

„ECCLESIA TRIUMFANS”.
ZARYS NOWOŻYTNEGO KULTU ŚWIĘTYCH
NA POGRANICZACH WARMIŃSKO-
I CHEŁMIŃSKO-POMEZAŃSKICH
(NA PRZYKŁADZIE KULTU ŚW. JANA NEPOMUCENA)

„Wszchemogący, wieczny Boże,
któryś św. Jana Nepomucena wspierałeś,
gdy w obronie praw Kościoła występował
aż po oddanie swego życia;
udziel nam za jego przyczyną tej łaski,
której potrzebujemy, aby z odwagą występować
w obronie sprawiedliwości i prawdy”¹

Treść:— I. Wstęp. — II. Św. Jan Nepomucen. 1. Żywot. 2. Pobożność religijna. — III. Potrydencki kult świętych. — IV. Formy i przejawy kultu. 1. Kościoły. 2. Ikonografia i twórczość artystyczna. 3. Bractwa. 4. Imiona chrzestne. 5. Inne. — V. Podsumowanie. — Zusammenfassung.

I. WSTĘP

Dzieje Kościoła katolickiego w Europie od XVI wieku były zdeterminowane stanem rywalizacji na odcinku dyskusji teologicznych z Kościołami protestanckimi. Można te zmagania ideologiczno-teologiczne obserwować na wielu odcinkach aktywności ludzkiej. Poniżej pragniemy ukazać przejawy kultu św. Jana Nepomucena, zwłaszcza na obszarze dawnej diecezji pomezkańskiej, aby na szerokim tle ukazać wątki ikonografii tegoż męczennika, zwłaszcza na tak skomplikowanym obszarze pod względem przynależności administracyjnej oraz charakterystycznej strukturze konfesyjnej. Publikacje ks. Jana Wiśniewskiego zwalniają nas z prezentacji historii tej diecezji w epoce nowożytnej². Po sekularyzacji zakonu krzyżackiego w 1525 roku zanika ta katolicka diecezja, zaś administracja nad diasporami katolików przejmują diecezje sąsiednie. Ta zwierzchność diecezjalna miała na pewno duży wpływ na kształtowanie się przejawów religijności mieszkańców tego regionu. Stąd także zrodziła się potrzeba ukazania na pograniczach, warmińskim i chełmińskim, wątków ikonograficznych lansowanych przez miejscowe duszpasterstwo. Pogranicza te wydają się trudnymi tematami analiz badawczych ze

¹ H. Fros, *Wprowadzenie do Mszy o świętych*, cz. I, Warszawa 1980, s. 386.

² Głównie: J. Wiśniewski, *Pomezania z dziejów kościelnych*, Elbląg 1997; tegoż, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezkańskiej 1243–1821*, Elbląg 1999.

względu na zróżnicowane stosunki społeczne, skomplikowane uwarunkowania geo-polityczne oraz ważne dzieje religijne diecezji pruskich w epoce nowożytnej.

Jednorodne zbiorowości ludzkie, jakimi były sąsiednie diecezje: warmińska i chełmińska, były przygotowane na odbiór i przyswajanie sobie znanych znaków i symboli chrześcijańskich. Dotyczy to przede wszystkim przekazywania trwałych, ugruntowanych w powszechnej świadomości treści informacyjnych. Zgodnie z szerokim rozumieniem pojęcia znaku, definiuje się go jako środek służący komunikowaniu się ludzi. Proces komunikowania się polega na przenoszeniu za pomocą znaków określonych znaczeń, czyli na takim samym ich zrozumieniu przez wszystkich uczestników tego procesu. Symbole posiadające funkcję społeczną, takie jak symbole religijne, są wytworem zbiorowej podświadomości grupy i muszą zyskać jej akceptację. Wówczas wokół nich konsoliduje się świadomość zbiorowa, a symbole stają się wartościami naczelnymi³. Kultury świętych w epoce potrydenckiej na omawianym terytorium miały charakter — pod względem ideowym jak i treściowym — niejednorodny, gdyż przepływ informacji był zakłócany wspomnianymi ograniczeniami historycznymi. Inaczej było już w sąsiednich diecezjach, w których pielęgnowano lokalne tradycje, widoczne również w upowszechnianiu poszczególnych świętych czy sług bożych. Obserwując dzieje poszczególnych kultów dostrzegamy okresowe wzmaganie się zainteresowania niektórymi świętymi. Na Warmii, przykładowo w 1. połowie XVI wieku, obserwujemy stosunkowo duże zainteresowanie św. Jerzym. Za rządów Hozjusza zaczęto przeszczepiać na Warmię kult św. Stanisława, biskupa i męczennika. W ołtarzu prepozyta we fromborskiej katedrze został — za rządów diecezją biskupa Mikołaja Szyszkowskiego — przedstawiony św. Stanisław Szczepanowski z uzdrowionym Piotrowinem. Następcy Hozjusza w Lidzbarku Warmińskim postępowali podobnie, próbując przeszczepiać lub upowszechniać na Warmii kult swoich patronów. Tak więc biskup Michał Działyński w 1647 roku ofiarował katedrze obraz św. Michała, będący kopią dzieła Gwidona Reni z Rzymu⁴. Ponadto do wzrostu zainteresowania diecezjan poszczególnymi świętymi przyczyniali się zakonnicy. Bernardyni na Warmii przykładowo rozwijali kult św. Anny, św. Franciszka, św. Antoniego Padewskiego, św. Walentego i św. Kajetana. W kronice sanktuarium w Stoczku Warmińskim znajdują się informacje o nadzwyczajnych uzdrowieniach, przypisywanych Matce Bożej i św. Walentemu (uzdrowienia z epilepsji), św. Antoniemu (odzyskanie skradzionych rzeczy), św. Kajetanowi (gojenie wrzodów i otwartych ran)⁵. Św. Katarzyna Aleksandryjska, za przyczyną założonego przez Reginę Protmann żeńskiego zgromadzenia zakonnego, stała się jeszcze bardziej popularna w regionie od schyłku XVI stulecia⁶, o czym zaświadcza m.in. praktyka nadawania

³ S. Czarnowski, *Zasięg kultury*, [w:] tegoż, *Dzieła*, opr. N. Assoradorbraj i S. Ossowski, Warszawa 1956, t. 1, s. 150.

⁴ J. Obłak, *Działalność biskupów warmińskich w zakresie sztuki w połowie XVII wieku*, RTK, t. XI, 1964, z. 4, s. 79.

⁵ K. Sarwa, *Kult Najświętszej Maryi Panny „Matki Pokoju” w Stoczku Warmińskim do 1920 roku*, Lublin 1978, s. 81 — maszynopis w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie.

⁶ M.J. Staniszevska, *Postać służebnicy bożej Reginy Protmann założycielki Zgromadzenia Sióstr Św. Katarzyny D.M. (1552–1613)*, SW, t. XXII–XXIII, 1985–1986, s. 20.

imion żeńskich na chrzcie. Także teatr jezuicki w swoich utworach przekazywał określone wartości dotyczące życia świętych. W 1582 roku w Braniewie, w obecności biskupa M. Kromera, wystawiono męczeństwo świętych Wita i Modesta ⁷.

II. ŚW. JAN NEPOMUCEN

1. Żywot

Katolicy epoki nowożytnej coraz częściej uciekali się do szukania u świętych patronów pomocy w różnych chorobach, cierpieniach i kłękach. W katechizmie M. Białobrzeskiego wskazuje się, że dzięki ich zasługom: „Pan Bóg dla świętych swych umarłych żywym siłą czyni dobrego” ⁸. W XVII wieku święci stanowili w Polsce już określoną grupę patronów okolic, miast i zawodów, brakowało kultów centralnych, które by obejmowały cały kraj. To przesunięcie punktu ciężkości z Boga na świętych stanowiło poniekąd odbicie ówczesnych przemian społeczno-politycznych Rzeczypospolitej, w szczególności zaś rosnącej przewagi magnaterii nad tronem oraz sejmików prowincjonalnych nad sejmem. Analogiczne zjawisko jest obserwowane przez etnografów w katolicyzmie chłopskim XIX i XX wieku, który — oprócz lokalnych patronów — wykazywał duże przywiązanie do świętych bardziej uniwersalnych, o czym przekonują nas wierzenia dotyczące wstawiennictwa świętych, np. Antoniego, Floriana, Mikołaja i Rocha ⁹. Głównym patronem ludności wiejskiej, od momentu kanonizacji, stał się w Europie wieśniak kastyljski — św. Izydor Oracz¹⁰, którego postać na omawianym przez nas terytorium nie upowszechniła się szerzej. Inaczej stało się z kultem św. Jana Nepomucena, który od XVII stulecia przybrał charakter uniwersalny. Tak też, siłą rozpędu, trafił na ziemię dawnej diecezji pomezkańskiej.

Jan Nepomucen urodził się w Czechach, w miejscowości Pomuk. Już samo ustalenie daty tego wydarzenia sprawia historykom spore kłopoty. W starszej literaturze skłaniano się za 1330 rokiem¹¹. Ostatnio większość badaczy powiada

⁷ A. Wojtkowski, *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego i pijarskiego w Polsce*, „ZN KUL”, t. IX, 1966, nr 1–3, s. 103.

⁸ M. Białobrzęski, *Katechizm albo wizerunek prawej wiary chrześcijańskiej wedle nauki Pana Jezusa Chrystusa, Apostołów Jego i Kościoła Jego świętego, przeciwko wszystkim obłądliwościom tych czasów, barzo pożyteczny*, Kraków MDLXVI, k. 145.

⁹ Por. m.in.: E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973, s. 246–247; J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Warszawa 1978, s. 117–118; B. Ulicki, *Święty Florian od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 1991, s. 30.

¹⁰ Główne polskie prace: J. Tazbir, *Společná funkcia kultu św. Izydora „Oracza” w Polsce XVII wieku*, „Przegląd Historyczny”, t. 46, 1955, z. 3; tegoż, *Die gesellschaftlichen Funktionen des Kultus des heiligen Isidor des Pflügers in Polen*, „Acta Poloniae Historica”, t. 20, 1969; Cz. Deptuła, *Legenda i kult św. Izydora Oracza a problematyka polskiej wsi pod zaborami*, „ZN KUL”, t. 39, 1996.

¹¹ Por. np.: L.R., *Nepomucen Jan*, [w:] *Encyklopedia powszechna*, t. 19, Warszawa 1865, s. 272; *Ojca Prokopa kapucyna Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dni roku, z przydaniem do każdego pożytku duchownego i właściwej modlitwy tudzież na wszystkie uroczystości i święta krótkie nauki*, wydanie nowe, cz. I, Warszawa 1901, s. 306; B. Gładysz, *Życiorysy wybitnych świętych*, Poznań – Warszawa 1921, s. 96. Zaś autor hasła o św. Janie w: *Dykcjonarz biograficzno-historyczny czyli wspomnienia żywotów ludzi wstawionych cnotą, nauką, przemysłem, męstwem, wynalazkami, błędami. Od początku świata do najnowszych czasów*, t. II, Warszawa 1844, s. 126 skłania się za 1320 rokiem, jako czasem narodzin przyszłego świętego.

się za przedziałem lat 1340–1350¹². Jan był prawdopodobnie synem miejscowego urzędnika o nazwisku Welflin. Około 1370 roku przyjął tonsurę. Jako kleryk Jan z Pomuk występował w kurii biskupiej w Pradze w charakterze notariusza. Zachowało się przeszło 20 dokumentów przez niego przygotowanych¹³. Podanie głosi, że został wyświęcony już w 1372 r. przez arcybiskupa Ernesta. W 1381 roku pojawia się Jan Welflin jako student prawa, świeżo co założonego przez Karola IV uniwersytetu praskiego. W latach 1382–1387, przez pięć lat, Jan z Pomuk studiował w Padwie¹⁴. Naukę zakończył godnością doktora prawa kościelnego. Był to najwyższy szczebel naukowy, jaki w owych czasach można było osiągnąć. Po powrocie do Pragi został mianowany kanonikiem przy kościele św. Piotra i Pawła na Wyszehradzie. Urząd zaś generalnego wikariusza arcybiskupa Jana z Janzenstein czynił Jana z Pomuk zastępcą tegoż we wszystkich czynnościach kościelno-prawnych. Konflikty jakie jednak niebawem pojawiły się na odcinku arcybiskup — monarcha Wacław IV doprowadziły najpierw do uwięzienia trzech kapłanów, wśród nich Jana z Pomuk. Z tej trójki śmierć męczeńską poniósł tylko wikariusz generalny. Prawdopodobnie w nocy skatowanego kapłana zrzucano z mostu Karola do Wełtawy. Śmierć przez utopienie była powszechnie stosowana wówczas wobec osób duchownych. Legenda dodaje, że podczas pływania zwłok w rzece, dookoła głowy pojawiło się 5 płomieni (w kształcie gwiazd) tworzących świetlistą aureolę. Akt okrutnego morderstwa miał być dokonany między 11 a 24 marca 1393 r. Według obliczeń P. Dawida było to 20 marca. Większość autorów piszących o św. Janie Nepomucenie skłania się ku tym ustaleniom, pisząc, że śmierć nastąpiła w nocy z 20 na 21 marca¹⁵. Idea męczeństwa Jana Nepomucena w obronie tajemnicy spowiedzi pojawiła się 60 lat po tragedii. Około 1450 r. Tomasz Ebendorfer z Haselbach pisał, że Jan był spowiednikiem królowej Zofii¹⁶. Wacław jakoby pragnął poznać szczegóły spowiedzi. Milczącego kapłana ukarał więc śmiercią.

Papież Innocenty XII beatyfikował Jana Nepomucena 31 maja 1721 r. Równocześnie papież zatwierdził teksty liturgiczne do „Mszału” i „Brewiarza” na Czechy, Austrię, Niemcy, Polskę i Litwę. Na tych terenach kult czeskiego kapłana emanował największą siłą. Świadczą o tym relacje świeckich i duchownych dostojników. Lothar Franz, elektor moguncki w piśmie z 24 IV 1720 roku stwierdzał: „dla jego czci ołtarze i figury stawia się, medale tłoczy się, książki

¹² M.in.: F. Stěškál, *Svaty Jan Nepomucký*, t. I Praha 1921, s. 17; J. Weiskoph, *Joahannes von Pomuk*, Mnichov 1948, s. 48–53; J.V. Polc, *Giovanni Nepomuceno, santo, martire*, [w:] Bibliotheca Sanctorum, t. VI, Roma 1965, s. 847.

¹³ J.V. Polc, V. Ryněš, *Svaty Jan Nepomucký*, t. I: Zivot (J.V. Polc), Řim 1972, s. 56.

¹⁴ Por.: tamże, s. 126. Według: R. Graf, *Die Verehrung des Heiligen Johannes von Nepomuk*, „Heimatkundliches Jahrbuch des Landkreis Kronach”, t. 15, 1985, s. 205–220, Jan Nepomucen rozpoczął naukę w Padwie w 1383 roku.

¹⁵ M.in.: B. Patzak, *Das Nepomuk standbild vor der Kreuzkirche in Breslau*, „Schlesien”, Bd. 7. 1913/1914, s. 465; A. Ullhorn, *Meister und werke der Plastik des Spatbarock in Breslau (etwa 1700–1750)*, Berlin 1927, s. 210; W. Nickel, *Die öffentlichen Denkmäler und Brunen*, Breslau 1938, s. 28.

¹⁶ „Kronika” Tomasza Ebendorfera została opublikowana w: „Mitteilungen d. Instituts fösterr. Geschichts forschung”, t. 3, 1890. Píše on, že světý byl indagovaný przez króla o wydanie grzechów jego małżonki. Podobną opinię wyrażał także kanonik Pavel Židek w swoim dziele z 1477 r. „Spravovna”.

drukuje się, pieśni śpiewa się [...]”. Biskup Monastyru — Clemens August pisał: „W Monastyrze nie ma takiego kościoła, w którym nie można by było znaleźć wizerunku Jana Nepomucena”. Uroczystej kanonizacji Jana Nepomucena dokonał 19 III 1729 r. papież Benedykt XIII, orzekając, że przyczyną męczeństwa było zachowanie tajemnicy spowiedzi św. Wokół tej okoliczności śmierci najczęściej były wówczas głoszone kazania. Ich treść duchowieństwo wykorzystywało do walki z protestantyzmem, jako że tajemnica spowiedzi jest przez nich odrzucana. Szermierzami tej okoliczności śmierci byli przede wszystkim jezuici, którzy powoływali się na piętnastowieczne źródła (Ebendorfer i Židek)¹⁷. Do dziś pisze się o świętym jako patronie dobrej spowiedzi i szczerzej pokuty¹⁸. Uważano go także za patrona spowiedników¹⁹. Często fundowano jego wyobrażenia w ośrodkach pątnicznych.

2. Pobożność religijna

Kult św. Jana Nepomucena na terytorium dawnej diecezji pomezkańskiej jeszcze nigdy nie był przedmiotem badań naukowych. W 1994 roku została obroniona praca doktorska na Uniwersytecie Gdańskim pod kierunkiem nieodżałowanego profesora Wacława Odyńca poświęcona temu kultowi na Warmii²⁰. Od tej pory ukazało się kilkanaście publikacji dotyczących tego kultu na ziemiach „świętej Warmii”, Kaszub i Kociewia²¹. W 1998 roku, pod wpływem refleksji nad tragedią „powodzi tysiąclecia”, opublikowano pierwsze po II wojnie światowej popularne opracowanie poświęcone wyłącznie bohaterowi niniejszego materiału²². Zawsze jednak obszar Pomezanii umykał z dotychczasowych penetracji badaczy. Okazjonalnie podejmowane przy okazji innych prac inwentaryzatorskich badania terenowe na tym obszarze wykazywały stosunkowo często występowanie w ikonografii kościołów pomezkańskich obiektów poświęconych św. Janowi Nepomucenowi. Poniżej zostaną zaprezentowane jeszcze nie w pełni usystematyzowane ustalenia

¹⁷ W. Schenk, *Kult świętych w Polsce. Zarys historyczny*, RTK, t. XIII, 1966, s. 96–97; te go ż. *Z dziejów liturgii w Polsce*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, pod red. M. Rechowicza, cz. I: *Kościół. Początki i zarys rozwoju*, Lublin 1969, s. 194.

¹⁸ J. St. Pasięrb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 72; L. Postołowicz, *Bitwa o św. Jana*, „Podlasie”, nr 5, 1991, s. 19.

¹⁹ B. Gładysz, dz. cyt., s. 97; T. Chodźdło, *Kościół i kultura ludowa*, [w:] *Księga tysiąclecia*, cz. III: *Kościół w ramach społeczeństwa*, Lublin 1969, s. 125; U. Janicka-Krzywa, *Atrybut. Patron. Symbol czyli co o świętych i błogostawionych powinien wiedzieć przewodnik*, Kraków 1988, s. 44.

²⁰ J. Hochleitner, *Kult św. Jana Nepomucena na Warmii*, Gdańsk 1993 — w zbiorach Biblioteki Instytutu Historii Uniwersytetu Gdańskiego. W miejscu tym należy wspomnieć jeszcze jedną dysertację dokorską, w której marginalnie poruszono zagadnienie kultu na tych ziemiach: ks. E. Wieczorek, *Kult św. Jana Nepomucena w Polsce. Studium historyczno-liturgiczne*, Warszawa 1981 (ATK Warszawa).

²¹ Przegląd aktualnej literatury: J. Hochleitner, *Święty Jan Nepomucen jako bohater kulturowy. Na przykładzie warmińskiej kultury ludowej ubiegłego stulecia*, [w:] *Człowiek i Kościół w dziejach*. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Kazimierzowi Doli z okazji 65. rocznicy urodzin, red. J. Kopeć, N. Widok, Opole 1999, s. 219–236.

²² J. Hochleitner, I. Scheer, *Obrońca przed wylewami rzek. Niezwykłe dzieje życia i kultu św. Jana Nepomucena*, Elbląg – Świdnica 1998, s. 112.

nad problematyką kultu świętych, zwłaszcza w regionalnych upodobaniach, charakteryzujących dwie, stosunkowo różne, diecezje. Diecezja chełmińska w badanym okresie czasu należała do metropolii gnieźnieńskiej, zaś dominium warmińskie skutecznie potrafiło zachować swoją egzempcję. Ponadto stan recepcji uchwał soboru trydenckiego na Warmii przebiegał najsukuteczniej i najszybciej, a następnie był pielęgnowany przez sprawny system edukacji kapłanów oraz bogate życie religijne dominium. Diecezja chełmińska reprezentowała model religijności spotykanej w innych diecezjach Rzeczypospolitej. Na Warmii notujemy zaś wiele specyficznych lokalnych tradycji. Dominium warmińskie pod względem językowym było podzielone na dwie części: niemieckojęzyczną północ oraz polskojęzyczne południe. Te elementy miały wpływ na trasę przepływu poszczególnych wątków ikonograficznych, zwłaszcza św. Jana Nepomucena, który doczekał się swojej pomezkańskiej recepcji prawdopodobnie na początku XVIII stulecia. Dalsze badania nad historią wyposażenia świątyń oraz inwentaryzatorskimi publikacjami z przełomu XIX i XX stulecia umożliwią opracowanie kompletnej monografii pomezkańskiego kultu św. Jana Nepomucena.

III. POTRYDENCKI KULT ŚWIĘTYCH

Pośrednio słowo kult wywodzi się z łaciny, gdzie *cultus* tłumaczy się m.in. jako oddawanie czci, względnie jako cześć²³. Omawiany termin jest wieloznaczny²⁴. Jego konotacja znaczeniowa jeszcze nie posiada w pełni zadowalającego odzwierciedlenia w sferze nauk humanistycznych. Przyjmijmy, że pojęcie kultu obejmuje wszelkie możliwe przejawy czci²⁵. W szerokim rozumieniu pojęcie to oznacza cześć oddawaną osobom, wyływającą z przekonania o wyjątkowym znaczeniu samego ich istnienia dla człowieka. Według nauki Kościoła, kult może być oddawany Bogu²⁶.

Można przyjąć, że w znacznej mierze kult jest zewnętrznym wyrazem religii, polegającej na wewnętrznym, tzw. intymnym podporządkowaniu się Bogu. E. Durkheim, którego uważa się za twórcę nowoczesnej socjologii religii, charakteryzuje religię, jako wierzenia i praktyki czyli kult. Według Durkheima kult determinuje określony sposób zachowania się wobec „rzeczy świętych”. To socjologiczne ujęcie w kulcie szuka odpowiednika praktycznego wierzeń jako zespołu obrzędów. W literaturze przedmiotu spotkać można dwa rozumienia omawianego terminu. Pierwsze, wyżej scharakteryzowane w ujęciu Durkheima, w latach następnych reprezentowane w Polsce było m.in. przez S. Czarnowskiego

²³ K. Mo s z y ń s k i, *Kultura ludowa Słowian*, t. II: Kultura duchowa, cz. I, Warszawa 1967, s. 237; J. W i c h r o w i c z, *Kult*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, pod red. Z. Pawłaka, Poznań 1982, s. 225.

²⁴ Potocznie termin ten używany jest co najmniej w 3 znaczeniach: 1. specjalny rodzaj praktyk religijnych, np. kult maryjny, relikwii itd., 2. zachowania religijne jednostki lub grupy, jak przestrzeganie postu, 3. nie obejmujący dziedzin życia religijnego; E. C i u p a k, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, s. 25–26.

²⁵ K. D o b r o w o ł s k i, *Dzieje kultu św. Florjana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa MCMXXIII, s. 6.

²⁶ K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 197.

i E. Ciupaka. To określenie kultu znane było etnoreligioznawstwu już od J.G. Frazera, który pod koniec XIX w. pisał o wierze i kulturze jako nieodłącznych składnikach religii, przy czym za nadrzędny uważał pierwszy element, gdyż musimy w coś wierzyć, by w ogóle móc oddać hołd. Drugie rozróżnienie związane jest z podejściem teologicznym. Rozróżnia ono dwojaki wymiar aktu kultu: zewnętrzny i wewnętrzny. Zewnętrzny dotyczy strony praktycznej i związany jest z wykonywaniem obrzędów sakralnych. Zaś wewnętrzny łączy człowieka, między innymi poprzez owe czynności rytualne, ze światem nadprzyrodzonym²⁷.

Oddawany pewnym osobom po śmierci kult, charakteryzuje się m.in. tym, że sama wiara w ich świętość miesza się z wyobrażeniami o przedmiocie czci. Gdy święty uznany zostaje za wzór życia chrześcijańskiego i staje się przedmiotem czci, mówi się wówczas o „cultus duliae”, różniącym się od „cultus latraiae” — czci należnej tylko Bogu. Dopiero beatyfikowani lub kanonizowani święci w pełni stają się wzorem do naśladowania dla grona wiernych. Niekiedy święty bywa postacią fikcyjną, symbolizującą tylko określoną ideę religijną²⁸. Dla wiernych, w recepcji kolejnych kanonizowanych osób, najważniejsze jest, że byli to ludzie, którzy kiedyś żyli na ziemi. Jak rozumiano, to właśnie oni mogli dobrze zrozumieć doczesne kłopoty i zmartwienia²⁹. Uciekano się więc do nich ze swoimi problemami. Mówi się o polifunkcyjności tych postaci w życiu społecznym. Święci w przekonaniu chłopów pełnili rolę „administratorów” Bożych wobec ludzi żywych. Najsilniej kult ten objawił się w dziedzinie obyczajowo-religijnej. Badając tę sferę życia, co krok napotykaną zwyczajami odpustowymi, nazwy miejscowości, nadawanie odpowiednich imion na chrzcie itd. Jednak kult świętych nie ograniczał się do samej obyczajowości, wyrażał się także w postawach oraz w wyobrażeniach religijnych i moralnych.

Etnografowie zwrócili uwagę na bogactwo zewnętrznych form kultu ludowego. To oni dostrzegli zależność wyobrażeń i przeżyć religijnych wiernych od jego przyrodniczo-produkcyjnego i kulturowego środowiska. Religijna forma kultu i cały nastrój życia kościelnego życia, zwłaszcza na wsi, wprowadzały wiernych w odmienny od codziennego, świat przeżyć i wyobrażeń. W tej atmosferze kształtował się, tak często zauważany przez badaczy, przejaw sensualizmu religijnego ludności wiejskiej. Cześć dla wizerunków postaci świętych była tak ogromna, że niejednokrotnie oznaczała zespolenie wizerunku z istotą świętą czy wręcz jej utożsamianie. Te objawy religijności były piętnowane przez reformację. To zaś ze strony przeciwnej powodowało wzmoczenie przeciwnej propagandy, dostrzeganej przede wszystkim na niwie literatury religijnej. Poczesne miejsce zajęły w tej dziedzinie żywoty świętych. Gdy badamy kult jakiegoś świętego, uwzględnić musimy wiele aspektów i podjąć stosowne zabiegi dedukcyjne, jak choćby przeprowadzenie studiów nad legendami i kazaniami, nad poezją liturgiczną i twórczością muzyczno-liturgiczną, nad kalendarzami i innymi świadectwami o obchodach świąt, ponadto winniśmy poznać regionalne przejawy czci relikwii

²⁷ M.in.: M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 80.

²⁸ M.H. Witkowska, *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, pod red. R. Gustawa, t. I: A-K, Poznań – Warszawa – Lublin 1971, s. 12.

²⁹ J. Tazbir, *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1959, s. 135.

oraz zapoznać się z kierunkami i natężeniem odbywanych pielgrzymek, wreszcie musimy zwrócić uwagę na imiona osobowe i nazwy miejscowości³⁰. Równocześnie trzeba pamiętać, że wizerunki otoczone kultem, ośrodki pielgrzymkowe, jak i daty odpustów, wyznaczone rytmem prac polowych, to punkty ogniskujące życie duchowe wiernych w Europie do połowy XX wieku³¹. Stefan Czarnowski pisał, iż owa „rzeczywistość duchowa zespala się z rzeczywistością życia codziennego, osobistego i zbiorowego”³². Kościół katolicki uznaje kult prywatny (np. modlitwa, nabożeństwo), co świadczy o tym, iż kult obejmuje nie tylko same czynności religijne, lecz także konkretne modele zachowań.

W tak szeroko rozumianym pojęciu kultu występują liczne funkcje, jakie może on pełnić w życiu społecznym: integrującą społecznie, socjalizacyjną, wychowawczą, emocjonalną, ekspresywną, estetyczną i afirmowania wartości. Właśnie poprzez kult jednostka wchodzi do społecznej organizacji życia religijnego. Działania rytualne w takich grupach jak parafia, rodzina, bractwo religijne, spełniają funkcje integrujące, łączące wszystkich członków grupy. Kult, szczególnie jego formy zbiorowe i publiczne, jest w obrębie grupy zjawiskiem przenikającym z pokolenia na pokolenie. Dopiero w długiej perspektywie historii można zauważyć okresy zanikania i rozwoju poszczególnych kultów. Często w naukowych opracowaniach męczennicy i święci są traktowani jako „miejsca” przecięcia się czy styku rzeczywistości nadprzyrodzonej z ziemską. To przecięcie dokonuje się w czynnościach liturgicznych, modlitwach lub procesjach. W tym punkcie przecięcia obu światów badacz może próbować obserwować fenomeny o charakterze religijnym. Wyraźnie trzeba jednak w tego rodzaju badaniach określić linię demarkacyjną, która ogranicza swobodę w racjonalnym do końca traktowaniu zjawiska kultu. Po pierwsze, co zostało wyżej omówione, praktyki religijne są tylko zewnętrznym wyrazem kultu, lecz go nie wyczerpują³³. Po wtóre, kult z charakteru sakralnego może przybrać formę quasi-świecką. Po trzecie, kult trzeba rozpatrywać w płaszczyźnie subiektywnej oraz obiektywnej. To ostatnie ujęcie zagadnienia zmusza do uwzględnienia determinatów społecznych, które przybierają odpowiednią postać w zależności od kontekstu kultury, w jakiej powstają i później się rozwijają poszczególne zjawiska o charakterze kultowym.

IV. FORMY I PRZEJAWY KULTU

W dominium warmińskim katolickie nabożeństwa do świętych były podzielone na trzy grupy, określające skalę ich powagi wśród wiernych. Najważniejszymi świętymi, którym poświęcano specjalne uroczystości kościelne, byli: Mikołaj, Maria Magdalena, Michał Archanioł, biskup Marcin, Elżbieta, Narodzenie św. Jana Chrzciciela, Katarzyna oraz apostołowie — Tomasz, Maciej, Filip i Jakub, Piotr i Paweł, Jakub, Mateusz, Szymon i Juda, Bartłomiej. Mniejsze znaczenie w Kościele warmińskim przypadało w dniu wspomnienia kolejnych apostołów: Andrzeja

³⁰ W. Schenk, *Kult świętych w Polsce. Zarys historyczny*, RTK, t. XIII, 1966, z. 4, s. 79.

³¹ M. Legiędź-Gałuska, S. Czarnowski, Warszawa 1989, s. 101.

³² S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] tegoż, *Dzieta*, t. I, s. 101.

³³ K. Kwaśniewski, *Społeczne rodowody bohaterów*, Warszawa 1977, s. 17.

i Jana, ewangelisty Marka, Szczepana i Wszystkich Świętych oraz święta poświęcenia kościoła. Kolejne miejsca zajmowały uroczystości w dniu patrona kościoła, Młodzianków, Nawrócenia św. Pawła, Katedry św. Piotra, papieża Grzegorza, św. Jerzego, biskupów Wojciecha, Ambrożego, Augustyna i Stanisława, św. Barbary, Wspomnienia św. Pawła, Rozesłania Apostołów, św. Anny, św. Hieronima, św. Łukasza oraz Dnia Zadusznego³⁴. W patrociniach warmińskich kościołów parafialnych najczęściej jest wezwań: św. Katarzyny i św. Mikołaja (po 8), Jana Ewangelisty (7) oraz św. Jakuba, św. Marii Magdaleny i św. Jana Chrzciciela (po 6). Do miejsc kultywowania świętych Warmiacy również organizowali pielgrzymki lokalne.

1. Kościoły

Na terenie parafii najważniejszym miejscem do sprawowania kultu był kościół. W nim koncentrowało się całe życie liturgiczne: odprawiano Msze św., udzielano sakramentów, uczestniczono w nabożeństwach i odpustach. Często na obszarze parafii znajdowały się kaplice. Już same ich wezwania świadczyły o kulcie świętych. Od IV wieku datuje się praktyka nadawania kościołom tytułów związanych ze świętymi. Zwyczaj ten upowszechnił się w VI w. Wybór wezwania zależał od lokalnych kultów, imienia fundatora, bądź od innych okoliczności. Ostatecznie tytuł świątyni oficjalnie nadawał miejscowy ordynariusz³⁵. W XVIII stuleciu św. Jan Nepomucen był prawdopodobnie patronem kościoła we wsi Bągart³⁶. Wezwanie tego kościoła świadczyłoby o szybkiej recepcji omawianego kultu, chociaż o tym wezwaniu nie wspomina ks. J. Wiśniewski³⁷. Przypuszczam, iż to wezwanie mogło funkcjonować po odbudowaniu gotyckiej świątyni w 1731 roku, gdy nie urzędował przy kościele proboszcz. Zmiana wezwania zaś mogła być dokonana po pożarze w 1794 roku, gdy szybką odbudową świątyni skutecznie zajął się wówczas ks. Michał Eberlein z Dzierzgonia. Kolejnymi świątyniami noszącymi imię świętego Czecha na terytorium obecnej diecezji elbląskiej są kościoły w Biskupcu Pomorskim (parafialny)³⁸ oraz w Dąbrównie (filialny). W ostatniej świątyni, którą wzniesiono pomiędzy 11. sierpnia 1863 roku a 10. września 1865 roku (data konsekracji), uczęszczano na nabożeństwa w XIX wieku około 1170 wiernych³⁹.

³⁴ Patrz: F. Hipler, *Die Festa fori in der Diözese Ermland*, PDE 1874, s. 86.

³⁵ Ch. Zieliński, *Sztuka sakralna. Co należy wiedzieć o budowie, urządzeniu, ozdobie i konserwacji Domu Bożego. Podręcznik opracowany na podstawie przepisów kościelnych*, Poznań – Warszawa – Lublin 1960, s. 51.

³⁶ B. Szmid, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der provinz Westpreussen*, Bd. 3: Pomesanien, H. 3: Kreis Stuhm, Danzig 1909, s. 253; karta zabytków ruchomych w Służbie Ochrony Zabytków w Elblągu. W 1795 roku ten gotycki kościół został ponownie wyświęcony (nowi patroni: św. Jana Chrzciciela i św. Michała Archanioła) — Spis parafii i duchowieństwa diecezji elbląskiej. Rok 2000, pod red. Z. Szafrąńskiego, Elbląg 2000, s. 65.

³⁷ J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice...*, s. 103–105.

³⁸ Tamże, s. 107; W. Zaważki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000, s. 19.

³⁹ J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice...*, s. 127.

Warto dla porównania w tym miejscu wskazać kościoły o tym wezwaniu w sąsiednich diecezjach. W diecezji warmińskiej spotykamy tylko kościół parafialny w Wielbarku oraz jedną świątynię okresowo noszącą drugie wezwanie św. Jana Nepomucena w XVIII wieku (sanktuarium Krzyża św. na przedmieściu Braniewa). W diecezji chełmińskiej zaś odnotowujemy po jednym kościele o tym wezwaniu: parafialnym w Godziszewie⁴⁰ oraz filialnym w Dąbrówce. Gdy zestawimy okres fundacji tych obiektów możemy zauważyć, iż to wezwanie pojawia się najwcześniej, tuż po kanonizacji świętego, przy kościołach, które były w tym czasie budowane (np. w Braniewie kościół był konsekrowany w 1731 roku), bądź odbudowywane (prawdopodobnie tak było z wezwaniem kościoła w Bągarcie, odbudowanym w 1731 roku). Kolejna fala tych wezwań na omawianym terytorium pojawia się w 2. połowie XIX stulecia, gdy wznoszono nowe świątynie neogotyckie. Tak było z kościołem w Biskupcu Pomorskim (1892–1894)⁴¹, Dąbrównie (1865) i Wielbarku (1880).

2. Ikonografia i twórczość artystyczna

Wierni w kościołach stykali się z twórczością artystyczną o tematyce religijnej. Na ścianach były zawieszone obrazy. Ołtarze składały się z rzeźb, płaskorzeźb i malowideł. Z XVIII stulecia pochodzi mensa z głównego ołtarza we wspomnianym już Bągarcie. Autor menty ukazał scenę zrzucenia ciała świętego z mostu do Wełtawy. Tuż nad mostem Karola dwa aniołki przytrzymują język świętego, co świadczy, iż całość musiała powstać przynajmniej po 1719 roku, tj. po odkryciu grobu męczennika z dobrze zachowanym językiem męczennika. Ten wczesny zabytek dedykowany czeskiemu świętemu o tyle wydaje się ciekawy, że na terytorium sąsiedniej diecezji warmińskiej rzadko zdecydowano się na tak rozbudowane rozwiązania ikonograficzne. W wyposażeniu świątyń znajdowały się także chorągwie i feretrony z umieszczonymi na nich wyobrażeniami świętych. Witraże ukazywały kolejne religijne wątki z żywotów męczenników i świadków wiary. Trudno dostrzec miniaturowe podobizny świętych na naczyniach liturgicznych. W Starym Wielistawie znajduje się wygrawerowany św. Jan Nepomucen na XVIII-wiecznym kielichu⁴². Relikwie gromadzone także w portatyloch ołtarzy⁴³.

Według Ch. Zielińskiego „Twórczość artystyczna jest kultem wynikającym z kultury ukształtowanej przez liturgię”⁴⁴. Dzieła artystyczne miały więc pomóc

⁴⁰ Badania terenowe autora z 1998 roku (m.in. wywiad z miejscowym ks. proboszczem) wstępnie zaświadczać o kulcie św. Jana Nepomucena na terenie parafii jeszcze z okresu przed kanonizacją tegoż.

⁴¹ W 1881 roku powołano tutaj stację misyjną. Kościół został konsekrowany 20 grudnia 1895 roku. Przez władze pruskie nowa parafia została zatwierdzona 27 lutego roku następnego; J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice...*, s. 107.

⁴² J. Pater, *Katalog ruchomych zabytków sztuki sakralnej w archidiecezji wrocławskiej*, t. II, Wrocław 1982, s. 75.

⁴³ O jednym z takich przykładów wspomina profesor J. Jasiński, *Niektóre zagadnienia kościelne i religijne parafii dobromiejskiej w połowie XIX wieku*, SW, t. XXX, 1993, s. 291.

⁴⁴ Ch. Zieliński, op. cit., s. 6. W tym duchu napisany jest 27 numer „Konstytucji o liturgii”. W VII rozdziale pt. „Sztuka kościelna i sprzęty liturgiczne” czytamy: „Wszyscy zaś artyści, którzy kierują się swoim natchnieniem twórczym chcą służyć chwale Bożej w Kościele Świętym, niechaj

wiernym w zrozumieniu prawd wiary, a nawet doprowadzić do określonego wzoru moralnego. Na tym gruncie często dochodziło do wypaczeń. Reformacja protestancka twórczość sakralną ograniczyła do minimum. Katolicyzm epoki potrydenckiej to przede wszystkim sugestywna i kwiecista sztuka baroku. Uważa się, że zwłaszcza niewykształcone masy chłopskie podatne były na to wizualne i emocjonalne oddziaływanie. Nie tylko rzeźbione i malowane wizerunki mogły pobudzać do niewłaściwej pobożności, także ceremonie kościelne, które szybciej i w sposób bardziej żywy niż słowne formuły, przemawiały do wiernych. Niebezpieczeństwo to wzrosło w czasach potrydenckich, kiedy w rozbudowanych ceremoniach uczestniczyły tysiące wiernych, często w sposób spontaniczny okazujące swoją pobożność. Dla ówczesnych odbiorców sztuki sakralnej strona formalna dzieła miała drugorzędne znaczenie, gdyż koncentrował się on nie na odbiorze estetycznym formy, lecz na emocjonalnym lub racjonalnym odczytaniu przesłania zawartego w dziele. Kontakt wiernego z dziełem sztuki często prowadził do całościowego zaangażowania subiektywnego jednostki. Mamy tutaj do czynienia z jakąś formą aktu religijnego, który angażuje całą osobę ludzką. W kontakcie z wytworem artystycznym nie jest widoczna opozycja między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne. Odbiór sztuki wywołuje całościową aktywizację zarówno emocji, jak i rozległej sfery wiedzy odbiorcy⁴⁵. Dobrą egzemplifikacją na powyższe uwagi może stanowić forma funkcjonowania dzwonów kościelnych w życiu parafialnym. Na płaszczyznach tych obiektów często spotkać było można oblicze świętego Czecha. Takie obiekty rejestrujemy na Słowacji⁴⁶, jak również spotykamy na ziemiach polskich. W miejscowości Łomżyny, w diecezji chełmińskiej, na dzwonie św. Walentego z 1780 r. znajdował się relief z Nepomukiem⁴⁷. Zaś w Wygodzie, w kościele z początku XX wieku, poświęcono temu świętemu inny dzwon⁴⁸. Polskie firmy ludwisarskie w swoich prospektach reklamowały możliwość umieszczenia jego wizerunku⁴⁹.

3. Bractwa

Pobożność wiernych w dawnych wiekach podtrzymywana była przez stowarzyszenia wiernych. Bractwa religijne zrzeszały wiernych w celu rozwijania osobistej pobożności lub prowadzenia akcji charytatywnych. Ich początki sięgały dwunastowiecznych Włoch. W XVIII wieku, po kanonizacji św. Jana Nepomucena, w całej Europie tworzą się bractwa obierające go za swego patrona. Już w 1732 r. powstaje takie bractwo w Warszawie⁵⁰. W literaturze naukowej spotyka się opinie, iż także

zawsze pamiętają, że chodzi tu o pewien rodzaj sakralnego naśladowania Boga Stworzyciela i o dzieła przeznaczone do kultu katolickiego, dla zbudowania i pobożności wiernych”.

⁴⁵ A. Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego*, Warszawa 1988, s. 17.

⁴⁶ J. Spiritza, *Spisske zvony*, Bratislava 1972, s. 95.

⁴⁷ R. Frydychowicz, *Dzwony kościelne w diecezji chełmińskiej*, Toruń 1926, s. 47.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Wykaz posiadanych przez firmę obrazów umieszczanych najczęściej na dzwonach, [w:] *Dzwony kościelne. Odlewnia dzwonów Braci Felczyńskich*, Lwów 1928, s. 31.

⁵⁰ Już w 1706 roku istniało bractwo św. Jana Nepomucena w Czechach. Pierwszym w Polsce takim bractwem było stowarzyszenie przy kościele św. Anny założone w 1732 roku; K. Kantał, *Bernardyni*

jezuici, prócz Bractwa Dobrej Śmierci, Opatrzności Bożej, zakładali przy swoich kościołach często bractwa św. Jana Nepomucena⁵¹. W bractwach tych szerzono kult prywatny do świętego Czecha. Spotykano się na specjalnych do niego nabożeństwach, gromadząc się przy ołtarzach mu poświęconych.

Owocem pogłębionej religijności były przydrożne obiekty kultu religijnego. Owe małe budynekki były przedmiotem zawziętej krytyki protestantów. Zarzucano, iż są świadectwem tylko zewnętrznej pobożności. Zabytki małej architektury są dla współczesnych badaczy bezcennym źródłem. Do tej grupy obiektów zaliczamy: kaplice, kapliczki, krzyże przydrożne oraz figury. Do figur zaliczamy także świątki umieszczone w różnego rodzaju niszach, wnękach oraz na drzewach. Przydrożne figury wywodzą się z czasów przedchrześcijańskich. Termin ten jest zamiennie używany z pojęciem pomnik. Mieszkańcy wsi okazywali duże przywiązanie do wiejskich figur, krzyży i kapliczek. Zwyczajowo przed nimi się żegnano, gromadzono się na wspólne modlitwy, tu pozostawiano zagubione rzeczy. Usytuowanie tych obiektów zwracało uwagę przechodniów. Przedmiot wyeksponowany to przedmiot szczególnie uświęcony. Fundowane przez chłopów kapliczki stawały się z czasem coraz bardziej wymyślne i kosztowne. Pod koniec XVII wieku zjawisko to zaczęło niepokoić szlachtę. Wyrazem tego jest uwaga Haura, który pisał, że chłopci powinni fundować krzyże, a nie strojne w rzeźby i obrazy kapliczki⁵². Genezy religijnej rzeźby ludowej szukać trzeba w warsztatach snycerskich⁵³. Na charakterze tej sztuki znaczny wpływ wycisnęły trzy style historyczne: gotyk, renesans i przede wszystkim barok⁵⁴. Przez ludność katolicką figury świętych były traktowane nader praktycznie. Miały strzec od nieszczęść życiowych, zapewnić urodzaj, dobrobyt i pomyślność. Takimi właśnie świętymi byli: św. Florian i św. Jan Nepomucen. Pierwszy bronił przed ogniem, drugi przed wodą. Brak umiejętności warsztatowych sprawiał, że rzeźbiarz posługiwał się innymi środkami wyrazu, przede wszystkim ekspresją, która przejawiała się w deformacji, np. przez wyolbrzymianie głowy, rąk czy oczu⁵⁵. Niejednokrotnie w literaturze naukowej próbowano odnaleźć charakterystyczne cechy świątkarstwa. Aleksander Jackowski wymienia ich aż 13⁵⁶. W rzeźbie ludowej zawsze dominowała funkcja kultowa. Ważne były nie cechy formalne, lecz samo występowanie postaci świętych. W umyśle chłopów pojęcie rzeźby kojarzyło się tylko z tematem religijnym. Utalentowany rzeźbiarz, gdy zapragnął stworzyć figurę świętego, nie wahał się nadać jej wymyślonych przez siebie kształtów, nie stać go jednak było na to, by wyrwać się z kręgu znanych sobie wzorów tematycznych⁵⁷.

polscy, t. 2, Lwów 1935, s. 477; F. Murawiec, *Bernardyni warszawscy 1454–1864*, Kraków 1973, s. 150; D. Kaczmarczyk, *Kościół św. Anny*, Warszawa 1984, s. 150.

⁵¹ M. Bednorz, *Jezuici a religijność polska 1564–1964*, „Nasza Przeszłość”, t. XX: 1964, s. 201.

⁵² J.H. Haur, *Skład, Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej*, Kraków 1693, s. 242.

⁵³ J.St. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 190.

⁵⁴ M. Pokropek, *Atlas sztuki ludowej i folkloru w Polsce*, Warszawa 1978, s. 17.

⁵⁵ A. Jackowski, *Współczesna rzeźba zwana ludową*, „Polska Sztuka Ludowa” (dalej: PSzL), R. XXX, 1976, nr 3–4, s. 200.

⁵⁶ A. Jackowski, J. Jarniszkieviczowa, *Sztuka ludu polskiego*, Warszawa 1967, s. 23–24; więź formy z materiałem, prostota formy, syntetyczność formy, schematyzacja, ekspresja, statyka kompozycji, symetria i równowaga, układ frontalny, rytmizacja, barwność oraz ornament.

⁵⁷ Dawna polska rzeźba ludowa, opracował J. Grabowski, Warszawa 1970, s. 8.

4. Imiona chrzestne

Fundatorzy przydrożnych obiektów kultu często w wyborze tematów kierowali się wewnętrznym nakazem, by tworzyć wizerunki swoich patronów. W ten sposób chciano zyskać ich pomoc i opiekę. Tak wkraczamy na obszar interesującego zagadnienia — nadawania imion jako przejawu kultu świętych. W literaturze naukowej już od początku XX wieku zwrócono na ten problem uwagę⁵⁸. W Polsce pierwsi zainteresowali się tym aspektem kultu K. Dobrowolski i J.St. Bystroń⁵⁹. „Katechizm rzymski” i „Rytuał rzymski” wydane po soborze trydenckim należały aby, w przeciwieństwie do protestantów, na chrzcie nadawać dzieciom imiona autentycznych świętych Kościoła. W sposób pełniejszy nauka katolicka o świętych została dopiero określona przez papieża Urbana VIII w dekrecie z 1625 roku i bremem z 1632 roku „Caelestis Hierusalem Cives”⁶⁰. Najważniejsze rozprawy poświęcone tym kultom wyszły spod piór znanych katolickich polemistów, w Europie: W.A. Faunta, E. de Vegi⁶¹, w Polsce zaś: A. Jurgiewicza i A. Junga. Ostatecznie nauka o świętych została zawarta w dziele papieża Benedykta XIV „De canonisatione et beatificatione servorum Dei”. Na bazie tak rozwiniętej teologii katolickiej zaczął się dopiero stopniowo rozwijać żywiolowy potrydencki kult świętych⁶².

Na podstawie imion można mówić o popularności poszczególnych świętych. Niegdyś na Litwie najczęściej powtarzającym się imieniem męskim był Kazimierz, a w Wielkopolsce Wojciech. W okolicach Kielc w XIX stuleciu ludność często obierała imię Rocha, który był patronem zdrowia i chronił od zarazy⁶³, w podkrakowskich wsiach rodzice przekazywali na chrzcie swoje dzieci w opiekę świętych: Stanisława, Kazimierza i Floriana. Niejednokrotnie decydowano się na podwójne imię — Jan Nepomucen. M.in. to męskie imię nosili: J.N. Janowski — umiarkowany demokratą Towarzystwa Demokratycznego Polskiego w czasach

⁵⁸ Drobna rozprawę o stosunku do imion, jedną z pierwszych tego rodzaju, napisał H. Bruiningk, *Der Einfluss der Heiligenverehrung auf die Wahl der Taufnamen in Riga im Mittelalter Sitzungsberichte der Gesell. f. Gesch. u. Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands*, Riga 1903, s. 77–83.

⁵⁹ K. Dobrowolski, op. cit., s. 51 n.; J.St. Bystroń, *Księga imion w Polsce używanych*, Warszawa 1938.

⁶⁰ Sobór trydencki powściągliwie wypowiadał się na temat kultu świętych, gdyż podjęto wówczas walkę z wszelkimi przesadami, które pojawiały się w czczeniu relikwii i uświęcaniu niektórych obrazów; J. Chelini, H. Branthomme, *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, przeł. E. Sieradzińska, M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1996, s. 176–177. W polskojęzycznych katechizmach niemal zawsze prezentowano charakter katolickiego kultu świętych, co sugestywnie prezentuje tabela 4; M. Rusiecki, *Przedmiot katechezy potrydenckiej w Polsce (1566–1699)*, Lublin 1996, s. 188. W pozycji tej autor również zestawia charakterystykę, w jaki sposób uzasadniano ten kult w tych opracowaniach polskim wiernym.

⁶¹ W.A. Faunt, *Doctrina catholica de Sanctorum invocatione [...] contra Lutheranos, Calvinianos caeterosque [...]*, Posnaniae 1584; tenże, *Apologia libri sui de invocatione ac veneratione Sanctorum contra falsas Danielis Tossani Theologiae Calvinianae professoris Heidelbergensis criminationes [...]*, Coloniae 1589; E. de Vega, *De cultu et invocatione Sanctorum contra librum Volani de Idololatria Jesuitarum [...]*, Vilnae 1586.

⁶² J. Hochleitner, *Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)*, Olsztyn 2000, s. 247 n.

⁶³ W. Siankowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, t. IV, Kraków 1880, s. 191–192.

Wielkiej Emigracji, J.N. Dziewulski — żołnierz okresu Księstwa Warszawskiego, uczestnik bitwy pod Somosierrą, J.N. Bobrowicz — wydawca litewskiego czasopisma „Melitele”, J.N. Głowacki — malarz czasów zaborów, J.N. Kaszewski — autor muzyki do „Boże coś Polskę”, J.N. Koronowicz z Królewca — oskarżony w 1864 r. o usiłowanie wskrzeszenia Polski w granicach sprzed 1772⁶⁴, J.N. Leszczyński — w XIX wieku właściciel warszawskiego Prywatnego Wyższego Naukowego Zakładu, J.N. Kurowski — popularyzator technicznej wiedzy rolniczej u progu epoki industrialnej, J.N. Szczurkowski — aktor w teatrze Bogusławskiego, J.N. Radziwiłł urodzony w roku 1734, ks. J.N. Sobczyński z Wielkopolski⁶⁵, biskup wileński J.N. Kossakowski.

Śledząc dzieje Warmii w XIX wieku spotykamy także osoby noszące to podwójne imię. Jeden z kapłanów o tych imionach był znanym kolekcjonerem źródeł do dziejów warmińskich (ks. J.N.A. Katenbringk)⁶⁶. W Olsztynie 8 maja 1891 roku wystawiono jednoaktówkę pt. „Szlachta czynszowa czyli kłótnia o wiatr”. Autorem sztuki był Jan Nepomucen Kamiński⁶⁷. Na Warmii w latach 1878–1881 mieszkał Jan Nepomucen Roman (1805–1892)⁶⁸. To on był wydawcą pierwszej edycji śpiewnika w Pelplinie, w którym opublikował 15 pieśni poświęconych swojemu patronowi⁶⁹. Cztery pieśni o świętym z tego śpiewnika były drukowane w warmińskich modlitewnikach i śpiewnikach⁷⁰. Warto zaznaczyć, iż spotykamy także inne kombinacje z tymi imionami, jak Jan Nepomucen Stanisław Gloger⁷¹. Znane były ponadto odpowiedniki żeńskie tego imienia, np. Jadwiga Nepomucena Łącka z Pawłowskich, która występuje na tablicy Bractwa św. Jana Nepomucena z ok. 1777 roku w Łowiczu, zaś w polskiej hagiografii spotykamy Wandę Justynę Nepomucenę Malczewską (1822–1896)⁷². Trudno jednak mówić w tym przypadku o jakichś religijnych upodobaniach. Jedyne można zauważyć, że stosunkowo rzadko nadawano to podwójne imię w XVIII i XIX wieku. Badania nad księgami chrztów w Archiwum Diecezjalnym w Elblągu mogą wykazać także lokalne występowanie tego podwójnego imienia. Współcześnie, jak wykazują obserwacje, imię to zupełnie zanikło z ksiąg chrztów całej Polski.

Interesującym zjawiskiem jest duże przywiązanie posiadaczy tego podwójnego imienia o czym świadczą ich działania, mające upowszechniać kult swojego patrona. Oto miejscowe przykłady. Biskup chełmiński Jan Nepomucen Marwicz

⁶⁴ *Pamiętnik Natalisa Sulerzyskiego byłego posta ziemi pruskiej na sejm berliński*, wydał S. Kalembka, Warszawa 1985, s. 262.

⁶⁵ S. Librowski, *Ksiądz Jan Nepomucen Sobczyński (1861–1942)* [w stulecie urodzin], „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 2, 1961, z. 1–2, s. 353 n.

⁶⁶ T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. 1: A–K, Olsztyn 1984, s. 124; A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990, s. 188.

⁶⁷ O tym wydarzeniu pisze J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku*, Olsztyn 1983, s. 365.

⁶⁸ O jego pobycie na Warmii m.in.: J. Jasiński, *Andrzej Samulowski 1840–1928. O narodowe oblicze Warmii*, Olsztyn 1976, s. 53–59; A. Mańkowski, *Drukarstwo i piśmiennictwo w Pelplinie*, Pelplin 1929, *passim*.

⁶⁹ *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871, s. 676 n.

⁷⁰ Pieśni: I, II, IV, XI ze śpiewnika J.N. Romana z 1871 r.

⁷¹ T. Komorowski, *Gloger. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1985, s. 15.

⁷² Patrz: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, Poznań 1972.

zapewne nie przypadkowo umożliwił wybudowanie kościoła pod tym wezwaniem w Biskupcu Pomorskim z własnych funduszy. Biskup ten słynął również z innych fundacji dedykowanych swojemu patronowi na terenie swojej parafii (m.in. w samym Pelplinie ufundował figurę). Przez wiele lat pracował na Warmii absolwent braniewskiego „Hosianum” ks. Jan Nepomucen Szadowski. Był on m.in. znanym działaczem polskim na rzecz stowarzyszeń robotników katolickich, a także proboszczem kościoła Jana Nepomucena w Wielbarku, ówczesnej katolickiej enklawie na Mazurach⁷³.

Niektórzy księża próbowali rozszerzyć gamę używanych imion. Stąd nakazywano nadawać imiona według dnia urodzenia⁷⁴. Na Warmii oraz katolickiej części dawnej diecezji pomezkańskiej w XIX stuleciu, gdy narodziło się dziecko „Rodzice stwierdzali w ksiąŜce do naboŜeństwa lub w kalendarzu, jakiego świętego na dzień ten przypada. Jeśli natrafiono na stosowne imię, wtedy je nadawano, mówiąc, że noworodek je sobie przyniósł. W przeciwnym razie wyszukiwano odpowiednie, najbliższe dnia urodzenia”⁷⁵.

5. Inne

Przejawem kultu świętych są także teksty liturgiczne czy to w formie modlitwy, czy też pieśni, przysłowia lub legendy. Jest to literatura specyficzna, która posługuje się obrazowym językiem. Te obrazy daleko więcej angażują podświadomość niż język pojęciowy. W aktach kultu symbole religijne nie są konwencjonalnymi znakami lub wyobraŜeniami. Działają one jako przekaŜniki energii. Znaczenie słów ustala się dopiero przez odniesienie ich do całej przestrzeni sacrum⁷⁶. W większych, drukowanych zbiorach pieśni, stosunkowo często publikowano pieśni poświęcone czeskiemu męczennikowi. Już pod koniec XVIII stulecia musiano znać tutaj pieśń „Ciebie chwalemy wiekuisty Panie”⁷⁷. Wśród dwudziestu trzech pieśni do świętych w „Zbiorze pieśni i modlitw dla diecezji warmińskiej” znajduje się również jedna pieśń do świętego Jana Nepomucena⁷⁸. Na

⁷³ O nim m.in.: A. Wakar, *Olsztyn 1353–1945*, Olsztyn 1971, s. 251; B. Chorostian, *Braniewo*, [w:] *Braniewo. Z dziejów miasta i powiatu*, pod red. A. Wakara, Olsztyn 1973, s. 122; J. Jasiński, *Świadomość narodowa...*, s. 191; T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, Warszawa 1983, s. 302; R. Traba, *Niemcy – Warmiacy – Polacy. 1871–1914. Z dziejów niemieckiego ruchu katolickiego i stosunków polsko-niemieckich w Prusach*, Olsztyn 1994, passim.

⁷⁴ A. Fischer, *Kaszubi na tle etnografii Polski*, [w:] F. Lorentz, A. Fischer, T. Lehr-Spławiński, *Kaszubi...*, s. 204.

⁷⁵ A. Śliwa, *Pamiętnik (do 1945)*, Ośrodek Badań Naukowych w Olsztynie (dalej: OBN), *Zbiory Specjalne*, R-145, s. 32; T. Chodźdło (dz. cyt., s. 143) stwierdza, iż w takich sytuacjach, kiedy poszukiwano imienia w kalendarzu, omijano świętych patronów, których dzień minął.

⁷⁶ L. Kołakowski, *Religia. Jeśli Bóg istnieje... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej Filozofii Religii*, Kraków 1987, s. 85–86.

⁷⁷ Świadczy o tym tekst tej pieśni wydrukowany w: *Pieśni naboŜne według obrządku Kościoła s. katolickiego samą prostotą przyjemne, dla szczerego naboŜeństwa powabne, na uroczystości całego roku, z przydatkiem wielu różnych Świętych Pańskich nowo wydane za naylorowskim przywilejem w Królewcu 1796* — egz. m.in. w Bibliotece PAN w Gdańsku.

⁷⁸ Wyd. VI, Brunsberga 1922.

przykładzie kolejnych wydań „Zbioru pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików” obserwujemy spadek w ilościowej reprezentacji pieśni do świętego. O ile w wydaniu trzecim z 1885 r. wydrukowano 3 pieśni do świętego, to od następnych wydań spotykamy tylko jedną pieśń. W sumie w śpiewniku znajdowały się pieśni do 32 świętych. Tylko św. Józefowi (3) i św. Franciszkowi (2) poświęcono więcej niż jeden utwór.

Na terytorium obecnej diecezji elbląskiej — w Sztumie — w 1866 roku został wydany „Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików”. Właśnie temu świętemu poświęcono w śpiewniku, obok św. Józefa, najwięcej pieśni — aż trzy⁷⁹. Najpopularniejszą pieśnią do męczennika na badanym obszarze był utwór „Ciebie chwalimy wiekuisty Panie”⁸⁰. Znano na badanym obszarze dwie ogólnopolskie pieśni do świętego. Jedna rozpoczynała się od słów: „Będąc osławiony przez ludzkie języki”, zaś druga: „Sławny cudami Nepomucki Janie”⁸¹, co zaświadcza o wspólnych korzeniach przepływu informacji o świętym. Śpiewnik Hericka z 1858 roku zachował starszą formę tej pieśni” „Ciebie chwalemy wiekuisty Panie”⁸². Równie popularna była pieśń „O św. Janie Nepomucenie” rozpoczynająca się od słów: „Witaj Janie z Bolesławca”⁸³. Inne pieśni znajdują się w nie znanych z autopsji warmińskich drukach. Jeden z nich został wydany samodzielnie w Kwidzynie pt. „Pieśń o św. Janie Nepomucenie”⁸⁴. Zaś pieśń „O Ś. Janie Niepomucenie” znalazła się w zbiorze „Wianek pieśni nabożnych” wydanym przez A. Gąsiorowskiego w Jansborku (Pisz) w 1858 roku⁸⁵.

Na podstawie modlitw do świętego drukowanych dla wiernych można stwierdzić, że na Warmii i Powiślu był on czczony jako „osobliwszego i doświadczonego w niesławie Patrona”. Z wieku XIX odnaleziono 3 modlitwy poświęcone męczennikowi, które były wydane na obecnym terytorium diecezji elbląskiej — w Morągu⁸⁶. Warmińskie modlitewniki z początku naszego stulecia już nie zawierają tych modlitw⁸⁷. Krótką modlitwę do świętego opublikowano dopiero w 1983 roku⁸⁸. Przeglądając XIX-wieczne „Mszały” okazuje się, iż podobnie jak w innych regionach Europy — czczono świętego głównie jako męczennika za zachowanie tajemnicy spowiedzi świętej. Kapłan podczas Mszy św. czytał w oracji: „Deus, qui

⁷⁹ Wyd. II poprawione i pomnożone, Sztum 1866, s. 301–304.

⁸⁰ *Zbiór pieśni nabożnych dla wygody pobożnych katolików*, wyd. II poprawione i pomnożone, Sztum 1866, s. 303–304 oraz kolejne wydania.

⁸¹ *Zbiór pieśni nabożnych dla...*, wyd. II, s. 302–303.

⁸² Patrz: *Wybór pieśni nocący tajemnicę Chrystusa Pana i Najświętszej Matki Jego i niektórych opieków głoszący*, Olsztyn – Olsztynek 1858, powtarzam za: J. Jasiński, *Świadomość...*, s. 222.

⁸³ *Zbiór pieśni nabożnych dla...*, wyd. III, Brunsberga 1885, s. 256–257.

⁸⁴ J. Obłąk, *Wykaz polskich druków na Warmii za lata 1800–1939. (Dokończenie)*, KM-W, nr 2, 1957, s. 122.

⁸⁵ W. Chojnacki, *Uzupełnienie do wykazu polskich druków na Warmii ks. J. Obłąk*, KM-W, nr 2: 1958, s. 92.

⁸⁶ *Złoty ołtarz na chwałę Boga Maryi i Pannie honor i świętym pańskim*, Morąg [b.r.w], s. 312–313.

⁸⁷ Np. wśród 20 modlitw do świętych (m.in. Błażeja, Agaty, Apolonii, Walentego, Alojzego, Wawrzyńca, Rocha, Rozalii, Mikołaja) nie ma modlitwy do św. Jana Nepomucena; *Zbiór pieśni i modlitw...*

⁸⁸ Modlitwa ta została przetłumaczona na język polski; H. Hoever, *Żyoty Świętych Pańskich na każdy dzień roku*, przeł. Z. Pniewski, Olsztyn 1983, s. 174.

ob invictium beati Joannis sacramentale silentium...”⁸⁹. Na podstawie warmińskiego dodatku do „Mszału” wynika, iż w XIX wieku święty był wspominany 16 maja⁹⁰. Podobne treści znajdujemy w brewiarzach przeznaczonych na codzienną modlitwę dla kapłanów⁹¹. Po II wojnie światowej na tych ziemiach męczennika nadal wspominano w kościołach 16 maja⁹².

Dla wiernych osoba świętego stawała się bohaterem kulturowym, wyposażonym w zestaw przymiotów, którymi się broniono przed przeciwnościami losu. Świadczy o tym popularna na tym terytorium pieśń do świętego wydana drukiem w Sztumie, w której uznano go patronem:

„W pożarach ognia stajesz się łaskawy,
Chromi i ślepi za pomocą twoją,
Zyskują zdrowie, chorób się nie boją.
Niepłodni, smutni, w gorączkach będący,
Skutku doznają pomocy proszący,
Febry przestają, w nawałnościach wody
Ratujesz zawsze, ustają i głody.
Plaga morowa nieszkodzi nikomu,
Gdy cię uznaje człek patronem w domu,
W ciężarach niewiasty pomocy doznają,
Gdy jej od ciebie pokornie żądają.
W prawach sierotom jesteś pomocnikiem,
Błądzącym w drogach pewnym przewodnikiem,
W ubóstwie skarbem nieoszacowanym,
Przez cię Bóg bywa w klęskach prześląganym
Rozpaczających jesteś pocieszeniem [...]”⁹³.

Również nieprzypadkowo w murze cmentarnym we Fromborku umieszczono figurę św. Jana Nepomucena⁹⁴. Wierzono bowiem, iż jest patronem dobrej śmierci, m.in. śpiewano:

„W ostatnim zgonie uproś święty Janie,
By człowiek grzeszny miał święte skonanie”⁹⁵.

⁸⁹ *Missale Romanum, ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum...*, Campoduni MDCCCLXV, s. 139.

⁹⁰ *Missae propriae festum dioecesis warmiensis*, Campoduni MDCCCLXX, s. 1, 5, 8.

⁹¹ Np. wykorzystywany przez miejscowe duchowieństwo: *Proprium officiorum pro clero Regni Poloniae seu provinciae varsaviensis, pars aestivalis*, Ratisbonae 1927, s. 62–65; *Proprium officiorum pro clero Poloniae, pars aestivalis*, Ratisbonae 1938, s. 35–39.

⁹² *Directorium divini officii recitandi (...) dioecesis varmiensis (...) ad annum 1947 editum*, Olsztyni 1947, s. 58.

⁹³ *Zbiór pieśni nabożnych dla wygody...*, s. 303.

⁹⁴ *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, pod red. J.Z. Łozińskiego, B. Wolf-Łozińskiej, Seria Nowa, t. II: Województwo elbląskie, pod red. M. Arsyńskiego, M. Kutznera, z. 1: Braniewo, Frombork, Orneto i okolice, opr. autorskie M. Arsyński i M. Kutzner, wstępna inwentaryzację przeprowadzili P. Skubiszewski i E. Struszyński. Tekst, Warszawa 1980, s. 111.

⁹⁵ *Zbiór pieśni nabożnych dla wygody...*, s. 303.

Jak wynika z powyższych tekstów, święty miał ingerować w sytuacjach i okolicznościach, które były przypisywane innym świętym. Św. Florian najczęściej miał bronić przed ogniem, św. Roch bronił przed epidemiami, a św. Rozalia, częściej niż św. Jan Nepomucen, była przyjmowana za patronkę ludzi dotkniętych przez zarazę.

V. PODSUMOWANIE

Kazimierzowi Dobrowolskiemu w polskiej historiografii przyznać trzeba pierwszeństwo w zwróceniu właściwej roli na źródła ikonograficzne w badaniach kultu świętych⁹⁶. To one przecież ilustrują dawne pojęcia o świętym, a ilość przedstawień do pewnego stopnia określa popularność czci. Ikonografia jest swego rodzaju językiem zrozumiałym dla adresatów — wiernych. W dawniejszych czasach funkcja ta odgrywała większą rolę, gdyż znajomość czytania była ograniczona⁹⁷. Dla ówczesnych odbiorców sztuki przedstawienia plastyczne były nośnikiem określonych przez jej ikonografię treści: religijnych, filozoficznych lub politycznych. Zasadniczą funkcją każdego przedstawienia było skuteczne utrwalenie podstawowych pojęć i prawd religijnych. Sztuka może być wyrazem pobożności nie tylko twórcy lecz także otoczenia, które wpływało na tworzenie dzieła sztuki. Dlatego wszelkie zmiany w sferze chrześcijańskiej religijności powodowały przeobrażenia samej sztuki⁹⁸. Sztukę należy badać w szerokiej perspektywie. Stąd należy szukać kontaktu z dyscyplinami, które badają podobne systemowe prawidłowości, jak semiologia czy teoria komunikacji i informacji, strukturalistyczna etnologia, religioznawstwo lub psychologia głębi⁹⁹.

Społeczność katolicka zawsze aprobowała obecność obrazów, czyli ikonodulizm. Stanisław Reszka, bliski współpracownik biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza, jest autorem objaśnienia programu ikonograficznego „Typus Ecclesiae”. W traktacie tym m.in. zajął się świętymi w Kościele, jako szeregu proszących w naszej intencji, już zbawionych ludzi. Pisał: „Ich dobre czyny pomagają nam, wspierają nas i budują tak, że każdy z nas może powiedzieć słusznie: Jestem współuczestnikiem wszystkich, którzy się boją Ciebie i strzegą Twoich przykazań”¹⁰⁰. Sztuka kościelna zrosła się do tego stopnia z religijnością

⁹⁶ K. Dobrowolski, op. cit.

⁹⁷ Warto jednak pamiętać, iż region, którym poniżej głównie się zajmujemy charakteryzował się dużo lepszym stanem oświaty. Część dawnej diecezji pomezańskiej, zwłaszcza ze światłą grupą gburów, czy też stosunkowo sprawny system szkół parafialnych w diecezji warmińskiej określała wysoki poziom samoświadomości miejscowej społeczności; por. m.in.: J. Hochleitner, *Szkolnictwo elementarne na Warmii w dobie potrydenckiej reformy katolickiej (1565–1623)*, „Echa Przeszłości”, t. 1, 2000, s. 41–62.

⁹⁸ J. Kuś, *Ks. prof. Władysław Smoleń kapłan, historyk sztuki*, Kraków 1989, s. 29; W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, [w:] *Sacrum i sztuka*, opr. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 29.

⁹⁹ M. Porębski, *Pozegnanie z krytyką*, Kraków – Wrocław 1983, s. 192.

¹⁰⁰ S. Reszka, *Objaśnienie „Typus Ecclesiae” z wydania weneckiego*, tłum. J. Mrukowska [w:] *Sztuka pobraża Bałtyku. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Gdańsk, listopad 1976, Warszawa 1978*, s. 300, 307. Reszka zwracał szczególną uwagę na wstawiennictwo świętych o czym świadczą jego skuteczne zabiegi u papieża Klemensa VIII o kanonizację św. Jacka; F. Świątek, *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych*, Lublin 1937, s. 99.

chrześcijańską, że jednej bez drugiej nie można sobie wyobrazić. W katechizmach późniejszych z końca XIX i początku XX wieku tłumaczono wiernym dłaczego: „Obrazy Świętych mamy w poszanowaniu,

1. bo w nich czcimy Świętych samych,
2. bo pobudzają nas te obrazy do kochania i naśladowania Świętych”¹⁰¹.

Już papież Grzegorz Wielki o obrazach mówił jako o „libri laicorum”. Kościół usilnie zabiegał o rozwój malarstwa religijnego, które zwłaszcza prostemu ludowi, miało zastępować książki nabożne. Wyobrażenia plastyczne w mocny sposób oddziaływały na wiernych. Tak więc wystarczyło tylko spojrzeć rano na malowany wizerunek św. Krzysztofa, aby zabezpieczyć się od wszelkich nieszczęść¹⁰². Przy głównym ołtarzu katedry fromborskiej biskup F. Luzjański złożył przysięgę na Ewangelię. Potwierdził ją zaś przez dotknięcie każdego posągu tego ołtarza¹⁰³. Reakcją na takie postawy, typowe nie tylko dla przełomu XV i XVI wieku, było bezczeszczenie posągów i obrazów świętych przez innowierców w całej Europie¹⁰⁴. Celem sztuki kościelnej epoki nowożytnej było: „aby co oczy nasze widzą, i serce o tym myśliło”¹⁰⁵. Można zauważyć, że od średniowiecza do czasów współczesnych przebiegała znamienna ewolucja. W wyniku analizy ponad 100 tysięcy najbardziej znanych zachodnioeuropejskich dzieł sztuki z ostatnich kilkunastu wieków, amerykański socjolog rosyjskiego pochodzenia P. Sorokin, stwierdził, że w XII–XIII w. w Europie Zachodniej było 3% obrazów i rzeźb o tematyce świeckiej, a 97% o tematyce religijnej. W wieku XVI relacja ta uległa zmianie: 35% tematów świeckich, 65% — religijnych. W XVIII w. odpowiednio — 76% i 24%, w XIX stuleciu — 90% i 10%, a w XX wieku — 96% i 4%.

Każde dzieło sztuki tworzone jest w określonej współczesności. Każda współczesność mija — dzieło zaś pozostaje. Istotnym czynnikiem aktualizującym dzieło jest spojrzenie odbiorcy, inne w każdej epoce, powstające na tle odmiennego „a priori kulturowego”. Stąd zgodzić się należy z twierdzeniem, że dzieło sztuki najpełniej objawia swoje właściwości wtedy, gdy jest odbierane w tej samej epoce, w której powstało, ponieważ wyraża ono epokę i jej ideologię¹⁰⁶. Ponadto uwzględnić musimy fakt, iż postawa twórcy była uzależniona od ingerencji mecenasa¹⁰⁷. Można powiedzieć, iż powstawanie dzieła sztuki jest uwarunkowane współzależnymi miejscem i czasem, życia społecznego i umysłowego epoki¹⁰⁸.

¹⁰¹ Używany także na tych ziemiach: *Katechizm katolicki dla Archidiecezji Wrocławskiej*, wyd. urzędowe Arcybiskupiego Ordynariatu Wrocławskiego, Wrocław 1931, s. 41.

¹⁰² Powtarzam za: J. Huizinga, *Erazm*, przeł. M. Kurecka, Warszawa 1964, s. 143.

¹⁰³ M. Biskup, „*Articuli iurati*” biskupa warmińskiego Fabiana Luzjańskiego z 1512 r., RO, t. X, 1972, s. 303.

¹⁰⁴ Przykładowo w Szkocji w 1541 roku aż 9 statutów wydał parlament zakazujący niszczenia wyobrażeń świętych; S. Zabieglik, *Reformacja w Szkocji*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”, nr 3, 1994, s. 250.

¹⁰⁵ M. Białobrzeski, *Katechizm albo wizerunek prawej wiary chrześcijańskiej wedle nauki Pana Jezusa Chrystusa, Apostołów Jego i Kościoła Jego świętego, przeciwko wszystkim obłądliwościom tych czasów, barzo pożyteczny*, Kraków MDLXVI, k. 47.

¹⁰⁶ M. Gołaszewska, *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Warszawa 1986, s. 208–210, 286–287.

¹⁰⁷ K.M. Kowalski, *Polskie źródła ikonograficzne XVII wieku. Analiza metodologiczna*, Warszawa – Poznań 1988, s. 75.

¹⁰⁸ J. Banach, *Herkules Polonus. Studium z ikonografii sztuki nowożytnej*, Warszawa 1984, s. 141.

W przeciwieństwie do protestantów Kościół katolicki w szerokim zakresie wykorzystał sztukę. Na ostatniej sesji soboru trydenckiego w 1563 roku określił obowiązujące do dzisiaj zasady i normy, jakimi należy się kierować w zakresie wykorzystania sztuki dla celów kościelnych. Postawiono twórcom konkretne dydaktyczne zadania. Ich dzieła miały być Biblią dla analfabetów. Wizerunki święte miały pobudzać do czci i miłości Bożej oraz zachęcać do pobożności i modlitwy.

W etnografii zwrócono uwagę, że weryfikacja źródeł ikonograficznych nie jest możliwa bez wykorzystania innych źródeł historycznych. Zwłaszcza jest to widoczne przy wytworach sztuki ludowej, gdyż dużą rolę w niej odgrywa szczególnie drugorzędny¹⁰⁹. Aby właściwie zinterpretować te dzieła, wcześniej należy prześledzić drogi przepływu wzorów ikonograficznych. Wzór, aby był autentycznie akceptowany już w momencie swego pojawienia się, musi być odmienny niż dotychczasowe. Rola sztuki ogranicza się początkowo do upowszechniania wzorów już istniejących. Następnie do powtarzalności, przez co nadaje lansowanemu wzorowi „ważności”, ożywia, czyni go elementem szczególnej komunikacji społecznej. W akcie twórczym rozróżnia się inspiratora — twórcę pośredniego oraz bezpośredniego wykonawcę. W zakresie kompozycji artystycznych i ich zawartości rolę inspirującą spełniali duchowni biorąc udział w wyposażeniu wewnątrz kościołów¹¹⁰. Księża mogli odmówić poświęcenia przydrożnych obiektów kultu, fundowanych przez parafian. W ustawach wiejskich doby nowożytnej natykamy się także na nakazy dotyczące obowiązku budowy i konserwacji figur przydrożnych¹¹¹.

Inaczej było z wytworami, których nikt nie zamawiał lub, gdy zamawiający decydował tylko o temacie, pozostawiając twórcy formę przedstawienia. Wówczas rzeźbiarz sam mógł poszukiwać własnych rozwiązań ikonograficznych. Przyjrzyjmy się obecnie ikonografii św. Jana Nepomucena. Uważa się, że takie tematy plastyczne, jak Pieta czy Chrystus Ukrzyżowany oraz święci Florian i Jan Nepomucen były niemal w całej Europie podobnie ukazywane. Zazwyczaj na jego strój składała się czarna sutanna, komża obszyta pasem koronki, rakieta (strój chórowy prałatów i kanoników, przypominający komżę o wąskich rękawach, z kolorową podszewką) oraz mantolet (strój bez rękawów, sięgający kolan, zakładany na komżę i rokiętę przez biskupów i prałatów) z gronostajowego futra. Przy szyi święty miał tzw. „rzymski” kapłański kołnierzyk lub befkę. Nieraz zamiast sutanny odziewano świętego w talar (szeroka suknia sięgająca od szyi aż do kostek, noszona np. przez duchownych ewangelickich. Od sutanny odróżnia ją brak guzików). Bardzo rzadko święty był przedstawiany bez biretu, częściej ukazywano go bez stuły. Wymienione części stroju charakteryzują go jako członka kapituły i kanonika katedralnego. Powyżej omówione charakterystyczne atrybuty św. Jana Nepomucena były przestrzegane na zachowanych obrazach z diecezji pomezjańskiej. Do dziś w górnej kondygnacji bocznego ołtarza w Krzyżanowie znajduje się typowy obraz świętego. Atrybutami świętości, po których łatwiej rozpoznawać

¹⁰⁹ B. Jew s i e n i c k i, *Próba zasygnalizowania roli źródeł ikonograficznych w badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska”, t. VIII, 1964, s. 253; K.M. K o w a l s k i, dz. cyt., s. 20.

¹¹⁰ W. S m o l e ń, *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce*, Lublin 1987, s. 12–13.

¹¹¹ S. K u t r z e b a, A. M a ń k o w s k i, *Polskie ustawy wiejskie z XV–XVIII wieku*, Kraków 1938, s. 140.

świętego, najczęściej są także: krzyż odpustowy na godzinę śmierci przyciskany bądź do piersi, bądź unoszony nad głową i palma męczeństwa. Iwona Scheer następująco tłumaczy charakter tego atrybutu: „Krzyż z wizerunkiem Chrystusa o ściśle określonej formie, do którego Kościół przywiązywał odpust zupełny. Można go było uzyskać odmawiając w godzinie śmierci, przy takim krzyżu, zadane modlitwy”¹¹². Innymi atrybutami św. Jana Nepomucena sporadycznie były: modlitewnik i różaniec¹¹³. W wielu plastycznych przedstawieniach głowę czeskiego męczennika wieńczy okrągła aureola wraz z pięcioma gwiazdkami, co jest zgodne z legendą o płomieniach nad pływającym ciałem świętego w Wełtawie. W ikonografii św. Jana znane są przedstawienia w glorii, które symbolizują sferę życia pozaziemskiego. Średniowieczny ksiądz, kanonizowany dopiero w 1729 roku, był przedstawiany jako człowiek epoki baroku z typowym dla ówczesnej mody dworskiej kształtem zarostu. Również plastyczne wyobrażenia szat kapłańskich dopasowane były do obowiązującej mody. Mantolet z gronostajowego futra przypomina opisywane przez Kitowicza osiemnastowieczne kurtki, które miały być podszywane futrem, krojem kontusza zrobione, ze specjalnymi sznurkami do zawiązywania¹¹⁴.

Pojawiające się ustawicznie w naszym środowisku obrazy składają się na otaczającą nas ikonosferę¹¹⁵. Są to zarówno te obrazy, które tworzą się w danym momencie, jak i te, które powstały wcześniej. Wszystkie te obrazy oddziałują w określony sposób na widza. Obrazy te, zgodnie z ogólną teorią informacji, przekazują wiadomości przenosząc je w czasie. Opierając się na pracy Umberta Eco, można podzielić owe obrazy na dwie grupy znaków: znaki ikoniczne, czyli źródła ikonograficzne oraz ideogramy¹¹⁶. Znaki były zawsze zapisywane z myślą o osobach, które potrafią je prawidłowo odczytać. Ich twórcy i odbiorcy musieli tkwić w tej samej kulturze, ażeby znak spełniał właściwie swoją funkcję¹¹⁷. Od rodzaju kanału komunikacyjnego zależy, jak dana inskrypcja będzie odczytana przez odbiorcę — „W innej roli społecznej występuję jako autor listu, w innej jako autor książki, co innego mam do zakomunikowania przyjacielowi, co innego zaś dwudziestu tysiącom czytelników”¹¹⁸. Jedną z charakterystycznych cech napisów epigraficznych jest to, że są one przeznaczone do odbioru publicznego. Napisy wystawione na widok publiczny stanowią część opisywanej przez M. Porębskiego ikonosfery, powołanej świadomie przez człowieka, który dąży do przekazania swoich myśli, uczuć, ale zmierza także do sterowania zachowaniami ich odbiorców. W tym miejscu widać ogromną rolę dydaktyczną napisów, często podświadomie wpływających na światopogląd czytelników.

¹¹² I. Scheer, *Święty Jan Nepomucen II*, „Przydrożne Pomniki Przeszłości”, z. 6, 1988, s. 13.

¹¹³ F. Matsche, *Die Darstellungen des Johannes von Nepomuk in der Barocken Kunst — Form, Inhalt und Bedeutung*, [w:] Johannes von Nepomuk, pod red. Johanna von Horzogenberg, München 1973, s. 57.

¹¹⁴ M. Bartkiewicz, *Polski ubiór do 1864 roku*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1979, s. 113.

¹¹⁵ Pojęcie to stosujemy za: M. Porębski, *Ikonosfera*, Warszawa 1972.

¹¹⁶ U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, przeł. A. Weinsberg, Warszawa 1972, s. 41.

¹¹⁷ P. Skubiszewski, *Znaki w dziełach sztuki*, [w:] Wstęp do historii sztuki, t. 1: Przedmiot – metodologia – zawód, Warszawa 1973, s. 370.

¹¹⁸ J. Lalewicz, *Komunikacja językowa i literatura: formy komunikacji językowej*, [w:] Społeczne funkcje tekstów literackich i pozaliterackich, Wrocław 1974, s. 345.

Przy opisie zjawisk religijnych, musimy wskazać za A. Biernatem, na charakterystyczny typ niektórych odbiorców napisów. Można określić go mianem odbiorcy magicznego, w tym sensie, że nie można go było zmysłowo postrzec. Na marmurowej tablicy przydrożnej figury z 1852 r. w Łowiczu fundatorzy kazali napisać: „św. Janie Nepomucenie módl się za nami do Boga, niech przez Ciebie będzie od nas oddalona niesława i trwoga”¹¹⁹. Choć powyższy napis był wystawiony na widok publiczny, jego treść skierowana była do zmysłowo niepostrzegalnego świętego, od którego nadawcy oczekiwali określonego wsparcia. Jak wykazują specjalistyczne badania, skuteczność informacyjnego oddziaływania napisu jest odwrotnie proporcjonalna do jego długości — maleje wraz z jego wydłużeniem. Pomimo, że napis na pomniku we Wrocławiu nic nie wnosi do tego dzieła artystycznego, głosi bowiem „Bóg daje łaskę za łaskę”¹²⁰, niemniej jego lapidarność jest dla wielu czytelna i sugestywna. Hasło „Ecclesia triumphans”, tak często określające potrydencką sztukę katolicką, wydaje się również w dużej mierze oddawać charakter recepcji św. Jana Nepomucena — zwłaszcza na obszarach wyraźnego ścierania się rywalizujących ze sobą Kościołów. Nie przypadkowo umieszczano wyobrażenia świętego Jana Nepomucena na obiektach publicznych, jak kolegia jezuickie, czy budowle samorządów miejskich. Także nie przypadkowo księża widzieli w postaci czeskiego męczennika przykład pedagogiki katolickiej. Był przecież on patronem spowiedzi świętej, której nie uznawali protestanci. Jego wyobrażenia więc spotykamy na zapleczkach i innych elementach konfesjonatów. Jakże czytelnie prezentują się figury świętego na zwieńczeniach konfesjonatów. Jeden z takich pomezkańskich przykładów spotykamy w wyposażeniu kościoła parafialnego w Kończewicach.

Na koniec rozważań można zauważyć, iż kult św. Jana Nepomucena przetrwał na badanym obszarze po dziś. W publikacjach diecezji warmińskiej jeszcze przed powołaniem diecezji elbląskiej spotykamy modlitwy do świętego Czecha¹²¹, nazywano go w różnych opracowaniach patronem „mostowym” i opiekunem „przeciwpowodziowej służby”¹²². Powódź stulecia w 1997 roku stała się kolejną okazją do przypomnienia postaci męczennika¹²³. Współcześnie coraz częściej mówi się o świętym Janie jako patronie zachowania dobrego imienia i życia w prawdzie, aniżeli dawniej lansowanego opiekuna przed klęskami elementarnymi, zwłaszcza powodzią. Wydaje się, iż niepodobna wyobrazić jest ponowny wzrost czci do tego świętego na tak dużą skalę, jak notowaliśmy to w XVIII i XIX stuleciu. Trudno także wyobrazić, abyśmy mieli w przyszłości zupełnie zapomnieć o nim, skoro tak często w kulturze materialnej rejestrujemy przykłady dawnej czci do św. Czecha. Dopiero systematyczne badania nad pozostałością dawnego wyposażenia świątyń diecezji elbląskiej umożliwi nam w przyszłości ukazać rodzaj, tendencje i charakter kultu św. Jana Nepomucena na terytorium dawnej diecezji pomezkańskiej.

¹¹⁹ R. Oczykowski, *Przechadzka po Łowiczu*, Łowicz 1921, s. 56.

¹²⁰ Z. Antkowiak, *Pomniki Wrocławia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1985, s. 19.

¹²¹ H. Hoever, dz. cyt., s. 174.

¹²² *Kalendarz liturgiczny archidiecezji warmińskiej na rok pański 1993*, Olsztyn 1992, s. 307, 308.

¹²³ Np. E. Piszczyk, *Wprowadzenie* [w:] J. Hochleitner, I. Scheer, dz. cyt., s. 5–6; J. Hochleitner, *Patron powodzi*, „Akcja”, nr 2, 2000, s. 32–33.

**„ECCLESIA TRIUMFANS“.
ABRISS EINES NEUZEITLICHEN HEILIGENKULTS
AN DEN GRENZEN DES ERMLANDS,
DES KULMER LANDES UND VON POMESANIEN
(AM BEISPIEL DES KULTS DES HL. JAN NEPOMUK)**

ZUSAMMENFASSUNG

Kazimierz Dobrowolski sollte als Erstem in der polnischen Geschichtsschreibung in Anerkennung für die richtige Wertung der Rolle der ikonographischen Quellen bei der Untersuchung des Heiligenkults eine Auszeichnung zuerkannt werden. Die Ikonen illustrieren nämlich die früheren Begriffe über einen Heiligen, und die Zahl der Darstellungen eines Heiligen bestimmt im gewissen Grade seine Popularität. Die Ikonographie ist für die Gläubigen eine verständliche Sprache. In früherer Zeit spielte diese Funktion eine wichtigere Rolle, da die Fähigkeit zum Lesen eher begrenzt war. Für die damaligen Kunstverehrer waren die plastischen Darstellungen Träger bestimmter religiöser, philosophischer oder auch politischer Inhalte. Grundfunktion jeder Darstellung war die wirksam Festigung grundlegender religiöser Begriffe und Wahrheiten. Die Kunst kann Ausdruck von Frömmigkeit nicht nur des Künstlers, sondern auch des Umfelds sein, das das Schaffen des Kunstobjekts beeinflusst hat. Daher haben jegliche Veränderungen in der Sphäre der christlichen Religiosität auch Veränderungen der Kunst selbst mit sich gebracht. Die Kunst ist in einer weiten Perspektive zu untersuchen. Daher ist auch Kontakt aufzunehmen mit anderen Fächern, die ähnliche Systemregelmäßigkeiten untersuchen, also mit der Semiologie, der Theorie der Kommunikation und Information, mit der strukturellen Ethnologie, dem Religionswissen und mit der Psychologie der Tiefe.

Nicht zufällig ist also dieser Beitrag Beispiel für eine Analyse des Phänomens der religiösen Kunst. Er besteht aus fünf Teilen: Einleitung, der hl. Jan Nepomuk, Kult der Heiligen nach dem Tridentinischen Konzil, Formen und Anzeichen des Kults, Zusammenfassung. Einer besonderen Aufmerksamkeit dürfte sich das Studium zur Form und zum Ausdruck des Kults erfreuen. Zu beachten wären vor allem Stiftungen von Kirchen und Pfarrgemeinden, Ikonographie und künstlerisches Schaffen, Bruderschaften sowie Taufnamen.