni wrażenie w sercu słuchacza* ⁹⁷.

Misjonarze w praktyce kaznodziejskiej pozostawali wierni teorii wykładanej alumnom. Świadczą o tym kazania z XVIII i XIX w. zachowane w archiwach prowadzonych niegdyś seminariów. Spotyka się kazania profesorów głoszone w parafiach należących do fundacji seminariów, które mają konstrukcję wziętą z *małej metody*, zaznaczoną wprost na marginesach. Profesor lubelski w połowie XVIII w. głosił tak skonstruowane kazania w parafii Dys, np. na temat ubóstwa i bogactwa, zdrady Judasza oraz chwały zbawionych w niebie ⁹⁸. Alumni spotykali się z przemówieniami wzorcowymi, skonstruowanymi według *małej metody*, gdy uczyli się na pamięć wprowadzenia do katechizacji, zawartego w katechizmie misyjnym. Miało ono wyraźnie zaznaczone części: cel, motywy, trudności, środki ⁹⁹. Być może tę metodę miał na uwadze wychowanek seminarium lubelskiego w 1736 r., gdy we wstępie do kazania na Boże Narodzenie pisał: *Od dawnego kaznodziejów modeluszu i ja młody inicjant nie odstępuję*. Kazanie swoje dogmatycznomoralne o chwale Bożej opracował ściśle według zasad *małej metody* ¹⁰⁰.

Wolną od „ozdób” miała być nie tylko doktrynalna oraz językowa strona kazania, ale i postawa kaznodziei. Osiemnastowieczne rękopisy retoryki przestrzegały przed przesadną afektacją. W rozdziale *de affectibus* wymieniano uczucia według podziału Tomasza z Akwinu i podawano wskazania, jak na te uczucia można i trzeba oddziaływać. Oddziaływanie to miało na celu skłonienie słuchaczy do poprawy obyczajów — *urgent auditores ad reformandas mores* ¹⁰¹. Wykładowca retoryki w seminarium lubelskim w 1737 r. stwierdzał kategorycznie, że zbytnia afektacja u kaznodziei nie służy celowi ale

⁹⁷ Tamże, wyd. z roku 1809 s. 79. Podobnie na s. 85: *Opowiadanie (...)* wyciąga trzech przymiółów: prostoty, krótkości i podobieństwa do prawdy.

⁹⁸ ASL rps sygn. 21 Zbiór kazań i konferencji ascetycznych 1749–1765, s. 364–367, 145–149; ASL rps sygn. 479 Kazania różne oraz uwagi o sposobie ich głoszenia 1751–1753, nie fol.

⁹⁹ ASL rps sygn. 114 Katechizm misyjny z roku 1729, s. 38.

¹⁰⁰ ASL rps sygn. 348 Wypisy teologiczno-kaznodziejskie 1736–1760, k. 341–344.

¹⁰¹ Biblioteka Jagiellońska (dalej cyt. BJ) rps sygn. 3551 Rhetorica concinatorum XVIII saec., nie fol.

go niweczy ¹⁰². W rozdziale *de gestu* rozbudowywano twierdzenie, że mówi cały człowiek, a nie tylko usta. Głowa kaznodziei w czasie przemówień miała być podniesiona, nie za bardzo ruchliwa, na tyle, aby słuchaczom dać poznać, że sprawy omawiane interesują również jego. Należało strzec prostej postawy, swobodnie opuszczonych ramion wzdłuż korpusu lub ułożonych na obrzeżach ambony. Opanowane gesty rąk, zharmonizowane z treścią zdań, miały podkreślać ważniejsze fragmenty kazania. W rozdziale *de gestu* udzielano praktycznych wskazań, w jaki sposób należy wyrażać podziw, upominanie, błaganie Boga, cierpienie, oraz jaką postawę przyjąć podczas zwykłego opowiadania ¹⁰³.

Uwagi misjonarzy-nauczycieli nie zatrzymywały się nawet przed sprawami indywidualnymi, dotyczącymi metody i czasu przyswajania sobie na pamięć napisanego kazania oraz formatu papieru, na którym najlepiej pisać przemówienia ¹⁰⁴. W takich drobiazgach odnajdujemy dalszy ślad przenoszenia przez misjonarzy do seminariów diecezjalnych formacji otrzymanej w seminarium internum. *Reguły* misjonarskiego seminarium internum określały zarówno miejsce, czas i sposób czyszczenia butów — a do kontroli zalecały wyznaczenie dyżurnego — jak i podawały wzorce kazań łacińskich i polskich, zaopatrzonych w regulach, w której ręce należy trzymać biret, kiedy przemawiać *dewocyjnie*, przestrzegano przed klaskaniem i *zgywaniem się*, które przede wszystkim świadczy o głupocie ¹⁰⁵. Formacja kaznodziejska bywała niekiedy przedmiotem rannych rozmyślań. W seminarium lubelskim, po roku 1771, klerycy medytowali *o sposobie mówienia i konstrukcji kazania, o urzędzie katechisty, o konwersacji robotnika ewangelicznego i prostocie w kazaniach* ¹⁰⁶.

Zamierzone rezultaty seminaryjnej formacji do głoszenia słowa Bożego podsumował J. Pawlicki w wykładach teologii pastoralnej. *Od strony nauki — opowiadać wiarę i obyczaje święte oddzielone od niedowiarstwa i niepewności ludzkich, od zabobonów i przesądów, od do-*

¹⁰² Quando natura hac in parte optima est magistra multum autem exquissita, nimisque affectata methodus detruit potius quam aedificat. Zob. ASL rps sygn. 58 Rhetorica sacra A. D. 1737, s. 129.

¹⁰³ BJ rps sygn. 3551 Rhetorica concinatorum XVIII saec, nie fol.; ASL rps sygn. 58 Rhetorica sacra, s. 130139.

¹⁰⁴ ASL rps sygn. 135 Materiały kaznodziejskie z XVIII w., k. 30–31.

¹⁰⁵ BSW rps sygn. 175 Regulae seu praxis Seminarii Interni Congregationis Missionis 1750, nie fol.

¹⁰⁶ ASL rps sygn. 196 Rozmyślania, ze szczególnym uwzględnieniem powołania i obowiązków misjonarzy (1771 r.), k. 85 n, 82 n, 86 n, 29 n, 98–99.

*datków i przypadkowych powierzchowności. Od strony sposobu daleki niech będzie pasterz od zbytniego zamięłowania nowości lub starożytności, wszystkiego razem niech nie potępia ani wznawia, bo tym samym przystęp sobie do serc zamyka. W doborze tematów J. Pawlicki zwracał uwagę na potrzeby słuchaczy, które przede wszystkim trzeba uwzględnić: Naukę do zdarzeń życia stosować, stawiając się w osobach słuchaczy, a im dawać przez siebie wynalezione sposoby do duchowych korzyści w każdej okoliczności*¹⁰⁷.

W określone dni tygodnia klerycy głosili kazania w refektarzu. W seminarium lubelskim w 1849 r. alumni studiujący teologię kazali w refektarzu w każdy piątek. W innych seminariach głoszone kazania próbnie w sali, wobec profesora i kolegów. Prefekt seminarium lub profesor prowadzący zespół przedmiotów wchodzących w skład *exercitia hebdomadalia* wyznaczał tematy kazań. Wskazywał autorów, u których należało szukać treści, a później ułożyć już samemu dyspozycję i napisać tekst. W Lublinie w 1849 r. najstarsi alumni pisali po dwa kazania w roku. Profesor robił korektę, a później wraz z innymi alumnami przesłuchiwał. Mówca zapisywał uwagi i uwzględniał je przy następnych dwóch próbach w refektarzu lub w kaplicy¹⁰⁸. W seminariach misjonarskich alumni nie wygłaszali regularnie kazań w kościele. Inaczej rozwiązywano tę sprawę w XVIII w. w seminarium w Janowie Podlaskim pod zarządem księży bartoszków, gdzie klerycy pomagali wikariuszom w katedrze w głoszeniu kazań. Znano tam zresztą również ćwiczenia w refektarzu, które przeprowadzano w niedziele i święta podczas obiadu¹⁰⁹.

W jakich źródłach powinni byli kaznodzieje szukać materiału przy opracowaniu kazań? W teorii budowy kazania mówiono o tym przy zagadnieniu dowodzenia prawdy objawionej. W XVIII w. na pierwszym miejscu stawiano naturalne źródła poznania. Następnie wskazywano teologiczne źródła dowodów i wymieniano je w podobnej kolejności, jak w traktatach teologicznych: Pismo Święte, tradycja, sobory, ojcowie Kościoła, doktorzy, dekryty papieskie, prawo kanoniczne, historia Kościoła. Żadnego z autorów–teologów (poza ojcami Kościoła) nie wymieniano zwykle z nazwiska, zalecano tylko, aby to byli pisarze, którzy cieszyli się aprobatą Stolicy Apostolskiej i biskupów. Ostrożność doktrynalna dyktowała misjonarzom wskazania,

¹⁰⁷ BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska, k. 9v–10.

¹⁰⁸ AMS rps sygn. P II 10 Żytomierz. Akta różne 1819–1842 nie fol.; ADL rps sygn. Rep 60 VIII nr 6 Zbiór akt seminarium lubelskiego, k. 245; AMS rps sygn. 153 Regulae Seminarium Dioecesis Culmensis, s. 14–15.

¹⁰⁹ M. Brudzisz, *Dzieje seminarium w Janowie*, s. 168.

aby kaznodzieje nie interpretowali trudniejszych miejsc Pisma Świętego na własną rękę, ale zasięgałi opinii u znanych komentatorów¹¹⁰. Wykładowcy homiletyki w XVIII w. nie wspominali już o naturalnych, filozoficznych źródłach argumentów, wymieniali tylko źródła teologiczne w tradycyjnym porządku¹¹¹. J. Pawlicki w XIX w. wysuwał postulat dodatkowych spotkań dekanalnych w celu dokształcania i pewnej wymiany doświadczeń także w zakresie kaznodziejstwa. Księża mówiliby o *powinnościach swoich lub zawilskich przypadkach duszpasterskich (...)* wreszcie *wspólną mieli bibliotekę z darowizn, zapisów, licytacji zbieraną i wedle potrzeb każdemu pożyczaną. Przez to szerzyłaby się między nimi wzajemna miłość, pracowitość, nauka, jednostajność w głoszeniu i administracji sakramentów, zgoda gorliwość*¹¹².

Nie możemy omówić tutaj rzeczywistych efektów zabiegów wychowawczych misjonarzy wobec alumnów diecezjalnych, jako katechetów i kaznodziejów. Jaka część spośród absolwentów seminariów misjonarskich kontynuowała na parafiach, jako wikariusze i plebani, wzorcowe kazania i katechezy wygłaszane w seminarium, a jaka ulegała barokowej manierze krasomówczej, narzucanej przez zbiory kazań dalekich od ducha *małej metody* misjonarskiej?

Szafarz sakramentów

Odnowa życia liturgicznego i postanowienie kodyfikacji przepisów dotyczących liturgii były integralną częścią reformy Kościoła podjętej przez sobór trydencki. Już po soborze rozpoczęto prace nad przygotowaniem nowego rytuału sakramentów św. Owocem tej działalności Stolicy Apostolskiej było wydanie ksiąg: brewiarza, mszału, pontyfikału, ceremoniału i rytuału. Równocześnie z księgami liturgii lub po nich, wydano serię dokumentów, które dotyczyły interpretacji i wprowadzenia do duszpasterstwa uchwalonych reform. Wincenty a Paulo, obok Karola Boromeusza, Franciszka Salezego, P. de Bérulle'a i in., widząc pilną potrzebę tych reform w terenie, poświęcił znaczną uwagę wprowadzeniu w życie kościelnej odnowy liturgii. Okazję do tego dawały spotkania z klerem Paryża w czasie Konferencji Wtorkowych i rekolekcji dla kandydatów do święceń; stwarzała ją również praca w seminariach diecezjalnych.

Pisma Wincentego a Paulo, konferencje dla członków Zgromadzenia, listy do przełożonych domów we Francji, Italii i w Polsce, za-

¹¹⁰ ASL rps sygn. 58 Rhetorica sacra A. D. 1737, s. 38–62.

¹¹¹ BSW rps sygn. 232 Teologia pasterska, nie fol.

¹¹² BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska, k. 65 v.

wierały krytyczne uwagi o dotychczasowej praktyce w życiu liturgicznym, szczególnie we Francji. Przypominały także nowe przepisy rzymskie, których należało przestrzegać z całą skrupulatnością. W listach do profesorów seminariów duchownych we Francji, Wincenty a Paulo wskazywał na konieczność formacji liturgicznej alumnów i ganił tych, którzy nie chcieli uczyć rubryk mszy i brewiarza oraz przeprowadzać ćwiczeń ceremonii i udzielania sakramentów¹¹³.

Troskę o liturgię w Zgromadzeniu oraz formację alumnów diecezjalnych w duchu potrydenckiej reformy misjonarze przejęli po Wincentym a Paulo. Wyrazem żywego zainteresowania tą dziedziną pracy w Kościele były uchwały konwentów generalnych, reguły dla poszczególnych urzędów w Zgromadzeniu i w seminariach diecezjalnych, wreszcie uchwały polskich konwentów prowincjalnych i wskazania powizytacyjne w seminariach. Ponieważ zagadnienia te mają już przynajmniej częściową dokumentację bibliograficzną, nie podejmujemy ich omówienia¹¹⁴. Nie chcemy się tu również zajmować treścią wykładu rubryk brewiarza, mszału oraz kalendarza liturgicznego, choć takie wykłady prowadzono we wszystkich seminariach. Wykład rubryk należał do dziedziny formacji teologicznej alumnów i wchodził w zakres teologii moralnej, później prawa kanonicznego, wreszcie teologii pastoralnej. Obfitość materiałów rękopiśmiennych dotyczących rubryk, ceremonii oraz kalendarza liturgicznego w archiwach seminariów w Lublinie, Włocławku oraz w Krakowie, mogłaby stanowić bazę źródłową do prac monograficznych.

W relacji o przygotowaniu w seminariach przyszłych szafarzy sakramentów św., zwłaszcza pokuty i Eucharystii, jawi się najpierw pytanie, jak misjonarze formowali ich sumienia do tej posługi. Wiążemy to zagadnienie z kwestią narastających w XVIII w. w obrębie Zgromadzenia tendencji probabilistycznych, które wydawały się przechodzić w tutioryzm, a niekiedy w jansenistyczną skrajność. Prześledzimy również świadectwa troski o wychowanie alumnów do życia w rytmie Kościoła, jak je wówczas rozumiano, przez wprowadzanie

¹¹³ O Wcześniejszych zaniedbaniach — zob. SVP t. 4 s. 327; t. 11 s. 312; t. 12 s. 258; nagana udzielona profesorom za odmowę uczenia ceremonii — t. 7 s. 508, 562; rozporządzenia dotyczące szczegółów, np. światła przed Najśw. Sakramentem — t. 1 s. 604; słuchanie spowiedzi w komży — t. 4 s. 626.

¹¹⁴ F. Cholewa, *Św. Wincenty a Paulo a śpiew kościelny*, „Meteor” R. 29:1937 nr 3 s. 76–86; K. Mrowiec, *Liturgia i muzyka u księży misjonarzy w Polsce 1651–1939*, NP 13:1961 s. 159–244; M. Bańbuła, *Liturgia na misjach ludowych i w duszpasterstwie parafialnym Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Polsce 1651–1864*, Kraków 1974 (mps w Bibliotece Księży Misjonarzy, Kraków–Stradom).

nowych przepisów liturgicznych i prawa zwyczajowego. Omówimy wreszcie ćwiczenia związane z przygotowaniem do pracy duszpasterskiej.

Podręczniki teologii moralnej H. Busenbauma oraz L. Abelly'ego, pisane z pozycji probabilizmu, przygotowywały alumnów do rozwiązywania problemów moralnych w duchu tego systemu. Jednak jeszcze przed odsunięciem wspomnianych autorów i wprowadzeniem probabilistów — P. Colleta, P. G. Antoine'a i in. w drugiej połowie XVIII w., misjonarze w kwestii obowiązywania prawa moralnego opowiadali się najczęściej po stronie rygorystów. Były to jednak jeszcze rozstrzygnięcia w obrębie probabilizmu.

Ewolucję stanowiska misjonarzy w sprawie formowania sumienia duszpasterzy, poza zmianą autorów podręczników, śledzimy w oparciu o wskazania, jakie otrzymywali kandydaci do święceń w pierwszej połowie XVIII w. w Lublinie. W *Regestrze materii, o których dają się alumnom nauki przy ukończeniu ich edukacji*, podczas drugiej „rozmowy” (było ich w sumie dwanaście) mówiono diakonom o *uformowaniu serca, o wprowadzeniu dobroci w serce swoje, o sposobie ustanowienia tej dobroci, o jej skutkach i znakach*. W czasie trzeciej „rozmowy” wskazywano na wady i występki, które niszczą dobroć właściwą postawie duszpasterza. Przestrzegano przed *twardością wobec ludzkiej nędzy, wyniosłością, zabieganiem o karierę, pieniacstwem, skąpstwem, łakomstwem, lekkomyślnością, pijaństwem i nieczystością. O każdym występku okazuje się skąd pochodzi w duchownych dyspozycja do niego, jakimi stopniami wchodzi, pomyka się a potem opanowuje*. Zalecano wybór stałego kierownika sumienia, z którym trzeba się regularnie spotykać lub korespondencyjnie radzić w sprawach, w których czuje się *niedostateczność oświecenia swego albo obawia się iluzji serca swego*. Szósta „rozmowa” dotyczyła troski o to, co określiłibyśmy dzisiaj formacją ciągłą. Polecano codzienną lekturę Pisma Świętego z odpowiednim komentarzem oraz *Katechizmu Rzymskiego, dla wrozumienia i wykładania ludowi artykułów wiary*. W świetle Pisma Świętego i katechizmu duszpasterze powinni byli interpretować prawo natury i zasady teologii moralnej z *ostrożnością ścisłania zbytniego albo też relaksowania sentymentów*. Nie ma w cytowanych wskazaniach norm rygorystycznych. W końcowych punktach dyspozycji do tej samej szóstej „rozmowy” mówiło się o *oświeceniu i sentymentach wieku teraźniejszego i sposobach nabywania onego, o wolności myślenia, o granicach tej wolności, o ostrożności na bezbożne albo niebezpieczne sentencje*¹¹⁵.

¹¹⁵ ASL rps sygn. 338 Silva rerum (zawiera 32 poszyty), Regestr materii, k. 80 v–81.

W osiemnastowiecznych wskazaniach dotyczących formacji sumienia duszpasterza dominował probabilizm. Natomiast teologia duszpasterska J. Pawlickiego pisana pod koniec lat pięćdziesiątych XIX w., po wielu latach pracy dydaktycznej autora w Warszawie i we Włocławku, utrzymuje jednak zalecenia duszpasterskie w duchu probabilizmu. Wykładowca odślaniał przed słuchaczami psychologiczny proces formowania się sumienia szerokiego – „wolnego”, oraz ukazywał zgubny wpływ duszpasterza o takim sumieniu na ludzi w parafii; podobne sumienie formuje się bowiem u nich poprzez nauczanie. W życiu moralnym parafian jest to proces nieodwracalny, choćby sam duszpasterz zmienił swe przekonania. Dlatego J. Pawlicki pierwszą część swej *Pastoralnej* poświęcił formacji ascetycznej księdza, a skuteczność działalności duszpasterskiej wiązał z jego wyrobieniem wewnętrznym, z sumieniem bogobożnym tzn. w jego rozumieniu probabilistycznym – *oraz zachowaniem w działalności pastoralnej baczności początkowej* ¹¹⁶. Daleko posuniętą ostrożność doktrynalną i sprzeciw wobec Alfonsa Liguorego, aprobowanego przez Stolicę Apostolską pod koniec XVIII w., stwierdzamy w rozważaniach misjonarza o rozgrzeszaniu dzieci przed pierwszą komunią św. *Z dziecinnej mowy ledwo za czwartą spowiedzią można zgłębić grunt serca. Nie tajmy trudności, jakie napotyka kapłan rozważny w spowiedziach dziecinnych. Dwa z nich punkta są najzawilsze: rozgrzeszanie i wyznawanie dokładne.* Wykładowca teologii pastoralnej we Włocławku referował dalej spór dotyczący wątpliwości co do rozgrzeszania dzieci przed pierwszą komunią św. Zestawiał rozwiązania dwóch teologów: Densa i Liguorego. *Dens najtrzeźwiej tę rzecz traktował, Liguori zaś inaczej i różni się między sobą w wielu punktach. Pierwszy zdaje się dowodliwszy, drugi łaskawszy i niebezpieczny* ¹¹⁷. Pomiędzy probabilistycznym stanowiskiem wyrażonym m. in. w lubelskim *Regestrze materii* a skrajnie probabilistyczną *Pastoralną* J. Pawlickiego dokonała się ewolucja, której momentem zwrotnym było wprowadzanie w latach siedemdziesiątych XVIII stulecia do seminariów pod zarządem Zgromadzenia podręczników P. Colleta.

Przy zagadnieniu formacji sumienia duszpasterskiego alumnów ja-

¹¹⁶ BSW rps sygn. 232 Teologia pasterska, I część o sumieniu, o pobożności, o powadze, o przyzwyczajeniu, o przestawianiu, nie fol.

¹¹⁷ Tamże, k. 228 r-v; J. Pawlicki uważał, że rozwiązania probabilistów są nie tylko niebezpieczne, ale błędne. Twierdził, że trzeba „zatkać źródło błędów pilnym czytaniem dzieł mocniejszych, a strzec się nie tylko książek lekkomyślnych i wcale światowych, umysł i serce w dobrym tępiących ale nawet probabilistów, którzy w teologii są tym czym sceptycy w filozofii”.

ko przyszłych szafarzy sakramentów, szczególnie pokuty i Eucharystii, nasuwa się pytanie o stosunek misjonarzy do jansenizmu. Obecne rozeznanie w rękopisach misjonarzy pracujących w seminariach wydaje się potwierdzać hipotezę, że w dziedzinie teologii dogmatycznej misjonarze byli zasadniczo wolni od jansenizmu ¹¹⁸. W dziedzinie teologii moralnej oraz formowania postaw duszpasterskich alumnów, zagadnienia jansenizmu u misjonarzy nie da się tak jednoznacznie rozwiązać. Nie napotykaemy wprawdzie wyraźnych twierdzeń jansenistowskich w sprawie zadośćuczynienia jako *pars essentialis* sakramentu pokuty. Nie twierdzili również wyraźnie, jak janseniści, że *vera contritio orta ex amore Dei* decyduje o ważności lub nieważności spowiedzi. Praktyka spowiedzi alumnów jeden raz w tygodniu i dopuszczanie do komunii św. jeden raz w tygodniu również świeckich, choć z wielu zastrzeżeniami i ograniczeniami, były to powszechnie przyjęte u misjonarzy praktyki antyjansenistyczne. Poza tymi pozytywnymi, napotykaemy w formacji sumienia przyszłych duszpasterzy ślady probabilizmu skrajnego, który w świetle przyjętych wówczas rozwiązań, uznawanych przez magisterium Kościoła, wydaje się przekraczać dopuszczalne granice rygoryzmu. J. Pawlicki, który w teologii pastoralnej reprezentował tradycyjne przekonania szkoły misjonarskiej, referował alumnom m. in. siedemnastowieczny spór na temat nawracających się w parafii jawno grzeszników oraz dopuszczania ich lub odmowy komunii św. Teolog Biluart oraz autor anonimowego dzieła z zakresu teologii pastoralnej z roku 1844 *Devoirs des pasteurs*, reprezentowali opinie łagodniejsze, po linii ekwi-probabilizmu. Pozwalali więc dopuścić do komunii św. grzeszników publicznych po spełnieniu przez nich określonych warunków. J. Pawlicki, nie atakując wyraźnie stanowiska łagodniejszego, proponuje jednak inne rozwiązanie. Referuje poglądy J. Opstraeta, autora zbioru wskazań duszpasterskich, który w 1766 r. dostał się na indeks ko-

¹¹⁸ Przełożeni polskiej Prowincji Zgromadzenia interesowali się żywo dziejami sporu o błędy Janseniusza; w sposób szczególny śledzili orzeczenia rzymskie, wydawane w tej sprawie. W latach dwudziestych XVIII w. wizytator M. M. Walthert w czasie wizytacji seminariów odbierał od profesorów oświadczenia antyjansenistyczne. Zob. S. Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 70. Wykładowca w seminarium lubelskim referując w latach trzydziestych XVIII w. spór o jansenizm, pisał: „Universas hac Sacra Sede emanatas Constitutiones sollemni cum apparatu acceptavit clerus Galiae, nullusque extat nunc et in Galia et in aliis catholicis Regnis episcopus qui definitionibus istis non acquieverit”. Zob. ASL rps sygn. 348 Wypisy teologiczne – kaznodziejskie, k. 86. Na dalszych kartach tego samego rękopisu znajdujemy streszczenie systemu Janseniusza, które zaczyna się od słów: „Totum impium hoc systema”. Tamże, k. 237.

ścielny z powodu rygorystycznych tez jansenistowskich. Twierdził mianowicie, że wielość grzeszących nieodwołalnie pogarsza stan moralny parafian i wpływa na zmianę ich opinii o złu moralnym, *nie przestaje cichaczem ciągnąć do naśladowania*. Profesor wrocławski zdawał sobie sprawę z nieortodoksyjnego stanowiska cytowanego autora, wiedział, że jest *zakazany indeksem jako podejrzany o ścisłość jansenistowską*; więc nie polecał wyraźnie alumnom, aby szli za jego zdaniem, ale podsuwał im sugestywnie to właśnie stanowisko twierdząc: *Autor powiedział, że tak się wyplenia zło w parafii*¹¹⁹. Który z duszpasterzy nie chciałby usunąć zła z parafii? Nie było to jednak ostatnie słowo profesora na temat usposobienia penitenta i pewności spowiednika. Jak wspomnieliśmy gdzie indziej, śledził on pilnie bieżącą literaturę teologiczną. Zreferował zatem alumnom postanowienia synodu prowincjalnego w Reims z roku 1853, na którym przyjęto zasadę papieża Leona XII, że tylko wtedy spowiednik nie może udzielić rozgrzeszenia penitentowi, gdy ma rozsądną pewność, że penitent nie jest usposobiony. Ponieważ nasz profesor stał poprzednio na stanowisku, że spowiednik winien być moralnie pewny właściwej dyspozycji penitenta, dlatego zreferował to zagadnienie, podając na końcu źródło szerszej informacji na ten temat w pierwszym numerze „Revue Théologique” z roku 1856 s. 376. Ukazywał przez to samo możliwość stanowisk innych niż proponowane przez niego. Nie zmieniał jednak swego poprzedniego zdania¹²⁰.

Anonimowy autor skryptu z teologii pastoralnej, używanego do wykładów przez dłuższy okres po roku 1826, prawdopodobnie w środowisku krakowskim lub warszawskim, zdawałoby się zajmował łagodniejsze stanowisko niż profesor wrocławski. Na pytanie: czy w przypadku wątpliwości uznać penitenta za grzesznika publicznego i odmówić mu rozgrzeszenia, odpowiedział alumnom, że *uważany ma być jako possesor dobrej sławy*. W późniejszych wykładach wypowiadał się jednak po linii probabیلیoryzmu rygorystycznego. Uzasadniał szczegółowo dziesięć przypadków, w których spowiednik powinien odmówić rozgrzeszenia. Argumentów na poparcie swego stanowiska szukał głównie w surowym nurcie tradycji Kościoła, powołując się na pisma Tertuliana, Cypriana, Ireneusza i Orygenesza. Z pism Cypriana profesor wybrał cytat o tym, że *łatwość kapłanów w rozgrzesza-*

¹¹⁹ BSW rps 233 Teologia pasterska, k. 200–201; J. Opstraet, *Pastor bonus, seu idea, officium et praxis pastorum, Passaviensis dioeceseos clero pro norma agendi propositus*, Mecheln 1689. Książkę włączono do indeksu kościelnego w oparciu o decyzję Świętego Officium z 27 lutego 1766 r.

¹²⁰ BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska, k. 274 r–v.

niu jest zarzą, nierządkim prześladowaniem i rozwolnieniem Ewangelii. Z uchwał drugiego soboru laterańskiego wykładowca przytoczył tekst, w którym wyrażono pogląd, iż fałszywa pokuta grzeszników jest największym złem Kościoła. Profesor przestrzegał przyszłych spowiedników przed penitentami, którzy będą usiłowali wyłudzić od nich rozgrzeszenie, choć im się nie należy. Stanowisko misjonarza, który wyraźnie ulegał wpływom rygoryzmu jansenistowskiego określają w dalszych wykładach liczne cytaty z pism Tertuliana, Augustyna oraz ojców i tych pisarzy wschodnich, którzy reprezentowali rygorystyczną tradycję w kwestiach moralności i dyscypliny¹²¹.

Podobnie rygorystyczne stanowisko zajmowano w wykładzie teologii pastoralnej w Warszawie w roku 1841/42. *W każdym wątpliwym przypadku raczej do surowości skłaniać się niż do łagodności*. Warszawski profesor skarżył się, że na odpustach widać tłumy przy konfesjonalach, a wszyscy otrzymują rozgrzeszenie tak, jakby Chrystus dał kapłanom moc i władzę rozwiązywania tylko a nie związywania również. Twierdził dalej, że wśród rozgrzeszonych penitentów spowiadających się dość pobieżnie, wielu należy do kategorii recydywistów, inni żyją w bliskich okazjach do grzechu i w nieświadomości, *dlatego czem byli przedtem i po spowiedzi będą, z dodatkiem dwojgu świętokradztw*¹²².

Misjonarze, preferując rygoryzm w praktyce duszpasterskiej i w wychowaniu do duszpasterstwa alumnow diecezjalnych, uzasadniali równocześnie konieczność łagodnego traktowania penitentów jako ludzi i domagali się, by każdorazową odmowę rozgrzeszenia umotywować tak, by ją zrozumiał i przyjął. Zalecali równocześnie łagodność ewangeliczną, bez której duszpasterstwo jest bezduszną administracją i zniechęca do praktyk religijnych¹²³. Jak widać, chcieli pogodzić ze sobą

¹²¹ AMS rps sygn. 929 a Zbiór notat do wykładów teologii pastoralnej i wymowy św. (Pisane po roku 1826), nie fol. Praktyka częstej komunii św. w Warszawie pod koniec XVIII w. była bardzo zaniedbana. Według relacji św. Klemensa Dworzaka, wysłanej z Warszawy do generała Balasucci w Rzymie, propagatorami częstej komunii byli redemptoryści. Misjonarze zaś jakoby mieli się uczyć od nich łagodniejszego stanowiska w tej sprawie. Zob. M. Brudzisz, *Nauczanie teologii w Instytucie Księży Komunistów, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2 cz. 2, s. 198. Źródła misjonarskie nie potwierdzają mniemania, że złagodzili oni swe stanowisko pod wpływem redemptorystów. Wprost przeciwnie, przyjmując w formacji sumienia stanowisko probabیلیorystyczne, protestowali przeciwko ideom i praktykom polskiego oświecenia epoki stanisławowskiej.

¹²² AMS rps sygn. 929 Teologia pasterska (trzy różne podręczniki wykładów z XIX w. Pierwszy pochodzi z roku 1840), poszyt pierwszy, s. 162–163.

¹²³ ASL rps sygn. 338 Silva rerum, k. 80–84; AMS rps sygn. 929 poszyt

dwie postawy, które raczej wykluczają się wzajemnie. Zachęcanie do łagodności i uprzejmości wobec penitentów było prostą konsekwencją lektury Ewangelii o stosunku Chrystusa do ludzi obciążonych winą. Urzędnicze, odgórne, a nawet grubiańskie traktowanie parafian było nierzadką wadą duchownych w XVIII w. W dekanacie nowogórskim w diecezji krakowskiej, w latach 1700–1750, skarżono się podczas wizytacji dziekańskich na brak kultury plebanów w odnoszeniu się do parafian, którzy z ofuknieniem zawstydzeni odchodzą zwykli. Protokół kongregacji dekanalnej w Nowej Górze z 1740 r. zawiera egzortę dziekańską piętnującą gniewnych, niecierpliwych spowiedników, odstrasżających penitentów¹²⁴.

Innym aspektem formacji postawy duszpasterzy–spowiedników było ich przygotowanie do wprowadzania parafian w przyjmowanie komunii św. Jak zatem formowano alumnów do posługi komunii św. wobec parafian? Obserwujemy w tej dziedzinie, zapewne nie bez wpływu teologów o orientacji jansenistycznej, ewolucję od stanowiska bardziej przychylnego częstej komunii św. w XVII i do połowy XVIII w., ku rygoryzmowi i ograniczeniu częstotliwości komunii św. w latach późniejszych. Im bliższe w czasie spory o częstą komunię św., o którą janseniści atakowali duszpasterstwo w XVII w., tym stanowisko misjonarzy było przychylniejsze częstemu jej przyjmowaniu. W miarę chronologicznego oddalania się od ataków na częstą komunię, surowość misjonarzy w tej sprawie staje się bardziej oczywista. W katechizmie, którego misjonarze używali w Lublinie po roku 1720, z którego także klerycy uczyli się katechez, pytania o spowiedź i komunię św. dzieci postawiono obok siebie. W katechizmie sformulowano tezę, że dzieci już w siódmym a najdalej w ósmym roku życia powinny przystępować do spowiedzi, aby zadośćuczynić przykazaniu kościelnemu, ponieważ w tym wieku mogą już Boga obrazić. Rodzice mogą – radzono w katechizmie – przyprowadzać dzieci do spowiedzi przed siódmym rokiem życia, aby śmiałość brały i naukę od spowiednika. Katechizm lubelski nie określał wieku pierwszej komunii dzieci ale dawał ogólniejszą wskazówkę, że powinno się je dopuszczać, skoro tylko poczną mieć rozeznanie tej tajemnicy i wierzyć, że to nie jest chleb prosty, ale Ciało Chrystusowe¹²⁵. Przy omawianiu

pierwszy, s. 60–69; Poszyt drugi i trzeci, nie fol. – odrębne, inne wykłady teologii pastoralnej.

¹²⁴ J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne*, s. 300.

¹²⁵ ASL rps sygn. 114 Katechizm misyjny (sprzed roku 1729), s. 171–172. Była to zresztą konsekwentna interpretacja *Katechizmu Rzymskiego*, który zostawiał rozeznanie wieku pierwszej komunii św. dziecka ojcu oraz spowiedni-

warunków komunii św. dorosłych w katechizmie lubelskim położono nacisk na wolność od przywiązania do grzechów powszednich, przeproszenie, darowanie win oraz naprawienie wyrządzonych krzywd; nie wspomniano jednak ani przy omawianiu udziału we mszy ani przy komunii o częstotliwości jej przyjmowania przez dorosłych.

Zalecano komunię na Wielkanoc i w święta Matki Boskiej. Podczas wizytacji domu chełmińskiego w 1742 r. wizytator radził, aby spowiednicy pozwalali osobom odznaczającym się szczególną pobożnością na komunię św. tygodniową¹²⁶. Nie znano natomiast komunii św. przyjmowanej bez spowiedzi bezpośrednio ją poprzedzającej¹²⁷. W katechizmie z 1787 r., używanym przez misjonarzy i kleryków w Krakowie na Stradomiu, wskazywano na inne jeszcze okoliczności przyjęcia komunii św. *Trzeba komunikować w niebezpieczeństwie życia, w ciężkiej chorobie, przy rodzeniu dzieci, przed daleką podróżą, gdy się idzie na wojnę i na wodę. A krom Wielkiej Nocy jest jeszcze inny czas wyznaczony? Nie masz, ale wolno każdemu kiedy chce, byle z dobrym przygotowaniem*¹²⁸.

Od początku lat osiemdziesiątych XVIII w. napotykamy na przestrogi przed niegodnym przyjmowaniem komunii św. oraz informacje o karach przewidzianych za komunie świętokradzkie; nie ma natomiast zachęt do częstej komunii św. Dlatego zaskakują swą odmiennością sformułowania zawarte w *mowach pasterskich ułożonych przy kościele Św. Krzyża w roku 1806*. W piętnastej nauce *O komunii św.*, postawiono pytanie: *Czy dosyć raz do roku komunikować?* Autor odpowiada, że nie wystarczy, ponieważ *często grzeszymy, na duszy chorujemy, częściej lekarstwa trzeba (...) przez częstą komunię św. powtarzamy sobie łaskę Boga i stajemy Mu się miłszymi (...) Rzadko kto teraz godzien częściej jak raz w tydzień komunikować (...) w pierwszym wieku chrześcijańskie codziennie komunikowali, bo wtedy było ty-*

kowi, ponieważ oni mogą ocenić, jeżeli dziecko ma rozeznanie tego sakramentu i chęć do duchownego pokarmu. *Katechizm Rzymski*, Kalisz 1603 s. 197. Katechizm z roku 1787 używany przez misjonarzy i kleryków dozwalał, aby dzieci około 12, 10 roku życia przyjmowały komunię św., a „bystrzejszego rozumu mogą przychodzić około 7 roku życia”. Zob. AMS rps sygn. 658 a Nauka chrześcijańska misyjna (katechizm z roku 1787), s. 254.

¹²⁶ „Qui devotissarum confessiones excipiunt, iis nonnisi semel in hebdomada Sacram Communionem premittant”. AMS rps sygn. P III 10 Ordinationes visitationum in Domo Culmensi Congregationis Missionis peractarum, t. 1 (1687–1751), nie fol.

¹²⁷ ASL rps sygn. 114 Katechizm misyjny (sprzed roku 1729), s. 201–205.

¹²⁸ AMS rps sygn. 658 a Nauka chrześcijańska misyjna (katechizm z roku 1787), s. 255.

lu świętych ilu chrześcijan, teraz przy oziębłości nie tak o częstej jak o dobrej komunii myśleć trzeba¹²⁹. Autor mów – niewątpliwie misjonarz – był więc do częstej komunii św. ustosunkowany ambiwalentnie: widział jej pilną potrzebę i wielki pożytek, ostatecznie jednak zwyciężał w nim probabiliorysta, który w *sacrum* widział przede wszystkim *tremendum*.

Misjonarską tradycję formowania postawy kleru do posługi komunii św. streszczał J. Pawlicki w wykładach teologii pastoralnej. Przekonywał alumnów do surowszej niż w XVIII w. oceny zdadności dzieci do przyjęcia pierwszej komunii św. Uczył, że Kościół pierwotny znał komunię dzieci; świadczy o tym Augustyn i Grzegorz W., *lecz za czasów Tomasza z Akwinu już całkiem ustala*. Należy dzieciom podawać komunię św. *kiedy rozeznanie dokładniejsze między 10–14 rokiem życia, a przed 7 nawet wiatyku nie dawać*. Autor nie był jednak konsekwentny, ponieważ na tej samej stronie pisał: *Ale łaska ma wyprzedzać pokusę u dorastającego dziecka, dlatego lepiej pośpieszyć. Łaska mocniejsza jest niż wiedza*¹³⁰. I znowu zdają się walczyć o pierwszeństwo: gorliwość duszpasterza z probabilioryzmem i zastrzeżeniami teologa. Podobne stanowisko wobec komunii św. dzieci zajmował piszący teolog i wieloletni wychowawca alumnów A. Putiatycki¹³¹.

Jak formowano alumnów do posługi komunii św. wobec dorosłych parafian w ostatnich latach przed kasatą Zgromadzenia w 1864 r.? J. Pawlicki, pracujący wiele lat w seminarium Św. Krzyża w Warszawie a później we Włocławku, poświęcił trzeci rozdział swej *Teologii pastoralnej zagadnieniu rozdawania komunii św.*¹³² Ujmując problem w perspektywie rozwoju pobożności eucharystycznej w Kościele, wskazał na wiele przeszkód do godnego przyjmowania komunii św., mało zaś przekonujących motywów, by korzystać z niej poza terminami określonymi przez prawo. Z wczesnej tradycji kościelnej cytował ojców opowiadających się za surowością w tej dziedzinie, np. Hieronima: *Znam w Rzymie ten zwyczaj, że wierni zawsze Ciało Chrystusa przyjmują, czego nie ganię ni chwale. Toż powtarza Augustyn: dla uszanowania jedni co dzień przyjmują, drudzy z tej pobudki*

¹²⁹ BSW rps sygn. 192 Nauki i mowy pasterskie ułożone w seminarium przy kościele Św. Krzyża w Warszawie w roku 1806, s. 68–69.

¹³⁰ BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska, k. 197–198.

¹³¹ (...) *requiritur omnino maturior aetas quae iuxta Apostolum Corpus Domini dijudicari posset quae communiter intra 10 et 14 annorum obvenire solent*. Zob. BSW rps sygn. 291 A. Putiatycki, *Theologia moralis* (pierwsza połowa XIX w.), nie fol.

¹³² BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska, k. 182–229.

czasem opuszczają. Po krótkim zreferowaniu poglądów Janseniusza, które J. Pawlicki nazwał kacerskimi, omówił błąd przeciwników jansenizmu, którzy *tak codzienną komunię zalecali, że do niej nawet istotnych przysposobień nie wymagali*. W spory o częstą komunię św. włączyła się Stolica Apostolska, a Innocenty XI *wiele na rozsządek pasterzy i biskupów zdawszy, niemało przezornych prawideł postanowił*. Aleksander VIII potępił znowu zdania zbyt ograniczające przyjmowanie komunii św. Pozostałe uwagi autora podręcznika uwarunkowały probabilistyczny lęk. Kierowała nim zarówno obawa przed przekroczeniem granic doktryny i praktyki kościelnej, jak i obawa przed świętokradzkim przyjmowaniem *świętości najświętszej*. Polecał zatem do czytania przyszłym duszpasterzom rozprawy o przyjmowaniu komunii św.: Benedykta XIV – *De Synodo*, Ludwika Granacusa – *De Communione*, F. Salezego – *Droga do życia pobożnego*, A. Liguorego – *Praxis Confessariorum*. Radził też, by duszpasterz kilkakrotnie w roku mówił o częstej komunii św., *aby lud jego posadzony nad źródłem nie wysychał z pragnienia, i przy stole posilnym głodem nie ginął*. Pisał jednak znacznie szerzej i z większym naciskiem o tym, że *naganną byłoby rzeczą o samych tylko pożytkach rozprawić, lub zaledwie prostego i ospatego pozbycia grzechów śmiertelnych z sumień wymagać, a poniechać usilności zbadania serca, tym bowiem kształtem zaciąga się duchowa nieczułość*. Wykładowca konkludował, że *jedyny znak dobrej komunii jest pomnożenie wstrętu do grzechu i praca o postępek w dobrym. Tak więc gdy rosną, komunii przyczyniać, gdy maleją – przerzedzać należy*¹³³. Ponieważ praktyka duszpasterska i rozeznanie sytuacji człowieka po upadku mówiły J. Pawlickiemu o powtarzających się grzechach, dlatego optował za komunię św. przyjmowaną rzadko, z bojaźnią, szczegółowym zadośćuczynieniem za grzechy, długim przygotowaniem i jeszcze dłuższym dziękczynieniem. Była to opcja za niezwykle staranną, pieczołowicie przygotowaną, i przede wszystkim nie za częstą komunię św.¹³⁴

¹³³ Tamże, k. 210–213 n.

¹³⁴ Wpływy duchowości związanej z jansenizmem były w osiemnastowiecznej Polsce dosyć szeroko rozpowszechnione. Zob. K. Górski, *Życie wewnętrzne: religijność wiernych*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertynski, t. 1 cz. 2, Poznań–Warszawa 1974 s. 496. Przejawy duchowości jansenistycznej można też śledzić w XIX w. Bp. J. P. Woronicz, człowiek o umysłowości mającej tak niewiele z misjonarską wspólnotą, też podległy wpływom przesadnego rygoryzmu. W czasie rekolekcji dla kleryków w Krakowie na Stradomiu w roku 1820 mówił o mszy św. jako „ofierze straszliwej”, zaś po spowiedzi rekolekcyjnej i komunii św. rozprawiał długo o świętokradztwie i zdradzie Judasza. J. Kracik, *Wychowanie i studia*, s. 130.

Z formacją alumnów do spowiadania i udzielania komunii wiązało się ich przygotowanie do celebrowania mszy św. oraz wprowadzania wiernych do udziału w niej. Wychowanie do odprawiania mszy dokonywało się, według najlepszego ówczesnie rozumienia liturgii, w duchu rubrycystyki. Ksiądz i ewentualnie asysta mieli we mszy rolę czynną. Mszę św. miał kapłan sprawować z optymalną wiernością najdrobniejszym przepisom rubrycystycznym i prawnomoralnym. W wykładach rubryk i ćwiczeniach przypominano alumnom nieustannie kwalifikację przewinień moralnych za niedostosowanie się lub opuszczenie przepisów zawartych w mszale i ceremoniale¹³⁵. W seminarium lubelskim w pierwszej połowie XVIII w. podczas formacji do odprawiania mszy św. robiono powtórki z teologii moralnej *de missae sacrificio* według dekretów trydenckich, a w dalszej części zajmowano się już rubrykami ogólnymi i zgodnością lub niezgodnością w danym dniu formularzy mszalnych z formularzami brewiarza. Omawiano msze wotywnie i za zmarłych oraz rubryki poszczególnych części mszy św.¹³⁶

Równocześnie z wdrażaniem alumnów do odprawiania mszy św. *rite et valide*, przygotowywano ich zwłaszcza do sprawowania mszy *devote*. W *Manuale caeremoniarum*, z którego przez wiele lat korzystano w seminarium lubelskim na przełomie XVIII/XIX w. zalecano, aby mszę św. poranną w parafii odprawiać po odmówieniu *Matutinum* i *Laudes* oraz po rozmyślaniu. Po ubraniu szat liturgicznych celebrans nie powinien już z nikim rozmawiać ani podejmować jakichkolwiek czynności, ale rozmyślać o mistycznym znaczeniu poszczególnych części stroju liturgicznego. Uwagi o zachowaniu się asysty czy ministranta podczas liturgii mszalnej dopełniały wskazania o wyraźnym, powolnym i pobożnym recytowaniu tekstów świętych przez celebransa¹³⁷.

Porównanie zapisów o przygotowaniu alumnów do odprawiania mszy św. z początku XVIII w. w Lublinie z późniejszymi rękopisami lubelskimi oraz z rękopisami z Włocławka i Krakowa wykazuje ich podobieństwo, zbliżone do identyczności. Z biegiem czasu nastąpiło jedynie rozszerzenie podawanego materiału związane z przedłużeniem okresu formacji w seminarjach, a zatem i zwiększeniem ilości godzin przeznaczonych na wykład oraz ćwiczenie w rubrykach i ceremoniach¹³⁸.

¹³⁵ ASL rps sygn. 105 Skrypt do wykładów z liturgii z roku 1858, k. 16–19.

¹³⁶ De rubricis Breviarii et Missalis, k. 56–69.

¹³⁷ ASL mps sygn. 51 *Manuale caeremoniarum Romanarum*, s. 3–5, 71–106, 107–172.

¹³⁸ Dokonano porównania treści następujących rękopisów: ASL 179 z roku 1723, ASL 533 z roku 1757, ASL 127 z roku 1744, ASL 122 z drugiej po-

Z wykładami i ćwiczeniami w XVII i XVIII w. łączono w seminarjach uwagi o tym, w jaki sposób przyszli duszpasterze mają wprowadzać wiernych w uczestniczenie we mszy św. W XIX w. zajmowano się tym zagadnieniem podczas wykładów teologii pastoralnej. Świąteczny udział alumnów we mszy św. w katedrze lub w kościołach parafialnych w Warszawie, Lublinie, Wilnie czy Płocku równocześnie odślaniał alumnom, jak sami mają duszpasterzować w dal-
szejszej lub bliższej przyszłości.

Badania przeprowadzone przez K. Mrowca nad liturgią i muzyką u misjonarzy w Polsce, oraz M. Bańbuły nad liturgią na misjach ludowych i w duszpasterstwie parafialnym wykazały, że misjonarze faktycznie podejmowali wiele wysiłków w celu przygotowania wiernych do czynnego udziału we mszy św.; mógł więc i ten przykład stanowić element formacyjny alumnów diecezjalnych¹³⁹. Praca misjonarzy nad wprowadzeniem wiernych do czynnego udziału we mszy św. skupiała się na dwóch formach uczestnictwa. Pierwsza *polegała na uczestnictwie przy pomocy śpiewu odpowiednio dobranych pieśni mszalnych w języku narodowym*. Misjonarze podejmowali tutaj, nie pierwsi zresztą, doświadczenie protestantów, którzy m. in. dzięki pieśni kościelnej śpiewanej w języku ludu podczas liturgii, zyskiwali rosnący wpływ na społeczeństwo. Kilka zestawów pieśni dostosowanych do poszczególnych części mszy św. podawała książka do nabożeństwa wydana dla kościoła Św. Krzyża w Warszawie¹⁴⁰. Zapoczątkowaną na przełomie XVII/XVIII w. tradycję troski o śpiewy mszalne kontynuowano u misjonarzy w wieku XIX poprzez wydania zbiorowych pieśni kościelnych¹⁴¹. Druga forma udziału we mszy św. nawiązywała do starej tradycji chrześcijańskiej korzystania z modlitewników. Znane w IV w. jako zbiory psalmów biblijnych, ulegały one w wiekach późniejszych wielorakim przekształceniom. Dodawano do nich teksty liturgiczne i modlitwy prywatne, godzinki, oficja o Matce Bożej, itp. Modlitewniki misjonarskie w części dotyczącej udziału we

łowy XVIII w., ASL 51 z początku XIX w., BSW 276, używany w latach 1770–180, identyczny jak BSW 191, opracowany w Krakowie w seminarium in Arce w XVIII w., BSW 277 z XVIII w., BSW 273, używany we Włocławku w latach 1789–1850.

¹³⁹ K. Mrowiec, *Liturgia i muzyka u księży misjonarzy w Polsce 1651–1939* NP t. 13:1961, s. 178–185; M. Bańbuła, *Liturgia na misjach ludowych*, s. 40–65.

¹⁴⁰ *Nabożeństwo dzienne, tygodniowe i roczne, które odprawuje się w kościele farnym warszawskim Św. Krzyża dla wygody parafianów przedrukowane*, Warszawa 1781, 1812.

¹⁴¹ K. Mrowiec, *Liturgia i muzyka*, s. 232–237.

mszy św. nie zawierały tłumaczenia modlitw liturgicznych; były to krótkie teksty nawiązujące do mszalnych lub objaśniające czynności celebransa. Drukowane próby pomocy wiernym w uczestniczeniu w cichych mszach poprzez czytania z modlitewników doprowadziły w roku 1858 do wydania polskiego mszalika w drukarni Św. Krzyża w Warszawie¹⁴².

Duszpasterze formowani przez misjonarzy brali na siebie obowiązek objaśniania parafianom obrzędów mszy św. i ukazywania możliwości uczestniczenia w niej. J. Pawlicki wymieniał w *Teologii pastoralnej* Wieli Czwartek i czas wielkanocy jako najlepszą porę do wygłaszania serii kazań katechetycznych, wprowadzających w misterium mszy św. Poza czasem wielkanocnym wskazywał również święto Bożego Ciała, czterdziestogodzinne nabożeństwo, pierwszą komunię św. dzieci oraz dni wystawień Najśw. Sakramentu z okazji świąt patronów parafii¹⁴³. Profesor prowadzący formację liturgiczną w seminarium lubelskim w połowie XVIII w. podawał alumnom elementarne wskazówki dotyczące przygotowania wiernych do udziału we mszy św. Przede wszystkim należało ich wychowywać do punktualności, do skupienia podczas liturgii, oraz unikania dobrowolnych roztargnień¹⁴⁴. Na początku mszy św. powinni byli wzbudzać akty żalu za grzechy. Główną intencję udziału we mszy św. mieli uzgadniać z tą jaką ożywiała celebransa, a do niej dodawać własne, szczególnie za zmarłych. Duszpasterze mieli przestrzegać określonych ram czasowych nabożeństw niedzielnych, nie przedłużać kazań i liturgii, wiernych zaś wychowywać do tego, aby nie opuszczali kościoła przed ich zakończeniem¹⁴⁵. *Chwalebnie byłoby nauczyć lud śpiewania mszy na różne okresy roku, a przynajmniej zwykłych pieśni i śpiew podczas niej wszędzie zaprowadzić*¹⁴⁶.

Wychowanie alumnow do życia duszpasterskiego w rytmie Kościoła

¹⁴² W. Schenk, *Udział ludu w ofierze mszy św. Zarys historyczny*, w: *Wprowadzenie do Liturgii*, Poznań 1967 s. 228; K. Mrowiec, *Liturgia i muzyka*, s. 174; *Mszalik polski*, Warszawa 1858 s. XII + 684. Był to drugi mszalik polski po mszale ks. Szymona Kozłowskiego, wydanym w Wilnie w tym samym roku. Zob. E. Si t a r z, *Polskie przekłady mszału rzymskiego*. „Ruch Bibl. Lit.” R. 8:1955 nr 4–5 s. 205–230.

¹⁴³ BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska, k. 119.

¹⁴⁴ „Qui missae sacrificio culpabiliter distracti intersunt aequae peccant ac si eam non audirent et quemadmodum tertiam aut quartam missae partem omittere a gravi non vacat culpa, ita quoque per tertiam aut quartam missae partem voluntarie distrahi, grave reputatur peccatum”. BSW 231 nie fol.

¹⁴⁵ ASL Instructio de theologia morali pro ordinandis (druga połowa XVIII w.), k. 23 v.

¹⁴⁶ BSW rps sygn. 232 Teologia pasterska, nie fol.

powszechnego po soborze trydenckim wypowiedało się przede wszystkim w wierności wydanym przepisom, dostosowaniu do nich praktyki liturgicznej, oraz pilnym gromadzeniu nowych interpretacji rubryk. Misjonarze powołani do istnienia w związku z wprowadzaniem reformy trydenckiej poprzez misje i przygotowanie kleru parafialnego, sami byli wyjątkowo uwrażliwieni na to co nowe w dziedzinie rubryk mszy i sakramentów, które wyczerpywały cały zakres ówczesnej liturgiki. Misjonarskie wyczulenie na rubrykistykę potęgował narastający w Zgromadzeniu probabilioryzm. Profesorowie seminariów, obok wyciągów i skrótów opinii potępionych przez Stolicę Apostolską w dziedzinie dogmatyki czy teologii moralnej, obok pośpiesznego sprowadzania do bibliotek kolejnych wydań indeksów kościelnych, gromadzili skrzętnie nowe przepisy liturgicznoprawne i wyjaśniali je alumnom¹⁴⁷. W seminarium lubelskim w roku 1745/46 do wiadomości o kalendarzu liturgicznym Kościoła dodawano nowe rozporządzenia Kongregacji Obrzędów dotyczące Polski¹⁴⁸. W 1766 r. w Lublinie nie posługiwano się już poprzednim rękopisem do objaśnień rytów, ponieważ Kongregacja wydała cały szereg nowych rozporządzeń dotyczących kalendarza liturgicznego w Polsce oraz porządku odprawiania nabożeństw. Dlatego dokonano tam nowego opracowania zbioru dekretów papieskich dla Polski, który służył przy wykładzie *computus ecclesiasticus*, rubryk mszału i brewiarza¹⁴⁹.

W skryptach i podręcznikach napotykały uwagi pisane na marginesach lub między liniami odwołujące przepisy nieaktualne, a także odniesienia do osobnych kart, na których je streszczano. W księdze rubryk opracowanych w 1740 r. dla kościoła w Samborze spotykamy poprawki i uzupełnienia wprowadzane na przestrzeni 42 lat. W innej części tego samego rękopisu, służącego prawdopodobnie do objaśniania rubryk w seminarium wrocławskim, porównano dekrety Stolicy Apostolskiej w sprawie mszy żałobnych i rocznicowych z lat 1738, 1741 oraz 1806¹⁵⁰.

W tych częściach podręcznika do *Teologii pastoralnej* J. Pawlic-

¹⁴⁷ Katalogi błędnych opinii: De erroribus circa gratiam, brevis delineatio impii systematis Janseniani z roku 1736, ASL rps sygn. 368, k. 229–332 n., 237–244 n., rozpoczynają tę serię rękopiśmiennych wyciągów, uzupełnień indeksu, którą śledzimy do lat pięćdziesiątych XIX w. zarówno w Lublinie i Wrocławiu, jak w Warszawie i Krakowie.

¹⁴⁸ ASL rps sygn. 127 Podręcznik do wykładów liturgii z roku 1744, s. 82–104.

¹⁴⁹ ASL rps sygn. 59 Computum in quo omnia quae pertinent ad officium Divinum continentur (XVIII w.), k. 1–27.

¹⁵⁰ BSW rps sygn. 276 Tractatus de rubricis Breviarii et Missalis Romani (druga połowa XVIII w.), nie fol.

kiego, które nowe przepisy modyfikowały, dopisywano również w latach 1853–1866 treść zmian, dotychczasowe zaś skreślano, zaopatrząc uwagę: *już teraz nie zachowuje się* ¹⁵¹.

Przekazywanie alumnom na bieżąco przepisów liturgicznych było możliwe również dlatego, że w kilku przynajmniej diecezjach misjonarze przygotowywali co roku diecezjalne kalendarze liturgiczne, do których potrzebna była zarówno znajomość przepisów rzymskich, jak i polskiego prawa synodalnego i zwyczajowego ¹⁵².

Po wprowadzeniu teologii pastoralnej do programu studiów, niektóre zwyczaje liturgiczne lub nabożeństwa paraliturgiczne przedstawiano alumnom w ich genezie i uwarunkowaniach historycznych. Tak np. autor *Teologii pastoralnej* tłumaczył alumnom w Warszawie i Włocławku pochodzenie polskich zwyczajów *Triduum Sacrum*, ciemnicy i Bożego Grobu, wiążąc je z działalnością zakonu bożogrobowców osiadłych w Miechowie pod Krakowem. Wprowadzał też alumnów szeroko w genezę nabożeństw Gorzkich Żali, towarzyszące jej okoliczności sporu warszawskich misjonarzy z dominikanami o *zagarnianie do siebie parafian świętokrzyskich*, który to spór znalazł swój finał w trybunale Stolicy Apostolskiej ¹⁵³.

Przy okazji objaśnień obrzędów chrztu podawano alumnom w Warszawie i Włocławku szczególne opinie filozoficzne na temat momentu, w którym płód ludzki otrzymuje duszę. Autor opowiadał się za nową koncepcją, według której płód ludzki zostaje obdarzony przez Boga duszą w chwili poczęcia, a nie dopiero 40 czy 80 dni później, jak utrzymywano od czasu Arystotelesa ¹⁵⁴. Również w sprawie chrztu potworków profesorowie w Warszawie i Włocławku informowali alumnów o nowych spostrzeżeniach embriologów, które opracował teolog Bouvier w dysertacji *Super VI Decalogi praeceptum*. Zdaniem uczonych – twierdzili misjonarze – *wypada poprawić rytuały i teologie niedokładnie traktujące o potworkach*. W świetle tych prac należało bezwzględnie chrzcić wszystkie potworki, *aby tylko urodzone z niewiast, choćby nawet wątpliwy znak życia dawały* ¹⁵⁵.

¹⁵¹ BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska, k. 316–317, 358–360.

¹⁵² ASL rps sygn. 314 Directorium perpetuum et temporale Officii Divini pro Dioecesi Lublinski 1791, k. 184; Zbiory papieskich dekretów liturgicznych dla Polski zawierają w ASL rękopisy z sygnaturami: 59, 127, 228, 243, 279.

¹⁵³ BSW rps 233 Teologia pasterska, k. 134 n.

¹⁵⁴ „Olim medici et theologi opiniabuntur foetum non statim animari (...) recentiores omnes communiter praedictam hypothesim ut falsam reiciunt, asseruntque foetum statim ac concipitur animari”. BSW rps sygn. 231 A. P. u. i. a. t. y. c. k. i., Teologia moralis (pierwsza połowa XIX w.), nie fol.

¹⁵⁵ BSW rps sygn. 233 Teologia pasterska, k. 98 n.

Sakrament chrztu dziecka w parafii, którego nie należało odkładać pod grzechem ciężkim, ale udzielać *quam primum, swoją starożytnością i powagą następcza pasterzowi porę do wykładu ludowi bardzo budującego, mianowicie gdy na takowy patrzą obecni*. Profesor wprowadzał alumnów w szersze wyjaśnienie symboli obrzędu chrztu, gestów, czynności i słów. Podawał również *in extenso* wzór przemówienia do zebranych. Był to komentarz, głównie dogmatyczny, o potrzebie i owocach chrztu, a także o obowiązku chrześcijańskiego wychowania ¹⁵⁶. Wykłady warszawskie i włocławskie stanowiły kontynuację tradycji kształcenia alumnów w tym zakresie, ponieważ *Hebdomadale studiorum* z roku 1805, streszczające osiemnastowieczne doświadczenia formacji duszpasterskiej alumnów, proponowało znacznie więcej tematów, które należało uwzględnić w objaśnianiu obrzędów chrztu ¹⁵⁷. W XVIII i XIX w. kiedy bierzmowanie w parafii bywało rzadko, misjonarze polecali duszpasterzom, aby wysyłali dzieci do okolicznych parafii, gdzie w danym roku udzielano sakramentu. Proboszcz powinien był nie tylko zorganizować okresową katechezę przygotowawczą, zakończoną egzaminem, ale także mobilizować rodziców, aby ktoś inny zastąpił dzieci w ich obowiązkach wypasania bydła ¹⁵⁸.

W przygotowanie alumnów do szafarstwa sakramentów misjonarze włączali elementy własnej duchowości. Wszczepiali im np. obowiązek odwiedzania w parafii biednych i chorych oraz udzielania sakramentu namaszczenia i przygotowanie ich do śmierci w ramach zwyczajnej troski pasterskiej o zbawienie człowieka. Wychowawcy zalecali przyszłym duszpasterzom prowadzenie katechezy przygotowującej narzeczonych do zawarcia sakramentu małżeństwa. Pleban miał przepytować nupturientów publicznie, a w celu uniknięcia widowiska, pytać, w razie pomyłki pary młodej, również innych zgromadzonych w kościele. Przed ślubem należało domagać się od młodych spowiedzi generalnej, a jeśli popełniliby poprzednio grzech publicznie znany, mieli obowiązek przeprosić zebranych w kościele za zgorszenie ¹⁵⁹.

Uwagom teoretycznym i systematycznemu wykładowi obrzędów oraz ceremonii związanych z udzielaniem sakramentów towarzyszyły w seminariach misjonarskich ćwiczenia praktyczne. Nacisk, jaki misjona-

¹⁵⁶ Tamże, k. 103–109.

¹⁵⁷ Dicunt de necessitate Baptismi, contracta cognatione spirituali, aut ritibus, officio patrinorum. Decet ignorantas fidei mysteria (...) Baptismum adstantes ad devotionem excitat. Zob. J. A. Laws, *Hebdomadale studiorum*, s. 91.

¹⁵⁸ Tamże, s. 92.

¹⁵⁹ Tamże, s. 94–96.

rze kładli właśnie na ćwiczenia alumnów był powszechnie znany. H. Kollątaj w charakterystyce wychowania kleru w XVIII w. pisał, że *co do praktyk wielorakich obrządków, ta część szła z największą pilnością i dokładnością u misjonarzy. Oprócz lekcji odbywali je klerycy w kościele i chórze*¹⁶⁰. W warunkach przedstawianych biskupowi przed podjęciem pracy w seminarium misjonarze domagali się obszernej kaplicy seminarialnej, w której by mogli uczyć świętych obrzędów¹⁶¹. W seminarium plockim ćwiczenia udzielania sakramentów odbywały się po roku 1774 w piątek od 10⁴⁵ przez trzy kwadranse. Później jednak przeniesiono je na godziny popołudniowe; była to pora ćwiczeń przyjęta w wielu innych seminariach. Ćwiczenia przeprowadzano we wtorki (udzielanie sakramentów szczególnie pokuty, oraz *casus conscientiae*), natomiast w środy i soboty ćwiczone ceremonie¹⁶². W seminarium stradomskim w Krakowie w roku 1791 prowadzono w godzinach od 14 do 15 ćwiczenia ceremonii i rubryk oraz oddzielnie ćwiczenia udzielania sakramentów; osobno zaś, na ostatnim roku, odbywały się ćwiczenia rytu mszy św. Na każde spośród ćwiczeń poświęcano jedną godzinę tygodniowo. W 1811 r. ćwiczenia ceremonii odbywały się w poniedziałki o 13, ćwiczenia rytu sakramentów i rubryk w środy, a niekiedy i w soboty¹⁶³. W seminarium chełmińskim na początku XIX w. ćwiczenia praktyczne odbywały się o godzinie 13; w poniedziałki były ćwiczenia udzielania sakramentów, w sobotę ceremonie, w piątek śpiew, w sobotę zaś jedno z tych ćwiczeń, które dyrektor uznał za najpotrzebniejsze¹⁶⁴.

Ćwiczenia praktyczne odprawiania mszy św. oraz szafarstwa sakramentów polegały nie tylko na szczegółowych objaśnieniach rubryk, ale również na inscenizowaniu sytuacji obrzędowych, powtarzaniu i korygowaniu przez profesora. Tym celom służyły także odpowiednie rekwizyty, ubrania, naczynia i sprzęt liturgiczny. Realizm w stwarzaniu „laboratoryjnych” warunków udzielania obrzędów dochodził od przesady w konstruowaniu drewnianych kukieł dzieci do

¹⁶⁰ H. Kollątaj, *Pamiętnik o stanie duchowieństwa katolickiego polskiego i innych wyznań w połowie XVIII w.*, Poznań 1840 s. 8.

¹⁶¹ *Puncta et observationes quae in negotio Seminarii Cathedralis Premisliensis Sacerdotes Congregationis Missionis suae Illmae Excellentiae (...) insinuant et exponunt.* Cyt. za: J. Rąb, *Seminarium diecezjalne w Przemyślu*, s. 260.

¹⁶² F. Kacprzycki, *Seminarium plockie założenie, uposażenie i organizacja prawna 1710–1971. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1971 (mps w Bibliotece KUL) s. 197.

¹⁶³ AMS rps sygn. H I 5 Studia seminarii 1791. Karta oddzielna w poszycie: *Acta lectionum in Seminario Dioecetano Cracoviensi 1621–1901*, nie fol.

¹⁶⁴ AMS rps sygn. 153 Regulae Seminarii Dioecetani Culmensis, s. 20.

ćwiczeń obrzędów chrztu oraz wyznaczania alumnom ról „nowożeńców” dla ćwiczeń błogosławienia małżeństwa. Ćwiczenia te zresztą przenieśli misjonarze do seminariów diecezjalnych z własnej wewnętrznej tradycji, która sięgała osiemnastowiecznej formacji misjonarzy we Francji¹⁶⁵.

W formacji alumnów jako szafarzy sakramentów i organizatorów życia liturgicznego w parafiach daje się śledzić podwójny nurt. Jeden biegł drogami rubrycystyki oraz skrupulatnej wierności bieżącym przepisom lokalnym, synodalnym i ogólnokościelnym. W tym kontekście dobrze się rozumie ogromne bogactwo ilościowe ocalałych rękopisów *de rubricis Breviarii, Missalis Romani, comptus ecclesiasticus* oraz uzupełniane nieustannie notatki dotyczące ceremonii obrzędów kościelnych. K. Mrowiec nazwał ten nurt konserwatywnym¹⁶⁶. Wydaje się jednak, że było to ówczesne, potrydenckie rozumienie hasła: *vivere cum Ecclesia universali*, a w stosunku do *status quo ante* w Polsce, był to dalekowzroczny wysiłek budowania „nowego”.

Drugi nurt charakteryzował się wielorakimi próbami akomodacji liturgii i wychowania szafarzy sakramentów do potrzeb polskiego terenu duszpasterskiego. Polegał on na pielęgnowaniu i rozpowszechnianiu ojczystych zwyczajów, tworzeniu nabożeństw paraliturgicznych, jak Gorzkie Żale czy nabożeństwo majowe; dawał wreszcie znać o sobie w próbach wprowadzenia wiernych w czynne uczestniczenie w obrzędach mszy i sakramentów poprzez śpiew liturgiczny. Obydwa te nurty przebiegały żywo poprzez formację duszpasterską polskich alumnów w seminariach diecezjalnych pod zarządem księży misjonarzy¹⁶⁷.

¹⁶⁵ R. Darricau, *Formation des professeurs de séminaire au début du XVIII^e siècle*, Piacenza 1966 s. 116.

¹⁶⁶ K. Mrowiec, *Liturgia i muzyka*, s. 242.

¹⁶⁷ *Tamże*.

JAN DUKAŁA CM

Pastoral formation of diocesan alumni in charge of the Vincentians in 1675–1864

Summary

In the period 1675–1864 the Vincentians were in charge of 27 diocesan seminaries in Poland. In the course of nearly 200 years their number fluctuated (24–22), while their share of the total number of diocesan seminaries dropped from 75% in the 18th century to 65% in the 19th century. Since problems of the syllabus (*ratio studiorum*) and the intellectual formation of the alumni have already been discussed in another article, this paper attempts to explore two issues: the process of spiritual formation of the alumni and the manner in which they were prepared for their pastoral roles. The author examines the religious life of the alumni, their prayer and meditation books, the themes of religious conferences which they heard as part of their curriculum, customs regarding confession and holy communion, and attendance at special recollection sessions (their frequency and themes). The alumni were trained to teach religious instruction to children and adults, to preach sermons, and to instruct parishioners on their participation in the life of the Church (taking part in the mass, special services with religious rites, introducing Polish hymns and songs to be sung in church). The article considers also theoretical aspects of the pastoral training of the alumni as well as their first practical experiences of teaching and preaching.

An examination of sources from seminary archives makes it possible to trace the mixed reactions of the Vincentian community to novel philosophical and theological ideas from Western Europe. While some of them were criticized and dismissed, others like Jansenism did leave a mark on the pastoral formation of the alumni. A study of the sources offers many an intriguing insight into the formation of the Polish religious mentality in the 18th and 19th century. In the course of that long period the process of conscience formation of the Polish clergy was evolving from mild probabilism to a radical probabilism, i.e. in the opposite direction to the trend in Western Europe. The article considers also the problems connected with the instructors passing on to the diocesan alumni their own Vincentian spirituality with its emphasis on the care of the poor, the sick and the socially deprived.

Translated by A. Branny